

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجلة تأصيل العلوم



جامعة القرآن الكريم
وتأسيس العلوم

تصدر في مركز تأسيس العلوم
بجامعة القرآن الكريم وتأسيس العلوم - السودان
السنة العاشرة - العدد الخامس عشر

محرم ١٤٤٠ هـ

سبتمبر ٢٠١٨ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال تعالى :

﴿ مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ

ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾

الأنعام : 38

مجلة تأصيل العلوم

المشرف العام

د. محمود مهدي الشريف خالد

رئيس هيئة التحرير

د. كمال عبدالله أحمد المهلاوي

مدير التحرير

د. الهندي أحمد الشريف مختار

التدقيق اللغوي

أ. محمد زين محمد عبدالله الفكي

هيئة التحرير

- ١/ د. برير سعدالدين الشيخ السماني / ٥/ د. فوزية عمر محمد علي العوض
٢/ أ.د. محمد الفاتح زين العابدين أحمد / ٦/ د. لؤي عبدالوهاب الصقري
٣/ د. بثينة عبدالقادر عبدالكريم بابتوت / ٧/ د. فتح الرحمن عدلان موسى أحمد
٤/ د. رقية عبدالله الطيب الماحي / ٨/ د. حامد أحمد عبداللطيف محمد

الهيئة الاستشارية

- ١/ أ.د. علي العوض عبدالله / ٧/ أ.د. عبدالله الزبير عبدالرحمن
٢/ أ.د. محمد حسب الله محمد علي / ٨/ أ.د. علي الطاهر شرف الدين
٣/ أ.د. إبراهيم أحمد عمر / ٩/ أ.د. محمد الحسن إبراهيم بريمة
٤/ أ.د. يوسف الخليفة أبوبكر / ١٠/ أ.د. عبدالله محمد الأمين النعيم
٥/ أ.د. إسماعيل حسن حسين / ١١/ أ.د. الزبير بشير طه
٦/ أ.د. أحمد خالد بابكر / ١٢/ د. رحاب عبدالرحمن الشريف أحمد

فهرسة المكتبة الوطنية – السودان
مجلة مركز تأصيل العلوم
ردمك: 1858 - 6961 ISSN
جمهورية السودان – ولاية الجزيرة – ود مدني

المراسلات بإسم السيد رئيس تحرير مجلة تأصيل العلوم
مركز تأصيل العلوم – ود مدني – السودان
فاكس : 0511832715 تلفونات : 00249123552571 – 00249125216718

التصميم والإخراج الفني
محي الدين علي فضل الله أحمد
تلفونات : 0111123923 - 0922619996
E-mail:mohie62@gmail.com

الطابعون
مطابع الفرقان – الخرطوم
تلفونات : 0122631834 - 0122141712

قواعد النشر في المجلة

- (١) تنشر المجلة البحوث والدراسات التي تتوفر فيها الأصالة والمنهجية السليمة في مجالات المعرفة المختلفة.
- (٢) أن يخدم البحث قضايا التأصيل العلمي وفقاً للمنهجية الإسلامية .
- (٣) تنشر المجلة البحوث والدراسات التي لم يسبق نشرها .
- (٤) يجب ألا يكون أي من البحوث أو الدراسات المقدمة جزءاً من رسالة دكتوراه أو ماجستير .

إجراءات النشر :

- [١] يقدم الباحث كلما أمكن نسخة من البحث أو الدراسة مطبوعة على برنامج (Word).
- [٢] يكتب البحث أو الدراسة باللغة العربية باستخدام خط (Simplified Arabic)، بنظ (١٦) وبهوامش ٢ سم علوي وسفلي وأيسر، و٣ سم أيمن.
- [٣] لا يزيد عدد صفحات البحث أو الدراسة عن (٤٥) صفحة ولا تقل عن (٢٥) صفحة بما في ذلك الأشكال والمراجع والملاحق .
- [٤] يقدم الباحث ملخصاً لبحثه، على أن لا يزيد الملخص عن (٢٠٠) كلمة.
- [٥] يتم توثيق وإثبات المراجع وفقاً للمهجع العلمي .
- [٦] ترسل البحوث إلى رئيس تحرير المجلة وله حق الفحص الأولي للبحث أو الدراسة وتقرير صلاحيته للتحكيم أو استبعاده.
- [٧] تخضع البحوث والدراسات المقدمة للنشر للتحكيم العلمي ويبلغ صاحب البحث أو الدراسة بنتيجة التحكيم خلال مدة أقصاها ثلاثة أشهر.
- [٨] تخضع البحوث والدراسات المقدمة للنشر للتحكيم العلمي من قبل محكمين اثنين على الأقل من المتخصصين يختارهما رئيس التحرير من قائمة المحكمين التي تعتمدها هيئة إصدار المجلة ويجوز لرئيس التحرير اختيار محكم مرجح في حالة رفض البحث أو الدراسة من قبل أحد المحكمين.
- [٩] تخضع أولويات نشر البحوث والدراسات وترتيبها لاعتبارات فنية بحتة، ولا ترد لصاحبها.
- [١٠] تؤول حقوق نشر البحوث والدراسات كاملة للمجلة.
- [١١] يمنح كل باحث ثلاث نسخ من عدد المجلة المنشور فيها بحثه .

محتويات العدد

الصفحة	الباحث	اسم البحث
ز		كلمة العدد
١	د. شعيب إدريس إيما مايل	شرح وتحليل منظومة العلامة النشار الموسومة بـ(بيات الزوائد على مذهب أبي عمرو البصري)
٢١	د. محمد علي سلمان الوصابي	عدل الله بين السلف والخلف (ميزان الآخرة أنموذجاً)
٦١	أ.د. نافذ حسين حماد	منهج البُلُقيني في تعقبته على تحفة الأشراف
٩٩	د. حاج حمد تاج السر حاج حمد محمد	مفهوم الجودة في السنة النبوية (وتطبيقاتها في العبادات والمعاملات والأخلاق)
١٣١	د. محمد إلياس محمد أنور	التكبير في القراءة [مفهومه وصفته وموضعه وحكمه]
١٦٥	د. كمال الأمين محمد فضل الله	عقود الكفالات المصرفية المعاصرة (دراسة فقهية مقارنة لخطاب الضمان المصرفي وعقد الاعتماد المستندي في المصارف الإسلامية)
٢١٧	د. علي حسين الجيلاني حسين	الجوانب الاقتصادية للعمل في الإسلام
٢٦٣	د. بخيته حمد أحمد الجزولي	دور الرباط الديني والجهادي والتربوي في الدولة الإسلامية
٢٩١	د. ابراهيم الصادق سالم	فلسفة الأركان التعليمية في بناء شخصية الطفل
٣٢١	د. أنس الطيب الحسين رابع د. المعز حماد يوسف رابع	نوعية الحياة للمعاقين حركياً بولاية الخرطوم من منظور إسلامي

كلمة العدد

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلق الله أجمعين سيدنا محمد بن عبد الله، معلم البشرية وهاديها بإذن ربها إلى طريق الخير والفلاح في الدارين وعلى آله وصحبه أجمعين- وبعد .

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،،

أيها القارئ الكريم، نحمد لله الذي وفق وأعان على إخراج هذا العدد الجديد، من مجلة تأصيل العلوم، المميز شكلاً وموضوعاً، والذي يحمل في ترتيبه الرقم الخامس عشر من جملة الأعداد التي أصدرها المركز. ولاشك أن هذا العدد - وبإذن الله تعالى- سيشكل إضافة حقيقية لحركة تأصيل العلوم والمعارف في واقعنا المعاصر في جانبها النظري والتطبيقي، وسيظهر ذلك من خلال جملة الموضوعات التي اشتمل عليها هذا العدد، والتي سكب الباحثون فيها عصارة فكرهم واستفروا فيها غاية جهدهم وخبرتهم العملية والعلمية.

ونحمد الله كذلك أن وفقنا لإختيار هذه الموضوعات والتي غطت أغلب محاور المجلة، والتي جاءت على النحو الآتي:

جاء الموضوع الأول يحمل عنوان: شرح وتحليل منظومة العلامة النشار الموسومة ب(ياءات الزوائد على مذهب أبي عمرو البصري) شرح وتحليل للباحث الدكتور: شعيب إدريس إيما مايل، بدأ الباحث دراسته بترجمة موجزة للإمام البصري، ثم أعقب ذلك بدراسة ياءات الزوائد، وأحكامها والفرق بينها وبين ياءات الإضافة، وأخيراً تناول الباحث منظومة: (ياءات الزوائد على مذهب أبي عمرو البصري) للعلامة النشار بالشرح والتحليل، وفي الختام بين ما توصلت إليه الدراسة، وتوصياتها.

أما الموضوع الثاني فقد جاء تحت عنوان: **عدل الله - جلّ وعلا - بين السلف والخلف (ميزان الآخرة أنموذجاً)**، للدكتور/ محمد علي سلمان الوصابي، تناول فيه الباحث قضية عقدية تعد من أهم القضايا العقدية عند السلف الصالح ألا وهي قضية عدل الله - تعالى - والتي تعد إحدى صفاته - سبحانه - الثابتة له في الكتاب والسنة، وقد جعل الباحث ميزان يوم القيامة أنموذجاً حياً على عدل الله - سبحانه وتعالى - مع بيان عقيدة السلف والخلف في ميزان الآخرة، وفقاً للنصوص الشرعية.

وجاء الموضوع الثالث بعنوان: **منهج البلقيني في تعقباته على تحفة الأشراف للأستاذ الدكتور المتميز في الحديث وعلومه: نافذ حسين حماد**، يوضح البحث منهج البلقيني في استدركاكه المتنوعة، وتعقباته المهمة، التي انفرد بأكثرها، وذلك على كتاب تحفة الأشراف للمزني، يتعلّق بعضها بمتون الأحاديث وألفاظها، وأخرى بالأسانيد والرؤا.

والموضوع الرابع جاء بعنوان: **مفهوم الجودة في السنة النبوية (وتطبيقاتها في العبادات والمعاملات والأخلاق)** للدكتور: حاج حمد تاج السر حاج حمد محمد، هدف الباحث من خلال دراسته للتأصيل لمصطلح الجودة في الإسلام، من خلال السنة النبوية الشريفة، والتأكيد على أن هذا المصطلح مستخدم في الفكر الإسلامي عند المفسرين والمحدثين والفقهاء وعلماء السلوك منذ عصر النبوة، وأنه مرادف لمصطلحات شرعية كالإتقان والإحسان والسداد وغيرها.

أما الموضوع الخامس: **التكبير في القراءة مفهومه وصفته وموضعه وحكمه**، للدكتور/ محمد إلياس محمد أنور، تناول فيه الباحث أحكام التكبير في القراءة، وبين وأن القراء أجمعوا على قبولها وتجويز العمل بها، وقد دلّ على مشروعيتها العديد من الآثار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة

رضوان الله عليهم، ومتطرقاً إلى بيان هذه الآثار والأقوال والحكم عليها واختلاف القراء في صيغ التكبير وذكر الراجح منها، ومواقع التكبير من حيث البدء والنهاية، وبين أيضاً مذهب من يرى أن التكبير في جميع سور القرآن، كما ذكرت على التفصيل سبعة وجوه جائزة للتكبير في حال الوصل والفصل.

وجاء الموضوع السادس بعنوان: **عقود الكفالات المصرفية المعاصرة (دراسة فقهية مقارنة لخطاب الضمان المصرفي وعقد الاعتماد المستندي في المصارف الإسلامية)**، للدكتور: **كمال الأمين محمد فضل الله**، هدفت الدراسة لمعرفة ماهية عقود الكفالة المصرفية وتطبيقاتها المعاصرة في المصارف بغرض تأصيل هذه العقود والوصول للخدمة المصرفية التي يستفاد منها في تنشيط التمويل والاستثمار المصرفي، وكأحد البدائل الشرعية البديلة للربا المحرم، وأهمها عقد الاعتماد المستندي وعقد خطاب الضمان المصرفي.

أما الموضوع السابع فقد حمل عنوان: **الجوانب الاقتصادية للعمل في الإسلام**، للدكتور: **علي حسين الجيلاني حسين**، تناولت الدراسة الجوانب الاقتصادية للعمل في الإسلام حيث اشتملت على تعريف العمل وأهميته الاقتصادية في الإسلام، والتطور التاريخي للعمل في العصور القديمة والحديثة، ومن ثم تناولت النظرة الاقتصادية للعمل في النظريات الوضعية وفي النظام الإسلامي، وتناولت الدراسة الأهداف والغايات الاقتصادية للعمل في الإسلام.

وجاء الموضوع الثامن بعنوان: **دور الرباط الديني والجهادي والتربوي في الدولة الإسلامية** للدكتور: **بخيته حمد أحمد الجزولي**، وتكمن أهمية هذه الدراسة في أنها جاءت لإيضاح دور الرباط الديني والجهادي والتربوي، وهدف الدراسة إلى إبراز دور الأربطة في الدولة الإسلامية خاصة في صدر الإسلام من الناحية التربوية والدينية والجهادية، وإلى توضيح حياة رواد الأربطة والإقامة فيها والتشبع بالعلوم الدينية.

أما الموضوع التاسع فقد جاء تحت عنوان: **فلسفة الأركان التعليمية في بناء شخصية الطفل للدكتور: إبراهيم الصادق سالم**، هدف البحث إلى التعرف على الأركان التعليمية اللازم توفرها في رياض الأطفال لتكوين شخصية متكاملة للطفل لتحقيق النمو الشامل، وتمثلت أهمية البحث بناء رياض تحقق النمو الشامل، وجلب أدوات وخامات تساعد الطفل على تأدية النشاط بفاعلية، ووضع معايير للأركان التعليمية.

وجاء الموضوع العاشر بعنوان: **نوعية الحياة للمعاقين حركياً بولاية الخرطوم (منظور إسلامي) إعداد الباحثان: الدكتور/ أنس الطيب الحسين رابع، و الدكتور/ المعز حماد يوسف رابع**، هدف البحث إلى التعرف على نوعية الحياة للمعاقين حركياً من منظور إسلامي دراسة تطبيقية بولاية الخرطوم، والتعرف على السمة العامة لنوعية الحياة للمعاقين حركياً من منظور إسلامي بولاية الخرطوم، والتعرف ما إذا كان هناك فروق في نوعية الحياة للمعاقين حركياً من منظور إسلامي بولاية الخرطوم تعزى لسبب الإعاقة.

والله من وراء القصد،،،

رئيس هيئة التحرير

شرح وتحليل منظومة العلامة النشار الموسومة بـ(يآءات الزوائد على مذهب أبي عمرو البصري)

د. شعيب إدريس إيما مايل (١)

المستخلص

بدأ الباحث دراسته بترجمة موجزة للإمام البصري، ثم أعقب ذلك بدراسة يآءات الزوائد، وأحكامها والفرق بينها وبين يآءات الإضافة، وأخيراً تناول الباحث منظومة: (يآءات الزوائد على مذهب أبي عمرو البصري) للعلامة النشار بالشرح والتحليل، وفي الختام بين ما توصلت إليه الدراسة، وتوصياتها.

مقدمة

الحمد لله الذي خص من عباده أقواماً جعلهم أوعية لحفظ كتابه، ووقفهم لفهم معانيه ودلالاته، وشرفهم على من سواهم من خلقه، وفضلهم تفضيلاً. وبعد: فإن علوم القرآن الكريم أشرف العلوم؛ لارتباطها الوثيق بأفضل كتاب نزل على سيد البشرية محمد صلى الله عليه وسلم، وأوثق شافع عرفته الأمة الإسلامية. وتنوعت مباحث علوم القرآن الكريم، فمنها المطول والمختصر، والنظم والنثر، وغير ذلك. ومن جملة المنظومات النفيسة التي كتبت في علم القراءات، تلك المنظومة التي ألفها الإمام النشار، الموسومة بـ(يآءات الزوائد على مذهب أبي عمرو البصري). وقد عقدت العزم -ياذن الله تعالى- أن أشرح ألفاظها بتقريب ما بعد، وبيان ما أشكل، فجاءت الدراسة تشتمل على مقدمة، وثلاثة مباحث على النحو الآتي: المقدمة وفيها: أسباب اختيار الموضوع، وأهدافه، وأهميته ومشكلته، وأسئلة البحث، ومنهج الدراسة، وحدودها، ومصطلحاتها، والدراسات السابقة.

١. المبحث الأول: التعريف بالإمام البصري .
٢. المبحث الثاني: تعريف يآءات الزوائد، وأحكامها والفرق بينها وبين يآءات الإضافة.
٣. المبحث الثالث: شرح أبيات منظومة (يآءات الزوائد على مذهب أبي عمرو البصري).
٤. الخاتمة وفيها: أهم النتائج والتوصيات.

١ - أستاذ مشارك في القراءات القرآنية بجامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية .

أسباب اختيار الموضوع:

تعد رواية الدوري من الروايات التي استوطنت جزءاً كبيراً من السودان، واهتم بها أهله قديماً، وكتبوا بها مصاحفهم، وما زالت إلى يومنا هذا تعد من الروايات المنتشرة في البلاد؛ فلذا أحببت الإسهام في خدمة هذه الرواية بدراسة بعض ما كتب عنها نظماً أو نثراً، فوقع الاختيار على هذه المنظومة المباركة.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى شرح ألفاظ هذه المنظومة، ببيان مشكلتها، وحلّ مجملها، لعلها تكون عوناً ومرجعاً لطالبي هذه الرواية ودارسيها.

أهمية الدراسة:

تكتسب الدراسة أهميتها من:

أولاً - هي دراسة تعنى بالتخصص القرآني، ويكفي هذا أهمية وفضلاً.
ثانياً - إن هذه المنظومة تناولت جانباً مهماً في الرواية، وأصلاً من أصولها، لا يستغني عنه عالم أو متعلم.

ثالثاً - تهتم الدراسة بخدمة النص المنظوم بالشرح والتعليق بما يقرب الفهم للقارئ، وكذلك المنظومة تقدم خدمة جلية لهذه الرواية، والتي كثير من الناس بحاجة إليها.

مشكلة البحث وأسئلتها:

تكمن مشكلة البحث في طبيعة النظم فقد يلجأ الناظم إلى استخدام أسلوب غير مشهور، أو مفردة غريبة؛ مما يحوج القارئ إلى حل هذه المشكلات، وبيان هذه الجملات.

ومن خلال هذه المشكلة تنشأ أسئلة الدراسة والتي أجملها في يلي:

- ١ - ما المنهج الذي سلكه الناظم في بناء هذه المنظومة؟
- ٢ - ما مدى استخدام الناظم للألفاظ الغريبة؟
- ٣ - ما القيمة العلمية لهذه المنظومة، وما مدى مساهمتها في الدرس القرآني؟
- ٤ - ما الفرق بين الياء الزائدة والياء المضافة؟

منهج الدراسة:

سلك الناظم في بحثه المنهج الوصفي التحليلي؛ وذلك بدراسة جميع جوانب المنظومة وتحليلها معنًى ولغة وقراءة.

حدود الدراسة: من الجانب التطبيقي العلمي تطبق هذه الدراسة على منظومة (زيادات الزوائد على مذهب أبي عمرو البصري)؛ وذلك بشرحها وتحليلها كاملة. **مصطلحات الدراسة:**

ن: حرف النون أعني به نص المؤلف المنظوم.

ش: حرف الشين أعني به شرحي وتعليقاتي على المنظومة.

الدراسات السابقة:

قامت دراسات كثيرة قديماً وحديثاً حول شرح وبيان ياءات الزوائد ضمن القراءات السبعة أو العشرة، فجميع شروح الشاطبية وطيبة النشر تدخل تحت هذا الباب؛ ولكن دراستنا هذه تختص بدراسة منظومة من المنظومات في علم القراءات خصصها مؤلفها لنظم باب من أبواب الأصول، وهو — باب ياءات الزوائد — لقارئ من القراء السبعة؛ لتقريب فهمه لقارئ القرآن. ولم أقف على أحد قام بشرحها أو حل ألفاظها، وأحسبها تفيد أهل السودان فهم مهتمون بهذه الرواية والإقراء بها وحفظها.

المبحث الأول

التعريف بالإمام البصري

هو: زيان بن العلاء بن عمار بن العريان بن عبد الله بن الحسين، المازني البصري، أحد القراء السبعة.

واختلف في اسمه على أقوال عدة، والصحيح الذي عليه أكثر العلماء والنساب ما أثبتته أنفاً؛ وبه قال الذهبي في معرفة القراء الكبار وصوبه^(١)، وكذا ابن الجزري في غايته وصححه عندما ترجم له^(٢). وكذلك أُخْتِلف في سنة مولده، فقال

١- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، بتحقيق: بشار عواد معروف، شعيب الأرنؤوط، صالح مهدي عباس، نشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - ط/١ سنة ١٤٠٤هـ - ١٠٠/١.

٢- غاية النهاية في طبقات القراء، لمحمد بن محمد بن محمد بن الجزري، بتحقيق الشيخ جمال الدين محمد شرف، والشيخ مجدي فتحي السيد، نشر دار الصحابة للتراث بطنطا، ط/١ سنة ٢٠٠٩م، ٤٤٢/١ - ٤٤٣.

بعضهم: إنه ولد سنة ثمان وستين، وقيل سنة سبعين، ولم يذكر الذهبي غير هذين، وزاد ابن الجزري قول بعضهم إنه ولد سنة خمس وخمسين، وقال بعضهم إن ولادته كانت سنة خمس وخمسين للهجرة^(١).

وأما شيوخه فلم يكن في القراء العشرة أكثر شيوخاً منه، فقد تتلمذ على كثير من العلماء بمكة، والمدينة، والكوفة، والبصرة. ومن قرأ عليه البصري وتلمذ على يديه منهم: سعيد بن جبير، وشيبة بن نصاح، وعاصم بن أبي النجود، وعبد الله بن كثير، ومجاهد بن جبر، ومحمد بن عبد الرحمن بن محيصة، ونصر بن عاصم، وأبو جعفر يزيد بن القعقاع، ويحيى بن يعمر^(٢).

وأما تلاميذه فكثير؛ بسبب إفاضته على كثير من الناس علمه، فانتفعوا به، ومن نهل من معين علمه وأخذ عنه: سلام بن سليمان الطويل، وشجاع بن أبي نصر البلخي، وعبد الملك بن قريب الأصمعي، وهارون بن موسى الأعور، ويونس بن حبيب النحوي، وسبويه، ويحيى بن المبارك اليزيدي، وهذا الأخير هو الذي نقل الدوري والسوسي عنه قراءة البصري، وبواستطهما اشتهرت^(٣).

وأما مناقبه فكثيرة من أن تخصصى، ومنها ما قاله أبو عبيد: "كانت دفاتر أبي عمرو ملء بيت إلى السقف ثم تنسك فاحرقها وتفرد للعبادة وجعل على نفسه أن يختم في كل ثلاث"^(٤). وحكى عبد الوارث أنه حج سنة من السنين مع البصري، وكان رفيقه فمرا على بعض المنازل وكانت قفراً لا ماء فيها، فقال البصري له: قم بنا، فمشيت معه فأجلسني على مسافة، وقال لي لا تبرح حتى أتيك، فاحتبس علي، فاقتفيت أثره؛ فإذا هو في مكان لا ماء فيه؛ فإذا عين، وهو يتوضأ للصلاة، فنظر إلى فسألني أن أكرم ما رأيت، فلم أحدث بها أحداً إلا بعد وفاته^(٥).

رحل البصري عن الدنيا مخلفاً وراءه ثروة علمية كبيرة، ما زالت الأمة تنتفع بها إلى يومنا هذا، وكانت وفاته بالكوفة سنة أربع وخمسين ومائة، وهذا الذي لم

١- معرفة القراء الكبار ١/١٠٠، وغاية النهاية ١/٤٤٣.

٢- المصدر السابق ١/٤٤٣.

٣- غاية النهاية ١/٤٤٤.

٤- غاية النهاية ١/٤٤٤.

٥- المصدر السابق ١/٤٤٥.

يذكر الذهبي غيره ، ورجحه ابن الجزري بذكره أولاً في غايته^(١) .

المبحث الثاني

تعريف ياءات الزوائد ، وأحكامها والفرق بينها وبين ياءات الإضافة

الياء الزائدة هي : الياء المتطرفة الزائدة في رسم المصاحف العثمانية ، ولم تسمَّ زائدة ؛ لأنها زائدة على بنية الكلمة كما يتوهم بعضهم ؛ بل قد تكون زائدة على بنية الكلمة ، وقد تكون أصلية فيها ، فمثال الزائدة على بنية الكلمة زيادتها في كلمة (الداع) من قوله تعالى : ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعُ﴾ [القمر:٦] عند من أثبتها ، ومثال الأصلية زيادة الياء في (يسر) ، من قوله تعالى : ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُّ﴾ [الفجر:٤] عند من يثبت الياء .

يقول الإمام الشاطبي مبيناً هذا :

وَدُونَكْ يَاءَاتُ تُسَمَّى زَوَائِدًا

لَأَنَّ كُنَّ عَن خَطِّ الْمَصَاحِفِ مَعَزَلًا^(٢)

والفرق بينها وبين ياءات الإضافة من وجوه :

أولاً: أن الياء الزائدة تلحق الأسماء والأفعال فقط ، ولا تلحق الحروف ، نحو: الداع ، يأت ؛ بينما الياء المضافة تلحق جميع أجزاء الكلام ؛ بمعنى أنها تدخل على الأسماء والأفعال والحروف ، مثل : أمي ، ليلبوني ، إني .

ثانياً: أن الياء الزائدة حكمها يدور بين الحذف والإثبات ؛ بينما الياء المضافة حكمها يدور بين الفتح والإسكان ، كفتح الياء في (إني أخاف) على قراءة البصري وإسكانها على قراءة عاصم .

ثالثاً: الياءات الزوائد لا تثبت في رسم المصحف ؛ بينما الياءات المضافات ثابتة في رسم المصحف .

رابعاً: الياء الزائدة تكون أصلية من بنية الكلمة ، وأحياناً تكون زائدة على بنية الكلمة كما بينت ذلك آنفاً ؛ أما ياء الإضافة لا تكون إلا زائدة على بنية الكلمة في جميع الأحوال . واختلف القراء في حكمها ، فمنهم من أثبتها في الحالين ، يعني حالة الوقف وحالة الوصل ، وهما : ابن كثير ، ويعقوب ، ومنهم من أثبتها وصللاً دون الوقف ، وهم :

١ - معرفة القراء الكبار وغاية النهاية ٤٤٦/١ .

٢ - حرز الأمانى ووجه التهاني للإمام أبي القاسم الشاطبي ، بتحقيق محمد تميم الزعبي ، نشر دار الغوثاني للدراسات القرآنية ، ط ٥ سنة ٢٠١٠م . البيت رقم (٤٢٠) .

نافع، وأبو جعفر، وحمزة، والكسائي، وأبو عمرو، ومنهم من حذفها وصلاً ووقفاً، وهم: ابن عامر، وعاصم، وخلف العاشر^(١). وربما خرج بعض القراء عن أصله، وذلك مفصل في كتب القراءات وشروحها، وليس هنا مكان بسطه. ولخص الإمام ابن الجزري هذه القاعدة بقوله:

.....
تَثْبُتُ فِي الْحَالَيْنِ لِي ظِلُّ دُمَا
وَأَوَّلَ النَّمْلِ فِدَاً وَتَثْبُتُ

وَصَلًّا رَضِيَ حَفْظَ مَدًّا وَمَائَةً^(٢)

ولكل طائفة من القراء وجه إلى ما ذهب إليه بقراءته، فأما من أثبتها في الحالين، فقد أتى بها على الأصل، وأما من أثبتها وصلاً وحذفها وقفاً؛ فإنه راعى الأصل في الوصل، ووافق الرسم في الوقف، ووجه من حذفها في الحالين قصد الخفة، واستغنى عنها بكسرة ما قبلها، فهي تدل عليها بعد حذفها، وهي لغة فصيحة نثراً ونظماً^(٣).

المبحث الثالث

شرح أبيات المنظومة

المنظومة التي أود شرحها موسومة ب (يئات الزوائد على مذهب أبي عمرو البصري) للإمام النشار^(٤)، وهي منظومة من بحر الطويل عدة أبياتها أربعة عشر بيتاً، خالية من الرموز التي عادة ما تكون في كثير من منظومات القراءات.

تتبع الناظم في قصيدته اليئات الزوائد التي أثبتها البصري من روايته، وبين حكمها، فذكر أولاً المتفق عليه، ثم أورد ذلك بالمختلف فيه، وختم نظمه بالصلاة على

١- النشر في القراءات العشر، لشمس الدين أبي الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف بتحقيق: علي محمد الضباع نشر: المطبعة التجارية الكبرى، ط/ بدون. ١٨٢/٢.

٢- طبية النشر في القراءات العشر للإمام الحافظ محمد بن محمد بن محمد الجزري، بتحقيق محمد تميم الزعبي ط/ مكتبة دار الهدى - جدة - سنة النشر ١٩٩٤ م. البيت رقم (٤٠٤-٤٠٥).

٣- الدررة الفريدة في شرح القصيدة لابن التجيبين الهمداني، بتحقيق جمال محمد طلبة السيد، نشر مكتبة المعارف، ط/ ١، سنة ٢٠١٢ م. ٣٥٣/٢-٣٥٤.

٤- لم أفت له على ترجمة في ما بين يدي من مصادر، ومنظومته هذه هي ضمن منظومات حققها جمال السيد رفاعي، وأسمى كتابه مجموعة من المتون المهمات في التجويد والقراءات والرسم وعد الآيات، وتولت مكتبة الإيمان بالقاهرة نشر ذلك في أولى طباعتها سنة ٢٠٠٧ م.

النبي - صلى الله عليه وسلم - وآله .

وها أنا أقدم شرحاً موجزاً لها وتعليقاً عليها؛ عسى أن ينفع ذلك أهل القرآن والمشتغلين بعلم القراءات؛ سائلاً المولى القبول لعملي ، وأن ينزل رحماته على مؤلفها .

والطريقة التي انتهجها في شرحي لهذه المنظومة أن أكتب نص المؤلف بيتاً بيتاً ، وأشير عليه بحرف النون قبله ، ثم أتبع ذلك شرحاً موجزاً ، مشيراً إلى ذلك بحرف الشين .

ن : ودونك للبصري ياء زوائد

فيحذفها وقفاً ويثبت موصلاً

ش: دونك اسم فعل أمر بمعنى خذ ، وهو منقول عن (دون) التي هي للظرف ، والكاف للخطاب . والناظم في هذا البيت يحض القارئ على أن يأخذ هذه الياءات ويلزمها ، وهي خاصة بالإمام البصري ، وتسمى بالياءات الزوائد ، كما صرح بذلك الناظم ؛ ولكن تسميتها بالزوائد ليس لأجل أنها زائدة على بنية الكلمة ؛ بل قد تكون زائدة في الكلمة وقد تكون أصلية فيها ، فتسميتها بالزوائد لأجل زيادتها على رسم المصحف ، ثم بين الناظم منهج البصري في هذه الياءات فهو يحذفها وقفاً ، ويثبتها في حالة الوصل .

ن: ثلاثون مع سبع ولكن خلفهم

بأربعة منها فحذفها على الملا

ش: في هذا البيت بين الناظم عدد الياءات الزوائد التي أثبتتها الإمام البصري ، وهي سبع وثلاثون ياءً ، واختلف القراء في أربعاءات عنه ، ثلاث منها اتفق راويها فيها ، واختلفا في واحدة منها ، وسيأتي ذكر ذلك لاحقاً ، وبيان حكمها - بإذن الله تعالى - ، والضمير في قوله: (خلفهم) يعود على القراء ، والملا هم أشرف القوم .

ن: دعاني والداعي اتقوني بيكرها

من اتبعن خافون عمر الضم تلا

ش: ذكر الناظم في هذا البيت خمس ياءات مما يثبتها البصري بلا خلاف حال الوصل^(١) ، ثلاثة منها ذكرت في سورة البقرة ، وهي التي أشار إليها بقوله: (بيكرها) ،

١ - شرح طيبة النشر لأبي القاسم محمد بن محمد بن محمد التويري ، بتحقيق مجدي محمد سرور ، نشر دار الكتب العلمية - بيروت - ط ٢ سنة ٢٠٠٩ م . ١١٧/٢ - ١١٩ ..

والسورة البكر هي سورة البقرة:

الموضع الأول والثاني ذكرا في آية واحدة: وهما كلمتا: (دعاني والداع) من قوله تعالى: ﴿دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦].

الموضع الثالث: كلمة (اتقون) من قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُونَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ١٩٧].
والموضع الرابع والخامس ذكرا في سورة آل عمران في آيتين مختلفتين وهما:
الموضع الرابع: كلمة (من اتبعن) من قوله تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجَّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعْنَ﴾ [آل عمران: ٢٠].
الموضع الخامس: كلمة (خافون) من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥].

عجز البيت ليس فيه استقامة على وزن الشعر المعهود عند العرب؛ بل وقع فيه انكسار، لعل النسخة المخطوطة التي حقق منها النص فيها خرق، فنقله المحقق كما أوردته، ويمكن أن يستقيم البيت، لو قلنا مثلنا في عجزه: (من اتبعن خافون عمرؤ كذا تلا).

ن: عُقُودٌ بِهَا اخْشَوْنِي وَلَا تَمَّ تَحْتَهَا

هَدَانِي وَلَا الْأَعْرَافَ كِيدُونَ مَعُ فَلَا

ضمّن الناظم هذا البيت ثلاثاً من ياءات الزوائد التي يثبتها البصري، واحدة بسورة المائدة، وهي التي أشار إليها بقوله: (عقود)، سميت بذلك لذكر العقود فيها، والموضع الثاني في السورة التي تحت سورة العقود على ترتيب المصحف، وهي سورة الأنعام، والموضع الثالث في سورة الأعراف، وإليك بيانها:

الموضع الأول: كلمة (اخشون) من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ﴾ [المائدة: ٤٤].
قيّد الناظم هذا الحرف بوقوع كلمة (ولا) بعده، وهو الموضع الثاني في سورة المائدة، محترزاً بذلك عما وقع في أولها، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ﴾ [المائدة: ٣].
فإن جميع القراء مجمعون على حذف يائه وقفاً؛ لأجل الرسم، أما في حالة الوصل فالياء محذوفة لأجل الساكن بعدها، وكذلك احترز الناظم بالقيّد السابق عما وقع في سورة البقرة، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي﴾ [البقرة: ١٥٠].
فهذه الياء ثابتة في الحاليين لأجل النقل والرسم^(١).

١- تحبير التيسير في القراءات العشر، لابن الجزري شمس الدين محمد بن محمد بن علي بن يوسف، بتحقيق أحمد محمد مفلح القضاة، نشر: دار الفرقان - الأردن / عمان - ط/ ١ سنة ٢٠٠٠ م / ١٠ / ٣٥٢ / ٢٦٥٠.

الموضع الثاني: كلمة (هدان) من قوله تعالى: ﴿أَتَحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾ [الأنعام: ٨٠] وقيد الناظم هذه الكلمة بقيدتين ليرتفع التوهم عما يشتهر بها، أولاً: ببيان موضعها بقوله: (تحتها)، أي أن هذه الكلمة في السورة التي تلي سورة المائدة في الترتيب، وهي سورة الأنعام، وثانياً: ذكره هذه الكلمة مقترنة بكلمة (ولا) التي بعدها، ولو لم يفعل ذلك لاشتبهت بالتي في سورة الزمر عند قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي﴾ [الزمر: ٥٧]، فإنها ثابتة إجماعاً.

الموضع الثالث: كلمة (كيدون) من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كِيدُونَ فَلَا تَنْظُرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٥].

هذا هو الموضع الثالث الذي يثبت البصري، وقيد الناظم بكونه مقترناً بكلمة (فلا) واقعة بعده، وبكونه واقعاً في سورة الأعراف، فخرج بذلك عما وقع في غيرها، كالحرف الذي وقع في سورة هود، وهو قوله تعالى: ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعاً﴾ [هود: ٥٥]، وسورة المرسلات وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَكُمْ كَيْدٌ فَكِيدُونَ﴾ [المرسلات: ٣٩]. فالأول القراء مجمعون على إثبات يائه في الحالين، والثاني مجمعون على حذف يائه في الحالين^(١).

ن: وَتَسْأَلُنِي تُخْزُونَ وَيَأْتِي بِهَوْدِهَا

ويوسف توتني لدى موثقاً تلا

ش: ذكر الناظم في هذا البيت أربعة ياءات مما يثبتها البصري، وهي: تسألني، وتخزون، ويأتي، وتوتني. وإليك بيانها:

الموضع الأول: كلمة (تسألني) من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَسْأَلُنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [هود: ٤٦].

أثبت البصري الياء وصلماً في هذه الكلمة، وهو يقرأ بِأَسْكَانِ اللَّامِ وَتَخْفِيفِ النُّونِ وكسرها^(٢). وقيد الناظم هذه الكلمة بكونها في سورة هود؛ وذلك ليخرج موضع الكهف، فكل القراء أثبت ياءه بخلف عن ابن ذكوان. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله:

١ - منتهى الأمانى والمسرات في علوم القراءات، لشهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني الدمياطي، بتحقيق أنس مهرة، نشر / دار الكتب العلمية - لبنان، ط/ ١/ سنة ١٩٩٨ م. ص: ٢٩٤.

٢ - كنز المعاني في شرح حرز الأمانى ووجه التهاني، لإبراهيم بن عمر بن إبراهيم الجعبري، بتحقيق فرغلي سيد عرباوي، نشر مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ط/ ١/ سنة ٢٠١١ م. ١٧٤١/٤ - ١٧٤٢.

وفي الكهفِ تَسْأَلِنِي عَنِ الْكَلِّ يَاؤُهُ

على رَسْمِهِ وَالْحَذْفُ بِالْخَلْفِ مُثَلًّا^(١)

الموضع الثاني: كلمة (تخزون) من قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ﴾

[هود:٧٨].

الموضع الثالث: كلمة (يأتي) من قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾

[هود:١٠٥]. وقوله ويأتي بهودها فهو قيد للموضع حتى لا يشتبه بنحو قوله تعالى: ﴿مِنْ

قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ [المنافقون:١٠] مما هو ثابت إجماعاً لرسم المصحف.

الموضع الرابع: كلمة (تؤتون) من قوله تعالى: ﴿قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى

تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ﴾ [يوسف:٦٦].

بين الناظم هذا الموضع بقوله: (لدى موثقاً تلا) أي الموضع الذي اقترنت فيه

هذه الكلمة بكلمة موثقاً، وهو في سورة يوسف عليه السلام، وليس ذلك قيد إنما هو

للبيان والإيضاح؛ لأنه ليس غيره في القرآن فيشتبه به.

ن: وَأَشْرَكْتُمُونِي مَعَ دُعَائِي خَلِيلِهَا

هو المهدي الإسرا وأخترتني إلى

ش: ذكر الناظم في هذا البيت أيضاً أربع ياءات مما يشبهها البصري، وهي: أشر

كتموني، ودعائي، والمهدي، وأخترتني.

الموضع الأول: كلمة (أشركتمون) من قوله تعالى: ﴿إِنِّي كَهَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ

مِنْ قَبْلُ﴾ [إبراهيم:٢٢].

وقيد الناظم هذا الموضع بذكر موضعه في القرآن أنه في سورة إبراهيم؛

وذلك للبيان والإيضاح.

الموضع الثاني: كلمة (دعاء) من قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءَ﴾ [إبراهيم:٤٠].

أيضاً قيد الناظم هذا الموضع بكونه في سورة إبراهيم؛ وذلك للبيان، فإن قيل

أفلا يلتبس بقوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلا فِرَارًا﴾ [نوح:٦]، نقول لا يلتبس بذلك

لأن الياء في سورة نوح من قبيل ياء الإضافة، واختلاف القراء فيها واضح^(٢). وأشار

١- حرز الأمانى ووجه التهاني، البيت رقم (٤٤٠).

٢- تقريب المعاني، لسيد لاشين أو الفرج ود. خالد محمد العلمي، نشر مكتبة دار الزمان، ط/٩ سنة ٢٠١٣ م. ص: ٢٧٥.

الناظم إلى سورة إبراهيم بكلمة خليلها؛ لأن الله اتخذها خليلاً .
 والبصري مذهبه في الزوائد أنه يثبت ما أثبتته وصللاً إن كان حشواً غير رأس
 آية ، فإن كان رأس آية حذفه في الحالين إلا موضعين فإنه أثبتهما وصللاً وهما فاصلتان ،
 الأول (دعاء) في سورة إبراهيم ، وقد سبق بيانه ، والثاني (يسر) في سورة الفجر
 وسيأتي بيانه إن شاء الله .

الموضع الثالث: كلمة (المهتد) من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾

[الإسراء: ٩٧].

بين الناظم موضع هذه الكلمة بأنها في سورة الإسراء ، وهذا قيد لها لثلاث
 تلتبس بما في سورة الأعراف ، وهو قوله تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾ [الأعراف: ١٧٨].
 وهذه الكلمة أثبتها البصري في موضعين من القرآن ، هنا وفي سورة الكهف عند قوله
 تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾ [الكهف: ١٧] ، والناظم فرّق بينهما لضرورة النظم ، وذكر
 التي في سورة الكهف بقيدها في البيت الذي يلي هذا ، ولو جمع بينهما لكان أحسن
 وأجود ، كما فعل الإمام الشاطبي في حرزه لما ذكر هذه الكلمة قائلاً:

وَمَعَ كَالْجَوَابِ الْبَادِ حَقَّ جَنَاهُمَا
 وَفِي الْمُهْتَدِ الْإِسْرَاءِ وَتَحْتِ أَخُو حُلَا^(١)

الموضع الرابع: كلمة (أخرتني) من قوله تعالى: ﴿لَنْ أَخْرَتْنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾

[الإسراء: ٦٢].

لم يبين الناظم الموضع الذي أثبتته البصري في هذه الكلمة وإنما أطلق ، فشمّل قوله
 موضعي الإسراء والمنافقون ، وليس هو كذلك ، وإنما أثبت البصري موضع الإسراء ووافق
 القراء إجماعاً على إثبات موضع سورة المنافقون ، وليس ذكره حرف الجر بعد الكلمة
 قيد مفيد لأنه موجود في الموضعين ، ولو أنه فعل كما فعل الشاطبي لكان أجود ، فقد قيد
 الموضع بكونه في سورة الإسراء ، فخرج بذلك موضع المنافقون ، قال الشاطبي:

وَأَخْرَتْنِي الْإِسْرَاءَ وَتَبَعَنُ سَمَاءً
 وَفِي الْكَهْفِ نَبَغِي يَأْتِ فِي هُودٍ رُفْلًا^(٢)

١ - حرز الأمانى ووجه التهاني ، البيت رقم (٤٣١) .

٢ - حرز الأمانى ووجه التهاني ، البيت رقم (٤٢٥) .

ولعلنا نلتبس العذر للناظم أن المشهور في هذا أن اختلاف القراء في سورة الإسراء، وليس في سورة المنافقون فهو ثابت إجماعاً للرسم. وحذف الناظم الهمزة من كلمة الإسراء لضرورة النظم واستقامة الوزن.

ن: وَنَبِّغِي تَعَلَّمْنِي وَيُؤْتِينِي تَرَن

ويهديني والمهتدي الكهف حصلاً

ش: ذكر الناظم في هذا البيت ست ياءات مما يثبتها البصري، وجميعها في سورة الكهف، وبيانها كما يلي:

الموضع الأول: كلمة (نبغ) من قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِّغُ﴾ [الكهف: ٦٤].

وردت كلمة نبغ مرتين في القرآن في سورة يوسف، وفي سورة الكهف، والبصري أثبت موضع الكهف وصلاً كما قيد الناظم ذلك بسورته، أما موضع يوسف فهو محل اتفاق، فلا خلاف في إثبات يائه في الحالين للجميع لأجل الرسم.

الموضع الثاني: كلمة (تعلمن) من قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَنِي﴾

رُشْدًا ﴿[الكهف: ٦٦].

يخبرنا الناظم هنا أن البصري يثبت الياء في هذه الكلمة وصلاً كما هو أصل مذهبه، ولا تشتبه بغيرها فبيان موضعها للإيضاح والله أعلم بالصولب.

الموضع الثالث كلمة (يؤتين) من قوله تعالى: ﴿فَعَسَىٰ رَبِّي أَن يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِّن

جَنَّتِكَ﴾ [الكهف: ٤٠]. والموضع الرابع: كلمة (ترن) من قوله تعالى: ﴿إِن تُرِنَ أُنَا أَقْلَ مِنْكَ

مَا لَّا وَوَلَدًا﴾ [الكهف: ٣٩].

فهذان الموضعان لا يشتبهان بغيرهما فأثبتهما البصري وصلاً على أصل مذهبه.

الموضع الخامس: كلمة (يهدين) من قوله تعالى: ﴿وَقُلْ عَسَىٰ أَن يَهْدِيَنِي رَبِّي﴾

[الكهف: ٢٤].

أثبت البصري الياء في كلمة (يهدين) في سورة الكهف دون القصص لأن

الناظم قيد الموضع بالسورة، ولو لم يفعل ذلك لشمل قوله الموضعين.

أما موضع القصص فكل القراء يثبت ياءه لأجل المصاحف كما ذكر الشاطبي

ذلك بقوله:

وَفِي نَزْعِي خُلْفَ زَكَ وَجَمِيعِهِمْ
الإِثْبَاتِ تَحْتَ النَّمْلِ يَهْدِينِي تَلَا^(١)

الموضع السادس: كلمة (المهتد) من قوله تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾
[الكهف: ١٧].

سبق بيان هذه الكلمة عند الكلام على نظيرتها في سورة الإسراء، وما قيل في
تلك يقال في هذه، والله أعلم بالصواب.
وقول الناظم (حصلا) يريد أن هذه الياءات ثبتت في سورة الكهف؛ لأن
معنى حصل الشيء ثبت وبقي.

ن: وَتَتَّبَعْنَ طَهَ حَوَى الْبَادِ حَجَّهِمْ

تمدوني نمل الجواب سبأ العلاء

ش: ذكر الناظم في هذا البيت أربع ياءات مما يشبهها البصري، وهي: تتبعن
، والباد، وتمدوني، والجواب. وإليك بيانها:

الموضع الأول: كلمة (تتبعن) من قوله تعالى: ﴿أَلَا تَتَّبَعْنَ أَفْعَصَيْتَ أَمْرِي﴾
[طه: ٩٣].

بين الناظم موضعها زيادة في البيان وليس قوله: (تتبعن طه) قيد إذ إنها لا
تشبهه غيرها.

الموضع الثاني: كلمة (الباد) من قوله تعالى: ﴿سَوَاءَ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾
[الحج: ٢٥].

أخبر الناظم أن البصري يثبت الياء وصلا في هذه الكلمة على أصل
مذهبه، وهي كذلك كسابقها لا تشبهه غيرها إذ لا يوجد في القرآن غيرها، وإنما بين
موضعها زيادة للبيان وتسهيلا لمن وقف على نظمه.

الموضع الثالث: كلمة (تمدونن) من قوله تعالى: ﴿قَالَ أَمْدُونِنِ بِمَالٍ﴾ [النمل: ٣٦].
أثبت البصري الياء في هذه الكلمة وصلا كما هو معلوم، وهي كما بين الناظم

في سورة النمل، وليس غيرها في القرآن.

١ - حرز الأمانى ووجه التهاني، البيت رقم (٤٤١).

الموضع الرابع: كلمة (الجواب) من قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَمَتَائِلٍ وَجَفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ﴾ [سبأ: ١٣].

وهذا آخر ما ذكره الناظم في هذا البيت للبصري من الياءات، وليس لها نظير في القرآن الكريم.

وقوله الناظم (سبا العلا) العلا القدر والشرف وهو بالهمزة وحذفت هنا لضرورة الشعر، والمعنى أن هذه الياءات كائنات في السورة ذات القدر والشأن لما ذكر فيها من العبر والأحكام.

ن: كذا اتَّبَعُونِي غَافِرٌ ثُمَّ زَخْرَفَ

وَشُورَى الْجَوَارِي وَالْمَنَادِي تَقَبَّلَا

ش: أخبر الناظم في هذه البيت أن البصري يثبت ثلاث ياءات وصلاً على أصل مذهبه، وهي اتبعوني، والجواري، والمنادي، وإليك تفصيل ذلك وبيان مواضعها من سورها:

الموضع الأول والثاني: كلمة (اتبعوني) من قوله تعالى: ﴿يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ [غافر: ٣٨]. ومن قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ [الزخرف: ٦١].
أخبر الناظم أن البصري أثبت الياء في هذه الكلمة في موضعين: في سورة غافر وفي سورة الزخرف .

أثبت البصري الياء في سورة غافر وشاركه فيها ابن كثير وقالون وأبو جعفر ويعقوب، وأما إثبات الياء في سورة الزخرف مما انفرد به أبو عمرو عن القراء السبعة، ويشاركه أبو جعفر ويعقوب من القراء العشرة .

الموضع الثالث: كلمة (الجوار) من قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ [الشورى: ٣٢].

وردت كلمة الجوار ثلاث مرات في القرآن الكريم، فالبصري أثبت الياء وصلاً في واحدة منها، وهي سورة الشورى وقيدها بها؛ وذلك ليخرج الموضعين الآخرين، فإن الياء محذوفة وصلاً لأجل الساكنين وهما: ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشآتُ فِي

﴿الرَّحْمَنُ: ٢٤﴾، وقوله تعالى: ﴿الْجَوَارِ الْكُنُوسِ﴾ [التكوير: ١٦].
الموضع الرابع: كلمة (المناد) من قوله تعالى: ﴿وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ﴾ [ق: ٤١].

هذه هي الياء الرابعة التي ذكرها الناظم في البيت، والتي أثبتها البصري وفق مذهبه في الياءات الزوائد، وقد أشار الناظم إلى موضعها في البيت الآتي بقوله (بقاف).

وقول الناظم: (تقبلا) يحث الناظم القارئ أن يأخذ الياء ويتقبلها قبولاً حسناً ويعمل بها في سورتها التي أشار إليها، وفق مذهب القارئ في الياءات الزوائد.

ن: بقاف ويدعُ الداع والداع تلوه

لَدَى قَمَرٍ يَسْرِي بِفَجْرٍ تَكْمَلًا

ش: ذكر الناظم في هذه البيت ثلاث ياءات زوائد للبصري، ثنتين بسورة القمر، وواحدة بسورة الفجر. وبيانها كما يلي:

الموضع الأول والثاني: كلمة (الداع) من قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نَكْرًا﴾ [القمر: ٦]، وقوله تعالى: ﴿مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمَ عَسْرًا﴾ [القمر: ٨].
قد سبق ذكر كلمة (الداع) في سورة البقرة فإذا ما ذكره الناظم هنا لا يشبهه بغيره، وتعيين السورة للبيان فقط وليس ذلك قيد.

ويقول الناظم أثبت الياء في (الداع) للبصري وصلًا في أول موضعه من سورة القمر، والذي يليه وهو قريب منه.

الموضع الثالث: كلمة (يسر) من قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرَ﴾ [الفجر: ٤].

قد سبق بيان أن البصري يثبت من الياءات ما كان وسطًا في الكلام، ولا يثبت ما كان رؤوس الآي إلا موضعين، هذا الموضع وسبق بيان موضع سورة إبراهيم عليه السلام، وعنده أشرت إلى هذا الموضع.

وذكر بعضهم علة إثبات هذه لكونها لا ماً للكلمة، ورؤوس آي الفجر لا ياء فيها فحسنت المشاكلة بال حذف، وعلة الحذف في موضع سورة إبراهيم عليه السلام

في ذلك من البيان ورفع اللبس^(١).

وبهذا كملت المواضع المتفق عليها للبصري إثباتاً قولاً واحداً حال الوصل، وإليها أشار الناظم بقوله (تكملاً)، ثم شرع الناظم في بيان المواضع المختلف فيها عن البصري - رحمه الله تعالى -:

ن: وَذِي الْخَلْفِ آتَانِي بِنَمْلِ فَقَفُّ لَهْ

بِيَاءٍ أَوْ احْذَفْهُ أَوْ افْتَحْهُ مُوَصِّلاً

ش: شرع الناظم في ذكر المواضع المختلف فيها عن البصري، وفي هذا البيت ذكر الموضوع الأول، وهو (آتان) في سورة النمل عند قوله تعالى: ﴿فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ﴾ [النمل: ٣٦].

بين الناظم أن البصري له حال الوقف على هذه الكلمة وجهان، فله أن يقف بإثبات الياء الزائدة، والوجه الثاني له هو حذفها، وهذا هو الخلاف الذي أشار إليه الناظم؛ لأن البصري مذهبه إثبات الياء وصلًا، وهنا أثبتتها وقفًا، وبأي الوجهين قرأ القارئ فمصيب، أما حال الوصل فله إثبات الياء مع فتحها. وقد نظم الشاطبي هذه المسألة مصرحاً بموضع الخلف فيها بقوله:

وَ فِي النَّمْلِ آتَانِي وَيُفْتَحُ عَنْ أُولِي

حَمِيٍّ وَخِلَافُ الْوَقْفِ بَيْنَ حُلَاً عَلَاً^(٢)

ن: فَشِرُّ عِبَادِي افْتَحَ وَقَفَ بِسُكُونِهِ

لِسُوسٍ وَأَمَّا الدُّورُ يَحْذَفُ مُسَجَّلًا

ثم بين الناظم الموضوع الثاني المختلف فيه عن البصري، وهو قوله تعالى: ﴿قَبِشْرُ عِبَادٍ﴾ [الزمر: ١٧].

اختلف راويا البصري في هذه الكلمة، فقرأ السوسي بإثبات الياء مفتوحة وصلًا وساكنة وقفًا، أما الدوري فحذفها في الحالين^(٣)، وهو الذي أشار إليه الناظم بقوله (يحذف مسجلاً).

١- ينظر الدرّة الفريدة في شرح القصيدة ٣٧٤/٢.

٢- حرز الأمانى ووجه التهانى، البيت رقم (٤٣٠).

٣- الشمعة المضية بنشر قراءات السبعة المرضية، لأبي السعد زين الدين منصور بن أبي النصرين محمد الطبلاوي، بتحقيق د. علي سيد أحمد جعفر، نشر مكتبة الرشد - الرياض -، سنة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م. ٥٧٧/١.

ووجه ما ذهب إليه السوسي بقراءته أنه أتى بالأصل، إذ ليس هو بمنادى
فُحذَفَ ياؤه، ووجه ما ذهب إليه الدوري أنه اتبع الرسم، وليس في الرسم ياء؛
فلذلك حذف.

ن: وَأَكْرَمَنِي بِالْفَجْرِ ثُمَّ أَهَانَنِي
فَحَذَفُهُمَا لِلْمَازِنِيِّ عُدَّ أَعْدَلًا

ش: ثم شرع الناظم ببيان الموضوعين الأخيرين الذين اختلف فيهما عن البصري،
وهما في سورة الفجر، الأول عند قوله تعالى: ﴿فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِي﴾ [الفجر: ١٥]، والثاني
عند قوله تعالى: ﴿فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِي﴾ [الفجر: ١٦].

والخلف الذي ورد عن البصري هنا هو حذف الياء أو إثباتها، والوجه الذي
رجحه الناظم هو حذف الياء، وقد جرى الناظم بقوله الإمام الشاطبي في حرزه،
واقتبس عبارته، يقول الشاطبي مبيناً مذهب البصري في هاتين الزائدتين:

وَأَكْرَمَنِي مَعَهُ أَهَانَنِي إِذْ هَدَى
وَحَذَفُهُمَا لِلْمَازِنِيِّ عُدَّ أَعْدَلًا^(١)

والوجهان ثابتان عن البصري، وقد روى الزبيدي عن البصري قوله: "ما أبالي
كيف قرأت بالياء أم بغير ياء في الوصل، فأما في الوقف فعلى الكتاب"^(٢).
وأيضاً روى الزبيدي عن أبي عمرو أنه قال: "أكرمنا أهانن بغير ياء في الوصل
والوقف، لأنه رأس آية"^(٣).

والنص الأخير عن البصري فيه ترجيح الحذف، كما هو مذهب البصري في
الياءات التي تكون رأس آية، وقال الداني مرجحاً وجه الحذف: "وبذلك قرأت، وبه
آخذ"^(٤).

وذكر ابن الجزري الوجهين في النشر وعلق عليهما بقوله: "وَالْوَجْهَانِ
مَشْهُورَانِ عَنِ أَبِي عَمْرٍو وَالتَّخْيِيرُ أَكْثَرُ وَالْحَذْفُ أَشْهَرُ"^(٥).

١- المصدر السابق، البيت رقم (٤٢٩).

٢- الدررة الفريدة ٣٦٠/٢.

٣- المصدر السابق ٣٦٠/٢.

٤- التيسير في القراءات السبع، للإمام أبي عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد بن عمرو الداني، نشر / دار الكتاب العربي
- بيروت - ط/ ١٤٠٤، ٢٠٢٠هـ / ١٩٨٤ م. ص: ١٤٠.

٥- النشر في القراءات العشر ٤٢٥/٣.

فإذاً الأخذ بالوجهين جائز عن البصري فبأي الوجهين قرأ القارئ فمصيب،
والله تعالى أعلم.
وإلى هنا انتهى الناظم من ذكر الياءات التي أثبتها البصري اتفاقاً واختلافاً، ثم
ختم نظمه بقوله:

ن: وَقَدْ تَمَّ نَظْمِي حَامِداً وَمُصَلِّياً
عَلَى الْمُصْطَفَى وَالْآلِ خَتَمًا وَأَوَّلًا

ش: يذكر الناظم أنه قد فرغ من نظمه وأتمه، ويحمد الله على هذا التمام،
ويصلي على النبي - صلى الله عليه وسلم -، وعلى آله في الختام، وفي بادئ نظمه.
النظم: هو الجمع ثم استعمل وصار علماً على الكلمات التي انتظمت شعراً^(١).

الخاتمة

الحمد لله الذي أتم لي ما أردت من شرح منظومة ياءات الزوائد على مذهب
الإمام أبي عمرو البصري للنشار، فأشكر الله على نعمه، وأطلبه المزيد من فضله، وفي
نهاية البحث توصلت إلى عدة نتائج وتوصيات أجملها في الآتي:

- لم يخرج الناظم في نظمه عن طريق الشاطبي ولا أصله التيسير، بل كان رأيه موافقاً لهما في جميع الياءات المذكورات.
- هناك بعض المواضع في النظم فيها لبس إذ لم يكن التقيد كافياً لبيان الموضع المراد فاشتبه بغيره.
- منهج المؤلف في نظمه أنه ذكر الياءات المتفق عليها، ثم ذكر المختلف فيه.
- يقتبس الناظم في نظمه أحياناً بالنص ممن سبقه من العلماء.
- وأخيراً أوصي إخواني الباحثين بما يلي:
- تحقيق التراث الإسلامي والتنقيب عما فيه من الدرر والكنوز إذ لا زالت هناك مخطوطات في بعض العلوم لم تر النور.
- تسهيل كتب الأقدمين بالشرح والتحليل والتعليق حتى تكون في متناول يد الأجيال المتعاقبة.

١ - إبراز المعاني من حرز الأمانى إبراز المعاني من حرز الأمانى، للإمام عبد الرحمن بن إسماعيل أبي شامة، بتحقيق الشيخ محمود عبد الخالق جادو، نشر كلية القرآن الكريم بالجامعة الإسلامية - المدينة المنورة - سنة الطبع ١٤١٣ هـ. ص: ١٠٨.

المصادر والمراجع:

أولاً:

- القرآن الكريم برواية حفص عن الإمام عاصم، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ثانياً:

- إبراز المعاني من حرز الأمانى، للإمام عبد الرحمن بن إسماعيل أبي شامة، بتحقيق الشيخ محمود عبد الخالق جادو، نشر كلية القرآن الكريم بالجامعة الإسلامية - المدينة المنورة - سنة الطبع ١٤١٣هـ.
- تحبير التيسير في القراءات العشر، لابن الجزري شمس الدين محمد بن محمد بن علي بن يوسف، بتحقيق د. أحمد محمد مفلح القضاة، نشر: دار الفرقان - الأردن / عمان - ط / سنة ٢٠٠٠ م.
- تقريب المعاني، لسيد لاشين أو الفرج ود. خالد محمد العلمي، نشر مكتبة دار الزمان، ط / سنة ٢٠١٣ م.
- التيسير في القراءات السبع، للإمام أبي عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد بن عمرو الداني، نشر / دار الكتاب العربي - بيروت - ط / ١٤٠٤هـ، ٢ / ١٩٨٤ م.
- حرز الأمانى ووجه التهاني للإمام أبي القاسم الشاطبي، بتحقيق محمد تميم الزعبي، نشر دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط / سنة ٢٠١٠ م.
- الدررة الفريدة في شرح القصيدة لابن النجيبين الهمداني، بتحقيق جمال محمد طلبة السيد، نشر مكتبة المعارف، ط / ١، سنة ٢٠١٢ م.
- شرح طيبة النشر لأبي القاسم محمد بن محمد بن محمد النويري، بتحقيق مجدي محمد سرور، نشر دار الكتب العلمية - بيروت - ط / سنة ٢٠٠٩ م.
- الشمعة بنشر قراءات السبعة المرضية، لأبي السعد زين الدين منصور بن أبي النصر بن محمد الطبلاوي، بتحقيق د. علي سيد أحمد جعفر، نشر مكتبة الرشد - الرياض -، سنة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣ م.

- طيبة النشر في القراءات العشر للإمام الحافظ محمد بن محمد بن محمد بن محمد الجزري، بتحقيق محمد تميم الزعبي ط / مكتبة دار الهدى - جدة - سنة النشر ١٩٩٤ م.
- غاية النهاية في طبقات القراء ، لمحمد بن محمد بن محمد بن محمد بن الجزري ، بتحقيق الشيخ جمال الدين محمد شرف ، والشيخ مجدي فتحي السيد، نشر دار الصحابة للتراث بطنطا، ط / ١ سنة ٢٠٠٩ م .
- كنز المعاني في شرح حرز الأمانى ووجه التهاني ، للإبراهيم بن عمر بن إبراهيم الجعبري ، بتحقيق فرغلي سيد عرباوي ، نشر مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ط / ١ سنة ٢٠١١ م.
- مجموعة من المتون المهمات في التجويد والقراءات والرسم وعد الآيات، بتحقيق جمال السيد رفاعي، نشر مكتبة الإيمان بالقاهرة، ط / ١ ، سنة ٢٠٠٧ م.
- منتهى الأمانى والمسرات في علوم القراءات ، لشهاب الدين أحمد بن محمد بنعبد الغني الدمياطي، بتحقيق أنس مهرة، نشر / دار الكتب العلمية - لبنان، ط / ١ سنة ١٩٩٨ م.
- معرفة معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، بتحقيق: بشار عواد معروف ، شعيب الأرنؤوط ، صالح مهدي عباس، نشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - ط / ١ سنة ١٤٠٤ هـ.
- النشر في القراءات العشر، لشمس الدين أبي الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف بتحقيق : علي محمد الضباع نشر: المطبعة التجارية الكبرى، ط / بدون. ١٨٢ / ٢.

عدل الله - جل وعلا - بين السلف والخلف (میزان الآخرة أنموذجاً)

د. محمد علي سلمان الوصابي^(١)

المستخلص

تناول هذا البحث قضية عقائدية من أهم القضايا العقائدية عند السلف الصالح ألا وهي قضية عدل الله - تعالى - والتي تعد إحدى صفاته - سبحانه - الثابتة له في الكتاب والسنة، مثلها مثل غيرها من الصفات التي يثبتها السلف الصالح وفقاً للنصوص الثابتة في ذلك، بخلاف ما هو في عقيدة الخلف - في مقابل السلف - إذ إنهم ينفون صفة عدل الله - تعالى - كما ينفون بقية صفات الله - تعالى - أو يتأولونها بما لا يتناسب مع النصوص، ومعلوم ما يتبع ذلك من التعطيل - ونحوه - لصفاته - جل وعلا.

وقد جعل الباحث ميزان يوم القيامة أنموذجاً حياً على عدل الله - سبحانه وتعالى - مع بيان عقيدة السلف والخلف في ميزان الآخرة، وفقاً للنصوص الشرعية.

مقدمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ونشهد أن محمداً عبده ورسوله، تركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك أما بعد:

١- الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، جامعة الملك خالد - أبها - المملكة العربية السعودية.

فقد ثبت في الصحيحين أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «فمن يعدل إذا لم يعدل الله ورسوله رحم الله موسى قد أُوذِيَ بِأَكْثَرِ مِنْ هَذَا فَصَبِرَ»^(١).
 فإن الله - سبحانه - عادل يضع الأشياء مواضعها، وفقاً لما تقتضيه حكمته وعدله، فلا جزاء إلا للحكمة وعدل منه - سبحانه - وهو مع عدله خالق لأفعال العباد خيرها وشرها، خالق للنجور والظلم وإن كان غير محبوب له ولا مراد لذاته، قال الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾، [الفرقان: ٢٢]، وقال الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، [الزمر: ٦٢].

وقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «إن الله خالق كل صانع وصنعتة»^(٢)، ومع ذلك فله العدل المطلق، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَظَلِّمْ رَبُّكَ أَحَدًا﴾، [الكهف، آية: ٤٩]، فلا رب سواه ولا خالق غيره.

وفي هذا البحث الموسوم بـ(عدل الله بين السلف والخلف) يتناول الباحث صورة من أعظم صور العدل الإلهي ألا وهي قضية العدل في ميزان الآخرة بين السلف والخلف، سائلاً الله العلي القدير التوفيق والسداد.

موضوع البحث:

يتناول البحث عدل الله - تعالى - ومدى صحة هذه العقيدة من عدمها عند كل من السلف والخلف.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في معرفة ما عليه الخلف من عقيدة في عدل الله - تعالى - ومدى موافقتها للنصوص الثابتة، وأيضاً مدى موافقتها لعقيدة السلف في ذلك.

أسئلة البحث:

س: ما هي عقيدة السلف والخلف في عدل الله تعالى؟

١ - أخرجه البخاري في الصحيح، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، تحقيق وتعليق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، (ط ٣ - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، (٣ / ١١٣٤، رقم: ٢٩٨١)، و مسلم في الصحيح، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (٢ / ٧٣٩، رقم: ١٠٦٢).
 ٢ - أخرجه الحاكم في المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م) ١ / ٨٥، (رقم ٨٥)، وقال الذهبي في التلخيص بهامش المستدرک: علی شرط مسلم.

س: هل السلف والخلف يثبتون عدل الله تعالى؟

س: ما مدى صحة عقيدة الخلف في عدل الله تعالى؟

أهداف البحث وأسباب اختياره:

أولاً: معرفة عقيدة السلف والخلف في عدل الله سبحانه.

ثانياً: بيان العقيدة الصحيحة في عدل الله تعالى.

ثالثاً: إظهار ما قد يشوب عقيدة الخلف من مخالفات في عدل الله - تعالى - ومناقشتهم، والرد عليهم، وبيان العقيدة الصحيحة في ذلك.

أهمية البحث:

تظهر أهمية البحث من خلال الآتي:

أولاً: أنه تناول عدل الله - جل وعلا - عند السلف والخلف، كون ذلك من أهم مسائل العقيدة.

ثانياً: تقديم رؤية واضحة عن عدل الله - جل وعلا - المطلق في كل شيء.

منهج البحث:

المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي.

نتائج البحث:

أولاً: سلامة عقيدة السلف في إثبات عدل - تعالى - وإثبات كل ما يتعلق بذلك وفقاً للأدلة السمعية والعقلية والإجماع، وهو حكم عدل يضع الأشياء مواضعها.

ثانياً: أن من عقيدة الأشعرية أن الله - تعالى - عادل في جميع أفعاله، ساءنا ذلك أم سرنا.

ثالثاً: أن عقيدة الشيعة في عدل الله - سبحانه - أن الله عادل، ولا يعذب أحداً إلا بذنب، والعدل في مقابل الجور من أصول الدين عندهم؛ حيث ينكرون ميزان الآخرة.

رابعاً: أن عقيدة المعتزلة في عدل الله - تعالى - مرتبطة بعقيدتهم في خلق أفعال العباد.

من أهم التوصيات:

يوصي الباحث بالآتي:

أولاً: ضرورة البحث في المسائل العقديّة المرتبطة بعدل الله -تعالى- عند الشيعة.
ثانياً: ضرورة البحث في المسائل العقائدية المختلفة التي تبنتها المعتزلة في العدل كأصل من أصولهم الخمسة.
الكلمات الدالة (المفتاحية):

عدل الله، عقيدة، السلف، الخلف، الفرق.

الدراسات السابقة:

من الدراسات السابقة التي وجدها الباحث، رسالة ماجستير بعنوان "العدل الإلهي في الثواب والعقاب عند السلف والرد على المعتزلة والأشاعرة".

مقدمة من الطالبة / مواهب بنت علي منصور فرحان، إلى كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، سنة ٢٠٠٤م.

تتكون الرسالة من ثلاثة أبواب وهي كالآتي: الباب الأول: المذاهب في العدل الإلهي وعلاقته بأمور الاعتقاد ويحتوي على فصلين. الباب الثاني: العدل الإلهي في الحياة الدنيا ويحتوي على ثلاثة فصول. الباب الثالث: العدل الإلهي في الآخرة ويحتوي على خمسة فصول.

ويحتوي كل فصل على مباحث، وكل مبحث يشتمل على مسائل وتفرعات متعددة، وختمت الباحثة الرسالة بخاتمة وفهارس عامة.

وقد تكلمت الباحثة في الفصل الثالث وهو بعنوان: (العدل الإلهي في محاسبة العباد يوم القيامة) عن ميزان الآخرة في مبحث واحد مقتصرة في ذلك على التعريف به في اللغة والاصطلاح، ثم مذهب المعتزلة في الميزان فقط.

ويتميز بحث عدل الله - تعالى - بين السلف والخلف (ميزان الآخرة
أنموذجاً) بالآتي:

أولاً: بيان عقيدة السلف في عدل الله - سبحانه - بالإضافة إلى بيان عقيدتهم
في ميزان الآخرة، ملتزماً في ذلك الاستدلال بالأدلة الصحيحة والثابتة من
السنة النبوية المطهرة.

ثانياً: بيان عقيدة الخلف في عدل الله - سبحانه - بالإضافة إلى بيان عقيدتهم
في ميزان الآخرة، وقد اكتفى الباحث في مبحث الخلف بدراسة الأشاعرة،
والشيعة، والمعتزلة، ثم التعقيب والرد عليهم.

خطة البحث:

تضمنت خطة البحث ثلاثة مباحث، واشتمل كل مبحث على عدد من

المطالب مبينة في الآتي:

المبحث الأول: التعريفات وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف العدل لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: تعريف السلف لغة واصطلاحاً.

المطلب الثالث: تعريف الخلف لغة واصطلاحاً.

المطلب الرابع: تعريف الميزان لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: عدل الله - تعالى - عند السلف وفيه مطلبان:

المطلب الأول: العدل في عقيدة السلف.

المطلب الثاني: الميزان في عقيدة السلف.

المبحث الثالث: عدل الله - تعالى - عند الخلف وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: عدل الله - تعالى - في عقيدة الأشاعرة.

المطلب الثاني: عدل الله - تعالى - في عقيدة الشيعة.

المطلب الثالث: عدل الله - تعالى - في عقيدة المعتزلة.

الخاتمة: وتحتوي على أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول

التعريفات

المطلب الأول

تعريف عدل الله - تعالى - في اللغة والاصطلاح

أولاً: العدل في اللغة:

هو القصد في الأمور وهو خلاف الجور، يقال: عدل عليه في القضية فهو عادل، وفلان من أهل المعدلة؛ أي من أهل العدل^(١).

والعدْلُ بفتح العين: ما عادل الشيء من غير جنسه، وبالكسر: المثل، تقول: عندي عدل غلامك، إذا كان غلاماً يعدل غلاماً، وعندي عدل شاتك، أي شاة تعدل شاة.

والعدْلُ من الناس: المرضي في قوله وحكمه، ورجل عدل بين العدل قال الله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾، [الطلاق: ٢].
والعدل الحكم بالحق، يقال عدل الحاكم في الحكم يعدل عدلاً، أي يقضي بالحق ويعدل، وهو حَكَمَ عادل من قوم عدول^(٢).
والعدل على أربعة أوجه:

الأول: العدل في الحكم: قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾، [المائدة: ٤٢].

الثاني: العدل في القول: قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾، [الأنعام: ١٥٢].
الثالث: العدل بمعنى الفدية: قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾، [البقرة: ١٢٣]، أي لا يقبل منها فدية.

الرابع: العدل بمعنى الإشراف بالله - جل وعلا - : قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾، [الأنعام: ١]، أي يشركون^(٣).

١ - تاج العروس من جواهر القاموس، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين، بيروت، (ط ١٩٩٠م، ٤٤، ٣٨ / ٦)، (٣٩)،
المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن علي الفيومي المقرئ (ت ٥٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية، بيروت (٢ / ٣٩٦).
٢ - تاج العروس، الجوهري (٦ / ٣٩)، لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت،
(ط ١١ / ٤٣٠)، (١١ / ٤٣٠)، المصباح المنير، الفيومي (٢ / ٣٩٦).
٣ - تاج العروس، الجوهري (٦ / ٣٩)، لسان العرب، ابن منظور (١١ / ٤٣٠).

ثانياً: العدل في الاصطلاح:

للعُدل في الاصطلاح العديد من المعاني من أهمها:

أولاً: أنالعدل: وضع الشيء في موضعه^(١).

ثانياً: أن العدل: عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط^(٢).

المطلب الثاني

تعريف السلف في اللغة والاصطلاح

أولاً: السلف في اللغة:

يأتي في اللغة على معانٍ من أهمها:

أن السلفما تقدمٌ وسبق، يقال: سلف يسلفُ سلفاً وسلوفاً أي: تقدم وسبق، وكلعمل صالح يقدمه الإنسان فهو سالف.

فالسلف القوم المتقدمون في السير، قال الله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ﴾، [الزخرف: ٥٦]، أي متقدمين ليتعظ بهم المتأخرون.

وسلف الرجل: المتقدمون عليه من آباءه وذوي قرابته، بالموت أو الزمن، ولذلك سمي الصدر الأول من التابعين السلف الصالح^(٣).

ثانياً: السلف في الاصطلاح:

للسلف في الاصطلاح تعريفات كثيرة، أشملها أنهم "الصحابة - رضي الله عنهم - والتابعون وتابعو التابعين؛ أي القرون الثلاثة التي أثبت لها النبي صلى الله عليه وسلم الخيرية"^(٤).

قلت: ويمكن تعريف السلف في الاصطلاح: أنهم القرون الثلاثة الأولى من الصحابة - رضي الله عنهم - والتابعين وتابعي التابعين الذين أثبت

١- رفع الشبهة والغرر عن يحتج على فعل المعاصي بالقدر، مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد بن أحمد بن أبي بكر بن يوسف بن أحمد الكرسي، تحقيق: أسعد محمد المغربي، دار حراء، مكة المكرمة، (ط١، ١٤١٠هـ)، (١/٥٤).

٢- التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت ٥٨١٦هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط١، ١٤٠٥هـ) (١/١٩١)، التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي (ت ١٠٣١هـ)، تحقيق/ محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، (ط١، ١٤١٠هـ)، (١/٥٠٦).

٣- لسان العرب، ابن منظور ١٥٨/٩، تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق/ محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت (ط١، ٢٠٠١م) (١٢/٢٩٩)، كتاب الكلبيات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي، تحقيق/ عدنان إدريس ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، (١/٤٩٤).

٤- المفيد في مهمات التوحيد، عبد القادر بن محمد عطا صوفي، أضواء السلف، الرياض (ط١، ١٤٢٨هـ)، (١/٢٨).

لهم النبي - صلى الله عليه وسلم - الخيرية، بقوله: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»^(١)، وكل من جاء بعدهم وسار على نهجهم واقتدى أثرهم قولاً وعملاً واعتقاداً، ظاهراً وباطناً، إلى يوم الدين.

المطلب الثالث

تعريف الخلف في اللغة والاصطلاح

أولاً: الخلف في اللغة:

بتحريك الخاء وسكون اللام، كل من يجيء بعد من مضى، يقال: خلفته أي جئت بعده، والأشهر أن الخلف بالفتح في الخير وبالسكون في الشر، يقال: خلف صدق، وخلف سوء، قال الله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ﴾ [مريم: ٥٩]، فهم خلف سوء لا محالة.

والخلف بفتح الخاء واللام الولد الصالح يبقى بعد الإنسان، وقد يكون بالفتح في الطالح - أيضاً - فيقال: بس الخلف هم، والخلف بالسكون الولد الطالح، وقد يكون بالسكون في الصالح أيضاً. ويقال: خلف صدق، وخلف سوء، ومعناها جميعاً: القرن من الناس.

واستخلف فلاناً من فلان أي جعله مكانه، قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ [الأعراف: ١٤٢]، أي كن خليفتي^(٢).

ثانياً: الخلف في الاصطلاح:

للخلف في الاصطلاح العديد من التعريفات من أشملها:

- أن الخلف في مقابل السلف شرعاً: "هم كل من رُمي ببدعة مكفرة أو مفسقة وذم من الأمة شخصاً أو معتقداً"^(٣).
- وقيل الخلف: هم "كل من يجيء بعد من مضى"^(٤).

١- أخرجه البخاري في الصحيح، باب: لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد (٢/٩٣٨، رقم ٢٥٠٩)، ومسلم في الصحيح، باب: فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم (٤/١٩٦٢، رقم: ٢٥٣٣).

٢- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: / أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، (٢: ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م) (٧/٢٧٧)، لسان العرب، ابن منظور (٩/٨٢)، تاج العروس، مرتضى الزبيدي (٢٣/٢٤٥، ٢٤٦)، المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرين، تحقيق/ مجمع اللغة العربية، دار الدعوة (١/٢٥١)، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، د/ سعدي أبو حبيب، دار الفكر. دمشق، سورية، (ط ٢: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م)، (١/١٢١).

٣- الفوائد العشر من حديث حذيفة كان الناس يسألون رسول الله عن الخير وكنتم أسأله عن الشر، خليل بن إبراهيم العبيدي (ط ١: ١٤٢٩هـ) (١/٣٢).

٤- القاموس الفقهي، أبو حبيب سعدي، (١/١٢٠).

المطلب الرابع تعريف الميزان في اللغة والاصطلاح

أولاً: الميزان في اللغة:

من الفعل وزن، والوزن بمعنى الثقل والخفة، وجمعه موازين، قال الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، والميزان: الآلة التي توزن بها الأشياء، والوزن سنجته من الحجارة أو الحديد ونحوها^(١).
ثانياً: ميزان الآخرة في الاصطلاح:

هو ما يضعه الله - تعالى - يوم القيامة لوزن أعمال العباد، وهو غير العدل^(٢).

المبحث الثاني

عدل الله - تعالى - في ميزان الآخرة عند السلف

المطلب الأول

عدل الله - تعالى - في عقيدة السلف

إن عدل الله - جل وعلا - من صفاته التي أخبر عنها وأمر بها في كتابه وأكد عليها في آيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾ [النحل: ٩٠].

وقد "اتفق المسلمون وسائر أهل الملل على أن الله عدل قائم بالقسط لا يظلم شيئاً، بل هو منزّه عن الظلم"^(٣)، "لأنّ الظلم وضع الشيء في غير موضعه، والعدل وضع كلّ شيء في موضعه، وهو حكم عدل يضع الأشياء مواضعها، ولا يضع شيئاً إلا في موضعه الذي يُناسبه، وتقتضيه الحكمة والعدل"^(٤).

١- لسان العرب، ابن منظور، (١٣/٤٤٦)، تاج العروس، الزبيدي (٣٦/٢٥٤)، تهذيب اللغة، الأزهري (١٣/١٧٦).
٢- مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحلّيم ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق/ أنور الباز (٣، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م) (٤/٣٠٢)، غيث العقيدة السلفية شرح منظومة الحاتمية، خالد بن إبراهيم الصقعي (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م) (١/٧٢).
٣- جامع الرسائل، أحمد بن عبد الحلّيم ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق/ محمد رشاد سالم، دار المدني، جدة (١/١٢١).
٤- النبوات، أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق/ عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، (١: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م) (١/٤٧٣).

فهو سبحانه موصوف بالعدل في فعله، وأفعاله كلها جارية على سنن العدل، والاستقامة ليس فيها شائبة جور أصلاً، فهي كلها بين الفضل والرحمة، وبين العدل والحكمة^(١).

أقوال الناس في عدل الله - جل وعلا - قال شيخ الإسلام ابن تيمية^(٢):
"الوجه الثالث أن يقال: الناس لهم في عدل الله ثلاثة أقوال: قيل: كل ما يكون مقدوراً فهو عدل، وقيل: العدل منه نظير العدل من عباده، وهما قولان ضعيفان، وقيل: من عدله أن يجزي المحسن بحسناته لا ينقصه شيئاً منها ولا يعاقبه بلا ذنب"^(٣).

قلت: ومن عدل الله - سبحانه - أن يجزي المسيء بسيئاته، فالنار دار عدله، وجزائه، فالشقي يصلى ناراً تلظى، لم يصلها ظلماً، بل ذلك لإظهار عدله - سبحانه - قال الله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْجَاهِلِينَ﴾ (٣٥) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾، [القلم: ٣٥، ٣٦]، ومن فضله أن يعفو عن المسيء كرماً وتفضلاً منه - سبحانه - فكل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل، وحسابه حق، ولا يظلم ربك أحداً قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَجْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لِأَنَّ يَوْمَ الْيَوْمِ﴾ [غافر: ١٧]، وقال الله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: ١١٨].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعدما ذكر عدداً من الآيات -: "ومثل هذه النصوص كثيرة، و معلوم أن الله تعالى لم ينف بها الممتنع الذي لا يقبل الوجود كالجمع بين الضدين فإن هذا لم يتوهم أحد و جوده، وليس في مجرد نفيه ما يحصل به مقصود الخطاب فإن المراد بيان عدل الله و أنه لا يظلم أحداً كما قال الله تعالى: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]،

١ - شرح القصيدة النونية، ابن القيم الجوزية، شرحها د/ محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت (ط٣)، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٢م، (١٠٦/٢).

٢ - هو: أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية الحراني الحنبلي ولد سنة ٦٦١هـ - بحران، قدم مع والده إلى دمشق، سمع الحديث من عدد من علماء عصره وأفتى ودرس وصنف ومن مصنفاته مجموع الفتاوى ومنهاج السنة، توفي معتقلاً في قلعة دمشق سنة ٧٢٨هـ، العبر في خير من غير، محمد بن أحمد أبو عبد الله الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق/ أبي هاجر محمد العبد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١)، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، (٨٤/٤).

٣ - الجواب الصحيح، أحمد بن عبد الحلیم أبو العباس ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق/ علي حسن ناصر وآخرين، دار العاصمة، الرياض (ط١)، ١٤١٤هـ (١٠٣/٢).

بل يجازيهم بأعمالهم ولا يعاقبهم إلا بعد إقامة الحجة عليهم كما قال الله تعالى:
﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا﴾، [الإسراء: ١٥] (١).

وبالجملّة فأفعاله - سبحانه - "كلها لا تخرج عن العدل والحكمة
والمصلحة والرحمة، إذ مصدره أسماؤه الحسنی فلا تفاوت في خلقه، ولا
عبث، ولم يخلق خلقه باطلاً، ولا سدّى" (٢).

قلت: من المعلوم ضرورة أن الله يحكم بين عباده في الدنيا
والآخرة بعدله، فلا يظلم أحداً، ولا يُحمّل أحداً وزراً، قال الله
تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، [الأنعام: ١٦٤]،
ولا يجازي أحداً بذنبه أكثر مما يستحق، ولا يدع صاحب حق إلا ويوصل إليه
حقه.

المطلب الثاني

ميزان الآخرة في عقيدة السلف

ويمكن تناوله عند السلف من خلال ما يأتي:

الفرع الأول: صفة الميزان وحقيقته:

ثبت أن ميزان يوم القيامة له كفتان، والله أعلم بما وراء ذلك من
الكيفيات، فعلينا الإيمان بما أخبرنا به النبي - صلى الله عليه وسلم - من غير
زيادة ولا نقص (٣).

قلت: أولاً: إن جميع السلف يثبتون ميزاناً حقيقياً بكفتين ولسان ينصبه
الله - جل وعلا - يوم القيامة لوزن أعمال العباد والأدلة على ذلك كثيرة منها
قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾، [الأنبياء: ٤٧]،
وقوله - صلى الله عليه وسلم -: «تخرج له بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا

١ - مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية (٥٠٨/٨).

٢ - شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن علي بن وهف القحطاني، راجعه الشيخ د/ عبد الله بن عبد الرحمن
الجبرين، مطبعة سفير، الرياض (٢٠٠٨م) (٢٩/١).

٣ - شرح العقيدة الطحاوية، علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي (ت ٧٩٢هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، (ط ٤: ١٣٩١هـ)
ابن أبي العز (٤٠٤/١).

الله، وأن محمداً عبده ورسوله، قال: فيقول: يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فيقول: إنك لا تظلم: فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة»^(١)، وقال - صلى الله عليه وسلم - : «يوضع الميزان يوم القيامة فلو وُزن فيه السماوات والأرض لو سعت»^(٢).

وقال - صلى الله عليه وسلم - : «فإن السماوات والأرض وما فيهما لو وضعت في كفة الميزان، ووضعت لا إله إلا الله في الكفة الأخرى كانت أرجح»^(٣).
ثانياً: إن الأصل حمل الكلمات الواردة في القرآن والسنة على حقيقتها المعهودة إلا إذا قام دليل على أنها خلاف ذلك، والمعهود عند الجميع منذ نزول القرآن ومجيء السنة أن الميزان حسي، ولا يتضح الوزن في الميزان من حيث الراجح والمرجوح إلا بميزان حسي له لسان وكفتان، والله أعلم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "الميزان هو ما يوزن به الأعمال، وهو غير العدل كما دل على ذلك الكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ [الأعراف: ٨]، ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ [الأعراف: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾ [الأنبياء: ٤٧].

وفي الصحيحين عن النبي - صلى الله عليه وسلم - : أنه قال: «كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن، سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم»^(٤). وقال عن ساقى عبد الله بن مسعود «لهما أثقل في الميزان من أحد»^(٥). وهذا وأمثاله مما يبين أن الأعمال توزن بموازين تبين

١ - أخرجه الترمذي في السنن، محمد بن عيسى الترمذي السلمي، تحقيق/ أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (٥/ ٢٤، رقم ٢٧١٨)، وقال أبو عيسى: حديث حسن غريب، وابن ماجه السنن، محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (ت ٥٢٧٥)، تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، (٢/ ١٣٣٧، رقم ٤٣٠٠)، وقال الألباني: صحيح، صحيح.

٢ - أخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ)، تحقيق/ مصطفى عبد القادر البغا، دار الكتب العلمية، بيروت (ط ١، ١٤١١ هـ، ١٩٩٠ م) ٤/ ٦٢٩، (رقم ٨٧٣٩)، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجه، وقال الذهبي في التلخيص: على شرط مسلم.

٣ - المسند، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١ هـ)، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ٢/ ٢٢٥، وقال شعيب الأرنؤوط إسناده: صحيح.

٤ - أخرجه البخاري في الصحيح، باب: فضل التسبيح، (٥/ ٢٣٥٢، رقم ٦٠٤٣)، ومسلم في الصحيح، باب: فضل التهليل والتسبيح والدعاء، (٤/ ٢٠٧٢، رقم ٢٦٩٤).

٥ - أخرجه الإمام أحمد في المسند، (١/ ٤٢٠، رقم ٣٩٩١)، وقال شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره وهذا إسناد حسن.

بها رجحان الحسنات على السيئات وبالعكس فهو ما به تبين العدل، والمقصود بالوزن العدل كموازين الدنيا، وأما كيفية تلك الموازين فهو بمنزلة كيفية سائر ما أخبرنا به من الغيب^(١).
الفرع الثاني: الموزون:

اختلف العلماء في الموزون على ثلاثة أقوال، ولكل قول أدلته:
القول الأول: أن الذي يوزن هي الأعمال، ومن أدلة هذا القول ما ثبت في الحديث أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «ما من شيء أثقل في الميزان من حسن الخلق»^(٢).

ومن أدلته قوله - صلى الله عليه وسلم - : «كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمن سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم»^(٣).

وقوله «ثقيلتان في الميزان» الثقل فيه على حقيقته؛ لأن الأعمال تتجسم عند الميزان، والميزان هو الذي توزن به أعمال العباد يوم القيامة، والأصح أنه ميزان محسوس ذو لسان وكفتين والله - جل وعلا - يجعل الأعمال كالأعيان موزونة أو يزن صحف الأعمال^(٤).

قلت: ومن أدلته قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿﴾، [الزلزلة: ٧، ٨].

قال سعيد بن جبير^(٥) في تفسير الآية: "يكتب لكل برّ وفاجر بكل سيئة

- ١- مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية (٤/٣٠٢).
- ٢- أخرجه أبو داود في السنن، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق/ محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر ٢/٦٦٨، (رقم ٤٧٩٩)، وقال الألباني: صحيح، صحيح سنن الترمذي ٤/٣٦٣، (رقم ٢٠٠٣)، وقال أبو عيسى: هذا حديث غريب من هذا الوجه، وقال الألباني: صحيح، والإمام أحمد في المسند، ٦/٤٤٨، (رقم ٢٧٥٧٢)، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.
- ٣- سبق تخريجه.
- ٤- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين محمود بن محمد العيني (ت: ٨٥٥هـ)، ضبطه وصححه/ عبد الله محمود سحر، دار الكتب العلمية، بيروت (ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م)، باب فضل التسيب (٢٣/٣٩).
- ٥- هو: سعيد بن جبير بن هشام الوالبي مولاهم، الإمام الحافظ المقرئ المفسر، أحد الأعلام، قتل (سنة ٩٥هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، تحقيق/ مجموعة محققين بإشراف/ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت (١١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م)، (٧/٣٥٥ - ٣٧٧).

سيئة واحدة، وبكل حسنة عشر حسنات، فإذا كان يوم القيامة ضاعف الله حسنات المؤمنين أيضاً، بكل واحدة عشر، ويمحو عنه بكل حسنة عشر سيئات، فمن زادت حسناته على سيئاته مثقال ذرة، دخل الجنة^(١).

القول الثاني: أن الذي يوزن هي الصحائف التي كتبت فيها أعمال العباد، ومن أدلة هذا القول قوله - صلى الله عليه وسلم - : «فتخرج له بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، قال فيقول: يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فيقول: إنك لا تعلم: فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة»^(٢).

قال ابن حجر^(٣): ورجح القرطبي^(٤): «إن الذي يوزن الصحائف التي تكتب فيها الأعمال ونقل عن بن عمر قال: توزن صحائف الأعمال، قال: فإذا ثبت هذا فالصحف أجسام، فيرتفع الإشكال ويقويه حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي وحسنه والحاكم وصححه وفيه: «فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة»^(٥) انتهى.

والصحيح أن الأعمال هي التي توزن، وقد أخرج أبو داود والترمذي وصححه ابن حبان عن أبي الدرداء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «ما يوضع في الميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن»^(٦)، وفي حديث جابر رفعه توضع الموازين يوم القيامة فتوزن الحسنات والسيئات، فمن رجحت حسناته على سيئاته مثقال حبة دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته على حسناته مثقال

١- تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت: ٧٧٤ هـ)، تحقيق/ سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، (ط ١٤٢٠، ٢٠٠٢ هـ - ١٩٩٩ م) (٨/ ٤٦٤).

٢- سبق تخريجه.

٣- هو: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني المعروف بابن حجر، كان إماماً عالماً حافظاً، توفي سنة ٨٥٢ هـ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبي المحاسن يوسف ابن تغري بردي (ت ٨٧٤)، تحقيق/ إبراهيم علي طرخان، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م) (١٥/ ٥٣٢).

٤- هو: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري القرطبي، كان إماماً زاهداً مفسراً له العديد من المصنفات منها الجامع لأحكام القرآن، توفي سنة ٦٧١ هـ. طبقات المفسرين، محمد بن علي بن أحمد الداوودي (ت ٩٤٥ هـ)، راجعه/ لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت (ط ١، ١٤٠٣ هـ) (٢/ ٦٩ رقم: ٤٣٤).

٥- سبق تخريجه.

٦- سبق تخريجه.

حبة دخل النار قيل: فمن استوت حسناته وسيئاته؟ قال: أولئك أصحاب الأعراف" (١).

القول الثالث: إن الذي يوزن هو العامل نفسه: ومن أدلته قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : «والذي نفسي بيده لهما أثقل في الميزان من أحد» (٢)، وغيرها من الأدلة (٣).

قلت: أولاً: من أدلة القول الثالث قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥].
وقوله - صلى الله عليه وسلم - : «إنه ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة . وقال: اقرؤوا إن شئتم: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾» (٤)، وغيرها من الأدلة.

ثانياً: لا شك أن الموازنة بين الموزونات يوم القيامة مردها إلى عدل الله - جل وعلا - - فيأخذ كل إنسان من الثواب أو العقاب ما يستحقه بميزان حقيقي إظهاراً لعدله - سبحانه - فلا يظلم ربك أحداً.

ثالثاً: نظراً لتعدد الأدلة وصحتها في الموزون اختلف العلماء على أقوال - كما بيّناها سابقاً - ولا يمكن ترجيح أحد هذه الأقوال على الأخرى بأي حال من الأحوال، لأن أدلتها جميعاً صحيحة فيجب الأخذ بها جميعاً، ولذلك، والله أعلم، فإن الراجح أن الذي يوزن هو العامل والعمل والسجلات؛ جمعاً بين الأدلة.

١ - فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، (١٣٧٩هـ)، (٥٣٩ / ١٣)، ولم أجد من خرج هذا الحديث بهذا اللفظ.

٢ - سبق تخريجه.

٣ - لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت: ١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، (ط ٢، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م) (٢ / ١٨٧، ١٨٨)، أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، نخبة من العلماء، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والإرشاد، المملكة العربية السعودية (ط ١، ١٤٢١هـ) (١ / ٣١٨، ٣١٩).

٤ - أخرجه البخاري في الصحيح، باب تفسير سورة الكهف، ٤ / ١٧٥٩، (رقم ٤٤٥٢)، ومسلم في الصحيح، (٤ / ٢١٤٧)، رقم ٢٧٨٥.

الفرع الثالث: عدد الموازين:

لقد اختلف أهل العلم هل ثم ميزان واحد، أو موازين متعددة؟
فقلت طائفة من أهل العلم: هو ميزان واحد.

وقال آخرون: هي موازين متعددة لظاهر قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ
الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾، [الأنبياء: ٤٧].

قال ابن حجر: قال الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ﴾، والموازين جمع
ميزان، واختلف في ذكره هنا بلفظ الجمع هل المراد أن لكل شخص ميزاناً، أو
لكل عمل ميزاناً، فيكون الجمع حقيقة، أو ليس هناك إلا ميزان واحد، والجمع
باعتبار تعدد الأعمال، أو الأشخاص، ويدل على تعدد الأعمال قوله تعالى:
﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾، [الأعراف: ٩].

ويحتمل أن يكون الجمع للتفخيم كما في قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ
الْمُرْسَلِينَ﴾، [الشعراء: ١٠٥]، مع أنه لم يرسل إليهم إلا واحداً، والذي يترجح أنه
ميزان واحد، ولا يُشكَلُ بكثرة من يوزن عمله لأن أحوال يوم القيامة لا تُكَيَّفُ
بأحوال الدنيا^(١).

الفرع الرابع: حكم الإيمان بالميزان:

الإيمان بالميزان واجب وهو حق ثابت، بالأدلة الصحيحة من القرآن
الكريم والسنة وإجماع علماء الأمة، ومن هذه الأدلة بالإضافة إلى ما سبق
ذكره، قول لهجّل وعلا: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٠٢) وَمَنْ خَفَّتْ
مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾، [المؤمنون: ١٠٢، ١٠٣]، وقوله
تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾، [الأنبياء: ٤٧]، فأخبر الله
- جل وعلا- أنه يضع الموازين لوزن أعمال العباد بها فيريهم أعمالهم ممثلة في
الميزان، ليكونوا على أنفسهم شاهدين قطعاً لحججهم، وإبلاغاً في إنصافهم،
عن أعمالهم الحسنة، وتبكيता لمن قال: إنه لا يعلم كثيراً مما يعملون، وبرهاناً
على عدله على جميعهم، حتى يعترف كل بما نسيه من عمله، ويميز ما عساه

١- فتح الباري، ابن حجر العسقلاني (١٣/٥٣٧، ٥٣٨).

قد احتقره من فعله^(١).

ومن الأدلة قوله -صلى الله عليه وسلم-: «كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمن سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم»^(٢).

وقوله -صلى الله عليه وسلم-: «الإيمان» أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالجنة والنار والميزان وتؤمن بالبعث بعد الموت وتؤمن بالقدر خيره وشره»^(٣).

الإجماع: لقد أجمع أهل السنة والجماعة على وجوب الإيمان بالميزان، وأن أعمال العباد توزن يوم القيامة، وأن الميزان له لسان وكفتان، ويميل بالأعمال^(٤).

الفرع الخامس: الحكمة من الميزان:

الحكم من الميزان كثيرة من أهمها:

أولاً: تعريف الله عبيده ما لهم عنده من الجزاء من خير أو شر .

ثانياً: إظهار عدل الله - تعالى - وبيان الفضل حيث أنه يزن مثقال الذرة من خير أو شر^(٥).

ثالثاً: يتبين بها رجحان الحسنات وبالعكس، فهو ما به يتبين العدل^(٦).

١- شرح صحيح البخاري، ابن بطال (١٠/٥٥٩).

٢- سبق تخريجه.

٣- أخرجه الإمام أحمد في المسند، ١ (٣١٩/١)، رقم: (٢٩٢٦)، وقال شعيب الأرنؤوط: حديث حسن، وابن حبان في صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت (ط٢)، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، (١/٣٩٧، رقم: (١٧٣)، وقال لأرنؤوط: استاده صحيح.

٤- شرح صحيح البخاري، ابن بطال (١٠/٥٥٩)، فتح الباري، ابن حجر العسقلاني (١٣/٥٣٨).

٥- لوامع الأنوار البهية، السفاريني (٢/١٨٨).

٦- مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام بن تيمية (٤/٣٠٣).

المبحث الثالث

عدل الله - جل وعلا - عند الخلف

وسأكتفي بدراسة ثلاث فرق:

المطلب الأول

عدل الله - تعالى - وميزان الآخرة في عقيدة الأشاعرة^(١)

أولاً: عدل الله - تعالى - في عقيدة الأشاعرة:

قال أبو الحسن الأشعري: "وأجمعوا على أنه - تعالى - عادل في جميع أفعاله وأحكامه، ساءنا ذلك أم سرنا، نفعنا أو ضرنا"^(٢).

وقال - أيضاً -: "ويقال لهم: أليس قد ألم الله الأطفال في الدنيا بالآم أوصلها إليهم كنعو الجذام الذي يقطع أيديهم وأرجلهم وغير ذلك... كما يؤلمهم به، وكان ذلك سائغا جائزا؟

فإذا قالوا: نعم، قيل لهم: فإذا كان هذا عدلا، فما أنكرتم أن يؤلمهم في الآخرة ويكون ذلك منه عدلا، فإن قالوا: ألمهم في الدنيا ليعتبر بهم الآباء.

قيل لهم: فإذا فعل بهم ذلك في الدنيا ليعتبر بهم الآباء وكان ذلك منه عدلا فلم لا يؤلم أطفال الكافرين في الآخرة ليغيظ بذلك آباءهم ويكون ذلك منه عدلاً"^(٣).

وقال الباقلاني^(٤): "وأنه موفق أهل محبته وولايته لطاعته، وخاذل لأهل معصيته، فدل ذلك كله على تدبيره وحكمته، وأنه عادل في خلقه بجميع ما يتليهم به ويقضيه عليهم من خير، وشر، ونفع، وضر، وغنى، وفقر، ولذة،

١- هم: أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، كان على مذهب المعتزلة ثم تركه وأسس الأشعرية، وفي آخر عمره رجع إلى عقيدة السلف، توفي عام ٣٢٤هـ تقريبا، الملل والنحل، الشهرستاني، ١/٩٣، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، علي بن الحسن ابن عساكر (ت ٥٧١هـ)، دار الكتاب العربي، لبنان (١٣٩٩هـ) (١/٢٤).

٢- رسالة إلى أهل الثغر، الأشعري، تحقيق/ عبد الله شاكر الجنيد، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة (ط٢، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م) (١/٢٤٥).

٣- الإبانة عن أصول الديانة، علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري أبو الحسن، تحقيق د/ فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة (ط١، ١٣٩٧هـ) (١/١٨٣).

٤- هو: أبو بكر محمد بن الطيب بن جعفر بن الباقلاني، البصري المالكي المتكلم صاحب المصنفات (ت ٤٠٣هـ). ينظر: العبر في خير من غير، محمد بن أحمد الذهبي (٢/٢٧٠).

وألم، وصحة، وسقم، وهداية، وضلال^(١).

فلا يُقْبَحُ منه شيء ولا يخب عليه شيء لأن الكل ملكه والمملوك المجازي لا يحق له على المالك المجازي شيء، فكيف المملوك الحقيقي مع المالك الحقيقي^(٢).

ويقولون: "لو عذب الله المطيعين ونعم العاصين لم يكن ظالماً، لأن الظلم عندهم إنما هو التصرف في ملك الغير، والله تعالى مالك الملك، فأى فعل فعله ولو كان تعذيب أنبيائه وملائكته وأهل طاعته، وتكريم أعدائه من الكفار والشياطين لم يكن ظالماً، لأنه لم يتصرف إلا في ملكه، وكذلك فليس هناك أمر فوقه حتى يخالفه"^(٣).

"وأنه يحسن منه كل شيء حتى يعذب من أفنى عمره في طاعته، أي: كمحمد - صلى الله عليه وسلم - فيخلده في الجحيم، أو في أسفل سافلين، وينعم من استنفذ عمره في عداوته، وعبادة رسله، كأبي جهل فيرفعه إلى أعلى عليين، وكلا الأمرين في الحسن سواء عنده"^(٤).

وقال الشهرستاني^(٥): وأما العدل فعلى مذهب أهل السنة أن الله - تعالى - عدل في أفعاله، بمعنى أنه متصرف في ملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. فالعدل: وضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم^(٦).

١- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلائي (ت: ٥٤٠٣)، تحقيق/ محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (ط١٤٢١، ٢هـ - ٢٠٠٠م) (١/ ٢٧).

٢- مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت (ط٣، ١٤٢٠هـ) (٧/ ١٠٩).

٣- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، (ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م) (٣/ ١٣٢٣).

٤- تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت: ١٢٣٣هـ)، زهير الشاويش، المكتب الاسلامي، بيروت، دمشق، (ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م) (١/ ٥٩٠).

٥- هو: محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني، برع في الفقه وقرأ الكلام، وتفرد فيه فيه، صنف كتباً كثيرة توفي في شعبان سنة ثمان وأربعين وخمسماية. ينظر: طبقات الشافعية، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبه، تحقيق: د/ الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت (ط١، ١٤٠٧هـ) (١/ ٣٢٣).

٦- الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت (١٤٠٤هـ) (١/ ٤٠).

قلت: ما نسبته الشهرستاني - في كلامه السابق - إلى مذهب أهل السنة فليس صحيحاً، بل هو مذهب الأشاعرة، لأنهم يطلقون على أنفسهم أهل السنة، ولا شك أن تسميهم بذلك ليس صحيحاً مطلقاً، لأن مذهب الأشاعرة يخالف مذهب أهل السنة في كثير من مسائل العقيدة. قال ابن قيم الجوزية^(١): "وليس المراد بالعدل ما يقوله الجبرية أنه الممكن فكل ما يمكن فعله بالعبد فهو عندهم عدل"^(٢).

قال الغزالي^(٣): في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أُمَّتُكُمْ﴾ [الأنعام: ٣٨]، "أنه يحشر الخلق كلهم يوم القيامة البهائم، والدواب والطيور وكل شيء، فيبلغ من عدل الله تعالى أن يأخذ للجماة من القرناء ثم يقول كوني تراباً فذلك حين يقول الكافر: يا ليتني كنت تراباً"^(٤).
ثانياً: ميزان الآخرة في عقيدة الأشاعرة:

قال الأشعري: وأجمعوا على أن الله - تعالى - ينصب الموازين لوزن أعمال العباد، فمن ثقلت موازينه فقد أفلح، ومن خفت موازينه فقد خاب وخسر^(٥).

قال الغزالي: الأصل الرابع: الميزان وهو حق قال الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً﴾ [الأنبياء: ٤٧].
وقال الله تعالى: ﴿وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (٨) وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف: ٨، ٩].

١- هو: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن بكر بن أيوب بن سعد الفقيه الحنبلي، الشهير بابن القيم الجوزية، له العديد من المؤلفات، توفي سنة ٧٥١هـ. ينظر: جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، نعمان بن محمود بن عبد الله الألوسي (ت: ١٣١٧هـ)، قدم له: علي السيد صبح المدني، مطبعة المدني (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) (١/ ٤٤، ٤٥).

٢- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن القيم الجوزية، تحقيق/ حمد بدر الدين أبو فراس الحلبي، دار الفكر، بيروت (١٣٩٨هـ - ١٩٧٨ م) (١/ ٨٦).

٣- هو: محمد بن محمد بن محمد زين الدين أبو حامد الطوسي الغزالي ولد بطوس سنة ٤٥٠هـ، من تصانيفه إحياء علوم الدين والبسيط، توفي في جمادى الآخرة سنة ٥٠٥هـ. ينظر: طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة (١/ ٢٩٣).

٤- إحياء علوم الدين، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، دار المعرفة، بيروت (٤/ ٥٢٢)، والحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند، (٢/ ٢٣٥، رقم: ٧٢٠٣)، بلفظ: «لتؤدّن الحقوق إلى أهلها حتى يقتصر للشاة الجماء من الشاة القرناء نطحتها»، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم، وابن حبان في الصحيح (١٦/ ٣٦٣، رقم: ٧٣٦٣)، وقال الأرنؤوط: إسناده صحيح.

٥- رسالة إلى أهل الشفر، الأشعري (١/ ٢٧٩، ٢٨٣).

"الآية ووجهها أن الله تعالى يحدث في صحائف الأعمال وزناً بحسب درجات الأعمال عند الله تعالى فتصير مقادير أعمال العباد معلومة، للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب"^(١).

قلت: من الملاحظ أن عقيدة الأشاعرة في إثبات ميزان الآخرة لا تتفق مع عقيدة أهل السنة والجماعة، لأن الأشاعرة لا يصرحون بأنه ميزان حقيقي له لسانان وكفتان، فخالفوا أدلة القرآن الكريم والسنة النبوية الصريحة في ذلك بل وخالفوا إجماع علماء الأمة.

المطلب الثالث

عدل الله - تعالى - وميزان الآخرة في عقيدة الشيعة الراضية^(٢)

أولاً: عدل الله - تعالى - في عقيدة الشيعة:

قالوا: إن العدل بما هو عدل لا يكون إلا حسناً أبداً، أي أنه متى ما صدق عنوان العدل، فإنه لا بد أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء، ويعد عندهم محسناً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلا قبيحاً، أي أنه متى صدق عنوان الظلم، فإن فاعله مذموم ويعد مسيئاً، وهذا ينبني على أساس التحسين والتقبيح العقلين، باعتبار أن الأشياء لها حسن ذاتي أو قبح ذاتي يمكن إدراكه بالعقل كالعدل والظلم، وكالصدق والكذب^(٣).

فإن الباري موصوف بالقدرة على العدل، وإن الله عدل كريم، لا يعذب أحداً إلا على ذنب اكتسبه أو أجرمه، أو قبح نهاه عنه فارتكبه، فهو - جل جلاله - قادر على خلاف العدل، كما أنه قادر على العدل، إلا أنه لا

١ - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي (١/ ١١٤، ١١٥).

٢ - هم: الذين شايعوا علياً - رضي الله عنه - وقالوا: إنه الإمام بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالنص الجلي أو الخفي، ويعتقدون عصمة الأنمة، وأن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده، الإمامة عندهم من أصول الدين، وهم فرق كثيرة وأصولها ثلاث غلاة، وزيدية، وإمامية، الملل والنحل، الشهرستاني ١/ ١٤٥، كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوني، تحقيق/ لطف عبد البديع، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٧٧م) (٤/ ١٣٦).

٣ - مع الاثنى عشرية في الأصول والفروع، موسوعة شاملة، وملحق بها السنة بيان الله تعالى على لسان الرسول - صلى الله عليه وسلم -، علي بن أحمد علي السالوس، دار الفضيلة بالرياض، دار الثقافة بقطر، مكتبة دار القرآن بمصر (ط٧، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م) (١/ ٨٩١).

يفعل جوراً ولا ظلماً ولا قبيحاً، وعلى هذا جماعة الإمامية والمعتزلة^(١).
 وقالوا: إن الله عادل منفي عنه الظلم، ولا يجوز عليه الظلم ولا يرضى
 به، لأنه - جل جلاله - غير ظالم، وإن الأفعال صادرة عن العبد بالاختيار
 والقدرة المخلوقة فيهم من الله - تعالى - لا عنه بالقدرة الأزلية لتنزهه -
 تعالى - عن القبائح وامتناع اتصافه بالظلم والجور، فالعدل في مقابل الجور
 من أصول الدين ومنكره كافر.

فإن قلت: الكافر - بالكفر المقابل للإسلام - من أنكر الألوهية أو النبوة
 أو شيئاً مما علم بالضرورة أنه من دين النبي - صلى الله عليه وسلم - ومنكر
 العدل ليس كذلك؛ لأن الأشاعرة يقولون بالجبر المستلزم للجور، فلا يكون
 العدل من أصول الدين، وإلا لزم تكفير الأشاعرة، وهو خلاف المشهور.
 قلت: الأشاعرة لا يقولون بالجور بمعنى الظلم فكيف؟ وهم من أهل الكتاب،
 والكتاب مُصَرِّح بأن الله لا يظلم مثقال ذرة^(٢).

وثمة أصول أخرى وقعت مثاراً للجدل والنقاش من قبل الفرق الإسلامية،
 فمنهم من عدها من جوهر الدين وصميمه، ومنهم من عدها من فروعه كالعدل،
 الذي اتفق المسلمون برمتهم على وصفه - سبحانه - بأنه عادل لا يجور، ولكن
 اختلفوا في مفهوم العدل وحقيقته، وكونه عادل لا جائر، فالإمامية والمعتزلة
 اتفقت على أن العدل له مفهوم واحد، اتفق عليه قاطبة العقلاء.

فمثلاً: أخذ البريء بذنب المجرم يتنزه عنه، فكل ما حكم العقل
 بفعله أنه ظلم، فإن الله منزّه عنه وعلى ذلك فالحكم بالعدل وتمييز مصاديقه
 وجزئياته، وأن هذا عدل وذاك ظلم كلها ترجع إلى العقل.

وبعبارة أخرى: إن الشيعة والمعتزلة يرون أن للعدل والظلم ملاكاً
 عند العقل، وبه يتميز أحدهما عن الآخر، ويوصف الفعل بالعدل أو الظلم،

١- أوائل المقالات في المذاهب المختارات، محمد بن محمد بن نعمان الشيخ المفيد (ت ٤٠٣هـ)، دار الكتاب الإسلامي، بيروت
 (١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م) (١/٥٩، ٦٥).

٢- البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، محمد جعفر الأسترآبادي، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء
 التراث الإسلامي، ٢/٣٦٨، ٣٧٣، ٣٧٤.

ولذلك كل ما يصدر منه فهو عدل محتجين بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وعلى ضوء ذلك يتبين أن وحدة الفرق الإسلامية في وصفه - سبحانه - بالعدل وحدة صورية^(١).

قلت: من الملاحظ: أولاً: إن الشيعة تربط عدل الله - تعالى - بخلق الظلم والجور والقبح، ولا يجوز للخالق - سبحانه وتعالى - إذا كان عادلاً أن يخلق ظلماً أو جوراً أو قبحاً - حسب زعمهم - بناء على عقيدتهم بأن الظلم والجور والقبح، إنما هي من أفعال العباد، حصلت بمشيئتهم وقدرتهم وإرادتهم، وليس لله - جل وعلا - فيها إرادة، ولا قدرة، ولا مشيئة، فخالفوا بذلك الكثير من الأدلة الصريحة والثابتة من القرآن الكريم والسنة والإجماع، منها قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [غافر: ٦٢].

وقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، وقوله - صلى الله عليه وسلم - «إن الله خالق كل صانع و صنعته»^(٢). وقد أجمع سلف الأمة، على أن الله - تعالى - خالق كل شيء مخلوق وخالق كل شيء أراد وجوده.

ثانياً: إن عقيدة الشيعة في الحكم على أن هذا عدل وذاك ظلم وجور وقبح، راجع إلى التحسين والتقيح العقليين، ولا علاقة للنقل في معرفة ذلك، وهذا يعني أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف أن هذا عدل وذاك ظلم وجور عن طريق النقل، فخالفوا بعقيدتهم هذه الكثير من أدلة القرآن والسنة، بل وقدموا العقل الصريح على النقل الصحيح، فخالفوا بذلك عقيدة أهل السنة والجماعة.

ثانياً: ميزان الآخرة في عقيدة الشيعة:

من عقيدة الشيعة أن الميزان هو التعديل بين أعمال العباد، والمستحق عليها، والمعدلون في الحكم إذ ذاك هم ولاة الحساب من أئمة آل محمد صلى

١ - مفاهيم القرآن، جعفر السبحاني التبريزي، مؤسسة الإمام الصادق (ط ٣، ١٤٢٨هـ) ١٠/٦-٩.

٢ - أخرجه الحاكم في المستدرک (١/٨٥، رقم: ٨٥)، وقال الذهبي في التلخيص: على شرط مسلم.

الله عليه وسلم^(١).

ولهم في ذلك روايات متعددة منها ما رَوَّه عن أبي عبد الله^(٢)، مرفوعاً في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾، [الأنبياء: ٤٧]، أنه قال: الموازين الأنبياء والأوصياء - عليهم السلام - فعلى هذا يكون الأنبياء والأوصياء أصحاب الموازين التي توزن فيها الأعمال، الموازين القسط؛ أي ذات القسط، والقسط هو العدل، والميزان عبارة عن الحساب العدل الذي لا ظلم فيه، وهو حساب الله - جل وعلا - لخلق يوم القيامة، ويكون على يد الأنبياء والأوصياء، فلاجل ذلك كني عنهم بالموازين مجازاً؛ أي أصحاب الموازين^(٣).

قلت: ويظهر من خلال تفسير الشيعة للموازين بأنها تعبير مجازي عن الأنبياء والأوصياء، وهم أصحاب الموازين، ويكون الحساب العدل على أيديهم - حسب زعمهم - فإن الشيعة:

أولاً: ينكرون ميزان يوم القيامة الذي ينصبه الله لوزن أعمال العباد هو عندهم عبارة عن الحساب العدل الذي لا ظلم فيه.

ثانياً: إن موازين يوم القيامة - في عقيدتهم - هم الأنبياء والأوصياء، وليس الميزان المعهود للجميع ذو الكفتين واللسان، فغلوا في الأوصياء والأنبياء غلواً كبيراً والعياذ بالله، حتى أعطوهم مقام الألوهية في محاسبة العباد، فيظهر بمحاسبتهم العباد عدل الله - جل وعلا - ولا شك أن هذه عقيدة فاسدة قائمة على الكذب والافتراء، بل ومخالفة لكثير من النصوص الصريحة التي تُبَيِّنُ حقيقة ميزان الآخرة كقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾، [الأنبياء: ٤٧]، وقوله - صلى الله عليه وسلم - : في دقة ساقى ابن مسعود

١ - أوائل المقالات في المذاهب المختارات، الشيخ المفيد ص ٨٩، ٩٠.

٢ - هو: أبو عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زين العابدين بن علي بن الحسن الهاشمي العلوي، ولد سنة ٨٠هـ وتوفي سنة ١٤٨هـ. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد العسكري الخنيلي (ت ١٠٨٩هـ)، تحقيق/ عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق (١٤٠٦هـ) ٢٢٠/١.

٣ - تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، شرف الدين علي الحسيني الاسترآبادي الخنفي، تحقيق ونشر/ مدرسة الإمام المهدي (١٤٠٧هـ) ٣٢٨/١.

- رضي الله عنه - «والذي نفسي بيده لهما أثقل في الميزان من أحد»^(١).
ثالثاً: أن روايتهم عن أبي عبد الله أنه قال: الموازين الأنبياء
والأوصياء كذب واضح، وبعيد كل البعد عن الحقيقة والواقع، فهو من نسج
خيالاتهم، وكما يقال: في المثل "شُرُّ البلية ما يُضحك".

المطلب الثالث

عدل الله - تعالى - وميزان الآخرة في عقيدة المعتزلة^(٢)

أولاً: عدل الله - تعالى - في عقيدة المعتزلة:

ذهبت المعتزلة إلى القول بأن الله - جل وعلا - عادل، ثم يُنظر بعد ذلك في أنه عالم بقبح القبيح ومستغن عنه، وعالم باستغنائه عنه، فيحصل له العلم بكونه عدلاً حكيماً لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب، ولا يأمر بالقبيح، ولا ينهى عن الحسن، وأن أفعاله كلها حسنة^(٣).

قال الزمخشري^(٤): في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، [عمران: ١٨]، "العَزِيزُ الْحَكِيمُ صفتان مقررّتان لما وصف به ذاته من الوجدانية والعدل، يعنى أنه العزيز الذي لا يغالبه إله آخر، الحكيم الذي لا يعدل عن العدل في أفعاله"^(٥).

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، [النحل: ٩٠]، "هو الواجب؛ لأن الله تعالى عدل فيه على عباده فجعل ما فرضه عليهم واقعا تحت طاقتهم"^(٦).

١ - سبق تخريجه.

٢ - أصحاب أصل بن عطا الغزال، وعمر بن عبيد أبو عثمان قد ظهرت في نهاية القرن الأول الهجري، وبلغت شأوها في العصر العباسي الأول، ومنذ اعتزلهما ظهر منهما آراء مبتدعة، فعاداهما علماء السلف وحذروا منهما، ثم انقسمت المعتزلة إلى فرق متعددة. ينظر: الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، دار الأفاق الجديدة، بيروت (١٩٧٧هـ) ص ١٩، وما بعدها، الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق/ محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت (١٤٠٤هـ) (١/ ٤٢).

٣ - شرح الأصول الخمسة، قاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت ٤١٥هـ)، تحقيق/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة (١٤١٦هـ، ١/ ١٩٩٦م) (١/ ٦٦، ١٣٣ القضاة).

٤ - هو: محمود بن عمر بن محمد أبو السقاسم الزمخشري، كان متكلماً معتزلياً داعياً إلى الاعتزال، (ت: ٥٣٨هـ). ينظر: طبقات المفسرين، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق/ علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة (١٣٩٦هـ)، (١/ ١٠٤).

٥ - الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط: ٣: ١٤٠٧هـ) (١/ ٣٤٤).

٦ - الكشف، الزمخشري (٢/ ٦٢٨، ٦٢٩).

قلت: هكذا نرى أن الزمخشري يقرر في الآية معنى ظاهر البعد والغرابة، لمجرد أنه يرى أن فيه حجة لتقرير معتقده، فيقول: "العدل هو الواجب لأن الله تعالى عدل فيه على عباده، فجعل ما فرضه عليهم واقعاً تحت طاقتهم"، في حين أن الذي عليه المفسرون أن العدل والإحسان في هذه الآية هما خصلتان من الخصال الحسنة التي أمر الله تعالى بهما عباده، وليس وصفاً للأحكام الشرعية من حيث دخولها تحت الطاقة البشرية من عدمها. قال عبد الجبار^(١): "وأما في الاصطلاح، فإن قيل: أن الله - تعالى - عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه"^(٢)، إلى غير ذلك من عقائدهم الفاسدة^(٣).

قلت: إن العدل عند المعتزلة أصل من أصولهم الخمسة وهو يتعلق بأفعال الخالق - جل وعلا - وقد بنوا على العدل أموراً كثيرة منها:
أولاً: وجوب الصلاح والأصلح على الله - عز وجل - ولا يخل بما هو واجب عليه.

ثانياً: الحسن والقبح عقليان، فالحسن ما حسنه العقل والقبح ما قبحه العقل، والشرع في التحسين والتقبيح للأشياء مخبر عنها فقط، لا مثبت لها، والعقل مدرك لها.

ثالثاً: أن الله لم يخلق أفعال العباد، بل الإنسان هو الخالق لأفعاله كلها خيراً وشرها، بإرادته ومشئته، لا إرادة للخالق ولا مشيئة في إيجادها، وبناء على ذلك فإن الله - جل وعلا - لا يفعل القبيح، بل منزه عن فعله لعلمه بقبحه، فخالفوا بعقيدتهم الفاسدة الكثير من الأدلة القرآنية والأحاديث النبوية، منها قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾، [الفرقان: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، [الزمر: ٦٢]، وقول النبي - صلى الله عليه وسلم - «إن الله خالق كل

١- هو: أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، قاضي أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، ولي القضاء بالرقي، ومات فيها سنة (٤١٥ هـ) له الكثير من المصنفات. ينظر: الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي الدمشقي (ت: ١٣٩٦ هـ)، دار العلم للملايين، (ط ١٥: ٢٠٠٢ م)، (٣ / ٢٧٣).

٢- شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد الهمداني (١ / ١٣٢).

٣- شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد الهمداني (١ / ١٣٢، ١٣٤ - ٣٠١ - ٣٣٤).

صانع و صنعته»^(١)، فلا رب سواه ولا خالق غيره، المتصف بالعدل المطلق.
 قال العمراني^(٢): "ثم قال هذا المخالف: إن الله لا يفعل القبيح لغناه عن فعله ولعلمه بقبحه، فنقول له: هذا خلف في الكلام، هو مستغن عن الحسن والقبيح وهو مستغن عن الدنيا والآخرة وما فيها وقد خلقهما الله، ويلزمك على هذا أن تقول إنه يخلق الأفعال الحسنة لأنه عالم بحسنها"^(٣).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: مقالة المعتزلة: "أنه عدل لا يظلم لأنه لم يرد وجود شيء من الذنوب لا الكفر ولا الفسوق ولا العصيان بل العباد فعلوا ذلك بغير مشيئته كما فعلوه عاصين لأمره وهو لم يخلق شيئاً من أفعال العباد لا خيراً ولا شراً، بل هم أحدثوا أفعالهم فلما أحدثوا معاصيهم استحقوا العقوبة عليها فعاقبهم بأفعالهم لم يظلمهم، هذا قول القدرية من المعتزلة وغيرهم وهو لاء عندهم لا يتم تنزيهه عن الظلم إن لم يجعل غير خالق لشيء من أفعال العباد بل ولا قادر على ذلك"^(٤).

ثانياً: الميزان والوزن في عقيدة المعتزلة:

ذهبت المعتزلة إلى أن الميزان والوزن يوم القيامة هما عبارة عن العدل وأنه لا ظلم فيها على أحد^(٥)، ولذلك جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (٨) وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ﴿٩﴾، أن المراد بالوزن ظهور مقدار المؤمن في العظم، ومقدار الكافر في الذلّة، كما قال: ﴿فَلَا تَقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥]، فمن أتى بالعمل الصالح الذي يثقل وزنه أي بعظم قدره فقد أفلح، ومن أتى بالعمل السيئ الذي لا وزن له ولا قيمة فقد خسر^(٦).

١- سبق تخريجه.

٢- هو: يحيى بن أبي الخير بن سالم بن أسعد بن يحيى أبو الخير العمراني البغدادي صاحب البيان، كان شيخ الشافعية ببلاد اليمن وكان إماماً زاهداً ورعاً عالماً (ت: ٥٥٨هـ). ينظر: طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبه (١/٣٢٧).

٣- الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، العمراني، تحقيق/ سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الرياض (١٩٩٩م) (١/٢٦٩).

٤- جامع الرسائل، المجموعة الأولى، ابن تيمية (١/١٢٣).

٥- تفسير الكعبي، أبو القاسم الكعبي البلخي (ت ٣١٩هـ)، تحقيق/ خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، بيروت، (١)، ١٤٢٨هـ، (٢٠٠٧م) ص ٢١٧.

٦- تفسير أبي مسلم، أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني (ت ٣٢٢هـ)، تحقيق/ خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، بيروت، (١)، ١٤٢٨هـ، (٢٠٠٧م) ص ١٢٠.

وقال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَلْوَزُنْ يَوْمَئِذٍ الْحَقِّ﴾، [الأعراف: ٨]،
يعني وزن الأعمال والتمييز بين راجحها وخفيفها، والحق، صفة أي: والوزن
يوم يسأل الله الأمم ورسلمهم.

و"الوزن الحق، أي العدل، وقرئ: القسط، واختلف في كيفية الوزن
فقيل: توزن صحف الأعمال بميزان له لسان وكفتان، تنظر إليه الخلاق، تأكيداً
للحجة، وإظهاراً للنصفة، وقطعاً للمعارة، كما يسألهم عن أعمالهم فيعرفون بها
بألسنتهم، وتشهد بها عليهم أيديهم وأرجلهم وجلودهم، وتشهد عليهم الأنبياء
والملائكة والأشهاد، وكما ثبت في صحائفهم فيقرؤونها في موقف الحساب.
وقيل: هي عبارة عن القضاء السوي والحكم العادل ﴿فَمَنْ ثَقَلَتْ
مَوَازِينُهُ﴾، جمع ميزان أو موزون؛ أي فمن رجحت أعماله الموزونة التي لها
وزن وقدر وهي الحسنات أو ما توزن به حسناتهم" (١).

وقيل: في كيفية الوزن إنما تفضل كفة الحسنات من كفة السيئات
بعلاقة يراها الناس يومئذ، وقيل: يظهر علامات للحسنات وعلامات للسيئات
في الكفتين فيراها الناس (٢).

قلت: إن المعتزلة قد خالفوا في إنكارهم ميزان الآخرة آيات وأحاديث
كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾، [الأنبياء: ٤٧]، وقوله
النبي - صلى الله عليه وسلم - : «يوضع الميزان يوم القيامة فلو وزن فيه
السموات والأرض لو سعت» (٣).

بل خالفوا إجماع علماء الأمة من أهل السنة والجماعة الذين يثبتون
الميزان، ويوجبون الإيمان به، ولم يقل منهم أحد إن الميزان هو العدل، أو إن
كيفيته معلومة، ولذلك فإن كل ما سبق من النصوص وغيرها، تبطل عقيدتهم
الفاصلة، وتؤكد حقيقة الميزان، وأن له كفتان، وبه توزن الأعمال.

١- الكشاف، الزمخشري (٢/ ٨٥).

٢- تفسير الجبائي، أبو علي الجبائي (ت ٣٠٣هـ)، تحقيق/ خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، بيروت (ط ١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م) ص ٢٣٤.

٣- سبق تخريجه.

قال ابن بطلال^(١): "وخالف ذلك المعتزلة وأنكروا الميزان وقالوا: الميزان عبارة عن العدل. وهو خلاف لنص كتاب الله، وقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . قال المهلب^(٢): فأخبر الله تعالى أنه يضع الموازين لتوزن أعمال العباد بها، فيريهم أعمالهم ممثلة في الميزان لأعين العاملين؛ ليكونوا على أنفسهم شاهدين قطعاً لحججهم وإبلاغاً في إنصافهم عن أعمالهم الحسنة، وتبكيئاً لمن قال: إن الله لا يعلم كثيراً مما يعملون، وتقصيماً عليهم لأعمالهم المخالفة لما شرع لهم، وبرهاناً على عدله على جميعهم، وأنه لا يظلم مثقال حبة من خردل حتى يعترف كل بما قد نسيه من عمله، ويميز ما عساه قد احتقره من فعله. ويقال له عند اعترافه: كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً"^(٣).

وقال ابن حجر: "وأنكرت المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل فخالفوا الكتاب والسنة لأن الله أخبرنا أنه يضع الموازين لوزن الأعمال ليرى العباد أعمالهم ممثلة ليكونوا على أنفسهم شاهدين وقال ابن فورك^(٤): أنكرت المعتزلة الميزان بناء منهم على أن الأعراض يستحيل وزنها إذ لا تقوم بأنفسها قال: وقد روى بعض المتكلمين عن ابن عباس أن الله تعالى يقلب الأعراض أجساماً فيزنها انتهى، وقد ذهب بعض السلف إلى أن الميزان بمعنى العدل"^(٥).

والثابت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أن الميزان ميزان حقيقي له كفتان، والذي توزن به الأعمال ولو كانت أعراضاً من الإيمان والمحبة والصدق والخوف والكلمة الطيبة وغيرها، لأن الله - جل وعلا - على كل شيء قدير، فهو قادر على أن يجعل الأعراض كالعيان توزن، فيؤتى بإيمان الإنسان وصدقه

- ١- هو: أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطلال القرطبي، له العديد من المؤلفات (ت: ٤٤٩هـ). ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي (ت: ١٠٨٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت (٣/٢٨٢).
- ٢- هو: خالد بن خدّاش بن عجلان أبو الهيثم المهلبى: مولى آل المهلب ابن أبي صفرة الأزدي من أهل البصرة، سكن بغداد وحدث بها عن مالك بن أنس وحماد بن زيد وصالح المري وغيرهم، توفي سنة ٢٢٣هـ. ينظر: طبقات الحنابلة، لأبي الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد (ت: ٥٢٦هـ)، محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت (١/١٥٠).
- ٣- شرح صحيح البخاري، علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطلال (ت ٤٤٩هـ)، تحقيق/ أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض (ط٢، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م) (١٠/٥٥٩).
- ٤- هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الاصبهاني، أبو بكر واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية، (ت: ٤٠٦هـ). ينظر الأعلام، الزركلي (٦/٨٣).
- ٥- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني (١٣/٥٣٨).

وإخلاصه وحبه لله - تعالى - ولرسوله - صلى الله عليه وسلم - وغيرها من أعمال القلوب، وأعمال الجوارح، وتوزن كلها، ويشاهدها الإنسان وهي توزن، ولهذا ورد أن لا إله إلا الله التي يشاهدها العبد صدقاً من قلبه تكتب في بطاقة وتوضع في كفة الميزان^(١).

قلت: وإذا كان الإنسان قد استطاع وضع موازين لكثير من الأغراض كالحرارة والبرودة وضغط الدم، وغيرها وهو مخلوق فإن الخالق على كل شيء قدير وفوق كل ذي علم عليم.

قال العلماء: إن حمل الموازين على مجرد العدل وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز من غير ضرورة غير جائز، ولا سيما وقد جاءت الأحاديث الكثيرة بالأسانيد الصحيحة في هذا الباب^(٢).

"ويا خيبة من ينفي وضع الموازين القسط ليوم القيامة كما أخبر الشارع لخفاء الحكمة عليه، ويقدم في النصوص بقوله: لا يحتاج إلى الميزان إلا البقال والفوال، وما أحراه بأن يكون من الذين لا يقيم الله لهم يوم القيامة وزناً ولو لم يكن من الحكمة في وزن الأعمال إلا ظهور عدله سبحانه لجميع عباده، فإنه لا أحد أحب إليه العذر من الله من أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين ومنذرين فكيف ووراء ذلك من الحكم ما لا اطلاع لنا عليه"^(٣).

الخاتمة

أهم النتائج: التي توصل إليها الباحث:

أولاً: سلامة عقيدة أهل السنة والجماعة في عدل الله - جل وعلا - وفي الميزان، بل إن عقيدتهم موافقة للأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والعقل والفطرة.

ثانياً: عقيدة الأشعرية أن الله - تعالى - عادل في جميع أفعاله، وهو المتصرف في ملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، كما أنهم يثبتون

١ - تفسير لمعة الاعتقاد، عبد الرحمن بن صالح المحمود، مدار الوطن للنشر، الرياض (ط ٢، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م)، (١/ ٢٦١).

٢ - تحقيق البرهان في إثبات الميزان، مرعي الحنبلي الكوفي، تحقيق/ مشهور حسن سلمان، دار ابن القيم، (١٩٩٠م)، ص ٢٦.

٣ - شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الدمشقي ١/ ٤٠٤.

الميزان دون التصريح أنه ميزان حقيقي له كفتان ولسان.
ثالثاً: أن عقيدة الشيعة في عدل الله - تعالى - لا يجوز عليه الظلم ولا يرضى به، بمعنى أنه - سبحانه - لا يخلق الظلم ولا الجور ولا القبيح، وأن العدل مقابل الجور من أصول الدين ومنكره من الكافرين، كما أنها أنكرت الميزان.

رابعاً: أن عقيدة المعتزلة في عدل الله - سبحانه وتعالى - قائمة على أنه - جل وعلا - لا يخلق أفعال العباد، منظم وجور، وإلا فلم يكن عادلاً، كما أنها أنكرت الميزان بتأويله بالعدل.

أهم التوصيات: يوصي الباحث بالآتي:

أولاً: ضرورة البحث في عدل الله - تعالى - وما ترتبط به من مسائل عقائدية عند الشيعة.

ثانياً: ضرورة البحث في المسائل العقائدية المختلفة التي بنتها المعتزلة على العدل كأصل من أصولهم الخمسة.

أسأل الله الكريم، رب العرش العظيم، أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به المسلمين، إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

قائمة المراجع والمصادر

- القرآن الكريم.
- ١. الإبانة عن أصول الديانة، علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري أبو الحسن، تحقيق د / فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة (ط ١)، ١٣٩٧هـ).
- ٢. إحياء علوم الدين، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، دار المعرفة، بيروت، (د. ط).

٣. أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، نخبة من العلماء، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والإرشاد، المملكة العربية السعودية (ط١، ١٤٢١هـ).
٤. الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي الدمشقي (ت: ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، (ط١٥: ٢٠٠٢م).
٥. الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، العمراني، تحقيق / سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الرياض (١٩٩٩م).
٦. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ)، تحقيق / محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (ط٢، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
٧. أوائل المقالات في المذاهب المختارات، محمد بن محمد بن النعمان الشيخ المفيد (ت ٤٠٣هـ)، دار الكتاب الإسلامي، بيروت (١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).
٨. البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، محمد جعفر الأستر آبادي، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، (د. ط).
٩. تاج العروس من جواهر القاموس، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين، بيروت، (ط، ١٩٩٤م).
١٠. تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، شرف الدين علي الحسيني الأستر آبادي الحنفي، تحقيق ونشر / مدرسة الإمام المهدي (١٤٠٧هـ).
١١. تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، علي بن الحسن ابن عساكر (ت ٥٧١هـ)، دار الكتاب العربي، لبنان (١٣٩٩هـ).

١٢. تحقيق البرهان في إثبات الميزان، مرعي الحنبلي الكوفي، تحقيق / مشهور حسن سلمان، دار ابن القيم، (١٩٩٠م).
١٣. التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي (ت ١٠٣١هـ)، تحقيق / محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، (ط ١، ١٤١٠هـ).
١٤. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط ١، ١٤٠٥هـ).
١٥. تفسير أبي مسلم، أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني (ت ٣٢٢هـ)، تحقيق / خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط ١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م).
١٦. تفسير الجبائي، أبو علي الجبائي (ت ٣٠٣هـ)، تحقيق / خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، بيروت (ط ١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م).
١٧. تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت: ٧٧٤ هـ)، تحقيق / سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، (ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).
١٨. تفسير الكعبي، أبو القاسم الكعبي البلخي (ت ٣١٩هـ)، تحقيق / خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط ١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م).
١٩. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق / محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت (ط ١، ٢٠٠١م).
٢٠. تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت: ١٢٣٣هـ)، زهير الشاويش، المكتب الاسلامي، بيروت، دمشق، (ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).

٢١. تيسير لمعة الاعتقاد، عبد الرحمن بن صالح المحمود، مدار الوطن للنشر، الرياض (ط٢، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م).
٢٢. جامع الرسائل، أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق / محمد رشاد سالم، دار المدني، جدة.
٢٣. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: / أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، (ط٢: ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م).
٢٤. جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، نعمان بن محمود بن عبد الله الألوسي (ت: ١٣١٧هـ)، قدم له: علي السيد صبح المدني، مطبعة المدني (١٤٠١هـ - ١٩٨١م).
٢٥. الجواب الصحيح، أحمد بن عبد الحلیم أبو العباس ابن تیمیة (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق / علي حسن ناصر وآخرين، دار العاصمة، الرياض (ط١، ١٤١٤هـ).
٢٦. رسالة إلى أهل الثغر، الأشعري، تحقيق / عبد الله شاکر الجنیدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة (ط٢، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م).
٢٧. رفع الشبهة والغرر عنم يحتج على فعل المعاصي بالقدر، مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد بن أحمد بن أبي بكر بن يوسف بن أحمد الكرمي، تحقيق: أسعد محمد المغربي، دار حراء، مكة المكرمة، (ط١٠، ١٤١٠هـ).
٢٨. سنن ابن ماجة، محمد بن يزيد ابن ماجة القزويني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق / محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، (د. ط).
٢٩. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي السلمي، تحقيق / أحمد محمد شاکر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ط).

٣٠. السنن، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق / محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، (د. ط).
٣١. سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، تحقيق / مجموعة محققين بإشراف / شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت (ط ١١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
٣٢. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحفي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، تحقيق / عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق (١٤٠٦هـ).
٣٣. شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن علي بن وهف القحطاني، راجعه الشيخ د / عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، مطبعة سفير، الرياض (٢٠٠٨م).
٣٤. شرح الأصول الخمسة، قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت ٤١٥هـ)، تحقيق / عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة (ط ١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م).
٣٥. شرح العقيدة الطحاوية، علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي (ت ٧٩٢هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، (ط ٤: ١٣٩١هـ).
٣٦. شرح القصيدة النونية، ابن القيم الجوزية، شرحها د / محمد خليل هراس، دار الكتب لعلمية، بيروت (ط ٣، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٢م).
٣٧. شرح صحيح البخاري، علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطلال (ت ٤٤٩هـ)، تحقيق / أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض (ط ٢، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م).
٣٨. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن القيم الجوزية، تحقيق / حمد بدر الدين أبو فراس الحلبي، دار الفكر، بيروت (١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م).

٣٩. الصحيح ، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د. ط).
٤٠. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت (ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).
٤١. الصحيح، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، تحقيق وتعليق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، (ط٣ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).
٤٢. طبقاتالحنابلة، لأبي الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد (ت: ٥٢٦هـ)، محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، (د. ط).
٤٣. طبقات الشافعية، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، تحقيق: د / الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت (ط١، ١٤٠٧هـ).
٤٤. طبقات المفسرين، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق / علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة (ط١، ١٣٩٦هـ).
٤٥. طبقات المفسرين، محمد بن علي بن أحمد الداودي (ت ٩٤٥هـ)، راجعه / لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت (ط١، ١٤٠٣هـ).
٤٦. العبر في خبر من غير، محمد بن أحمد أبو عبد الله الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق / أبي هاجر محمد العبد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).
٤٧. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين محمود بن محمد العيني (ت: ٨٥٥هـ)، ضبطه وصححه / عبد الله محمود سحر، دار الكتب العلمية، بيروت (ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).

٤٨. غيث العقيدة السلفية شرح منظومة الحائية، خالد بن إبراهيم الصقبي (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م).
٤٩. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، تحقيق / أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، (١٣٧٩هـ).
٥٠. الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، دار الأفاق الجديدة، بيروت (١٩٧٧هـ).
٥١. الفوائد العشر من حديث حذيفة كان الناس يسألون رسول الله عن الخير وكنت أسأله عن الشر، خليل بن إبراهيم العبيدي (ط ١: ١٤٢٩هـ).
٥٢. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، د / سعدي أبو حبيب، دار الفكر. دمشق، سورية، (ط ٢: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
٥٣. كتاب الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي، تحقيق / عدنان إدريس ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).
٥٤. كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوني، تحقيق / لطفي عبد البديع، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٧٧م).
٥٥. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط ٣: ١٤٠٧هـ).
٥٦. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، (ط: ٣، ١٤١٤هـ).
٥٧. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدررة المضية في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت: ١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكبتها، دمشق، (ط ٢، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).

٥٨. مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة (ت ٥٧٢٨هـ)، تحقيق / أنور الباز (ط ٣، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).
٥٩. المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبد الله الحاکم النیسابوری (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیة، بیروت، (ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م).
٦٠. المسند، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشیبانی (ت ٢٤١هـ)، مؤسسة قرطبة، القاهرة، (د. ط).
٦١. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، أحمد بن علي الفيومي المقري (ت ٧٧٠هـ)، المكتبة العلمیة، بیروت (د. ط)
٦٢. مع الاثنی عشریة فی الأصول والفروع، موسوعة شاملة، وملحق بها السنة بیان الله تعالی علی لسان الرسول - صلی الله علیه وسلم -، علي بن أحمد علي السالوس، دار الفضیلة بالرياض، دار الثقافة بقطر، مكتبة دار القرآن بمصر، (ط ٧، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).
٦٣. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرین، تحقيق / مجمع اللغة العربیة، دار الدعوة (د. ط).
٦٤. مفاتيح الغیب، التفسیر الکبیر، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربی، بیروت (ط ٣، ١٤٢٠هـ).
٦٥. مفاهيم القرآن، جعفر السبحاني التبريزي، مؤسسة الإمام الصادق (ط ٣، ١٤٢٨هـ).
٦٦. المفید فی مهمات التوحيد، عبد القادر بن محمد عطا صوفي، أضواء السلف، الرياض (ط ١، ١٤٢٨هـ).
٦٧. الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بیروت (١٤٠٤هـ).

٦٨. موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، (ط١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م).
٦٩. النبوات، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق / عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، (ط١: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م).
٧٠. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبي المحاسن يوسف ابن تغري بردي (ت ٨٧٤)، تحقيق / إبراهيم على طرخان، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (١٣٩١هـ - ١٩٧١م).

منهج البلقيني في تعقباته على تحفة الأشراف

أ.د. نافذ حسين حماد (١)

المستخلص

يُوضِّح البَحْثُ منهجَ البُلُقِينِي فِي اسْتِدْرَاكَاتِهِ الْمُتَنَوِّعَةِ، وَتَعَقُّبَاتِهِ الْمُهْمَّةِ، الَّتِي انْفَرَدَ بِأَكْثَرِهَا، وَذَلِكَ عَلَى كِتَابِ تَحْفَةِ الْأَشْرَافِ لِلْمَزِّي، يَتَعَلَّقُ بَعْضُهَا بِمَتُونِ الْأَحَادِيثِ وَالْفَافِظِهَا، وَأُخْرَى بِالْأَسَانِيدِ وَالرُّوَاةِ. كَلِمَاتٌ مِفْتَاحِيَّةٌ: اسْتِدْرَاكٌ، أَطْرَافٌ، الْمَزِّي، حَدِيثٌ، رِوَاةٌ.

مقدمـة

الْحَمْدُ لِلَّهِ، وَأَصْلِي وَأَسْلَمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ، وَبَعْدَ فَهَذَا عَمَلٌ يَكْشِفُ عَنِ أَهْمِيَّةِ تَعَقُّبَاتِ الْحَافِظِ سِرَاجِ الدِّينِ عُمَرَ بْنِ رَسُلَانَ الْبُلُقِينِي (٨٠٥هـ)، وَيُوضِّحُ مِنْهَجَهُ فِي الْاسْتِدْرَاكِ عَلَى كِتَابِ "تَحْفَةِ الْأَشْرَافِ بِمَعْرِفَةِ الْأَطْرَافِ" لِلْحَافِظِ جَمَالِ الدِّينِ يَوْسُفَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَزِّي (٧٤٢هـ)، وَيُبْرِزُ الْقِيَمَةَ الْعِلْمِيَّةَ لِمَا جَمَعَهُ الْبُلُقِينِي وَأَبَانَ عَنْهُ مِنْ أَنْوَاعٍ لِأَوْهَامٍ وَقَعَ فِيهَا الْمَزِّي، أَوْ أَهْمَلَ ذِكْرَهَا وَأَغْفَلَهَا فِي كِتَابِهِ، فِي الْمَتُونِ وَالْأَسَانِيدِ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ التَّنْقِيحَاتِ وَالتَّصْوِيْبَاتِ، نَقَلَهَا عَنْهُ ابْنُهُ جَلَالُ الدِّينِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بَعْدَ فَصْلِ ضَمَنِ كِتَابِ تَرْجَمَ فِيهِ لُوَالِدِهِ.

ويزيد من ضرورة عرض تلك التعقبات، وبيان ما اشتملت عليه، مع قلتها بالنسبة لمجموع الأحاديث التي ضمتها التحفة، حيث أكملت السنتين تعقيباً، أنني لم أفق على من ذكرها في التتبعات أو أشار إليها، سواء من العلماء الذين جاءوا بعده، وكتبوا في التنكيت على أطراف المزِّي، وهما الحافظ ولي الدين أبي زُرْعَةَ ابْنِ الْعِرَاقِي (٨٢٦هـ)، وكتابه "الأطراف بأوهام

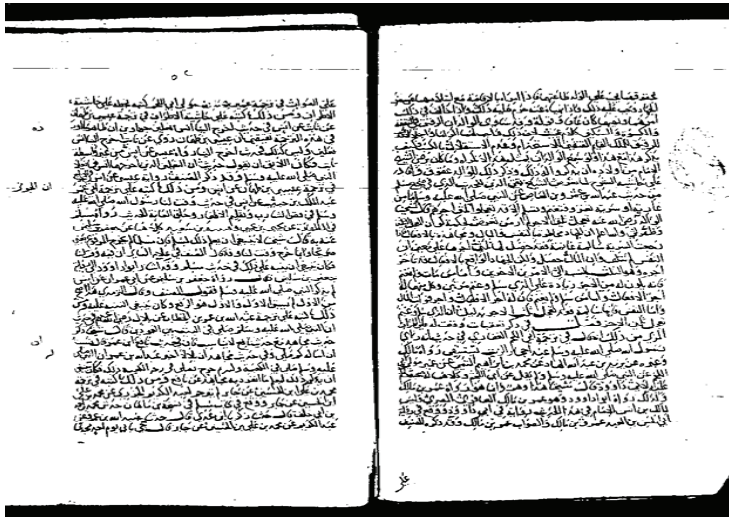
١- الجامعة الإسلامية - غزة - فلسطين.

الأطراف" ^(١)، والحافظ ابن حَجَر (٨٥٢هـ)، وكتابه "النكت الظراف على الأطراف" ^(٢)، أو من المعاصرين ممن كَتَبَ في التَّعَقُّبات على التُّحفة، رغم أنَّ عبد الصمد شرف الدين مُحَقِّق الكتاب، وجد ما لا يزيد عن خمسة مواضع منها على حواشي المخطوط، فنقلها في هوامش المطبوع، مع ما فيها من قُصورٍ ونقصٍ وتحريفات.

ويؤكد القيمة العلمية لتعقبات البلقيني انفرادها بأكثرها، فلم يذكرها ابن العراقي ولا ابن حجر، رحمهم الله تعالى.

وقد وقفتُ على نسختين لكتاب ترجمة جلال الدين عبد الرحمن ابن البلقيني لأبيه، مشتملاً على فصل التعقبات على التُّحفة:

الأولى: من محفوظات دار الكتب المصرية، تحت رقم (٨١٠٦)، ومصورة بمركز جمعة الماجد، برقم (١٧٧٠١٨٥)، ورقم الورد (١٣٢٤٧)، وهي نسخة مكتملة اعتمدتها.



وهذه صورة الصفحة المشتملة على بداية فصل التعقبات التي وقعت له على أطراف المزي

- ١- ابن العراقي، أحمد بن عبد الرحيم (١٤٣٢هـ). الأطراف بأوهام الأطراف. تحقيق العوني، محمد بن حميد. أطروحة ماجستير من كلية الحديث بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية. عدد الصفحات ٦٣٧.
- ٢- ابن حجر، أحمد بن علي (١٤٠٣هـ) النكت الظراف على الأطراف، المطبوع مع تحفة الأشراف. تحقيق عبد الصمد شرف الدين. الدار القيمة بالهند والمكتب الإسلامي ببغروت، ١٣ مجلد، ومجلد فهارس.

الثانية: من محفوظات معهد الاستشراق بروسيا، تحت رقم (٣٦٩)، ومصورة بمركز جمعة الماجد، برقم (١٤٩٩٤٩٩)، ورقم الورد (٤٦٥٢)، وهي كثيرة السَّقْطِ واللَّحَقِ والتَّضْيِيبِ، مع أخطاء كثيرة. وجاء عملي في مبحثين، على النحو الآتي:

المبحث الأول

التَّعَقُّبَاتُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْمَتُونِ وَالْفَافِظِ الْأَحَادِيثِ

فقد أسَقَطَ الْمِزِّيُّ مُتُونًا كَامِلَةً لَمْ يُشِرْ إِلَيْهَا فِي مَوَاضِعِهَا، وَأَغْفَلَ أحيانًا بيان اختلاف ألفاظ أحاديث، ولم يُبينها، فتعقبه البلقيني، ومن ذلك: أولاً: يقتصر على الإشارة للحديث في موضع واحد من الكتاب، مع وجود الحديث بالإسناد نفسه في موضع آخر من ذلك الكتاب، فيغفله المزي ويتركه، وأمثله:

(١) في ترجمة عطاء بن يزيد الليثي، عن أبي سعيد الخدري^(١)، عزا المزي حديث: "إن شأن الهجرة شديد"، لباب الهجرة من كتاب المناقب في صحيح البخاري. عن ابن المديني، عن الوليد بن مسلم، عن الأوزاعي، عن الزهري، عن عطاء به^(٢). فتعقبه البلقيني^(٣) بأن البخاري أخرجه أيضاً في باب زكاة الإبل من كتاب الزكاة. عن ابن المديني بالإسناد نفسه^(٤)، ولم يذكره المزي على مقتضى نسخة التحفة.

ووافق ابنه الذي قال: وكشفت نسخة أخرى، فوجدتها كذلك.

(٢) في ترجمة سليمان الأعمش، عن إبراهيم النخعي، عن علقمة، عن المزي، يوسف بن عبيد الرحمن (١٤٠٣هـ). تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف. تحقيق عبد الصمد شرف الدين. الدار القيمة بالهند والمكتب الإسلامي ببيروت، ١٣ مجلد، ومجلد فهراس. (٤٠١/٣ برقم ٤١٥٣). قال ابن حجر في التكت الظراف: تعقبه مغلطي بأنها في الحج لا في الهجرة، فوهم مغلطي، وإنما هي في الزكاة.

٢- البخاري، محمد بن إسماعيل (١٤١٩هـ). الصحيح. اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض. عدد الصفحات ١٧٥١. حديث برقم (٣٩٢٣).

٣- المخطوط، ورقة (٥٣/أ).

٤- حديث برقم (١٤٥٢).

ابن مسعود^(١)، عزا حديث: "كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَارٍ، فَانزَلَتْ عَلَيْهِ ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾". لَكِتَابُ بَدْءِ الْخَلْقِ فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ. عَنْ عَبْدِ بَنِ عَبْدِ اللهِ، عَنْ يَحْيَى بَنِ آدَمَ، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنْ الْأَعْمَشِ بِهِ^(٢).

فَتَعْقِبُهُ الْبُلْقِينِيُّ^(٣) بِأَنَّ الْبُخَارِيَّ أَخْرَجَهُ أَيْضًا فِي بَابِ تَفْسِيرِ سُورَةِ الْمُرْسَلَاتِ مِنْ كِتَابِ التَّفْسِيرِ. عَنْ عَبْدِ بَنِ عَبْدِ اللهِ بِالسَّنَادِ نَفْسِهِ^(٤).

(٣) فِي تَرْجُمَةِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ^(٥)، عَزَا حَدِيثًا: "اسْتَبَّ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَرَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ، فَقَالَ الْمُسْلِمُ: وَالَّذِي اصْطَفَى مُحَمَّدًا عَلَى الْعَالَمِينَ... الْحَدِيثُ". لَكِتَابِ التَّوْحِيدِ فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ. عَنْ يَحْيَى بَنِ قَزَعَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بَنِ سَعْدٍ، عَنْ الزُّهْرِيِّ بِهِ^(٦). فَتَعْقِبُهُ الْبُلْقِينِيُّ^(٧) بِأَنَّ الْبُخَارِيَّ أَخْرَجَهُ أَيْضًا فِي تَرْجُمَةِ مَا يُذَكَّرُ فِي الْأَشْخَاصِ وَالْخُصُومَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالْيَهُودِيِّ. عَنْ يَحْيَى بَنِ قَزَعَةَ بِالسَّنَادِ نَفْسِهِ^(٨).

(٤) فِي تَرْجُمَةِ مَالِكِ بَنِ أَنَسٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عَمْرٍو^(٩)، عَزَا حَدِيثًا: "مَنْ أَعْتَقَ شَرِكًا لَهُ مِنْ مَمْلُوكٍ فَعَلَيْهِ عِقْبُهُ كُلُّهُ". لِمُسْلِمٍ فِي الْعِتْقِ. عَنْ يَحْيَى بَنِ يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ بِهِ^(١٠).

فَتَعْقِبُهُ الْبُلْقِينِيُّ بِقَوْلِهِ^(١١): يُزَادُ عَلَيْهِ: وَفِي صُحْبَةِ الْمَمَالِكِ مِنْ حَدِيثِ يَحْيَى بَنِ يَحْيَى^(١٢)، وَكِتَابِ صُحْبَةِ الْمَمَالِكِ بَعْدَ كِتَابِ الْعِتْقِ بِنَحْوِ ثَلَاثَةِ

١- المزي، تحفة الأشراف (١٠٣/٧) برقم (٩٤٣٠).

٢- حديث برقم (٣٣١٧).

٣- المخطوط، ورقة (٥٦/ب - ٥٧/أ).

٤- حديث برقم (٤٩٣١).

٥- المزي، تحفة الأشراف (٢١٦/١٠) برقم (١٣٩٥٦).

٦- حديث برقم (٧٤٧٢).

٧- المخطوط، ورقة (٥٩/ب - ٦٠/أ).

٨- حديث برقم (٢٤١١).

٩- المزي، تحفة الأشراف (٢٠٨/٦) برقم (٧٩٩٠).

١٠- النيسابوري، مسلم بن الحجاج (١٤١٩هـ). الصحيح. اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض. عدد

الصفحات ١٤٧٣. حديث برقم (١٥٠١/١).

١١- المخطوط، ورقة (٥٦/أ)..

١٢- حديث برقم (١٥٠١/٤٧) كتاب الأيمان (ص ٦٨٥).

كراريس^(١).

(٥) في مسند عمرو بن الأحوص^(٢)، عزا حديث: "... أَلَا إِنَّ كُلَّ رِبَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ ..."، وعزاه للسنن الأربعة، ومنها: الترمذي في التفسير. عن الحسن بن عليّ الخلال، عن حسين بن عليّ الجعفي، عن زائدة، عن شبيب بن غرقدة، عن سليمان بن عمرو بن الأحوص، عن أبيه^(٣). ثم قال المزي: "وهذا فيه وما بعده". فتعقبه البلقيني^(٤) بأن الترمذي أخرجه أيضًا في أبواب النكاح، في ما جاء في حق المرأة على زوجها، بالسند المذكور^(٥). أقول: هنا وهم البلقيني، فلم يتنبه لقوله: "وهذا فيه وما بعده"، وقد أشار إليه المزي في الموضع الذي بعده، وقال: بإسناد الذي قبله. ثم هو في الرضاع، وليس النكاح. ولم يتعقبه ابنه.

ثانيًا: يقتصر على الإشارة للحديث في موضع واحد من الكتاب، مع وجوده في موضع آخر من الكتاب نفسه أو غيره، باختلاف في شيخ صاحب الكتاب، وأمثله:

(١) في ترجمة الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس^(٦)، ذكر المزي طرق حديث: "أقبلت رابيًا على أتان" وأشار إلى مواضعه في العلم والصلاة عند البخاري. عن إسماعيل بن أبي أويس، وعبد الله بن يوسف، والقعني، ثلاثتهم عن مالك به^(٧).

١- العتق هو الكتاب رقم (٢٠)، وأما صحبة المماليك، فهو الباب رقم (٨) من كتاب الأيمان رقم (٢٧) حسب المطبوع من صحيح مسلم.

٢- المزي، تحفة الأشراف (١٣٢/٨) برقم (١٠٦٩١).

٣- حديث برقم (٣٠٨٧).

٤- المخطوط، ورقة (٥٨/أ).

٥- حديث برقم (١١٦٣).

٦- المزي، تحفة الأشراف (٥٨/٥) برقم (٥٨٣٤).

٧- الأحاديث بالأرقام (٧٦، ٤٩٣، ٨٦١).

- فتعقبه البلقيني^(١) بأنه أسقط طريق يحيى بن قزعة، عن مالك به، وأنها في حجة الوداع، وهي ترجمة قبل ترجمة غزوة تبوك^(٢).
- (٢) في ترجمة السائب بن فروخ، عن ابن عمر^(٣)، ذكر حديث: "حاصر النبي صلى الله عليه وسلم أهل الطائف، فلم ينل منهم شيئاً... الحديث". وأشار إلى موضعين له في البخاري. عن ابن المديني وقتيبة بن سعيد، كلاهما عن ابن عيينة، عن عمرو بن دينار، عن السائب به^(٤).
- فتعقبه البلقيني^(٥) بأنه ترك التنبيه على أن البخاري أخرجه كذلك في المشيئة والإرادة من كتاب التوحيد. عن عبد الله بن محمد الجعفي، عن ابن عيينة به^(٦).
- (٣) في ترجمة سفيان بن عيينة، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة^(٧)، عزا حديث: "إن دوساً قد عصت... للبخاري في الدعوات. عن علي بن عبد الله، عن ابن عيينة به^(٨).
- فتعقبه البلقيني^(٩) بأنه يزاد عليه حديث أبي نعيم في المغازي في قصة دوس، وذكر الحديث بإسناده ومثنه، فلم يختلف فيه سوى شيخ البخاري، ولم يذكره المزي^(١٠).
- (٤) في ترجمة حنظلة بن أبي سفيان المكي، عن نافع، عن ابن عمر^(١١)، عزا حديث: "الفطرة قص الأظفار... إلى النسائي في الطهارة. عن الحارث بن مسكين، عن ابن وهب، عن حنظلة به^(١٢).

١- المخطوط، ورقة (٥٤/ب).

٢- حديث برقم (٤٤١٢).

٣- المزي، تحفة الأشراف (١٨/٥) برقم (٧٠٤٣).

٤- الحديثان برقمي (٤٣٥٢، ٦٠٦٨).

٥- المخطوط، ورقة (٥٥) ب.

٦- حديث برقم (٧٤٨٠).

٧- المزي، تحفة الأشراف (١٠/١٧٠) برقم (١٣٦٩٥).

٨- حديث برقم (٦٣٩٧).

٩- المخطوط، ورقة (٥٩/ب).

١٠- حديث برقم (٤٣٩٢).

١١- المزي، تحفة الأشراف (٦/٩٢) برقم (٧٦٥٤).

١٢- النسائي، أحمد بن شعيب (بدون تاريخ)، السنن. بعناية مشهور سلمان، (ط) مكتبة المعارف، الرياض. عدد الصفحات

فتعقبه البلقيني^(١) بأن الحديث أخرجه البخاري في باب قصّ الشارب من أبواب اللباس، وذكره بأسانيده ومثنه. عن مكي بن إبراهيم، وعن أحمد بن أبي رجا، عن إسحاق بن سليمان، كلاهما عن حنظلة^(٢). ونقل بعضاً مما في أطراف خلف^(٣) وأبي مسعود^(٤) من الإشارة إلى أسانيد البخاري.

ثالثاً: يقتصر على الإشارة للحديث في موضع واحد من الكتاب، مع وجوده في موضع آخر من الكتاب نفسه، باختلاف اثنين من رواته أو ثلاثة، وذلك من بداية الإسناد، وأمثله:

- (١) في مسند أبي سفيان^(٥)، أشار إلى موضع حديث هرقل في الجهاد من صحيح البخاري. عن أبي اليمان، عن شعيب، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس، عن أبي سفيان^(٦).
- فتعقبه البلقيني^(٧) بأنه أسقط طريقاً آخر للحديث في الجهاد أيضاً. عن يحيى بن بكير، عن الليث، عن يونس، عن الزهري به^(٨).
- (٢) في ترجمة عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس^(٩)، أشار إلى الحديث، وفيه: "كتب إلى قيصر يدعو إلى الإسلام... في الجهاد من صحيح

١٠٢٧. حديث برقم (١٢).

١- المخطوط، ورقة (٥٥/ب - ٥٦/أ).

٢- الحديثان برقمي (٥٨٨٨، ٥٨٩٠).

٣- هو خلف بن محمد بن علي بن حمدون أبو محمد الواسطي، وكتابه أطراف الصحيحين، من الكتب المفقودة. توفي سنة ٤٠١ هـ. ينظر: ابن نقطة، محمد بن عبد الغني (١٤٠٨ هـ)، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد. تحقيق كمال الحوت، (ط١) دار الكتب العلمية، بيروت. عدد الصفحات ٣٣٠ (ص ٢٦٣)، والذهبي، محمد بن أحمد (١٤٠٥ هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق بإشراف شعيب الأرنؤوط، (ط٣) مؤسسة الرسالة، بيروت. خمسة وعشرون مجلداً مع الفهارس (١٧/٢٦٠).

٤- هو إبراهيم بن محمد بن عبيد الدمشقي، أحد من صنّف في علم الأطراف، وكتابه الأطراف على الصحيحين. توفي سنة ٤٠١ هـ، وقيل سنة ٤٠٠ هـ. ينظر: الخطيب، أحمد بن علي (بدون تاريخ). تاريخ بغداد. دار الكتب العلمية، بيروت. أربعة عشر مجلداً (١٧٢/٦)، وابن كثير، إسماعيل بن عمر (بدون تاريخ). البداية والنهاية. دار الفكر العربي، الجزيرة. أربعة عشر جزءاً (١١/٣٩٥)، والذهبي، محمد بن أحمد (بدون تاريخ). تذكرة الحفاظ. دار إحياء التراث العربي، بيروت. ثلاثة مجلدات (٣/١٠٦٨).

٥- المزي، تحفة الأشراف (٤/١٥٨ برقم ٤٨٥٠).

٦- حديث برقم (٢٩٧٨).

٧- المخطوط، ورقة (٥٣/ب).

٨- حديث برقم (٢٨٠٤).

٩- المزي، تحفة الأشراف (٥/٦٧ برقم ٥٨٤٦).

البُخاري. عن إبراهيم بن حمزة، عن إبراهيم بن سعد، عن صالح بن كيسان، عن الزهري، عن عبيد الله به^(١).

فتعقبه البلقيني^(٢) بأنه أسقط رواية من طريق عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس، وفيها: "فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين". وأنا البُخاري أخرجها في الجهاد، في ترجمة "هل يرشد المسلم أهل الكتاب أو يعلمهم الكتاب؟". عن إسحاق بن راهويه، عن يعقوب بن إبراهيم، عن ابن أخي الزهري، عن الزهري^(٣).

(٣) في ترجمة منصور بن المعتمر، عن إبراهيم النخعي، عن علقمة، عن عبد الله^(٤)، عز حديث: "كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في غار فنزلت عليه ﴿والمزلات عرفاً﴾". لموضع في التفسير من صحيح البخاري. عن محمود بن غيلان، عن عبيد الله بن موسى، عن إسرائيل، عن منصور به^(٥).

فتعقبه البلقيني^(٦) بأنه تكرر في التفسير. عن عبدة بن عبد الله، عن يحيى بن آدم، عن إسرائيل، عن منصور به^(٧). وأنه لم يره في نسخته من الأطراف.

فقال الابن: ورأيت نسخة أخرى من الأطراف فلم أجد فيها ذلك، والظاهر أن ذلك سقط من نسخة المزني من البخاري، فإنه أورد نسخة إسرائيل بعد طريق محمود، عن عبيد الله بن موسى، عن إسرائيل، وطريق عبدة بن عبد الله متوسطة بينهما.

رابعاً: يقتصر على الإشارة للحديث في كتاب أو أكثر، مع وجوده في مواضع أخرى من الكتب الستة، وأمثله:

- ١- حديث برقم (٢٩٤٠).
- ٢- المخطوط، ورقة (٥٤/ب - ٥٥/أ).
- ٣- حديث برقم (٢٩٣٦).
- ٤- المزني، تحفة الأشراف (٧/١١٠ برقم ٩٤٥٥).
- ٥- حديث برقم (٤٩٣٠).
- ٦- المخطوط، ورقة (٥٧/أ).
- ٧- حديث برقم (٤٩٣١).

(١) أشار إلى موضعه في النسائي، ولم يُشر إلى موضعه في صحيح مسلم في ترجمة بُشير بن يسار، عن رجال من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم^(١)، ذكر حديث: "أنهم قالوا: رخص النبي صلى الله عليه وسلم في العرايا بخرصها"، وعزاه للنسائي في البيوع. عن قتيبة، عن الليث، عن يحيى بن سعيد، عن بشير به^(٢).

فتعقبه البلقيني^(٣) بأنه لم يعلم لمسلم، وذكره في مسلم. عن قتيبة بن سعيد ومحمد بن رُمح، كلاهما عن الليث به. وعن محمد بن المثنى وإسحاق بن إبراهيم وابن أبي عمر جميعاً، عن عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي، عن يحيى بن سعيد به... الحديث، وقال: كان ينبغي لصاحب الأطراف أن ينبه على ذلك^(٤).

(٢) أشار إلى موضعه في النسائي، ولم يعلم للترمذي. في ترجمة طاوس بن كيسان، عن عبد الله بن الزبير^(٥)، أعلم لحديث: "من شهر سيفه ثم وضعه قدمه هدر"، ورمز للنسائي فقط. عن إسحاق بن إبراهيم، عن الفضل بن موسى، عن معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه به. وطريقين آخرين عن ابن طاوس، عن أبيه به. وبين من وقفه ومن رفعه^(٦). فتعقبه البلقيني^(٧) بأن الترمذي أخرج الحديث في بعض أصوله المسموعة، ثم ذكر ما رآه في الأصل. عن الحسين بن حريث، عن الفضل به. بمثله.

وأن الترمذي سأل البخاري عن هذا الحديث، فقال: إنما يروى عن ابن الزبير موقوفاً. ثم قال البلقيني: أكثر نسخ الترمذي ليس فيها هذا.

١- المزي، تحفة الأشراف (١١/١٣٠) برقم (١٥٥٣٧).

٢- حديث برقم (٤٥٤٤).

٣- المخطوط، ورقة (٦٠/أ).

٤- حديث برقم (٦٨، ٦٩، ١٥٤٠).

٥- المزي، تحفة الأشراف (٤/٣٢١) برقم (٥٢٦٢).

٦- الأحاديث بالأرقام (٤٠٩٧ - ٤٠٩٩).

٧- المخطوط، ورقة (٥٣/ب - ٥٤/أ).

أقول: هذا الحديث ليس في نسخة من نسخ سنن الترمذي المطبوعة، إنما هو في المطبوع من العلل الكبير^(١)، والبُلقيني يعترف كما نرى أن أكثر نسخ الترمذي ليس فيها هذا.

(٣) أشار إلى موضعه في النسائي وابن ماجه، ولم يُشر إلى موضعه في الترمذي في مسند الشريد بن سويد^(٢)، "أن رجلاً قال: يا رسول الله أرضي لي لأحد فيها شرك.. أعلم عليه وعزاه للنسائي وابن ماجه، وذكر طريقه^(٣).

فتعقبه البُلقيني^(٤) بأنه وقع في أصل مسموع للترمذي. عن أحمد بن منيع، عن مروان الفزاري، عن عبد الله بن عبد الرحمن الطائفي، عن عمرو بن الشريد، عن أبيه مرفوعاً: إن الجار هو أولى بصقبه. قال: وإن في أصول الترمذي كلها: هو حديث حسن.

ثم أشار البُلقيني إلى طريق عمرو بن الشريد، عن أبي رافع الآتي، وأن البخاري قال: كلا الحديثين عندي صحيح. قال: ولم يُنبه المزي على شيء من ذلك.

أقول: وأما حديث أحمد بن منيع، فليس في المطبوع من سنن الترمذي، إنما هو في العلل الكبير^(٥)، وأما نقله من تحسين الترمذي للحديث، ثم الإشارة لطريق ابن الشريد عن أبي رافع، وتصحيح البخاري للطريقين، فذكره في السنن تعليقا^(٦).

(٤) أشار إلى موضعه في البخاري والسنن الثلاثة، ولم يُشر إلى موضعه في الترمذي في ترجمة عمرو بن الشريد، عن أبي رافع^(٧)، عزاً حديث:

١- الترمذي، محمد بن عيسى (١٤٠٦هـ). العلل الكبير. تحقيق حمزة ديب، مكتبة الأقصى، الأردن. مجلدان (٦٢٣/٢).

٢- المزي، تحفة الأشراف (١٥٢/٤) برقم (٤٨٤٠).

٣- النسائي. السنن. حديث برقم (٤٧٠٣). وابن ماجه، محمد بن يزيد (بدون تاريخ)، السنن. بعناية مشهور سلمان، (ط) مكتبة المعارف، الرياض. عدد الصفحات ٨٤٩. حديث برقم (٢٤٩٦).

٤- المخطوط، ورقة (٥٣/أ).

٥- الترمذي، العلل الكبير (٥٦٨/١).

٦- الترمذي، محمد بن عيسى (١٣٩٨هـ)، السنن. تحقيق أحمد شاكر وآخرين، (ط) نشر مصطفى الحلبي. خمسة مجلدات (٦٥٠/٣) بعد الحديث برقم (١٣٦٨).

٧- المزي، تحفة الأشراف (٢٠٣/٩) برقم (١٢٠٢٧).

"الجارُّ أحقُّ بصقبة"، لمواضعه في البخاري وأبي داود والنسائي وابن ماجه. من طرق ذكرها، عن إبراهيم بن ميسرة، عن عمرو به^(١).

فتعقبه البلقيني^(٢) بأنه في بعض الأصول من جامع الترمذي من طريق إبراهيم بن ميسرة به. وأن البخاري قال عنه وعن حديث عمرو بن الشريد المتقدم: كلا الحديثين عندي صحيح. ثم قال: تقدّم التنبه عليه، ولم ينبّه على كل منهما صاحب الأطراف في الموضوعين.

خامساً: إغفاله التنبه على ذكر الحديث في موضعه من ترجمة الراوي:

(١) في ترجمة نافع مولى ابن عمر، عن عمر^(٣)، ذكر حديث: "أن عمر فرّض للمهاجرين الأولين أربعة آلاف..."، وأعلم عليه للبخاري^(٤). فكان للبلقيني تعقيباً^(٥):

الأول: أنه ترك ولم ينبّه على ما ذكره البخاري من رواية نافع، عن ابن عمر، في قضية الاعتكاف، يعني نذره أن يعتكف ليلة في المسجد الحرام، فإنه سأل عنه حين العود من حنين، فقال عقب حديث سبي هوازن: حدثنا أبو النعمان، قال: حدثنا حماد بن زيد، عن أيوب، عن نافع، أن عمر، قال: "يا رسول الله". ثم أسنده، عن محمد بن مقاتل، عن ابن المبارك، عن معمر، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر، قال: سأل عمر^(٦).

الثاني: الانقطاع، فنافع لم يدرك عمر رضي الله عنه. قال البلقيني: ولم ينبّه عليه صاحب الأطراف. وذكر ابنه أن أباه نبّه على ذلك بخطه على

١- البخاري، حديث برقم (٢٢٥٨)، وأبو داود، سليمان بن الأشعث (بدون تاريخ). السنن. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر. أربعة مجلدات. حديث برقم (٣٥١٦)، والنسائي، حديث برقم (٤٧٠٢)، وابن ماجه، حديث برقم (٢٤٩٥). وجاء عندهم بلفظ "بسقيه"، والمعنى واحد.

٢- المخطوط، ورقة (٥٩/أ).

٣- المزي، تحفة الأشراف (١١١/٨) برقم ١٠٦٥٠، ١٠٦٥١. قال ابن حجر في النكت الظرف: سقط قوله عن ابن عمر من أكثر النسخ، وقد أوضحته في فتح الباري (١٣٧٩هـ)، دار المعرفة، بيروت. أربعة عشر مجلداً مع المقدمة (١٩٨/٧).

٤- حديث برقم (٣٩١٢).

٥- المخطوط، ورقة (٥٨/أ).

٦- حديث برقم (٤٣٢٠).

نسخة البخاري التي عنده .

أقول: لا يُستدرك على المزي من ذلك في شيء، فلا يغيب عنه أن نافعاً لم يدرك عمر، وأن البخاري لم يرو لنا نافع عن عمر في الصحيح، ولم يحتج به، يدل عليه:

= أن المزي في كتابه تهذيب الكمال لم يذكر عمر في شيوخ نافع، ولم يذكر نافعاً في تلاميذ عمر^(١).

= وأنه ذكر الحديثين المشار إليهما في موضعهما من التحفة، فحديث أن عمر فرض للمهاجرين، ذكره في ترجمة نافع، عن ابن عمر، عن عمر^(٢)، وحديث نذر الجاهلية بالاعتكاف ذكره في ترجمة نافع، عن ابن عمر^(٣)، وأتى بطريق أبي النعمان، عن حماد بن زيد، عن أيوب، عن نافع، أن عمر^(٤)، وطريق محمد بن مقاتل كما جاءت في صحيح البخاري^(٥).

(٢) في ترجمة محمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب، عن الزهري، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، ذكر المزي ثلاثة أحاديث^(٦).

فتعقبه البلقيني^(٧) بحديث رابع عند ابن ماجه من طريق ابن أبي ذئب، عن الزهري، عن أبي سلمة وسعيد بن المسيب، عن أبي هريرة، وهو حديث: "من أدرك من الجمعة ركعة"^(٨).

ولم يذكره المزي هنا، وذكره في ترجمة ابن أبي ذئب، عن الزهري، عن سعيد، عن أبي هريرة^(٩). ولم ينبّه هناك على الجمع بين أبي سلمة

وسعيد.

١- المزي، يوسف بن عبد الرحمن (١٤٠٣هـ)، تهذيب الكمال، تحقيق بشار معروف، (ط١) مؤسسة الرسالة. خمسة وثلاثون مجلداً (٢٩٩/٢٩، ٢٩٩/٢١).

٢- المزي، تحفة الأشراف (٧١/٨) برقم ١٠٥٦٣.

٣- المزي، تحفة الأشراف (٦٦/٦) برقم ٧٥٢١.

٤- حديث برقم (٣١٤٤).

٥- حديث برقم (٤٣٢٠).

٦- المزي، تحفة الأشراف (٤٦/١١) بالأرقام ١٥٢٥٧ - ١٥٢٥٩.

٧- المخطوط، ورقة (٦٠/أ).

٨- حديث برقم (١١٢١).

٩- المزي، تحفة الأشراف (٤٥/١٠) برقم ١٣٢٥٤.

سادساً: تَرَكَ الْمَزِّي الإِشَارَةَ إِلَى مَعْلَقَاتِ عِنْدَ الْبُخَارِيِّ، وَأَغْفَلَهَا، وَلَمْ يُنَبِّهْ إِلَيْهَا، وَأَمثلة ذلك:

(١) في ترجمة مُغِيرَةَ بْنِ مَقْسَمِ الضَّبِّيِّ، عن إبراهيم النَّخَعِيِّ، عن علقمة، عن ابن مسعود^(١)، ذَكَرَ الْمَزِّي حَدِيثَ: "كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَارٍ، فَنَزَلَتْ عَلَيْهِ ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾". فَأَشَارَ إِلَيْهِ مُعَلِّقًا، وَقَالَ: فِي تَرْجَمَةِ الْأَعْمَشِ، عن إبراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعود. فكان للبلقيني هنا تعقيبان^(٢):

الأول: أَنَّ الَّذِي سَبَقَ فِي تَرْجَمَةِ الْأَعْمَشِ، عن إبراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعود، إِنَّمَا هُوَ قَوْلُ الْبُخَارِيِّ فِي بَدَأِ الْخَلْقِ: وَتَابِعَهُ أَبُو عَوَانَةَ، عن مُغِيرَةَ، عن إبراهيم^(٣).

والثاني: أَنَّ الْمَزِّيَ أَسْقَطَ مَا ذَكَرَهُ الْبُخَارِيُّ فِي التَّفْسِيرِ، فلم يذكره هنا ولا هناك، وَهُوَ قَوْلُهُ: وَقَالَ يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عن مُغِيرَةَ، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله^(٤).

(٢) في ترجمة عبد الله بن عامر بن ربيعة، عن أبيه^(٥)، في حديث الصلاة على راحلته حيث تَوَجَّهَتْ بِهِ. يَشِيرُ الْمَزِّي إِلَى مَوْضِعِهِ فِي الْبُخَارِيِّ فِي تَقْصِيرِ الصَّلَاةِ مُسْنَدًا. عن ابن المديني، عن عبد الأعلى. وعن يحيى بن بكير، عن الليث، عن عُقَيْلٍ، كلاهما عن ابن شهاب الزهري، عن عبد الله بن عامر^(٦)، ولم يُشِرْ إِلَى الطَّرِيقِ الْمُعَلَّقَةِ.

فَيَتَعَقَّبُهُ الْبَلْقِينِيُّ^(٧) بِالِإِشَارَةِ إِلَى الطَّرِيقِ الْمُعَلَّقَةِ فِي الْبُخَارِيِّ فِي بَابِ مَنْ تَطَوَّعَ فِي السَّفَرِ، وَهِيَ: قَالَ اللَّيْثُ، حَدَّثَنِي يُونُسُ، عن ابن شهاب،

١- المزي، تحفة الأشراف (١٠٧/٧) برقم (٩٤٤٧).

٢- المخطوط، ورقة (٥٧/أ).

٣- بعد الحديث برقم (٣٣١٧). وينظر: المزي، تحفة الأشراف (١٠٧/٧) برقم (٩٤٣٠).

٤- بعد الحديث برقم (٤٩٣١).

٥- المزي، تحفة الأشراف (٢٢٨/٤) برقم (٥٠٣٣).

٦- الحديثان برقمي (١٠٩٣، ١٠٩٧).

٧- المخطوط، ورقة (٥٣/ب).

- قال: حدثني عبد الله بن عامر بن ربيعة، وذكر الحديث^(١).
- (٣) في ترجمة الزهري، عن عبید الله بن عبد الله، عن ابن عباس^(٢)، ذكر حديث: "كان أجود الناس بالخير"، وبين مواضعه وطرقه المسندة عن عبد الله بن المبارك، عن معمر ويونس، عن الزهري به^(٣)، وفاته أن يذكر طريقاً ورد فيه معلقاً.
- فتعقبه البلقيني^(٤): بأن المزي فاتّه أن يذكر أن البخاري ذكره في باب ذكر الملائكة من أبواب بدء الخلق عقب حديث محمد بن مقاتل، فقال: عن عبد الله، حدثنا معمر بهذا الإسناد نحوه^(٥).
- (٤) في ترجمة عبد الله بن حبيب أبي عبد الرحمن السلمي، عن عثمان بن عفان^(٦)، اقتصر على عزو حديث: "أن عثمان لما حُصر أشرف عليهم من فوق داره... إلى الترمذي والنسائي^(٧).
- فتعقبه البلقيني^(٨) بأنه ترك ما ذكره البخاري في باب إذا وقف أرضاً، أو بئراً، وشرط لنفسه مثل دلاء المسلمين. وهو: وقال عبدان: أخبرني أبي، عن شعبة، عن أبي إسحاق، عن أبي عبد الرحمن: أن عثمان حين حوَصر... وذكر الحديث^(٩).
- (٥) في ترجمة نافع، عن ابن عمر، عن عمر بن الخطاب^(١٠)، اقتصر على عزو حديث: "من باع عبداً وله مال، ومن باع نخلاً قد أبرت". لأبي داود والنسائي^(١١).

- ١- حديث برقم (١١٠٤).
- ٢- المزي، تحفة الأشراف (٥/٦٤) برقم (٥٨٠٤).
- ٣- الأحاديث بالأرقام على الترتيب (٦، ٣٥٥٤، ٣٢٢٠).
- ٤- المخطوط، ورقة (٥٤/ب).
- ٥- بعد الحديث برقم (٣٢٢٠).
- ٦- المزي، تحفة الأشراف (٧/٢٥٩) برقم (٩٨١٤).
- ٧- الترمذي: حديث برقم (٣٦٩٩)، والنسائي: حديث برقم (٣٦٠٩).
- ٨- المخطوط، ورقة (٥٧/ب).
- ٩- حديث برقم (٢٧٧٨).
- ١٠- المزي، تحفة الأشراف (٨/٦٩) برقم (١٠٥٥٨).
- ١١- أبو داود: حديث برقم (٣٤٣٤)، والنسائي، أحمد بن شعيب (١٤٢١هـ). السنن الكبرى، تحقيق بإشراف شعيب الأرنؤوط، (ط١) مؤسسة الرسالة، بيروت. عشرة مجلدات، ومجلدان فهراس الأحاديث بالأرقام (١١٦٩٧، ١١٧٠١، ١١٧٠٢).

فتعقبه البلقيني^(١) بأنه ترك تعليق البخاري ذلك عن مالك^(٢). ودلَّ على وقفه، وخطأ من قال برفعه. فتعقب الابن عبد الرحمن أباه، فقال: وقول شيخنا: إنه تعليق، فيه نظر، وبين رفعه^(٣).

(٦) في ترجمة سعيد بن يسار عن أبي هريرة^(٤)، فبعدهما عزا حديث: "من تصدَّق بعدلِّ تمرَّة من كسب طيب..."، للبخاري في التوحيد، قال: ورواه ورقاء، عن عبد الله بن دينار، عن سعيد به^(٥).

فتعقبه البلقيني^(٦) بأنه ترك ما أورده البخاري مُعلِّقاً بنفس الإسناد. عن ورقاء بن عمر اليشكري، عن ابن دينار، عن سعيد بن يسار به. في الزكاة، في الصدقة من كسب طيب^(٧).

(٧) في ترجمة عطاء بن يسار، عن أبي قتادة، في قصة الحمار الوحشي^(٨). عزاه المزني للبخاري في الذبائح. عن إسماعيل، عن مالك، عن زيد بن أسلم، عن عطاء.

وفي الأطعمة. عن عبد العزيز بن عبد الله، عن محمد بن جعفر، عن أبي حازم، عن عبد الله بن أبي قتادة، عن أبي قتادة^(٩). وقال بعده: قال ابن جعفر: وحدثني زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي قتادة. مثله.

فتعقبه البلقيني^(١٠) بأنَّ صوابه في الهبة^(١١).

- ١- المخطوط، ورقة (٥٧/ب).
- ٢- بعد الحديث برقم (٢٣٧٩).
- ٣- ويمثل قول الابن، قال ابن حجر، وبين رفعه في الفتح (٥١/٥)، وتعليق التعليق (١٤٠٥هـ)، تحقيق سعيد القرقي، (ط) المكتب الإسلامي ودار عمار. خمسة مجلدات (٣١٧/٣).
- ٤- المزني، تحفة الأشراف (١٠/٧٥ برقم ١٣٣٧٩).
- ٥- بعد الحديث برقم (٧٤٣٠).
- ٦- المخطوط، ورقة (٥٩/ب).
- ٧- بعد الحديث برقم (١٤١٠).
- ٨- المزني، تحفة الأشراف (٩/٢٦٢ برقم ١٢١٢٠).
- ٩- الذبائح، حديث برقم (٥٤٩١)، والأطعمة، حديث برقم (٥٤٠٧).
- ١٠- المخطوط، ورقة (٥٩/أ).
- ١١- يعني: بعد الحديث برقم (٢٥٧٠).

أقول: كان عليه أن يقول: وكذا في الهبة، ولم يذكره؛ لأنه موجود في الأطعمة مُعلَّقًا كما في الهبة.
وكذا علَّقه البُخاري في الجهاد^(١)، ولم يتعقب البُلُقيني المزي في ذلك.

سابعًا: إغفاله بيان اختلاف لفظ الحديث عند العزو إلى مواضعه، من ذلك:

(١) يقتصر في بيان اختلاف اللفظ على موضع واحد:

[١] في ترجمة عبد الله بن دينار، عن أبي صالح، عن أبي هريرة^(٢)، عزا حديث: "الإيمان بضع وستون شعبة" لمواضعه في الكتب الستة، ومنهم سنن أبي داود. عن موسى بن إسماعيل، عن حماد بن سلمة، عن سهيل بن أبي صالح، عن ابن دينار به، واقتصر في بيان اختلاف اللفظ بما جاء عنده، بقوله: وفي حديث حماد: "بضع وسبعون شعبة"^(٣). فتعقبه البُلُقيني^(٤) بأن عبارة (بضع وسبعون) بدل (بضع وستون)، جاءت في بعض المواضع التي عزا إليها المزي الحديث، ولم يبين اختلاف اللفظ، ومنها:

عند مسلم والنسائي من طريق أبي عامر العقدي، عن سليمان بن بلال. وعند مسلم من طريق جرير، عن سهيل بن أبي صالح، كلاهما عن ابن دينار به^(٥).

وقد وافق الابن أباه، قائلًا: هذا صحيح، ثم زاد بأن عبارة (بضع وسبعون) جاءت كذلك عند الترمذي، والنسائي، كلاهما من طريق سفيان الثوري، عن سهيل به^(٦).

١- حديث برقم (٢٩١٤).

٢- المزي، تحفة الأشراف (٢٩/٩) برقم (١٢٨١٦).

٣- حديث برقم (٤٦٧٨).

٤- المخطوط، ورقة (٥٩/ب).

٥- صحيح مسلم: حديث برقم (٥٧، ٥٨ / ٣٥)، وسنن النسائي: حديث برقم (٥٠٠٤).

٦- سنن الترمذي، حديث برقم (٢٦١٤)، وسنن النسائي، حديث برقم (٥٠٠٥).

[٢] وفي ترجمة عبد الرحمن بن وعلّة، عن ابن عباس^(١)، عزا حديث "أَيُّهَا إِهَابُ دُبْعٍ فَقَدْ طَهَّرَ". لمسلم والأربعة، مع أن لفظ مسلم الذي أشار إليه مختلف عن السنن الأربعة.

ولذا تعقبه البلقيني^(٢) بأن ليس في شيء من روايات مسلم "أَيُّهَا إِهَابُ"، وإنما الذي فيها كلها: "إِذَا دُبِعَ الْإِهَابُ طَهَّرَ"، إلا في رواية واحدة، فإن فيها "دَبَاغُهُ طَهَّرَهُ"^(٣)، وقال: رواية أبي داود: "إِذَا دُبِعَ الْإِهَابُ فَقَدْ طَهَّرَ"^(٤).

(٢) يَخْلُطُ بَيْنَ طَرِيقَيْنِ بَلْفِظٍ وَاحِدٍ لِلْحَدِيثِ مَعَ أَنَّ اللَّفْظَ مُخْتَلَفٌ:

[١] في ترجمة ابن عمر، عن بلال^(٥)، حين خَلَطَ بَيْنَ طَرِيقِي نَافِعٍ وَمُجَاهِدٍ فِي الصَّلَاةِ فِي الْبَيْتِ بَيْنَ الْعَمُودَيْنِ.

فتعقبه البلقيني^(٦) بأن هذا الخلط لا يناسب، وكان عليه أن يذكر ذلك، لِيُعْلَمَ مَا انْفَرَدَ بِهِ مُجَاهِدٌ عَنِ نَافِعٍ، ففي حديث نافع أن ابن عمر، قال: نَسِيتُ أَنْ أَسْأَلَهُ كَمْ صَلَّى^(٧)، وفي حديث مجاهد أن بلالاً أخبر ابن عمر أن النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى فِي الْكَعْبَةِ رَكَعَتَيْنِ ...^(٨).

[٢] وفي ترجمة أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن جابر، يرى البلقيني أن المزي جمع بين طريقي يَحْيَى بن أبي كثير والزهري، عن أبي سلمة، عن جابر "جَاوَرَتْ بِحِرَاءَ شَهْرًا"^(٩)، وتعقبه، بقوله^(١٠): لَيْسَ كَذَلِكَ، وَأَنَّ حَدِيثَ يَحْيَى فِيهِ جَوَابُ أَبِي سَلَمَةَ لِيَحْيَى مَا

١- المزي، تحفة الأشراف (٥٣/٥) برقم ٥٨٢٢.

٢- المخطوط، ورقة (٥٤/أ - ٥٤/ب).

٣- صحيح مسلم، الأحاديث بالأرقام (١٠٥ - ١٠٧/٣٦٦).

٤- سنن أبي داود، حديث برقم (٤١٢٣).

٥- المزي، تحفة الأشراف (١٠٧/٢) برقم ٢٠٣٧. وهذا من المواضع الموجودة على هامش التحفة.

٦- المخطوط، ورقة (١/٥٢).

٧- صحيح البخاري، حديث برقم (٢٩٨٨)، وصحيح مسلم، حديث برقم (١٣٢٩/٣٩٠).

٨- صحيح البخاري برقم (٣٩٧، ١١٦٧).

٩- المزي، تحفة الأشراف (٣٩٥/٢) برقم ٣١٥٢.

١٠- المخطوط، ورقة (١/٥٢).

أخبره جابر عن أوّل ما نزل من القرآن^(١).
ولكن ابنه عبد الرحمن تعقّب أباه، بقوله: يدفعه تفصيل المزّي في الأول
بين ابتداء لفظ حديث جابر في طريق يحيى، وابتداء لفظه في طريق
الزهري.
أقول: كلام الابن هو الصواب، وينبغي ألا يتعقب المزّي؛ لأنه وضح
اختلاف اللفظ بين الطريقتين، ولذا لا نرى تعقّباً من ابن العراقي ولا ابن
حجر.

- (٣) يعزوا إلى موضع في البخاري، واللفظ مختلف:
في ترجمة عامر الشعبي، عن أبي بردة، عن أبي موسى^(٢)، عزا حديث:
"ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين"، للبخاري في العتق. عن محمد بن
كثير، عن سفيان الثوري، عن صالح بن صالح بن حي، عن عامر.
فتعقبه البلقيني^(٣) بأنّ الموضع المشار إليه ليس فيه ذكر الثلاثة، وإنما فيه
"أما رجل كانت له جارية فأدبها فأحسن تأديتها، وأعتقها وتزوَّجها فله
أجران، وأما عبد أدّى حقوق مواله فله أجران"^(٤)، ولم يُذكر فيه رجل
من أهل الكتاب.
(٤) يهّم في ضبط لفظ الحديث: في ترجمة أبي عمران الجوني، عن أنس^(٥)،
عزا حديث قصّ الشارب وتقليم الأظفار إلى صحيح مسلم^(٦)، وجاء
في أوله "وقّت لنا" بالبناء للمجهول، ووهم بعزوه لمسلم على أنه
مرفوع صراحة.
فتعقبه البلقيني^(٧) بأنّه كان ينبغي أن ينبّه على ذلك.

١- راجع: صحيح البخاري، الحدِيثان برقمي (٤٩٢٢، ٤٩٢٥)، وصحيح مسلم، حديث برقم (٢٥٧/١٦١).

٢- المزّي، تحفة الأشراف (٤٥٧/٦) برقم (٩١٠٧).

٣- المخطوط، ورقة (٥٦/أ).

٤- حديث برقم (٢٥٤٧).

٥- المزّي، تحفة الأشراف (٢٠٣/١) برقم (١٠٧٠). وهذا من المواضع الموجودة على هامش التحفة.

٦- حديث برقم (٢٥٨/٥١).

٧- المخطوط، ورقة (٥٢/أ).

(٥) يزيد في متن الحديث ما ليس فيه: في ترجمة عياض بن عبد الله، عن أبي سعيد^(١)، عزا حديث: "خَرَجَ يَوْمَ أَضْحَى أَوْ فَطَرَ إِلَى الْمُصَلَّى.."، للبخاري في العيدين، وقال: بطوله، وقال: وفيه "يا معشر النساء تصدقن"^(٢).

فتعقبه البلقيني^(٣) بأنه ليس في البخاري في العيدين "يا معشر النساء تصدقن".

أقول: ولكنَّ العبارة جاءت في موضع آخر من البخاري في الزكاة^(٤).
(٦) يُخطئ في قوله: "الحديث بتمامه"، والصواب مجيء الحديث باختصار: في مسند أبي سفيان من رواية ابن عباس عنه، عزا حديث هرقل إلى البخاري في الجهاد بطوله^(٥).

فتعقبه البلقيني^(٦) بأن الذي في الجهاد ليس جميعه من رواية ابن عباس عن أبي سفيان، وإنما الذي فيه أن أوله من حديث ابن عباس: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى قيصر يدعو إلى الإسلام،... وساق ذلك، ثم ذكر بقيته من مسند أبي سفيان من رواية ابن عباس^(٧). ثم بين أن المزني ذكره في موضع آخر في مسند ابن عباس في ترجمة الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس على التفصيل الذي ذكره^(٨).

أقول: وقبل أن يُشير إلى مواضعه في الكتب الستة، قال المزني في مسند أبي سفيان: ومنهم من ذكر صدر الحديث عن ابن عباس وحده. فإن كان هناك استدراك، فهو في الإجمال وعدم التفصيل.

١- المزني، تحفة الأشراف (٣/٤٣٨ برقم ٤٢٧١).

٢- حديث برقم (٩٥٦).

٣- المخطوط، ورقة (٥٣/أ).

٤- حديث برقم (٣٠٤).

٥- المزني، تحفة الأشراف (٤/١٥٨ برقم ٤٨٥٠).

٦- المخطوط، ورقة (٥٣/أ).

٧- حديث برقم (٢٩٤٠).

٨- حديث برقم (٧) وينظر رقم (٢٩٣٧). وينظر كذلك: تحفة الأشراف (٥/٦٧ برقم ٥٨٦٤).

ثامناً: أخطأ في الإشارة إلى الموضوع الذي عزا فيه الحديث:

(١) في ترجمة مُسَلِّم بن صُبَيْح، عن مَسْرُوق، عن ابن مسعود، عزا حديث: "اللَّهُمَّ سَبِّعْ كَسْبِعَ يَوْسُفَ". إلى البُخَارِيِّ في الاستسقاء عن الحميدي، عن ابن عُيَيْنَةَ، عن الأعمش، عن مُسَلِّم به.

والتفسير عن قُتَيْبَةَ، عن جَرِير بن عبد الحميد، عن الأعمش، به^(١). فتعقبه البُلْقِينِي^(٢) بأنَّ حديثَ الحميدي في تفسير سورة يوسف^(٣). وأما حديث قُتَيْبَةَ، فقال البُلْقِينِي: لم أقف عليه، فتعقبه ابنه بأنه في سورة ص، باب قوله "وما أنا من المتكلفين"^(٤).

(٢) في ترجمة هشام الدُّسْتَوَائِي، عن يَحْيَى بن أَبِي كثير، عن أَبِي سلمة، عن أَبِي هريرة، عزا حديث: "اللَّهُمَّ أَنْجِ عِيَّاشَ بنَ أَبِي رَبِيعَةَ...". للبُخَارِيِّ في التفسير. عن مُعَاذ بن فضالة، عن هشام، به، ثم قال: قال أبو القاسم في حديث البُخَارِيِّ: لم أجده، ولا ذكره أبو مسعود^(٥).

فتعقبه البُلْقِينِي^(٦) بأنَّ ما ذكره أبو القاسم في حديث البُخَارِيِّ أنه لم يجده يعني في التفسير، صحيح، ولكن البُخَارِيُّ أخرج في الدعوات عن مُعَاذ بن فضالة، عن هشام، عن يَحْيَى بن أَبِي كثير، عن أَبِي سلمة، عن أَبِي هريرة، وذكر الحديث^(٧)، وفات ذلك المزي فلم يذكره.

(٣) في ترجمة الزهري، عن حَمِيد بن عبد الرحمن بن عوف، عن أَبِي هريرة، عزا حديث: "من قام رمضان إيماناً". للبُخَارِيِّ في الصوم. عن إسماعيل وعبد الله بن يوسف، عن مالك، عن الزهري به^(٨).

١- المزي، تحفة الأشراف (١٤٦/٧) رقم ٩٥٤٧.

٢- المخطوط، ورقة (٥٧/أ).

٣- صحيح البخاري: حديث برقم (٤٦٩٣).

٤- صحيح البخاري: حديث برقم (٤٨٠٩).

٥- المزي، تحفة الأشراف (١١/٨١) برقم (١٥٤٢٩).

٦- المخطوط، ورقة (٦٠/أ).

٧- صحيح البخاري: حديث برقم (٦٣٩٣).

٨- المزي، تحفة الأشراف (٩/٣٢٩) برقم (١٢٢٧٧).

فكان للبلقيني تعقيبان^(١):

الأول: لم يخرج البخاري الحديث في الصوم عن إسماعيل^(٢)، إنما خرَّجه في الإيمان^(٣).

والثاني: لم يذكر المزني رواية البخاري التي في الإيمان.

(٤) في ترجمة عمرو بن دينار، عن سالم، عن ابن عمر، عزا حديث: "من أعتق عبداً بين اثنين... إلى مسلم في العتق. عن عمرو الناقد وابن أبي عمر، عن ابن عيينة، عن عمرو به^(٤). فتعقبه البلقيني^(٥) بأن الصواب أنه في صُحبة ملك اليمين^(٦)، وهو بعد كتاب العتق بكثير^(٧).

(٥) في ترجمة عبد الله بن مُمَيْرٍ، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر، عزا حديث: "من أعتق شركاً له من مملوك فعليه عتقه كله" لمسلم في العتق والندور^(٨).

فتعقبه البلقيني^(٩) بأن صوابه: في العتق^(١٠)، وصُحبة المماليك^(١١). وعقبَ الابن بقوله: مسلم رحمه الله ترجمَ لعتق العبد المشترك في موضعين:

أحدهما: بعد اللعان، وقبل البيوع، في ترجمة كتاب العتق، وأورد في أوَّله طرقاً في عتق أحد الشريكين^(١٢).

١- المخطوط، ورقة (٥٩/أ).

٢- ينظر: الحديث برقم (٢٠٠٩).

٣- حديث برقم (٣٧).

٤- المزني، تحفة الأشراف (٣٦٢/٥) رقم (٦٧٨٨).

٥- المخطوط، ورقة (٥٥/أ).

٦- حديث برقم (١٥٠١/٥٠). بعد الرقم (١٦٦٧/٤٦) (ص ٦٨٦). باب من أعتق شركاً له في عبد، برقم ١٢ من كتاب الأيمان. وأما باب صحبة المماليك، فهو الباب رقم (٨) من كتاب الأيمان حسب المطبوع من صحيح مسلم.

٧- فكتاب العتق هو الكتاب برقم (٢٠) في صحيح مسلم، وكتاب الأيمان، برقم (٢٧).

٨- المزني، تحفة الأشراف (١٥١/٦) برقم (٧٩٩٠).

٩- المخطوط، ورقة (٥٦/أ).

١٠- حديث برقم (١٥٠١/١) أول كتاب العتق (ص ٦٠٩).

١١- حديث برقم (١٥٠١/٤٨). بعد الرقم (١٦٦٧/٤٦) (ص ٦٨٥).

١٢- فاللعان برقم (١٩)، والبيوع برقم (٢١). فهو بينهما.

والموضع الثاني: بعد النذور، وترجم عليه كتاب صحبة ملك اليمين، وأخرج فيه طُرُقًا في عتق أحد الشريكين، فلعلُّ مُراد المزي العتق الذي مع النذور، أي بعده (١).

(٦) في ترجمة عكرمة بن خالد، عن ابن عمر، عزا حديث: "بني الإسلام علي خمس" إلى كتاب الحج من صحيح مسلم. عن محمد بن عبد الله بن نمير، عن أبيه، عن حنظلة بن أبي سفيان، عن عكرمة به (٢). كذا قال البلقيني (٣)، ثم قال: أتبع فيه خلفًا (يعني الواسطي)، فإنه قال: إن مسلمًا أخرج في المناسك. ثم تعقبهما، فقال: وهذا الذي ذكره خلف والمزي وهما فيه، فالحديث أخرج مسلم في الإيمان. عن محمد بن عبد الله بن نمير، عن أبيه.

وعلى تقدير أن يكون مسلمًا أخرج في المناسك، فقد أخرج في الإيمان، فلا بد من ذكر أن مسلمًا أخرج في الإيمان (٤). وبمثل تعقب البلقيني تعقب ابن حجر، وأضاف أن المزي نبه على ذلك في لحق الأطراف (٥).

ووضح ذلك ابن العراقي، فقال: كذا في بعض نسخ الأطراف أن مسلمًا أخرج في الحج، وفي بعضها أنه أخرج في الإيمان، وهو الصواب: وكان المزي كتب بخطه أولاً في الحج ثم ضرب عليه وكتبه في الإيمان، فتنبه للصواب (٦).

قلت: هو ليس في كتاب الحج من صحيح مسلم، والذي رأيت في المطبوع من التحفة أن المزي عزاه لكتاب الإيمان، وليس لكتاب الحج (٧).

١- تقدم أن الحديث بهذا الإسناد ورد في موضعين من صحيح مسلم، الأول في أول كتاب العتق، والثاني في الإيمان، الباب رقم (١٢)، وأن باب صحبة المماليك، هو الباب رقم (٨). والمزي يعزو عادة إلى كتاب العتق.

٢- المزي، تحفة الأشراف (١٤/٦) برقم (٧٣٤٤).

٣- المخطوط، ورقة (٥٥/ب).

٤- حديث برقم (١٦/١٩).

٥- ينظر: النكت الظراف (١٤/٦).

٦- الأطراف بأوهام الأطراف، برقم (٢٣٤/٢٩٢).

٧- المزي، تحفة الأشراف (١٤/٦) برقم (٧٣٤٤).

(٧) ويلحق بما تقدم أنه يذكر متابعه فيعزوها إلى غير موضعها، وهي:
 في ترجمة أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن جابر، عزا الحديث المتعلق
 بنزول الوحي إلى مواضعه في صحيح البخاري، ومنها موضعه في بدء
 الوحي^(١)، وأنه قال عقبه: تابعه هلال بن رداد عن الزهري^(٢).

فَظَنَّ البُلُقِينِي^(٣) أَنَّ المَزِيَّ وَهَمَّ بِذِكْرِهِ مُتَابِعَةً هَلَالِ بْنِ رَدَادٍ يَعْنِي لِعُقَيْلِ
 بْنِ خَالِدِ الأَيْلِيِّ، عَنِ الزَّهْرِيِّ، عَنِ أَبِي سَلْمَةَ، عَنِ جَابِرٍ^(٤)، وَأَنَّ المُتَابِعَةَ
 إِنَّمَا هِيَ لِحَدِيثِ عَائِشَةَ، لَا لِحَدِيثِ جَابِرٍ.

أقول: والصواب مع المزي، والواهم هنا هو البلقيني، ولم يتعقبه ابنه.
 (٨) في ترجمة أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن جابر، عزا حديث بدء الوحي
 إلى البخاري في التفسير. عن سعيد بن مروان، عن محمد بن عبد
 العزيز بن رزمة، عن أبي صالح سلمويه، عن عبد الله، عن يونس، عن
 الزهري، عن أبي سلمة، عن جابر^(٥).

والبخاري روى حديث بدء الوحي في التفسير. عن يحيى بن بكير،
 عن الليث، عن عقيل، أتبعه بطريق سعيد بن مروان، عن محمد بن
 عبد العزيز بن رزمة، عن أبي صالح سلمويه، عن عبد الله، عن يونس،
 كلاهما عن الزهري، عن عروة بن الزبير، عن عائشة. ثم قال: قال
 الزهري، عن أبي سلمة، عن جابر^(٦).

فجعل المزي حديث جابر بإسناد سعيد بن مروان.
 فتعقبه البلقيني^(٧) بأنه من طريق يحيى بن بكير، وقال: هذا ليس صريحاً
 في البخاري، إنما الذي فيه أنه أخرج حديث عائشة بهذا الطريق عقب
 قوله: حدثنا يحيى بن بكير، حدثنا الليث، عن عقيل، ثم حوّل، فقال:

١- حديث برقم (٤).

٢- المزي، تحفة الأشراف (٢/٣٩٦ برقم ٣١٥٢).

٣- المخطوط، ورقة (٥٢/ب).

٤- وينظر الحديث في صحيح البخاري، برقم (٣٢٣٨).

٥- المزي، تحفة الأشراف (٢/٣٩٦ برقم ٣١٥٢).

٦- صحيح البخاري: الحدِيثَانِ بِرَقْمَيْ (٤٩٥٣، ٤٩٥٤).

٧- المخطوط، ورقة (٥٢/ب).

وحدثني سعيد بن مروان، فساقَ حديثَ عائشةَ بتمامه، ثمَّ قال: قال محمد بن شهاب .

يعني فيكون ذلك على حديث يحيى بن بكيرٍ، لا على حديث سعيد بن مروان .

أقول: والصواب هنا مع المزي، والبُلُقيني هو الواهم، وقد تعقبه ابنه بأنَّ تعقُبَ والده ممنوع؛ لأنَّه كما جعلُ مُسندًا من طريق يحيى عن اللَّيْث، عن عُقيل، عن الزُّهريِّ، كذلك يُجعلُ مسندًا من طريق سعيد بن مروان، عن ابن أبي رزمة، عن سَلْمُوَيْه، عن عبد الله، عن يونس، عن الزُّهريِّ .

المبحث الثاني

التَّعَقُّباتُ المُتعلِّقةُ بالأَسانيدِ ورُواةُ الأحاديثِ

فقد يُسقطُ المزيُّ طريقًا للحديثِ لم يُشِرْ إليه في موضعه، أو يَهْمُ في تسمية الراوي أو تعيينه، وقد يزيدَ راوٍ في السند، أو يترك الترجمةَ لِأحدِ الطُّرُق، فيتعقبه البُلُقيني، ومن ذلك:

أولاً: يُخطئُ بجعلِ الحديثِ مُعلِّقًا، أو مرسلًا، والصَّوابُ أنَّه مسند:

(١) في ترجمة مَعْمَر بن راشد، عن الزهري، عن سالم، عن ابن عمر^(١)، يَشيرُ المزيُّ إلى الطريقِ المُسندةِ في صحيحِ البُخاري، لحديث "اللهم العن فلانًا". عن يحيى بن عبد الله السُّلمي، عن ابن المبارك، عن مَعْمَر به، وقال عقبه: وعن حَنْظَلَةَ، عن سَالم ... وذكره^(٢).

فتعقبه البُلُقيني^(٣) بأنَّ البُخاري أسنده، وأنَّ القائل "وعن حَنْظَلَةَ" هو تلميذه عبد الله بن المبارك، وأيدَ قوله بروايته مسندًا ما جاء في السنن الكبرى للبيهقي من طريقِ البُخاري. عن يحيى بن عبد الله، عن ابن

١- المزي، تحفة الأشراف (٥/٣٩٤ برقم ٦٩٤٠).

٢- حديث برقم (٤٠٧٠).

٣- المخطوط، ورقة (٥٥/أ).

المبارك، عن حنظلة بن أبي سفيان، عن سالم به^(١).
 ويؤكد البلقيني على وهم المزّي ويؤيده بأن جعل في تهذيب الكمال
 رواية ابن المبارك عن حنظلة بن أبي سفيان في سنن النسائي فقط^(٢).
 (٢) في ترجمة يحيى بن عمار، عن أبي سعيد^(٣)، ذكر حديث: "الأرض
 كلها مسجد إلا المقبرة والحمام". ونقل عن الترمذي، أنه قال: وروى
 سفيان الثوري وحماد بن سلمة، عن عمرو بن يحيى، عن أبيه، عن النبي
 صلى الله عليه وسلم. مرسل.
 فتعقبه البلقيني^(٤) بأنه وهم في النقل عن الترمذي، فحماد بن سلمة من
 الذين أسندوه، وكذا قال الترمذي.
 أقول: كلام البلقيني صواب، والمزّي أخطأ في نقل كلام الترمذي،
 فعبارته: روى سفيان الثوري، عن عمرو بن يحيى، عن أبيه، عن النبي
 صلى الله عليه وسلم، مرسل. ورواه حماد بن سلمة، عن عمرو بن
 يحيى، عن أبيه، عن أبي سعيد، عن النبي صلى الله عليه وسلم^(٥).
 ثانياً: أسقط طريقاً للحديث، لم يذكره:
 في ترجمة عبد الرحمن بن مطعم أبي المنهال، عن ابن عباس، جاء
 بطريقين لحديث "من أسلف، فليُسلف في كَيْلٍ مَعْلُومٍ".
 الأول: عن يحيى بن يحيى وعمرو الناقد، كلاهما عن سفيان بن عيينة،
 عن ابن أبي نجيح، عن عبد الله بن كثير، عن أبي المنهال به.
 الثاني: عن أبي بكر بن أبي شيبة وإسماعيل بن سالم، كلاهما عن إسماعيل
 بن علية^(٦).

١- (٢٠٧/٢) برقم (٣٢٥٤).

٢- في ترجمة حنظلة (٤٤٥/٧)، و ترجمة عبد الله بن المبارك (٧/١٦).

٣- المزّي، تحفة الأشراف (٣/٤٨٤ برقم ٤٤٠٦). وهذا من المواضع الموجودة على هامش التحفة.

٤- المخطوط، ورقة (٥٣/أ).

٥- بعد الحديث برقم (٣١٧).

٦- المزّي، تحفة الأشراف (٤/٥٢ رقم ٥٨٢٠).

فتعقبه البُلْقيني^(١) بأنه أسقطَ روايةَ يَحْيَى بنِ يَحْيَى المذكور في مسلم مع أبي بكر بن أبي شيبة وإسماعيل بن سالم^(٢).
 ثالثاً: الاختلاف في تعيين أحد رُواة الإسناد، أو تسميته:
 (١) الاختلاف في تعيين أحد رُواة الإسناد:

في ترجمة عبد الرحمن بن مُطعم أبي المنهال، عن ابن عباس، جاء بطريقتين لحديث "من أسلف، فليُسلف في كَيْل معلوم".
 الأول: عن يحيى بن يحيى وعمرو الناقد، كلاهما عن سفيان بن عيينة، عن ابن أبي نجیح، عن عبد الله بن كثير، عن أبي المنهال به.
 الثاني عن أبي بكر بن أبي شيبة وإسماعيل بن سالم، كلاهما عن إسماعيل بن عليّة^(٣).

فتعقبه البُلْقيني^(٤) بأنه قال: عن إسماعيل بن عليّة. وهذه رواية ابن ماهان غير المعتمدة، وأما في رواية محمد بن عيسى الجلودي المعتمدة، ففيها "ابن عيينة".

ونقل البُلْقيني عن الغَسَّاني وغيره أن الصَّوابُ رواية ابن ماهان، وأن من تأملَ طَرَقَ الباب عرف ذلك^(٥).
 أي أن المزي وهَم في ذِكْرِ اسم أحد رُواة الحديث، ولم يُنبه إلى الاختلاف في تسميته.

(٢) يخطئ في تحديد اسم أحد رُواة الحديث:

[١] في ترجمة أبي جُهيم ابن الحارث بن الصُّمَّة^(٦). قال المزي: قيل اسمه عبد الله، وهو ابن أخت أمية بن كعب، وأخرج له حديثين:

- ١- المخطوط، ورقة (٥٤/أ).
- ٢- صحيح مسلم: حديث برقم (١٢٨/١٦٠٤).
- ٣- المزي، تحفة الأشراف (٤/٤٥) رقم (٥٨٢٠).
- ٤- المخطوط، ورقة (٥٤/أ).
- ٥- وهذا قاله القاضي عياض بن موسى اليحصبي في إكمال المعلم بفوائد مسلم (١٤٢٧هـ) تحقيق محمد إسماعيل وأحمد فريد، (ط) دار الكتب العلمية، بيروت. ثمانية مجلدات (٣٢٢/٥)، والنووي، يحيى بن شرف، في شرحه على صحيح مسلم (١٣٤٧هـ). المطبعة المصرية بالأزهر، (ط). ثمانية عشر جزءاً (٤٢/١١).
- ٦- المزي، تحفة الأشراف (٩/١٤٠) برقم (١١٨٨٤).

أحدهما: حديث المارِّ بين يدي المصلِّي^(١).
والثاني: أقبل النبي صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جمل، فلقه رجل فسلم عليه^(٢).

والبلقيني الذي ذكر اختلاف العلماء في أن أبا جهيم اثنان أو واحد، يترجح لديه أنهما اثنان، ولذا تعقب المزِّي بأن حديث المرور بين يدي المصلِّي ليس من رواية أبي جهيم ابن الحارث بن الصُّمَّة، وإنما هو من رواية أبي جهيم عبد الله بن جهيم^(٣).
أقول: الاختلاف بين العلماء في كون أبي جهيم واحد أو اثنان يُدرِّكه المزِّي بلا شك، ولا يخفى عليه، ولذا قال: قيل: اسمه عبد الله، وتوافق في ترجمته والإشارة لحديثه مع ما ذكره في تهذيب الكمال، بل روى حديث المرور بين يدي المصلِّي بإسناده إلى الصحيحين والسنن^(٤).

[٢] وفي ترجمة أبي اللحم، بعدما عزا حديث "أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يستسقي عند أحجار الزيت" لمواضعه في الترمذي والنسائي، زاد: رواه مالك وغيره، عن يزيد بن عبد الله بن الهاد، عن محمد بن إبراهيم التيمي، عن عمير مولى أبي اللحم، عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يقل "عن أبي اللحم"، وكلاهما له صحبة، وأعلم عليه لأبي داود^(٥).

فتعقبه البلقيني^(٦) بأن هذا وهم، وإنما هو عمر بن مالك المعافري المصري، وأن أبا داود رواه كذلك^(٧). وأنه ليس لمالك بن أنس الإمام في هذا الحديث رواية في أبي داود. وأن المزِّي ذكره على

١- صحيح البخاري: حديث برقم (٥١٠)، وصحيح مسلم: حديث برقم (٥٠٧/٢٦١).

٢- صحيح البخاري: حديث برقم (٣٣٧)، وصحيح مسلم معلقاً، برقم (٣٦٩/١١٤)، وفيه: أبو جهيم بدل أبو الجهميم.

٣- المخطوط، ورقة (٥٨/ب).

٤- المزِّي، تهذيب الكمال (٢٠٩/٣٣).

٥- المزِّي، تحفة الأشراف (٩/١ برقم ٥). وهذا من المواضع الموجودة على هامش التحفة.

٦- المخطوط، ورقة (٥١/أ).

٧- سنن أبي داود، حديث برقم (١١٦٨).

الصواب في ترجمة عمير مولى أبي اللحم^(١). وأنه صَوَّبَهُ بِخَطِّهِ
على حاشية التحفة.

وهذا يدل على أَنَّ الْمَرْيَّ كَانَ يُرَاجِعُ كِتَابَهُ وَيُصَحِّحُ وَيُنْقَحُ.

[٣] وفي ترجمة يزيد بن خُمَيْرٍ، عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُسْرِ، عَزَا حَدِيثَ:
"خَرَجَ مَعَ النَّاسِ فِي يَوْمِ عِيدِ فِطْرِ أَوْ أَضْحَى، فَأَنْكَرَ إِبْطَاءَ الْإِمَامِ"
إلى ابن ماجه في الصلاة. عن عبد الوهاب بن الضحَّاك العُرَضِيِّ،
عن إسماعيل بن عِيَّاشٍ، عن صفوان بن عمرو، عن يزيد به. ثم زاد
أَنَّ فِي رِوَايَةِ ابْنِ مَاجِهِ مِنْ طَرِيقِ الْعُرَضِيِّ "يَزِيدُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ"،
وَأَنَّ هَذَا وَهَمٌّ^(٢).

فتعقبه البلقيني^(٣) بأنَّ فِي الرِّوَايَةِ الْمَشَارِإِلَيْهَا "يَزِيدُ بْنُ خُمَيْرٍ" عَلَى
الصَّوَابِ كَمَا وَقَعَ فِي نَسْخَتِهِ.

أقول: وهو كذلك في النسخ المطبوعة^(٤).

رابعاً: عزا الحديث إلى مَوْضِعٍ فِي الْبُخَارِيِّ جَاءَ فِي إِسْنَادِهِ عَنْ فُلَانٍ، فَسَمَّاهُ:
في ترجمة سعد بن عُبَيْدَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَلِيٍّ^(٥)، عَزَا
حَدِيثَ: "انْطَلَقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاخ... الْحَدِيثَ"، لِلْبُخَارِيِّ فِي
اسْتِتَابَةِ الْمُرْتَدِينَ. عَنْ مُوسَى بْنِ إِسْمَاعِيلٍ، عَنْ أَبِي عَوَانَةَ، عَنْ حُصَيْنٍ،
عَنْ سَعْدِ بِهِ^(٦).

فتعقبه البلقيني^(٧) بأنَّ الَّذِي ذَكَرَهُ فِي اسْتِتَابَةِ الْمُرْتَدِينَ إِنَّمَا هُوَ أَبُو عَوَانَةَ،
عَنْ حُصَيْنٍ، عَنْ فُلَانٍ غَيْرِ مَسْمُومٍ، وَلَكِنَّهُ بَانَ بِالطَّرْقِ أَنَّهُ سَعْدُ بْنُ
عُبَيْدَةَ^(٨).

١- المزي، تحفة الأشراف (٢٠٨/٨) برقم ١٠٩٠٠.

٢- المزي، تحفة الأشراف (٢٩٦/٤) رقم ٥٢٠٦.

٣- المخطوط، ورقة (٥٣/ب).

٤- سنن ابن ماجه، حديث برقم (١٣١٧).

٥- المزي، تحفة الأشراف (٤٠٠/٧) برقم ١٠١٦٩.

٦- حديث برقم (٦٩٣٩).

٧- المخطوط، ورقة (٥٧/ب).

٨- ينظر بيان ذلك في صحيح البخاري، بالأرقام: (٣٠٨١، ٣٩٨٣، ٦٢٥٩).

خامساً: يَهْمُ فِي تَسْمِيَةِ الْقَائِلِ، أَوْ نَسَبِهِ:

(١) أَسْقَطَ الْمَزِي ذَكَرَ الْقَائِلَ لِلْعِبَارَةِ: فِي تَرْجُمَةِ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ، عَنِ الْأَسْوَدِ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، عَزَا حَدِيثَ: "بَيْنَمَا نَحْنُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَارِ بِنِي ... فَذَكَرَ حَدِيثَ الْحَيَّةِ. إِلَى مَوَاضِعِهِ فِي الْكُتُبِ السُّتَةِ، وَمِنْهَا مَوَاضِعُهُ فِي الْبُخَارِيِّ فِي التَّفْسِيرِ وَالْحَجِّ وَبَدَأَ الْخَلْقَ. مِنْ طُرُقٍ مُتَعَدِّدَةٍ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ إِبْرَاهِيمَ بِهِ. ثُمَّ قَالَ: وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْأَسْوَدِ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بِهَذَا^(١).

فَكَلَامُ الْمَزِيِّ يُوْهِمُ عَزْوَ الْقَوْلِ إِلَى الْبُخَارِيِّ، وَالصَّوَابُ أَنَّ الْقَائِلَ هُوَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ يَسَّارَ، لِذَا تَعَقَّبَهُ الْبُلْقِينِيُّ، بِقَوْلِهِ^(٢): الَّذِي رَأَيْتَهُ: وَقَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَسْوَدِ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ^(٣).

(٢) تُوْهِمُ عِبَارَتُهُ أَنَّ الْكَلَامَ لِغَيْرِ قَائِلِهِ: فِي تَرْجُمَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ النَّخَعِيِّ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ^(٤)، عَزَا حَدِيثَ: حَجَّ ابْنُ مَسْعُودٍ، بِطَوْلِهِ، وَفِيهِ: "إِنَّ هَاتَيْنِ الصَّلَاتَيْنِ حُولَتَا عَنْ وَقْتَهُمَا فِي هَذَا الْمَكَانِ. لِلْبُخَارِيِّ فِي الْحَجِّ. عَنِ عَمْرٍو بْنِ خَالِدٍ، عَنِ زَهِيرٍ^(٥).

وَعَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَجَاءٍ، عَنِ إِسْرَائِيلَ^(٦) كِلَاهِمَا عَنِ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بِهِ.

وَعَزَاهُ لِلنَّسَائِيِّ فِي الْكَبْرِيِّ. عَنِ هَلَالِ بْنِ الْعَلَاءِ، عَنِ حُسَيْنِ بْنِ عِيَّاشٍ، عَنِ زَهِيرٍ بِهِ^(٧).

وَكَلامُهُ يُوْهِمُ أَنَّ ذَلِكَ مِنْ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

١- المزي، تحفة الأشراف (٥/٧) برقم (٩١٣٦).

٢- المخطوط، ورقة (٥٦/ب).

٣- بعد الحديث برقم (٤٩٣١).

٤- المزي، تحفة الأشراف (٨٦/٧) برقم (٩٣٩٠).

٥- حديث برقم (١٦٧٥).

٦- حديث برقم (١٦٨٣).

٧- حديث برقم (٤٠٣٠).

فتعقبه البُلْقيني بقوله^(١): وليس كذلك، بل هو قول ابن مسعود، وذلك في رواية عمرو بن خالد في البُخاري، ورواية هلال بن العلاء في النسائي.

ثم قال: لكنْ وَقَعَ في البُخاري من رواية عبد الله بن رجاء ما يُقتضي أَنَّ ذلك من قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قال: وقد بَيَّنَّا ذلك فيما كتبناه على البُخاري^(٢)، ولا نَعْرِفُ ذلك عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإنما هذا قول ابن مسعود.

(٣) ينقل عن قوم تسمية راو خطأ: في ترجمة عبد الله بن مالك، المعروف بابن بُحينة، عزا حديث: "أَتَصَلِّي الصُّبْحَ أَرْبَعًا" لمواضعه في الكتب الستة، وبعد عزوه لمسلم. عن قتيبة بن سعيد، عن أبي عوانة، عن سعد بن إبراهيم، عن حفص بن عاصم، عن ابن بُحينة^(٣)، نقل عن أهل العراق، ومنهم شعبة وحماد بن سلمة وأبو عوانة، أنهم يقولون في نسبه: مالك بن بُحينة^(٤).

فتعقبه البُلْقيني^(٥) في طريق أبي عوانة، فإن روايته في مسلم وغيره ليس فيها ذِكْرُ ذَلِكَ، إنما فيها ذكر ابن بُحينة، أو عبد الله بن بُحينة، أما مالك فلا.

(٤) لم يُبَيِّنْهُ إِلَى أَنَّ أَحَدَ رُؤَاةِ الإِسْنَادِ ذَكَرَ بِاسْمَيْنِ: في مسند عبد الله بن سعد، عزا حديث السؤال عن الصلاة في البيت والصلاة في المسجد. للترمذي في الشمائل. عن عباس العنبري، وابن ماجه. عن بكر بن خلف، كلاهما عن عبد الرحمن بن مهدي، عن معاوية بن صالح، عن

١- المخطوط، ورقة (٥٦/ب).

٢- يعني في شرحه لصحيح البخاري، قال ابن حجر، أحمد بن علي (١٤١٥هـ) في المَجْمَعِ المُؤَسَّسِ لِلْمَعْجَمِ الْمِفْهَرَسِ. تحقيق يوسف المرعشلي، (ط١) دار المعرفة، بيروت. أربعة مجلدات بالفهارس. (٣٠١/٢): وكتب على البخاري شرحًا في مجلدين، وصل فيهما إلى كتاب الإيمان، أطال النفس فيه جدًا، فلو أن يكمل لكان مائتي مجلدة.

٣- صحيح مسلم: حديث برقم (٧١١/٦٦).

٤- المزي، تحفة الأشراف (٦/٤٧٦) برقم (٩١٥٥).

٥- المخطوط، ورقة (٥٦/ب).

العلاء بن الحارث، عن حرام بن حكيم، عن عمه عبد الله بن سعد^(١). فتعقبه البلقيني^(٢) بأنَّ فيهما عن حرام بن معاوية^(٣)، وليس فيهما حرام بن حكيم، وإن كان قيل فيه ذلك. يقصد أن حرام بن حكيم هو ابن معاوية^(٤). فأيده ابنه بقوله: وما قاله شيخنا صحيح.

سادساً: يهَمُّ بزيادة راو في السند:

في ترجمة عيسى بن طهمان، عن ثابت، عن أنس^(٥). عزاه حديث النعّالين الجرداوين إلى موضعه من صحيح البخاري^(٦). فتعقبه البلقيني^(٧) بأنه ليس كذلك، والحديث رواه عيسى، عن أنس من غير واسطة ثابت.

ثم أشار إلى أن المزي ذكره على الصواب في ترجمة عيسى، عن أنس^(٨).

سابعاً: لم يذكر الاختلاف على أحد رواة الإسناد:

في ترجمة عبد الرحمن بن أبي بكر^(٩)، عن أبيه أبي بكر^(٩)، عزاه حديث: "قَعَدَ عَلِيٌّ بِعَيْرِهِ، فَقَالَ: "أَيُّ يَوْمٍ... " الحديث بطوله. للبخاري في التفسير^(١٠)، وفي بدء الخلق^(١١). عن أبي موسى محمد بن المثني، عن عبد الوهاب الثقفي، عن أيوب، عن محمد بن سيرين، عن ابن أبي بكر، عن أبيه مرفوعاً.

١- المزي، تحفة الأشراف (٤/٣٥٢ رقم ٥٣٢٧).

٢- المخطوط، ورقة (٥٤/أ).

٣- الشمائل. حديث برقم (١٥٧/٢٨٢)، وابن ماجه: حديث برقم (١٣٧٨).

٤- وينظر: المزي، تهذيب الكمال (٥/٥١٧).

٥- المزي، تحفة الأشراف (١/١٤٧ برقم ٤٦٠). وهذا من المواضع الموجودة على هامش التحفة.

٦- صحيح البخاري: حديث برقم (٣١٠٧).

٧- المخطوط، ورقة (٥٢/أ).

٨- المزي، تحفة الأشراف (١/٢٩٦ برقم ١١٢٣).

٩- المزي، تحفة الأشراف (٩/٤٩ برقم ١١٦٨٢).

١٠- بل هو في المغازي، عن أبي موسى به، برقم (٤٤٠٦).

١١- حديث برقم (٣١٩٧).

فتعقبه البلقيني^(١) بأنه في كتاب التوحيد، في باب قول الله عز وجل: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾، فقال: حدثنا محمد بن المثني، قال: حدثنا عبد الوهاب، قال: حدثنا أيوب، عن محمد^(٢)، واختلف الشيخ بعد محمد.

وذكر البلقيني الاختلاف:

محمد، عن ابن أبي بكرة، عن أبي بكرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم^(٣).

محمد، عن ابن أبي بكرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم.

محمد، عن أبي بكرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم^(٤).

ثم قال: فعلى ما وجد في الرواية المتصلة كان ينبغي أن يذكره هنا، وعلى ما وجد في رواية: عن محمد، عن أبي بكرة، كان ينبغي أن يعلم عليه في ترجمة محمد عن أبي بكرة، وعلى تقدير عن محمد عن ابن أبي بكرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، يذكره في الرسائل ولم ينبه عليه في شيء من هذه المواضع.

ثامناً: ترك الترجمة لإحدى الطرق وأسقطها ولم يأت بها:

(١) في ترجمة عبد الكريم بن مالك الجوزري، عن محمد بن المنكدر، عن جابر^(٥)، عزا حديث: "لما كان يوم أحد جيء بأبي مجدداً"، لمسلم في الفضائل. عن محمد بن أحمد بن أبي خلف، عن زكريا بن عدي، عن عبید الله بن عمرو الرقي، عن عبد الكريم به.

وهذا عزو صحيح، والحديث موجود في الموضع الذي أشار إليه المزي بإسناده ومثنته^(٦).

١- المخطوط، ورقة (٥٨/ب).

٢- حديث برقم (٧٤٤٧).

٣- الأحاديث بالأرقام: (٦٧، ١٠٥، ١٧٤١، ٤٤٠٦، ٥٥٥٠، ٧٠٧٨).

٤- راجع: سنن أبي داود: حديث برقم (١٩٤٧)، وسنن النسائي: حديث برقم (٤١٣٠)، والسنن الكبرى، للنسائي: حديث برقم (٤٢٠١).

٥- المزي، تحفة الأشراف (٢/٣٧٠ رقم ٣٠٥٩).

٦- صحيح مسلم: حديث برقم (٢٤٧١/١٣٠).

ولكنَّ البُلُقيني وَهَمَّ المَزِيَّ بَأَنَّهُ لَمْ يَتَرَجَمَ لِعَبْدِ الكَرِيمِ الجَزْرِيِّ، عَنِ مُحَمَّدِ بنِ عَلِيٍّ بنِ الحُسَيْنِ، عَنِ جَابِرٍ فِي مَوْضِعِهِ مِنَ التُّحْفَةِ، أَيَّ أَنَّهُ لَمْ يَأْتِ بِالحَدِيثِ بِالإِسْنَادِ السَّابِقِ، إِلاَّ أَنَّ فِيهِ مُحَمَّدَ بنِ عَلِيٍّ بنِ الحُسَيْنِ بَدَلَ مُحَمَّدِ بنِ المُنْكَدَرِ، وَهِيَ فِي رِوَايَةِ أَبِي العَلَاءِ عَبْدِ الوَهَّابِ بنِ عَيْسَى ابْنِ مَاهَانَ لِصَحِيحِ مُسْلِمٍ^(١)، وَكَانَ القَاضِي عِيَاضُ قَالَهُ ذَلِكَ فِي شَرْحِهِ لِلصَّحِيحِ^(٢).

غَيْرَ أَنَّ البُلُقيني نَقَلَ عَنِ الجَيَّانِيِّ تَصْوِيبَ ابْنِ المُنْكَدَرِ، وَأَنَّ هَذَا الَّذِي ذَكَرَهُ أَبُو مَسْعُودِ الدَّمَشْقِيِّ.

أَقُولُ: الطَّرِيقَ مَوْجُودَةً فِي التُّحْفَةِ بَيْنَ هَلَالَيْنِ، أَيَّ مُلْحَقَةً فِي طَبْعَةِ عَبْدِ الصَّمَدِ^(٣)، وَغَيْرِ مَوْجُودَةً عِنْدَ بَشَّارٍ، فَهَلْ أَضَافُهَا المَحْقُوقَ، أَمْ أَنَّ المَزِيَّ أَضَافُهَا عَلَى حَاشِيَةِ الكِتَابِ فِي مَرَاجِعَاتِهِ، وَلَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهَا البُلُقيني؟ فَاللهُ أَعْلَمُ.

(٢) فِي تَرْجُمَةِ مُحَمَّدِ بنِ سَيَّرِينَ، عَنِ أَبِي بَكْرَةَ^(٤)، عَزَا حَدِيثَهُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، خَطَبَ فِي حِجَّتِهِ، فَقَالَ: "أَلَا إِنَّ الزَّمَانَ قَدْ اسْتَدَارَ كَهَيْئَةِ يَوْمٍ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ...". لِلنِّسَائِيِّ فِي الحَجِّ^(٥). فَتَعَقَّبَهُ البُلُقيني^(٦) بِأَنَّهُ تَقَدَّمَ فِي تَرْجُمَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بنِ أَبِي بَكْرَةَ، عَنِ أَبِيهِ أَنَّ فِي بَعْضِ رِوَايَاتِ البُخَارِيِّ مُحَمَّدًا، عَنِ أَبِي بَكْرَةَ، فِي نَسْخَةِ الإِفْتِخَارِ يَاقُوتِ^(٧)، وَلَمْ يَذْكُرْهُ صَاحِبُ الأَطْرَافِ.

١- المخطوط، ورقة (٥١/أ - ٥٢/ب).

٢- القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم (٦٠٦/٧).

٣- المزي، تحفة الأشراف (٢٨٢/٢) رقم ٢٦٣٨ ألف).

٤- المزي، تحفة الأشراف (٤٩/٩) برقم (١١٦٨٢).

٥- السنن الكبرى: حديث برقم (٤٢٠١). قلت: وينظر: سنن النسائي: حديث برقم (٤١٣٠). وهو كذلك في سنن أبي داود: حديث برقم (١٩٤٧) كما تقدم في الصفحة السابقة تحت عنوان "سابعاً".

٦- المخطوط، ورقة (٥٨/ب).

٧- هو افتخار الدين، أبو الدر، ياقوت الطواشي، الحَبَشِيُّ، العَزِي، المَسْعُودِي، تَوَفَّى بِالمَدِينَةِ النَّبَوِيَّةِ. يَنْظُرُ: الذَّهَبِيُّ، مُحَمَّدُ بنِ أَحْمَدَ (١٤١٤هـ) تَارِيخَ الإِسْلَامِ، تَحْقِيقَ عَمْرِ تَدْمَرِي، (ط) دَارُ الكِتَابِ العَرَبِيِّ، بِيْرُوت. ثَلَاثَةٌ وَخَمْسُونَ مَجْلَدًا (١٨٢/٤٨).

تاسعاً: أخطأ في إسناد عزا إليه حديث:

في ترجمة سليمان بن يسار مولى ميمونة، عن الفضل بن عباس^(١)، عزا حديث: "إِنَّ أُمَّي عَجُوزٌ كَبِيرَةٌ، وَإِنْ حَمَلَتْهَا لَمْ تَسْتَمْسِكْ". للنسائي^(٢). ثم قال زيادة: روي عن سليمان بن يسار، عن عبد الله بن عباس، عن أخيه الفضل بن عباس، وسيأتي^(٣).

فتعقبه البلقيني^(٤) بأن الذي روي عن سليمان بن يسار، عن عبد الله بن عباس، عن أخيه الفضل، إنما هو في سؤال المرأة الخثعمية، لا في سؤال رجل عن أمه^(٥). وبعد، فإن الخطأ والوهم والسهو من لوازم التصنيف والتأليف، وإن المزي الذي يُصرّح بأن الوهم يكون تارة في الحفظ، وتارة في القول، وتارة في الكتابة^(٦)، وجدناه في كتابه "تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف"، أشهر كتاب في أطراف الكتب الستة، يقع في أخطاء متنوعة، في الأسانيد ورجالها، وفي المتون وألفاظها، فكان هو أول من راجع كتابه، يُصحح على هامش نسخته ما يقف عليه من أخطاء، ولم يزل يُضيف ويُنتح ويصحح حتى صنف "لحق الأطراف"، ومع ذلك ترك لغيره من العلماء الاستدراك عليه، والكشف عما أغفله وأهمله ووهم فيه.

وكان منهم الحافظ البلقيني، الذي زادت تعقباته على الستين كما رأينا. وكانت شخصية الابن ظاهرة فيما نقل عن أبيه، وإن لم يتعقبه في ثلاثة مواضع وهم فيها الأب، فوجدناه في ستة مواضع يُصرّح فيها بتأييده لأبيه، ويعارضه في ثلاثة مواضع، ويُفصّل في بعضها ويوضح مراد الأب. والنتيجة أن البلقيني لم يكن مُصيباً في كل ما استدرك على المزي، ومع ذلك فهي تدل على سعة علمه، وعمق فهمه، رحمه الله رحمة واسعة.

١- المزي، تحفة الأشراف (٨/٢٦٤ برقم ١١٠٤٤).

٢- حديث برقم (٥٣٩٤).

٣- المزي، تحفة الأشراف (٨/٢٦٦ برقم ١١٠٤٨).

٤- المخطوط، ورقة (٥٨/أ).

٥- سنن النسائي، الحديثان برقمي (٥٣٩١، ٥٣٨٩).

٦- المزي، تحفة الأشراف (٣/٣٤٢).

المراجع

- ابن العراقي، أحمد بن عبد الرحيم (١٤٣٢هـ). الأطراف بأوهام الأطراف. تحقيق العوفي، محمد بن حميد. أطروحة ماجستير من كلية الحديث بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية.
- ابن حجر، أحمد بن عليّ (١٤٠٣هـ) النكت الطراف على الأطراف، المطبوع مع تحفة الأشراف. تحقيق عبد الصمد شرف الدين. الدار القيمة بالهند والمكتب الإسلامي ببيروت.
- المزّي، يوسف بن عبد الرحمن (١٤٠٣هـ). تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف. تحقيق عبد الصمد شرف الدين. الدار القيمة بالهند والمكتب الإسلامي ببيروت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (١٤١٩هـ). الصحيح. اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج (١٤١٩هـ). الصحيح. اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض.
- النسائي، أحمد بن شعيب (بدون تاريخ)، السنن. بعناية مشهور سلمان، (ط١) مكتبة المعارف، الرياض.
- ابن نقطة، محمد بن عبد الغني (١٤٠٨هـ)، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد. تحقيق كمال الحوت، (ط١) دار الكتب العلمية، بيروت.
- الذهبي، محمد بن أحمد (١٤٠٥هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق بإشراف شعيب الأرنؤوط، (ط٣) مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الخطيب، أحمد بن علي (بدون تاريخ). تاريخ بغداد. دار الكتب العلمية، بيروت.

- ابن كثير، إسماعيل بن عمر (بدون تاريخ). البداية والنهاية. دار الفكر العربي، الجيزة.
- الذهبي، محمد بن أحمد (بدون تاريخ). تذكرة الحفاظ. دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الترمذي، محمد بن عيسى (١٤٠٦هـ). العلل الكبير. تحقيق حمزة ديب، مكتبة الأقصى، الأردن.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد (بدون تاريخ)، السنن. بعناية مشهور سلمان، (ط١) مكتبة المعارف، الرياض.
- الترمذي، محمد بن عيسى (١٣٩٨هـ)، السنن. تحقيق أحمد شاكر وآخرين، (ط٢) نشر مصطفى الحلبي.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث (بدون تاريخ). السنن. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
- ابن حجر، أحمد بن علي (١٣٧٩هـ). فتح الباري، دار المعرفة، بيروت.
- المزني، يوسف بن عبد الرحمن (١٤٠٣هـ)، تهذيب الكمال، تحقيق بشار معروف، (ط١) مؤسسة الرسالة.
- النسائي، أحمد بن شعيب (١٤٢١هـ). السنن الكبرى، تحقيق بإشراف شعيب الأرناؤوط، (ط١) مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ابن حجر، أحمد بن علي (١٤٠٥هـ). تغليق التعليق، تحقيق سعيد القزقي، (ط١) المكتب الإسلامي ودار عمار.
- اليحصبي، عياض بن موسى (١٤٢٧هـ). إكمال المعلم بفوائد مسلم. تحقيق محمد إسماعيل وأحمد فريد، (ط١) دار الكتب العلمية، بيروت.

- النووي، يحيى بن شرف (١٣٤٧هـ). شرح صحيح مسلم. (ط١) المطبعة المصرية بالأزهر.
- ابن حجر، أحمد بن علي (١٤١٥هـ). المجمع المؤسس للمعجم المفهرس. تحقيق يوسف المرعشلي، (ط١) دار المعرفة، بيروت.
- الذهبي، محمد بن أحمد (١٤١٤هـ) تاريخ الإسلام، تحقيق عمر تدمري، (ط٢) دار الكتاب العربي، بيروت.

مفهوم الجودة في السنة النبوية (وتطبيقاتها في العبادات والمعاملات والأخلاق)

د. حاج حمد تاج السر حاج حمد محمد^(١)

المستخلص

هدفت هذه الدراسة للتأصيل لمصطلح الجودة في الإسلام ، من خلال السنة النبوية الشريفة ، والتأكيد على أن هذا المصطلح مستخدم في الفكر الإسلامي عند المفسرين والمحدثين والفقهاء وعلماء السلوك منذ عصر النبوة ، وأنه مرادف لمصطلحات شرعية كالإتقان والإحسان والسداد وغيرها . ومن خلال الدراسة التطبيقية يبين الباحث ميادين تطبيق الجودة من خلال العقيدة والعبادات وكل حياة المسلم التي يسعى من خلالها للوصول للجودة حيث الإخلاص التام لله جل وعلا ، والفوز برضاه ، مع الالتزام بالتحسين المستمر لكل حياته ، و حدد الباحث مبادئ تطبيقية للجودة من خلال السنة النبوية .

واستخدم الباحث في كل ذلك المنهج الوصفي التحليلي المتبع في مثل هذه الدراسات .

وقد توصل لعدة نتائج تؤكد استخدام الجودة في السنة النبوية ، وتبين ميادين تطبيقها ، ومبادئ العمل بها ، مع توضيح العلاقة بين الحسبة وضبط وضمان الجودة ، من خلال السنة النبوية الشريفة .

مقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم ، وصوره في في أجمل صورة ، جل في علاه وتقدس أسمائه ، والصلاة والسلام الأكملان الأتمان على سيد ولد آدم أجمعين ، سيدنا محمد بن عبد الله رسول رب العالمين ،

١- الأستاذ المشارك - نائب عميد كلية الدراسات الإسلامية - جامعة كسلا .

وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحابته الغر الميامين، وأزواجه أمهات المؤمنين،
والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً.
أما بعد:

فإن مصطلح الجودة من المصطلحات المتداولة في هذا العصر
بكثرة، في كل مجالات الحياة، وأصبح أهل كل علم من العلوم يبحثون عن
الجودة، ويضعون من المعايير والأهداف والمبادئ ما يعتقدون أنه سيصل بهم
إلى الجودة المنشودة في المجال الذي يعملون فيه، فنسمع جودة التعليم
والتعلم، وعن جودة الإدارة، وجودة السلع والمصنوعات، والإنتاج
والمنتج، وجودة المدخلات والمخرجات، وغيرها من أنواع الجودة في العصر
الحاضر، كأن اللفظ وجد حديثاً ولم يوجد في الفكر الإسلامي قبلاً، فصار
مرتباً بالمادة والمنتجات فقط، لكن الناظر بحياد في المصادر الإسلامية يجد
هذا اللفظ مستوعباً داخل القرآن والسنة النبوية في كافة مناحي الحياة، في
العقيدة والعبادات، والسلوك والمعاملات، وفي التجارة والمنتجات، ولكن
لم ينشره العلماء المسلمون فاعتقد بعضهم أنه مصلح غير موجود في المصادر
الإسلامية، مما جعلهم ينسبونه للفكر الغربي الحديث (مفهوم الجودة في وقتنا
الحاضر أصبح ينسب إلى الفكر غير الإسلامي، لأن ظهور استعماله اقترن
ببعض أسماء مفكرين اهتموا بتوضيح مفهوم الجودة وأبعاده ومضامينه،
ومبادئه، وعناصره وأسسها، وكان لهم السبق في تطبيق تلك الأسس والمبادئ
وتطويرها ووضع المعايير التي تقاس بها تلك الجودة)^(١). والذي يوجد الآن
أن هنالك محاولات لتعريف الجودة ومفهومها، فهناك من يجعل ارتباطاً بين
الجودة بالأهداف وتحقيق حاجات الزبون والمستهلك بصورة مناسبة، ومن
ربط الجودة بالمدخلات والعمليات لتحقيق النتائج المرجوة، ومن جعلها
معايير للحكم على العمل، ومنهم من قال إن الجودة تعني الكيف مقابل

١ - الجودة الشاملة في التعليم العام: المفهوم والمبادئ والمتطلبات (قراءة إسلامية) بدرية بنت صالح الميمان، ص ١٠، بحث مقدم للقاء
الرابع عشر للجمعية السعودية للعلوم التربوية والنفسية (جستن) ٢٠٠٧ م.

الكم، وغيرها من المفاهيم والتعريفات^(١). ولكن هنالك معنى ومفهوم للجودة في السنة النبوية يجمع كل ذلك، وهذا ما سيجتهد الباحث من خلال هذا البحث إثباته، إذ أن المصطلح أصيل في الإسلام، من خلال الأحاديث النبوية التي تناولت تعريف ومبادئ وميادين الجودة، وسيجيب الباحث عن الأسئلة التالية:

١- ماذا تعنى الجودة في اللغة واصطلاح علماء الإسلام وما ميادين تطبيقها؟

٢- هل يوجد معنى للجودة في السنة النبوية وما مدلوله كمصطلح إن وجد؟

٣- ما مبادئ ومعايير الجودة في ميادين تطبيقها المختلفة في السنة النبوية؟
أهداف البحث:

يهدف هذه البحث إلى:

- ١- التعريف بمعنى ومفهوم الجودة في السنة النبوية .
- ٢- بيان مبادئ الجودة وميادينها ومعاييرها من منظور إسلامي من خلال السنة النبوية .
- ٣- تحديد متطلبات الجودة في السنة النبوية من حيث العقيدة والعبادات والمعاملات وكل مناحي الحياة .
- ٤- الدعوة لتطبيق الجودة في حياة المسلم لأنه مفهوم أصيل في منظومة القيم الإسلامية التي تدعو للإتقان والإحسان والسداد من خلال الأحاديث النبوية الشريفة.

أهمية البحث:

- ١- تنبع أهمية هذا البحث في كونه يعرف بالجودة، ويبين معناها وتطبيقاتها في السنة النبوية.

١- تصور مقترح لتحسين جودة مخرجات التعليم، إعداد أحمد بن عبد الرحمن الجهيمي مدير مركز الدائري الشمالي، ص ٨، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد-الجمعية الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم بمنطقة الرياض-١٤٢٧/١٤٢٨هـ

- ٢- التأكيد على أهمية وضرة الجودة وتطبيق مفهومها على أساس أنها مطلب رباني في السنة النبوية.
- ٣- التأصيل الشرعي لمفهوم الجودة ،ومبادئها ،ومتطلباتها ،ومعاييرها بالتطبيق على السنة النبوية.
- ٤- استخراج الأدلة من السنة النبوية التي تبين أهمية الجودة والإحسان والإتقان في عمل المسلم ظاهراً وباطناً باعتباره متوجهاً به نحو المولى جل وعلا.

منهج البحث :

استخدم هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي ،حيث قام الباحث ببيان مفهوم ومبادئ وأسس ومتطلبات ومعايير الجودة في السنة من خلال الأحاديث والآثار النبوية .
الدراسات السابقة :

لم أقف في حدود بحثي على بحث عن الجودة في السنة النبوية مفرداً ، ولكن هناك بعض الدراسات التي تحدثت عن الجودة ومفاهيمها ومبادئها في الإسلام عموماً نذكر منها:

أ / دراسة قاسم نجم بعنوان: (المبادئ الأساسية للجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية -دراسة تحليلية). وهي منشورة ،في المجلة الدولية للبحوث الإسلامية والإنسانية المتقدمة، المجلد ٤، العدد ٩، سبتمبر ٢٠١٤ م . واستعرض معايير الجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية ومبادئها الأساسية والمواصفات الشخصية العامة لمن يحملها ويطبقتها كمنهاج مؤسسي قائم على مبادئ الدين الحنيف. ثم يبدأ البحث باستعراض المفاهيم الإسلامية ومصطلحات الجودة من ناحية إسلامية ويستعرض البحث كذلك المبادئ التي يمكن من خلالها تحليل أنموذج الجودة التي توصل إليها الباحثون في العصر الحديث وبين فيها مفهوم

الجودة المعاصر الخاص بالمنتجات والجودة في الإسلام التي تشمل كل الحياة، ثم شرح المفاهيم الإسلامية والغربية للجودة.

ب / دراسة بدوي الشيخ محمود بعنوان: (الجودة الشاملة في العمل الإسلامي) وهي مطبوعة في القاهرة، من دار الفكر العربي. وسعت الدراسة إلى توضيح مفهوم الجودة في الإسلام وأبعاد ومحاوِر الجودة عامة والتي تبدأ بإخراج المسلم الجيد (جودة الفرد) وتنتهي بجودة الإجراءات والأساليب مروراً بجودة السعي والحركة (الحث على فعل الأفضل) والتي هي قوام العمل الإسلامي كنظام إنتاجي، ثم تستعرض الدراسة إدارة الجودة الشاملة وأسسها ومتطلباتها وتطبيقاتها في العصور الإسلامية المفضلة.

ج / دراسة عبد الرحمن بن إبراهيم الجويبر بعنوان: (إدارة الجودة الشاملة الإتيقان في الفكر الإسلامي المعاصر) وهي مطبوعة في المدينة المنورة، مطابع الرشيد (٢٠٠٦)، حيث هدفت الدراسة إلى توضيح الفكر الإسلامي لتحقيق الجودة من خلال العمليات الإدارية الرئيسة: التخطيط، والتنظيم، والتوجيه والرقابة، ثم استعراض تعريفات ومصطلحات الجودة، وبدايات ظهور إدارة الجودة في الفكر الإداري المعاصر، والجودة في الفكر الإسلامي.

د / دراسات عن الجودة في التعليم وهي كثيرة ومن هذه الدراسات على سبيل المثال: دراسة بدرية بنت صالح الميمان بعنوان: (الجودة في التعليم العام) وهوبحث مقدم للقاء الرابع عشر للجمعية السعودية للعلوم التربوية والنفسية (جستن) ٢٨-٢٩ ربيع الآخر الموافق ١٥-١٦ مايو ٢٠٠٧م. ودراسة محمد يوسف الملوح بعنوان: (الجودة الشاملة والإصلاح التربوي)، مجلة المعلم. سحبت في ٩ يناير ٢٠٠٧. وغيرها كثير منشور.

مصطلحات البحث:

- ١ / الجودة: مجموعة من المواصفات والخصائص المتوقعة في العمل والأنشطة التي من خلالها يتحقق رضا رب العالمين أولاً، ثم تتحقق المواصفات التي تسهم في إشباع رغبات المستفيدين^(١).
- ٢ / السنة: هي ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية، سواء أكان قبل البعثة أم بعدها، وعليه فالسنة مرادفة للحديث^(٢).
- ٣ / مبادئ الجودة: هي الأسس والأفكار التي يتم الاستناد عليها عند إجراء التغييرات والإصلاحات، حيث تعكس أفضل الممارسات الواجب تنفيذها لتحقيق الجودة.

تمهيد

تعريف الجودة ومتادفاتھا

الجودة لغةً واصطلاحاً:

الجودة في اللغة العربية لها معان كما قال ابن فارس أن- الجيم والواو و الدال- أصل واحد وهو التسمُّح بالشيء، وكثرة العطاء، يقال: جاد الفرس وجاد الشيء يوجد جودة أي صار جيداً. وجودة- بالفتح والضم- فهو جواد للذكر والأنثى، وهو الذي يوجد في جريه بأعظم ما يقدر عليه^(٣).

وقد جاد جودة، وأجاد أتى بالجيد من القول أو الفعل، واستجاد الشيء وجده جيداً أو طلبه جيداً، وشيء جيد بين الجودة، وجاد بالمال أي بذله، وجاد بنفسه أي سمح بها عند الموت وفي الحرب ولقاء العدو، والمصدر الجودة. والجود صفة تحمل صاحبها على بذل ما ينبغي من الخير لغير عوض^(٤).

- ١- تطبيق مفاهيم الجودة الشاملة على الدعوة الإسلامية، دكتور عثمان عبد الرحيم القميحي، ص٣٦، مطبعة سنابل للكتاب- مصر- القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١٥م.
- ٢- فتح المغيب، السخاوي ١/٦- السنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب ص١٦.
- ٣- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ١/٤٩٣، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، الطبعة: ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.
- ٤- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى- أحمد الزيات- حامد عبد القادر- محمد النجار ١/١٤٦ دار النشر: دار الدعوة، تحقيق/ مجمع اللغة العربية.

والجيد - بفتح الجيم وتشديد الياء - نقيض الرديء ، و أصلها: جَيود: اجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء، و أدغمت الياء في الياء فصارت جَيِد ، والجمع جِياد وجِيادات^(١) .
وأجاد، من الجودة، أعرب فتقول: أعرب محمد الكلام، يعني: أجاد وأتى بألفاظ فصيحة صحيحة، ومنه التجويد مصدر جود تجويداً، وهو في اللغة التحسين يقال جوّد الرجل الشيء إذا أتى به جيداً ويستوي في ذلك القول والفعل، ويقال لقارئ القرآن الكريم المحسن لتلاوته: (مجوّد) بكسر الواو إذا أتى بالقراءة مجوّد - بفتح الواو - الألفاظ بريئة من الجور والتحريف حال النطق بها^(٢) .

فالجودة في لغة العرب مقترنة بعدة معاني منها التسمح بالشيء، وكثرة العطاء، والإحسان والتحسين والتجويد للعمل والفعل، فكل عمل معه جودة فقد أحسن إليه صاحبه كل الإحسان، وجوده نهاية التجويد، فالجودة تعني المطر الكثير وتعني العطش وتعني النعاس وتعني الفصاحة والإعراب في الكلام، وتكون في القول والعمل.

الجودة اصطلاحاً: إن المعنى الاصطلاحي لا يخرج كثيراً من المعنى اللغوي، فقد عرفها العلماء بعدة تعريفات هي: (أن الجيد قد جعل صفة عامة لكل شيء محمود مستجاد، غير مخصوصة، والجودة، بالفتح أيضاً: مصدر عام في كل شيء محمود)^(٣). وفي الإسلام هي مجموعة من

- ١- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، ١١٤/١ الناشر: المكتبة العلمية - بيروت. - معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ٤٩٣/١
- ٢- المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، ٥٢٩/٧، ص ٤٥٨ هـ تحقيق عبد الحميد هندواي، الناشر دار الكتب العلمية، سنة النشر ٢٠٠٠م، مكان النشر بيروت. مخطوطة الجمل - معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، حسن عز الدين بن حسين الجمل، ٣٤٨/١ (نقلا عن المكتبة الشاملة) الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣ - ٢٠٠٨ م.
- ٣- انظر النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، ٢١٠/١ تحقيق: علي محمد الضبياع، الناشر المطبعة التجارية الكبرى (تصوير دار الكتاب العلمية) - معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (١٤٢٤هـ) وآخرون، ٤١٧/١، الناشر: عالم الكتب - الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- ٤- لسان العرب، لابن منظور، ٧٢٠/١ طبعة دار المعارف - القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ص ٣٥١.
- ٥- تصحيح الفصحى وشرحه، أبو محمد، عبد الله بن جعفر بن محمد ابن المرزبان ص ١٨٩ (ت ٣٤٧هـ)، تحقيق: محمد بدوي المختون، الناشر: المجلس الأعلى للثقون الإسلامية، مصر - القاهرة - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

المواصفات والخصائص المتوقعة في العمل والأنشطة التي من خلالها يتحقق رضا رب العالمين اولاً، ثم تتحقق المواصفات التي تسهم في إشباع رغبات المستفيدين^(١).
بين الجودة والإحسان:

هناك تلازم بين لفظي الجودة والإحسان، فالإحسان تعبير من أجمل وأبلغ ألفاظ اللغة العربية، فقد ذكره القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾، (الأعراف: ٩٠). والإحسان أكمل وأتم في معناه من لفظ الجودة، وهو يستوعب معنى الجودة داخله، فالحسن هو الجيد، والجودة والإجادة والإحسان، والإتقان كلها صفات مطلوبة في كل شيء قولاً وفعلاً^(٢).

فالنبي صلى الله عليه وسلم يحض على الجودة في كل شيء فعن أبي يعلى شداد بن أوس رضي الله عنه قال: قال صلى الله عليه وسلم: (إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته)^(٣).

والإحسان والجودة متلازمان، مع أن الإحسان لفظ يشعر بزيادة الجودة وكمال القول والعمل، فعن عاصم بن كليب الجرمي عن أبيه: أنه خرج مع أبيه إلى جنازة شهدها النبي صلى الله عليه وسلم وأنا غلام أعقل فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (يحب الله للعامل إذا عمل أن يحسن)^(٤)، فالإحسان أعلى درجات المهارة والإتقان في حياة المسلم جميعها، وهو منتهى الجودة في كل ما يؤديه المسلم.

١- تطبيق مفاهيم الجودة الشاملة على الدعوة الإسلامية، دكتور عثمان عبد الرحيم القميحي، ص ٣٦، مطبعة سنابل للكتاب- مصر- القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١٥م.

٢- انظر معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر، ٤١٧/١.

٣- أخرجه مسلم ٧٢/٦ رقم ١٩٥٥- أحمد ١٢٢/٤، وأبو داود ٢٤٤/٣ رقم ٢٨١٥ وأصحاب السنن.

٤- أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ١٩/١٩٩، رقم ٤٤٨- والبيهقي في الشعب ٣٣٥/٤ رقم ٥٣١٥.

الجودة والإتقان :

ومن معاني الجودة ومترادفاتهما ومن الألفاظ التي تستخدم للدلالة عليها لفظ الإتقان فنقول (أجادَ العمل أي أتقنه، صيره جيِّداً)^(١). فقد قال تعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ، (النمل: ٨٨). يقول ابن عباس: أحكم كل شيء. أو أحسن كل شيء خلقه وأوثقه^(٢).

فالإتقان هو إحكام الشيء وإحسانه وأداء العمل بمهارة وهو بمعنى الإحسان والإحكام للشيء^(٣).

فالإتقان ميزة نسبتها الله الى نفسه فكيف الحال بعباده قال ابن عاشور: فالصنع إذا أطلق انصرف للعمل الجيد النافع وإذا أريد غير ذلك وجب تقييده. واعلم أن الصنع يطلق على العمل المتقن في الخير أو الشر^(٤). والإتقان هو نهاية التجويد قولاً وفعلاً لذلك حث الرسول صلى الله عليه وسلم على إتقان العمل في كل الأمور فقال: "أن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه"^(٥).

وهناك ألفاظ أخرى تؤدي معنى الجودة والإتقان والإحسان ، وقد وردت عند العرب وفي الشريعة كأنها وسيلة أو سبب للجودة أو مرادف لها أو خلاصة لمعناها مثل:

- ١- معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمرو وآخرون ١/٤١٧، الناشر عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- ٢- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير ١٩/٥٠٥، تحقيق أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ٣- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، ١٧/٧، تحقيق هشام سمير البخاري الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م.
- ٤- التحرير والتنوير بالطبعة التونسية، ٤٧/٢٠، محمد الطاهر بن عاشور، دار النشر والتوزيع: دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس ١٩٩٧ م.
- ٥- أخرجه البيهقي في شعب الإيمان ٤/٣٣٤، رقم ٥٣١٢ عن عائشة رضي الله عنها - وأبو يعلى في مسنده ٧/٣٤٩، رقم ٤٣٨٦ عنها - قال الهيثمي ٤/٩٨/٩٨ فيه مصعب بن ثابت وثقه ابن حبان وضعفه جماعة - والطبراني في الأوسط ١/٢٧٥، رقم ٨٩٧ عنها وأخرجه الطبراني في الكبير ٢٤/٣٠٦، رقم ٧٧٦ عن عبد الرحمن بن حسان عن أمه سيرين: قال الألباني في السلسلة الصحيحة ٣ / ١٠٦ رواه أبو يعلى عن عائشة وفيه مصعب بن ثابت، في التقريب لين الحديث قلت وصح له الحاكم ٢ / ٣٠١ حديثاً في انتظار الصلاة ، و وافقه الذهبي وهو من تساهلهما وللحديث شاهد يقويه بعض القوة وهو بلفظ (إن الله يحب من العامل إذا عمل أن يحسن) أخرجه البيهقي.

السداد: ذلك أن الفرد المسلم مطلوب منه تسديد الأعمال بصورة دائمة يحبها الله عز وجل ويتضح ذلك من خلال التوجيه النبوي الشريف (سددوا وقاربوا وأبشروا، فإنه لن يدخل الجنة أحد عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله منه برحمة، واعلموا أن أحب العمل إلى الله أدومه وإن قل)^(١).

الماتع: الماتع من كل شيء: البالغ في الجودة الغاية في بابه^(٢).
الفاخر: ويقال شيء فاخر أي بالغ في الجودة والإتقان^(٣).

القاتن: يقال: فتنت الذهب بالنار أي اختبرته لأنظر إلى جودته واختبار الله تعالى إنما هو لإظهار الجودة والرداءة ففي الأنبياء والأولياء والصلحاء تظهر الجودة، ألا ترى أن أيوب عليه السلام امتحن فصبر، فظهر للخلق درجته وقربه من الله تعالى وفي الكفار والمنافقين والفساقين تظهر الرداءة^(٤).
والإسلام عموماً يدعو لتحسين العمل، وإجادة القول والفعل، وتصحيح النية والتوجه بها إلى الله، لذلك نجد بينهما مصطلحات الجودة والإحسان والإتقان بينهما تلازم وترابط ودلالة واحدة (هناك علاقة متداخلة بين الإتقان والإحسان غير أن الإتقان عمل يتعلق بالمهارات التي يكتسبها الإنسان، فيما الإحسان قوة داخلية تتربى في كيان المسلم وتتعلق في ضميره وترجم إلى مهارة يدوية، فالإحسان أشمل وأعم دلالة من الإتقان. إن مفهوم الجودة تعني إجادة العمل أما الإتقان فهو درجة عالية في الجودة وبينما مفهوم الإحسان مرادف لمفهوم للإتقان غير أن الإحسان أخص من حيث الدلالة لكونه يتضمن حذق الشيء والمهارة في أدائه وإحكامه. ويبقى الإحسان هو الأصل الذي ينبثق عنه فعل الصواب وجودة العمل وإتقانه، بصفته قيمة روحية إيمانية دافعة ومحفزة لكل عمل يحبه الله عز وجل^(٥).

١ - أخرجه البخاري ٢٣٧/٥ حديث رقم ٦١٠٢ - ومسلم ٢١٧/٤ رقم ٢٨١٨ - ٨ / أخرجه أحمد ٢٧٣/٦.

٢ - لسان العرب، ابن منظور ٣٢٨/٨ - تهذيب اللغة، الأزهرى ٢٥٤/١.

٣ - لسان العرب، ابن منظور ٤١٩/٨.

٤ - تفسير روح البیان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي ٢٥٩/٦ - دار النشر / دار إحياء التراث العربی.

٥ - المبادئ الأساسية للجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية - دراسة تحليلية، قاسم نجم ص ٣٥، وهي منشورة، في المجلد الدولية للبحوث الإسلامية والانسانية المتقدمة، المجلد ٤، العدد ٩، سبتمبر ٢٠١٤ م.

مفهوم الجودة عند المسلمين:

إن مفهوم الجودة موجود في كل تعاليم الإسلام بكل مضامينه ، وهو مطلب لإرضاء الله عز وجل ، وإرضاء الآخرين ، ومفهوم الجودة في الإسلام فرع من منظومة القيم الإسلامية المتميزة ويعبر عنها بالدقة والإتقان وقد وردت العديد من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة المعبرة عن هذين المفهومين في مواطن كثيرة^(١).

أولاً : الجودة عند المفسرين :

تداول كثير من المفسرين لفظ الجودة، لذلك نجدهم يستخدمون مفهوم الجودة ضمن بعض الألفاظ كالطيب مثلاً في قوله تعالى: ﴿أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ ، (البقرة: ٢٦٧) ، قال الرازي: اختلفوا في المراد بالطيب في هذه الآية على قولين : القول الأول : إنه الجيد من المال دون الرديء ، فأطلق لفظ الطيب على الجيد على سبيل الاستعارة ، وعلى هذا التفسير فالمراد من الخبيث المذكور في هذه الآية الرديء . والقول الثاني : أن الطيب هو الحلال ، والخبيث هو الحرام . ويمكن أن يذكر فيه قول ثالث وهو أن المراد من الطيب ههنا ما يكون طيباً من كل الوجوه فيكون طيباً بمعنى الحلال^(٢).

وبهذا فالطيب بمعنى الحلال والطيب بمعنى الجيد الكامل الجودة ، ، الحلال إنما يسمى طيباً ؛ لأنه يستطيه العقل ، والدين ، والجيد : إنما يسمى طيباً ؛ لأنه يستطيه الميل ، والشهوة . فمعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين القسمين . إذا ثبت أن المراد منه الجيد الحلال ؛ فنقول : أموال الزكاة إما أن تكون كلها شريفةً ، أو كلها خسيصةً ، أو تكون متوسطة أو مختلطة ، فإن كان الكل شريفاً ، كان المأخوذ بحساب الزكاة كذلك ، وإن كان الكل خسيساً ، كانت الزكاة كذلك ، أيضاً ، ولا يكون ذلك خلافاً للآية ؛ لأن المأخوذ في هذه

١- أنظر الجودة الشاملة في التعليم العام: المفهوم والمبادئ والمتطلبات ، بدرية بنت صالح الميمان ، ص ١٣ - المبادئ الأساسية للجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية ، قاسم نجم ص ٣٥ وما بعدها .

٢- تفسير الفخر الرازي ، محمد بن عمر بن الحسين الرازي أبو عبد الله ، ١/ ١٠٢ - دار النشر / دار إحياء التراث العربي .

الحالة لا يكون خسيساً من ذلك المال بل إذا كان في المال جيد وردي^(١). قال أبو السعود: فإن مدار الاعتبار هو الجودة والرداءة لا الكثرة والقلّة فالمحمود القليل خير من المذموم الكثير^(٢). قال أبو حيان في البحر المحيط: الطيب على هذه الجهة يعم الجودة، والحل^(٣).

وكذلك لفظ الإحسان والإتقان بمعنى الجودة، ومن الجودة التجويد وهو مصدر جود يجود إذا أدى العمل بإتقان وإحسان على الوجه الصحيح. وجوّدَ القارئ أتى بالتلاوة على وجهها الحق وراعى أحكام التّجويد في القرآن^(٤). وعلى هذا يتضح أن علماء التفسير قد استخدموا مفهوم ومعنى الجودة، بأن يأتي الشيء على وجهه الحق الصحيح، في كل شيء، ويستخدمون كلمة طيب أو حسن أو متقن، أو جيد بمعنى الجودة ومفهومها. ثانياً: الجودة عند المحدثين:

ومن الألفاظ المستعملة عند أهل الحديث قديماً وحديثاً لفظ جيد، فيقولون هذا حديث جيد الإسناد، ويقصدون بذلك أنه صحيح يحتج به، ومقبول للعمل به عند المحدثين، فقد قال السيوطي: (فأما الجيد فقال شيخ الإسلام في الكلام على أصح الأسانيد لما حكى ابن الصلاح عن أحمد بن حنبل أن أصحابه الزهري عن سالم عن أبيه عبارة أحمد أجود الأسانيد. قال هذا يدل على أن ابن الصلاح يرى التسوية بين الجيد والصحيح ولذا قال البلقيني بعد أن نقل ذلك، يعلم أن الجودة يعبر بها عن الصحة. وفي جامع الترمذي في الطب هذا حديث جيد حسن وكذا قال غيره لا مغايرة بين جيد وصحيح عندهم)^(٥).

- ١- اللباب في علوم الكتاب، عمر ابن عادل الدمشقي ٤/١١ الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان- ١٤١٩ هـ- ١٩٩٨ م ط ١.
- ٢- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العمادي أبو السعود ٣/٨٤ الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان.
- ٣- البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهرير بأبي حيان ٢/٣٠٣ دار النشر: دار الكتب العلمية- لبنان/ بيروت- ١٤٢٢ هـ- ٢٠٠١ م ط ١.
- ٤- معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون، ١/٤١٧، الناشر: عالم الكتب- ط ١، ١٤٢٩ هـ- ٢٠٠٨ م.
- ٥- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، السيوطي، ١/١٧٨، الناشر مكتبة الرياض الحديثة - الرياض، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.

وبهذا المعنى أن الجيد يعني الصحيح وهذا ذكره القاسمي في كتابه قواعد التحديث : (إن الجودة قد يعبر بها عن الصحة ، فيتساوى حينئذ الجيد والصحيح)^(١).

ويكثر لفظ هذا حديث جيد أو جود الحفاظ إسناده، فمن ذلك يعلم أن الجودة يعبر بها عن الصحة في كثير من الأحيان. وقال بعضهم: لا مغايرة بين جيد وصحيح عندهم إلا أن الجهد منهم لا يعدل عن صحيح إلى جيد إلا لنكته^(٢).

والجودة عند المحدثين تعني الصحة غالباً، والجودة بمفهومها أن هذا الحديث لا عيب ولا قدح فيه بحسب قواعد المحدثين في رواية الحديث، وأنه موافق للمواصفات التي وضعوها، والشروط التي اشترطوها، والمعايير المتفق عليها بينهم، فإن لم تتحقق فيه انتقده وبنوا علته، قال ابن حجر تعليقا على حديث فيه شريك وجوده بعض الرواة قال بعد أن ذكره قال: (وشريك النخعي ضعيف لسوء حفظه فأين الجودة)^(٣) فالحديث الجيد هو المتقن الإسناد، الصحيح في سنده وامتته غالباً، فإن كان في سنده أو امتته شيء مما يرد به الحديث لا يسمونه جيداً، ويحتج به مع أن الحسن عند علماء الحديث مصطلح معروف، يقبل ويحتج به ويعمل به عندهم، أما الضعيف فلهم فيه شروط لأنه غير جيد أو غير حسن، أما إن كان موضوعاً فهو مخالف للجودة ويرد ويمنع العمل به وحتى روايته دون تبين وضعه.

ثالثاً: الجودة عند الفقهاء :

أما لفظ الجودة عند الفقهاء فهو أكثر شيوعاً واستعمالاً، وأظهر في المعنى فيوردونه في العبادات بمعنى التحسين والصحة، وفي المعاملات

١- أنظر قواعد التحديث، القاسمي ص ١١١- توضيح الافكار، للأمير الصنعاني ٣٤٤/١- لسان المحدثين، محمد خلف الله سلامة ٦٢/٣.

٢- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، ٣٩/١ الناشر: دار الكتب العلمية - الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٨٩ م - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي ١٩٨/١٠.

٣- المطالب العالمة بزوائد المسانيد الثمانية، أحمد بن علي بن حجر، ٣٦٣/١٨، الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع - دار الغيث للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

بكمال المواصفات والمعايير الخاصة بكل معاملة أو سلعة على حدا، اذا كان فيها غش أو مخالفة للمتفق عليه بين أهل السلعة من جودة و رداءة، فقد ورد في الموسوعة الفقهية الكويتية: (لأخلاف بين الفقهاء في حصول الغش والتدليس بإظهار جودة ما ليس بجيد)^(١).

فالجودة عند الفقهاء المسلمين معتبرة في القول والفعل، وفي العادات والعبادات بين الناس عامة، وضرب العلماء لذلك أمثلة مشهورة منشورة في كتب الفقه يرجع لها في موقعها، يتبين بها أن هذا جيد فهو مباح طيب حلال، وهذا يخالف الجودة فيحكموا عليه بما يستحق بمقدار جودته و رداءته، وقد ضربوا لذلك عدة أمثلة: كنفخ اللحم بعد السلخ، ودق الثياب، وتصرية اللبن في الضرع، وبيع الثمار قبل بدوا صلاحه وغيرها^(٢).

والذي يظهر من خلال معنى الجودة ومفهومها عند العلماء المسلمين، أن المصطلح معروف عند المفسرين والفقهاء والمحدثين، متداول في مؤلفاتهم بمعناه العام، (ان مفهوم الجودة بالشكل الذي نعرفه حالياً موجود في كل تعاليم الإسلام صغيرها وكبيرها من الفقه والعقيدة والعبادات) ولذلك ينبغي تطبيقه في حياة كل مسلم باعتبار أنه مطلوب في العقيدة، وفي العبادات كلها، وعند سلوك كل مسلم للسلوك الشرعي القويم، وفي كل معاملاته من خلال منهج النبي صلى الله عليه وسلم^(٣).

ميادين تطبيق الجودة في السنة:

إن الجودة بمعناها ومفهومها الكامل كالإحسان والإتقان مطلوبة لذاتها في كل حياة المسلم، ولذلك هي متداولة في الفكر الإسلامي ومصادره الأساسية، لذلك قال قاسم نجم: (فإن الجودة تعني الإتقان في كل الأعمال سواء كانت تعبدية أو مرتبطة بحياة المؤمن أو بمجتمعه)^(٤).

١- الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٦/٢٢٩- صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الطبعة (١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ) الطبعة الثانية، دارالسلاسل - الكويت - الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة - مصر.

٢- أنظر الموسوعة الفقهية ١٦/٢٣٠- الشرح الصغير ٣/ ٨٨- الشرح الكبير مع المغني ٤/ ٨٠- نهاية المحتاج ٤/ ٧٣- ابن عابدين ٤/ ٩٦.

٣- المبادئ الأساسية للجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية، قاسم نجم ص ٣١.

٤- المصدر السابق ص ٣٢.

ولذلك وردت أحاديث نبوية تؤكد على الإتيان والإحسان والجودة في كل الميادين .

١/ الجودة في ميدان العقيدة والعبادات:

ولعل أبرز ميادين تطبيق الجودة هو ميدان العقيدة الصحيحة، فلا بد للمسلم من جودة العقيدة وتصحيحها أولاً قبل كل عمل دنيوي أو أخروي، وهي الاعتقاد بأن الله هو الواحد الأحد لا شريك له، والإيمان برسله كلهم، وملائكته وكتبه والقضاء والقدر خيره وشره، وأنه هو المحي المميت، المعطي المانع فعن عبادة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أمته وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه وأن الجنة حق وأن النار حق وأن البعث حق أدخله الله الجنة على ما كان من عمل من أى أبواب الجنة الثمانية شاء)^(١).

وكذا ما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ يا معاذ بن جبل هل تدري ما حق الله على عباده وما حق العباد على الله ، فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً)^(٢).

وكما أن العقيدة لا بد فيها من الجودة والأحسان وأن تكون صحيحة خالية من الشرك ، فكذا العبادات جميعها من صلاة وصيام وحج وزكاة ، يشترط فيها الجودة والإحسان ، وأن تكون صحيحة وفق الهدى النبوي ، إذ أن الجودة والحسن هما المطلوبان في العبادة ، فإن اجتمعت مع الكثرة فهو الكمال ، وإذا فقدت الجودة كان النقص كثيراً^(٣) . وهذا ما لخصه صلى الله عليه وسلم عندما جاءه جبريل عليه السلام ، فسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان

١ - أخرجه البخاري ١٢٦٧/٣ ، رقم ٣٢٥٢-ومسلم ٥٧/١ ، رقم ٢٨-والنسائي ٣٣١/٦ ، رقم ١١١٣٢-وأحمد ٣١٣/٥.
٢ - أخرجه البخاري في كتاب الجهاد ، باب اسم الفرس والحمار ٥/٢٢٢٤ ، رقم ٥٦٢٢-ومسلم ٥٨/١ ، رقم ٣٠-والترمذي ٥/٢٦ ، رقم ٢٦٤٣- وابن ماجه ٢/١٤٣٥ ، رقم ٤٢٩٦ كلهم عن معاذ رضي الله عنه.
٣ - معجم اللغة العربية المعاصرة ، د أحمد مختار عبد الحميد آخرون ، ٤١٧/١ ، الناشر: عالم الكتب- الطبعة: الأولى ، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

فقال في الختام للنبي صلى الله عليه وسلم: (فأخبرني عن الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك)^(١). وفي رواية الإمام أحمد عن ابن عباس فإذا فعلت ذلك فقد أحسنت)^(٢).

فالإحسان مطلوب في كل العبادات، فيعتقد المسلم جازماً أن الله معه يراقبه ويراه، لذلك عليه أن يجود صلاته وزكاته وحجه وفق الهدى النبوي الكريم.

٢/ الجودة في السلوك:

ومن ميادين الجودة التي لا تخطئها عين السلوك القويم، والأخلاق الطيبة، والنية الصالحة، وهذه لا تحتاج لدليل ويعرفها كافة الناس، فيعرف بها جيد السلوك من صاحب السلوك الرديء، الذي يحبه الله ويحبه رسوله ويحبه الناس، مع أنه يخطئ ولكنه يستغفر الله ويتوب إليه ويعدل سلوكه الخطأ لسلوك صائب صحيح حسن جيد، فعن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قال: (والذي نفسي بيده لو أنكم لا تذبون فتستغفرون الله فيغفر لكم لذهب بكم ثم جاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم ولو أنكم تخطئون حتى تبلغ خطاياكم السماء ثم تتوبون لتاب الله عليكم)^(٣).

وعن معاذ قال صلى الله عليه وسلم: (اعبد الله ولا تشرك به شيئاً واعمل لله كأنك تراه واعدد نفسك في الموتى واذكر الله عند كل حجر وشجر وإذا عملت سيئة فاعمل معها حسنة السر بالسر والعلانية بالعلانية ألا أخبرك بأملك بالناس من ذلك هذا وأشار إلى لسانه وهل يكب الناس على مناخرهم في النار إلا هذا)^(٤).

فلا بد للمسلم من الاستمرار على الخلق الإسلامي القويم، في قوله وفعله، ومعاملاته، وفي أكله وشربه، ولبسه، والصدق في حديثه، مع غض

١- أخرجه البخاري ٢٧/١، رقم ٥٠- ومسلم ٣٩/١، رقم ٩- وابن ماجه ٢٥/١، رقم ٦٤.

٢- أخرجه أحمد ٣١٩/١، رقم ٢٩٢٦ عن ابن عباس رضي الله عنه.

٣- أخرجه مسلم ٢١٠٦/٤، رقم ٢٧٤٩- وأحمد ٣٠٩/٢، رقم ٨٠٦٨.

٤- أخرجه الطبراني ١٧٥/٢٠، رقم ٣٧٤- البيهقي في الشعب ٤٠٥/١، رقم ٥٤٨- قال الهيثمي ٢١٨/٤ أبو سلمة لم يدرك معاذاً، ورجاله ثقات.

بصره وصوته ،فيوصف بأن له خلقٌ قِيمٌ أي حَسَنٌ، والعلاقة واضحة بين الاستعمال والمأثور باعتبار أن الجودة، أو الحسن، أو الامتياز ثمرة الاستقامة^(١). ويبدأ الامتياز منذ الصغر لذلك يجب تربية كل مسلم على الجودة وتحسين السلوك، وتتم مراقبته وتعليمه كل سلوك حسن فعن عمر بن أبي سلمة رضي الله عنه قال: كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحيفة، فقال لي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : (يا غلام سم الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك) فما زالت تلك طعمتي بعد^(٢).

وكما أن السلوك المخالف للجودة يضر في العقيدة والمعاملات المادية، فهو كذلك في السلوك البشري، يضر من يخالف الجودة والسلوك القويم، له ولغيره اذا رضي به فيعم الهلاك والضرر لكل فهاهو النبي صلى الله عليه وسلم لما سألته زينب بنت جحش: (أنهلك وفينا الصالحون) قال: (نعم إذا كثرت الخبث)^(٣).

النبي الكريم صلى الله عليه وسلم (لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا ولا ينقصوا المكيال والميزان إلا أخذوا بالسنين وشدة المؤنة وجور السلطان عليهم ولم يمنعوا زكاة أموالهم إلا منعوا القطر من السماء ولولا البهائم لم يمطروا ولم ينقضوا عهد الله وعهد رسوله إلا سلب الله عليهم عدوهم من غيرهم فأخذوا بعض ما كان في أيديهم وما لم يحكم أئمتهم بكتاب الله ويتخيروا فيما أنزل الله إلا جعل الله بأسهم بينهم)^(٤).

١- معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، د أحمد مختار عمر ٦١٦/١، الناشر: عالم الكتب، القاهرة، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
٢- أخرجه البخاري في كتاب الأطعمة باب التسمية على الطعام والأكل باليمين ٦٨/٧ رقم ٥٣٧٦- ومسلم ١٥٩٩/٣ برقم ٢٠٢٢.
٣- أخرجه البخاري في كتاب المناقب: باب: علامات النبوة في الإسلام، ١٣١٧/٣ حديث رقم ٣٥٩٨ - ومسلم ٢٢٠٨/٤ رقم ٢٨٨٠ - والنسائي في الكبرى ٤٠٧/٦ رقم ١١٣٣٣ - وابن ماجه ١٣٠٥/٢ رقم ٣٩٥٣.
٤- أخرجه ابن ماجه ١٣٣٢/٢ رقم ٤٠١٩ - والحاكم ٥٨٣/٤ ، رقم ٨٦٢٣ وقال: صحيح الإسناد - والبيهقي في شعب الإيمان ١٩٧/٣، رقم ٣٣١٥.

٣/ الجودة في البيوع والمعاملات:

ولعل الجودة في ميدان المعاملات أظهر من العقيدة والعبادات والسلوك، لذلك ارتبطت الجودة حديثاً بهذا الميدان، وعرفت في هذا المجال، لملازمته للبيع والشراء، والمواد والأعيان، وهي في الشرع الإسلامي مرتبطة بالمال الحلال، وهو الطيب الذي أباحه الشرع، ولا اعتبار للجودة في المال الحرام كالربا ولحم الخنزير قال الفقهاء (الأصل أن تكون الجودة متقومة في الأموال كلها؛ لأنها صفة مرغوبة يبذل الناس الأموال في طلبها والحصول عليها، ولم يسقط الشرع قيمتها إلا في الأموال الربوية عند مقابلتها بجنسها^(١)).

ويلاحظ أيضاً أن الجودة والصنعة في الأموال الربوية ملغاة، فجيدها وردئها سواء، سدا للذرائع، ولا ينظر إلى الصنعة، فالدينار الذهبي المسكوك والدرهم الفضي المسكوك والذهب والفضة غير المسكوكين (التبر) سواء، وكذا الذهب أو الفضة غير المصوغ والمصوغ حلياً سواء أيضاً^(٢).

أما في المال المتقوم، الجيد الحلال الطيب فالجودة فيه بأن يكون حسب المواصفات الصحيحة، ولا يكون فيه غش، بيعاً وشراءً وهذا ما كان يأمر به النبي صلى الله عليه وسلم، فعن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على صبره من طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً، قال: (ما هذا يا صاحب الطعام قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: أفلا جعلته فوق الطعام حتى تراه الناس من غشنا فليس منا)^(٣).

فالسنة تأمر بعرض المواصفات وبيانها، وإظهار ما يباع ويشترى حتى يجد المشتري الحرية في الاختيار، وأن يكون كيله محددًا ووزنه محددًا، وأن

١- المعاملات المأليّة أصالة ومُعاصرة، أبو عمر دُبَيّان بن محمد الدُبَيّان، ٢٤١/٨ تقديم: مجموعة من المشايخ، الناشر: مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض - المملكة العربية السعودية - الطبعة: الثانية، ١٤٣٢هـ.

٢- أنظر التفسير المنبري للعقيدة والشريعة والمنهج، وهبة بن مصطفى الزحيلي، ٩٧/٢ الناشر: دار الفكر المعاصر - دمشق، الطبعة: الثانية، ١٤١٨هـ - مؤسّسة القواعد الفقهيّة، محمد صدقي بن أحمد الغزي، ٦٢/٣ - الناشر: مؤسّسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م - الكافي شرح البرزوي، الحسين بن علي بن حجاج بن علي، ٤١٤/١، المحقق: فخر الدين سيد محمد قانت (رسالة دكتوراه) الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٣- أخرجه مسلم ٩٩/١ رقم ١٠٢ - وأبو يعلى ٣٩٩/١١ رقم ٦٥٢٠ - والبيهقي ٣٢٠/٥ رقم ١٠٥١٤.

لا يخلط جيد بردئ فَعَن أَبِي سَعِيدِ الْخَدْرِيِّ: (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلَى خَيْبَرَ فَجَاءَهُ بِتَمْرٍ جَنِيْبٍ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَكُلْ تَمْرَ خَيْبَرَ هَكَذَا ؟ فَقَالَ : لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا لَنَأْخُذُ الصَّاعَ مِنْ هَذَا بِالصَّاعِينَ ، وَ الصَّاعِينَ بِالثَّلَاثَةِ ! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (فَلَا تَفْعَلْ) بَعِ الْجُمُعَ بِالذَّرَاهِمِ (ثُمَّ ابْتِعْ بِالذَّرَاهِمِ) جَنِيْبًا^(١) .

وفي الزراعة نهى عن بيع الثمار حتى تظهر جودته ويتم تقويمه فقد ثبت أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (لَا تَبِيعُوا الثَّمَرَ حَتَّى يَبْدُو صَلَاحَهُ وَلَا تَبِيعُوا التَّمْرَ بِالتَّمْرِ)^(٢) .

وحتى في الدين والسلف يجب أن يحدد مواصفات ما الذي استدانه المدين، وبيان نوعه ودرجته ووزنه فعن ابن عباس قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم يسلفون فقال (من أسلف فلا يسلف إلا في كيل معلوم ووزن معلوم)^(٣) ومع الالتزام بالجودة والمواصفات، ووفاء الحقوق يجب مراعاة الإحسان في الكيل والميزان زيادة في الجودة ورغبة في الإتيان، ولأن زيادة رجحان الكيل والميزان هو نهج النبي صلى الله عليه وسلم فقد قال لمن كان يزن للناس: (زن وارجح)^(٤) .

والجودة كما هي مطلوبة في البيع والشراء، فهي كذلك في الصناعة، للعامل والصانع، ولأن كل عامل لا يسمى صانعاً، ولا كل عمل يسمى صناعة حتى يتمكن فيه ويتدرب وينسب إليه، كما قال الزمخشري، وقال القرطبي: والصنع بمعنى العمل إلا أنه يقتضي الجودة^(٥) . فالعمل من ميادين الجودة لأن فيه الصناعة والتجارة، وكل تعامل مع الغير تجب فيه الجودة فهو أحد ميادينها.

١ - أخرجه البخاري ٧٦٧/٢ ، رقم ٢٠٨٩ - ومسلم ٣/١٢١٥ رقم ١٥٩٣ - والنسائي ٧/٢٧١ رقم ٤٥٥٣ .

٢ - أخرجه البخاري ٧٦٣/٢ رقم ٢٠٧٢ - ومسلم ٣/١١٦٦ رقم ١٥٣٤ عن ابن عمر رضي الله عنهما .

٣ - أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب السلم - باب السلم في كيل معلوم وفي وزن معلوم ٣/٨٥ رقم ٢٤٨٤ .

٤ - أخرجه أبو داود في السنن ، ٣/٦٣١ كتاب البيوع ، باب في الرجحان في الوزن رقم ٣٣٣٦ - والترمذي ٣/٥٩٨ حديث رقم ١٣٠٥ .

٥ - الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي ٦/٢٣٧ - الكشاف ، الزمخشري ١/٤٧١ .

مبادئ الجودة في السنة:

المبادئ نقصد به الأسس والقواعد التي تقوم عليها الجودة في السنة النبوية من خلال أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وتظهر هذه المبادئ في الآتي :

١- مبدأ ومعيار الإخلاص والنية الصحيحة: الذي هو سبيل الجودة والإتقان فعن أبي أمامة رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال: (إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصاً وابتغي به وجهه)^(١).

٢- مبدأ التقوى والخوف من الله: الذي يجلب الصدق والأمانة في كل شيء فعن أنس رضي الله عنه قال صلى الله عليه وسلم: (لا إيمان لمن لا أمان له ولا دين لمن لا عهد له)^(٢) على أن يكون العمل والبيع والشراء والاعتقاد وكل شيء مشروعاً وفق مأمور الله ورسوله به، وأن يكون في مستوى الجودة المطلوبة في العقد أو الشرط كأن تكون درجة أولى أو ثانية أو ثالثة أو ممتاز، أو فاخرة فعن أبي هريرة رضي الله عنه، أنه صلى الله عليه وسلم قال: (المسلمون على شروطهم)^(٣).

٣- مبدأ الرقابة على الأعمال: والرقابة في السنة النبوية لها ثلاثة مستويات، ذاتية وجماعية وحكومية، وقد جمعت في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (من رأي منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع أن يغيره بيده فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف)^(٤) وتفصيلها كالتالي:

أ- الرقابة الذاتية: وهي أن يفعل كل مسلم فعله ويعتقد أن الله يراقبه، وهو يفعل الصحيح الجيد المتقن لله جل وعلا، فإذا أخطأ تاب واستغفر ورجع لله، وقوم مسيرة نفسه وهكذا في كل حياته فعن أبي هريرة

١- أخرجه النسائي ٢٥٠٦/٦ رقم ٣١٤٠-والطبراني ١٤٠/٨ رقم ٧٦٢٨-قال الحافظ في الفتح (٢٨٠/٦): إسناده جيد .
٢- أخرجه أحمد ١٣٥/٣ رقم ١٢٤٠٦- وأبو يعلى ٢٤٦/٥ رقم ٢٨٦٣- وابن حبان ٤٢٢/١ رقم ١٩٤-والطبراني في الأوسط ٩٨/٣ رقم ٢٦٠٦.
٣- أخرجه أبو داود ٣٠٤/٣ رقم ٣٥٩٤-والحاكم ٥٧/٢ رقم ٢٣٠٩ وقال: رواه هذا الحديث مدنيون-والبيهقي ١٦٦/٦ رقم ١١٧٠٩.
٤- أخرجه مسلم ٦٩/١، رقم ٤٩-وأبو داود ٢٩٦/١ رقم ١١٤٠-والترمذي ٤٦٩/٤ رقم ٢١٧٢-والنسائي ١١١/٨ رقم ٥٠٠٨-وابن ماجه ١٣٣٠/٢ رقم ٤٠١٣-وأحمد ٤٩/٣ رقم ١١٤٧٨-والبيهقي ٩٠/١٠ رقم ١٩٩٦٦.

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إن رجلاً أذنب ذنباً، فقال: رب إني أذنبت ذنباً فاغفره . فقال الله عز وجل - عبدي عمل ذنباً، فعلم أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به، قد غفرت لعبدي) (١).

ب - الرقابة الجماعية: وهي مسئولية كل المجتمع في كل زمان ومكان عن إصلاح الأخطاء التي تقع من الآخرين ونصحهم إذا كانت جهلاً أو عمداً لأن الضرر يعم الجميع فعن النعمان بن بشير رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً) (٢).

فاذا ترك المفسد دون توجيه وإرشاد أضرب بالجميع ، وفصاحب الطعام الفاسد تتضرر منه كل الأمة ، وصاحب السلوك الخبيث يسيئ لكل الأمة ، لذلك لا بد من نصحه وبيان خطئه إن كان خطأ، وشكره إن أحسن وهذا ليست واجب فرد واحد ولكنه لمن علم وعرف أن يبلغه بخيره ويبيئه له وبشره حتى يتجنبه الناس قال تعالى: ﴿وَلَكِنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ ، (آل عمران: ١٠٤).

فإذا تصدت الأمة للرقابة الجماعية صلح المجتمع وعمته الجودة في كل الأعمال، أما إذا ترك بيان الخطأ ولم يتصد له المجتمع، عم فساد الظالم فيفنى المجتمع ويعاقب على ذلك بالفناء في الدنيا، وبعذاب من الله لمخالفتهم الأفعال الطيبة الحلال الحسنة فعن أبي بكر أن رسول

١ - أخرجه البخارى ٢٧٢٥/٦ رقم ٧٠٦٨ - ومسلم ٢١١٢/٤ رقم ٢٧٥٨ - وأحمد ٤٠٥/٢ رقم ٩٢٤٥ - والبيهقى ١٠/١٨٨ رقم ٢٠٥٥٣ .

٢ - أخرجه البخارى ٨٨٢/٢ رقم ٢٣٦١ - والترمذى ٤٧٠/٤ رقم ٢١٧٣ - وأحمد ٢٦٨/٢ رقم ١٨٣٧٨ .

الله صلى الله عليه وسلم قال: (إن الناس إذا رأوا الظالم ولم يأخذوا على يديه أو شك أن يعمهم الله بعقاب من عنده)^(١).

ج / الرقابة الحكومية: وذلك بأن تنشئ الدولة جهازا للرقابة لضمان المواصفات في كل شئى وهي إما محتسب أو شرطي أو جهاز لضبط الجودة ومراجعة المواصفات.

٤- مبدأ التحسين المستمر مع المحافظة على الجودة: فعن عائشة رضي الله عنها: قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (اكلفوا من العمل ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا وإن أحب العمل إلى الله أدومه وإن قل^(٢)). ولفظ البخاري ومسلم عنها (خذوا من العمل ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا)^(٣).

٥- مبدأ المطابقة للمواصفات: وذلك بأن يكون العمل والعبادة والحياة كلها وفق المواصفات والشروط المحددة التي يراقبها الإمام أو المجتمع أو الشخص بنفسه فقد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (من توضعاً نحو وضوئى هذا ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه)^(٤).

وقال في الصلاة عن مالك بن الحويرث قال صلى الله عليه وسلم: (ارجعوا إلى أهليكم فكونوا فيهم وعلموهم ومرؤهم وصلوا كما رأيتموني أصلى فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم وليؤمكم أكبركم)^(٥). وفي الحج عن جابر قال: (لتأخذوا عنى مناسككم فإنى لا أدري لعلى لا أحج بعد حجتي هذه)^(٦).

١- أخرجه أبو داود ١٢٢/٤ رقم ٤٣٣٨ - والترمذى ٤٦٧/٤ رقم ٢١٦٨ وقال: صحيح - وابن ماجه ١٣٢٧/٢ رقم ٤٠٠٥ - والبيهقى ٩١/١٠ رقم ١٩٩٧٦.

٢- أخرجه أحمد ٤٠/٦ رقم ٢٤١٧٠ - وأبو داود ٤٨/٢ رقم ١٣٦٨ - والنسائى ٦٨/٢ رقم ٧٦٢.

٣- أخرجه البخارى ٦٩٥/٢ رقم ١٨٦٩ - ومسلم ٨١١/٢ رقم ٧٨٢.

٤- أخرجه البخارى ٧١/١ رقم ١٥٨ - ومسلم ٢٠٤/١ رقم ٢٢٦ - وأبو داود ٢٦/١ رقم ١٠٦ - والنسائى (١/٦٤) رقم ٨٤ عن عثمان رضي الله عنه.

٥- أخرجه البخارى ٢٨٢/١ رقم ٧٨٥ - ومسلم ٤٦٥/١ رقم ٦٧٤ - والنسائى ٩/٢ رقم ٦٣٥.

٦- أخرجه مسلم ٩٤٣/٢ رقم ١٢٩٧ - وأبو داود ٢٠١/٢ رقم ١٩٧٠.

وفي مبدأ المطابقة في كل مناحي الحياة من بيع وشراء وعمل وصناعة وغيرها فقد قال صلى الله عليه وسلم: (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد)^(١).

٦- مبدأ إتقان العمل والمهارة فيه: إذ أن التخصص يجلب المهارة مما يؤدي إلى تجويد الفعل، وجودة السلعة، وذلك بمعرفة صفاتها ومواصفاتها مع استمرار الفحص والمراقبة، والاهتمام بالوقت في المعاملات والعبادات والبيع والشراء والاهتمام بأهل التخصص في كل شيء فقد قال صلى الله عليه وسلم: (إذا وُسِّدَ الأمرُ إلى غير أهله فانتظر الساعة)^(٢).
ولعمامة قوله صلى الله عليه وسلم (إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه)^(٣).

٧- مبدأ بيان العيب وعدم كتمانها: إن كانت سلعة أو منتجاً فعن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (المسلم أخو المسلم، ولا يحل لمسلم باع من أخيه يباع فيه عيب إلا بينه له)^(٤).

الحسبة وضبط وضمن الجودة:

اشتهر لفظ ضبط الجودة، لتأكيد الجودة في كل فعل ومعاملة إنسانية، وقد سبقت الشريعة الإسلامية بوضع نظام الحسبة لضبط الجودة، ومراعاة المواصفات، ورعاية الحقوق، فالحسبة شرعاً هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله^(٥).

ويؤكد ابن خلدون أنها وظيفة دينية كسائر الوظائف مثل إمامة الصلاة والقضاء والجهاد، مع العلم أن الأصل في الأمر بالعروف والنهي عن المنكر أنه

١- أخرجه مسلم ١٣٤٣/٣ رقم ١٧١٨- وأحمد ١٤٦/٦ رقم ٢٥١٧١ عن عائشة رضي الله عنها.

٢- أخرجه البخاري ٣٣/١ رقم ٥٩ عن أبي هريرة رضي الله عنه.

٣- الحديث سبق تخريجه ص ٧ هامش رقم (٢٠).

٤- أخرجه أحمد ١٥٨/٤ رقم ١٧٤٨٧- وابن ماجه ٧٥٥/٢ رقم ٢٢٤٦- والحاكم ١٠/٢ رقم ٢١٥٢ وقال: صحيح على شرط الشيخين

- والبيهقي ٣٢٠/٥ رقم ١٠٥١٥.

٥- الأحكام السلطانية للماوردي ص ٢٤٠ - الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي ٨ / ٦٢٥٨.

فرض كفاية بالنسبة لعموم المسلمين وهي منوطة بالقدرة فإنها فرض عين على السلطان المسلم، أما بنفسه أو يندب لها من يقوم بها، وهو كما يقول أبو يعلى الفراء (أن المحتسب في حقوق الخلق العامة يصلح الآبار ويهيئ السقيا والشرب ويحافظ على المرافق العامة.. وأنه يتدخل في أمور الجودة والرداءة بالنسبة للسلع)^(١). فالسنة النبوية جعلت لكل واحد من الأفراد مسئولية تجاه المحافظة على الجودة في كل الحياة فيقول النبي صلى الله عليه وسلم: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع أن يغيره بيده فليسلطه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف)^(٢).

والحديث يشمل كل الحياة من بيع وشراء وعبادة وسلوك وعقيدة صحيحة وذلك كله عمل الضامن المحافظ للجودة لخدمة للأمة وهو المحتسب قال ابن تيمية رحمه الله: (وإذا كان من واجب المحتسب أن يمنع الغش والتدليس في المعاملات فمن باب أولى في الديانات)^(٣). وهو الذي ينهض ويعمل إنابة عن الأمة في ضمان الجودة، في العقيدة والعبادات، والسلوك والمعاملات وكل حياة المسلمين، وفق ما هو مشروع من قبل المولى جل وعلا، ومتفق عليه وفق الشروط والمواصفات التي يحددونها في عقودهم.

الخاتمة

وفي الختام فالحمد لله تعالى الذي وفق لإتمام هذا البحث، وجزى الله عنا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم خيراً ما جزى نبياً عن قومه، فصلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

١- أنظر المقدمة، ابن خلدون ص ١٩٥ - الفتاوى ابن تيمية ٥٣/٢٨ - الأحكام السلطانية، الفراء، ص ٢٨٩ وما بعدها ٣٠٣ بتصرف.

٢- أخرجه مسلم ٦٩/١، رقم ٤٩- وأبو داود ٢٩٦/١ رقم ١١٤٠- والترمذي ٤٦٩/٤ رقم ٢١٧٢- والنسائي ١١١/٨ رقم ٥٠٠٨- وابن ماجه ١٣٣٠/٢ رقم ٤٠١٣- وأحمد ٤٩/٣ رقم ١١٤٧٨- والبيهقي ٩٠/١٠ رقم ١٩٩٦٦.

٣- الفتاوى الكبرى، ابن تيمية ٨٤/٢٨.

النتائج

- أ / يعد مصطلح الجودة من المصطلحات الموجودة في الفكر الإسلامي عند المفسرين والمحدثين والفقهاء وعلماء السلوك منذ العصر الأول.
- ب / إن مفهوم الجودة عند المسلمين يتطابق مع المصطلحات الشرعية كالإتقان والإحسان والسداد وغيرها بل تتفوق عليه في المبنى والمعنى.
- ج / تحدث السنة النبوية عن ميادين تطبيق الجودة من خلال العقيدة والعبادات والسلوك والبيوع والمعاملات وكافة مناحي الحياة.
- د / تعد الجودة في السنة النبوية التزام شامل وكامل بقدر المستطاع بأداء الأعمال والأفعال بشكل صحيح، والجودة والتحسين عملية مستمرة مدى الحياة لاتنتهي ولاتنقطع . .
- هـ / حددت السنة النبوية مبادئ تطبيقية للجودة، بالأدلة الشرعية كالإخلاص وتقوى الله، والتحسين المستمر مع المراقبة وإتقان العمل وعدم كتمان العيب في السلع والعقارات وغيرها.
- و / يعد مبدأ الرقابة مبدأ أساساً للفرد والمجتمع كله والدولة ويظهر ذلك من خلال الأحاديث النبوية والتطبيق العملي للنبي صلى الله عليه وسلم.
- ز / إن لتطبيق الجودة والإحسان في حياة المسلمين كلها أثراً كبيراً في الدنيا والآخرة لأن تطبيقها يوجب حب الله لأنه جل وعلا يحب المحسنين والمتقنين .

التوصيات

- أ / يوصي الباحث بقيام مؤتمر علمي جامع لتحرير المصطلحات الحديثة وضبطها والتأصيل لها من ناحية شرعية.
- ب / الاهتمام بالجودة من ناحية شرعية إسلامية والسعي لتطبيقها من وجهة نظر إسلامية في كافة مناحي الحياة السودانية .
- ج / إقامة دورات تدريبية في نشر مفهوم الجودة في الإسلام لكل العاملين في الدولة.

المراجع

- إدارة الجودة الشاملة الإتقان في الفكر الإسلامي المعاصر، عبد الرحمن بن إبراهيم الجويبر (٢٠٠٦)، ط٢، المدينة المنورة، مطابع الرشيد.
- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تأليف أبي الحسن علي بن محمد الماوردي، تحقيق د. أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، ط. ١، ١٤٠٩.
- الجامع الصحيح (صحيح البخاري) (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وسننه وأيامه) أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محمد الناصر، دار طوق النجاة، ط. ١، ١٤٢٢.
- الجامع الكبير (سنن الترمذي) محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق د. بشار عواد معروف، دار الغرب، ط. ٢، ١٩٩٨.
- الجودة الشاملة والإصلاح التربوي، محمد يوسف الملوح (٢٠٠٧)، مجلة المعلم. سحبت في ٩ يناير ٢٠٠٧ (<http://www.almualem.net/>) (jawda.html).
- السنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، ١٩٧١، ط. ٢.
- الفقه الإسلامي وأدلته، تأليف د. د. وهبه الزحيلي، دار الفكر، ط. ٨، ١٤٢٥.
- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي.
- الكافي شرح البرزدي، الحسين بن علي بن حجاج بن علي، المحقق: فخر الدين سيد محمد قانت (رسالة دكتوراه) الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الناشر مكتبة الرياض الحديثة - الرياض، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.
- شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠ تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول.
- فتح المغيث شرح ألفية الحديث، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.
- لسان المحدثين (مُعجم يُعنى بشرح مصطلحات المحدثين القديمة والحديثة ورموزهم وإشاراتهم وشرح جملة من مشكل عباراتهم وغريب تراكيبيهم ونادر أساليبهم)، محمد خلف سلامة - (الموصل: ١٤ / ٢ / ٢٠٠٧) مصدر الكتاب: ملفات ورد نشرها المؤلف في ملتقى أهل الحديث. فهرسه أبو أكرم الحلبي من أعضاء ملتقى أهل الحديث.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ) المحقق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر: ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م
- مجموع الفتاوى، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (المتوفى: ٧٢٨ هـ) المحقق: أنور الباز - عامر الجزار، الناشر: دار الوفاء - الطبعة: الثالثة، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م
- معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، حسن عز الدين بن حسين الجمل، (نقلا عن المكتبة الشاملة) الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣ - ٢٠٠٨ م.
- مَوْسُوعَةُ الْقَوَاعِدِ الْفُقَهِيَّةِ، محمد صدقي بن أحمد الغزي، - الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي، (ت ١٠٠٤هـ).
- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، دار مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط ١٤١٥هـ. (www.ahlalhdeth.com) قام بفهرسته : أبو عمر غفر الله له ولوالديه.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العمادي أبو السعود، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
- الأحكام السلطانية، أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، ١٤٢١
- التحرير والتنوير الطبعة التونسية، محمد الطاهر بن عاشور، دار النشر والتوزيع: دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس ١٩٩٧ م
- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، وهبة بن مصطفى الزحيلي، الناشر: دار الفكر المعاصر - دمشق، الطبعة: الثانية، ١٤١٨هـ.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، الناشر: دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى ١٤١٩هـ. ١٩٨٩ م.
- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، تحقيق هشام سمير البخاري الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣ م.
- الجودة الشاملة في التعليم العام: المفهوم والمبادئ والمتطلبات (قراءة إسلامية) بدرية بنت صالح الميمان، بحث مقدم للقاء الرابع عشر للجمعية السعودية للعلوم التربوية والنفسية (جستن) ٢٠٠٧ م
- الجودة الشاملة في العمل الإسلامي، دوي محمود الشيخ (٢٠٠٠)، القاهرة، دار الفكر العربي .

- اللباب في علوم الكتاب، عمر بن علي ابن عادل الدمشقي، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان- ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، الطبعة: الأولى.
- المبادئ الأساسية للجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية - دراسة تحليلية. قاسم نجم، المجلة الدولية للبحوث الإسلامية والانسانية المتقدمة، المجلد ٤، العدد ٩، سبتمبر ٢٠١٤ م
- المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن، ت ٤٥٨ هـ تحقيق عبد الحميد هنداوي، الناشر دار الكتب العلمية، سنة النشر ٢٠٠٠ م، مكان النشر - بيروت.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد الفيومي، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت.
- المطالبُ العالِيُّ بزوائد المسانيد الثمانية، أحمد بن علي بن حجر، الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع - دار الغيث للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- المعاملاتُ المَالِيَّةُ أَصَالَةٌ وَمُعَاصِرَةٌ، أبو عمر دُبَيَّان بن محمد الدُّبَيَّان، تقديم: مجموعة من المشايخ، الناشر: مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض - المملكة العربية السعودية - الطبعة: الثانية، ١٤٣٢ هـ.
- المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، الناشر: دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥ تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني.
- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - الموصل، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ - ١٩٨٣ تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار

- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى أحمد الزيات وآخرون، دارالنشر: دارالدعوة، تحقيق / مجمع اللغة العربية .
- المقدمة، ابن خلدون، مصدر الكتاب : موقع الوراق (http://www.alwarraq.com).
- الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت ، الطبعة الثانية ، دارالسلاسل - الكويت .
- النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، تحقيق : علي محمد الضباع ، الناشر المطبعة التجارية الكبرى (تصوير دار الكتاب العلمية).
- تصحيح الفصح وشرحه، أبو محمد، عبد الله بن جعفر بن محمد ابن المرزبان (ت ٣٤٧هـ)، تحقيق: محمد بدوي المختون، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر- القاهرة - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م .
- تصور مقترح لتحسين جودة مخرجات التعليم، إعداد أحمد بن عبد الرحمن الجهيمي مدير مركز الدائري الشمالي، ورقة عمل للملتقى الجمعيات الخيرية للتحفيظ، المملكة العربية السعودية وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد-الجمعية الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم بمنطقة الرياض-١٤٢٧ / ١٤٢٨هـ.
- تفسير البحر المحيط ،محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان ،دار النشر: دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م ، الطبعة : الأولى .
- تفسير الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسين الرازي - دار النشر / دار إحياء التراث العربى .
- تفسير روح البيان ، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي - دار النشر / دار إحياء التراث العربى .
- توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، لمحمد بن إسماعيل الأمير الحسيني الصنعاني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، جزءان، القاهرة، ط ١٣٦٦ هـ .

- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م - دار النشر: دار الدعوة، القاهرة، ١٩٦٠.
- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت.
- صحيح مسلم (الجامع المسند المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) مسلم ابن الحجاج القشيري النيسابوري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: تصوير دار الكتاب العربي (٥ أجزاء). الطبعة الأولى، ١٤١١ - ١٩٩٠، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا
- قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، محمد جمال الدين القاسمي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.
- لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم، لبنان، بيروت، ١٩٦٨.
- لسان العرب، ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم المصري، دار صادر، بيروت.
- مسند أبي يعلى، أحمد بن علي أبو يعلى، الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ - ١٩٨٤.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة - الطبعة: الثانية ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩.
- معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، الدكتور أحمد مختار عمر ١ / ٦١٦، الناشر: عالم الكتب، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (١٤٢٤ هـ) وآخرون، ١ / ٤١٧، الناشر: عالم الكتب - الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ١ / ٤٩٣، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، الطبعة: ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

التكبير في القراءة [مفهومه وصفته وموضعه وحكمه]

د. محمد إتياس محمد أنور (١)

المستخلص

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد :
فإن التكبير عند ختم القرآن سنة متواترة ، ولما كانت هذه السنة مهجورةً وغير معلومة عند كثير من عامة الناس وبعض طلبة العلم فقد شرعت في كتابة هذا البحث الموجز لبيان أحكام التكبير ، وأن القراء أجمعوا على قبولها وتجويز العمل بها ، وقد دل على مشروعيتها العديد من الآثار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، والصحابة رضوان الله عليهم ، متطرقاً إلى بيان هذه الآثار والأقوال والحكم عليها واختلاف القراء في صيغ التكبير وذكر الراجح منها ، ومواضع التكبير من حيث البدء والنهاية ، وبينت أيضاً مذهب من يرى أن التكبير في جميع سور القرآن ، كما ذكرت على التفصيل سبعة وجوه جائزة للتكبير في حال الوصل والفصل .

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

مقدمة البحث

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله .

أما بعد :

١ - الأستاذ المشارك بقسم القرآن وعلومه - كلية الشريعة وأصول الدين جامعة الملك خالد .

فإن الله سبحانه وتعالى حثَّ المكلفين على الذكر، وخصَّ من الذكر الثناء عليه، فكان من أفضل الذكر وأكثره جزاء، ومن بين ألفاظ وأذكار الثناء خصَّ لفظ «الله أكبر» بمزيدٍ من الخصوصية والتميز، فدخل في عبادات كثيرة عظيمة كالصلاة والأذن، ولما منَّ الله على الصائمين بشهر رمضان قال لهم: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة/ 185]، ولما امتنَّ على الحاجِّ بزيارة بيته الحرام وأمره بالأضحية قال: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤَهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمُ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الحج/ 37]، وغير ذلك من المواضع التي اختص الله سبحانه وتعالى لفظ التكبير حتى علم من ذلك مكانة اللفظ من بين الألفاظ الشرعية.

يقول ابن تيمية: «فالتكبير شرع أيضًا لدفع العدو من شياطين الإنس والجن والنار التي هي عدو لنا، وهذا كله يبين أن التكبير مشروع في المواضع الكبار لكثرة الجمع أو لعظمة الفعل أو لقوة الحال. أو نحو ذلك من الأمور الكبيرة: ليبين أن الله أكبر وتستولي كبريأؤه في القلوب على كبرياء تلك الأمور الكبار فيكون الدين كله لله ويكون العباد له مكبرين فيحصل لهم مقصودان. مقصود العبادة بتكبير قلوبهم لله ومقصود الاستعانة بانقياد سائر المطالب لكبريائه ولهذا شرع التكبير على الهداية والرزق والنصر؛ لأن هذه الثلاث أكبر ما يطلبه العبد وهي جماع مصالحه. والهدي أعظم من الرزق والنصر لأن الرزق والنصر قد لا ينتفع بهما إلا في الدنيا وأما الهدي فممنفعته في الآخرة قطعاً وهو المقصود بالرزق والنصر، فخص بصريح التكبير؛ لأنه أكبر نعمة الحق. وذاتك دونه فوسع الأمر فيهما بعموم ذكر اسم الله. فجماع هذا أن التكبير مشروع عند كل أمر كبير من مكان وزمان وحال ورجال فتبين

أن الله أكبر لتستولي كبرياؤه في القلوب على كبرياء ما سواه ويكون له الشرف على كل شرف»^(١).

ومن بين هذه المواضع التي ورد فيها التكبير هو ختم القرآن من بداية سورة الضحى إلى سورة الناس، فدرج القراء على التكبير في بداية كل سورة من هذه السور.

ولذلك أردت في هذا البحث أن أقوم بتناول مسألة التكبير عند ختم القرآن وبيان المقصود به وحكمه عند أهل الفن من القراء خصوصاً والعلماء عموماً.

أسباب اختيار البحث:

دفعني إلى تناول موضوع هذا البحث عدة أسباب؛ أبرزها:

- ١- العمل في خدمة كتاب الله العزيز أشرف ما يُدرس ويُستغل به.
- ٢- ما لموضوع التكبير عند ختم القرآن من أهمية لقراء القرآن لا سيما مع اللبس الذي أصاب هذه المسألة نظراً لتصدر غير المؤهلين للكلام في المسائل العلمية.
- ٣- التحرير العلمي لمسألة التكبير عند ختم المصحف وبيان حكمها بطريقة تفي بجوانب المسألة.
- ٤- إحياء سنة التكبير عند ختم القرآن .

أسئلة البحث:

- ١- ما التكبير وما مفهومه؟.
- ٢- لماذا شرع التكبير؟.
- ٣- هل التكبير في سور مخصوصة أم في جميع سور القرآن؟.
- ٤- ما صيغ التكبير وصفته؟.
- ٥- ما أوجه الوصل والفصل للتكبير؟.

١- مجموع الفتاوى الكبرى، لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، (٢٤/٢٢٩).

أهمية البحث:

- ١- أن البحث يتعلق بتلاوة القرآن الكريم والتي هي من أفضل الأعمال التي قد يقوم بها الإنسان.
- ٢- أنه بحث علمي جامع لأهم مسائل التكبير عند ختم المصحف.
- ٣- إن هذا البحث على إحاطته بأهم جوانب مسألة التكبير عند ختم المصحف جاء مختصراً خالياً من التطويل غير اللازم وبلغته سهلة بحيث يكون في متناول الجميع.

أهداف البحث:

- يسعى هذا البحث إلى تحقيق الأهداف التالية:
- ١- تحري الخلاف في مسألة التكبير وبيان حكمه.
 - ٢- جمع الآثار والأحاديث الواردة في مسألة التكبير ليكون البحث جامعاً للأدلة التي هي محل استنباط الحكم.
 - ٣- ذكر الأوجه التي يجب أن يتبعها قارئ القرآن إذا كبر عند قراءته في ختم المصحف الشريف.

الدراسات السابقة في التكبير في القراءة.

بعد البحث والسؤال لم أقف على مصنف مستقل في التكبير في القراءة ، والموجود في هذا الموضوع بحث وحيد . يتحدث عن الأحكام الفقهية أكثر من القراءة . بعنوان (التكبير عند ختم المصحف الشريف: مفهومه وأحكامه بين القراء والفقهاء)، د/ محمد خالد منصور، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، المجلد (١٨)، العدد (٥٥)، وغير هذا لا يوجد . على حسب علمي — وكل من تكلم على التكبير إنما كان ضمن شروح الشاطبية وطيبة النشر وبعض كتب القراءات .

خطة البحث:

- يتكون هذا البحث من: تمهيد ومبحثين وخاتمة:
التمهيد وفيه: مفهوم التكبير لدى القراء وفيه مطلبان
المطلب الأول: معنى التكبير لغةً واصطلاحاً.
المطلب الثاني: مفهوم التكبير عند ختم القرآن.
المبحث الأول: الآثار الواردة في التكبير وحكمه.
المبحث الثاني: صفة التكبير وموضعه. وفيه مطلبان.
المطلب الأول: صفة التكبير.
المطلب الثاني: موضع التكبير.
خاتمة البحث: وفيها: أهم نتائج البحث وتوصياته.
منهج البحث:

- في سبيل تحقيق أهداف البحث، حرص الباحث على اتباع النقاط التالية:
- ١- الإشارة إلى موضع الآية في المتن، وذلك ببيان اسم السورة ورقم الآية.
 - ٢- توثيق القراءات الواردة في النص مع ضبطها وذلك بالرجوع إلى كتب القراءات.
 - ٣- تخريج الأحاديث النبوية من أممات كتب الحديث، مع بيان درجة الحديث والحكم عليه صحةً وضعفاً من كلام أهل العلم من أئمة الحديث - إذا كانت الرواية من غير الصحيحين - .
 - ٤- تخريج الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين من كتب الآثار.
 - ٥- نسبة الأقوال إلى قائلها، وتوثيقها من المصادر المعتمدة.
 - ٦- ترجمة الأعلام - عدا المشهورين منهم شهرة مستفيضة .
 - ٧- إذا نقلت المعلومات من المراجع بالنص، جعلتها بين قوسين تمييزاً لها.
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا.

التمهید

مفهوم التکبیر لدى القراء

یدخل لفظ التکبیر «الله أكبر» في عبادات كثيرة جداً كالصلاة والحج والذبح وغير ذلك، فضلاً عن كونه ذكراً عاماً يلهج به المسلم في كافة أوقات يومه، ولأجل الانتشار الواسع للفظ الله أكبر، كان لابدّ ابتداءً قبل الخوض في موضوع هذا البحث التعريف بمعنى التکبیر عند ختم القرآن، لیستطیع القارئ تصور موضوع البحث ومن ثم استخلاص الحكم؛ لأنّ الحكم فرع التصور، ولذلك جعلت التمهید على مطلبين الأول أتناول فيه معنى التکبیر مطلقاً في اللغة والاصطلاح، والثاني أذكر فيه معنى التکبیر المخصوص الذي نحن بصدد دراسته، وهو التکبیر عند ختم القرآن.

المطلب الأول

معنى التکبیر لغة واصطلاحاً

أولاً: التکبیر لغة:

التکبیر في اللغة هو التعظیم، والتکبیر والاستکبار: ومنه قوله: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثر/ ٣]، وقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة/ ١٨٥]، أي تعظموه وتبجلوه.

وهو في الصلاة وغيرها تفعيل، من قولهم: الله أكبر، فكبر: أي قال: الله أكبر، وكبر فلان تكبيراً: أي قال الله أكبر تعظيماً لله.

وكبّر تكبيراً وكبّاراً بالكسر مشددة قال: الله أكبر. وكبّر الشيء: جعله كبيراً. واستكبره وأكبره: رآه كبيراً وعظم عنده^(١).

والكبرياء: عبارة عن كمال الذات وكمال الوجود، ولا يوصف بها إلاّ

الله تعالى.

١ - الصحاح للجوهري (٢/ ٨٠٢)، ولسان العرب، لابن منظور (١٣/ ١١).

ومعنى «الله أكبر»: أي الله الكبير. والكبير في حقه تعالى مثل: العظيم والجليل؛

أي: الذي جَلَّ سلطانه وعُظْم، فكل شيء مستحقّ دونه. وقيل: الكبير عن صفات المخلوقين.

وقيل معناه: الله أكبر من كل شيء. أي أعظم. فحذفت «من»؛ لوضوح معناها. و«أكبر» خبر. وقيل: معناه: الله أكبر من أن يُعرف كُنْه كبريائه وعظمته^(١).

ثانياً: التكبير اصطلاحاً:

والمقصود هنا التكبير مطلقاً، لا التكبير الخاص بختم القرآن، والتكبير في الاصطلاح لا يختلف كثيراً عن معناه اللغوي، فجاءت تعريفات عدد من العلماء للتكبير الاصطلاحى مطابقة للتكبير بمعناه اللغوي، ومنها: تعريف القونوي^(٢)، حيث قال: «التكبير: هو الوصف بالكبرياء وهو العظمة»^(٣).

وقال ابن العربي المالكي: «التكبير هو التعظيم، ومعناه ذكر الله بأعظم صفاته بالقلب، والثناء عليه باللسان، بأقصى غايات المدح والبيان، والخضوع له بغاية العبادة كالسجود له ذلّة وخضوعاً»^(٤).

وعلى ذلك فإن التكبير الاصطلاحى في معناه المطلق لا يختلف مع تعريف التكبير اللغوي بل إنه متطابق معه تماماً، وحتى في تعريف ابن العربي؛ لأن ابن العربي لم يزد قيداً أو شرطاً في التعريف اللغوي عما هو عليه لغة، وإنما زاد في تفصيله وبيانه فقط.

١- مشارق الأنوار على صحاح الآثار، للقاضي عياض، (٣٣٣/١)، والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير الجزري (١٤٠/٤).
٢- هو: قاسم بن عبدالله بن مولانا خير الدين أمير علي القونوي الرومي الحنفي توفي سنة ٩٧٨هـ. ينظر: هدية العارفين للبيغدادي (٨٣٢/١)، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة (١٠٥/٨).
٣- أنيس الفقهاء، لقاسم القونوي، (ص ٨٥).
٤- أحكام القرآن، لابن العربي (٣١١/٤).

المطلب الثاني

أولاً : مفهوم التكبير عند ختم القرآن:

لاشك أن مفهوم التكبير عند ختم القرآن أخص من مفهوم التكبير المطلق، حيث إنه مخصوص بمواضع معينة وهي من بداية سورة الضحى إلى نهاية القرآن عند ختم القرآن، فهذا أمر واضح جلي، لا خلاف فيه بين أئمة القراءة^(١).

ولذلك فإنَّ عامَّة الأئمة في كتب القراءات لم يضعوا للتكبير عند ختم القرآن حداً بالمعنى المفهوم للحدود والتعريفات، لأن التكبير معلوم معناه في اللغة، وهو لا يختلف عن الاصطلاح، فغاية ما هنالك في التكبير عند ختم القرآن أنه يختص بختام القرآن وتحديدًا من بداية سورة الضحى إلى سورة الناس، فاكتفوا بذكر هذا التخصيص دون صياغة حد له.

وتعريف التكبير هنا لا يعد مشكلة تتطلب حلاً أو بياناً، إذ أنه لا يختلط بغيره من المفاهيم حتى يقتضي ذلك ضرورة تبيينه بالحد والتعريف، فالتكبير عند ختم المصحف شأنه كالتكبير عند الأذان أو في تكبيرة الإحرام أو عقب ختام الصلاة، فكل هذه المواطن يكفي فيها مجرد إضافة التكبير إلى موطنه حتى يتجلى للنظر المراد منه، فيكفي قول تكبيرة الإحرام ليعلم أن المراد من ذلك قوله «الله أكبر» عند الإحرام للصلاة، ويكفي قول تكبيرة الأذان حتى يتبين أن المراد قول المؤذن في الأذان الله أكبر، وهكذا في كل موطن اختص به التكبير.

هذا من ناحية تصور مفهوم التكبير، أما من ناحية تمييز حكمه والإشارة إلى هيئته، فلا شك أن التكبير يختلف باختلاف مواضعه فحكم التكبير في الإحرام غير حكمه في الذكر بعد ختام الصلاة وهكذا، ولذلك جنح بعض المعاصرين إلى وضع حد للتكبير يميزه بالإشارة إلى حكمه وهيئته، فعرفه بعضهم بأنه: ذكر جليل أثبتته الشرع على وجه التخير من سور آخر

١ - وإبراز المعاني لأبي شامة الدمشقي (ص ٧٣٠)، والنشر في القراءات العشر، لابن الجزري (٢/٤٠٥).

القرآن^(١).

وهذا التعريف الذي ذكر في القاموس الفقهي حاول التعرض إلى حكم التكبير في تعريفه فقال إنه: «على وجه التخيير» ليميزه عن غيره من أنواع التكبير، ثم ذكر موضعه بأنه: «من سور آخر القرآن» وهذا التعريف قد يرد عليه أن التكبير ليس على وجه التخيير في ختم القرآن مطلقاً، بل إنه لازم عند بعضهم كما سيأتي في بيان حكمه، فضلاً على أنه لو سلم كونه على وجه التخيير مطلقاً، فإنه يتفق مع الكثير من المواضع التي يثبت فيها التكبير في الأذكار اليومية، ولذلك فإن القيد الفاصل هنا في التعريف هو «من سور آخر القرآن»، وهذا عود إلى التمييز بالموضع، وهو ما ذكرنا أنه القيد الوحيد الكافي في تمييز تكبير ختم المصحف عما عداه من أنواع التكبير. وعرفه آخرون بأنه: «ذكر مسنون مخصوص على هيئة مخصوصة يؤتى به عند ختم المصحف الشريف»^(٢).

وهذا التعريف أيضاً حاول تمييز التكبير عند ختم المصحف بذكر حكمه من جهة وهو قوله: «ذكر مسنون» وبالإشارة إلى هيئته بقوله: «هيئة مخصوصة». ولكن في حقيقة الأمر فإن ذكر الحكم هنا لا يميز التكبير عند ختم القرآن لكون الكثير من مواضع التكبير في الأذكار من مسنونة، أما الإشارة إلى الهيئة، فهو أيضاً قيد لا ينفرد به التكبير عند ختم القرآن، لأن هيئته لا تختلف عن التكبير في مواطن كثيرة وهو اللفظ بـ«الله أكبر»، فلا نجد قيدها فارقاً إلا ذكر الموضع بقوله: «يؤتى به عند ختم المصحف الشريف»، وبهذا القيد فقط يتميز التكبير عند ختم المصحف عما سواه من أنواع التكبير، ولهذا فإن إضافة التكبير إلى موضعه هو القيد الفارق المبين لأنواع التكبير المختلفة، ولا حاجة إلى ذكر قيود أخرى يشترك فيه التكبير عند ختم القرآن مع غيره من أنواع التكبير، لاسيما أن حكم التكبير أمر زائد على تصوره، فتصوره يتم

١- القاموس الفقهي، لسعدي أبو حبيب، (ص ٣١٣).

٢- التكبير عند ختم المصحف الشريف: مفهومه وأحكامه بين القراء والفقهاء، د/محمد خالد منصور، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، المجلد (١٨)، العدد (٥٥)، ٢٠٠٣م، (ص ١٠).

دون ذكر الحكم عليه، وعلى ذلك فإن مفهوم التكبير عند ختم المصحف يفهم ويتصور بمجرد ذكر موضعه، وهو ختم القرآن الكريم.

ثانياً: سبب ورود التكبير:

ذهب جمهور العلماء إلى أن سبب ورود التكبير أن الوحي تأخر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال المشركون - كذباً وزوراً - إنَّ محمداً قد ودَّعه ربُّه ، وقلاه ، وأبغضه ، فنزل تكذيباً لهم قوله تعالى : ﴿والضحى والليل إذا سجى ما ودعك ربك وما قلى﴾ إلى آخر السورة ، فلما فرغ جبريل - عليه السلام - من قراءة سورة الضحى قال الهادي البشير - صلى الله عليه وسلم - : " الله أكبر " شكراً لله تعالى على ما أولاه من نزول الوحي عليه بعد انقطاعه ، والردّ على إفك الكافرين ومزاعمهم ، ثم أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يكبر إذا بلغ " والضحى " مع خاتمة كل سورة حتى يختم تعظيماً لله تعالى ، وابتهاجا بختم القرآن الكريم^(١).

المبحث الأول

الآثار الواردة في التكبير

التكبير عند ختم المصحف أمر معروف مشهور عند القراء، قال ابن الجزري في تقريب النشر: «وهو في الأصل سنة عند ختم القرآن العظيم عامة في كل حال صلاة أو غيرها، وشاع ذلك عنهم واشتهر واستفاض وتواتر، وتلقاه الناس عنهم - أي: القراء - بالقبول حتى صار العمل عليه في سائر الأمصار، ولهم في ذلك أحاديث وردت مرفوعة وموقوفة»^(٢).

وأردت في هذا المبحث أن أجمع الآثار الواردة في التكبير عند ختم المصحف، كي تكون موصلاً حقيقياً لحكمه، إذ الحكم الشرعي هو ثمرة الأدلة الشرعية، فكان ذكر ما ورد في التكبير من آثار موصول بطبيعة الحال إلى حكمه،

١ - ينظر: النشر في القراءات العشر لابن الجزري (٤٠٦/٢) ، الإتيان في علوم القرآن للسيوطي (٧١٢/٢) ، وإتحاف فضلاء البشر للبناء الدمياطي ص ٤٤٦ ، والهادي في شرح الطبعة للدكتور محمد محسن (ص ٣٦٨).

٢ - تقريب النشر في القراءات العشر، لابن الجزري (ص ٢٠٦).

ومع استقصاء الآثار الواردة في التكبير في هذا الموضوع فوجدت أنها تنحصر في الآثار الآتية:

الأثر الأول: ما روي عن أبي بزة قال: سمعت عكرمة بن سليمان، يقول: قرأت على إسماعيل بن عبد الله بن قسطنطين، فلما بلغت والضحي، قال لي: «كبر عند خاتمة كل سورة، حتى تختم» وأخبره عبد الله بن كثير أنه قرأ على مجاهد فأمره بذلك، وأخبره مجاهد أن ابن عباس رضي الله عنهما أمره بذلك، وأخبره ابن عباس أن أبي بن كعب أمره بذلك وأخبره أبي بن كعب أن النبي (صلى الله عليه وسلم) أمره بذلك^(١).

الأثر الثاني: ما روي عن البزي في أن الأصل في ذلك أن النبي (صلى الله عليه وسلم) انقطع عنه الوحي.

فقال المشركون: قلى محمداً ربُّه. فنزلت سورة ﴿وَالضُّحَى﴾

[الضحى / ١].

فقال النبي (صلى الله عليه وسلم): «الله أكبر». وأمر النبي (صلى الله عليه وسلم) أن يكبر إذا بلغ ﴿وَالضُّحَى﴾ مع خاتمة كل سورة، حتى يختم^(٢).

وهذان الحديثان قد تكلم فيهما الكثير من أهل العلم بالحديث فصَّحَّه بعضهم وضَعَّفَه آخرون، قال الإمام البيهقي: «وقد روي عن النبي (صلى الله عليه وسلم) في دعاء الختم حديث منقطع بإسناد ضعيف، وقد تساهل أهل الحديث في قبول ما ورد من الدعوات وفضائل الأعمال، متى ما لم تكن من رواية من يُعرف بوضع الحديث أو الكذب في الرواية»^(٣).

١- المستدرک علی الصحیحین، لأبي عبد الله الحاكم، كتاب معرفة الصحابة، باب: ذكر مناقب أبي بن كعب رضي الله عنه، رقم الحديث (٥٣٢٥)، (٣/٣٤٤)، وشعب الإيمان، للبيهقي، كتاب تعظيم القرآن، باب: في قطع القراءة، رقم الحديث (١٩١٣)، (٣/٤٢٧). وقال الحاكم: «حديث صحيح».

وذكر الذهبي هذا الحديث في الميزان ١/١٤٥-١٤٤ في ترجمة البزي وقال: " وهذا حديث غريب وهو بما أنكر على البزي. وقال في السير: ٥٠/١٢: " وصحَّح الحاكم حديث التكبير وهو منكر "

٢- المستدرک علی الصحیحین، للحاكم، كتاب معرفة الصحابة، باب: لا يقوم في الصف الأول إلا المهاجرون والأنصار، (٣/٣٠٤). قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه». وتعقبه الذهبي وقال: «قلت: البزي قد تكلم فيه».

٣- شعب الإيمان، للبيهقي، (٣/٤٢٨).

وقال الحافظ ابن حجر: «هذا حديث غريب، وهو مما أنكر على البزي»^(١).

وأشار ابن الجزري إلى أنه «لم يرفع أحد حديث التكبير إلا البزي، وسائر الناس رَوَوْهُ موقوفاً على ابن عباس ومجاهد وغيرهما»^(٢). وكذلك قال ابن الباذش^(٣): «التكبير موقوف على ابن عباس، ولم يرفعه إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) غير البزي»^(٤).

إلا أن ابن الجزري ذكر قولاً للشافعي يؤكد عدم إنكاره لهذا الحديث أو غرابته؛ حيث قال: «إن تركت التكبير، فقد تركت سنة من سنن نبيك (صلى الله عليه وسلم)»^(٥).

فقول الإمام الشافعي يدل على أن التكبير ثابت عن النبي (صلى الله عليه وسلم) ولا يسعف الأثر القول بالوجوب، فيبقى على الندب. قال الحافظ ابن كثير: «وهذا يقتضي تصحيحه لهذا الحديث»^(٦).

قال محمد مكي نصر: «إن الحفاظ قد اتفقت على أن التكبير لم يرفعه أحد إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) إلا البزي، فقد روي عنه بأسانيد متعددة، ورواه الحاكم في مستدركه على الصحيحين عن أبي يحيى محمد بن عبد الله بن زيد الإمام بمكة عن محمد بن علي بن زيد الصائغ عن البزي وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجه الشيخان، وأما غير البزي فإنما رواه موقوفاً عن ابن عباس رضي الله عنهما»^(٧).

قلت: لعل الحكم بنكاره حديث البزي من قبل المحدثين وقع من جهة تفرد البزي برفعه وهو متكلم فيه، قال الحافظ أبو العلاء الهمداني: "لم يرفع

١- لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، (١/٢٤٨).

٢- النشر، لابن الجزري، (٢/٤١٠).

٣- هو: أحمد بن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري الغرناطي، أبو جعفر، المعروف بابن الباذش: عالم بالقراءات، أديب كان خطيب غرناطة. له (الإقناع في القراءات السبع) ينتظر: بغية الوعاة للسيوطي (٢/١٤٢)، شجرة النور الزكية (ص ١٣١).

٤- الإقناع في القراءات السبع لابن الباذش (٢/٨٢٢).

٥- النشر، لابن الجزري، (٢/٤١٠).

٦- المرجع السابق، (٢/٤١٠).

٧- نهاية القول المفيد في علم التجويد، للشيخ محمد مكي نصر الجريسي، (ص ٢٢٣، ٢٢٤) بتصريف يسير.

التكبير أحد من القراء إلاّ البزي " وقال أيضاً: " فإن الروايات قد تضافرت عنه برفعه إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) ورواه الناس فوقفوه على ابن عباس رضي الله عنهما ومجاهد" (١).

الأثر الثالث: ما روي عن عبد الملك بن جريج ، عن مجاهد أنه كان يكبر من ﴿ وَالضُّحَى ﴾ إلى ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ . قال ابن جريج : فأرى أن يفعله الرجل إماماً كان أو غير إمام (٢).

الأثر الرابع: عن مجاهد قال: ختمتُ على ابن عباس رضي الله عنهما بضعا وعشرين ختمة، كلها يأمرني أن أكبر من ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴾ . [الشرح / ١] (٣).

الأثر الخامس: ما روي عن الإمام الحميدي قال: سألت سفيان بن عيينة قلت: يا أبا محمد، رأيتُ شيئاً ربما فعله الناس عندنا؛ يكبر القارئ في شهر رمضان إذا ختم -يعنى: في الصلاة-؟ فقال: رأيت صدقة بن عبد الله بن كثير يؤم الناس منذ أكثر من سبعين سنة، فكان إذا ختم القرآن كبر (٤).

الأثر السادس: عن سفيان قال رأيت حميداً الأعرج (٥) يقرأ والناس حوله فإذا بلغ ﴿ وَالضُّحَى ﴾ ، كبر إذا ختم كل سورة حتى يختم (٦).

الأثر السابع: قال الشيخ أبو الحسن السخاوي: «روى بعض علمائنا الذين اتصلت قراءتنا بهم بإسناده عن أبي محمد الحسن بن محمد بن عبيد الله بن أبي يزيد القرشي، قال: صليت بالناس خلف المقام بالمسجد الحرام في التراويح في شهر رمضان، فلما كانت ليلة الختمة كبرت من خاتمة ﴿ وَالضُّحَى ﴾

١ - ينظر: غاية الاختصار (٧٢٠/٢).

٢ - جامع البيان في القراءات السبع، للإمام لأبي عمرو الداني، (٤/١٧٤٤). قال محقق الكتاب: «لم أجده».

٣ - المرجع السابق، (٤/١٧٤٣).

٤ - النشر، لابن الجزري، (٢/٤٢٧).

٥ - هو: حميد بن قيس أبوصفوان الأعرج المكي توفي سنة ١٣٠هـ ، أخذ القراءة عن مجاهد وعرض عليه ثلاث مرات ، وأخذ عنه سفيان بن عيينة ، وأبوعمر بن العلاء ، ذكره الذهبي من علماء الطبقة الثالثة من حفاظ القرآن . ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء (١/٢٦٥) ، تهذيب التهذيب لابن حجر (٣/٤٦٦).

٦ - الأثر أخرجه ابن الجزري في النشر بإسناد متصل إلى حميد الأعرج وإسناده صحيح - : النشر ، (٢/٤١٦) ، ومعرفة القراء الكبار للإمام شمس الدين الذهبي (١/١٧٧).

إلى آخر القرآن في الصلاة، فلما سلمت التفتُ وإذا بأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي قد صلى ورائي، فلما بصرتُ بي قال لي: «أحسن، أصبت السنة»^(١).

حكم التكبير بناء على هذه الآثار:

هذه الآثار الواردة عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وعن الصحابة والتابعين تدل بالقطع على مشروعية التكبير، وهذا أمر لم يؤثر فيه خلاف بين القراء قاطبة، وإن كان المشهور في ثبوته عندهم من قراءة البزي عن ابن كثير، إلا أن مسنونيته لا تنكر لما ورد فيه من الأحاديث والآثار السابقة.

قال ابن الجزري: «بلغنا عن شيخ الشافعية وزاهدهم وورعهم في عصرنا الإمام العلامة الخطيب أبي الثناء محمود بن محمد بن جملة الإمام والخطيب بالجامع الأموي بدمشق، الذي لم ترَ عينا مثله رحمه الله، أنه كان يفتي به، وربما عمل به في التراويح في شهر رمضان، ورأيت أنا غير واحد من شيوخنا يعمل به ويأمر من يعمل به في صلاة التراويح، وفي الإحياء في ليالي رمضان، حتى كان بعضهم إذا وصل في الإحياء إلى ﴿وَالصُّحَى﴾ قام بما بقي من القرآن في ركعة واحدة يكبر أثر كل سورة، فإذا انتهى إلى ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ [الناس/ ١]، كبر في آخرها، ثم يكبر ثانيًا للركوع. وإذا قام في الركعة الثانية قرأ الفاتحة وما تيسر من أول البقرة.

ثم اختتم ابن الجزري كلامه في هذا الشأن وقال: «والقصد أنني تتبعت كلام الفقهاء من أصحابنا، فلم أرَ لهم نصًّا في غير ما ذكرتُ، وكذلك لم أرَ للحنفية ولا للمالكية. وأما الحنابلة فقال الفقيه الكبير أبو عبد الله محمد بن مفلح في كتاب «الفروع» له: وهل يكبر لختمة من ﴿وَالصُّحَى﴾ أو ﴿الْمَنْشُوحِ﴾ آخر كل سورة؟ فيه روايتان، ولم تستحبه الحنابلة لقراءة غير ابن كثير»^(٢).

١- النشر، لابن الجزري، (٤٢٧/٢).

٢- المرجع السابق، (٤٢٨/٢). وانظر: الفروع، للعلامة محمد بن مفلح بن محمد المقدسي الحنبلي (٤٩٤/١).

وقال في «غيث النفع»: «التكبير سنة ثابتة لما ذكر، ولقول البزي أيضاً عن الشافعي (رضي الله عنه) قال لي: إن تركت التكبير فقد تركت سنة من سنن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فهو سنة مأثورة عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وعن الصحابة والتابعين»^(١).

وقال أبو عمرو الداني حيث قال: «كان ابن كثير من طريق القواس^(٢) والبزي وغيرهما يكبر في الصلاة والعرض من آخر سورة ﴿وَالصَّحَى﴾ مع فراغه من كل سورة ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ [الناس / ١]، فإذا كبر في «الناس» قرأ فاتحة الكتاب وخمس آيات من أول سورة البقرة على عدد الكوفيين إلى قوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة / ٥]، ثم دعا بدعاء الختمة. وهذا يسمى «الحال المرتحل»، وله في فعله هذا دلائل من آثار مروية ورد التوقيف فيها عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وأخبار مشهورة مستفيضة جاءت عن الصحابة والتابعين والخالفين^(٣).

منها: ما جاء في الحديث المرفوع عن النبي صلى الله عليه وسلم "أفضل الأعمال إلى الله الحال المرتحل الذي إذا حتم القرآن عاد فيه"^(٤).

وأيضاً ما رواه درباس مولى ابن عباس عن أبي بن كعب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم "أنه كان إذ قرأ ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ افتتح (الحمد) ثم قرأ من البقرة إلى ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ ودعا بدعاء الختم"^(٥).

وقال أبو الطيب عبد المنعم بن غلبون: «هذه سنة مأثورة عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وعن الصحابة والتابعين، وهي سنة بمكة لا يتركونها البتة ولا يُعدُّون رواية البزي ولا غيره». وقال أبو الفتح فارس بن أحمد: «لا

١- غيث النفع في القراءات السبع، لعلي بن محمد بن سالم، أبو الحسن الثوري الصفاقسي المقرئ المالكي، تحقيق: أحمد محمود عبد السمیع الشافعي، (ص ٦٣٠).

٢- هو: أحمد بن محمد بن علقمة بن نافع بن عمر المكي المعروف بالقواس إمام مكة في القراءة، قرأ عليه قنبل، توفي سنة ٢٤٠هـ وقيل ٢٤٥هـ. غاية النهاية لابن الجزري (١/١٢٣).

٣- جامع البيان، للداني، (٤/١٧٣٨). والإتقان في علوم القرآن للسيوطي (٢/٧١٥).

٤- أخرجه الترمذي في سننه كتاب القراءات عن النبي صلى الله عليه وسلم ح/٢٩٤٨. والحاكم في المستدرک علی الصحیحین ح/٢٠٨٨-٢٠٨٩.

٥- انظر: إبراز المعاني ٢/٧٣٧.

نقول إنه لا بد لمن ختم أن يفعله، لكن من فعله فحسن، ومن لم يفعله فلا حرج عليه، وهو سنة مأثورة عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وعن الصحابة والتابعين^(١).

فخلاصة الأمر: أن التكبير في ختم المصحف سنة متواترة عن النبي (صلى الله عليه وسلم) لا خلاف في ذلك بين أهل العلم من القراء أو غيرهم.

والذين ذهبوا إلى إثبات التكبير قالوا بأنه ليس من "القرآن الكريم" وإنما هو ذكرٌ ندب إليه الشارع عند ختم بعض سور القرآن الكريم كما ندب إلى التعوذ عند البدء بالقراءة، ولذا لم يكتب في مصحف من المصاحف العثمانية. وهو سنة ثابتة مأثورة عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)^(٢). ويشهد لهذا ما ذكره البزّي قال: قال لي الإمام الشافعي: "إن تركت التكبير فقد تركت سنة من سنن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -"^(٣). وقال أبو الفتح فارس بن أحمد: "إن التكبير سنة مأثورة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وعن الصحابة، والتابعين"^(٤).

المبحث الثاني

صفة التكبير وموضعه

بعد أن تبين في المبحث السابق أن التكبير عند ختم المصحف من السنن الواردة التي لا خلاف فيها، أتناول في هذا المبحث صفة هذا التكبير المسنون، والموضع الأصح له عند ختم القرآن؛ وذلك في المطليين التاليين:

١- النشر، لابن الجزري، (٤١١/٢).

٢- الهادي في شرح الطيبة للدكتور محمد سالم محيسن (ص٣٦٨).

٣- النشر، لابن الجزري، (٤١٠/٢).

٤- النشر، لابن الجزري، (٤١١/٢).

المطلب الأول

صفة التكبير

لا خلاف بين القراء أن صيغة «الله أكبر» هي المتفق عليها في صفة التكبير، والتكبير لا يكون إلا مع البسمة عند أهل مكة وغيرهم، وعند من رواه من أهل الوصل أو السكت، وإنما اختلفوا في زيادة «لا إله إلا الله» قبله، أو في زيادة «لا إله إلا الله» قبله «والحمد لله» بعده.

قال في غيث النفع: «اختلف المثبتون له في لفظه لقول الجمهور كابن شريح، وابن سفيان، وصاحب العنوان: هو الله أكبر من غير زيادة التهليل ولا التحميد لكل من البزّي وقنبل فتقول: الله أكبر بسم الله الرحمن الرحيم. وروى آخرون عنهما زيادة التهليل قبل التكبير فتقول: لا إله إلا الله والله أكبر بسم الله الرحمن الرحيم قال الحسن بن الحباب: سألت البزّي عن التكبير كيف هو فقال: لا إله إلا الله والله أكبر، وقطع به العراقيون من طريق ابن مجاهد، وزاد بعضهم لهما التحميد بعد التكبير فتقول: لا إله إلا الله والله أكبر والله الحمد بسم الله الرحمن الرحيم»^(١).

قال ابن الجزري: «أما صيغته فلم يختلف عن أحد ممن أثبتته أن لفظه «الله أكبر». ولكن اختلف عن البزّي وعمن رواه عن قنبل في الزيادة عليه، فأما البزّي، فروى الجمهور عنه هذا اللفظ بعينه من غير زيادة، ولا نقص فيقول «الله أكبر... بسم الله الرحمن الرحيم ﴿وَالصُّحَى﴾ أو ﴿الْمَنْشُور﴾. وروي التهليل من قبل التكبير، ولفظه «لا إله إلا الله، والله أكبر». وهذه طريق ابن الحباب عن البزّي من جميع طرقه.

وقد روي عن البزّي أنه سُئل عن التكبير كيف هو فقال: «لا إله إلا الله، والله أكبر». وقد روى النسائي في سننه الكبرى بإسناد صحيح عن الأغر^(٢) قال: أشهد على أبي هريرة وأبي سعيد أنهما شهدا على النبي (صلى الله عليه

١ - غيث النفع في القراءات السبع، للبناء الدمياطي، (ص ٦٣٠).

٢ - هو: الأغر بن يسار المزني ويقال الجهني من المهاجرين روى له مسلم وأحمد وأبو داود والنسائي، قال أبو نعيم: رجل من مزينة كانت له صحبة مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم). ينظر: الإصابة لابن حجر (١/١٩٦).

وسلم) وأنا أشهد عليهما أنه قال: «إن العبد إذا قال: لا إله إلا الله والله أكبر صدقه ربه»^(١).

وأيضاً نقل بعض أئمة القراءة التكبير للسوسي مع وجه البسملة ، لأن راوي التكبير عنه وهو ابن حبش لم يرو عن السوسي سوى البسملة، وروي أيضاً التكبير عن كل من القراء في أول كل سورة وهو أيضاً مع وجه البسملة حتى لحمزة لو قرئ له به ، لأنه ينوي الوقف فيصير مبتدئاً به وإذا ابتدئ وجبت البسملة^(٢).

ثم اختلف هؤلاء الآخذون بالتهليل مع التكبير عن ابن الحباب^(٣): فرواه جمهورهم كذلك باللفظ المتقدم . وزاد بعضهم على ذلك لفظ: «ولله الحمد». فقالوا: «لا إله إلا الله، والله أكبر، والله الحمد».

وأما قنبل فقطع له جمهور من روى التكبير عنه من المغاربة بالتكبير فقط . والأكثر من المشاركة على التهليل، وهو قول «لا إله إلا الله، والله أكبر». حتى قطع له به العراقيون من طريق ابن مجاهد . وقال الداني: «الوجهان يعني التهليل مع التكبير

والتكبير وحده عن البزي وقنبل صحيحان جيدان مشهوران مستعملان»^(٤).

وخلاصة الأمر أن للتكبير ثلاث صيغ:

الصيغة الأولى: «الله أكبر». وهي الصيغة الأشهر المتفق عليها.

الصيغة الثانية: «لا إله إلا الله، والله أكبر». وهي مروية عن البزي وقنبل.

١- الجامع المختصر من السنن عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، للإمام أبي عيسى الترمذي أبواب الدعوات، باب: ما يقول العبد إذا مرض، رقم الحديث (٣٤٣٠)، (٤٩٢/٥)، والسنن الكبرى، للإمام النسائي، كتاب: عمل اليوم والليلة، باب: ما يقول إذا انتهى إلى قوم فجلس إليهم، رقم الحديث (١٠١٨٠)، (٩٥/٦)، والسنن، لابن ماجه القزويني، وكتاب: الأدب، باب: فضل «لا إله إلا الله»، رقم الحديث (٣٧٩٤)، (١٢٦٤/٢)، والمسند، لأبي يعلى الموصلي، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، رقم الحديث (٦١٥٤)، (١٤/١١)، والإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، ترتيب: لابن بُلَيْتَانَ الفارسي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، كتاب: الرقائق، باب: الأذكار، رقم الحديث (٨٥١)، (١٣١/٣)، والمستدرک، للحاكم، كتاب: الإيمان، باب: فضيلة شهادة لا إله إلا الله، (٥/١)، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي. وقال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب».

٢- شرح طيبة النشر لابن الناظم (١١٣٠/٢).

٣- شعب الإيمان، للبيهقي، (٤٢٨/٣).

٤- النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، (٤٣٠/٢-٤٣٣) مختصراً.

الصيغة الثالثة: «لا إله إلا الله، والله أكبر، والحمد لله». ووردت أيضاً عن البزي عن ابن كثير.

ومن تمام الحديث في صفة التكبير الكلام في أوجه الفصل والوقف معه، بمعنى أن القارئ إذا اختار التكبير عند ختم المصحف فإنه يكون أمام عدة أوجه تختص بالوصل والوقف بين السورة والتكبير والبسملة والسورة التالية.

قال في «الكنز في القراءات العشر»: «ويجوز فيه باعتبار وصله وفصله سبعة أوجه:

أولها: أن يوقف على السورة ثم يبدأ به موصولاً بالتسمية وتوصل التسمية بالسورة التي بعدها.

والثاني: أن يوصل بالسورة ويوقف عليه ثم يبدأ بالبسملة موصولاً بما بعدها.

والثالث: أن يوصل بالسورة والبسملة وتوصل البسملة بما بعدها.

والرابع: أن يوصل بالسورة ثم يوقف عليه ثم على البسملة ويبدأ بما بعدها.

والخامس: أن يوقف على السورة ثم عليه ويبدأ بالبسملة موصولاً بما بعدها.

والسادس: أن يوقف على السورة ويبدأ به موصولاً بالبسملة ثم يوقف عليها ويبدأ بما بعدها.

والسابع: فهو أن يوقف على كل واحد من السورة والتكبير والبسملة، ولا يجوز الوقف على البسملة بعد وصلها به وقد وصل بالسورة»^(١).

وتفصيل الأوجه السبعة على النحو التالي:

١- الكنز في القراءات العشر، لأبي محمد عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجه بن عبد الله بن علي بن المبارك الناجر الواسطي، (٣٩٨/٢).

الأول: وصل التكبير بآخر السورة والقطع عليه ووصل البسملة بأول السورة. وهو ﴿فَحَدِّثْ﴾ الله أكبر ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ، وهذا الوجه الأول الذي اختاره أبو الحسن طاهر بن غلبون وقال: «هو الأشهر الجيد، وبه قرأتُ، وبه أخذ». ونص عليه أبو عمرو الداني ولم يذكر في مفرداته سواء، وهو أحد اختياراته التي نص عليها في كتبه، ونص عليه أيضاً أبو الحسن السخاوي وأبو شامة وسائر الشراح، وهو ظاهر كلام الشاطبي.

الثاني: وصل التكبير بآخر السورة والقطع عليه، والقطع على البسملة وهو ﴿فَحَدِّثْ﴾ الله أكبر ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾. أم تُشْرَحُ لَكَ صَدْرَكَ ﴿[الشرح / ١]. نصَّ عليه أبو معشر في «تلخيصه» ونقله عن الخزاعي عن البزي. ونصَّ عليه أيضاً أبو عبد الله الفاسي وأبو إسحاق الجعبري في شرحيهما وابن مؤمن^(١) في «كنزه».

وهذان الوجهان جاربان على قواعد من ألحق التكبير بآخر السورة وإن لم يذكرهما نصاً، إلا أن ظاهر كلام مكِّي في تبصرته منعهما معاً فإنه قال: «ولا يجوز الوقف على التكبير دون أن يصله بالبسملة ثم بأول السورة المؤتلفة». فيظهر من هذا اللفظ منع هذين الوجهين، وهو مخالف لما اقتضاه كلامه حيث قال: «أولاً يكبر من خاتمه ﴿وَالضَّحَى﴾ إلى آخر القرآن مع خاتمة كل سورة، وكذلك إذا قرأ: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ [الناس / ١]، فإنه يكبر ويسمل». فإن ظاهره أن التكبير لآخر السورة ولا سيما وقد أثبتته في آخر الناس. وهذا مشكل من كلامه، فإنه لو كان قائلاً بأن التكبير لأول السورة، لكان منعه لهما ظاهراً^(٢).

الثالث: وهو على تقدير كون التكبير لأول السورة ويتمثل في قطعه عن آخر السورة ووصله بالبسملة ووصل البسملة بأول السورة الآتية وهو

١- هو: عبدالله بن عبدالمؤمن بن الوجيه هبة الله نجم الدين أبو محمد الواسطي الأستاذ العارف المحقق الشقة ، ألف كتاب الكنز في القراءات العشر جمع فيه للسبعة بين الشاطبية والإرشاد ثم نظمه في كتاب سماه الكفاية على طريق الشاطبية ، توفي سنة ٧٤٠هـ بالعراق . ينظر: غاية النهاية لابن الجزري (٤٢٩/١).

٢- النشر، لابن الجزري، (٤٣٢/٢، ٤٣٣)، والزيادة والإحسان في علوم القرآن، للإمام محمد بن أحمد بن عقيلة المكِّي، تحقيق: محمد صفاء بن شيخ إبراهيم حقي وآخرين (٣٩٨/٣).

﴿ فَحَدَّثَ ﴾ اللهُ أَكْبَرُ، ﴿ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ﴾ • اَمْ نَشْرَحُ لَكَ صَدْرَكَ ﴿ [الشرح / ١].
وكذلك أبو الحسن بن فارس في جامعه، وهو اختيار أبي العز القلانسي
والحافظ أبي العلاء فيما نقله عنهم ابن مؤمن في «الكنز»، وهو مذهب سائر
من جعل التكبير لأول السورة. وذكره صاحب التجريد وصاحب التيسير
عن بعض أهل الأداء^(١).

الرابع: وهو قطع التكبير عن آخر السورة ووصله بالبسملة والسكت على
البسملة، ثم الابتداء بأول السورة وهو: ﴿ فَحَدَّثَ ﴾ اللهُ أَكْبَرُ، ﴿ بِسْمِ اللّٰهِ
الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ﴾ • اَمْ نَشْرَحُ لَكَ صَدْرَكَ ﴿ [الشرح / ١]. نص عليه الفاسي في شرحه،
ومنه الجعبري ولا وجه لمنعه إلا على تقدير أن يكون التكبير لآخر السورة،
وإلا فعلى أن يكون لأولها لا يظهر لمنعه وجه؛ إذ غايته أن يكون كالاستعاذة،
ولا شك في جواز وصلها بالبسملة وقطع البسملة عن القراءة^(٢).

الخامس: وهو وصل الجميع . أي: وصل التكبير بآخر السورة والبسملة به
وبأول السورة وهو: ﴿ فَحَدَّثَ ﴾ اللهُ أَكْبَرُ، ﴿ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ﴾ • اَمْ نَشْرَحُ
لَكَ صَدْرَكَ ﴿ [الشرح / ١]. نص عليه الداني والشاطبي والشراح، وذكره في
«التجريد»، وهو اختيار صاحب «الهداية»، ونقله في «المبهج» عن البزي من
طريق الخزاعي.

السادس: وهو قطع التكبير عن آخر السورة وعن البسملة ووصل البسملة
بأول السورة وهو: ﴿ فَحَدَّثَ ﴾ اللهُ أَكْبَرُ، ﴿ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ﴾ • اَمْ نَشْرَحُ لَكَ
صَدْرَكَ ﴿ [الشرح / ١]. نص عليه أبو معشر في «التلخيص»، واختاره المهدي
ونص عليه أيضاً ابن مؤمن.

السابع: قطع الجميع . أي: قطع التكبير عن السورة الماضية وعن البسملة وقطع
البسملة عن السورة الآتية وهو: ﴿ فَحَدَّثَ ﴾ اللهُ أَكْبَرُ، ﴿ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ﴾
• اَمْ نَشْرَحُ لَكَ صَدْرَكَ ﴿ [الشرح / ١]. ويظهر هذا الوجه من كلام أبي عمرو والداني

١ - النشر، لابن الجزري، (٤٣٣/٢)، والزيادة والإحسان، لابن عقيلة، (٣٩٨/٣).

٢ - النشر، لابن الجزري، (٤٣٣/٢)، والزيادة والإحسان، لابن عقيلة، (٣٩٨/٣).

في حيث قال: «فإن لم توصل يعني التسمية بالتكبير جاز القطع عليها»^(١). وذلك بعد أن قدم جواز القطع على التكبير، ثم ذكر القطع على آخر السورة، فكان هذا الوجه كالنص من كلامه. ونص عليه ابن مؤمن في «الكنز»، وكل من الفاسي والجعبري في الشرح، وهو ظاهر من كلام الشاطبي. ولكن ظاهر كلام مكّي المتقدم منعه، وهو صريح نصه في «الكشف» حيث منع في وجه البسمة بين السورتين قطعهما عن الماضية^(٢).

وللقارئ القراءة بما شاء من هذه الأوجه السبعة غير أن المختار الأول لأن التكبير ذكر مشروع في أوائل السور. واختار الثاني والثالث من قال إنه مشروع في أواخرها، وأواخر السور على ثلاثة أقسام: مضموم ومفتوح وساكن.

فإذا وصل التكبير بها بقي الضم والفتح على حاله وكسر الساكن سواء أكان تنويناً أم غير تنوين وسواء ضم المنون أو انفتح أو انكسر ووجب حذف واو الصلة وألف الوصل في اسم الله تعالى. فالمفتوح في ثلاث سور وهي: التين، والماعون، والفلق، والمضموم في ثلاث سور وهن: البينة، والزلزلة، والكوثر، والساكن في ما بقي من السور، وجملته تسع عشرة سورة^(٣).

المطلب الثاني

موضع التكبير

أما فيما يخص موضع التكبير، والمقصود به بداية السور التي يكبر فيها القارئ ونهايتها، فقد اختلف أيضاً مثبتوه من أي موضع يبدأ به وإلى أين ينتهي، بناء منهم على أنه هو لأول السورة أو لآخرها.

ومثار هذا الخلاف أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لما قرأ عليه جبريل سورة ﴿وَالصَّحَى﴾ كبر ثم شرع في قراءتها، فهل كان تكبيره لختم قراءة جبريل فيكون لآخر السورة أو لقراءته فيكون لأول السورة:

١- جامع البيان، للداني، (١٧٥٣/٤).

٢- النشر، لابن الجزري، (٤٣٥/٢)، والزيادة والإحسان، لابن عقيلة، (٤٠٠/٣).

٣- الكنز في القراءات العشر، لأبي محمد عبد الله بن عبد المؤمن (٣٩٨/٢).

- فذهب جماعة - كالداني - إلى أن ابتداءه لآخر ﴿وَالضُّحَى﴾ وانتهائه آخر الناس^(١). قال أبو عمرو الداني: «كان ابن كثير والبزّي وغيرهما يكبر في الصلاة والعرض من آخر سورة ﴿وَالضُّحَى﴾ مع فراغه من كل سورة إلى آخر قل أعوذ بربّ الناس فإذا كبر في آخر الناس قرأ بفتحة الكتاب خمس آيات من أول سورة البقرة إلى قوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة / ٥] ثم دعا بدعاء الختمة»^(٢).

- وذهب آخرون إلى أن ابتداءه من أول سورة ﴿لَمْ نَشْرَحْ﴾ [الشرح / ١].
- وقال آخرون: هو من أول ﴿وَالضُّحَى﴾. وكلا الفريقين يقول انتهاؤه أول سورة الناس.

ولم يقل أحد أن ابتداءه من أول السورة ومنتهاه آخر الناس، ومن أوهمت عبارته خلاف هذا فكلامه مؤول أو مردود وكذا لم يقل أحد إن ابتداءه من آخر الليل، ومن أطلقه فإنما يريد به أول ﴿وَالضُّحَى﴾^(٣).

قال الشيخ عبد الفتاح القاضي: «اختلف العلماء في موضع ابتداء التكبير وانتهائه: فذهب فريق إلى أن ابتداءه من أول سورة ﴿وَالضُّحَى﴾، وانتهائه أول سورة الناس.

- وذهب فريق آخر إلى أن ابتداءه من آخر ﴿وَالضُّحَى﴾ وانتهائه آخر الناس.

وأصل هذا الخلاف: أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لما قرأ عليه جبريل سورة ﴿وَالضُّحَى﴾ كبر عقب فراغ جبريل من قراءة هذه السورة، ثم قرأها هو. فهل كان تكبيره (صلى الله عليه وسلم) لقراءته هو أو لختم قراءة جبريل؟

- ذهب فريق إلى الأول وهو أن تكبيره (صلى الله عليه وسلم) كان لقراءة نفسه، وهذا الفريق هو الذي يرى أن ابتداء التكبير أول سورة ﴿وَالضُّحَى﴾

١- غيث النفع في القراءات السبع، للصفاسي، (١/٦٣٠).

٢- جامع البيان في القراءات السبع، لأبي عمرو الداني، (٤/١٧٣٨).

٣- غيث النفع في القراءات السبع، للصفاسي، (١/٦٣٠).

وانتهائه أول سورة الناس.

- وذهب فريق إلى الثاني وهو أن تكبيره (صلى الله عليه وسلم) كان لختم قراءة جبريل، وهذا الفريق هو الذي يرى أن ابتداءه آخر ﴿وَالضُّحَى﴾ وانتهائه آخر الناس.

ومن هنا تعلم أن الخلاف في ابتداء التكبير وانتهائه مبني على الخلاف في تكبير النبي (صلى الله عليه وسلم): هل كان لبدء قراءته أم لختم قراءة جبريل؟ فمن ذهب إلى أن تكبيره (صلى الله عليه وسلم) لبدء قراءته يرى أن ابتداء التكبير أول ﴿وَالضُّحَى﴾ وانتهائه أول الناس. ومن ذهب إلى أن تكبيره لختم قراءة جبريل يرى أن ابتداءه آخر ﴿وَالضُّحَى﴾ وانتهائه آخر الناس.

هذا ولم يذهب أحد إلى أن ابتداء التكبير من آخر الليل. وأما قول الشاطبي: «وبعض له من آخر الليل وصلاً». فالمراد به: أول ﴿وَالضُّحَى﴾ كما بينه شراح كلامه^(١).

وقال في «غيث النفع»: «فإن قلت: ما ذكرت أنه مثار الخلاف حجة للقائلين أنه من أول ﴿وَالضُّحَى﴾ أو من آخرها وما حجة من قال إنه من أول ألم نشرح، قلت: هذا وارد ولم أر من تعرض له صريحاً إلا المحقق وأجاب عنه بأن قال: يحتمل أن يكون الحكم الذي لسورة ﴿وَالضُّحَى﴾ انسحب للسورة التي تليها وجعل حكم ما لآخر ﴿وَالضُّحَى﴾ لأول ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ﴾. ويحتمل أنه لما كان ما ذكر فيها من النعم عليه (صلى الله عليه وسلم) هو من تمام تعداد النعم عليه فأخر إلى انتهائه، فقد روى ابن أبي حاكم بإسناد جيد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله تعالى: «سألت ربي مسألة وددت أني لم أكن سألته، قلت: قد كانت قبلي أنبياء منهم من سخرت له الريح، ومنهم من كان يحيي الموتى. قال: يا محمد ألم أجدك يتيماً فأويتك؟

١- البذور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة، للشيخ عبد الفتاح بن عبد الغني القاضي، ويليه: القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب للمؤلف أيضاً، (ص ٣٥٢).

قلت: بلي يا رب. قال: ألم أجدك ضالاً فهديتك؟ قلت: بلي يا رب. قال: ألم أجدك عائلاً فأغنيتك؟ قلت: بلي يا رب. قال: ألم أشرح لك صدرك؟ ألم أرفع لك ذكرك؟ قلت: بلي يا رب»^(١). فكان التكبير عند نهاية ذكر النعم أنسب، ويحتمل أن يكون في هذه السورة من الخصيصة التي لا يشاركه فيها غيره، وهو رفع ذكره (صلى الله عليه وسلم)، حيث يقول: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح / ٤]. قال مجاهد: لا أذكر إلا ذكرت، معنى أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن محمداً رسول الله^(٢).

فالأظهر أن موضع التكبير هو نهاية سورة ﴿وَالضُّحَى﴾ وأول سورة ﴿الْمُنَشَّرِ﴾. يؤيد ذلك ما رواه ابن أبي حاتم بإسناد جيد عن ابن عباس رضي الله عنهما أن التكبير كان بعد تعدد نعم الله تعالى على نبيه (صلى الله عليه وسلم)، ولذلك كبر النبي (صلى الله عليه وسلم) فرحاً بما أعطاه الله من النعم. وكذلك حديث أبي سعيد الخدري وأنس بن مالك رضي الله عنهما تؤكد على أن الله تعالى قد أعطى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من المقام والمنزلة العالية ورفع ذكره بين أهل السماوات والأرض ولا يُذكر اسم المولى (عز وجل) إلا ويذكر معه اسم النبي الكريم (صلى الله عليه وسلم).

ولكن يشكل على ذلك قول الإمام الشاطبي: وقال به البزري من آخر الضحى وبعض له من آخر الليل وصلاً^(٣)، فهذا تصريح منه بأن هناك قول سائغ بجواز بدء التكبير من آخر سورة الليل، أي أول سورة الضحى.

قال ابن الجزري: «ولما رأى بعض الشراح قوله هذا مشكلاً قال: مراده بالآخر في الموضعين أول السورتين، أي: أول ﴿الْمُنَشَّرِ﴾ وأول ﴿وَالضُّحَى﴾ وهذا فيه نظر؛ لأنه يكون بذلك مهملاً رواية من رواه من آخر ﴿وَالضُّحَى﴾ وهو الذي في التيسير، والظاهر أنه سوى بين الأول والآخر في ذلك، وارتكب

١- المعجم الكبير، للطبراني، (٤٥٥/١١)، رقم (١٢٢٨٩). قال الهيثمي في مجمع الزوائد، بتحريه الحافظين العراقي وابن حجر (٢٥٣/٨): «فيه عطاء بن السائب، وقد اختلط».

٢- غيث النفع، للصفارسي، (ص ٦٣٠)، والنشر، لابن الجزري، (٤٠٨/٢).

٣- اللآلئ الفريدة في شرح القصيدة، للإمام أبي عبد الله محمد بن الحسن بن محمد الفاسي، (٤٩٠/٣).

في ذلك المجاز وأخذ باللازم في الجواز، وإلا فالقول بأنه من آخر الليل حقيقة لم يقل به أحد. قال الشراح: قول الشاطبي «وبعض له» أي: للبزي، وصل التكبير من آخر سورة ﴿وَاللَّيْلِ﴾ يعني: من أول الضحى. قال أبو شامة: هذا الوجه من زيادات هذه القصيدة، وهو قول صاحب «الروضة»، قال: وروى البزي التكبير من أول سورة ﴿وَالضُّحَى﴾ انتهى. وأما الهذلي فإنه قال: ابن الصباح وابن بقرة يكبران من خاتمة ﴿وَاللَّيْلِ﴾.

قلت: ابن الصباح هذا هو محمد بن عبد العزيز بن عبد الله بن الصباح وابن بقرة هو أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن هارون المكيان مشهوران من أصحاب قنبل، وهما ممن روى التكبير من أول الضحى كما نص عليه ابن سوار وأبو العز، وغيرهما، وهذا الذي ذكروه من أن المراد بآخر الليل هو أول الضحى متعين إذ التكبير إنما هو ناشئ عن النصوص المتقدمة والنصوص المتقدمة دائرة بين ذكر الضحى وأول ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ﴾ لم يذكر في شيء منها ﴿وَاللَّيْلِ﴾. فَعُلِمَ أن المقصود بذكر آخر الليل هو أول الضحى كما حمله شراح كلام الشاطبي. وهو الصواب بلا شك، والله أعلم^(١).

أما انتهاء التكبير:

- فمذهب جمهور المغاربة وبعض المشاركة وغيرهم إلى أن انتهاء التكبير آخر سورة الناس.
- وذهب جمهور المشاركة إلى أن انتهاء أول سورة الناس، ولا يكبر في آخر الناس^(٢).

والوجهان مبنيان على مسألة التكبير هل هو لأول السور أم لآخرها؟ فمن ذهب إلى أنه لأول السورة لم يكبر في آخر الناس، سواء أكان ابتداء التكبير عنده من أول ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ﴾ أو من أول ﴿وَالضُّحَى﴾ من جميع ما ذكر أعني الذين نصوا على التكبير من أول إحدى السورتين المذكورتين، ومن

١- النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، (٤١٩/٢).

٢- النشر، لابن الجزري، (٤٢٠/٢).

جعل الابتداء من آخر ﴿وَالصُّحَى﴾ كَبَّرَ في آخر الناس من جميع من ذكرنا أعني الذين نصوا على التكبير من آخر الضحى. هذا هو فصل النزاع في هذه المسألة^(١).

قال ابن الجزري: «ومن وجد في كلامه خلاف ذلك، فإنما هو بناء على غير أصل أو مراده غير ظاهره، ولذلك اختلف في ترجيح كل من الوجهين، فقال الحافظ أبو عمرو^(٢): والتكبير من آخر ﴿وَالصُّحَى﴾ بخلاف ما يذهب إليه قوم من أهل الأداء من أنه من أولها»^(٣). " وكذلك انقطاع التكبير أيضاً في آخر سورة الناس بخلاف ما يأخذ به بعض أهل الأداء من انقطاعه في أولها بعد انقضاء سورة الفلق"^(٤).

وقال الحافظ أبو العلاء: "كَبَّرَ البزِّي، وابن فليح، وابن مجاهد عن قنبل من فاتحة والضحى وفواتح ما بعدها من السور إلى سورة الناس، وكَبَّرَ العمري والزينبي والسوسي من فاتحة ألم نشرح إلى خاتمة الناس"^(٥).

قال ابن الباذش: "ذكر الأهوازي أن النقاش كان يأخذ بالتكبير من أول والضحى، وقال أبو الفضل الخزاعي: قرأت من طريق اللهبي وأبي ربيعة من طريق الرزاز بالتكبير من خاتمة ﴿والليل﴾. قال أبو جعفر: ولا يؤخذ بهذا"^(٦).

قلت: وفي رواية بكار عن ابن مجاهد إثبات التكبير بين الناس والفاتحة. قال أبو القاسم: لم يأت به عن ابن مجاهد غيره، وقال ابن شريح: لا يكبر عند انقضاء (الناس) البتة، وما رواه بكار شيءٌ انفرد به^(٧).

قال ابن الجزري: "والمذهبان صحيحان ظاهران لا يخرجان عن النصوص المتقدمة، وأما قول أبي شامة إن فيه مذهباً ثالثاً وهو أن التكبير ذكر مشروع بين كل سورتين. فلا أعلم أحداً ذهب إليه صريحاً. وإن كان أخذه

١- المرجع السابق، (٤٢٠/٢).

٢- جامع البيان، للداي، (١٧٥٣/٤).

٣- النشر، لابن الجزري، (٤٢٠/٢).

٤- المرجع السابق.

٥- النشر، لابن الجزري (٤٢١/٢).

٦- الإقناع في القراءات السبع لابن الباذش (١١٧/٢-١١٨).

٧- الإقناع في القراءات السبع لابن الباذش (١١٦/٢-١١٧).

من لازم قول من قطعه عن السورتين أو وصله بهما، فإن ذلك يتخرج على كل من المذهبين، كما لو كان أحد ذهب إلى ما ذكره أبو شامة لكان التكبير على مذهبه ساقطاً إذا قطعت القراءة على آخر سورة، أو استؤنفت سورة وقتاً ما، ولا قائل بذلك، بل لا يجوز في رواية من يكبر»^(١).

قال الأهوازي: " والتكبير عند أهل مكة في آخر القرآن سنة مأثورة يستعملونه في قراءتهم في الدروس والصلاة انتهى. وكان بعضهم يأخذ به في جميع سور القرآن، وذكر الحافظ أبو العلاء الهمداني والهدلي عن أبي الفضل الخزاعي قال الهدلي: وعند الدينوري كذلك يكبر في أول كل سورة لا يختص بالضحى وغيرها لجميع القراء"^(٢).

وخاصة القول: إن القراء اختلفوا في موضع بداية التكبير ونهايته.

• فأما أوله: - فقال بعضهم: إنه من بداية سورة ﴿وَالضُّحَى﴾.

- وقال آخرون: إنه من بداية سورة الشرح.

• وأما نهايته: - فقال بعضهم: في أول سورة الناس.

- وقال آخرون: في نهايتها فيكبر بعد انتهائها، وهو في كل

ذلك سنة عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، وإن ترجحت

بعض الوجوه على الوجوه الأخرى.

خاتمة البحث

تناول هذا البحث «مشروعية التكبير في ختم المصحف»، وقد بذلتُ

قصارى جهدي في تتبع الأحاديث والآثار في محل البحث للوصول إلى

الحكم الشرعي لمسألة التكبير عند ختم المصحف، وقد توصلتُ إلى عدد من

النتائج البحثية أثناء عملي، أريد أن أسجلها في النقاط التالية:

١- النشر، لابن الجزري، (٢/٤٢١). وكذلك انظر: شرح طيبة النشر لابن الناظم (٢/١١٢٩).

٢- النشر، لابن الجزري، (٢/٤١٠).

- ١- التكبير عند ختم المصحف سنة متواترة أجمع القراء على قبولها وتجويز العمل بها.
- ٢- دل على مشروعية التكبير عند ختم المصحف العديد من الآثار عن النبي (صلى الله عليه وسلم) والصحابة رضوان الله عليهم والتابعين.
- ٣- اختلف القراء في صيغة التكبير، والأشهر منها صيغة الله أكبر، وقد ورد فيه صيغتان الأولى: «لا إله إلا الله، والله أكبر»، والثانية: «لا إله إلا الله والله أكبر والحمد لله».
- ٤- نقل عن القراء في موضع بداية التكبير وانتهائه عدة أقوال أنه يبدأ من أول الضحى، والثاني أنه يبدأ من أول سورة الشرح، أما انتهاؤه فروي انتهاؤه عند أول سورة الناس، وروي انتهاؤه عند آخرها.
- ٥- للوصل والوقف في حالة التكبير سبعة أوجه فصلها علماء القراءة. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

- ١- إبراز المعاني من حرز الأماني في القراءات السبع، للإمام عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المعروف بـ«أبي شامة» الدمشقي الشافعي، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
- ٢- الإتقان في علوم القرآن، للحافظ أبي الفضل جلال الدين عبدالرحمن السيوطي تحقيق مركز الدراسات القرآنية بجمع الملك فهد بالمدينة المنورة، الطبعة الثالثة عام ١٤٣٢هـ.
- ٣- الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بُلْبَان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

- ٤- أحكام القرآن، للقاضي محمد بن عبد الله أبو بكر ابن العربي المالكي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى.
- ٥- الإصابة في تمييز الصحابة للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق الدكتور / عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الطبعة الأولى.
- ٦- الإقناع في القراءات السبع، للإمام أبي جعفر أحمد بن علي بن أحمد بن خلف بن الباذش الأنصاري، تحقيق: د / عبد المجيد قطامش، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى.
- ٧- أنيس الفقهاء، لقاسم بن عبد الله بن أمير القونوي، تحقيق: أحمد بن عبد الرازق الكبيسي، دار الوفاء، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
- ٨- البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة، للشيخ عبد الفتاح بن عبد الغني القاضي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى.
- ٩- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للحافظ عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى.
- ١٠- تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
- ١١- تقريب النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، تحقيق: عبد الله الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
- ١٢- التكبير عند ختم المصحف الشريف: مفهومه وأحكامه بين القراء والفقهاء، د/ محمد خالد منصور، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، المجلد (١٨)، العدد (٥٥)، ٢٠٠٣م.

- ١٣- التيسير في مذاهب القراءة السبعة، للإمام أبي عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان الداني، تحقيق أوتو تريزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية.
- ١٤- جامع البيان في القراءات السبع، للإمام أبي عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان الداني، جامعة الشارقة، الإمارات، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
- ١٥- الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل، للإمام أبي عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرَةَ الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.
- ١٦- الزيادة والإحسان في علوم القرآن، للإمام محمد بن أحمد بن عقيلة المكي، تحقيق: محمد صفاء بن شيخ إبراهيم حقي وآخرين، مركز البحوث والدراسات، جامعة الشارقة، الشارقة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
- ١٧- السنن الكبرى، للإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: د/ عبد الغفار البنداري وسيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
- ١٨- السنن، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.
- ١٩- سير أعلام النبلاء للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة عام ١٤١٣هـ بإشراف شعيب الأرنؤوط.

- ٢٠- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، لمحمد بن محمد بن عمر بن سالم مخلوف ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ
- ٢١- شعب الإيمان، للحافظ أحمد بن الحسين البيهقي الشافعي، تعليق: محمد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.
- ٢٢- غاية الاختصار ، للحافظ أبي العلاء الهمداني ، رسالة ماجستير تحقيق د / محمد أحمد الشيخ أحمد الشنقيطي ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .
- ٢٣- غيث النفع في القراءات السبع ، لعلي بن محمد بن سالم ، أبو الحسن النوري الصفاقسي المقرئ المالكي ، تحقيق: أحمد محمود عبد السميع الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.
- ٢٤- الفروع ، للعلامة محمد بن مفلح بن محمد المقدسي الحنبلي، تحقيق: أبي الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٢٥- القاموس الفقهي، لسعدي أبو حبيب، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية.
- ٢٦- القاموس المحيط، للفيروزآبادي الشيرازي، شركة مطبعة ومكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٧١هـ، ١٩٥٢م.
- ٢٧- الكنز في القراءات العشر، لأبي محمد عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه بن عبد الله بن علي ابن المبارك التاجر الواسطي المقرئ تاج الدين، تحقيق: خالد المشهداني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

- ٢٨- اللالكى الفريدة في شرح القصيدة، للإمام أبي عبد الله محمد بن الحسن بن محمد الفاسي، تحقيق: عبد الرازق علي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى.
- ٢٩- لسان العرب، لجمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري الإفريقي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.
- ٣٠- لسان الميزان، للحافظ أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، تحقيق: دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
- ٣١- مجمع الزوائد، للحافظ نور الدين الهيثمي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
- ٣٢- مجموع الفتاوى الكبرى، لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني الحنبلي، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
- ٣٣- المستدرک على الصحيحين، للإمام الحافظ محمد بن عبد الله أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.
- ٣٤- المسند، للحافظ أبي يعلى أحمد بن علي الموصلي، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، دار القبلة، جدة، ومؤسسة علوم القرآن، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ٣٥- مشارق الأنوار على صحاح الآثار، للقاضي أبي الفضل عياض، المكتبة العتيقة ودار التراث، .
- ٣٦- معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، إخراج مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى عام ١٤١٤هـ..

٣٧- المعجم الكبير، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، الجمهورية العراقية، مطابع الزهراء، الموصل، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨ م.

٣٨- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي الشافعي، تحقيق وتعليق: بشار عواد معروف، وشعيب الأرنؤوط، وصالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨ م.

٣٩- النشر في القراءات العشر، للحافظ أبي الخير محمد بن ممد بن محمد بن الجزري الدمشقي، تحقيق: علي محمد الضباع، دار الكتاب العربي، بيروت، .

٤٠- نهاية القول المفيد في علم التجويد، للشيخ محمد مكّي نصر الجريسي، راجعها وقدم لها وعلق عليها: د / طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الصفا، القاهرة، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩ م.

٤١- النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين أبي السعادات، ابن الأثير الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩ م.

٤٢- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين . إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم البغدادي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان .

عقود الكفالات المصرفية المعاصرة

(دراسة فقهية مقارنة لخطاب الضمان المصرفي وعقد الاعتماد المستندي في المصارف الإسلامية)

د. كمال الأمين محمد فضل الله^(١)

المستخلص

جاءت هذه الدراسة بعنوان: عقود الكفالات المصرفية المعاصرة (دراسة فقهية مقارنة لخطاب الضمان المصرفي وعقد الاعتماد المستندي). وهدفت الدراسة لمعرفة ماهية عقود الكفالة المصرفية وتطبيقاتها المعاصرة في المصارف بغرض تأصيل هذه العقود والوصول للخدمة المصرفية التي يستفاد منها في تنشيط التمويل والاستثمار المصرفي، وكأحد البدائل الشرعية البديلة للربا المحرم، وأهمها عقد الاعتماد المستندي وعقد خطاب الضمان المصرفي. وتبدو أهمية الدراسة في أن هذه العقود المصرفية تمثل المخرج الشرعي لتوفير السيولة النقدية للأفراد بديلاً عما تقدمه البنوك الربوية من الإقراض الربوي المحرم بنظام الفائدة. وتتمثل مشكلة الدراسة في تعدد خطابات الضمان تبعاً لتعدد الأغراض المستعملة فيها من خطابات ضمان مؤقتة وخطابات ضمان نهائية. وافترضت الدراسة عدة فرضيات من بينها: أن حركة التأصيل الشرعي تتواصل في إطار أسلمة الحياة المصرفية، ومن بينها أن عقد خطاب الضمان المصرفي وعقد الاعتماد المستندي المصرفي واللذان يمثلان الصيغة التمويلية لحل كثير من وسائل التمويل المصرفية في مجالات التجارة المحلية والعالمية. وتوصلت الدراسة إلى أن ابتكار واستحداث أدوات وأساليب جديدة لجذب الودائع الاستثمارية يمكنها أن تخدم هدف التوظيف متوسط وطويل الأجل، وتلبي بعض طلبات المودعين في إطار الضوابط الشرعية المحددة لنشاط هذه المصارف.

١- استاذ مساعد - جامعة الجزيرة - ود مدني - السودان.

مقدمة

لم تتحدث كتب الفقه الإسلامي عن معنى الاعتماد بمعناه العام، والاعتماد المصرفي في الاقتصاد الإسلامي يكون على شكل مال مودع في المصرف، وبه يستطيع المودع المقترض أن يسحب منه في حدود مبالغ معينة متفق عليها، ويجوز في بعض الأحيان أن يكون المبلغ المعتمد مضموناً، فالقاعدة العامة في الفقه الإسلامي في مجال المعاملات المالية بصفة عامة تتوقف عليها معاشهم ومصالحهم، فعلى الناس أن يستحدثوا من العقود في حدود الشريعة وأصولها ما تدعو إليه حاجاتهم وشئون مصالحهم دون أن يلحقهم حرج لهذا الاستحداث لأن العقود ما شرعت إلا لتكون وسيلة لتيسير الحاجات وطريق لنيل المصالح، ولذا فإن المشرع الإسلامي أباح للناس ورخص لهم في العقود فاشتراط الفقه الإسلامي الأمر بالوفاء بالعهود والشروط والمواثيق وبأداء الأمانة، فالأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد نص بتحريم. فالحاجة أصبحت ماسة وضرورية لاستحداث صيغ تمويل إسلامية بديلة عن الربا. فكانت الدراسة لصور عقود الكفالات المصرفية المعاصرة لتقديمها للناس كبديل شرعية كفيلة بتحقيق الرخاء علي ضوء الإسلام في محاولة لتأصيل هذه العقود وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية والقانون، وهي خطاب الضمان المصرفي وعقد الاعتماد المستندي.

أهمية الدراسة:

تبدو أهمية هذه الدراسة في الآتي:

1. ظل المسلمون يتطلعون إلى البديل الإسلامي للخدمات الربوية. فكانت عقود الكفالات المصرفية لتمثل المخرج الشرعي لتوفير السيولة النقدية للعملاء من الأفراد والشركات والحرفين بديلاً عما تقدمه البنوك الربوية من الإقراض الربوي المحرم بنظام الفائدة المعروف.

٢. تأتي أهمية الموضوع من ناحيتين:

- الناحية الأولى: نظرية: وهي تتمثل في دراسة عقد الكفالة المصرفي دراسة فقهية شرعية وقانونية. ودراسة الخدمة المصرفية التي تقدمها عقود الكفالة المصرفية المعاصرة، وهي عقود الاعتماد المستندي وخطاب الضمان المصرفي ومقارنتها بالشرعية الإسلامية والقانون.
- الناحية الثانية: تطبيقية وهي تتمثل في دراسة الخدمة المصرفية التي تقدمها هذه العقود من أجل الوصول إلى أمرين هما: مدى موافقتها للعقود الشرعية والقانونية. ومدى إمكانية نجاحها وانتشارها والاستفادة منها كصيغة تمويل مصرفية بديلة للربا.

أهداف الدراسة:

١. الحاجة أصبحت مهمة لتقييم لمراجعة العقود المصرفية لمعرفة الإجراءات المصرفية في البنوك في محاولة لتأصيلها وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية والقانون.
٢. عمل دراسة كاملة لعقود الكفالات المصرفية المعاصرة ومن أهمها خطاب الضمان المصرفي وعقد الاعتماد المستندي، وذلك بغرض تكييفهما الفقهي لتحديد موقعهما من الفقه الإسلامي والقانون لتحديد القصور الوارد فيها والتجاوزات والإيجابيات بغرض مراجعة أسس السلامة الفقهية والقانونية لهذه العقود المصرفية.
٣. وضع مرشد فقهية لهذه الصيغ وفقاً لأحكام الشريعة والقانون، والاستفادة من النماذج المتطورة لصيغ الاستثمار، وإلزام البنوك في عملياتها، وذلك لتفادي حدوث المخالفات الشرعية في تنفيذ العمليات المصرفية.

٤. إدخال خدمات مصرفية تتضمن التكافل الاجتماعي المنظم والضمانات التي تهتم بالجانب الروحي والمعنوي وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية. لتمثل المخرج الشرعي لتوفير السيولة النقدية عما تقدمه البنوك الربوية من الإقراض الربوي المحرم.

سبب اختيار الدراسة:

١. تعدُّ صيغ خطابات الضمان والاعتمادات المصرفية صيغة بديلة مستحدثة مصرفية معاصرة واجهت في التطبيق المعاصر كثير من المشاكل، والتي تحتاج في الواقع العملي لمعالجتها لتفادي الإفrazات والثغرات التي صاحبت التطبيق.

٢. إيجاد إضافة علمية جديدة للمكتبة الفقهية والقانونية ولو بالقدر اليسير في مجال أحكام القوانين المصرفية في معاملات البنوك مقارنة بالشريعة الإسلامية وإخراج هذه العقود بشكل متكامل يعالج الموضوع من كل جوانبه المختلفة، ليسهم في الجهود العملية المتعلقة بإحياء فقه المعاملات، وإعماله في الواقع المعاصر.

مشكلة الدراسة:

تتمثل مشكلة البحث في أن الدراسة في قوانين المصارف والخدمات المصرفية التي تقدمها أمر شاق وصعب، لاسيما من الناحية العملية التطبيقية، فالمفروض أن تكون القواعد القانونية متناسقة وغير متناقضة فيما بينها، وأن الوصول إلى هذا التناسق مسألة صعبة، فإن الوضعية بالنسبة للمصارف الإسلامية وقوانينها والخدمات التي تقدمها أشد صعوبة لكونها أنها لم تتخلص من الوضعية التي تعمل بها البنوك التجارية باعتبارها شركات مساهمة عامة. وتتمثل مشكلة الدراسة في تعدد خطابات الضمان تبعاً لتعدد الأغراض المستعملة فيها من خطابات ضمان مؤقتة وخطابات ضمان نهائية، وهنالك بعض الأسئلة لهذه الدراسة في تطبيق هذا العقد في المصارف السودانية من بينها:

١. هل تطبيق هذه العقود تطبيق سليم في المصارف الإسلامية بدون انحرافات؟
 ٢. هل تفهم العاملين والمتعاملين هذه الصيغ الإسلامية المستحدثة كصيغة تمويل مصرفية بديلة للربا؟
- فروض الدراسة:

١. الكفالات المصرفية المعاصرة أهمها عقد الاعتماد المستندي وخطاب الضمان المصرفي. فقدمت الشريعة الإسلامية تعاليم وقوانين وأحكام واضحة لضبط الأموال وطرق اكتسابها وإيداعها واستثمارها ولها أصولها، ولها المرونة لتطبيقها في واقعنا المعاصر.
٢. حركة التأصيل الشرعي تتواصل في إطار أسلمة الحياة المصرفية وتشمل أنشطة وخدمات المصارف البديلة للربا المحرم. فكانت الكفالة المصرفية هي المجال الكبير الذي تقوم من حيث مساهمتها في التنمية الاقتصادية.
٣. المدين قد يجد نفسه أمام صعوبات مالية لا يمكن تخطيها إلا عن طريق الكفالة المصرفية. فالكفالة المصرفية تؤدي إلى تخفيف العبء عن كاهل العميل.
٤. الممارسة المصرفية المضبوطة بقواعد الشريعة والقانون تؤدي إلى ترسيخ المبدأ وتطبيق المعاملات التجارية السليمة.
٥. على الناس أن يستحدثوا من العقود في حدود الشريعة وأصولها ما تدعو إليه حاجاتهم وشئون مصالحهم دون أن يلحقهم حرج لهذه الاستحداث، لأن العقود ما شرعت إلا لتيسير الحاجات وطريق لنيل المصالح، ولذا فإن المشرع الإسلامي أباح للناس ورخص لهم في العقود.

منهج وخطة الدراسة:

يتلخص المنهج الذي سرت عليه في الآتي:

١. بينت حقيقة عقد الكفالة المصرفية، بعد أن مهدت لذلك بالحديث عن معنى الكفالة في اللغة والفقہ الإسلامي والقانون. فبينت موقف الفقہ الإسلامي والقانون من عقد الكفالة المصرفي وذلك باستعراضه كصيغة تمويل إسلامية مصرفية بديلة للربا، وأهم صورها المعاصرة خطاب الضمان المصرفي وعقد الاعتماد المستندي.

٢. وقد سرت في بحثي على طريقة استخدام كل من المنهج الاستنباطي والاستقرائي. هذا بالإضافة إلى جانب منهج الأسلوب الوصفي التحليلي التاريخي لبعض الظواهر في سبيل جمع وتحليل المعلومات المتعلقة بموضوع عقود الكفالات المصرفية وأهم صورها عقد خطاب الضمان المصرفي، وعقد الاعتماد المستندي لمعرفة حقيقة هذه العقود. وحرصت على أن أكتب هذا الورقة المتواضعة بلغة سهلة وواضحة ومفهومة مراعيًا في ذلك قواعد اللغة والنحو وسلامة الترتيب. وهذا جهد متواضع بذلت فيه ما أستطيع من وسع وطاقه، فإن أصبت من الله وفضله، وإن أخطأت فمن ضعفي وقلة علمي، والله أسأله أن يتقبل ذلك العمل المتواضع، وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، والحمد لله رب العالمين. وقد قسمت هذه الدراسة لثلاثة مباحث على نحو:

المبحث الأول: مفهوم عقد الكفالة.

المبحث الثاني: عقد خطاب الضمان المصرفي.

المبحث الثالث: عقد الاعتماد المستندي.

المبحث الأول

مفهوم عقد الكفالة

أتناول تعريف الكفالة لغةً واصطلاحاً، وفي القانون والقانون المصرفي، وذلك في ثلاثة مطالب على النحو التالي:

المطلب الأول

تعريف عقد الكفالة لغةً واصطلاحاً

أولاً: الكفالة لغةً^(١):

هي الضم، والكافل: العائل، كفله يكفله وكفله إياه، والكافل: القائم بأمر اليتيم المربى له وهو من الكفيل الضمين، والكافل والكفيل: الضامن، أكفلت.

ثانياً: الكفالة اصطلاحاً:

اختلفت تعريفات آراء الأئمة، فالكفالة عند الحنفية^(٢): هي ضم ذمة إلى ذمة في المطالبة مطلقاً، أي ضم ذمة الكفيل إلى ذمة الدين في المطالبة بنفس أو بدين أو عين ونحوه، والمالكية والشافعية^(٣) يرون كذلك أن الالتزام بالحق. وعرفها الحنابلة: قال صاحب المغني والشرح الكبير: الكفالة هي ضم ذمة الضامن إلى ذمة المضمون عنه في التزام الحق، فيثبت في ذمتها جميعاً، ولصاحبه الحق مطالبة من شي منهما أي في الدين، فيضمن الدين في ذمتها جميعاً^(٤)، فهذا التعريف^(٥): إن ضم الذمة إلى الذمة ليس في مجرد

١- ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين، محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ٩٢/٣، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٣٧٥هـ-١٩٥٦م.

٢- الكاساني، علاء الدين أبو بكر مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ٣٨٩/٧. تعليق على محمد معوض، الناشر محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١، ١٤١٨هـ-١٢٩٧م مطبعة الأمام.

٣- الدررير، الشرح الصغير، حاشية الصاوي، بلغة السالك إلى أقرب المسالك، ١٥٥/٢. على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، وبالهامش حاشية العلامة الشيخ أحمد بن محمد الصاوي المالكي (ت ١٢٤١هـ): خرج أحاديثه وفهرسها الدكتور/ مصطفى كمال وصفي، طبع على نفقة صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان رئيس دولة الإمارات، دار المعارف بمصر، ١٣٩٢هـ.

٤- ابن قدامة، المغني، ٤٨٠/٤، الشرح الكبير، ٥/١٣، تحقيق عبد الله عبد المحسن، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٥- د. علي أحمد السالوس، الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة، دراسة في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون، معاملات المعاصرة، ص ٢٠، مكتبة الفلاح، الكويت، ط ١٤٠٦هـ-١٩٨٦.

الطلب، ويلاحظ أنه ليس من ضرورة ثبوت الدين في ذمة الكفيل مع بقائه في ذمة الأصيل إن بترتيب عليّة زيادة حق للدائن، لأن الدين وإن تثبت في ذمة الكفيل، فلا يحق لرب الدين الاستيفاء قيمة واحدة ما الكفيل أو من الأصيل^(١) والكافل والكفيل: الضامن بمعنى واحد^(٢). بالمال اكفلا إذا ضمنه إياه^(٣). فالكفالة نوعان^(٤) كفالة بالمال وكفالة بالنفس وتسمى الأخيرة كفالة البدن وكفالة الوجه، وكفالة المال: هي انضمام ذمة الكفيل إلى ذمة الكفيل إلى ذمة المدين الأصلي في الدين.

مما تقدم الكفالة أرى أن: لغة هي الضم، واصطلاحاً هي ضم ذمة إلى ذمة في المطالبة مطلقاً أي بمعنى آخر ضم ذمة الكفيل إلى ذمة المدين في المطالبة بنفس أو دين، والكفالة لها أسماء وهي: كفالة وضمانة، وزعامة، ويقال للملتزم بها ضمين، وكفيل وزعيم، غير إن العرف جار بأن الضمين مستعمل في الأموال والكفيل مستعمل في النفوس، فهي مشتقة من الضم أي ضم ذمة إلى ذمة، ومادل عليه لفظه، لأن أحكام العقود الشرعية تنزل على وفق المعاني اللغوية^(٥).

والكفالة مشروعة بالكتاب والسنة والإجماع: إما الكتاب فقوله تعالى: ﴿قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ وَلَنْ جَاءَ بِهِ حَمْلٌ بَعِيرٌ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾^(٦)، وقوله تعالى: ﴿... أَكْفَلْنِيهَا﴾^(٧) وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴿ وقوله تعالى: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ﴾^(٨) وورد الفعل (كفل) بالتشديد - بمعنى جعله

١- د. وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته الشرعية، ٦/ ٤١٤٣. دار الفكر دمشق، بيروت، لبنان، ط٤ المعدلة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٢- د. علي أحمد السالوس، فقه البيع والاستشياق والتطبيق المعاصر، ٢/ ١٣١٤، مؤسسة الريان للطباعة والتوزيع، مكتبة دار القرآن، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٣- ابن منظور، لسان العرب، ٣/ ٩٢.

٤- علي الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي، محاضرات ألقاها على طلبية قسم البحوث والدراسات القانونية، ص٦، القسم الأول، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧١م.

٥- البدائع للكاساني، ٦/ ١٧، والمهذب للشيرازي، ١/ ٣٣٨، والمغني لابن قدامة، ٤/ ٥٢٥.

٦- سورة يوسف، الآية رقم (٧٢).

٧- أي ردها، اجعلها كفلي وكفل لواحد ولانثنين (أبوحيان، أبو عبدالله محمد بن يوسف بن علي الاندلسي (ت٧٥٤): النهر المار من البحر المحيط، تقديم وضبط يوران الغناوي، دار الفكر/ دار الحنّان، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٨- سورة القصص، الآية رقم (١٢).

كافلاً له راعياً، جاء هذا في سورة آل عمران فقال تعالى: ﴿قَتَبَهَا رَبُّهَا بِقَبُولِ حَسَنٍ وَأَبْتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَلَّمَهَا زَكَرِيَّا﴾^(١) وضمير كفل يعود إلى "ربها". أما السنة: فقولُه (صلى الله عليه وسلم): (الزعيم غارم)^(٢)، وروى^(٣) عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (مات رجلاً فغسلناه وكفناه وحنطناه ووضعناه لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا لقي أبو قتادة يقول: ما صنعت الدينارين حتى كان آخر ذلك، قال: قد قضيتهما يارسول الله صلى الله عليه وسلم: قال ألان حين بررت عليه جلده) وقول أبو قتادة^(٤) وأنا أتكفل به قال بالوفاء^(٥)، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم: (أنا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة له ولغيره)^(٦) وأما الإجماع: فقد أجمع المسلمون على جواز الضمان في جملة حاجة الناس إليها ودفع الضرر لعله المدين. وحكمة تشريع الكفالة: توثيق الحقوق وتحقيق

١- سورة ال عمران، الآية رقم (٣٧).

٢- أخرجه البخاري وأحمد والنسائي وصحة الترمذي، وقال فيه النسائي وابن ماجه (الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت٨٠٧هـ) مجمع الزوائد، ٤/١٢٧، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق/ محمد عبدالقادر أحمد عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م. الصنعائي، محمد بن إسماعيل بن صلاح الصنعائي (ت١١٤٢هـ) سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الاحتكام، ١٣/٦٢، دار الجليل، بيروت، لبنان، المطبعة الأميرية، بدون تاريخ، ومطبوع أخر جميعه إحياء التراث الإسلامي، ط١/١٤١٨هـ/١٩٩٧م، دولة قطر. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت١٢٥٥هـ): نيل الاطوار شرح منتقى الاخبار من أحاديث سيد الأخبار، ٥/٢٣٧ وما بعدها، الناشر دار الجليل، بيروت، لبنان، المطبعة الأميرية، بدون تاريخ.

٣- أخرجه الحاكم في المستدرک وقال حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه الشيخان، وروي بألفاظ أخرى لدى الدار قطني والبيهقي وأبو داود وابن حبان والنسائي، المستدرک على الصحيحين ٢/٦٦ تحت الرقم ٢٣٤٦ وسنن الدارقطني ٣/٧٩ تحت الرقم ٢٩٣ وسنن البيهقي ٦/٧٤ تحت الرقم ١١١٨٣ وسنن أبي داود ٣/٢٤٧ تحت الرقم ٣٣٤٣ وصحيح ابن حبان ٧/٣٤٣ تحت الرقم ٣٠٦٤، والسنن الكبرى والنسائي ١/٦٣٧ تحت الرقم ٢٠٨٧، المراجع السابقة.

٤- أبو قتادة: قتادة بن دعامة السدوسي يكنى أبا الخطاب، كان يختم القرآن في كل سبع ليلة، أسند قتادة عن أنس وعبد الله وحنطة وأبي الطفيلي، وكان يرسل الحديث عن الشعبي ومجاهد وسعيد بن جبير والنخعي وابن قلابة ولم يسمع منهم، توفي سنة ١١٧هـ (ابن الجوزي، صفوة الصفوة، جمال الدين ابوالفرج البغدادي المعروف بن الجوزية (ت٥٩٧هـ)، ٢/٣١٢، تحقيق/د. حامد أحمد الطاهر، دار القيمة للتراث لبنان/ بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٥- سنن النسائي، ابوعبدالرحمن أحمد بن شعيب بن دينار (ت٢٧٩هـ): سنن النسائي، بشرح الإمامين السيوطي والسندی، ٤/٣٠٢. "المجتبى"، من السنن المشهور، اعتنى به بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ، ومطبوع أخر بشرح الأماميين السيوطي والسندی، د/السيد محمد السيد وآخرين، ضبط أصوله د/مصطفى محمد حسين، دار الحديث، القاهرة، جامعة الأزهر، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٦- رواه الإمام مسلم في صحيحه بسنده عن الرسول صلى الله عليه وسلم، كتاب الزهد ٤/٢٢٨٧، فضل إحسان إلى الأرملة والمسكن واليتيم، ورواه البخاري في كتاب الأدب، ١/٤٣٦، وأحمد بن حنبل ٢/٣٧٥، وأبو داود والترمذي في كتاب البر ٦/٤٦. (بن الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت٢٦١هـ): صحيح مسلم، تحقيق/محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م).

التعاون بين الناس وتيسير معاملاتهم في إقراض الديون والأموال وإعادة الأعيان ليطمئن صاحب الحق في الدين أو الغين المعارة للوصول إلى حقه ورعاية مصالحه ودفع الحرج عن الناس، وللكفالة حكمان:
الأول: ثبوت ولاية مطالبة الكفيل بما على الأصيل.
الثاني: هو ثبوت ولاية مطالبة الكفيل الأصيل إذا كانت الكفالة بأمره.

المطلب الثاني

تعريف الكفالة في القانون

القوانين المدنية الوضعية نجد بعضها أخذ تعريف الكفالة من الفقه الإسلامي، مثل القانون المدني العراقي^(١) والذي عرّف الكفالة بأنها: ضم ذمة إلى ذمة في المطالبة بتنفيذ التزام، وهذا ما يتفق مع القانون المصري^(٢) حيث عرف الكفالة بأنها: عقد بمقتضاه يكفل شخص تنفيذ التزام، بأن يتفق للدائن بأن يفى بهذا الالتزام إذا لم يضمن به المدين نفسه، والذي أخذ به مشروع القانون القطري^(٣) ويشرح الدكتور السنهوري^(٤) الكفالة بقوله أنها: عقد بين الكفيل والمدين، أما الدين الأصلي فليس طرفاً في الكفالة بل إن كفالة المدين تجوز بغير علم المدين وتجوز معوضته، والذي يهّم في الكفالة هو التزام هذا الدين، وهذا الالتزام المكفول أكثر ما يكون مبلغاً من النقود، وقد يكون إعطاء شيء قد يكون عملاً أو امتناعاً عن عمل^(٥).

ومما سبق يمكن القول: بأن تعريف الكفالة في القانون لم يخرج عن تعريف الكفالة في الاصطلاح الشرعي فمعظم القوانين استمدت مصادرها وقوتها من الفقه الإسلامي، فالكفالة في الفقه الإسلامي والكفالة في القانون ضم ذمة في المطالبة بتنفيذ التزام وبذلك يتعهد شخص الكفيل بتنفيذ التزام بأن يتعهد للدائن

١- القانون المدني العراقي، المادة "١٠٠٨" (د. عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ١٠/١٩، ١٨).

٢- القانون المدني المصري، المادة "٧٧٢"، المرجع نفسه.

٣- القانون المدني المصري، المادة "٧٧٢"، المرجع نفسه.

٤- المرجع نفسه.

٥- على الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي، ص ١٦. دار الفكر العربي، ج ٤، الكفالة، مكتبة المعهد، دار القاهرة، بدون تاريخ.

على الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي، محاضرات ألقاها على طلبة قسم البحوث والدراسات القانونية، القسم الأول، معهد

البحوث والدراسات العربية، ١٩٧١م.

بأن يفني بهذا الالتزام لمصلحة شخص هو (المكفول له). والقانون السوداني لم يخرج عن دائرة تعريف الكفالة في القوانين الوضعية بل جعلها من عقود التأمينات الشخصية بأنها عقد بضم شخص ذمته إلى ذمة شخص آخر تنفيذ التزام عليه. فالكفالة في القانون السوداني: عرفها قانون المعاملات المدني السوداني بأنها: (عقد بمقتضاه بضم شخص ذمته إلى ذمة شخص آخر في تنفيذ التزام عليه) وبذلك اشترط القانون السوداني الشروط الآتية^(١):

١. يكفي لانعقاد الكفالة ونفاذها إيجاب الكفيل وقبول المكفول له.
٢. بشرط في انعقاد الكفالة أن يكون أهلاً للتبرع.
٣. يصح أن تكون الكفالة مجردة أو مقيدة بشرط صحيح أو معلق على شرط ملائم أو مضافة إلى زمن مستقبل أو مؤقت.
٤. يشترط لصحة الكفالة أن يكون المكفول به مضموناً على الأصيل ديناً أو عيناً حق معلوماً وأن يكون مقدر التسليم من الكفيل. ولم يعرف قانون العمل المصرفي السوداني^(٢) الكفالة، بل اكتفى بتعريف قانون المعاملات المدني السوداني ١٩٨٤ م^(٣). بل جاء المعنى بشكل عام في الفصل الثالث من قانون تنظيم العمل المصرفي ١٩٩١ م الملغى تعديل ٢٠٠٣ م وذلك على نحو بأنه: بأنه لا يجوز لأي مصرف أن يمنح قروض أو تمويل أو يقدم كفالة أو ضمانات أو أن يتحمل أي التزام مالي آخر لمصلحة أي شخص بمبالغ يتجاوز في مجموعها النسبة التي يحددها بنك السودان في رأس مال المصرف المدفوع واحتياطه القانوني^(٤). وقد عاجلت الهيئة العليا للرقابة الشرعية على الجهاز المصرفي والمؤسسات المالية الضرر الفعلي الناجم عن مطل الغنى في فتاها بالرقم (١٤ / ١٩٩٢ م)^(٥)، وفتاها بالرقم (١٥ / ١٩٩٢ م)^(٦)، وفرضت غرامة

١- قانون المعاملات المدنية السوداني ١٩٨٤، الباب الثامن عشر، الفصل الأول، المادة (٤٨٤).

٢- قانون تنظيم العمل المصرفي ٢٠٠٣ م السوداني.

٣- قانون المعاملات المدنية السوداني ١٩٨٤، الباب الثامن عشر، الفصل الأول، المادة (٤٨٤). المادة (٢٨٥) سألقة الذكر.

٤- قانون تنظيم العمل المصرفي ١٩٩١ م، الفصل الثالث، المادة (١٧). الملغى

٥- الفتوى رقم (١٤/١٩٩٢ م): توثيق تجربة السودان في مجال المصرف والمؤسسات الإسلامية، مخطط هيئات الرقابة الشرعية، فتاوى الهيئة العليا للرقابة الشرعية للجهاز المصرفي والمؤسسات المالية، الكتاب الأول، ص ٧٠، الفتاوى الصادرة في الفترة للعام ١٩٩٢-١٤١٥-١٤٢٠ هـ.

٦- الفتوى رقم (١٤/١٩٩٢ م): فتاوى الهيئة العليا للرقابة الشرعية للجهاز المصرفي والمؤسسات المالية، الكتاب الأول، ص ١١١، الفتاوى الصادرة في الفترة للعام ١٩٩٢ م-١٤١٥-١٤٢٠ هـ.

على المدين الغني المماطل في الوفاء بدينه في الفتوى رقم (٧/ ١٩٩٦م)^(١).
وبذلك أرى: أن قانون تنظيم العمل المصرفي السوداني يترك الأمر
للقواعد العامة للقانون المدني لتعريف الكفالة وشروطها الذي يُعدُّ الشريعة
العامة لقانون العمل المصرفي السوداني.

المبحث الثاني

خطاب الضمان المصرفي

بالنظرة المتأنية في المعاملات المصرفية، نلاحظ أن تطبيق كثير من أحكام
الكفالة بالمال ينطبق على نوعين من أهم الخدمات التي يقدمها البنك الإسلامي
وهي إصدار خطاب الضمان وعقد الاعتماد المستندي، لذلك سوف يخصص
لكل منها جزءاً مستقلاً في هذا المبحث وذلك على التفصيل الآتي:

الفرع الأول

التعريف بخطاب الضمان

أولاً- تعريف خطاب الضمان في اللغة:

الضمان مشتق من الضم قال: تعالى: ﴿... وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا...﴾^(٢)
وقرأ الجمهور: وكفلها زكريا بتخفيف الفاء من كلفها، أي تولى كفالتها، وقرأ
حمزة^(٣)، وعاصم^(٤)، والكسائي^(٥)، وكفلها بتشديد الفاء، أي أن الله جعل
زكريا كافلاً لها^(٦). أي ضمها إلى نفسه، وقيل مشتق من التضمين لأن ذمة

١- الفتوى رقم (٧/١٩٩٦م): فتاوى الهيئة العليا للرقابة الشرعية للجهاز المصرفي والمؤسسات المالية، الكتاب الثاني، ص ٧٤،
الفتاوى الصادرة في الفترة للعام ١٩٩٦م-١٤١٦-١٤١٧هـ.

٢- سورة ال عمران، الآية رقم (٣٧).

٣- حمزة: هو حمزة بن حبيب بن عمار بن إسماعيل، الأمام أبوعمارة الكوفي التيمى الزيات، أحد القراء السبعة، أمام حجة ثقة،
عالم عابد، توفي سنة ١٥٦هـ (الابن بن سعد، الطبقات الكبرى، ١/ ٢٦١، محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ): طبقات الصحابة والتابعين
المعروف بالطبقات الكبرى، دارسة وتحقيق/ محمد عبدا لقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، بدون تاريخ، وأخر طبع
بمدينة ليدن المحروسة سنة ١٢٢٢هـ، مؤسسة النصر، طهران).

٤- عاصم: هو عاصم بن بهدلة بن النجدود أوبكر الاسدي مولا هم الكوفي الحنط، شيخ القراء بالكوفة، واحد القراء السبعة، تابعي،
تقه صالح، توفي ١٢٧هـ (المرجع نفسه، ١/ ٢٤٦).

٥- الكسائي: هو علي بن حمزة بن عبد الله بن فيروز الكسائي، كان من أسرة فارسية الأصل اخذ عن الخليل بن أحمد البصري،
وهو الذي أمره أن يذهب إلى البادية فيضي فيها سنيين عددا فيحذق عن إعرابها اللغة الفصيحة، كان أماما في النحو واللغة
والقراءات، توفي سنة ١٨٣هـ وقيل ١٨٩هـ (قاسم بن عبد الله القونوي، أنيس الفقهاء، ص ٦٩، قاسم بن عبد الله القونوي الرومي
الحنفي (ت ٩٧٨هـ): أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، علق عليه/ د. يحيى مراد، منشورات/ محمد علي
بييضون، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، بدون تاريخ).

٦- الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ)، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس/ بدون تاريخ.

الضامن تتضمن الحق وقيل من الضمن قدمه الضامن في ضمن ذمة المضمون عنه^(١) أما الضمان في اصطلاح الفقهاء فإن جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة يطلقون لفظ الضمان والكفالة كلا منهما على الآخر، ويرون إنهما لفظان مترادفان يراد بهما ما يضم ضمان النفس وضمان الطالب، وذلك عند التزام المكلف بعقد الكفالة، والحنفية يطلقون الكفالة على ما كان فيه الضمان بموجب العقد بمعنى كفالة المال والنفس، وعرفه الإمام الشوكاني بقوله: الضمان عبارة عن غرامه التالف^(٢). وعرفه الغزالي بقوله: واجب رد الشيء أو بدله بالمثل أو بالقيمة^(٣). وعرفها آخر بقوله: الضمان التزام بتعويض مالي عن ضرر للآخرين. وكل هذه التعريفات تلتقي على تعويض المضمون له لقاء ما أصابه من اعتداء أو ضرر^(٤)، ويكون التعويض بالمثل إذا كان من المثليات من كيل أو وزن، أو بالقيمة إذا كان مما لا مثل له كالعروض والحيوان^(٥).

والضمان مشروع بالكتاب والسنة والإجماع: فأما الكتاب قوله تعالى: ﴿قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ وَلَمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾^(٦). وقال ابن كثير في هذه الآية أنها من باب الضمان والكفالة. وفي الحديث^(٧) عن النبي صلى الله عليه وسلم: (والزعيم غارم) والزعيم هو: الضامن، وقد حكم عليه بالضمان بإثبات العزم عليه. وفي الحديث: قال الرسول صلى الله عليه وسلم: (الخراج بالضمان)^(٨) واجمع المسلمون في كل عصر من العصور على جواز مشروعية الضمان في الجملة واختلفوا في الفروع.

- ١- البهوتي، كشف القناع، ٣/ ٣٦٢، مطبعة النصر الحديثة بالرياض السعودية، بدون تاريخ.
- ٢- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الاوطار، ٥/ ٢٩٩. (ت ١٢٥٥هـ): نيل الاوطار شرح منتقى الاخبار من أحاديث سيد الأخبار، الناشر دار الجليل، بيروت، لبنان، المطبعة الأميرية، بدون تاريخ.
- ٣- الغزالي، الوجيز في فقه الإمام الشافعي، ١/ ٢٠٨، بدون تاريخ.
- ٤- مصطفى الزرقاء، المدخل، الفقه العام، ١٠١٧/٢، دار الفكر للطباعة والنشر، مطبعة طربين / دمشق، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨.
- ٥- د. محمد بن إبراهيم الحوسى، نظرية الضمان الشخصي (الكفالة)، ١/ ٢٧، طبع بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ٦- ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، ٢/ ٥٢٢، مطبعة النهضة الحديثة مصر، ط ١، ١٣٨٤هـ.
- ٧- ابن قدامة، المغني، ٤/ ١٨٠.
- ٨- الحديث برواية عروة عن عائشة، ويريد بالضمان بالفتح ما يحصل من غلة العين المتباعدة (الطحاوي، شرح معاني الآثار، ٤/ ٢١، حققه محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، ط ٢/ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

ثانياً- تعريف خطاب الضمان في الفقه الإسلامي:

أما خطاب الضمان في الفقه الإسلامي المعاصر عرفه السالوس^(١) بأنه: تعهد كتابي، يتعهد بمقتضاه المصرف بكفالة أحد عملائه (طالب الإصدار) في حدود مبلغ معين تجاه طرف ثالث بمناسبة التزام ملقى على عاتق العميل المكفول أن يدفع المصرف المبلغ المضمون عند أول مطالبه خلال سريان خطاب دون التفات لما قد يديه العميل من المعارضة. وعرفه وهبه الزحيلي^(٢) في الفقه الإسلامي وأدلته بأنه: تعهد كتابي، يتعهد بمقتضاه المصرف بكفالة أحد عملائه (طالب الإصدار) في حدود مبلغ معين تجاه طرف ثالث، بمناسبة التزام ملقى على عاتق العميل المكفول له، وذلك ضماناً لوفاء هذا العميل بالتزامه تجاه الطرف خلال مدة معينة، على أن يدفع المصرف المبلغ المضمون عند أول مطالبه في مدة الخطاب. وبذلك فإن الضمان في الفقه الإسلامي التزام بتعويض مالي عن ضرر للغير، وان يكون التعويض بالمثل إذا كان من المثليات أو بالقيمة إذا كان قيمي لقاء ما أصابه من اعتداء أو ضرره سواء كان بعقد أو بدون عقد.

ثالثاً- التعريف بخطاب الضمان المصرفي في القانون:

عرفته المادة (٣٥٥) من قانون التجارة المصري بأنه: (تعهد مكتوب يصدر من البنك بناءً على طلب شخص (سمى الأمر) بدفع مبلغ معين أو قابل للتعين لشخص آخر يسمى (المستفيد) إذا طلب منه ذلك خلال المدة المعينة ودون اعتداء بأية معارضة)^(٣).

١- د. علي أحمد السالوس، فقه البيع، ص ١٤٠٥. فقه البيع والاستيثاق والتطبيق المعاصر، دراسة في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون، إصدار المجمع الإسلامي رقم (١٤)، الناشر مؤسسة الريان، بيروت/لبنان، مكتبة دار القرار، مصر، دار الثقافة، ط ١، ١٤٢٥-٢٠٠٤م.

٢- د. وهبه الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته الشرعية، دار الفكر/ دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت/ لبنان، ط ٤، المعدلة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

٣- د. علي البارودي، القانون التجاري، ص ٥٣٢. د. كتوش عاشور، مداخلة بعنوان: دور الاعتماد المستندي في تمويل التجارة الخارجية المتلقى الدولي حول سياسات التمويل وأثرها على الاقتصاديات والمؤسسات النامية، في الفترة ما بين ٢١/٢٣/نوفمبر ٢٠٠٦م، ص ١٠ وما بعدها جامعة بمكة.

ويقول البارودي^(١) إنه صورة من صور الإقراض بالتوقيع^(٢). فخطاب الضمان المصرفي هو تعهد مكتوب يصدره أحد البنوك، بناءً على طلب العميل، بصدد عملية أو غرض محدد، ويلتزم بموجبه أن يدفع لمصلحة طرف ثالث مبلغاً معيناً من النقود عند أول طلب يتلقاه من هذا الطرف خلال أجل سريانه وذلك رغم أية معارضة قد يحتج بها العميل المضمون^(٣). وعرفه آخر بأنه: هو تعهد كتابي يصدر من المصرف بناءً على طلب العميل ويسمى الأمر بدفع مبلغ نقدي معين أو قابل للتعين بمجرد أن يطلب المستعير^(٤) ذلك من المصرف خلال مدة معينة. وعرفه آخر^(٥): هو تعهد مكتوب بصدد أحد البنوك بناءً على طلب العميل بصدد عمليه أو عرض محدد ويلزم بموجبه أن يدفع لمصلحة طرف ثالث مبلغاً معيناً من النقود عند أول طلب يتلقاه من هذا الطرف خلال أجل سريانه وذلك رغم أية معارضة قد يحتج بها العميل المضمون.

١- رغم آراء المختلفة لاختلاف التشريعات الداخلية لكل دولة فإن غرفة التجارة الدولية قد وضعت أول صيغة للأعراف والقواعد الموحدة للاعتمادات المستندية في عام ١٩٣٣م مما يساعد على تنشيط حركة التجارة الدولية وازدهارها وتنشيطها، إلا أنها في تطور مستمر ليوافق التغيرات التي تتم فقد أعيد صياغتها مرات متتالية ابتداءً من عام ١٩٥١ م ثم أعقبه تعديل في عام ١٩٦٢م وما لبث أن تم تعديل آخر في عام ١٩٧٤ م، ومن بعده في عام ١٩٨٣ م، وكان آخر تعديل وصلت إليه كان في سنة ١٩٩٣ م ويطلق عليها اسم القواعد والأعراف الموحدة. وقد اهتم التجاري المصري رقم ١٧ لسنة ١٩٩٩ م وأقرردوا المواد من (٣٧٧ - ٣٠٠) للعداات والأعراف الموحدة المتعلقة بعمليات البنوك وخص القانون التجاري المواد من (٣٥٠ - ٣٤١) للاعتمادات المستندية. وأن الأعراف الموحدة تسري فيما لم يرد بشأنه نص خاص في المواد السابقة. (د/ حسين فتحى عثمان، عمليات البنوك من الوجهة القانونية، مطبعة جامعة طنطا، سنة ٢٠٠٥، ص ٢٨٨ د حسام الدين عبد الغنى الصغير، الجديد في القواعد والأعراف الموحدة للاعتمادات المستندية ٥٠٠، طبعة دار الفكر الجامعي، سنة ٢٠٠٤ م. د. محي الدين إسماعيل علم الدين، قانون التجارة الجديد، المادة (٣٥٥)، قانون التجارة رقم (١٧) لسنة ١٩٩٩م المصري فبدأ العمل به من أكتوبر ١٩٩٩م، ص ٦٩٠. شرح قانون التجارة المصري، المكتبات الكبرى/ ١٤٣٠هـ - ١٩٩٩م).

٢- د. على جمال الدين عوض، خطاب الضمان المصرفية في القضاء المصرية وقانون التجارة والقواعد الدولية، الناشر دار النهضة العربية القاهرة، تاريخ الطباعة ٢٠٠٠م. د. حسين فتحى عثمان، عمليات البنوك من الوجهة القانونية، ص ٢٨٨، مطبعة جامعة طنطا، ٢٠٠٥م.

٣- د. على جمال عوض، خطاب الضمان المصرفية في القضاء المصرية وقانون التجارة والقواعد الدولية، ص ١٣، الناشر دار النهضة العربية القاهرة، تاريخ الطباعة ٢٠٠٠م.

٤- د. محي الدين إسماعيل علم الدين، الكفالة بالمال وأثره في الفقه الإسلامي، ص ١٤٥، الناشر دار الجامعة ٢٠٠٤م.

٥- د. محي الدين إسماعيل علم الدين، قانون التجارة الجديد، المادة (٣٥٥)، قانون التجارة رقم (١٧) لسنة ١٩٩٩م المصري فبدأ العمل به من أكتوبر ١٩٩٩م، ص ٦٩٠. شرح قانون التجارة المصري، المكتبات الكبرى/ ١٤٣٠هـ - ١٩٩٩م.

- يتضح أن خطاب الضمان يقوم على العناصر التالية^(١):
١. عقد الأساس: أو علاقة الأساس وهو العقد الذي يتم بين العميل (الأمر بالضمان) والمستفيد من الضمان.
 ٢. عقد الاعتماد بالضمان: وهو الذي يتم بين العميل والبنك، وبه يطلب العميل إصدار خطاب بصيغة معينة أي المستفيد منه، ويلزم بتقديم تأمين وعمولة البنك، ويتعهد بتعويض عن الضمان.
 ٣. العميل (الأمر): أي عميل البنك الذي يطلب منه إصدار خطاب الضمان لمصلحة المستفيد.
 ٤. المستفيد: هو الذي يصدر خطاب الضمان لمصلحته من البنك.
 ٥. البنك الضامن: هو البنك الذي يصدر خطاب الضمان لمصلحة المستفيد ويرسله بناءً على طلب العميل، ويتعهد شخصياً بطلب العميل بدفع المبلغ المراد للمستفيد. وخطاب الاعتماد الذي يصدره البنك المصدر هو خطاب اعتماد غير قابل للنقض، يلزم بموجبه البنك المصدر التزاماً بأنه لارجعة فيه إلا باتفاق جميع الأطراف وهذا ما أكدته السابقة القضائية لشركة البحر الأحمر ضد بنك الخرطوم فرع بورتسودان^(٢).
- وبذلك يمكن القول: إن أركان خطاب الضمان تتمثل في الآتي:

١ / اسم البنك

٢ / اسم المستفيد

٣ / العقد المبرم

٤ / القدرة.

وبذلك يكون خطاب الضمان فيه مصلحة لأطرافه الثلاثة: أما البنك فيستفيد منه لأنه يتقاضى عمولة نظير إصداره، ويستفيد منه عميل البنك القائم بتنفيذ المشروع كالمقاول، لأنه في حاجة إلى تأمين نقدي قد لا يتوافر لديه، أو قد يكون في حاجة إليه المصرف، ويستفيد منه المستفيد الذي صدر الخطاب

١- اهتم القانون المصري رقم "١٧" لسنة ١٩٩٩م وأفرد المواد من (٣٠٠-٣٧٧) (د. محي الدين إسماعيل علم الدين، قانون التجارة الجديد، المادة (٣٥٥)، قانون التجارة رقم (١٧) لسنة ١٩٩٩م المصري فبدأ العمل به من أكتوبر ١٩٩٩م، ص ٦٩٠. شرح قانون التجارة المصري، المكتبات الكبرى/١٤٣٠هـ-١٩٩٩م).

٢- المجلة القضائية السودانية.

لمصلحته، وهو صاحب المشروع، أو على الأقل ليضار منه لأي خطاب الضمان يُعدُّ بمثابة عقود بين يديه، لأنه يتضمن التزاماً صادراً من ملتزم ذي مركز مالي معين وهو البنك. وأنواع خطاب الضمان كثيرة ومتنوعة بالنظر إلى وظيفتها^(١) والخطر الذي تضمنه من ضمان دخول المزداد أو المناقصة و ضمان الدفعات المقدمة و ضمان حسن التنفيذ و ضمان المبلغ المحبوس علي سبيل الضمان.

رابعاً- خطاب الضمان في القانون السوداني:

لم يعرف القانون السوداني خطاب الضمان تعريفاً اصطلاحياً لأن القانون السوداني لم ينظم الضمان، وإنما نظم الضمان ضمن عقود التأمينات الشخصية من ضمن عقود الكفالة، فالكفالة في القانون المدني السوداني^(٢) عقد بمقتضاه يضم شخص ذمته إلى ذمة شخص آخر في تنفيذ التزام عليه. وخطابات الضمان في القانون كثيرة ومتنوعة، فتتعدد خطابات الضمان تبعاً لتعدد الأغراض المستعملة فيها من خطابات ضمان نهائية^(٣) وخطابات ضمان مؤقتة^(٤). وعليه يمكن تعريف خطاب الضمان بأنه: تعهد كتابي يصدر من المصرف بناءً على طلب عملية مصرفية ويسمى الأمر بدفع مبلغ نقدي معين أو قابل للتعيين بمجرد إن يطلب المستعير ذلك من المصرف خلال مدة معينة. خامساً- خطاب الضمان في البنوك الربوية:

في البنوك الربوية: عندما تصدر خطابات الضمان تأخذ من عملائها ما يقابل هذا الإصدار، وتراعى في تحديد العمولة الأعمال والإجراءات التي يقوم بها، وقيمة الدين الذي تضمنه، ومدة هذا الضمان، وهي عادة ما تقدر نسبة مئوية تحسب على أساس هذا الدين ولذلك فالبنوك الربوية ترحب

- ١- تتعدد خطابات الضمان تبعاً لتعدد الأغراض المستعملة فيها من خطابات ضمان مؤقتة وخطابات ضمان نهائية (د. على أحمد السالوس، فقه البيع، ١٤٠٦/٢، وانظر الباب التاسع من الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية،).
- ٢- قانون المعاملات المدنية السوداني ١٩٨٤م، الباب الثامن عشر، الفصل الأول، المادة (٤٨٤).
- ٣- خطابات الضمان النهائية: هي خاصة ب ضمان حسن تنفيذ العقود المبرمة مع تلك الجهات ومنها خطابات الضمان للتمويل (د. على أحمد السالوس، فقه البيع والاستيثاق ١٤٠٦/٢، انظر الباب التاسع من الموسوعة العلمية للبنوك الإسلامية، ٢٠٩/٢).
- ٤- خطابات الضمان المؤقتة: هي خطابات خاصة بالغطاءات التي تقوم للجهات الحكومية أو ما في حكمها (د. على أحمد السالوس، فقه البيع والاستيثاق ١٤٠٦/٢).

بخطابات الضمان، حيث تدر عليها ربحاً وبيعاً، ويتصل نشاطها الربوي، كما يقوم بالإقراض العادي والإقراض لفتح الاعتماد. وهكذا تتوسل البنوك التجارية إلى مزاولة نشاطها الذي تبرز به وجودها، وتستمد من القيام به أرباحها، بالاصطلاح تارة بمركز الدائن وتارة أخرى بمركز المدين، ففي الواقع المصرفي الربوي يقوم المصرف بإجراءات وأعمال مختلفة تستلزم هذه الخطابات^(١).

سادساً- خطاب الضمان في البنوك الإسلامية:

إذا كانت البنوك الربوية ترحب بخطابات الضمان لأنها تتصل بنشاطها الربوي، فالأمر مختلف بالنسبة للمصارف الإسلامية، فما قامت إلا لتطهير أموال المسلمين من الربا، يمكن أن تأخذ زيادة ربوية فإذا كانت القوانين الوضعية أباحت الربا فلا عجب أن تبيح الكفالة بأجر، أما الشريعة الإسلامية فقد نصت على أن الزعيم غارم، وأجمعت الأمة الإسلامية على أن الكفالة من عقود التبرع، غير أن الواقع المصرفي الإسلامي يقول بأن هنالك بعض المصارف تأخذ أجراً مقابل إصدار الضمان فما هو الأساس من ذلك؟ وعلى أي أساس تم تحديد الأجر، وكيف تستحقه شرعاً^(٢).

أخلص إلى أن قضية الضمان ترتبط بعملية التوظيف، وطبيعة عمل المصارف الإسلامية في مجال توظيف مواردها تختلف عن البنوك التقليدية. فالبنوك التقليدية يعتمد نشاطها الأساسي لتوظيف مواردها على عملية الإقراض بنظام سعر الفائدة، بمعنى في حالة تخلف العميل عن السداد في الوقت المحدد، يبدأ نظام فوائد التأخير في العمل آلياً، بما يضمن حقوق البنك أيضاً، أمام أية احتمالات للمطالبة، أو التلاعب من قبل العملاء. أما بالنسبة للمصارف الإسلامية فيعتمد نشاطها الأساسي لتوظيف مواردها المالية

١- د. خالد رمزي سالم البزايعة. الناشر: دار النفائس للنشر والتوزيع، تأريخ النشر: ١٤٢٩ هـ، الطبعة الأولى. وأصل هذا الكتاب رسالة ماجستير تقدم بها الباحث بقسم الفقه وأصوله، للجامعة الأردنية.

٢- د. سعد بن تركي الخثلان، فقه المعاملات المالية المعاصرة ص ١٩٣، دار الصميعي للنشر والتوزيع، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

على نشاط الاستثمار، سواء بمفردها، أو بالاشتراك مع غيرها من المتعاملين، ومن خلال أساليب الاستثمار الشرعية الجديدة، وذلك بالبحث عن الفرص الاستثمارية الملائمة، ودراستها وتقويمها، وتنفيذها بطريقة جيدة. وفي ضوء هذا، يتضح أن المخاطر التي تواجه المصارف الإسلامية، في مجال توظيف مواردها، لا ترجع فقط لاحتمال عدم التزام العميل بالسداد، وإنما ترتبط بنوعية العملية الاستثمارية، وما يتوفر لها من احتمالات للنجاح، وأيضاً بطبيعة وظروف البنية الاستثمارية، والمتغيرات الاقتصادية الحاكمة، وأيضاً بمدى توافر الإمكانيات والأساليب الملائمة لدى المصرف.

سابعاً- خطاب الضمان في قانون تنظيم العمل المصرفي السوداني:

لم يعرف قانون تنظيم العمل المصرفي خطاب الضمان تعريفاً اصطلاحياً قانونياً، ولكن وردت كلمة "خطابات الضمان" ضمن الأعمال المصرفية حيث عرف القانون العمل المصرفي بأنه يشمل: (يشمل استلام النقود وفتح الاعتماد وإصدار خطابات الضمان...)^(١). وأيضاً وردت كلمة "الضمانات"^(٢) من ضمن الأعمال المصرفية التي يقوم بها المصرف من ضمن عملية الاقتراض، فالأقتراض يشمل جمع واستلام النقود..... وسندات الدين وأسهم الدين والسندات والضمانات..... وشهادة الأسهم أو أنواع الضمانات الأخرى نيابة عن العملاء... فالضمانات المصرفية لكل تمويل مصرفي تمكن في ملائمة العميل الأخلاقية^(٣) والمالية، وعملية التمويل عملية تحتاج لأن تكون إدارة البنك تعرف الكثير عن عمليها حتى تقلل من مخاطر التمويل، أو إعطاء فرصة كاملة للسداد، وأن أياهمال في هذا الجانب قد تترتب عليه نتائج سلبية، كما يجب على البنك التأكد مكن أن القرض الممنوح للعميل قد استغل في غرضه الأصلي. وتتطلب البنوك إن يقدم العميل ضمانات كافية لتغطية هذه

١- قانون تنظيم العمل المصرفي ٢٠٠٣م، الفصل الأول، الأعمال المصرفية، المادة (٣).

٢- المرجع نفسه، الفصل الأول، المادة (٣).

٣- الملائمة الأخلاقية: تعنى إن هنالك أشخاص قد بنوا لأنفسهم خلال فترة طويلة من التعامل مع البنوك سمعة حسنة وشهرة كبيرة، وهذا ما جعل البنوك تتعامل معهم بثقة باعتبار أن ملاءتهم الأخلاقية ووضعهم المالي يشكلان ضماناً كافياً (د. الوانق عطا المنان، القانون التجاري، ص ٢٩، جامعة امدرمان الإسلامية، السودان/ الخرطوم، بدون تاريخ).

التعهدات وأن يلتزم بها البنك لإصدار خطاب الضمان والغطاء قد يكون نقدياً يدفعه العميل للبنك بالخصم من حسابه الجاري لدى البنك، وقد يكون الغطاء عينا كرهن يقرره العميل على منقول أو عقار، أو يقدم أوراقاً مالية أو تجارية أو بضائع .

الفرع الثاني

التكييف الشرعي والقانوني لخطاب الضمان المصرفي

البند الأول: التكييف الشرعي لخطاب الضمان:

يرى بعض الباحثين^(١) أن خطاب الضمان يقوم على الكفالة والوكالة وذلك على التفصيل الآتي:

١. أن خطاب الضمان التي تصدره البنوك، فإذا كان الخطاب غير مغطى من العميل فمن الواضح أنه يُعدُّ عقد كفالة، فالكفالة ضم ذمة إلى ذمة، فضمت ذمة المصرف إلى ذمة طالب الإصدار لمصلحة الطرف الثالث، وعلى هذا فالكفيل هو المصرف، والمكفول هو العميل، والمكفول له هو الطرف الثالث .

٢. إما إذا كان العميل أودع لدى المصرف ما يغطي الخطاب فإن العلاقة بينهما علاقة وكالة، حيث وكل العميل المصرف ليقوم بالأداء، فلا توجد كفالة بين الطرفين، غير أنها تكون بين المصرف والطرف الثالث، فالطرف الثالث يقبل خطاب الضمان من المصرف باعتبار المصرف كفيلاً لاوكيلاً. وما جرى عليه العرف المصرفي غالباً هو قيام العميل بالغطاء الجزئي لا الكلي، وفي هذه الحالة تكون علاقة المصرف بالعميل علاقة وكالة وكفالة معاً، فهو وكيل بالنسبة للجزء المغطى، وكفيل مراعاة للجزء المتبقي .

٣. أما إذا كان العميل أودع لدى المصرف ما يغطي الخطاب فإن العلاقة بينها علاقة وكالة حيث وكل العميل المصرفي ليقوم بالأداء، فلا توجد كفالة

١- د.علي أحمد السالوس، فقه البيع، ص١٤٠٨، و د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ٦/ ٤١٧، د. أحمد محمد إسماعيل، الكفالة بالمال وأثرها في الفقه الإسلامي، ص ١٥٦ .

بين الطرفين غير أنها تكون بين المصرف والطرف الثالث، فالطرف الثالث يصدر خطاب الضمان من الصرف باعتبار المصرف كفيلاً لا وكيلاً.

وبذلك يرى الباحث: أن عقد إصدار خطاب الضمان إذا كان غير مغطى غطاءً جزئياً أو كلياً فإنه يقوم على أساس الكفالة، أما إذا كان خطاب الضمان مغطى غطاءً كلياً فإنه يقوم على أساس الوكالة، ولكن إذا خطاب الضمان مغطى جزئياً وكلياً فيكون المصرف وكيلاً عن العميل في الجزء المغطى وكفيلاً بالنسبة للجزء غير مغطى وهذه هي الحالة التي جرى عليها تعاملات المصارف الإسلامية. وبذلك قرار مجمع الفقه الإسلامي^(١): أن خطاب الضمان بنوعيه الابتدائي أو الانتهائي، لا يخلو إما أن يكون بغطاء أو بدون، فإن كان بدون غطاء فهو ضم ذمة الضامن إلى ذمة غيره وفيها يلزم حالاً أو مالاً، وهذه حقيقة ما يعنى في الفقه الإسلامي باسم الضمان أو الكفالة، وان كان خطاب بغطاء فالعلاقة بين طالب الضمان وبين مصدر هي الوكالة والوكالة تتم بأجر أو بدون أجر مع بقاء علاقة الكفالة لمصلحة المستفيد (المكفول به). إن الكفالة عقد تبرع يقصد للإرفاق والإحسان، وقدر الفقهاء عدم جواز أخذ العوض على الكفالة، لأنه في حالة أداء الكفيل مبلغ الضمان يشبه القرض الذي جر نفعاً على القرض وذلك ممنوع شرعاً. وبذلك قرر مجمع الفقه الإسلامي أن خطاب الضمان لا يجوز أخذ الأجر عنه لقاء عملية الضمان، الذي يراعى فيها عادة مبلغ الضمان ومدته، سواء أكان بغطاء أم بدونه.

البند الثاني: التكييف القانوني لخطاب الضمان:

لم يختلف التكييف القانوني لخطاب الضمان كما هو الحال في التكييف الشرعي، فإن الرأي حول الطبيعة القانونية لخطاب الضمان لم يكن رأياً واحداً، بل كثر الخلاف حوله، فذهب الفقه والقضاء في بيان الطبيعة

١- قرار رقم (٥)، لمجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي، المؤتمر الثاني، جده، المملكة العربية السعودية المنعقد في الفترة من (١٠-١٦ ربيع الثاني ١٤٠٦هـ الموافق (٢٢-٢٨) ديسمبر بخصوص خطاب الضمان.

القانونية لخطاب الضمان مذاهب شتى على التفصيل الآتي^(١):

١. فريق كَيَّف هذه العلاقة على أساس الكفالة القانونية^(٢).

٢. الأخذ على أساس الإنابة القاصرة.

٣. إحدى صور القرض.

٤. العقد أساسه اشتراط المصلحة للآخرين.

٥. العقد أساسه الإرادة المنفردة^(٣).

فالباحث يرى: أن رأى الفريق الأول: هو الأقرب للصواب بأن تكييف عقد خطاب الضمان هو عقد كفالة، ولكن يشترط أن يكون مغطى غطاءً كلياً. فيقوم على النحو التالي:

١. استخدام الضمان في الفقه الإسلامي بمعنى الكفالة، أي ضم ذمة إلى

ذمة في المطالبة بالحق الذي قد يكون ديناً أو عيناً أو نفساً.

٢. قسم الفقهاء الضمان إلى الكفالة بالنفس، والكفالة بالمال. وأن العلاقة بين

المصرف الإسلامي وأصحاب الودائع الاستثمارية يحكمها عقد المضاربة،

ومن ثم لا يجوز للمصارف الإسلامية أن يضمن للمودع وديعته.

٣. أن الأسباب التي أدت إلى خلق مشكلة الضمان في المصارف الإسلامية،

هي: سيطرة العقلية الربوية على النسبة الغالبة من المودعين، وعدم

الاستعداد للمخاطرة لديهم أيضاً، ورغبة المودعين في توافر إمكانية

السحب من وديعهم، وقصور دور المصارف في خلق وعي ادخاري

إسلامي.

٤. وأن عدم توافر الضمانات أدى إلى العديد من الآثار السلبية، منها

اعتماد هذه المصارف على الضمانات التقليدية بصورة أساسية،

١- د. محمود الكيلاني، الموسوعة التجارية المصرفية، عمليات البنوك، ٢٤٩/٤، دراسة مقارنة، محكم وفق المعايير العالمية، دار الثقافة/١٧/٢٠٠٨، جامعة عمان.

٢- د. محي الدين إسماعيل، قانون التجارة المصري، ص١٢٧ق، وأيضاً: د. سميحة الغليوبى، القانون التجاري وعمليات البنوك، ص٤٣. القانون التجاري، نظرية الأعمال التجارية والتاجر، دار النهضة العربية، مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، بدون تاريخ، ومطبوع آخر/نظرية الأعمال التجارية والتاجر، الناشر دار النهضة العربية، مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي ١٩٨٩م.

٣- د. عبد الزراق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ط٢، دار النهضة العربية، سنة ١٩٦٤م، الجزء ١، ص ١٤٤٤.

وتفضيل الأساليب الاستثمارية التي تستطيع الضمانات التقليدية مواجهة مخاطرها مثل المربحة، وتحول المصارف الإسلامية من تمويل غير القادرين إلى تمويل أرباب الأموال، وعدم قدرة المصارف الإسلامية على تمويل المجالات والآجال التي تخدم غرض التنمية.

المبحث الثالث

عقد الاعتماد المستندي

تعدُّ الاعتمادات المستندية من أهم العمليات المصرفية ومن أدقها وأكثرها تنفيذاً^(١)، كما إن البنوك تكون أكثر استهدافاً للمسئولية فيها عنها من غيرها من العمليات في البنوك، فالبنوك في الاعتمادات المستندية تقف فيصلا بين المصالح المتعارضة لكل من المصدر والمستورد، فالمصدر يرجو سهوله الحصول على قيمة بضاعته بمجرد تسليم المستندات إلى البنك في بلده، والمستورد يود أن يكون على ثقة البنك الذي قد حصل له من المصدر على المستندات التي يطلبها كاملة ومستوفاة وهي التي بمقتضاه تنقل ملكية البضاعة إليه بعد شحنها^(٢). فالقاعدة العامة في الفقه الإسلامي في مجال المعاملات المالية بصفة عامة كما قال شيخ الإسلام ابن القيم^(٣) تتوقف عليها معاشهم ومصالحهم، فعلى الناس أن يستحدثوا من العقود في حدود الشريعة وأصولها وما تدعو إليه حاجاتهم وشئون مصالحهم دون أن يلحقهم حرج لهذه الاستحداث لأن العقود ما شرعت إلا لتكون وسيلة لتيسير الحاجات وطريق لنيل المصالح، ولذا فإن المشرع الإسلامي أباح للناس ورخص لهم في العقود، فاشتراط الفقه الإسلامي الأمر بالوفاء بالعهود والشروط والمواثيق وبأداء الأمانة، فالأصل

١- لم تتحدث كتب الفقه الإسلامي عن معنى الاعتماد بمعناه العام، والاعتماد المصرفي في الاقتصاد الإسلامي، يكون على شكل مال مودع في المصرف، وبه يستطيع المودع المقرض أن يسحب منه في حدود مبالغ معينة متفق عليها، ويجوز في بعض الأحيان أن يكون المبلغ المعتمد مضموناً، فالاعتماد المفتوح يفتح مصرف لتمكين الزبون من أن يسحب منه دون تقديم ضمان أو تأمين في حدود مبلغ محدد (ابوالحسن على السمانى، معجم مصطلحات الاقتصاد الإسلامي، ص ٦١، الرياض/١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م).

٢- د. على عبد الرسول، البنوك التجارية في مصر، ص ٢٢٣، الطبعة الأولى ١٩٦١م، الناشر مؤسسة المطبوعات.

٣- ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٥/٣، علق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل/بيروت/لبنان، بدون تاريخ.

في الأشياء الإباحة ما لم يرد نص بتحريم. وهي بذلك هي ما تقدمه البنوك من اعتمادات بضمان مستندات الشحن على حسب نوع البضاعة وذلك تنفيذاً لعمليات البنك، وتُعدُّ اعتمادات بضمان البضائع في الطريق، وحق البنك في استرداد ما يدفعه تنفيذاً للاعتماد مضمون برهن حيارى على المستندات الممثلة للبضائع. والكلام عن الاعتمادات المستندية يطول ذكره، والذي يعيننا هنا ما يتصل بالكفالة المصرفية، لذلك نقصر الدراسة في تعريف عقد الاعتماد المستندي وأطرافه وأنواعه، ثم تكييف العقد الاعتماد المستندي من ناحية فقهية، والقواعد والأحكام والأعراف الدولية الموحدة التي تحكمه ولتطبيقات لعقد الاعتماد المستندي في قانون تنظيم العمل المصرفي السوداني.

المطلب الأول

تعريف عقد الاعتماد المستندي

تعددت تعريفات الاعتماد المستندي في الفقه الإسلامي والقانوني، فيما يلي نستعرض بعض هذه التعريفات وذلك على النحو التالي:

أولاً- تعريفات عقد الاعتماد المستندي في الفقه الإسلامي المعاصر:

عرفه دكتور على أحمد السالوس^(١) بأنه: (تعهد كتابي صادر من مصرف بناءً على طلب مستورد لمصلحة مورد، يعهد فيه المصرف بدفع المبالغ التي يستحقها المورد ثمناً لسلع يصدرها للمستورد طالب فتح الاعتماد، متى ما قدم المورد المستندات المتعلقة بالسلع، والشحن على أن تكون هذه المستندات مطابقة لشروط الاعتماد). وعرفه دكتور وهبة الزجيلي في مؤلفه الفقه الإسلامي وأدلته الشرعية: بأنه تعهد كتابي من المصرف لمستورد طالب فتح الاعتماد متى ما قدم المورد مستندات السلع والشحن، على أن تكون هذه المستندات مطابقة لشروط الاعتماد^(٢).

١- د. على أحمد السالوس، فقه البيع والاستيثاق والتطبيق المعاصر، ١٤٢٩/٢.

٢- د. وهبة الزجيلي، الفقه الإسلامي وأدلته الشرعية، ٤١٨١/٦.

ثانياً- تعريف عقد الاعتماد المستندي في القانون:

عرفه بعض القانونيين بأنه: (الاعتماد الذي يقدمه البنك بناء على طلب شخص يسمى الأمر، أي كانت طريقة تنفيذه، أي سواء أكان بقبول الكمبيالة أو تحصيلها أو بدفع مبلغ لمصلحة عميل لهذا الأمر، ومضمون حيازة المستندات المتمثلة لبضاعة في الطريق أو معدة للإرسال^(١)) وعرفه آخرون: (بأنه تصرف قانوني يتعهد البنك المنشئ بمقتضاه أن يدفع لطرف ثالث يدعى المستفيد أو لأمره مبلغاً من المال وفقاً للتعليمات العميل الأمر)^(٢) وعرفته المادة (٣٤١) من قانون التجارة المصري بأنه: (عقد يتعهد البنك بمقتضاه بفتح الاعتماد وبناء على طلب أحد عملائه ويسمى الأمر لمصلحة شخص آخر يسمى المستفيد، بضمان يمثل بضاعة منقولة أو معدة للنقل) وانتقد هذا التعريف الباحثون^(٣) في هذا المجال وذلك لأن عبارة (الضمان المستندات) الواردة هنا غير دقيقة، أما القانون السوداني فلم يعرف عقد الاعتماد بمعناه الخاص. بمناقشة هذه التعريفات، نجد أن كلمة اعتماد تعني الضمان للمشتري (المستورد) للحصول على بضاعة ثم شراؤها من البائع (المصدر) عن طريق وسيط يتعهد كتابة بدفع ثمن السلع المصدرة للمستورد وطالب فتح الاعتماد متى ما قدم المورد مستندات السلع والشحن، وأن تكون هذه المستندات مطابقة لشروط الاعتماد. ولعل أرجح التعريفات لتعريف عقد الاعتماد المستندي في رأي الباحث هو تعريف الدكتورة سميحة الغليوبى: (هو العقد الذي يلتزم بمقتضاه البنك أن يضع مبلغاً من المال تحت تصرف شخص يحدده العميل المتعاقد، ويكون هذا الشخص حائزاً للمستندات التي تمثل البضاعة، والمستندات المثبتة لعلاقته مع العميل الأمر بالاعتماد وعلى البنك التحقق منها والحصول عليها لتنفيذ التزامه بالاعتماد)^(٤).

١- أحمد غنيم، الاعتماد المستندي والتحصيل، ص ١٠، ط ٥، ١٩٩٧ م.

٢- المرجع نفسه، ص ١٠.

٣- د. حسين شحاتة الحسين، رسالة دكتوراه منشورة، موقف البنك من المستند المخالف في الاعتماد المستندي، ص ١٢، ط ١، ٢٠٠١ م مصر/ جامعة القاهرة، د، رضا السيد عبد الحميد، النظام المصرفي وعمليات البنوك، ص ٢٤٤، ط ١، ٢٠٠٠ م.

٤- د سميحة الغليوبى، شرح القانون التجاري المصري / ١٩٩٩، ١٧، العقود التجارية وعمليات البنوك، دار النهضة العربية، سنة ٢٠٠٠، فقرة ٦٩٢، ص ١٢.

ويتضح من ذلك أن أطراف هذه العلاقة هم^(١):

١. المستورد: هو العميل الذي يطلب فتح الاعتماد ويكون في شكل عقد بينه وبين البنك فاتح الاعتماد، ويكون شاملاً على جميع النقاط التي يطلبها المستورد من المصدر. حيث يلتزم الناقل بنقل البضاعة سالمة من ميناء الشحن إلى ميناء الوصول ولا ينقضي هذا الالتزام إلا بتسليم البضاعة إلى المرسل إليه بالقدر والصفات المبينة في سند الشحن، كما جاءت السابقة القضائية بخصوص التزامات الناقل في عقد النقل وأثره القانوني^(٢).

٢. المصرف فاتح الاعتماد: يسمى بالبنك المنشئ أو بنك المصدر، وهو المصرف الذي يقوم إليه المستورد طلب فتح الاعتماد حيث يقوم بدراسة الطلب، وفي حالة موافقة المستورد على شروط المصرف، يقوم بفتح الاعتماد ويرسله إما للمستفيد أو إلى أحد مراسليه في بلد المصدر، المستفيد.

٣. المستفيد: وهو الذي يقوم بتنفيذ شروط الاعتماد في مدة صلاحيته، وهو الطرف الذي تعاقد مع المشتري ويسمى (بالمصدر).

٤. المصرف المراسل: نظراً لأن البنك فاتح الاعتماد يكون في بلد بعيد عن المستفيد فإن الأخير ليطمئن إلى التزام البنك فاتح الاعتماد لهذا فإنه يطلب تدخل بنك وسيط في بلده يسمى البنك المراسل، وهو الذي يقوم بتبليغ الاعتماد. إما أن يقوم بدور الوسيط بين المصرف فاتح الاعتماد والمصدر دون أي التزام عليه، يقوم بتبليغ الاعتماد أي المستفيد ويضيف عليه تعريزه، وتسمى هذه العملية شراء المستندات. إن عقد الاعتماد المستندي أكثر ما يكون ذا فائدة إذا ما كان أطراف العلاقة الأصلية بين المصدر والمستورد يقيمان في بلدين مختلفين، وهي عمليات التجارة الخارجية، لذلك فإن المجال العملي لاستخدام وسيلة الاعتماد المستندي

١- د. على البارودي، القانون التجاري، ص ٥٣٥.

٢- مجلة الأحكام القضائية ١٩٩٣م: ص ٢٥٦، ٢٥٥، ملاك السفينة شارشينج // ضد // حاتم عبد الباقي وأخر، النمرة / ع / ط م / ١٤٦٣ / ١٩٩٣م.

هي في البيوع الخاصة عن طريق البحر، وبذلك يُعد الاعتماد المستندي غاية في الأهمية بالنسبة للعميل المتعاقد وبالنسبة للشخص المستلم على السواء، فهو يوفر الأمان للبائع الذي يضمن عدم تسليم المشتري للبضاعة المرسلة إلا إذا تسلم البنك المستندات^(١).
إلا أنني أقول: إن مسؤولية البنك الكبرى تتحقق في مراجعة المستندات مراجعة دقيقة ومطابقتها كما هو مطلوب في الاعتماد المستندي قبل دفع البضاعة نيابة عن المستورد.

المطلب الثاني

التكليف الشرعي والقانوني لعقد الاعتماد المستندي

أولاً: التكليف الشرعي للاعتماد المستندي:

هنالك عدة آراء حول التكليف الشرعي للاعتماد المستندي وذلك بالاتي:
١. فمنهم من يلحقه بعقد الضمان والكفالة^(٢). ذلك أن البنك يضمن المشتري بما للبنك من ذمة ماليه وسمعه اقتصادية مما يحقق لكل الطرفين من مصالح مشتركة من ناحية البيع، ومن ناحية أخرى للمشتري، لأن البائع لا يعرف المشتري، والمشتري لا يعرف البائع، فالبائع يراد أن يضمن الثمن، والمشتري يراد أن يضمن وصول البضاعة، والضمان مشروع في الإسلام. وبذلك يكون البنك ضامناً لكل من الطرفين بالنسبة للحقوق الواردة في عقد البيع، فلو لا تدخل المصرف وضمانة لحقوق الطرفين لما تمت الصفقة ويظهر هذا الاتجاه بوضوح عند السالوس^(٣) (فالاعتماد

١- يضمن للمستورد حصوله على البضائع التي تعاقدها وبالشروط التي تم الاتفاق عليها بينه وبين المصدر وفي المواعيد المتفق عليها وأن يضمن استيفاء ثمن البضاعة التي باعها وتتم هذه العملية عن طريق مصر.

٢- ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط٢، ١، المجلد السادس، كتاب الحوالة، ص ٢٢٦. ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، دار الكتب العلمية بيروت، ص ٤٠١ هـ أبي عبد الله الشافعي، الأم، المجلد الثاني، ج٣، كتاب الحوالة، ص ٢٢٩. ابن مفلح، المبدع شرح المقنع، تحقيق محمد حسن، ط دار الكتب العلمية بيروت، ط أولى، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م، المجلد الرابع، ص ٢٥١.

٣- السالوس: د. علي أحمد السالوس، أستاذ الفقه والأصول كلية الشريعة والقانون جامعة قطر رئيس مجمع فقهاء الشريعة وعضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي / مكة المكرمة، خبير الفقه والاقتصاد بجمع الفقه الإسلامي بمنظمة المؤتمر الإسلامي (مؤسعة القضاء الإسلامي، دار التغليف، دار القرآن سلسلة اصدر المجمع (١٩)، مصر الشرقية، ط / ٤٠، ٢٠٠٢ م).

المستندي غير المغطى أو جزئياً فالمصرف كفيل وفاتح الاعتماد غير المعطى مكفول عنه فإذا أخذ المصرف عمولة مقابل المكفول به، لمقابل العمل الذي قام به، وأخذ أجراً أو جعلاً مقابل الكفالة ذاتها).

٢. ومنهم من يلحقه بعقد الحوالة^(١). ذلك أن بائع البضاعة ومصدرها لا يرضى بالتعامل مع مشتري ليعرفه ولا يطمئن إليه، أما التزام البنك فإن كلا من الطرفين يرضى به، فكأن المشتري قد أحال البائع على البنك لاستيفاء قيمة البضاعة المباعة منه، وبهذا ينتقل الثمن من ذمة المشتري أي ذمة البنك، والحوالة مشروعة في الإسلام.

٣. ومنهم من يلحقه بعقد الوكالة^(٢). ذلك أن طلب فتح الاعتماد بمثابة توكيل صادر من المشتري للبنك بفتح الاعتماد وتنفيذه عن طريق قبول السند المسحوب عليه ووفائه ويلزم الموكل بأن يدفع للوكيل جميع ما أنفق في تنفيذ عقد الوكالة فهو بمثابة الإنابة عن العميل في عمليات ومراحل الاعتماد المستندي المتعلقة من فتح الاعتماد وفحص المستندات ودفع الثمن وغير ذلك، ويظهر هذا الاتجاه بوضوح أيضاً عند السالوس (فالاعتماد المستندي المغطى غطاءً كلياً يكون في هذه الحالة وكيلاً عن فاتح الاعتماد الذي يُعد مكفولاً له، غير أن المصرف يأخذ عمولة تعد أجراً أو جعلاً عن وكالته لاعن كفالته).

٤. ومنهم من يلحقه بأنه عقد غير مسمى^(٣). أي عقد من نوع خاص، له أحكامه الخاصة، ونشأ وتطور لخدمات حاجات التجارة ومن آثاره أنه

١- فخر الدين عثمان بن علي الزليعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، للإمام أبي البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي، ومعه حاشية الإمام الشلبي، تحقيق أحمد عزو، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١، كتاب الوكالة، ص ٢٤٣. القاضي أبو محمد عبد الوهاب البغدادي، التلقين في فقه المالكية، تحقيق ودراسة محمد ثالث سعيد الغاني، دار الفكر بيروت، ط ١، سنة ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧ م، باب الوكالة، ص ٢٤٤٥. الإمام أبو محمد الحسين بن مسعود بن أحمد الفراء البغوي، التهذيب، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط ١، سنة ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧ م، كتاب الوكالة، ص ٣٢٠٨. أبي أسحاق برهان الدين بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح الحنبلي، المبدع شرح المقنع، تحقيق محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، ط ١، سنة ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧ م، المجلد الرابع، باب الوكالة، من كتاب الحجج.

٢- المراجع السابقة.

٣- د عبد الحميد محمود البعلی، الاستثمار والرقابة الشرعية في البنوك والمؤسسات المالية، الناشر مكتبة وهبه، ط ١، سنة ١٤١١ هـ/ ١٩٩١ م، ص ٢٧. وهو ما يأتي ذكره في أنواع الاعتماد المستندي بإذن الله تعالى. د محمد الجندي، فقه التعامل المالي والمصرفي الحديث، المرجع السابق، ط دار النهضة العربية، ص ١٥٣.

ينشئ التزاماً لمصلحة البائع يصبح مستقبلاً مصدره .

ويرى الباحث: الاعتماد المستندي المغطى غطاءً كلياً يكون المصرف في هذه الحالة وكلياً عن فاتح الاعتماد وإن كان كفيلاً بالنسبة للمصدر الذي يُعد مكفولاً له، غير إن المصرف يأخذ عمولة تعد أجراً عن وكالته لا عن كفالته، ففي هذه الحالة يكون عقد الاعتماد المستندي عقد وكالة. أما الاعتماد المستندي غير المغطى كلياً أو جزئياً فالمصرف كفيل، وفاتح الاعتماد مكفول عنه.

مما تقدم فالاعتماد المصرفي في الاقتصاد الإسلامي^(١) يكون على شكل مال مودع في المصرف، وبه يستطيع المودع المقرض أن يسحب منه في حدود مبالغ معينة متفق عليها، ويجوز في بعض الأحيان أن يكون المبلغ المعتمد مضموناً، فالاعتماد المفتوح يفتح مصرف لتمكين الزبون من أن يسحب منه دون تقديم ضمان أو تأمين في حدود مبلغ محدد. فالقاعدة العامة في الفقه الإسلامي في مجال المعاملات المالية بصفة عامة كما قال شيخ الإسلام بن القيم^(٢) تتوقف عليها معاشهم ومصالحهم، فعلى الناس أن يستحدثوا من العقود في حدود الشريعة وأصولها ما تدعو إليه حاجاتهم وشؤون مصالحهم دون أن يلحقهم حرج لهذه الاستحداث لأن العقود ما شرعت إلا لتكون وسيلة لتيسير الحاجات وطريق لنيل المصالح، ولذا فإن المشرع الإسلامي أباح للناس ورخص لهم في عقود فاشترط الفقه الإسلامي الأمر بالوفاء بالعهود والشروط والمواثيق وبأداء الأمانة، فالأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد نص بتحريم.

ثانياً: التكليف القانوني لعقد الاعتماد المستندي^(٣):

تعددت اتجاهات القانونيين بشأن الطبيعة القانونية لعقد الاعتماد المستندي:

١. العقد يقوم على نظرية الوكالة.
٢. العقد يقوم على نظرية الاشتراط لمصلحة الآخرين.

١- أبو الحسن علي السمانى، معجم مصطلحات الاقتصاد الإسلامي، ص ٦١، الرياض/١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

٢- ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٥/٣، علق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل/بيروت/لبنان، بدون تاريخ.

٣- د. كمال طه، الوجيز في القانون التجاري، ص ٥٢٢، د. الواطن عطا المنان، القانون التجاري، ص ٢٠.

٣. العقد يقوم على نظرية الكفالة.

٤. عقد من نوع خاص ذو طبيعة خاصة^(١).

فيرى الباحث: إلى أن عقد الاعتماد المستندي عقد تجاري من نوع خاص، وهو من العقود غير المسماة ويعرف العقد الغير مسمى بأنه: (هو مالم يخصصه القانون باسم معين ولو لم يتم تنظيمه فيخضع في تكوينه وفي الآثار لجنة القواعد العامة التي تقررت لجمع العقود شأنه من ذلك شأن العقد المسمى ولكنه لما كان أقل شيوعاً لم يفعل الشرع من أحكامه اكتفاء بتطبيق القواعد العامة)^(٢).

فبعض الكتاب العرب والأمريكيين والفرنسيين ومنهم: فياض عبيد شقيق حرب وعلي جمال الدين والفقيه والقاضي كوك بورت وغيرهم حاولوا تكيف الاعتماد المستندي على أنه عقد من نوع خاص أمثلة الاعتبارات التجارية وما التزام البنك تجاه المستفيد إلا لعقد ملزم أمثلة ضرورات التعامل المتعارف عليها في الأوساط التجارية. ويرى مؤيدو هذه الفكرة من الخطأ إدخال عقد الاعتماد وما يترتبه من الالتزامات ضمن عقود القانون المدني كعقد الوكالة أو الكفالة أو الاشتراط لعله الآخرين وغيرها. لأن هذا العقد مميز عنها وإن تشارك معها في بعض الأحكام فهو يختلف عنها في جوانب قانونية أخرى. وهذه الفكرة وإن كانت تبدو من ظاهرها صحيحة وواقعية إلى حد ما خاصة أنها تفسر كامل الالتزامات والحقوق والتي تترتب على أطراف عقد الاعتماد باعتباره عقداً تجارياً خاصاً مميزاً له أحكامه المميزة الخاصة. إلا أنه مع ذلك لا يمكنه تجاوز حقيقة هذا العقد بأخذ العقود الأخرى أحكامها رغم تميزه عنها بأحكام أخرى فهو يأخذ من عقد الوكالة التزام الموكل بتسديد المبالغ التي دفعها الوكيل. كما يأخذ من عقد الاشتراط لمصلحة الآخرين نشوء حق المستفيد المباشر نحو البنك ومن الإنابة عدم الاجتماع بالرجوع التي يسمح

١- د عبد الرازق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ط ٢، دار النهضة العربية، سنة ١٩٦٤م، الجزء ١، ص ١٤٤٤.

٢- د. عبد الرازق أحمد السنهوري - الوسيط في شرح القانون المدني الجديد - المجلد الأول - منشورات المجلد الحقوقية بدون ٢٠٠٠ ص ١٠٨.

في المناب ضد المنيب ومن الالتزام المبرم استقلال المصرف نحو المستفيد من عقد البيع^(١).

ظهرَ نظام الاعتمادات المستندية نتيجةً للبعد المكاني بين البائع والمشتري، وحيث إنَّ العملية التجارية تتمُّ غالباً دون أن يلتقي المشتري (المستورد) بالبائع (المصدر) التقاءً شخصياً، وإنما عن طريق الاتصالات غير المباشرة والمتعارف عليها تجارياً، لذلك فقد اتجه التفكير إلى الاستعانة بوسيط يثقُ به كلُّ منهما لحماية حقوقهما، ولتأكيد التزامهما بتنفيذ عقد البيع، وهذا الوسيط هو البنك الذي يتعهد أمامه المشتري بدفع ثمن البضاعة متى استلم المستندات الضرورية التي بموجبها تنتقل إليه ملكية البضاعة المشحونة، والاعتماد المستندي يؤدي دوراً مهماً في خدمة التجارة الدولية^(٢).

التطبيقات العملية للاعتمادات المستندية في المصارف الإسلامية:

كل المصارف الإسلامية تتفق في ممارستها للاعتمادات المستندية على أنها صورة من صور بيع المرابحة وهو ما يعرف بالمرابحة الخارجية، لأن السلعة المطلوبة للأمر بالشراء تكون من السوق الخارجية. وتختلف المصارف الإسلامية في كيفية تنفيذ المرابحة الخارجية على أساس الاعتمادات المستندية كما يلي^(٣):

١. تقوم بعض المصارف الإسلامية بتنفيذ الاعتمادات المستندية على أساس المرابحة الخارجية بحيث تكون فاتورة البيع ومستندات الشحن باسم المصرف، وتقوم بنفسها بالتأمين على البضاعة، وإجراءات التخليص عليها وتسليمها للتاجر فاتح الاعتماد مع مستندات الشحن على أساس القبض الحقيقي، والتسليم الحقيقي، وهي أسلم الطرق شرعاً.
٢. تقوم بعض المصارف الإسلامية بتنفيذ الاعتمادات المستندية بنفس

١- د. عبدالرازق أحمد السنهوري - الوسيط في شرح القانون المدني الجديد - المجلد الأول - منشورات المجلد الحقوقية بدون ٢٠٠٠ ص ١٠٨.

٢- فتتورى فهيمه، المسؤولية المدنية في الاعتماد المستندي، رسالة دكتوراة، جامعة محمد خببضر، بسكرة، ٢٠١٥، ص ٥٩.

٣- الدكتور أحمد سالم ملحم، مستشار شرعي للمؤسسات المالية الإسلامية بالدول العربية.

الطريقة السابقة إلا أنها لا تقوم بالتخليص على البضاعة المستوردة وتسلمها وتسليمها على أساس القبض الحقيقي، ولكنها تعتمد في الاستلام والتسليم على أساس القبض الحكمي فإذا وصلت مستندات الشحن إلى المصرف يقوم بإرسال إشعار إلى التاجر فاتح الاعتماد يعلمه فيه بوصول مستندات الشحن، وموافقته على بيع البضاعة له فيقوم التاجر المشتري بإرسال إشعار القبول بالشراء الذي يعلن فيه موافقته على شراء البضاعة، وبذلك ينعقد بيع المربحة، ثم يقوم المصرف بتظهير مستندات الشحن للتاجر فاتح الاعتماد ليتولى القيام بإجراءات التخليص عليها وقبضها قبضاً حقيقياً، بحيث تنتهي مسؤوليتها عن البضاعة بتسليم مستندات الشحن إلى المشتري شريطة أن تكون مطابقة للمواصفات المذكورة في الاعتماد، ويتحمل المصرف مسؤولية اختلاف المواصفات أو نقص البضاعة أو تلفها.

٣. تقوم بعض المصارف الإسلامية بتنفيذ بعض الاعتمادات المستندية على أساس وكالة المربحة التي تمنح لبعض التجار المستوردين في حالات خاصة، وفق توجيهات هيئة الرقابة الشرعية، وتتلخص التطبيقات العملية لهذه الحالة بما يلي:

- يتم توقيع وكالة المربحة بين المصرف والتاجر المستورد إذا كانت تنطبق عليه الضوابط الشرعية الخاصة بوكالة المربحة بعد التحقق من ذلك من قبل المدقق الشرعي للمصرف.
- يقوم التاجر باستيراد البضاعة بحيث تكون فاتورة البيع باسمه بصفته وكيلاً عن المصرف في الشراء.
- يقوم البنك المراسل بدفع ثمن البضاعة إلى البائع المورد بناء على أمر المصرف الإسلامي له بالتسديد ويطلب منه شحنها بحيث تكون مستندات الشحن باسم المصرف الإسلامي.

- يتولى التاجر المستورد مسؤولية تخليص البضاعة لأن الفاتورة ترد باسمه مع أنه في حقيقة الأمر ليس مالكا للبضاعة بل هو وكيل عن المصرف في شرائها والتخليص عليها.
- يجب على التاجر أن يعلم المصرف الإسلامي بوصول البضاعة وأن لا يتصرف بها لأنها ليست ملكاً له.
- يجب على التاجر أن يرسل إشعاراً للمصرف يبين فيه موافقته على شراء البضاعة وفق وعد الشراء الموقع عليه مسبقاً لدى المصرف ، ويسمى ذلك إيجاباً .
- يقوم المصرف بإصدار إشعار موافقة على البيع ويسمى ذلك قبولاً ، فينعقد بذلك بيع المرابحة بين المصرف بصفته بائعاً والتاجر المستورد بصفته مشترياً ، ثم يقوم المصرف بتسليم مستندات الشحن للتاجر لاستكمال تسليم البضاعة له ، فيصبح مالكا لها شرعاً.
- يجوز للمؤسسة أن تأخذ قيمة التكاليف الفعلية على الاعتمادات المستندية، ويجوز لها أن تأخذ أجره على القيام بالخدمات المطلوبة سواء أكانت مبلغاً مقطوعاً أم نسبة من مبلغ الاعتماد، ويشمل ذلك الاعتمادات المستندية الصادرة والواردة، ويشمل تعديل الاعتمادات ما عدا التعديل بزيادة مدة الاعتماد، فلا يجوز لها أن تأخذ عليه إلا المصروفات الفعلية فقط، وتكون حينئذ مبلغاً مقطوعاً لا نسبة مئوية. وعلى المؤسسة أن تراعي ما يأتي^(١):
- أ. لا يؤخذ في الاعتبار جانب الضمان عند تقدير الأجرة في الاعتمادات المستندية. وعليه فلا يجوز للمؤسسة أن تأخذ زيادة على المصروفات الفعلية في حال تعزيزها لاعتماد صادر

١- د. عبد الباري مشعل، صحيفة السبيل الأردنية، مقال بعنوان: معيار الاعتمادات المستندية قراءة وإضاءة، وهو من المعايير المعدلة في إصدار سنة ٢٠١٥ من المعايير الشرعية، وطبقاً لتقرير رقابة بشأن مقارنة المعايير الشرعية تمثلت التعديلات في ٧ تعديلات إعادة صياغة، و٤ تعديلات إضافة أو حذف، و٢٤ تعديلاً لتنسيق فقرات. ويتتبع مجال التعديل لا يوجد تغيير في الأحكام الشرعية.

من مصرف أو بنك آخر؛ وتعزيز الاعتماد تكون الزيادة فيه مقابل ضمان محض. وفي حكم التعزيز المشاركة في الإصدار، والمشاركة في التعزيز، وإصدار الاعتماد المعد للاستخدام (اعتماد الضمان) ما لم يتطلب ذلك خدمات أو تكاليف. وألا يترتب على ذلك فائدة ربوية أو يكون ذريعة إليها. وألا يتخذ اجتماع العقود في الاعتماد المستندي ذريعة إلى ما هو محرم شرعاً، كأخذ عائد على الضمان، أو القرض

ب. الخلاصة في عمولات فتح وإصدار وتبليغ وتعزيز الاعتماد المستندية الجواز لأنه الاعتماد المستندي مركب من الوكالة والكفالة والإجارة، غير أنه لا يجوز مراعاة جانب الكفالة بزيادة العمولة بحيث تكون الاعتمادات غير المغطاة بعمولة أعلى من العمولة المطبقة على الاعتمادات المغطاة. كما لا يجوز رفع العمولة على الجميع ثم الإعفاء منها أو من بعضها على الاعتمادات المغطاة لأنه حيلة على الممنوع آنف الذكر. وفي حال كانت الخدمة المقدمة من البنك قد تمحصت في الضمان كالمشاركة في التعزيز دون تقديم أي عمل فيجب أن تكون العمولة بالتكلفة الفعلية.

فالتطبيق المعاصر في المصارف فإن عقد الاعتماد المستندي لا يخرج

عن صورتين^(١):

الصورة الأولى:

في هذه الحالة يكون المصرف وكياً عن فاتح الاعتماد، وإن كان كفيلاً للمصدر الذي يُعدُّ مكفولاً له، غير أن المصرف يأخذ عمولة تعدُّ أجراً أو جعلاً عن وكالته لا عن كفالته.

١- د عبد الحميد محمود البعلی، الإنتثمار والرقابة الشرعية في البنوك والمؤسسات المالية، ١٩٩١، ص ٢٧ والمرجع نفسه. د محمد الجندي، فقه التعامل المالي والمصرفي الحديث، ص ١٥٣، المرجع نفسه.

الصورة الثانية:

في هذه الحالة يكون المصرف كفيلاً، وفتح الاعتماد غير المغطى مكفول عنه، فإذا أخذ المصرف عمولة مقابل المبلغ المكفول به لا مقابل العمل الذي يقوم به فقد أخذاً أجراً أو جعلاً مقابل الكفالة. ففي الصورة الأولى يُعدُّ المصرف وكيفلاً عن فتح الاعتماد، وله أن يأخذ عمولة أو أجراً عن وكالته أما في الصورة الثانية فيُعدُّ المصرف كفيلاً وفتح الاعتماد مكفول عنه، فلا يجوز للمصرف أخذ اجراً مقابل الكفالة ذاتها وإنما مقابل الإجراءات والمصاريف الإدارية. وبذلك يمكن القول إن الاعتماد المستندي يقوم أساساً على الضمان وكفالة البنك للمشتري وهو أقرب العقود له، ولا أرى مانعاً من قيام البنك بذلك، وفتح الاعتماد المستندي والتعهد للبائعين بسداد الثمن المستحق لهم على المشتري بعد استيفاء المطلوب بأن لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

المطلب الثالث

القواعد القانونية التي تحكم الاعتماد المستندي

الاعتماد المستندي منذ ظهوره بأنه نظام نشأ من واقع العمل وبدافع الحاجة العصرية إليه، ولم يرد له تنظيم فقهي إسلامي ولا قانوني في أغلب التشريعات لا في الدول العربية ولا الغربية، وتختلف قوانينه وقواعده من دولة إلى دولة أخرى. مما أدى لزعزعة البنوك في معظم أنحاء العالم حيث أصبح يشكل مصدر قلق لكافة الأطراف المشاركة في عملية الاعتماد المستندي ما تنوعت الأوضاع القانونية المختلفة للاعتماد المستندي^(١). وموضوع عقد الاعتماد المستندي لم يحظى بالتنظيم التشريعي في معظم الدول العربية فترك الأمر للقواعد العامة والمبادئ والشروط التي يجب على البنوك مراعاتها في فحص المستندات والتي تشكل العنصر الأساس. لذلك يجب التعرض للقواعد والأعراف الدولية الموحدة لعقد الاعتماد المستندي،

١ - د. على جمال الدين عوض، العمليات المصرفية من الواجهة القانونية، ص ٤١، د. على عبد الرسول، البنوك التجارية في مصر، ص ٢٢٣ وما بعدها. د. حسام الدين عبدالغنى، الجديد في القواعد والأعراف الموحدة للاعتماد المستندي، ص ٢٨٨، دار الفكر الجامعي ٢٠٠٥ م.

القواعد والأعراف الدولية الموحدة لعقد الاعتماد المستندي. وبالرغم من أن قواعد غرفة التجارة الدولية الخاصة بالاعتمادات المستندية لم تجب عن كل الأسئلة التي أثارها هذا الموضوع إلا أنها عاجلت كثيراً من القضايا والخلافات حول الاعتماد المستندي. لذلك نورد في إبحار القواعد والأعراف الدولية لعقد الاعتماد المستندي من خلال غرفة التجارة الدولية مبيناً أهم المراحل التي مرت بها على نحو مراحل وفق^(١):

أصدرت غرفة التجارة الدولية أول صيغة من القواعد والأعراف الدولية للاعتماد المستندي في عام ١٩٣٣ م ولم تحقق أي نجاح يذكر. ففي عام ١٩٥١ م في مدينة لشبونة أعيدت صياغة هذه القواعد والأعراف الدولية ولاقت نجاحاً وقبولاً عندما انضمت إليها البنوك من الولايات المتحدة، ولكن إنجلترا ومعظم بلاد الكومنولث لم تعترف بهذه الاتفاقية حيث كانت تعالج قضاياها القانونية للاعتماد المستندي وفق ما يصدره القانون الخاص وما يصدره الفقه والقضاة، وليس طبقاً للقواعد والأعراف الدولية. ففي عام ١٩٦٢ م أعيدت صياغة هذه القواعد والأعراف الموحدة للمرة الثالثة وحازت على قبول البنوك في إنجلترا وأغلب دول أقطار الكومنولث. ففي عام ١٩٧٤ م دخلت صياغة هذه القواعد والأعراف بعد إضافة التعديلات وأصبحت حيز الوجود والتنفيذ فكانت أكثر شمولية من التي سبقتها حيث تم تنفيذ النقل بالحاويات ومستندات النقل المختلط^(٢).

البند الرابع: القواعد والأعراف الدولية في صياغة ١٩٨٣ م:

للمرة الخامسة أعيدت صياغة القواعد والأعراف الدولية الموحدة بواسطة غرفة التجارة الدولية في عام ١٩٨٣ م صياغة جديدة^(٣). اختلفت

١- د. حسين فتحي عثمان، عمليات البنوك من الوجهة القانونية، مطبعة جامعة طنطا، سنة ٢٠٠٥، ص ٢٨٨. د. حسام الدين عبد الغني الصغير، الجديد في القواعد والأعراف الموحدة للاعتمادات المستندية ٥٠٠، طبعة دار الفكر الجامعي، سنة ٢٠٠٤ م. د. محي الدين إسماعيل علم الدين، قانون التجارة الجديد، المادة (٣٥٥)، قانون التجارة رقم (١٧) لسنة ١٩٩٩ م المصري فبدأ العمل به من أكتوبر ١٩٩٩ م، ص ٦٩٠. شرح قانون التجارة المصري، المكتبات الكبرى/ ١٤٣٠ هـ - ١٩٩٩ م.

٢- د. حسين فتحي عثمان، عمليات البنوك من الوجهة القانونية، مرجع سابق.

٣- د. حسين فتحي عثمان، عمليات البنوك من الوجهة القانونية، مرجع سابق.

عن القديمة، اشرف على إعدادها في غرفة التجارة الدولية ومنظمات الأمم المتحدة وساهم فيها مثلوا البنوك وكذلك ممثلو التجار، ومندوبون عن البلاد الاشتراكية وبريطانيا، وبذلك انفردت عن الصياغات السابقة وتميزت بالنظام، حيث صيغت باللغات / الانجليزية / والفرنسية / والألمانية / والاسبانية / والعربية / فكل منها حجة رسمية ودخلت حيز التنفيذ في أكتوبر ١٩٨٤م وقد اهتمت بالنقاط الآتية:

١. تقديم وسائل النقل بالحاويات والنقل المشترك.
 ٢. ظهور مستندات جديدة وطرق جديدة للشحن.
 ٣. تقديم وسائل للاتصالات بظهور وسائل إلكترونية لنقل البيانات بدلاً من المستندات الورقية.
 ٤. ظهور أنواع جديدة من الاعتماد كانت اعتمادات الدفع المؤجل.
- البند الخامس: القواعد والأعراف الدولية الموحدة في صياغة ١٩٩٣م^(١):
- جاءت هذه الصياغة لتفسير المواد في قواعد وأحكام ١٩٨٣م فقامت بتفسير بعض الأحكام من أهمها. فسرت اصطلاح الاعتماد المستندي / اعتماد بالضمان / اعتماد بالتوقيع / تعني أي ترتيب مهما كانت تسميته أو وصفه بمقتضاه المصرفي مصدر الاعتماد الذي يتصرف بالأصالة عن نفسه أو بناء على طلب أو بموجب تعليمات عملية (طالب فتح الاعتماد) بأن^(٢):
١. يدفع لأمر طرف ثالث وهو المستفيد، أو يقبل دفع سحب أو سحبات / أو مسحوبات من المستفيد.
 ٢. أو يفوض مصرف آخر بالدفع أو بقبول دفع من هذه السحب / المسحوبات.

١- الأصول والأعراف الموحدة للاعتماد المستندي، نشرة رقم ٥٠٠: الصادرة عن غرفة التجارة الدولية، تشمل على عدد "٤٩" مادة موزعة على النحو التالي: المواد من "١" إلى "٥" خصصت للأحكام العامة والتعريفات، ومن المادة "٦" إلى المادة "١٢" خصصت لصيغة الاعتمادات، ومن المادة "١٣" إلى المادة "١٩" خصصت للالتزامات والمسؤوليات، ومن المادة "٢٠" إلى المادة "٣٨" للمستندات، ومن المادة "٣٩" إلى المادة "٤٧" للأحكام المتنوعة، والمادة "٤٨" للاعتماد القابل للتحويل، والمادة "٤٩" للتنازل عن المستحقات(د. ماهر شكري، العمليات المصرفية الخارجية، ص ٣٢١، نشر بدعم من معهد الدراسات المصرفية، عمان / الأردن، دار الحماد للنشر/ عمان/ ٢٠٠٤م).

٢- د.علي جمال الدين عوض، العمليات المصرفية من الواجهة القانونية، ص ٤١، د.علي عبد الرسول، البنوك التجارية في مصر، ص ٢٢٥.

٣. أو يفوض مصرف آخر بالتداول مقابلة مستند / مسندات / منصوص عليها شريطة إن تكون المستندان مطابقة تماماً لشروط الاعتماد.

ويخلص الباحث: إلى أن الأعراف والأصول الموحدة للغرفة التجارية في صياغة ١٩٩٣م تتميز بالدقة والشمولية، حيث تضمنت شرح نصوص أحكام ١٩٨٣م، وتضمنت أيضاً الإشارة إلى أساليب الدفع من الاعتمادات المستندية، وهي الدفع والقبول والتداول، كما أبرزت العلاقة بين البنك وفتح الاعتماد والأمر والمستفيد، وتؤكد على دور المستندات، لأنها المميز الأساسي والجوهري للاعتماد المستندي ولا يمكن الحصول على قيمة الاعتماد إلا بتقديم المستند المطلوب والمطالبة بالاعتماد.

البند السادس: مسؤوليات البنوك في نطاق تطبيق الاعتماد المستندي وفق قانون تنظيم العمل المصرفي السوداني:

اكتفى قانون تنظيم العمل المصرفي السوداني بتطبيق الأحكام الدولية والأعراف الموحدة في الاعتمادات المستندية وذلك باستقراء نصوص إصدار الغرفة التجارية لسنة ١٩٩٣م^(١).

ويخلص الباحث لعقد الاعتماد المستندي للنقاط الآتية:

- يُعدُّ أداة توفرها البنوك من أجل تسهيل التبادل التجاري بين الدول.
- الاعتماد المستندي هو أداة تمويل غير مباشرة (هو أداة ضمان التمويل)
- يضمن للطرفين التزام البنك بتعهداته تجاههما شريطة التزامهما بشروط وأحكام الخطاب.
- يضمن إتمام الدفع على أساس الوثائق والمستندات المقدمة وليس على أساس البضائع أو الخدمات موضوع الخطاب.

١- الأصول والأعراف الموحدة للاعتمادات المستندية، نشرة رقم ٥٠٠: الصادرة عن غرفة التجارة الدولية، تشمل على عدد "٤٩" مادة موزعة على النحو التالي: المواد من "١" إلى "٥" خصصت للأحكام العامة والتعريفات، ومن المادة "٦" إلى المادة "١٢" خصصت لصيغة الاعتمادات، ومن المادة "١٣" إلى المادة "١٩" خصصت للالتزامات والمسؤوليات، ومن المادة "٢٠" إلى المادة "٣٨" للمستندات، ومن المادة "٣٩" إلى المادة "٤٧" للأحكام المتنوعة، والمادة "٤٨" للاعتماد القابل للتحويل، والمادة "٤٩" للتنازل عن المستحقات (د. ماهر شكري، العمليات المصرفية الخارجية، ص ٣٢١، نشر بدعم من معهد الدراسات المصرفية، عمان/الأردن، دار الحامد للنشر/ عمان/ ٢٠٠٤م).

- يوفر عملية محددة مدعومة باعتماد مالي مستقل مع تعهد ثابت وواضح بإتمام الدفع .
- يمكن البائع من عرض خصومات أو شروط دفع مغرية أفضل مما قد يحصل عليه المستورد فيما لو تمت العملية بموجب شروط الحساب المفتوح أو التحصيل .
- يمكن استخدام الاعتماد المستندي في التعاملات التجارية مع كل بلدان العالم تقريباً .

خاتمة

بفضل الله وعونه توصلت لخاتمة هذه الدراسة بعد أن استعرضت مفهوم عقد الوكالة المصرفية بصوره المصرفية خطاب الضمان وعقد الاعتماد المستندي، بعد أن تم تعريفهما شرعاً وقانوناً، فُيعدُّ التمويل بمختلف أشكاله من المقومات الأساسية لاقتصاديات الدول نظراً للأهمية التي يلعبها في ترقية وتطوير الجوانب الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات، وللتجارة الخارجية بالأخص أهمية كبيرة لدى الدول وذلك لأنها تمثل الحصة الأكبر في الدخل القومي، لهذا أصبحت الدول تهتم اهتماماً خاصاً بها وبطرق تنميتها وضمّان السير الحسن لها ولعل من بين أهم الضمانات التي تسعى إلى تحقيقها هي ضمانات التمويل من خلال تدخل الهيئات المالية و أهمها البنوك باستعمال مجموعة من التقنيات و الأدوات التي أصبحت اليوم من بين أهم مصادر تمويل التجارة الخارجية و من أهمها الاعتماد المستندي الذي يعطي نوعاً من الراحة و الأمان للمستورد والمصدر على السواء و يضمن السلامة المادية المعنوية و حصول كل صاحب حق على حقه. فأسأل الله سبحانه وتعالى أن يتقبل هذا الجهد المتواضع، فاللهم يا ولي المؤمنين، و متولي الصالحين اجعل عملي هذا عملاً متقبلاً، وسعيي فيه سعيًا مرضياً مشكوراً، وانفع به اللهم من

أخذ به وعمل به، إنك وحدك القادر على كل ذلك، وصل اللهم على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

نتائج توصلت إليها الدراسة أهمها:

١. إنه من الصعب أن نضع تعريفاً جامعاً لدور المصرف الإسلامي في خلق وتقديم الائتمان لعملائه في شكل قروض ضمان، لأن صور تدخل المصرف في هذا الميدان متعددة، وإن كانت الغاية منها واحدة وهي تمكين العميل من الحصول على الائتمان الذي يمكن البنك من الوفاء بالتزاماته.
٢. إن فتح الاعتماد المصرفي في الإسلام مشروع كسائر العقود المباحة الأخرى، وإن غير المسلم متهم في حق المسلمين نظراً لعدائه الديني ولمواقفه التي تقوم على الاعتقاد، فلا يؤتمن لخيانته، ولا يكون أهلاً للدولة في مصالح المسلمين.
٣. نطاق الكفالة المصرفية هو المجال الذي تقوم به الكفالة بدور كبير من حيث مساهمتها في التنمية الاقتصادية. فالمدين قد يجد نفسه أمام صعوبات مالية لا يمكن تخطيها إلا عن طريق الكفالة المصرفية. فالكفالة المصرفية تؤدي إلى تخفيف العبء عن كاهل العميل. وبناء عليه قد يمنح المصرف الكفالة لعميله ليمكنه من الحصول على إعفاء أو تمديد الأجل لسداد رسوم أو ضرائب حكومية، عن طريق خطاب الضمان أو الاعتماد المستندي.
٤. فالاعتماد المستندي المغطى غطاءً كلياً يكون المصرف في هذه الحالة وكيلاً عن فاتح الاعتماد وإن كان كفيلاً بالنسبة للمصدر الذي يُعدُّ مكفولاً له، غير أن المصرف يأخذ عمولة تعد أجراً عن وكالته لا عن كفالته، ففي هذه الحالة يكون عقد الاعتماد المستندي عقد وكالة. أما الاعتماد المستندي غير المغطى كلياً أو جزئياً فالمصرف كفيلاً، وفاتح الاعتماد مكفول عنه، فإذا أخذ المصرف عمولة مقابل المبلغ المكفول به لا مقابل العمل الذي يقوم به، فيُعدُّ أخذ أجراً مقابل الكفالة، ففي هذه الحالة يكون عقد الاعتماد المستندي عقد كفالة.

٥. في التطبيق المعاصر في المصارف فإن عقد الاعتماد المستندي لا يخرج عن صورتين:
- الصورة الأولى: في هذه الحالة يكون المصرف وكيلًا عن فاتح الاعتماد، وأن كان كفيلاً للمصدر الذي يُعدّ مكفولاً له، غير أن المصرف يأخذ عمولة تعدّ أجراً أو جعلاً عن وكالته لا عن كفالته.
- الصورة الثانية: في هذه الحالة يكون المصرف كفيلاً، وفاتح الاعتماد غير المغطى مكفول عنه، فإذا اخذ المصرف عمولة مقابل المبلغ المكفول به لامقابل العمل الذي يقوم به فقد أخذاً أجراً أو جعلاً مقابل الكفالة.
٦. بالنظر المتأنية في المعاملات المصرفية، نلاحظ أن تطبيق كثير من أحكام الكفالة بالمال ينطبق على نوعين من أهم الخدمات التي يقدمها البنك الإسلامي وهي إصدار خطاب الضمان وعقد الاعتماد المستندي.
٧. أن قضية الضمان ترتبط بعملية التوظيف، وطبيعة عمل المصارف الإسلامية في مجال توظيف مواردها تختلف عن البنوك التقليدية. فالبنوك التقليدية يعتمد نشاطها الأساسي لتوظيف مواردها على عملية الإقراض بنظام سعر الفائدة.
٨. استخدام الضمان في الفقه الإسلامي بمعنى الكفالة، أي ضم ذمة إلى ذمة في المطالبة بالحق الذي قد يكون ديناً أو عيناً أو نفساً.
٩. قسم الفقهاء الضمان إلى الكفالة بالنفس، والكفالة بالمال. وأن العلاقة بين المصرف الإسلامي وأصحاب الودائع الاستثمارية يحكمها عقد المضاربة، ومن ثم لا يجوز للمصارف الإسلامية أن يضمن للمودع وديعته.
١٠. إن الأسباب التي أدت إلى خلق مشكلة الضمان في المصارف الإسلامية، هي: سيطرة العقلية الربوية على النسبة الغالبة من المودعين، وعدم الاستعداد للمخاطرة لديهم أيضاً، ورغبة المودعين في توافر إمكانية السحب من وديعتهم، وقصور دور المصارف في خلق وعي ادخاري إسلامي.

١١. إن عدم توافر الضمانات المصرفية أدى إلى العديد من الآثار السلبية، منها اعتماد هذه المصارف على الضمانات التقليدية بصورة أساسية، وتفضيل الأساليب الاستثمارية التي تستطيع الضمانات التقليدية مواجهة مخاطرها مثل المراهجة، وتحول المصارف الإسلامية من تمويل غير القادرين إلى تمويل أرباب الأموال، وعدم قدرة المصارف الإسلامية على تمويل المجالات والأجال التي تخدم غرض التنمية.

توصيات الدراسة

أولاً: التوصيات بشأن عقد الاعتماد المستندي:

١. ضرورة تعزيز وتطوير الاعتماد المستندي .
٢. العمل على تفادي سلبيات الاعتماد المستندي وإعادة صياغته و وفق المتطلبات والمتغيرات العالمية والأحكام الفقهية والقانون.
٣. العمل على ابتكار أساليب جديدة لتمويل التجارة الخارجية خالية من شوائب الربا المحرم .
٤. العمل على إيجاد تقنيات جديدة تتلاءم ومتطلبات المنظمة العالمية للتجارة وخاصة في ظل اتفاقية إلغاء الحدود الجمركية .
٥. تطوير أساليب جديدة مصرفية تتلاءم ومناطق التبادل الحر وفقاً للأحكام الفقهية والقانونية.
٦. التأكد من فحص مستندات الاعتماد المستندي وتطابقها في العقد المستندي .

ثانياً: التوصيات بشأن خطاب الضمان المصرفي:

١. الاهتمام بنشر الوعي الادخاري الإسلامي، حتى تسهم في توفير المودع ذي العقلية الادخارية والإسلامية الملائمة لطبيعة هذه المصارف .
٢. ابتكار واستحداث أدوات وأساليب جديدة لجذب الودائع الاستثمارية يمكنها أن تخدم هدف التوظيف متوسط وطويل الأجل، وتلبي بعض

طلبات المودعين في إطار الضوابط الشرعية المحددة لنشاط هذه المصارف.

٣. يجب أن يكون عقد إصدار خطاب الضمان إذا كان غير مغطى غطاءً جزئياً أو كلياً فإنه يقوم على أساس الوكالة، أما إذا كان خطاب الضمان مغطى غطاءً كلياً فإنه يقوم على أساس الكفالة.

٤. يشترط أن يكون عقد خطاب الضمان مغطى غطاءً كلياً.

٥. يجب أن تتركز الضمانات الأساسية، على توافر الكفاءة الأخلاقية والعملية في العميل، وتوافر القدرة والكفاءة على دراسة واختيار العمليات الملائمة، والضمانات التكميلية التي تتمثل في الضمانات العينية والشخصية والفنية.

المراجع والمصادر

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: كتب التفسير:

(١) ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، مطبعة النهضة الحديثة مصر، ط ١، ١٣٨٤هـ.

(٢) الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ)، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس / بدون تاريخ.

(٣) الإمام أبو محمد الحسين بن مسعود بن أحمد الفراء البغدادي، التهذيب، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط ١، سنة ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

ثالثاً: كتب الأحاديث وشروحها:

(٤) أبو حيان، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن علي الأندلسي (ت ٧٥٤هـ): النهر الماد من البحر المحيط، تقديم وضبط يوران الغناوي، دار الفكر / دار الحنان، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

(٥) الهيثمي، نور الدين على بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت ٨٠٧هـ) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق / محمد عبدالقادر أحمد عطا، منشورات محمد على بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت / لبنان، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.

(٦) الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح الصنعاني (ت ١١٤٢هـ) سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الاحتكام، دار الجليل، بيروت، لبنان، المطبعة الأميرية، بدون تاريخ، ومطبوع آخر جميعه إحياء التراث الإسلامي، ط ١ / ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م، دولة قطر.

(٧) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٥هـ): نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخبار، وما بعدها، الناشر دار الجليل، بيروت، لبنان، المطبعة الأميرية، بدون تاريخ..

(٨) سنن النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن دينار (ت ٢٧٩هـ): سنن النسائي، بشرح الإمامين السيوطي والسندي، ٣٠٢ / ٤. "المجتبى"، من السنن المشهور، اعتنى به بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ، ومطبوع آخر بشرح الأمامين السيوطي والسندي، د / السيد محمد السيد وآخرين، ضبط أصوله د. مصطفى محمد حسين، دار الحديث، القاهرة، جامعة الأزهر، ط ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(٩) الطحاوي، شرح معاني الآثار، ٢١ / ٤، حققه محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، ط ٢ / ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

(١٠) ابن الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت ٢٦١هـ): صحيح مسلم، تحقيق / محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث، القاهرة، ط ١، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.

(١١) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار، ٥ / ٢٩٩. (ت ١٢٥٥هـ): نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخبار، الناشر دار الجليل، بيروت، لبنان، المطبعة الأميرية، بدون تاريخ.

(١٢) ابن القيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين، علق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل / بيروت / لبنان، بدون تاريخ.

رابعاً: كتب الفقه وأصوله:

(١٣) الكاساني، علاء الدين أبو بكر مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تعليق على محمد معوض، الناشر محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٨هـ - ١٢٩٧م مطبعة الإمام.

(١٤) الديرير، الشرح الصغير، حاشية الصاوي، بلغة السالك إلى أقرب المسالك على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، وبالهامش حاشية العلامة الشيخ أحمد بن محمد الصاوي المالكي (ت ١٢٤١هـ): خرج أحاديثه وفهرسها الدكتور / مصطفى كمال وصفي، طبع على نفقة صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان رئيس دولة الإمارات، دار المعارف بمصر، ١٣٩٢هـ.

(١٥) ابن قدامة، المغني، تحقيق عبد الله عبد المحسن، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١ / ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

(١٦) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، علق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل / بيروت / لبنان، بدون تاريخ.

(١٧) الشيراز.

(١٨) علي الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي، محاضرات ألقاها على طلبة قسم البحوث والدراسات القانونية، القسم الأول، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧١م.

(١٩) علي الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، ج٤، الكفالة، مكتبة المعهد، دار القاهرة، بدون تاريخ. علي الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي، محاضرات ألقاها على طلبة قسم البحوث والدراسات القانونية، القسم الأول، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧١م.

(٢٠) فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للإمام أبي البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي، ومعه حاشية الإمام الشلبي، تحقيق أحمد عزو، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١.

(٢١) البهوتي، كشاف القناع، مطبعة النصر الحديثة بالرياض السعودية، بدون تاريخ.

(٢٢) القاضي أبو محمد عبد الوهاب البغدادي، التلقين في فقه المالكية، تحقيق ودراسة محمد ثالث سعيد الغاني، دار الفكر بيروت، ط اولي، سنة ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.

(٢٣) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط ٢، ١، المجلد السادس، كتاب الحوالة.

(٢٤) ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، دار الكتب العلمية بيروت.

(٢٥) أبو عبد الله الشافعي، الأم، المجلد الثاني، ج ٣، كتاب الحوالة،

(٢٦) ابن مفلح، المبدع شرح المقنع، تحقيق محمد حسن، ط دار الكتب العلمية بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م، المجلد الرابع،.

(٢٧) أبي أسحاق برهان الدين بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح الحنبلي، المبدع شرح المقنع، تحقيق محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، ط ١، سنة ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م، المجلد الرابع، باب الوكالة، من كتاب الحجر.

(٢٨) الغزالي، الوجيز في فقه الإمام الشافعي، ، بدون تاريخ.

(٢٩) د. علي أحمد السالوس، الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة، دراسة في الفقه الإسلامي مقارنا بالقانون، معاملات المعاصرة، مكتبة الفلاح، الكويت، ط ١ / ١٤٠٦ هـ. ١٩٨٦.

- (٣٠) د. وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته الشرعية، ٦ / ٤١٤٣. دار الفكر دمشق، بيروت، لبنان، ط٤ المعدلة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- (٣١) د. علي أحمد السالوس، فقه البيع والاستشياق والتطبيق المعاصر، مؤسسة الريان للطباعة والتوزيع، مكتبة دار القرآن، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- (٣٢) السالوس: د. علي أحمد السالوس، موسوعة القضاء الإسلامي، دار التغليف، دار القرآن، سلسلة إصدار المجمع (١٩)، مصر الشرقية، ط / ٤٠، ٢٠٠٢م.
- (٣٣) مصطفى الزرقا، المدخل، الفقهي العام، دار الفكر للطباعة والنشر، مطبعة طرين / دمشق، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٨.
- (٣٤) ابن الجوزي، صفوة الصفوة، جمال الدين أبو الفرج البغدادي المعروف بن الجوزية (ت ٥٩٧هـ، ٢ / ٣١٢، تحقيق حامد أحمد الطاهر، دار القيمة للتراث لبنان / بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م
- (٣٥) توثيق تجربة السودان في مجال المصرف والمؤسسات الإسلامية، مخطط هيئات الرقابة الشرعية، فتاوى الهيئة العليا للرقابة الشرعية للجهاز المصرفي والمؤسسات المالية، الكتاب الأول، الفتاوى الصادرة في الفترة للعام ١٩٩٢م - ١٤١٥ - ١٤٢٠هـ.
- (٣٦) فتاوى الهيئة العليا للرقابة الشرعية للجهاز المصرفي والمؤسسات المالية، الكتاب الأول،، الفتاوى الصادرة في الفترة للعام ١٩٩٢م - ١٤١٥ - ١٤٢٠هـ.
- (٣٧) فتاوى الهيئة العليا للرقابة الشرعية للجهاز المصرفي والمؤسسات المالية، الكتاب الثاني، الفتاوى الصادرة في الفترة للعام ١٩٩٦م - ١٤١٦ - ١٤١٧هـ.

(٣٨) ابن سعد، الطبقات الكبرى، محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ): طبقات الصحابة والتابعين المعروف بالطبقات الكبرى، دراسة وتحقيق / محمد عبدا لقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت / لبنان، بدون تاريخ، وأخر طبع بمدينة ليدن المحروسة سنة ١٢٢٢هـ، مؤسسة النصر، طهران.

(٣٩) قاسم بن عبد الله القونوي، الرومي الحنفي (ت ٩٧٨هـ): أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، علق عليه / د. يحيى مراد، منشورات / محمد على بيبضون، دار الكتب العلمية، بيروت / لبنان، بدون تاريخ.

خامساً: كتب اللغة والتراجم:

(٤٠) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م.

سادساً: كتب القانون:

(٤١) د. حسين فتحي عثمان، عمليات البنوك من الوجهة القانونية، مطبعة جامعة طنطا، سنة ٢٠٠٥.

(٤٢) د. حسام الدين عبد الغني الصغير، الجديد في القواعد والأعراف الموحدة للاعتمادات المستندية ٥٠٠، طبعة دار الفكر الجامعي، سنة ٢٠٠٤م.

(٤٣) د. محي الدين إسماعيل علم الدين، قانون التجارة الجديد، المادة (٣٥٥)، قانون التجارة رقم (١٧) لسنة ١٩٩٩م.

(٤٤) د. علي جمال الدين عوض، العمليات المصرفية من الواجهة القانونية، ص ٤١، د. علي عبد الرسول، البنوك التجارية في مصر، ص ٢٢٥.

(٤٥) د. ماهر شكري، العمليات المصرفية الخارجية، ص ٣٢١، نشر بدعم من معهد الدراسات المصرفية، عمان / الأردن، دار الحامد للنشر / عمان / ٢٠٠٤م).

- (٤٦) د. عبد الرازق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ط ٢، دار النهضة العربية، سنة ١٩٦٤م، الجزء ١.
- (٤٧) د. حسين شحاتة الحسين، رسالة دكتوراة منشورة، موقف البنك من المستند المخالف في الاعتماد المستندي، ص ١٢، ط ١، ٢٠٠١م مصر / جامعة القاهرة، د، رضا السيد عبد الحميد، النظام المصرفي وعمليات البنوك، ط ١، ٢٠٠٠م.
- (٤٨) د. سميحة القليوبي، شرح القانون التجاري المصري / ١٧١٩٩٩، العقود التجارية وعمليات البنوك، دار النهضة العربية، سنة ٢٠٠٠، فقرة ٦٩٢.
- (٤٩) د. على البارودي، القانون التجاري.
- (٥٠) د. كتوش عاشور، مداخله بعنوان: دور الاعتماد المستندي في تمويل التجارة الخارجية، المتلقى الدولي حول سياسات التمويل وأثرها على الاقتصاديات والمؤسسات النامية، في الفترة ما بين ٢١ / ٢٣ / نوفمبر ٢٠٠٦م، جامعة بمكرة.
- (٥١) د. على جمال الدين عوض، خطاب الضمان المصرفية في القضاء المصرية وقانون التجارة والقواعد الدولية، الناشر دار النهضة العربية القاهرة، تاريخ الطباعة ٢٠٠٠م.
- (٥٢) د. محمد بن إبراهيم الحوسى، نظرية الضمان الشخصي (الكفالة)، ١ / ٢٧، طبع بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- (٥٣) د. سعد بن تركي الخثلان، فقه المعاملات المالية المعاصرة ص ١٩٣، دار الصمعي للنشر والتوزيع، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- (٥٤) د. الواثق عطا المنان، القانون التجاري، ص ٢٩، جامعة امدرمان الإسلامية، السودان / الخرطوم، بدون تاريخ.

- (٥٥) قرار رقم (٥)، لمجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي، المؤتمر الثاني، جدة، المملكة العربية السعودية المنعقد في الفترة من (١٠-١٦ ربيع الثاني ١٤٠٦هـ الموافق (٢٢-٢٨) ديسمبر بخصوص خطاب الضمان.
- (٥٦) د. على جمال عوض، خطاب الضمان المصرفية في القضاء المصرية وقانون التجارة والقواعد الدولية، ص ١٣، الناشر دار النهضة العربية القاهرة، تاريخ الطباعة ٢٠٠٠م.
- (٥٧) محي الدين إسماعيل علم الدين، الكفالة بالمال وأثره في الفقه الإسلامي، ص ١٤٥، الناشر دار الجامعة ٢٠٠٤م.
- (٥٨) د عبد الحميد محمود البعلی، الإستثمار والرقابة الشرعية في البنوك والمؤسسات المالية، الناشر مكتبة وهبه، ط ١، سنة ١٤١١ / هـ ١٩٩١،
- (٥٩) د محمد الجندي، فقه التعامل المالي والمصرفي الحديث، المرجع السابق، ط دار النهضة العربية.
- (٦٠) د. محمود الكيلاني، الموسوعة التجارية المصرفية، عمليات البنوك، ٤ / ٢٤٩، دراسة مقارنة، محكم وفق المعايير العالمية، دار الثقافة / ط ١ / ٢٠٠٨، جامعة عمان.
- (٦١) د. عبد الزراق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ط ٢، دار النهضة العربية، سنة ١٩٦٤م، الجزء ١، ص ١٤٤.
- (٦٢) أبوالحسن على السمانی، معجم مصطلحات الاقتصاد الإسلامي، ص ٦١، الرياض / ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.
- (٦٣) د. على عبد الرسول، البنوك التجارية في مصر، ص ٢٢٣، الطبعة الأولى ١٩٦١م، الناشر مؤسسة المطبوعات.

سابعاً: المجالات والقوانين:

- (٦٤) أحمد غنيم، الاعتماد المستندي والتحصيل، ط ٥، ١٩٩٧ م.
- (٦٥) قانون تنظيم العمل المصرفي ٢٠٠٣ م السوداني .
- (٦٦) قانون المعاملات المدنية السوداني ١٩٨٤ م.
- (٦٧) قانون تنظيم العمل المصرفي ١٩٩١ م، الملغي.
- (٦٨) د. عبد الباري مشعل، صحيفة السبيل الأردنية، مقال بعنوان: معيار الاعتمادات المستندية قراءة وإضاءة.

الجوانب الاقتصادية للعمل في الإسلام

د. علي حسين الجبلاني حسين^(١)

المستخلص

تناولت الدراسة الجوانب الاقتصادية للعمل في الإسلام حيث اشتملت على تعريف العمل وأهميته الاقتصادية في الإسلام، والتطور التاريخي للعمل في العصور القديمة والحديثة، ومن ثم تناولت النظرة الاقتصادية للعمل في النظريات الوضعية وفي النظام الإسلامي، وتناولت الدراسة الأهداف والغايات الاقتصادية للعمل في الإسلام، أهمية الدراسة تكمن في أن الإسلام اهتم بالعمل بمفهومه الواسع الذي يقود إلى الرقي والتقدم، وإلى تطور العلوم وإعلاء صرح الحضارة وبناء المجتمع. وهدفت الدراسة إلى التعريف بالعمل والنظرة الاقتصادية له في الإسلام ومقارنته بالنظريات الوضعية، انتهجت الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي، والمنهج المقارن.

توصلت الدراسة إلى عدة نتائج وتوصيات، أهم النتائج هي أن الإسلام يُعدُّ العمل شرف الحياة وكرامتها، وهو حياة وكرامة الفرد، لأنه يؤمن له سبل الإنفاق على نفسه وأهل بيته، ويقيه وإياهم مشقة الحرمان وذل السؤال، وهو حياة وكرامة للمجتمع لأنه يكفل لأفراده حاجاتهم ومتطلباتهم، ويهيئ لهم أسباب الأمن والإطمئنان، فلا عجب أن اهتم الإسلام بالعمل، وقدرت الشريعة العامل فرفعته إلى درجة المجاهد في سبيل الله. بينما جاءت أهم التوصيات بضرورة الاهتمام بالدور الاقتصادي للعمل بصورة عامة، وبيان الأهمية التي يحظى بها العمل في الإسلام، وذلك لما يشهده العالم المعاصر الآن من تغيرات جذرية، حيث بدأت الأنظمة الاقتصادية في التحول لتتماشى مع النظام العالمي

١ - كلية القانون - جامعة الجزيرة.

الجديد، حيث ساد الاتجاه نحو اقتصاديات السوق، وإصلاح الهيكل المالي والوظيفي للشركات والمؤسسات، والخصخصة عبر توسيع قاعدة الملكية الخاصة، وإطلاق مبدأ سلطان الإرادة في تنظيم العلاقات التعاقدية.

مقدمة

لقد أصبح موضوع العمل، أي عملية تشغيل العمال والعلاقات العمالية، ظاهرة اجتماعية يترتب عليها كثير من الأوضاع والظواهر الإنسانية في مجال الاقتصاد والسلوك والأخلاق والاجتماع والعلاقات البشرية المختلفة، ومع بروز هذه الظاهرة الحضارية نشأت قوانين ونظريات حاولت استيعاب هذه الحركة، وعملت على تنظيمها بما يتلاءم والفلسفات المادية التي دعت إليها الأنظمة الوضعية القائمة على الأنانية، ومصادرة إرادة الأفراد وثوراتهم وحررياتهم، والمبنية على الظلم والتسلط والقهر والتي لم تنجح في تحقيق معادلة التوازن، وحفظ الحقوق، وحماية الكرامة الإنسانية وتوفير العدالة الاقتصادية والاجتماعية .

وإن النظرة المادية إلى العمل واعتباره سلعة تسهم في خلق الثورة، وزيادة الإنتاج أدت إلى إهمال العامل كإنسان يتكون من عواطف ورغبات، واعتبرته آلة صماء تعمل لتزيد في الرفاه المادي لحفنة من أرباب العمل المستغلين، وقد كان العمل في العالم قبل الإسلام وحتى عهد قريب يُعدّ أمراً مهيناً، ويُعدُّ العمال طبقة دونية ليست لها أية حقوق، وكان لمرارة الألم والشعور بالظلم وحياة البؤس التي عاشتها الطبقة العاملة على مرّ العصور أساساً لظهور نظريات مختلفة، كالصراع الطبقي وتضارب المصالح بين العامل ورب عمله.

ولما اخترعت الآلة في العصر الحديث، بدأت مشاكل العمال مع أرباب العمل تتفاقم، وبدأ العمال يطالبون بحقوقهم، ويتكثرون ضد أرباب العمل،

فتنبهت الدول إلى وجوب رفع مستواهم وضمن حقوقهم، لا بدافع العاطفة الإنسانية، بل خوفاً من تفاقم مشكلاتهم، وانتشار الثورات في صفوفهم. من هنا جاءت الأنظمة الرأسمالية والشيوعية ووضعت التشريعات العمالية وتأسست منظمة العمل الدولية عام (١٩١٩م)، التي توصلت فيما بعد إلى حماية العامل واستقراره.

أهمية الدراسة:

جاءت أهمية الموضوع انطلاقاً من أهمية العمل في الإسلام، فالإسلام دين عمل بمفهومه الواسع الذي يقود إلى الرقي والتقدم، وإلى تطور العلوم وإعلاء صرح الحضارة، إن العمل الإسلامي بمفهومه العام لا يخرج عن مفهوم العبادة بمعناها الشامل، وهو الذي يسهم في بناء الذات الإنسانية الفردية من جهة، وفي بناء الذات الاجتماعية، وصياغة المجتمع صياغة متماسكة من جهة أخرى.

أهداف الدراسة:

هدفت هذه الدراسة لتحقيق الأهداف الآتية:

- ١ / التعرف على الجوانب الاقتصادية للعمل في الإسلام، وذلك بالتعرف على مفهوم العمل.
- ٢ / إلغاء الضوء على الجانب التاريخي للعمل من الناحية الاقتصادية.
- ٣ / تناول النظرة الاقتصادية للعمل في النظرية الوضعية.
- ٤ / معرفة تفصيل النظرة الاقتصادية للعمل في الإسلام.

مشكلة البحث:

تتلخص مشكلة البحث في سعي الكثيرين من شراح القانون والاقتصاد إلى بيان النظريات الوضعية ومدى اهتمامها بالعمل وبما يمثله من ركيزة أساسية للتنمية والاستقرار والرفاهية، في حين أن هذه النظريات لن تطل ما جاء به الإسلام في نظرتة إلى العمل، فقد جاء الإسلام وأوجب العمل

على المسلم، لأنه من لوازم الحياة واستمراريتها، ومن دواعي الفطرة وبقاء النوع البشري، إلى جانب كونه من لوازم الفكر والتفكير والإبداع، كما أن العمل المطلوب من المسلم هو أن يكون صالحاً فاعلاً في إسعاد الناس وتحقيق مصالحهم، وهو الذي دعا إليه القرآن الكريم وحضت عليه السنة النبوية.

منهج البحث:

كان الاعتماد في دراسة الموضوع على المنهج الاستقرائي التحليلي حيث قام بالرجوع إلى المصادر والأدبيات التي كتبت في الموضوع ومن ثم تحليلها ومناقشتها واستخلاص بعض النتائج والتوصيات، هذا بجانب المنهج المقارن.

هيكلية الدراسة:

المبحث الأول: مفهوم العمل وأهميته الاقتصادية وتطوره:

المطلب الأول: ماهية العمل في الإسلام.

المطلب الثاني: الأهمية الاقتصادية للعمل في الإسلام.

المطلب الثالث: تطور النظرة التاريخية للعمل في العصور القديمة والحديثة.

المبحث الثاني: النظرة الاقتصادية للعمل:

المطلب الأول: النظرة الاقتصادية للعمل في النظريات الوضعية.

المطلب الثاني: النظرة الاقتصادية للعمل في النظام الإسلامي.

المبحث الثالث: الأهداف والغايات الاقتصادية للعمل في الإسلام:

المطلب الأول: الأهداف الاقتصادية للعمل في الإسلام.

المطلب الثاني: الغايات الاقتصادية لعمل في الإسلام.

الخاتمة والتوصيات والمراجع والمصادر.

المبحث الأول مفهوم العمل وأهميته الاقتصادية وتطوره المطلب الأول ماهية العمل في الإسلام

العمل في اللغة:

هو المهنة والفعل. وعمل عملاً: فعل فعلاً عن قصد، ومعناه أيضاً مَهَنَ وصَنَعَ، عمل فلان على الصدقة، أي سعى في جمعها. يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠].

وعمل السلطان على بلد: كان واليا عليه فهو عامل، وعامله: تصرف معه في بيع ونحوه، وعمّله: أعطاه أجرته. عمّله على القوم: أمره عليهم. واستعمله: جعله عاملاً. العمالة: أجره العامل وحرفته، والعامل: هو الذي يتولى أمور الرجل في ماله وملكه وعمله، العمل في المفهوم الاقتصادي هو مجهود يبذله الإنسان لتحصيل منفعة، والعُملة: أجره العمل أو النقد، العُمولة: المبلغ الذي يأخذه السمسار أو المصرف أجراً له على قيامه بمعاملة ما، والمعاملات: هي الأحكام الشرعية المتعلقة بأمور الدنيا كالبيع والشراء والإجارة^(١).

إن العمل في المفهوم اللغوي لا يخرج عن كونه مهنة وفعلاً كما تقول القواميس اللغوية، وهو في المفهوم الاصطلاحي مجهود إرادي واع يبذله الإنسان لإنتاج سلعة وسواها مما يشبع حاجاته. أما العمل في الإسلام فهو الذي يأخذ بكل ما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية والذي يسعى إلى البناء والتشييد وإعمار الأرض، هو العمل المقترح على كل خير وسعادة وتقدم في كل مجالات الحياة^(٢).

١- إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، دار المعارف، القاهرة، (١٩٧٢م)، ص ٦٣٨.

٢- إبراهيم حسين العسل، العمل والقضايا العمالية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، (٢٠١٢م)، ص ٣١.

فالعمل هو مفهوم يتضمن أي نوع من أنواع النشاط بدنياً أم عقلياً، وتقسم الأعمال بحسب طبيعتها إلى عمل يدوي وعمل عقلي، وبحسب شكل أدائها إلى عمل إداري وعمل تنفيذي، وحسب صعوبتها إلى عمل بسيط وعمل متخصص^(١).

والعمل محل التزام العامل ويمثل أحد أهم مكونات عقد العمل إلى جانب الأجر، وهذان العنصران في الواقع هما عماد العقد وركناه الأساسيان لا يقوم بدونهما أو بأي منهما دون الآخر، وإذا اجتمعا وحدهما قام العقد دون أن تصحبهما أية التزامات أخرى، إذ بإمكان المتعاقدين إرجاء كل اتفاق على أي التزام آخر، ليتم أو يكمل فيما بعد أثناء سريان العلاقة التعاقدية^(٢).

كما إن الحق في العمل واجب وشرف تكفله الدولة، ومن حق الجميع أن يطلبه ويسعى في سبيله ويتمسك بالحصول عليه، ويحرم صده عن طلبه، بل يرى أنه من الضروريات الواجبة لهذا الإنسان، بل إنها واجبات عليه أيضاً^(٣).

لقد وضع الإسلام قواعد وقوانين عامة للإجارة " العمل "، وألزم رب العمل والعامل بالتقيد بها حفاظاً على حقوقهما، وتحقيقاً لمبادئ العدل والإنصاف، فأعطى العامل الحرية في اختيار نوع العمل الذي يتلاءم مع قدراته البدنية والعقلية والفنية، ويراعى جوانبه النفسية والإبداعية. كما أوجب الإسلام تحديد مقدار العمل ومكانه وزمانه، وما يقابله من أجر، واشترط أن يكون العمل نافعاً يسهم في تنمية الإنتاج، ويعمل على توطيد أواصر التعاون والتقارب بين العامل وصاحب العمل، في إطار من المفاهيم والقيم الأخلاقية والقانونية.

أقر الإسلام مشروعية عقد العمل لدفع حاجة الناس، فليس كل إنسان يستطيع أن يعمل بيده، فيستأجر هذا ذلك ليحصل على العمل وذاك على

١- أحمد بدوي زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، (١٩٧٧م)، ص ٤٤٨.

٢- محمد عثمان خلف الله، الوسيط في شرح قوانين العمل والتأمينات الاجتماعية في السودان، الجزء الأول، جامعة النيلين، كلية القانون، د.ت، ص ١٠٧.

٣- محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لاحقوق، د.ن، ص ١٥.

المال، حيث أن الفقير محتاج إلى المال، والقادر مادياً محتاج إلى العمال، وهذا دليل قاطع على جواز عقد العمل وشدة الحاجة إليه^(١).
الأصل إباحة العمل، دون قيد أو شرط أو استثناء إلا ما يورده القانون ولا يكون مخالفاً للنظام العام والآداب، فيكون للشخص أن يختار أي نوع من العمل يعمل ومع من يعمل، ولا يجبر على عمل لا يريده بمحض اختياره، ولا يفرض عليه أن يعمل عنوة، ولصاحب العمل ذات الاختيار، غير أن المشرع قد يفرض في بعض الأحيان القيود التي تحد من هذه الحرية ابتغاء تحقيق مصلحة عامة على وجه الخصوص متجسدة في مصلحة فئويّة للعامل أو صاحب العمل^(٢).

فكلمة عمل، سواء أكانت تعني عملاً يدوياً أم عملاً عقلياً، ذنوياً أو أخروياً، وردت في الكثير من آيات القرآن الكريم وأحاديث السنة النبوية، وهي تحض على العمل وتعلي مكانة العاملين، حيث أن النبي صلى الله عليه وسلم التقى بعامل فرأى في يده خشونة فقال له: " ما هذا الذي أراه في يدك؟"، فقال العامل: " إنه أثر المسحاة أضرب وأنفق على عيالي"، فقبل صلى الله عليه وسلم يده وقال: " هذه يد لا تمسها النار"، وفي رواية أخرى: " هذه يد يحبها الله ورسوله"، فبني الله وقائد أمة يقبل يد عامل خشنة قد يأنف قادة اليوم من دعاة المذاهب الوضعية أن يصابحوها^(٣).

وحيث نجد أن الإسلام قد اهتم بالعمل، لأن قيمة الإنسان لا تقاس إلا بالعمل، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وإن قيمة كل امرئ في المجتمع بما يقدمه لربه وللناس من عمل، كما أن الشريعة الإسلامية رفعت شأن العمل إلى مصاف العبادات والواجبات الدينية الأساسية، حيث يقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: ١٠]، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " ما أكل أحد

١ - نادرة محمود محمد سالم، عقد العمل - دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، رسالة دكتوراة، جامعة القاهرة، (١٩٨٨م)، ص ٥١.

٢ - محمد عثمان خلف الله، الوسيط في شرح قوانين العمل والتأمينات الاجتماعية في السودان، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ١١٢.

٣ - جمال الدين عياد، نظم العمل في الإسلام، دار الكتاب العربي، القاهرة، (١٩٥٢م)، ص ٩.

طعاماً قط خير من أن يأكل من عمل يده ، وأن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده ^(١).

قد أمر الإسلام بتحصيل المال عن طريق الزراعة، التي بها حياة الأرض واستثمارها، وفي لفت الأنظار إلى نعمة الله بإعداد الأرض للزراعة، يقول الله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ • أَنَا صَبَّبْنَا الْمَاءَ صَبًّا • ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا • فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا • وَعَبْنَا وَقَضَبًا • وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا • وَحَدَائِقَ غُلْبًا • وَفَاكِهَةً وَأَبًّا • مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ [عبس: ٢٤-٣٢] ، وحث على تحصيله عن طريق الصناعة، والصناعة أقوى العمد التي تقوم عليها الحضارات، وفي القرآن الكريم إشارات كثيرة إلى جملة من الصناعات التي لا بد منها في الحياة، فيه الإشارة إلى صناعة الحديد: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: ٢٥]، والإشارة إلى صناعة الملابس: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسَ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وإلى صناعة القصور والمباني: ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَتْ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: ٤٤]، وهكذا يجد المتتبع لإيحاءات القرآن كثيراً من التنويه بشأن الصناعات على اختلاف أنواعها. وأمر القرآن بتحصيل الأموال عن هذه الطرق الثلاثة، وسمى طلبها إبتغاء من فضل الله، وقد بلغت عنايته بالأموال أن طلب السعى في تحصيلها بمجرد الفراغ من أداء العبادة ^(٢). والعمل قيمة إيجابية يحرص عليها الإسلام، نظراً لما فيه من تحقيق مصالح المجتمع، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "المؤمن القوي خيرٌ وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف" ^(٣).

وحض الإسلام على العمل، والكسب عن طريق العمل، وبالوسائل الشريفة، وشجع الإسلام الحافز والمبادرة الفردية، والغنى نعمة من نعم الله، والمطلوب من الغني أن يعرف حق الناس وحق الله فيما أعطاه، إن المذموم في

١ - مختصر صحيح البخاري، د. مصطفى ديب البغا، الطبعة الخامسة، دار العلوم الإنسانية، جامعة دمشق، (١٩٩٤م)، ٣/ ٧٤.

٢ - محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة عشرة، (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)، ص ٢٥٢.

٣ - ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الثانية، دار سحنون، (١٤١٣هـ-١٩٩٢م)، ١٢/ ١٣٩٥.

الإسلام هو الترف أي بظر النعمة، وحثَّ الإسلام على طلب العلم، وأول ما نزل من القرآن الكريم: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: ١]، والقراءة في الإسلام، والعلم في الإسلام، والعمل في الإسلام^(١)، يجب أن يكون "باسم الله"، "من أجل الكل"، "من أجل الدنيا والآخرة"، ولقد أمر الإسلام بالنصح لأولي الأمر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالنقد البناء المخلص ليس مجرد إباحة أو رخصة أو حق، بل إنه - في الإسلام - فرض^(٢).

وقال الرسول صلى الله عليه وسلم: "إن الله يحب المؤمن المحترف"^(٣)، وبذلك دعت الشريعة الناس جميعاً إلى العمل كسباً للقوت وصوناً لكرامة الإنسان، فمن استطاع أن يعمل في أية حرفة ولم يعمل استحق اللوم والتعزير من ولي الأمر، قال عمر بن الخطاب: "لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق وهو يقول: اللهم ارزقني"، وقد علمتم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة، وأن الله تعالى يرزق الناس بعضهم من بعض"^(٤).

إذا كان الإسلام قد عدَّ العمل واجباً على الفرد، إذ لا يباح له أن يعيش على التسول أو السلب أو النهب، وقد شددت الشريعة النكير على السائلين من غير حاجة، قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "من فتح علي نفسه باباً من التسول فتح الله عليه سبعين باباً من الفقر"^(٥).

الإسلام حينما طلب تحصيل الأموال بالزراعة، والصناعة والتجارة، نظراً إلى أن حاجة المجتمع المادية، تتوقف عليها كلها، فإنه كما يحتاج إلى الزراعة في الحصول على المواد الغذائية التي تنبت الأرض، يحتاج إلى الصناعات المختلفة في شئونه المتعددة، في ملابسه ومساكنه، في آلات

١- الجلالين - الشيخ جلال الدين محمد بن أحمد المحلي - المتوفى سنة (٨٦٢هـ)، والشيخ جلال الدين عبد الرحمن إبي بكر السيوطي - المتوفى سنة (٩١١هـ)، تفسير الجلالين، علق عليه الشيخ خالد الحميصي الجوجا، مكتبة الملاح، دمشق، د. ت، ص ٥٣٢.

٢- القطب محمد القطب طيليه، الإسلام وحقوق الإنسان، د. ن، ص ٢٩٩.

٣- ابن العربي، عارضة الأحوزي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى، (١٣٥٠هـ)، ٧٦٢/٢.

٤- سليمان محمد الظماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، (١٩٧٦م)، ص ٤٧٣.

٥- الترمذي - أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط ٢، تونس، دار سحنون، (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م)، من حديث إبي كبشة الأثماري، وقال: حسن صحيح.

الزراعة وتنظيم الطرق، في حفر الأنهار ومدّ السكك الحديدية، في حفظ الكيان والدولة، وما إلى ذلك مما لا سبيل إليه إلا بالصناعات. ويحتاج إلى تبادل الأعيان والمواد الغذائية والمصنوعات مع الأقاليم التي ليست فيها زراعة ولا صناعة، ولا تسعد أمة لا تسد حاجتها بنفسها، وإذن لا بد من الاحتفاظ بالزراعة والتجارة والصناعة. ومن هنا قرّر علماء الإسلام أن كل ما لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا، فتعلمه وتجويده من فرض الكفاية، قالوا: ومن ذلك أصول الصناعات، كالفلحة والحياكة والخياطة، وما إليها مما هو ضروري، أو كالضروري في المعاملات ويسر الحياة، ودفع الحرج عن الناس، ومعنى أنه من فروض الكفاية، أنه إذا لم يتحقق في الأمة كلها، أثمت الأمة كلها، وأن الأثم لا يرتفع منها إلا إذا قامت كل طائفة بنوع من هذه الأنواع. وليس من ريب أن أساس هذه الفرضية، هو العمل على تحقيق المبدأ الإسلامي الذي يوجبه الإسلام على أهله، وهو مبدأ استقلال الجماعة الإسلامية في تحقيق ما تحتاج إليه من الضروريات والحاجات، وبيد أبنائها، دون أن تمدّ يدها إلى غيرها من الأمم. وبذلك لا تجد الأمم الأخرى ذات الصناعات والتجارات سبيلاً إلى التدخل في شئونها، فتظل محتفظة بكيانها وعزتها ونظمها وتقاليدها، وخيرات بلادها، وكثيراً ما أتخذ هذا التدخل سبيلاً لاشتراك الدول الأجنبية في إدارة البلاد وتنظيمها واستعمارها.

وكذلك بغضت الشريعة السؤال، لأنه ذلٌّ ومهانة، وإهدار للكرامة الإنسانية، وتعطيل للقوى البشرية، والمواهب الإبداعية، وسبيل إلى الخداع والاحتيال، إذ يحمل السؤال السائل إلى التظاهر بالعاهات والأمراض، والفقر والمسكنة، وحتى يستدر عطف الناس وبرهم، قال عليه الصلاة والسلام: "من سأل من غير فقر فكأنما يأكل الجمر"^(١)، وعلى ذلك حثت الشريعة الناس على العمل، فإذا لم يتمكن الإنسان من الحصول على عمل من الأعمال، فيجب على الدولة الإسلامية أن تهئ له عملاً مناسباً، وأن تحمي حقوقه، وأن

١ - أحمد بن حنبل، المسند، مؤسسة قرطبة، د. ت، ٢٨٩/٣، وأورده السيوطي في الجامع الصغير، ٢ / ٥٣٤، الحديث رقم (٨٧٣٠).

تعدُّ أفراد الرعية إعداداً فنياً وعلمياً، وأن تنشئ لهم المراكز التدريبية، لتمكينهم من النهوض بواجباتهم الكفائية^(١).

وإذا كان كثير من المسلمين يجهلون قوانين العمل وأنظمتها في الإسلام، ويأخذون بالدعايات المضللة التي تتهمه بالجمود والتقصير، فإن ما نقصد إليه من الدراسة هو تبيان نظرة الإسلام إلى العمل، واهتمامه بالعامل في رعاية شئونه، وكفاية حاجاته، فالقرآن والسنة يحثان على العمل والإنتاج، ويدعوان إلى بذل الجهد في طلب الرزق، والسعي في أرجاء الأرض، ويُعدُّان ذلك منتهى الطاعة وغاية الإيمان، يقول سبحانه: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، ويقول سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ تُشْجَرُونَ﴾ [الملك: ١٥]، ويقول صلى الله عليه وسلم: "ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده وأن نبي الله داؤد كان يأكل من عمل يده"^(٢)، ويقول صلى الله عليه وسلم أيضاً: "ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة"^(٣). كذلك عدَّ العلماء والفقهاء الحرف والصناعات وبعض أنواع الزراعات من فروض الكفاية، لأنه لا يقوم أمر الدين والدنيا إلا بها، واعتبروا تركها هلاكاً ومفسدة، ويلزم أن يقوم بها من تحصل الكفاية بفعله وإلا أثمت الأمة^(٤).

وكل ذلك جعل عقد الإجارة محل اهتمام الفقهاء المسلمين، حيث أخذوا ويفصلون أحكامه ويوضحون تفاصيله بشتى صورته وأقسامه، ولا شك أن عقد الإجارة قد أخذ حيزاً كبيراً عند فقهاء الإسلام، الأمر الذي جعل منه باباً أساسياً في الفقه الإسلامي، وهو يؤكد أن الشريعة الإسلامية وأحكامها صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

- ١- إسماعيل البدوي، الحريات العامة، دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية والتنظيم الدستورية المعاصرة، د.ن، ص ٣٨٤.
- ٢- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري، شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، المجلد ٤، كتاب البيوع، باب كسب الرجل عمله بيده، رقم ٢٠٧٢، ص ٣٨٠.
- ٣- البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى البغا، دار إين كثير، بيروت، ١٩٥٢م، الجزء ٦، كتاب المزارعة، باب فصل الزرع والغرس إذا أكل منه، رقم ٢٣٦١، ص ٨٣.
- ٤- الغزالي، محمد إبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٩م، ص ٧٦.

المطلب الثاني

الأهمية الاقتصادية للعمل في الإسلام

يعرف العمل في الفكر الاقتصادي بأنه كل جهد جسماني أو عقلي يبذله الإنسان بإرادته حراً مختاراً، ويقصد به نفعاً مادياً، ومن هذا يتضح أن الجهد الذي يصدر عن شخص دون وعي أو إرادة، كما أن أي جهد يقوم به الإنسان للهو أيضاً لا يعدُّ عملاً^(١).

إنَّ الوعي بأهمية العمل الإنساني، ودوره في التنمية البشريَّة والاقتصاديَّة، أدى إلى تزايد الاهتمام بالتنظيم القانوني لعلاقاته، ولكن هذا التنظيم يتسم بالدقة البالغة لتفاعله وإنعكاساته مع كافة جوانب الحياة في المجتمع، حيث تتفاعل نصوص قانون العمل مع الجانب الإنساني، من حيث مساسها بالقطاع العريض من أبناء المجتمع، وتكامل وإستقرار الأسرة، حيث يعدُّ العمل وسيلة لتحقيق الذات، وإثبات الوجود، إلى جانب توفير الحياة الكريمة للعامل ومن يعول، وينعكس ذلك بدوره على السلام والعدالة الاجتماعيَّة، إلاَّ أنَّ مراعاة البُعد الإنساني لا ينبغي أن يتم على حساب الاعتبارات الاقتصاديَّة القائمة على تشجيع وجلب الاستثمارات، ودفع العملية الإنتاجيَّة، ومساعدة المشروع على تدعيم قدرته التنافسيَّة محلياً ودولياً، ولا يتأتَّى ذلك إلاَّ من خلال إتاحة الفرصة الكاملة لصاحب العمل في تنظيم العمل بمشروعه، حيث يكون له الحق في اختيار أساليب الإنتاج، وسياسة الأجور والعمالة من ناحية السلطة التآديبيَّة، والاستغناء عن بعضهم إبان الأزمات الاقتصاديَّة، وقد يتعارض ذلك مع الرغبة في تحقيق الاستقرار للطبقة العاملة، وضمان تماشي سياسة الأجور مع معدلات التَّضخم، وتفادي تدفق موجات البطالة، وتسريح العاملين على نحو يهدد الأمن الاجتماعي، وتزايد الركود الاقتصادي.

١ - عبد الرحمن سليمان محمد، رأس المال البشري واللامساواة في توزيع الدخل، رسالة ماجستير، جامعة النيلين، (١٩٩٩م)، ص ٥.

ومن الناحية الاقتصادية تبدو أهمية العمل في أنه يؤثر في الحياة الاقتصادية من عدة وجوه، بما يترتب عليه من حماية للطبقة العاملة من حيث الأجور، وساعات العمل، وتوفير الخدمات الصحية والاجتماعية لهم، الأمر الذي يجعل أصحاب الأعمال يقاومون هذه الإصلاحات، ويرون أن تقريرها يزيد الأعباء المالية للمشروعات، ويؤدي إلى زيادة نفقة الإنتاج، والتي يترتب عليها ارتفاع الأسعار، وانخفاض أرباح أصحاب العمال، غير أن الضمانات التي يقرها قانون العمل للعمال إذا كانت تؤدي إلى زيادة نفقة الإنتاج، فإنها تؤدي أيضاً إلى زيادة القوة الشرائية لطبقة العمال، والذي يترتب عليه زيادة الاستهلاك، والتي تؤثر بدورها في الإنتاج فتؤدي إلى زيادته^(١). فضلاً عن كونها تؤدي أولاً إلى زيادة الإنتاج وزيادة أرباح صاحب العمل.

ترجع أهمية العمل إلى تأثيره على عنصر الإنتاج، فإن الرصيد السنوي للدخل القومي في كل بلد ما هو إلا نتيجة عمل أفرادها وجهودهم، وأن ما يجتمع في بلد من سلع وخدمات ما هو إلا نتيجة حتمية لذلك، فجميع القائمين بالعمل في أي بلد، ما كان متصلاً بالصناعة أو التجارة أو الزراعة أو عملاً في مرفق عام، تتساوى في الأهمية، ولا فرق في الأهمية بين فريق وفريق، لأن الدخل القومي مدين إلى جهودهم المشتركة، وإلى تعاون هذه الجهود وتجمعها، لذلك كان التنظيم القانوني للعمل له أهمية كبرى، سواء من الناحية الاقتصادية أم الاجتماعية، فإذا كان قانون العمل لا يمكن أن يهيمن تماماً على حياة صاحب العمل، الذي قد تكون بعض أوجه نشاطه مما يخضع لقانون العمل، فإن ذلك القانون يهيمن على حياة العامل وحياة أفراد أسرته، ويتوقف على قواعده احتفاظ العامل بإنسانيته أو إهدار آدميته، فالأجر في معظم الحالات هو الدخل الوحيد للعامل، ويتوقف عليه مستوى معيشته بين المواطنين، كما أن نظام العمل وشروطه، تحدد للعامل ولأفراد أسرته إمكانيات الوجود في الحياة الاجتماعية، تبعاً لما كان العمل يستغرق كل وقته، أو يترك

١- د. حيدر أحمد دفع الله، قانون العمل السوداني معلقاً عليه، دار الكتب القطرية، الطبعة الأولى، (٢٠٠٤م)، ص ٧.

له بعض الفراغ لتجديد نشاطه، وتنمية ملكاته، والإشراف على شئون أسرته. وقد ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة (٢٣): "لكل شخص الحق في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة ومرضية، كما أن له حق الحماية من البطالة"^(١).

وتبرز الأهمية الاقتصادية للعمل في ذلك التأثير المتبادل بين النظام الاقتصادي في الدولة والعمل، إمّا عن تأثير النظام الاقتصادي المطبق في الدولة على العمل، فإن الأمر يختلف تبعاً لنوع النظام المطبق.

المطلب الثالث

تطور النظرة التاريخية للعمل في العصور القديمة والحديثة

حيث كان العمل في العالم الغربي حتى عهد قريب يُعدُّ أمراً مهيناً، ويُعدُّ العمال طبقة وضيعة ليست لها أية حقوق، ولما اخترعت الآلة في العصر الحديث بدأت مشكلات العمال مع أرباب العمل، بدأ العمال يطالبون بحقوقهم ويتكثرون ضد أرباب العمل، وتنهت الدول أخيراً إلى وجوب رفع مستواهم، وضمان حقوقهم لا بدافع العاطفة الإنسانية، بل خوفاً من تفاقم مشكلتهم وانتشار الثورة في صفوفهم^(٢)، ومن ثم تهديد كيان المجتمع.

ومن المعروف أن المجتمع البدائي كان يتكون من طبقة واحدة، هي طبقة العمال المنتجين الذين يستهلكون ما ينتجون، وكان العمل ضرورة اجتماعية تملئها ظروف الحياة والصراع من أجل البقاء، وكان المرضي والعجز يعالجون من قبل العاملين المدفوعين بعاطفة إنسانية، وبصورة طوعية، إلا أن إرتقاء الإنسان في سلم الحضارة والتقدم، مكنه من استخدام مواهبه للتوسع في الأعمال الزراعية والصناعية والتجارية، مما أوجد في المجتمع الواحد طبقات متنوعة: غنيّة ومتوسطة وفقيرة، وطبقات متسلطة وأخرى مستضعفة، حيث اختصت كل طبقة بنوع من الأعمال^(٣).

١ - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادة (٢٣).

٢ - مصطفى السباعي، إشتركية الإسلام، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، (١٣٧٨هـ)، ص ١٥٣.

٣ - محمد فهد شقفة، أحكام العمل وحقوق العمال في الإسلام، دار الإرشاد، بيروت، (١٩٦٧م)، ص ٢٠.

لقد كانت الشعوب البدائية وخاصة المحاربة، لا تميل إلى العمل، وكان يُعهد للنساء والغرباء بالعمل الضروري، وكانوا يعاملون كالعبيد، ولم تشعر هذه الطبقة بقيمتها كمخلوقات بشرية، وإنما كانت في حالة لا تبتعد عن مرتبة الحيوان، وكل طبقة لها نوع من الأعمال، حيث كان ينظر بعين التقدير إلى الأعمال التي تمارسها الطبقات العليا، وبإزدراء للأعمال التي تمارسها الطبقات الدنيا، وهكذا عرفت المجتمعات أعمالاً شريفة اختصَّ بها الأغنياء والأقوياء، وأعمالاً وضيعة يمارسها الفقراء والمستضعفون^(١).

ففي المجتمعات القديمة كان الرِّق هو أساس النظام الاقتصادي، وكان الأرقاء يقومون بكافة الأعمال، باعتبارهم أشياء مملوكة، ولم يكن يُنظر إليه كأشخاص، وكان العقد في عصر الرِّق يقوم على أساس أن العامل إنما يؤجر قوة عمله نظير الأجر المسمى بعقد إيجار الأشياء، وكان ينظر إلى العمل باعتباره سلعة يرد عليها الإيجار، وقد انتقلت هذه النظرة إلى العمل من القانون الروماني إلى القانون الفرنسي القديم، والتقنين المدني المصري القديم، وظلت هذه النظرة سائدة في الفكر القانوني زمناً طويلاً امتد حتى أواسط القرن التاسع عشر^(٢).

وتغيّر نظام العمل في القرون الوسطى، حيث ساد نظام الإقطاع في الزراعة ونظام الطوائف في الصناعة، ففي مجال الزراعة سيطر الإقطاع واستحوذ على السلطة والثروة، وبدأ نظام رق الأرض، حيث يأخذ العامل الزراعي حكم الأرض التي يعيش عليها ويلتصق بها، ولا يستطيع مغادرتها، بل ينتقل من يد إلى يد، ويكون للإقطاعي سلطة إجباره على العمل لديه دون مقابل، أمّا في مجال الصناعة فقد ساد نظام الحرف أو الطوائف، حيث كان أهل كل صناعة أو حرفة يشكلون فيما بينهم طائفة خاصة بهم بتنظيم دقيق يتضمن قواعد الالتحاق والترقي في المراتب المختلفة "المعلم، شيخ الطائفة،

١- د. إبراهيم حسين العسل، العمل والقضايا العمالية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، (٢٠١٢م)، ص ١٥

٢- د. يس محمد يحيى، قانون العمل - المصري السوداني، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، (١٩٩١م)، ص ١٨.

العريف أو العامل، الصبي تحت التمرين" وشروط العمل وأحكامه، وكان نظام الطوائف النواة الأولى لتنظيم العمل، ومن ثم فهو يفضل - من هذه الناحية - على نظام الإقطاع والرق، إلا أنه كان يشكل عقبة كبرى في وجه حرية العمل، حيث كان الدخول إلى مجال الصناعة أو الحرفة والترقي فيها خاضعاً لقيود المعلمين أو الشيوخ، وبات الأمر وراثياً من جيل إلى جيل، وحكراً بين أفراد أسرهم^(١).

في مجتمع الرعي والزراعة ظهرت فكرة الملكية الخاصة، وتطورت من حيازة مؤقتة إلى حيازة دائمة، وظهرت معها فكرة الدولة والقانون، فقد تأصل في المراحل الأولى النظام القبلي، ثم أخذ في التقلص تدريجياً ليحل محله نظام الحكم القائم على وجود سلطة مركزية، وساد في المجتمع نظام الرق والعبودية، وكان ضحايا الرق وأسرى الحرب يشكلان أهم مصادر الرق والاستعباد، وبعد ذلك ساد النظام الإقطاعي أوروبا القرون الوسطى، وطبع بصماته على جميع مناحي الحياة، إذ هيمن الأشراف والنبلاء وملوك الحق الإلهي، وتربعوا على سدة الحكم، وجثم كبار الملاك على صدور العباد في الأراضي الزراعية، وسيطر شيوخ الطوائف على فئات العمال وصغار الصناع في مجال الحرف والمهن والصناعات الصغيرة، ففي قطاع الزراعة توطدت أركان أقطاع الأرض، وترسخ ارتباط الفلاح وأفراد أسرته بالأرض، فأصبح قنأ أو رقيقاً لها يحيا ويموت فيها خادماً لسيدته الإقطاعي، الذي يملكه ملكية خاصة يذكره عند جرد ثروته في عداد الأشجار المثمرة والغابات وقنوات المياه وقطعان الماشية، ويمكنه أن ينقل ملكيته إلى من يشاء فهو يصلح باعتباره من الأشياء أن تكون محلاً للبيع والرهن والمقايضة والهبة وغيرها من التصرفات المشروعة وغير المشروعة^(٢).

١ - د. إسماعيل غانم، قانون العمل، (١٩٦١م)، ص ٩.

٢ - د. محمد عثمان خلف الله، الوسيط في شرح قوانين العمل والتأمينات الاجتماعية في السودان، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٤٤.

بعد قيام الثورة الصناعيّة في إنكلترا وانتشارها في مختلف أنحاء أوروبا، تطورت الحياة البشرية وتعددت المعارف العلمية، وتنوعت المتطلبات الإنسانيّة، ثم ظهرت المصانع والمؤسسات، وتزايدت الحاجة إلى العمال من مختلف الفئات، لتأمين عملية الإنتاج والتنظيم والخدمات، وأضحى موضوع العمل والعمال ظاهرة إنسانية، ترتب عليها الكثير من الأوضاع الاقتصادية والاجتماعيّة والأخلاقيّة. ومع تطور هذه الظاهرة وتفاعلها، وفي غياب التنظيم العادل، برزت أنظمة وقوانين حاولت استيعاب وتنظيم قضايا العمال فكان النظامان المتعاكسان الرأسمالي والشيوعي، حيث ضاعت بينهما مصالح الإنسان وإرادته وكرامته^(١).

وكان مبدأ سلطان الإرادة كنتيجة لسيادة الاقتصاد الحر، واقتصر دور الدولة على حماية الأمن في الداخل والخارج دون التدخل في الشؤون الاقتصادية والعلاقات التعاقدية، وأصبح عقد العمل التنظيم النموذجي للعلاقة بين العامل وصاحب العمل، وتتكفل الدولة بتأييده وفرض إحترامه - أيًا كان مضمونه - دون تدخل من جانبها لتعديله، وكان النظام السابق، بما يتضمنه من حرية مطلقة، وبالأعلى الطبقة العاملة، حيث أدى إلى وضع العامل تحت رحمة صاحب العمل وانخفاض الأجور، وكانت المساواة القانونية ومبدأ حرية التعاقد من الأمور الشكلية بسبب عدم التوازن الاقتصادي بين العامل وصاحب العمل، فالعامل مضطرب بسبب حاجته الماسة لسد قوته، وإلى قبول كل الشروط التي يفرضها صاحب العمل، وانخفضت الأجور بشكل ملحوظ بسبب الفائض في الأيدي العاملة، حيث تم تشغيل النساء والأطفال بأجور زهيدة، ورغبة في تحقيق أصحاب الأعمال لأكبر قدر من المكاسب^(٢).

وقد يبدو أن إطلاق حرية العمل، وترك العلاقة بين العامل ورب العمل لمبدأ حرية العمل، ولقانون العرض والطلب يحقق مصلحة العامل، ولكن الواقع

١ - د. محمد حلمي مراد، قانون العمل، دار القلم، طبعة (١٩٦٥م)، ص ٢٣.

٢ - د. همام محمد محمود، قانون العمل، (٢٠٠٥م)، ص ٩.

أن هذه الحرية النظرية التي يبدو في ظاهرها الرحمة والمساواة بين طرفي عقد العمل، كانت تخفي وراءها صوراً من الاستغلال، كان ضحيتها العامل في كثير من الأحيان، فالعامل مضطراً إلى أن يعمل للحصول على أجر هو مصدر رزقه الوحيد، وعلى ذلك فإن صاحب العمل كان يحدد له الأجر الذي يتراءى له، ولم يكن من سبيل أمام العامل إلا أن يقبل هذا الأجر، وكان هذا الأجر منخفضاً نتيجة لانتشار مبدأ المنافسة بين المشروعات، ومحاولة كل منها خفض نفقات الإنتاج ومن بينها أجور العمال^(١).

وأدى سوء أحوال العمال، وتعرضهم للبطالة والأمراض والمخاطر الناجمة عن استعمال الآلات، إلى إشاعة روح التذمر والسخط لديهم، فراحوا يتجمعون في شكل نقابات للدفاع عن حقوقهم، وبدأ الصراع واضحاً بين العمال وأصحاب الأعمال من خلال الإضراب وغلق المصانع، وكان تدخل المشرع أمراً حتمياً في كثير من الدول الأوروبية في منتصف القرن التاسع عشر، للقضاء على المساوى السابقة، وصدرت التشريعات المنظمة لساعات العمل، وتشغيل النساء والأحداث والتعويض عن إصابات العمل وأمراض المهنة^(٢).

ونشأت النظرية الشيوعية للعمل كرد فعل انتقامي للطبقات المنتجة، التي ترى نفسها هي صانعة الثروة والمنافع، وتشعر أنها مستغلة ومظلومة من قبل الطبقة المالكة للإنتاج، ولم ينجح هذا الرد الانفعالي ضد الرأسمالية في توفير العدالة الاقتصادية، واحترام القيم والمبادئ التي تحفظ الحقوق وتحمي كرامة الإنسان، لأنه بُد من نفس المنطلق الذي بدأت به الرأسمالية، وقام على مصادرة أرادة الأفراد وحررياتهم، وعلى الحسابات المادية والمنفعيّة، وعلى التّحامل الأخلاقي والأنايية، دعى إلى تأميم جميع وسائل الإنتاج وتحريم الملكية، ومصادرة الثروات ووضعها بيد الدولة، وبذلك أنتقل الظلم والسيطرة من

١- د. يس محمد يحيى، قانون العمل - المصري السوداني، مرجع سابق، ص ٢٢ .

٢- د. محمد حسين منصور، قانون العمل، مرجع سابق، ص ١٤ .

الأفراد الرأسماليين الجشعين إلى قبضة الدولة وإرهابها واستبداها، وتحول الأفراد إلى أجراءٍ ومنتجين لمصلحة الدولة، لا يستحقون أجراً ولا يملكون شيئاً، وليس لهم إلا ما تمنحهم الدولة من مخصصات تسد حاجتهم الضرورية البائسة. في النظام الشيوعي يفقد العامل إرداته وحريته فلا يملك حق الرفض أو الاحتجاج، بل يسير وفق منهاج الدولة المستبد في الإنتاج والاستهلاك، ويفقد حرته الشخصية في التملك والتصرف^(١).

ونجد تزايد التدخل التشريعي لتنظيم علاقات العمل، تحت تأثير ظهور الفلسفة الاجتماعية والفكر الاشتراكي المناهض للمذهب الفردي والاقتصاد الحر من جهة، وازدياد قوة الطبقة العاملة من خلال التنظيمات النقابية، ودورها السياسي عبر حق التصويت والمساهمة في الحكم من جهة أخرى، واستتبع ذلك تغير النظرة إلى فكرة العمل من مجرد سلعة إلى قيمة إنسانية، وازدادت على مر الأيام التشريعات المنظمة للعمل، واتسع نطاقها على نحو أدى إلى ظهور تقنيات العمل في صورتها الحديثة^(٢).

وضرب التطور بعصاه فاهتز أساس العديد من النظريات القانونيّة التقليدية، التي كانت تمثل المنطلقات الأساسيّة في عقد العمل الفردي، وما يتعلق به من أحكام وقواعد تتحكم في مجمل علاقات العمل، ومن التطورات الأساسيّة في هذا المجال، ما أصاب أساس المسؤولية عن التعويض، وعن إصابات العمل، فبعد أن كانت تؤسس على أساس الخطأ، وما يترتب على ذلك من إلزام العامل إثبات خطأ صاحب العمل، وهو أمر عسير، وفكرة تحمل التبعة التي تؤسس على افتراض الخطأ، ثم أخذ التطور مداه فأصبح أساسها فكرة تحمل تبعه المخاطر، والتي تقوم على القاعدة الأصولية "الغنم

١ - جلال القريشي، المعايير القانونية لعقد الشغل، رسالة دكتوراة، جامعة جنيف، (١٩٦٤م)، النسخة المترجمة، (١٩٦٩م)، ص ٢٦.

٢ - د. السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني "مصادر الالتزام"، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، (١٩٨١م)، ص ٢٨٥.

بالغرم"، وتلاحق التطور في المجالات المختلفة تبعاً متلازماً مع التطورات الاقتصادية والاجتماعية، وتفاعل العديد من العوامل المؤثرة في هذا الصدد، وذلك بازدهار المذاهب الاجتماعية، وظهور نمط الاقتصاد الموجه، واتجاه المشرّع الوطني إلى تحسين الأحوال المعيشية والاجتماعية للفئات المنتجة، وتوطد الحركة النقابية على الصعيد الوطني والدولي، وجهودها المكثفة في تطوير التشريعات العمالية بالضغط على الحكومات والفئات الاقتصادية المؤثرة، وإنشاء منظمة العمل الدولية سنة (١٩١٩ م) كوليّد اجتماعي لمعاهدات السلام في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وازدياد نشاطها وعمق تأثيرها خاصة في إطار المناخ المظاهر للعدالة الاجتماعية، الذي ساد في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وكان من نتجه إعلان فيلادفيا سنة (١٩٤٤ م) والإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة (١٩٤٨ م)، والجهود الدولية الضخمة التي بذلت لإرساء قواعد قانون دولي للعمل، وتقدير الحد الأدنى من مستويات العمل في مختلف مجالات علاقات العمل وشؤونه، وحث المشرّع الوطني في الدول الأعضاء بالمنظمة على تبنيها في التشريعات الداخلية لها، وتحسن مستويات الاقتصاد العالمي من أزمة الثلاثينات، ورواج التجارة العالمية والتطور التقني المذهل في مختلف المجالات، ممّا أدى إلى تحسن الأوضاع، وميل المشرّع الوطني إلى صياغة تشريعات تهدف إلى تحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للطبقة العمالية^(١).

١- د. محمد عثمان خلف الله، الوسيط في شرح قوانين العمل والتأمينات الاجتماعية في السودان، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٥١س.

المبحث الثاني النظرة الاقتصادية للعمل المطلب الأول

النظرة الاقتصادية للعمل في النظريات الوضعية

الفرع الأول : النظرة الاقتصادية للعمل في النظام الرأسمالي :

إذا كانت الدولة تطبق النظام الرأسمالي فإنها تأخذ بمبدأ حرية العمل، والأخذ بهذا المبدأ ينعكس تأثيره على قانون العمل، فلا يتدخل المشرع في تنظيم علاقات العمل إلا بقدر ضئيل، كما تقلل القواعد الآمرة في التشريعات العمالية^(١).

إنَّ الرأسماليين، أصحاب الآلة والثروة، يُعدُّون النفع والمنفعة هي كل ما يجب أن يفكر فيه الإنسان الرأسمالي، ويتفنَّنون بجني المال وتكديسه، بكل إنانية وجشع، ولو أدى ذلك إلى التفاوت الاقتصادي الكبير، وإلى التسلط السياسي، والانحلال الاجتماعي والأخلاقي، فالرأسماليون يملكون القوة القانونية والأداة السياسية التي يحمون بها مكاسبهم، ويضخمون ثروتهم إشباعاً لنهمهم وحبهم للمال والسيطرة، وتفانيهم من أجل اللذة والمنفعة، فهم يملكون وسائل القهر والتسلط التي يرغمون بها القوى المنتجة، لتكون في خدمة مصالحهم وتنمية ثروتهم، الرأسماليون يمتلكون الثروة ووسائل الإنتاج، وهم الذين يحددون الأجور، ويتحكمون بأسعار السلع، ويتصرفون بكرامة الإنسان وجهوده، هم الذين يضعون شروطاً لتشغيل العمال تخدم مصالحهم وجشعهم، ويستغنون عن جهودهم متى شاؤوا، وقد بنت الرأسمالية قوانينها على أساس فلسفة اقتصادية تؤمن بالحرية وأن لا مسئولية في مجال العمل والإنتاج، فصاحب العمل يقرر عقود العمل، ويفرض الأجور حسب أوضاع السوق التجارية، فإذا كان هناك زيادة في الطلب على البضاعة، وحاجة إلى الأيدي العاملة لمنافسة الآخرين، فإنه يقبل بإعطاء العامل القدر الذي يطلبه من

١ - د. يس محمد يحيى، قانون العمل - المصري السوداني، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، (١٩٩١م)، ص ١٥.

الأجر، أمّا في حالة الركود وقلة الطلب، فلا يجد حاجة إلى العمال، ولا يهتمه أن يلقي بهم في متاهات البطالة، أو القبول بالأجور المنخفضة^(١).

وهكذا يتحول جهد العامل ومصيره إلى سلعة، تخضع لحركة السوق وقانون العرض والطلب، فيصبح وسيلة بيد الرأسمالية، يسخره لخدمته ومنفعته، ويفقده بذلك قيمته وكرامته وعيشه الآمن في الحياة^(٢)، وهكذا تطبق الرأسمالية قوانينها غير مبالية بالنتائج الاقتصادية والاجتماعية المتردية، وأثارها الضارة على حياة الإنسان.

لم يقف نشاط النظام الرأسمالي عند جغرافية أو طبيعة معيّنة، بل أمتد إلى كل بقاع الأرض، هدفه السيطرة على مصادر الثروة، وتوفير الأسواق لتصريف سلعه ومنتجاته، فنشأ بسبب هذا الامتداد منافسة على استغلال الشعوب الضعيفة، ونهب خيراتها، وتقييد حريتها، ف وقعت الحروب وحصل الخراب، كما أن هذه الدول الرأسمالية تعاونت مع الكتلة الشيوعية ومن يدور في فلكها في اقتسام العالم، وتوزيعه إلى مناطق نفوذ، ينهبون خيراتها ويبتلعون ثرواتها، تحت شعار سياسة الوفاق والاتفاق، على أن يكون العالم الإسلامي في وضعه الحاضر، هو الضحية في هذه المؤامرة الاستعمارية الحاقدة^(٣).

وفي النظام الرأسمالي يُعدُّ العمل عنصراً من عناصر الإنتاج له عائد أو ثمن، والعامل في ظل هذا النظام حرٌّ في أن يعمل أو لا يعمل، حرٌّ في أن يختار المهنة وصاحب العمل، لكن هذه الحرية هي حرية قانونية، وغالباً ما يفقد العامل حريته الحقيقية بمجرد التعاقد مع صاحب العمل، فيصبح أداة عمل خاضعة للعرض والطلب، وتابعا لرأس المال كأبي سلعة أو مادة إنتاج .
وإذا كانت مبادئ حرية العمل قد سادت في كثير من الدول، بدرجات

١- د. إبراهيم حسين العسل، العمل والقضايا العمالية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى،

(٢٠١٢م)، ص ٢٤.

٢- لجنة التأليف في دار التوحيد: قياسات من قانون العمل في الإسلام، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ص ١٨.

٣- أ. فريدة العبيدي، السلطة التأديبية لصاحب العمل، دار الكتب القانونية، القاهرة، (٢٠٠٨م)، ص ٦٢.

متفاوتة، حتى في الدول ذات النظام الرأسمالي، فإن ذلك قد أحدث تأثيره في قانون العمل في الدول الرأسمالية، فلم تعد تأخذ بمبدأ حرية العمل على إطلاقه، وإنما طبقت كثيراً من القواعد التي نادي بها النظام الاشتراكي في تنظيم العلاقات بين العمال وأصحاب الأعمال، ومن الملاحظ أيضاً أن تطور النظم الاقتصادية أحدث تأثيره في قانون العمل، فانتشار استعمال الآلات أدى إلى الاستغناء عن كثير من العمال وتعريضهم للبطالة، ومن ثم تدخل المشرع بقواعد قانونية في قانون العمل لتأمين العمال ضد البطالة، كما أن ظهور الطرق الحديثة في الإنتاج، وتنظيم العمل، وحوادث الآلات، كان لها تأثيراً في تأمين العامل ضد حوادث العمل، وأخيراً فإن الظروف الاقتصادية المختلفة لها تأثيرها في قانون العمل، فتقلبات الأثمان وارتفاعها، يؤدي إلى ارتفاع الأجور، وزيادة الإنتاج، وتحقيق الأرباح يساعد أصحاب الأعمال على تحمل الأعباء المالية للخدمات الاجتماعية للعمال.

الفرع الثاني : النظرة الاقتصادية للعمل في النظام الشيوعي :

نجد أن النظرية الشيوعية تقوم على عدد من المبادئ، وهي مصادرة كل وسائل الإنتاج، ووضعها بيد الدولة، واعتبار الأفراد آلات مُنتجة في خدمتها. وملك الأفراد مُحَرَّمٌ، والدولة هي المالك الوحيد لكل وسائل الإنتاج ومصادرها. كما تمنح الدولة العامل القدر الذي تراه مناسباً لسد رمقه، لئلا يفيض شيء من وارده على حاجته فيدخره وينميّه، ولا يملك العامل حتى الرفض للعمل الذي يُرغم عليه، ولا المطالبة بحقوقه أو تحسين أوضاعه، وفرض على العمال ديكتاتورية فاقت تسلط النظام الإقطاعي والرأسمالي، فإذا بالتجربة التي جاءت لتمحو الطبقة، قد أنشأتها من جديد، ولقد حصلت المقاومة العنيفة ضد هذا النظام بأشكالها المختلفة، وقتل وسجن وعذب الملايين وكانت النتيجة أن انخفض الإنتاج وتعرض الاقتصاد الروسي إلى أزمات حادة، قضت على الكثير من قادة الحزب الشيوعي، وأطاحت بالنظام

وأتباعه، ونجد النظام الشيوعي يعطي قيمة كبيرة لعنصر العمل، ويرفض الملكية الفردية لأدوات الإنتاج، فقد حوّل العامل إلى ترس في ماكينة كبرى، وأهمّل القدرات الفردية المختلفة والتميزة، وألغى دور المشاركين في العملية الإنتاجية، وأسند كل شيء إلى الدولة، فكانت النتيجة سيئة في معظم نواحي الحياة^(١).

ولقد نتج عن التّفاوت المعيشي الفاضح بين الطبقات المنتجة، وبين الطبقات المالكة المستغلة في المجتمع الرأسمالي إحساس بالغبن والظلم، تراكم حتى أصبح قوة معاكسة لهذا الإتجاه، اتّسمت برد فعل عنيف وحقد وإنتقام، هدفها التّخلص من الرأسمالية، وضرب مصالحها، فكانت النظرية الشيوعية، كإفراز مرضي للمجتمع الرأسمالي المتفسخ، قامت على الأنانية ومصادرة إرادة الأفراد وحرّياتهم، وعلى تحريم الملكية الخاصة، ومصادرة الثروة ووضعها تحت سيطرة الدولة، التي أصبحت المالك الوحيد للمصانع والأراضي، ولكل وسائل الثروة ومصادرها، في النظام الشيوعي يفقد العامل إرداته وحرّيته، فلا يملك حق الرّفص أو الاحتجاج، بل يسير وفق منهاج الدولة المستبد في الإنتاج والاستهلاك، ويفقد حرّيته الشخصية في التّمكك والتّصرف، كما تصادر كل وسائل الإنتاج وتوضع بتصرف الدولة، ويصبح النشاط الاقتصادي ملكاً للدولة، ويُعدُّ الأفراد آلات مُنتجة في خدمة الدولة^(٢).

لقد شاعت في الدّول التي طبقت الشيوعية روح الإهمال، وشلّت المبادرات الفردية، وانخفض الإنتاج، وتعرض الاقتصاد إلى أزمات حادة، مما أدى إلى انهيار النظام انهياراً حطّم المقدسات الشيوعية، ولم يستطع الحديد والنار أن يوقف هذا التدهور، أو الصُّمود أمام جموع الشعب العاملة، التي أطاحت بتمثيل النظام، وألغت الوجود الحزبي الشيوعي، فالعمل في الفكر

١ - د. إبراهيم حسين العسل، العمل والقضايا العمالية، مرجع سابق، ص ٢٦.

٢ - لجنة التأليف في دار التوحيد: قيسات من قانون العمل في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٠-٢٩.

الشيوعي له أهميته في عملية الإنتاج، فهو إجباري وموجّه، وناتجه يوضع تحت تصرف الدولة، وإنه المصدر الوحيد للقيمة، وهو الأداة التي يمتلك بها المجتمع إنتاج الفرد، لتوزيعه على الآخرين حسب حاجاتهم^(١).

وإذا كان النظام الاقتصادي المطبق في الدولة يؤثر في العمل، فإن العمل يؤثر من جهة أخرى على النظام الاقتصادي، ويظهر تأثير العمل على النظام الاقتصادي على عدة نواح، منها ما يتعلق بالقوى العاملة والقوة الشرائية، والتكاليف المالية للمشروعات، وبالنسبة للقوة العاملة فإن العمل بقواعده التي تحكم علاقاته، كتحديد ساعات العمل للعمال، ووضع الحد الأدنى لأجورهم ومنحهم راحات أسبوعية وإجازات على اختلاف أنواعها، كما يؤثر في الإنتاج داخل الدولة بالزيادة أو النقص، استناداً إلى أن العمل عنصر من عناصر الإنتاج، وبالنسبة للقوة الشرائية، فإن قانون العمل يقرر مزايا ماديّة للعمال - كالأجور والمكافآت وحوافز الإنتاج والتأمينات الاجتماعية والتعويضات - وهذه المزايا المادية تمثل قوة شرائية تؤدي إلى زيادة الاستهلاك، باعتبار أن قطاع العمال يمثل نسبة كبيرة من جمهور المستهلكين، وهذه الزيادة في الاستهلاك تؤدي بدورها إلى زيادة الإنتاج، ومن هنا يظهر تأثير العمل على العلاقات الاقتصادية داخل الدولة. وبالنسبة للتكاليف المالية للمشروعات فإن قانون العمل بما يضعه من قواعد في تحديد الأجور والعلاوات، وبما يفرضه من خدمات اجتماعية، وبما يكفله من تأمينات اجتماعية إنما يضيف أعباء مالية متزايدة لمختلف المشروعات، مما يزيد من نفقات الإنتاج، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى ارتفاع الأسعار، ومن هنا يتبين أن سياسة الأجور التي يطبقها قانون العمل تؤثر على الإنتاج.

١ - جلال القريشي، المعايير القانونية لعقد الشغل، رسالة دكتوراة، جامعة جنيف، (١٩٦٤م)، النسخة المترجمة، (١٩٦٩م)، ص ٢٠٠.

المطلب الثاني

النظرة الاقتصادية للعمل في النظام الإسلامي

لقد اقتضت سنة الله في خلقه، أن الأرزاق قد ضمنها سبحانه وتعالى لجميع مخلوقاته، لقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، واقتضت حكمته أن الأقوات التي قدرها والمعاش التي يسدها، لا تنال إلا ببذل جهد، وضرب في الأرض، وسعى في كل اتجاه^(١)، يقول سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ التُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥]. ولقد فتح الإسلام أبواب العمل على مصراعيها، ولم يسدها إلا في حدود ضيقة، لمنع حدوث ضرر للأفراد وللمجتمع، وترك للمسلم حرية اختيار ما يتلاءم مع ميوله ورغباته، ولم يفرض عليه عملاً معيناً، إلا إذا ترتب على ذلك مصلحة عامة^(٢).

وعقد الإجارة مشروع على سبيل الجواز، لأنه وسيلة للتيسير على الناس في الحصول على ما يتغونونه من المنافع التي لا ملك لهم في أعيانها، فالحاجة إلى المنافع كالحاجة إلى الأعيان، حيث يحتاج الفقير إلى مال الغني والغني يحتاج إلى عمل الفقير، وكما نعلم فالإسلام قرّر التعاون بين قوى الإنسان المختلفة^(٣).

١- القرطبي - إبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي - المتوفى سنة (٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار التراث، د. ت، ج ٦، ص ١٧٢.

٢- إبراهيم حسين العسل، العمل والقضايا العمالية، مرجع سابق، ص ٣٨.

٣- ابن رشد - الإمام محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الحفيد - المتوفى سنة (٥٩٥هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، الطبعة الخامسة، د. ت، ج ٢، ص ٢٢٠. // ابن قدامة - الإمام موفق الدين إبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي - المتوفى سنة (٦٣٠هـ)، المغني والشرح الكبير، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، (١٤٠٣هـ)، ج ٦، ص ٣. // القرافي - الإمام شهاب الدين إبي العباس أحمد بن أدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله البهنسي المصري المعروف بالقرافي - المتوفى سنة (٦٨٤هـ)، الذخيرة مخطوطة، دار الكتب المصرية، القاهرة، د. ت، ج ٤، ص ١٠٦. // السرخسي - شمس الأئمة محمد بن أحمد ابن سهيل السرخسي - المتوفى سنة (٤٨٣هـ)، المبسوط، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د. ت، ج ١٥، ص ١٧٤. // ابن رشد، مقدمات ابن رشد، مطبعة السعادة، القاهرة، د. ت، ج ١، ص ٦٢٠. // ابن حزم - إبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري - المتوفى سنة ٤٥٦هـ، الموسوعات الإسلامية - المحلي، منشورات دار الأفق الجديدة، بيروت، د. ت، ج ٨، ص ٢٥٠. // الفيروزآبادي - الإمام إبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي - المتوفى سنة (٤٧٦هـ)، المهذب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، د. ت، ج ١، ص ١٧. // الشافعي - إبي عبد الله محمد بن إدريس - المتوفى سنة (٢٠٤هـ)، (الأم)، طبعة مصورة عن مطبعة بولاق، (١٣٢١هـ)، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج ٣، ص ٢٥٠.

وقد أوجب الإسلام على كل مقتدر أن يقوم بعمل منتج يتفق مع قدراته، ويشبع حاجاته وحاجات من يعولهم، وضرب لنا الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام دروساً متعددة في وجوب العمل على القادر وتحريم البطالة بقوله صلى الله عليه وسلم: "لئن يأخذ أحدكم أحبله ثم يأتي الجبل فيحتطب فيأتي بحزمة من حطب على ظهره فيبيعها خيراً له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه"^(١). ويقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "لا يعقد أحدكم عن طلب الرزق ويقول: اللهم ارزقني، فقد علم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة"^(٢).

ولقد سخر الله السموات والأرض وما فيها للإنسان ليعمرها بالثروات وبكل ما ينفع المخلوقات، وأمره أن يسعى فيها وان يستخرج كنوزها لفائدته ومصالحه المجتمع الذي يعيش فيه، يقول سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ تُشْجَرُونَ﴾ [المك: ١٥]، وعلى قدر الجهد تكون النتيجة وعلى قدر إحسان العمل تكون الدرجات يقول تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، ويقول تعالى: ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ يَمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٣٢]. لقد جعلت الشريعة الإسلامية العمل واجباً وحقاً على المكلف، ودفعته إلى الكد والسعي وعدم التوقف مهما كانت الظروف امتثالاً لأوامر الرسول صلى الله عليه وسلم: "إذا قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة فإن استطاع ألا يقوم حتى يغرسها فليفعل"^(٣). ومن سهولة الإسلام ويسره مشروعية الإجارة لدفع حاجة الناس، لأنه لو لم تشرع الإجارة لوقع على الناس من ذلك ضيق وحرَج، فسبحانه العلي القدير. فقد قال تعالى في محكم التنزيل: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

١- البخاري - محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب كسب الرجل عمله بيده، رقم ٢٢١٦، ص ١٣٢.

٢- الغزالي، محمد إبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، (١٩٣٩م)، ص ١٧.

٣- ابن حنبل - الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، ج ٣، رقم ١٢٤٣٥، ص ١٩١.

وبذلك يكون الإسلام يتجه في تنظيم الجماعة نحو العمل الإنساني في الانتفاع من كل المواهب. فضلاً عن أن دين الإسلام دين سماحة ويسر، فيقول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

إن السعي والكد وراء الرزق قرض على كل مسلم، فمن أدى واجبه فقد استحق فضل الله ورضا المجتمع، ومن تخاذل باء بغضب من الله وسخط الناس، يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [الشورى: ٢٦].

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "طلب الحلال واجب على كل مسلم"^(١)، ويقول أيضاً: "كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يقوت"^(٢).

كما أن الأعمال التي في حياة الناس متعددة ومتجددة بتجدد الحاجات والابتكارات، وقد يحدث في ظل ظرف أن تخلو بعض ميادين العمال التي يحتاج إليها الناس، لذلك جعل الإسلام لولي الأمر الحق في أن يلزم أصحاب حرفة من الحرف أن يعملوا فيها ولا يتحولوا عنها ليسدوا حاجة وليرتقوا بأمتهم المسلمة إلى طليعة الأمم المتقدمة كما كان شأنها، يقول ابن القيم الجوزية: "ومن ذلك أن يحتاج الناس إلى صناعة طائفة كالفلاحة والنساجة والبناء وغير ذلك فلولي الأمر أن يلزمهم بذلك بأجر مثلهم فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بذلك"^(٣)، فلا شئ محتاج الأمة وتتوقف عليها حياتها ونهضتها ورخاؤها وقوتها وإستغناؤها عن غيرها إلا ويدخل في فرض الكفاية بحيث تركته تكون آثمة مقصرة، ويدخل جميع المكلفين في دائرة التقصير والحساب، وأول المسؤولين هم الذين يستطيعون أن يسدوا هذه الفرائض ويحسنوا القيام عليها، فعلى المجتمع وأولياء الأمر متضامنين متعاونين أن

١- الهيثمي - نور الدين على بن إبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج ١٥، كتاب البيوع، باب نصح الأجير وإتقان العمل، رقم (٢١٤)، ص ٢٩١.

٢- ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، مرجع سابق، ج ٢، رقم (٦٢٠٧)، ص ١٩٤.

٣- ابن القيم الجوزية - محمد بن إبي بكر الزغبى، الطرق الحكمية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، د. ت، ص ٢٤٧.

يدفعوا للقيام بهذه الفروض الكفائية من يقوم بها ويؤدّيها على وجه صحيح سليم حتى يبرأوا من المسؤولية ويؤدوا للأمانة حقها^(١).

وهذا ما قال به الفقهاء من خلال المذاهب الفقهيّة المختلفة، ففي المذهب الحنفي: يقول الكاساني: "قد سمي أهل المدينة الإجارة بيعاً، وأرادوا بها بيع المنفعة، ولهذا سمي البدل في هذا العقد أجرة، وسمى الله بدل الرضاة أجراً، بقوله تعالى: ﴿إِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، والأجرة بدل المنفعة لغة، ولهذا سمي المهر في باب النكاح أجراً"^(٢).
أمّا المذهب المالكي: "هو تمليك منافع شئ مباحة، ومدّة معلومة، بعوض"^(٣).

ويقول الإمام الشافعي: "والإجارات صنف من البيوع، لأن البيوع كلها إنما هي تمليك، من كل واحد منها لصاحبه يملك بها المستأجر المنفعة التي في العين والبيت والدّابة، إلى المدّة التي تشترط حتى يكون أحق بالمنفعة التي ملك من مالها، ويملك بها مالك الدّابة والبيت والعوض الذي أخذه عنها، وهذا البيع نفسه، فإن قال قائل قد تختلف البيوع في أنها بغير أعيانها وأنها غير عين إلى مدة، قال الشافعي: "فهي منفعة معقولة من عين معروفة فهي كالعين"^(٤). ومن قول الإمام الشافعي نجد أن البيوع قد تجتمع في معنى أنها ملك، وتختلف أحكامها، ولا يمنع من اختلافها أن تكون كلها بيوعاً.

أمّا المذهب الحنبلي: فيقول ابن قدامة: "وهي نوع من البيع، لأنها تمليك من كل واحد منهما لصاحبه، فهي بيع المنافع، والمنافع بمنزلة الأعيان، لأنّه يصح تمليكها في الحال وبعد الموت، وتضمن باليد والإتلاف، ويكون عوضها عوضاً عيناً وديناً"^(٥).

١- أحمد العسال، النظام الاقتصادي في الإسلام، د.ن، ص ١٣٢.

٢- الكاساني- إبي بكر سعود بن أحمد علاء الدين الكاساني- المتوفى (٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع، د.ن، ج ٤، ص ١٧٤.

٣- الدسوقي- الشيخ شمس الدين محمد عرفة الدسوقي - المتوفى سنة (١٢٣٠هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج ٤، ص ١.

٤- الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٥١.

٥- ابن قدامة، المغني والشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣.

وطالما أن الإجارة من قبيل البيع، فيجب أن تكون المنفعة التي يقع عليها التعاقد مملوكة على وجه خاص^(١). ونظراً لأن الإجارة عقد معاوضة فمن حق المؤجر استيفاء الأجر قبل انتفاع المستأجر، كما أنه من حق البائع استيفاء الثمن قبل تسليم المبيع، واتفق جمهور الفقهاء على أنه إذا عجلت الأجرة، تملكها المؤجر دون انتظار لاستيفاء المنفعة^(٢).

لقد حث الإسلام الفرد على السعي والعمل والاجتهاد في طلب الرزق، لإغناء نفسه وسد حاجته، حيث يتحول بفضل الله من القلة إلى الغنى، ويحصل على أجر وثواب المجاهد في سبيل الله، يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاجِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ١٠٠]، ويقول سبحانه: ﴿وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [المزمل: ٢٠].

ويقول صلى الله عليه وسلم في الحديث: "سافروا تصحوا، واغزوا تستغنوا"^(٣)، ويقول أيضاً: "إن الرجل إذا توفى في غير مولده، قيس له من مولده إلى منقطع أثره في الجنة"^(٤).

أمّا في المجتمع الإسلامي فقد تكونت الطبقة العاملة فيه من جميع أصناف الناس وأجناسهم، وكان ميدان العمل للمسلم فسيحاً، وباب الرزق مفتوحاً على مصراعيه، فقد سخر الله له ما في السموات وما في الأرض وما في البحر، ودعاها إذا ضاقت به سبل العيش أن يسافر إلى مكان آخر ليعمل فيه، وإذا أخفق في عمل عليه أن ينتقل إلى عمل آخر، وأعطاه الحرية في اختيار العمل الذي يناسبه، ويتفق مع ميوله ورغباته، وأعطاه حرية التعاقد، وحرية اختيار المكان، لأنه بهذا الاختيار تحفظ كرامته وأدميته، وتنمو مواهبه، ويندفع

١- الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٤، ص ١ // الدردير - الإمام أبو بركات أحمد بن محمد بن أحمد الصاوي الدردير - المتوفى سنة (١٢٠١هـ)، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، دار المعارف، القاهرة، د. ت، ج ٤، ص ٨.

٢- أ. د. سليمان مرقص، شرح القانون المدني العقود المسماة "عقد الإيجار"، المجلد الثاني، الطبعة الرابعة، (١٩٨٥م)، ص ٢٥ وما بعدها.

٣- ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، مرجع سابق، ج ٣، رقم (٨٥٨٨)، ص ٣٨٠.

٤- ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، المرجع السابق، ج ٢، رقم (٦٦٥٦)، ص ١٧٧.

إلى عمله برغبة واندفاع وإتقان، فيكثر الإنتاج، ويزداد تحسيناً، وتتحقق بذلك التنمية، ولقد وضعت الشريعة الإسلامية على حرية العمل قيوداً تمنع الضرر عن الفرد والمجتمع، وتبعد الدمار والهلاك عنها، وأقرت بالأعمال التي أحلها الله سبحانه وتعالى القائمة على منفعة الناس وتقدم المجتمع.

المبحث الثالث

الأهداف والغايات الاقتصادية للعمل في الإسلام

المطلب للأول

الأهداف الاقتصادية للعمل في الإسلام

يُعدُّ الإسلام استقرار الحياة الاقتصادية أساسياً لبناء المجتمع المسلم، وانطلاقاً من هذا المفهوم حرص الإسلام على اشادة نظام اقتصادي عادل يقوم على أساس من الإيمان بحق الإنسان في توفير حاجته الطبيعية، وكفايته من المأكل والملبس والمسكن، وربط الإسلام بين استحقاق الله للعبادة وبين الإنعام على الإنسان بتوفير حاجاته الضرورية للحياة، قال تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ • الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: ٣-٤]، فتوفير العيش الاقتصادي الكريم في ظل الأمن والسلام، مظهر مقدس من مظاهر العلاقة الإنسانية لله، وداع من دواعي العبادة والربوبية، لذا يؤكد الإسلام أن أصل الأزمة الاقتصادية ليس مادياً كما يزعم دعاة المادة، ولكنها حادثة بسبب انحراف الإنسان عن المسار التوازني، الذي ينسجم مع الحركة الكلية المتوازنة في الكون. فالإسلام منهج وسلوك ينسجم مع الحركة التوازنية للكون، فهو يدعو إلى تجنب كل العلل التي تؤدي إلى إفساد الاقتصاد، قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٩٦].

ويَحْمَلُ الإسلام الدولة مسؤولية إتاحة فرص العمل لكل قادر، ويعطيها

الحق في حمل الأفراد على العمل، حيث جاء رجل صحيح الجسم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم يلتمس صدقة، فطلب إليه إحضار بعض ما يمتلكه في داره، فباعه وأعطاه نصف الثمن لإنفاقه ثمن طعام، واشترى بالنصف الآخر قدوماً لقطع الحطب وأمره بالعمل والتكسب، إذا كانت الأعمال في العصر الحاضر قد تعقدت، واختلفت عن تلك التي كانت سائدة في عصر النبوة، وزمن نزول التشريعات الإسلامية، فإن العديد من المبادئ التي يمكن استخلاصها من هذه التشريعات كانت كافية لتنظيم أحكام وحقوق العمال وواجباتهم، لقد لقي العمال اهتماماً ورعاية في ظل الإسلام، الذي فرض لهم حقوقاً منصفة وعادلة، ونظم شؤون معيشتهم، وضمن لهم حريتهم وكرامتهم، وساوى بينهم وبين أصحاب الأعمال في المسؤولية والأمانة .

فالأهداف الشخصية للطبقة العاملة في الحصول على شروط عمل حسنة، وعدد ساعات العمل المعمول بها، على درجة الأمان الاقتصادي التي يشعرون بها على فرص التقدم والترقية المتاحة أمامهم، وبدون رضا العمال عن نظم الأجور الموضوعية، وبدون شعورهم بعدالتها، سيكون من المشكوك فيه الوصول إلى نتائج طيبة، ومن ثم يجب أولاً وضع نظام أجور مجزى، وثانياً إقناع العمال بعدالة وتحقيق الأمان الاقتصادي، وذلك عن طريق منحهم التأمين الكافي ضد فقدان الوظيفة، بسبب عوامل خارجة عن إرادتهم كإصابتهم بحوادث أثناء العمل، أو تعطيلهم بسبب العوامل الموسمية، أو الدورات الاقتصادية، لاشك أن عدم استقرار العامل في عمله، وخوفه الدائم من التعطيل، يسيء إلى حالته النفسية، وبالتالي إلى مقدرته الإنتاجية، كذلك يرغب الفرد في تحسين حالته المادية ووضعها الاجتماعي، عن طريق الترقية والشعور بأهمية مجهوده في العملية الإنتاجية، وأن الروح المرتفعة تكون دافعاً لتفاني العامل في عمله وتجويد أدائه، وهو يؤدي إلى نزاع اجتماعي خطير وصراع عنيف، حيث إن الأجر يساعد على رفع الروح المعنوية، وقد

نجح نظام الأجور التشجيعية على زيادة الإنتاج وتحسين الأداء. ويُعدُّ الشعور العمال بالأمان من أهم العوامل في رفع الروح المعنوية، والمقصود بالشعور بالأمان حصول الفرد على أجر ثابت وعمل منتظم طول العام، فخوف الفرد من فقدانه عمله، وانقطاع دخله يسبب له شعور بعدم الأمان، ولعل أهم الأسباب التي يفقد المرء بسببها وظيفته العجز بسبب المرض أو الحوادث، وعدم المقدرة على العمل " اللياقة الطبية " وكبر السن، واستخدام الآلات الحديثة، وتوفير في الأيدي العاملة. فالرضا عن مستوى الأجور يعد عنصراً أساسياً في مستوى الرضا الوظيفي العام، وأن لها تأثيراً على مستوى الأداء والتسرب الوظيفي^(١).

فنجد أن الأزمة الاقتصادية قد أثرت على العمل، بحيث أن وظيفة الأزمة تعمل على تقليص فيض الإنتاج إلى مضمونه الحقيقي، من العمل اللازم اجتماعياً، ويفرض قانون القيمة نفسه كمنظم عفوي للإنتاج، كما أن تعطيل أماكن العمل، وتراجع الإنتاج، ليست مرتبطة فقط بتسريحات جماعية للقوى العاملة وببطالة متنامية، بل أيضاً بتخفيضات معتبرة في أجور العمال، نتيجة لانخفاض الطلب على القوى العاملة، وبذلك يلقي عبء الأزمة بأكمله على كاهل الطبقة العاملة والمنتجين.

في الشريعة الإسلامية إذا قام المسلم بعمله على الوجه المطلوب، وجبت له الحقوق، وأهمها استيفاء الأجر، حيث يقول صلى الله عليه وسلم: "ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره"^(٢). بالإضافة إلى تأمينه من الإرهاق، حيث أن من حق العامل ألا يكلف من العمل ما لا يطيق، وأن يستريح بين الحين والحين، بما يوفر نشاطه ويجدد قدرته على العمل، يقول صلى الله عليه وسلم: "إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي عليه ما لا يعطي

١ - مازن فارس رشيد، إدارة الموارد البشرية، العبدكان، الرياض، ١٤٢٢هـ، ص ٨١٣.

٢ - البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب البيوع، باب إثم من باع حراً، رقم (٢١١٤)، ص ٧٢٤.

على العنف"^(١)، ويقول أيضاً: "إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم، فأطعموهم مما تأكلون، وألبسوهم مما تلبسون، ولا تكلفوهم ما يغلِبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم"^(٢). وكفالتة عند عجزه عن العمل وكفالة أسرته بعد وفاته، مرَّ الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بشيخ يهودي فلما عرف أنه يسأل الجزية والحاجة، أمر له بأجر دائم من بيت مال المسلمين، تكفيه وتصلح أهله، وجعل ذلك مبدأ له ولأمثاله، يقول سبحانه وتعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦٦]، ويقول صلى الله عليه وسلم: "أنا أولى بكل مؤمن من نفسه، من ترك مالا فلورثته، ومن ترك ديناً أو ضياعاً فإليّ وعليّ"^(٣). وقد راعى الإسلام الجوانب الاجتماعية في الأجر، حيث دعا الأجير أن يوفق بين عمله وراحته، وأن لا يرهق نفسه، يقول سبحانه وتعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ويقول تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، ويقول صلى الله عليه وسلم: "يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا"^(٤).

فتستهدف إدارة الموارد البشرية تحسين نوعية حياة العمل للعاملين، بما يكفل فعالية أداء العاملين ورضاهم، وذلك من منطلق أن الإدارة الجيدة يمكن أن تكون مصدراً جوهرياً لتحسين الأداء، فالكثير من المنظمات الناجحة يرجع نجاحها إلى قدرتها على الإدارة الفعالة لمواردها البشرية، وقدرتها على الاستقطاب والاختيار، وكذا الاحتفاظ بموظفين ومديرين على درجة عالية من المهارة والكفاءة^(٥).

١- مسلم- أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والأدب، باب فضل الرفق، رقم (٣٤١٢)، ١٤٦/١٦
 ٢- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب العتق، باب قول النبي "العبيد إخوانكم فأطعموهم مما تأكلون، رقم (٢٥٤٥)، ص ٢٠٦.
 ٣- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب النفقات، باب من ترك كلاً أو ضياعاً فألي، رقم (٢٣٧٣)، ص ٥٠٨.
 ٤- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب الأدب، باب قول النبي (يسروا ولا تعسروا)، رقم (٦١٢٤)، ٣/ ١٢٩.
 ٥- مازن فارس رشيد، إدارة الموارد البشرية، مرجع سابق، ص ٣١.

المطلب الثاني

الغايات الاقتصادية للعمل في الإسلام

إنَّ القواعد الإسلامية العامة تنظم الحياة كلها، وتحيط بجوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبالإمكان صياغتها وتخرجها لتضمن للعامل والدولة ورب العمل حقوقهم بصورة عادلة، وكل هذه الأمور يدعو إليها الإسلام، وتنظمه روح القواعد التشريعية، وإن فُقر كتب الفقه الإسلامي من الأحكام الفرعية التفصيلية، لا يعني أبداً عدم إخضاع المشكلة، وحلها طبقاً للقواعد العامة في الإسلام، حيث إن ما يمتاز به الإسلام عن الشرائع الوضعية، كفيل بضمان تلك الحقوق والتقليل من إمكانية التهرب من أحكامها أو التحايل عليها، والنفوذ من ثغراتها، فالإسلام يمزج الأحكام القانونية مع القواعد الأخلاقية، والأخلاق كالحقوق "تسلك مسلك الناس العائشين في جميع المشتركة"، كذلك يدعم الإسلام أحكامه بفكرة الوازع الديني إلى جانب الوازع القضائي، فتكون فكرة الحلال والحرام فيه التي لا وجود لها في الشرائع الوضعية، ريباً روحياً يرافق العامل ورب العمل في كافة أعمالهم وعلاقاتهم^(١).

والإسلام حريص على إيجاد المجتمع المتحاب المتراحم، الذي يعيش أفراده في إخاء وتعاون، وتشيع بين أبنائه الإلفة والمحبة، ومع كون المجتمع الإسلامي مجتمع مٌلاك وعمال، فإنه ليس مجتمعاً طبقياً لأنهما إخوة في الإيمان، ومتساوون في الاعتبار البشري، إن إخوة بعضهم لبعض تحول دون قيام نزاع بينهم، فضلاً عما يسمي بالصراع الطبقي، ومساواة بعضهم لبعض في الاعتبار البشري، من شأنها أن تمنع سخرية بعضهم من بعض، قال تعالى:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ١٠].

إن الإسلام في معالجته للأزمة الاقتصادية، قد وضع منهجاً واضحاً في قضية البطالة، والتي تُعدُّ مرضاً فتاكاً يعرض الأمة لأزمات اقتصادية

١- د. إبراهيم حسين العسل، العمل والقضايا العمالية، مرجع سابق، ص ٤٧.

واجتماعية صعبة، ويؤدي إلى قسوة قلوب العاطلين وفساد نفوسهم، وإلى خمول وكسل وانحرافات، ولقد وقف الإسلام موقفاً حازماً من قضية البطالة، وسعى إلى معالجتها بطريقة فعّالة وأسلوب حكيم، فألزم الدولة بتهيئة العمل للقادرين عليه، والذي يلائمهم ويوفر لهم سبل حياتهم، ويارشادهم إلى الطريق الصحيح في حل مشكلاتهم، ولقد حارب الإسلام البطالة، وسلك عدة طرق في معالجتها باستغلال الأراضي الموات، واقتطاعها للقادرين على استثمارها. يقول صلي الله عليه وسلم: "من أعمار أرضاً ليس لأحد فهو أحق بها"، وكذلك باستغلال الأموال المعطلة، وإجبار أصحابها على استخدامها في إقامة مشاريع مختلفة، تسهم في توسيع فرص العمل، يقول تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣٤]، بالإضافة إلى تكريم العمل اليدوي، والحث عليه من قبل المثقفين، الذين لا يجدون لهم وظيفة حتى لا يأنفون منه إذا اضطروا إليه في مستقبل أيامهم، أما غير القادرين على العمل، فإن على الدولة أن تسد حاجاتهم بإعطائهم ما يكفيهم، سواء أكانوا مسلمين أم من أهل الذمة ما داموا في دار الإسلام، كتب خالد بن الوليد رضي الله عنه عهداً لأهل الحيرة جاء فيه: "أياً شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً افتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته، وعيّل من بيت مال المسلمين وعياله"^(١).

ضمّن الإسلام للعامل لحقه في العمل وفي تأمين وحفظ كرامته، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، وعدم تحميله ما لا يطيق، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وتعويضه عن أضرار العمل "الغرم على قدر الغنم"، وأباح له أن ينتظم في نقابة ملتزمة بشرح الله ترعى مصالحه وتؤمن حاجياته: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]. كما أعطى الإسلام العامل الحق في أجر عادل، يحدّد بالتراضي بين العامل وصاحب العمل، ويكون معلوماً قبل بدء العمل، امثالاً لأمر الرسول

١ - د. إبراهيم حسين العسل، العمل والقضايا العمالية، مرجع سابق، ص ٦٢.

صلى الله عليه وسلم: " من استأجر أجيراً، فليعمله أجره " (١)، ويكون مكافئاً للعمل، وعلى قدر حاجات العامل الإنسانية، والذي يتحدد بتغير الأزمان وقيمة الجهد المبذول، وتنوع الخبرة والمهارة والاختصاص، واختلاف الوضع الاقتصادي والاجتماعي، فإذا قل الأجر عن الوفاء باحتياجات العامل الإنسانية، فإن للعامل أن يأخذ من بيت مال المسلمين ما يشبع به هذه الأشياء الضرورية، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: " من ولى لنا عملاً وليس له منزل، فليتخذ منزلاً، أو ليس له زوجة فليتزوج، أو ليس له خادم فليتخذ خادماً، أو ليس له دابة فليتخذ دابة، ومن أصاب شيئاً سوى ذلك فهو غال " (٢).

فالإسلام يلزم الدولة بكفالة الحد الأدنى من ضروريات الحياة، من مأكّل وملبس وسكن لرعاياها جميعاً. كما أن الإسلام يعمل على إراحة العاملين فيه وتسهيل أسباب السعادة لهم، فيعمل على تزويج العاملين الذين لا يستطيعون مؤنة الزواج، ويسكنهم في مساكن تليق بهم إذا لم تكن لهم مساكن، وكل ذلك بلا ريب - من بيت مال المسلمين - لأن الراحة التي ينالها العاملون توفر خيراً يعود على الجماعة الإسلامية.

الخاتمة

إن فلسفة الإسلام في تقرير الحقوق هنا فلسفة تصلح لكل زمان ومكان، إذ لم يقرّ الإسلام هذه الحقوق في أطر أو قوالب جامدة، بل تركها للمسلمين يقررونها علي ضوء أحكام الكتاب والسنة واجتهاد علماء الأمة، فالمصالح التي تتبدل يوماً إثر يوم بفعل التطور الطبيعي للحياة البشرية تجد في الشرع الإسلامي متسعاً لاستيعابها في كل وجوه الحياة، وتبدو مظاهر هذا الحق وصور حمايته في الدستور والقانون، لكل ما تقدم يتجلى حرص الإسلام على حماية الملكية وضمان الكسب المشروع، فعلى هذه القيم، قيم دين الإسلام بنى الرسول صلى

١ - عبد الله الكوفي ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، ج ٤، ص ٣٦٦.

٢ - ابن حنبل - الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة، د.ت، ج ٤، رقم (١٧٣٢٩)، ص ٢٢٩.

الله عليه وسلم دولة الإسلام بخصائص دولة توحيدية تحريرية، طالما أن العدل يعني أن يوحد الولاء لله فإن توحيد الولاء سيحرر الناس، فهي دولة تصل للحرية عن طريق التوحيد وتبطل الاسترقاق والاستكبار معاً، وأنها دولة قانون يحتكم فيها الناس حكماً ومحكومين إلى شريعة معلومة ذات قواعد موضوعية^(١).

التأج

١- أدى التطور التقني المعاصر عبر الفضائيات وشبكات الاتصال مثل الإنترنت إلى ربط أرجاء المعمورة، وتفاعل وتكامل الاقتصاديات الدولية، والاتجاه نحو العولمة وهيمنة منظمة التجارة العالمية، واتساع مجال اتفاقية الجات، والتحول من الاقتصاد الموجه إلى الاقتصاد الحر، كان لكل ذلك تأثيره البارز على علاقات العمل، وتزايد دور منظمة العمل الدولية في توحيد مستويات العمل ووضع معايير دولية جديدة تتناسب مع النظام العالمي الجديد، وتحقيق التوازن بين حرية التجارة وحقوق العمال.

٢- لقد جعل الإسلام العمل وزيادة الإنتاج واجباً على كل مسلم، مهما كانت حالته المادية، سواء أكان فقيراً أم غنياً، فلا يجوز لأحد أن يركن إلى ما عنده من مال وممتلكات، ولا يجوز لمسلم أن يدعى أنه ليس بحاجة إلى عمل، بل واجبه أن يعمل ويجتهد، لأن نظرية العمل في الإسلام تختلف عنها في أي فكرة أو نظرية أو أيديولوجية، فالعمل في الإسلام يُعدُّ نوعاً من أنواع العبادة والطاعة لله يُؤجر عليها، وواجب على كل قادر على العطاء أن يعمل لينفع نفسه وأسرته ومجتمعه وأمته، وليكن عضواً نافعاً وفاعلاً، وليسهم في عمارة الأرض بالخير والإحسان، وإزدهار الاقتصاد والفوز برضا الله.

١- التجاني عبد القادر، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، (١٩٩٥م)، ص ٨٥.

٣- يُعدُّ العمل في الإسلام شرف الحياة وكرامتها، هو حياة وكرامة الفرد، لأنه يؤمن له سبل الإنفاق على نفسه وأهل بيته، ويقيه وإياهم مشقة الحرمان وذل السؤال، وهو حياة وكرامة للمجتمع لأنه يكفل لأفراده حاجاتهم ومتطلباتهم، ويهيئ لهم أسباب الأمن والاطمئنان، فلا عجب أن اهتم الإسلام بالعمل، وقدّرت الشريعة العامل فرفعته إلى درجة المجاهد في سبيل الله .

٤- لا شك أن قانون العمل في تنظيمه لعلاقات العمل التعاقدية، إنما يطبّق على عدد كبير من أفراد المجتمع، وذلك أن الفرد من أفراد المجتمع إنما يرتبط بعلاقة عمل، سواء بصفته عاملاً أو صاحب عمل، وقانون العمل بتنظيمه لهذه العلاقة من مختلف جوانبها، إنما يؤثر في حياة هؤلاء الأفراد تأثيراً كبيراً. ولها أهمية كبيرة في الاستقرار النفسي والاجتماعي للعامل. وكذلك الأمر بالنسبة لصاحب العمل، فإن قواعد العمل بتنظيمها لحقوقه والتزاماته الناشئة عن عقد العمل، وإقامة التوازن بينها وبين حقوق والتزامات العامل، إنما تُساعد على توفير الاستقرار لأصحاب الأعمال، وهذا الاستقرار الذي يوفره قانون العمل للعمال وأصحاب العمل جميعاً له أكبر الأثر في ازدهار التنمية الاجتماعية، وتحقيق السلام الاجتماعي في المجتمع .

٥- إن الأهداف والغايات الاقتصادية للعمل في مجملها تهدف إلى إيجاد أفضل الفرص للعامل من حيث توفير حقه في العمل الذي يحفظ له كرامته ومعيشته بصورة كريمة، ويحقق أعلى درجة من الترابط والتواصل بين أفراد المجتمع المسلم، انطلاقاً من حرص الإسلام على إقامة نظام اقتصادي عادل.

التوصيات

١- ضرورة الاهتمام بالدور الاقتصادي للعمل بصورة عامة، وبيان الأهمية التي يحظى بها العمل في الإسلام، وذلك لما يشهده العالم المعاصر من تغير جذري، حيث بدأت الأنظمة الاقتصادية في التحول لتتماشى مع النظام العالمي الجديد، حيث ساد الاتجاه نحو اقتصاديات السوق، واصلاح الهيكل المالي والوظيفي للشركات والمؤسسات، والخصخصة عبر توسيع قاعدة الملكية الخاصة، وإطلاق مبدأ سلطان الإرادة في تنظيم العلاقات التعاقدية، وانعكس ذلك بوضوح على قانون العمل، حيث اتسع المجال أمام التشاور، والتعاون، والتفاوض، والوساطة، والتحكيم، واتفاقيات العمل الجماعية. وقد أثرت كل هذه التغيرات على الجوانب الاقتصادية لسوق العمل، مما فرض هذا الواقع أهمية كبيرة للعمل في اقتصاديات الدول.

٢- مراعاة الأحكام التي أقام عليها الإسلام نظريته الاقتصادية في ما يتعلق بجانب العمل، وضرورة التأصيل لهذه القواعد وفقاً لمتطلبات النهضة الصناعية الحديثة، وظهور الإنتاج الكبير، والذي ترتب عليه أن وجدت قوى جديدة - تتمثل في أرباب العمال والشركات الكبيرة - بما يوفر لها من قوة اقتصادية، حيث تسعى أن تفرض شروطها الجائرة على العمال، ولم يكن في وسع هؤلاء أن يناقشوا هذه الشروط، بل كان لابد لهم من قبولها تحت ضغط الحاجة، كي يحصلوا على قوت يومهم، وكان طبيعياً أن يؤدي هذا إلى زيادة اختلال التوازن في عقد العمل، فظهر رد الفعل من جانب العمال، الذين تكونت منهم طبقة اجتماعية جديدة لها وزنها وقوتها، والتي ظهرت معها الأفكار الاشتراكية الجديدة، تنادي بتدخل الدولة لحماية الطرف الضعيف في العقد، حتى لا تظل حرية التعاقد أداة في يد الأقوياء، للتحكم في الضعفاء واستغلالهم.

٣- الاهتمام بأن تجد الأحكام التي جاء بها الإسلام طريقها إلى نصوص التشريعات الحديثة في الدول الإسلامية، لما تحتويه من تكريم وتشريف لمكانة العمل في الإسلام، فهو يعد عماد اقتصاد الدولة الإسلامية، ويكفل للمجتمع المسلم تلبية حاجاته ومتطلباته وعيشه الكريم.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أولاً: كتب التفسير:

- ١- الجلالين - الشيخ جلال الدين محمد بن أحمد المحلي - المتوفى سنة (٨٦٢هـ)، والشيخ جلال الدين عبد الرحمن أبو بكر السيوطي - المتوفى سنة (٩١١هـ)، تفسير الجلالين، علق عليه الشيخ خالد الحميصي الجوجا، مكتبة الملاح، دمشق، د.ت.
- ٢- القرطبي - أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي - المتوفى سنة (٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار التراث، د.ت.

ثانياً: كتب الحديث:

- ٣- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري، شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- ٤- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الثانية، دار سحنون، (١٤١٣هـ / ١٩٩٢م).
- ٥- أحمد بن حنبل، المسند، مؤسسة قرطبة، د.ت، ٢٨٩ / ٣، وأورده السيوطي في الجامع الصغير.
- ٦- البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٥٢م.

- ٧- الترمذى - أبو عيسى محمد بن عيسى السلمى الترمذى ، سنن الترمذى ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ط ٢ ، تونس ، دار سحنون ، (١٤١٣هـ ، - ١٩٩٢م).
- ٨- عبد الله الكوفي ابن أبي شيبة ، مصنف ابن أبي شيبة ، د.ن.
- ٩- مختصر صحيح البخاري ، د. مصطفى ديب البغا ، الطبعة الخامسة ، دار العلوم الإنسانية ، جامعة دمشق ، (١٩٩٤م).
- ١٠- مسلم - أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري ، صحيح مسلم ، دار سحنون ، الطبعة الثانية.
- ثالثاً: كتب اللغة:
- ١١- إبراهيم أنيس وآخرون ، المعجم الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة ، (١٩٧٢م).
- ١٢- د. أحمد بدوي زكي ، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، مكتبة لبنان ، بيروت ، (١٩٧٧م).
- رابعاً: كتب الفقه الإسلامي:
- ١٣- ابن رشد - الإمام محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الحفيد - المتوفى سنة (٥٩٥هـ) ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ، د.ت
- ١٤- ابن رشد ، مقدمات ابن رشد ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، د.ت.
- ١٥- ابن حزم - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري - المتوفى سنة ٤٥٦هـ ، الموسوعات الإسلامية - المحلي ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، د.ت.
- ١٦- ابن العربي ، عارضة الأحوزى ، المطبعة المصرية بالأزهر ، الطبعة الأولى ، (١٣٥٠هـ).

- ١٧- ابن القيم الجوزية - محمد بن إبي بكر الزغبى ، الطرق الحكمية ، مطبعة مصطفى البابى الحلبي ، القاهرة ، د.ت .
- ١٨- الدردير - الإمام أبو بركات أحمد بن محمد بن أحمد الصاوى الدردير - المتوفى سنة (١٢٠١هـ) ، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت .
- ١٩- الغزالي ، محمد أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، مطبعة مصطفى البابى ، القاهرة ، ١٩٣٩ م .
- ٢٠- ابن قدامة - الإمام موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي - المتوفى سنة (٦٣٠هـ) ، المغني والشرح الكبير ، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع ، (١٤٠٣هـ)
- ٢١- السرخسي - شمس الأئمة محمد بن أحمد بن سهيل السرخسي - المتوفى سنة (٤٨٣هـ) ، المبسوط ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، د.ت .
- ٢٢- الشافعي - أبو عبد الله محمد بن إدريس - المتوفى سنة (٢٠٤هـ) ، (الأم) ، طبعة مصورة عن مطبعة بولاق ، (١٣٢١هـ) ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .
- ٢٣- الشيرازي - الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي - المتوفى سنة (٤٧٦هـ) ، المهذب ، مطبعة مصطفى البابى الحلبي ، القاهرة ، د.ت .
- ٢٤- القرافي - الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله البهنسي المصري المعروف بالقرافي - المتوفى سنة (٦٨٤هـ) ، الذخيرة مخطوطة ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، د.ت .

٢٥- الهيثمي - نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد .

خامساً: كتب الفقه الإسلامي المعاصرة:

٢٦- د. جمال الدين عياد، نظم العمل في الإسلام، دار الكتاب العربي، القاهرة، (١٩٥٢م). القطب محمد القطب طبلية، الإسلام وحقوق الإنسان، د. ن.

٢٧- لجنة التأليف في دار التوحيد: قبسات من قانون العمل في الإسلام، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، (١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م).

٢٨- محمد عمارة ، الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق ، د. ن.

٢٩- د. محمد فهد شقفة، أحكام العمل وحقوق العمال في الإسلام، دار الإرشاد، بيروت، (١٩٦٧م).

٣٠- محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة عشرة، (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م).

٣١- د. مصطفى السباعي، إشركية الإسلام، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، (١٣٧٨هـ).

سادساً: كتب الفقه القانوني:

٣٢- د. إبراهيم حسين العسل، العمل والقضايا العمالية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، (٢٠١٢م).

٣٣- إسماعيل البدوي، الحريات العامة، دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة، د. ن.

٣٤- د. إسماعيل غانم، قانون العمل، (١٩٦١م).

٣٥- التجاني عبد القادر، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، (١٩٩٥م).

- ٣٦- د. حيدر أحمد دفع الله، قانون العمل السوداني معلقاً عليه، دار الكتب القطرية، الطبعة الأولى، (٢٠٠٤م).
- ٣٧- جلال القريشي، المعايير القانونية لعقد الشغل، رسالة دكتوراة، جامعة جنيف، (١٩٦٤م)، النسخة المترجمة، (١٩٦٩م).
- ٣٨- أ.د. سليمان مرقص، شرح القانون المدني العقود المسماة " عقد الإيجار"، المجلد الثاني، الطبعة الرابعة، (١٩٨٥م).
- ٣٩- سليمان محمد الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، (١٩٧٦م).
- ٤٠- د. السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني "مصادر الالتزام"، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، (١٩٨١م).
- ٤١- عبد الرحمن سليمان محمد، رأس المال البشري واللامساواة في توزيع الدخل، رسالة ماجستير، جامعة النيلين، (١٩٩٩م).
- ٤٢- فريدة العبيدي، السلطة التأديبية لصاحب العمل، دار الكتب القانونية، القاهرة، (٢٠٠٨م).
- ٤٣- مازن فارس رشيد، إدارة الموارد البشرية، العيدكان، الرياض، ١٤٢٢هـ
- ٤٤- د. محمد حسين منصور، قانون العمل، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، (٢٠١١م).
- ٤٥- د. محمد حلمي مراد، قانون العمل، دار القلم، طبعة (١٩٦٥م).
- ٤٦- د محمد عثمان خلف الله، الوسيط في شرح قوانين العمل والتأمينات الاجتماعية في السودان، الجزء الأول، جامعة النيلين، كلية القانون، د.ت.
- ٤٧- نادرة محمود محمد سالم، عقد العمل - دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، رسالة دكتوراة، جامعة القاهرة، (١٩٨٨م).

- ٤٨- د. همام محمد محمود، قانون العمل ، (٢٠٠٥ م).
- ٤٩- د. يس محمد يحيى، قانون العمل - المصري السوداني، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، (١٩٩١ م).
- ٥٠- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

دور الرباط الديني والجهادي والتربوي في الدولة الإسلامية

د. بخيته حمد أحمد الجزولي^(١)

المستخلص

تكمن أهمية هذه الدراسة في إيضاح دور الرباط الديني والجهادي والتربوي، وكما هو معروف أن حياة الرباط المعتمدة على الزهد والانعزالية ومفاهيم الجهاد والتضحية من أجل نشر الدين الإسلامي وأن الرباط من أهم ما ألهم الله به جماعة العدل والإحسان في شخص مرشدها، والرباط هو الإقامة في الثغور، وهي الأماكن التي يخاف على أهلها من أعداء الإسلام وأن المسلمين خاصة ممن يسكنون في ميادين الصراع أو بتعبير سلفنا المصلحة الثغور بحاجة إلى معرفة الرباط، وأن معنى الرباط ليس محصوراً في قتال أعداء الله تبارك وتعالى، بل إن الثبات على الطاعات والمداومة عليها يعد من الرباط، والرباط ذو مكانة سامقة عند الله تعالى، وهو من أفضل الأعمال وأن الرباط والجهاد فروض شرعية من أجل حفظ الدين ولقد اهتمت هذه الأربطة بالناحية العلمية والتربوية والجهادية، وكما هو معروف أن أهل الرباط هم الذين حملوا لواء المقاومة وهم الذين دكوا صرح الشيعة في أفريقيا والمغرب، ومن خلال الرباط تكونت طبقة من المصلحين حملوا لواء الجهاد ضد أعداء الإسلام، ومن خلال هذه الأربطة استطاع الإسلام في عهده الأول أن يؤسس دولة انتصرت على جميع أعداء الإسلام. ولقد حشد القرآن الكريم العديد من الآيات التي تتحدث عن الرباط وفضله وكذلك السنة النبوية الشريفة.

١ - أستاذ مساعد جامعة القرآن الكريم وتأسيس العلوم - كلية التربية - قسم التاريخ.

مقدمة

هنالك العديد من الدعائم التي يستند عليها بناء المجتمع الإسلامي وبدونها لا يستقيم ويصبح مهدداً بالانهيار في أية لحظة وعند أي عارض، ومن بينها الشباب المسلم كذلك الجهاد في سبيل الله تعالى من أجل الدفاع عن الأراضي الإسلامية، وإذا ما اجتمعت هاتان الدعامتان في كيان واحد كان هذا الكيان من أكبر الدعائم وأهمها في المجتمع الإسلامي، وهو ما نحسه أو نشاهده في تجربة الأربطة الإسلامية التي كانت مكاناً للتربية وتنشئة المجاهدين المدافعين عن الإسلام والأراضي الإسلامية والساعين لرفعة راية الإسلام في ربوع أراضي الله سبحانه وتعالى.

وإن ظهور الأربطة يرجع إلى صدر الإسلام الأول عندما اهتم الخليفة الراشد عثمان بن عفان بالإسكندرية، ثم من بعده اهتم عمرو بن العاص بهذه الأربطة عندما قسم جنده إلى قسمين، قسم ظل معه بالفسطاط وقسم آخر وزعه إلى نصفين، يبعث كل سنة جنوداً من أهل المدينة يرابطون في الإسكندرية، وكذلك اهتم معاوية بن أبي سفيان بالأربطة في سواحل الشام.

وقد ارتبط ظهور الأربطة في التاريخ الإسلامي بامتداد رقعة الأراضي الإسلامية مع الفتوحات الإسلامية حيث كان قيام الأربطة مرتبطاً بهذه الفتوحات الإسلامية ولم يكن الفتح الإسلامي الذي تم في عهد الخلفاء الراشدين والأمويين فتحاً عسكرياً فحسب، ولكنه كان يسير معه جنباً إلى جنب فتح آخر لا يقل عنه أثراً وخطراً وهو الفتح العلمي الذي تم في مختلف الأمصار التي استولى عليها المسلمون ومن ثم يكون لا معنى للقول إن المسلمين في القرن الأول الهجري كانوا مشغولين بالجهاد دون التعليم والتعلم، ولقد كان لهذه الأربطة دوراً مشهوداً من الناحية التربوية والعلمية والدينية والجهادية وهذه الأربطة كانت محل إقامة المجاهدين وأن التابعي عقبه بن نافع الفهري عندما أراد بناء مدينة القيروان بلغ الحماس برجاله فاقترحوا عليه إقامتها على

الساحل للمرابطة فيها وقد توسع بناء هذا الربط في عهد الدولة العباسية ثم دولة الأغالبة والمرابطين كذلك اهتم عبد الرحمن بن الأوسط بنظام الرباطات والطلائع ، والرباط في عهده لا يقل عن أهمية المسجد والزاوية من حيث أنه مكانٌ تشع منه الدعوة إلى الإسلام وينمو فيه النشاط العلمي .

وقد أشارت المراجع التاريخية إلى أن بدء ظهور الأربطة كان في البلاد الإسلامية في بلاد المغرب الإسلامي على المستوى المكاني، وظهرت هذه الأربطة عندما أصاب البحرية الإسلامية الخمول في الفترة ما بين ١٣٥- ١٨٥هـ وفي هذه الفترة عمل المسلمون بنظام الرباطات .

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في الآتي:

١. أن المراجع والمصادر التي تعرضت لهذه المؤسسة التربوية الجهادية لم تذكر شيئاً كثيراً عن هذه المؤسسات يوفي لها حقها ودورها في التاريخ الإسلامي .

٢. المعلومات التي وجدت عن هذه الأربطة قليلة ومبعثرة في طيات العديد من المصادر والمراجع مما أخذ الكثير من وقت الباحثة .

أهداف البحث:

أولاً: يهدف هذا البحث لإبراز دور الأربطة في الدولة الإسلامية خاصة في صدر الإسلام من الناحية التربوية والدينية والجهادية .

ثانياً: توضيح حياة رواد الأربطة والإقامة فيها والتشعب بالعلوم الدينية .

ثالثاً: توجيه طاقات الشباب إلى إحياء فكرة الأربطة من أجل حماية البلاد الإسلامية والإسلام .

حدود البحث الزمانية:

هذا البحث تقتصر حدوده على الدور الديني والجهادي والتربوي للأربطة في الدولة الإسلامية منذ صدر الإسلام في بلاد المغرب. منهجية البحث:

اتبعت الباحثة المنهج الوصفي والتحليلي التاريخي والاستنباطي. الدراسات السابقة:

حسب علم الباحثة وتقصيها أنه لم يتطرق باحث لهذا الموضوع من ناحية مستقلة. هيكل البحث:

يتكون البحث من خمسة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الأربطة:

المطلب الأول: تعريف الرباط لغة

المطلب الثاني: تعريف الرباط اصطلاحاً.

المبحث الثاني: هدف الرباط في الإسلام:

المطلب الأول: هدف الرباط وفضله في القرآن الكريم.

المطلب الثاني: هدف الرباط وفضله في السنة النبوية.

المبحث الثالث: دور الأربطة:

المطلب الأول: دور الديني للرباط.

المطلب الثاني: دور التربوي للرباط.

المطلب الثالث: دور الجهادي للرباط.

المبحث الرابع: نماذج من الأربطة.

المبحث الخامس: النتائج والتوصيات.

المبحث الأول تعريف الأربطة

تعريف الأربطة لغة:

الرباط هو الشيء الذي يربط به وجمعه رِبَطٌ، والرباط ملازمة ثغر العدو والرجل مرابط والمرابطات الخيول التي رابطت، وفي الدعاء "اللهم انصر جيوش المسلمين وسرايهم ومرابطاتهم" يريد خيلهم المرابطة، وقوله عز وجل: ﴿اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾ [آل عمران: ٢٠٠]، يريد رباط الجهاد ويقال هو المواظبة على الصلوات الخمس في مواقيتها والرباط والمداومة على الشيء، ورجل رباط الجأش، وربط جأشه أي اشتد قلبه فلا يفر عند الفزع^(١).

وربط الشيء يربطه ويربُطه ربطاً فهو مربوط وربط شده. والرباط ما ربط به والجمع رِبَطٌ وربط الدابة يربطها ربطاً وارتباطاً، وفلان يرتبط كذا رأساً من الدواب، ودابة ربيط مربوطة، والربط والمرابطة ما ربطها بها، والمربط والمربط موضع ربطها وهو من الظروف المخصوصة ولا يجري مجرى منزلة الولد، ومناط الثريا والربيط ما ارتبط من الدواب ويقال نعم الربيط هذا لما يربط من الخيل ويقال خيلاء رابطة، وببيلد كذا رابطة من الخيل، ورباط الخيل مرابطتها والرباط من الخيل الخمسة فما فوقها، والرباط والمرابطة ملازمة ثغر العدو، وأصله أن يربط كل واحد من الفريقين خيله ثم صار لزوم الثغر ربطاً، وربما سميت الخيل نفسها ربطاً والرباط المواظبة على الأمر، قال الفارس وهو ثان من رباط الخيل وقوله عز وجل صابروا وربطوا قيل معناها حافظوا وقيل حافظوا على مواقيت الصلاة وفي الحديث عن أبي هريرة قال: أن رسول صلى الله عليه وسلم قال: (ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخطى إلى المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة، فذلكم الرباط). والرباط في الأصل الإقامة على جهاد العدو بالحرب وارتباط الخيل وإعدادها فشبه ما ذكر من

١- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، مكتبة لبنان، دار النشر، ط ١، ٢٠٠٤م، ص: ٢٨٢.

الأفعال المصلحة به قال القتيبي: (أصل المراقبة أن يربط الفريقان خيولهما في ثغر كل منهما معد لصاحبه، فسمى المقام في الثغور رباطاً ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: (فذلكم الرباط)، والرباط أي المواظبة على الطهارة والصلاة كالجهاد فيكون الرباط مصدر رابطت أي لازمت، والعرب تسمى الخيل إذا رابطت بالأفنية وعُلفت رِبْطاً وأحدها ريبط ويجمع الربط رباطاً وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ وَعَدُّوا لِلَّهِ وَعَدُّوكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُوهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٦٠]، ومن الخيل يريد الإناث من الخيل والرباط هو مرابطة العدو وملازمة الثغر والرجل مرابط والمرباطات جماعات الخيول التي ربطت^(١).

أما الرباط في الاصطلاح هو المقام في الثغر استعداداً للجهاد إعزازاً بدين الله، وحراسة المسلمين، ودفعاً لشر المشركين عنهم، والثغر الرباط كل مكان يخيف أهله العدو ويخيفهم، والرباط هو من توابع الجهاد، وهو الإقامة في مكان يتوقع هجوم العدو فيه، وعليه معنى الرباط يصفه عامة هو حمل النفس على النية الحسنة، والجسم على فعل الطاعة، ومن أعظمه رباط الخيل في سبيل الله ورباط النفس على الصلوات^(٢).

المبحث الثاني

هدف الرباط في الإسلام

المطلب الأول

فصل الرباط في القرآن الكريم

هدف الرباط في القرآن الكريم قد ورد في الآيات القرآنية وهو الدفاع عن دولة الإسلام وحماه بتجمع العباد والمجاهدين على الحدود، وتجهيزهم

١ - الإمام العلامة ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ص: ١١٢.

٢ - ابن قدامة المقدسي، المغني، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ طبع، ص: ١٦٧.

بالعدد والعتاد من أنواع الأسلحة، وخاصة الخيل المدافعة الأعداء وخاصة العدو البحري وفي المواضع الساحلية المعرضة للخطر، والتي عرفت أحياناً بالثغور فكانها فتحات ضيقة يلزمها التحصين والحماية، وهكذا كان اهتمام أهل العصور بحركة الجندية الإسلامية وهذا من التأهيل المعنوي للرجال المرابطين أكثر من الاهتمام بالأمور السياسية والعسكرية، أو النفعية على وجه العموم مثل الظروف التي أدت إلى إقامة الرباط واختيار المكان المناسب، وإعداد المرابطين، وطريقة معاشهم وأساليب تدريبهم اليومي من مادية ومعنوية^(١).

وفي البداية كان للبحرية الإسلامية دور كبير في الفتوحات الإسلامية في العصر الأموي ولكن هذه البحرية قد أصابها الخمول في الفترة من ١٣٥- ١٨٥هـ وفي هذه الفترة عمل المسلمون بنظام الرباطات، أو المناور المقامة على السواحل التونسية كالتان في رباطات فلطسين التي وصفها البلازري والمقدسي وقد اقترنت نشأة الرباطات في بلاد المغرب ومصر بالفتوحات الإسلامية لأن أرض المغرب الإسلامي كانت أرض جهاد^(٢)، وكان ساحله معرضاً للغارات البحرية المفاجئة التي يوجهها البيزنطيون من قواعدهم في صقلية، وسردانية وجنوبي إيطاليا على السواحل التونسية ولذلك يعد الرباط فيه جهاداً في سبيل الله، وقربة إليه وكانت سواحل أفريقيا، أكثر السواحل تعرضاً لأخطار الغزو البيزنطي، وعلى هذا الأساس نشأة الأربطة على طول ساحل أفريقيا منذ عصر مبكر، كذلك اهتم الأغلبية بالرباطات على السواحل التونسية خوفاً من غارات الروم على صقلية^(٣).

وعليه كثرت الرباطات في الدول الإسلامية آنذاك من أجل إعداد المجاهدين منذ عهد الفتوح الإسلامية الأولى ولها تاريخ طويل، ودور الرباط لم يكن يقل أهمية عن دور المسجد والزاوية لتلقي العلوم الدينية وكان قديماً

١- ابن قدامة، مصدر سابق، ص: ١٢٠.

٢- محمد توفيق بليغ، نشأة الرباط وتطوره وأهمية المراقبة في تاريخ المسلمين، مقال في دراسات تاريخية وأثرية من مطبوعات جمعية الآثار بالإسكندرية، العدد الثاني، ١٩٦٨م، ص: ٤١.

٣- ابن قدامة، مصدر سابق، ص: ١٢٥.

من توابع الجهاد في سبيل الله إقامة الرباطات، وكان إسهام هذه الأربطة كبيراً في الدولة الإسلامية والتاريخ الإسلامي بل إن المرابطين في وقت من أوقات التاريخ تأسست على أكتافهم دولة حملت أسم (دولة المرابطين) وقد جعل السلف المصلحة الرباط والجهاد في سبيل الله تعالى من أفضل الطاعات^(١).

وكانت الرباطات تقام إلى جانب الأساطيل والقواعد البحرية على طول ساحل المغرب والأندلس، نتيجة لغارات المسيحيين، والنورماندين ولقد أعد المرابطون على السواحل رباطاً وجهاداً في آن واحد^(٢).

ولقد كانت هذه الأربطة المنطلق لنشر ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة من عقيدة وعبادة وأخلاق وإنما وجدت الأربطة وجدت التعاليم الإسلامية وقد حققت الأربطة حياة إسلامية مثالية حيث كان بداخلها يتم تسيير الأمور في الحياة اليومية. وقد أشارت الكثير من آيات القرآن الكريم إلى فضل الجهاد قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٢٠٠]، وكذلك قال تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضِرُوا لَهُمْ مَا أَشْرَكُوا لَنْ يَخَفَكُمْ إِذْ يُنَادُوا لِلَّهِ إِنَّهُ يَفْقَهُ مَا نُفِيسُ﴾ [التوبة: ٥].

وقد دلت هاتان الآيتان، على أن الرباط في ثغور المسلمين وحياطتهما مما يجب القيام به كالجهاد، وهو بناء الرباط إذ لم يكن منها بد لصد كيد المعتدين لأن رد العدوان عن المسلمين واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما تقرر في أصول الفقه^(٣).

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تظَلُمُونَ﴾ [الأنفال: ٦٠]، والرباط يزيد أجره عند الله تعالى لو صار في مكان يخاف المسلمون فيه، والرباط فيه فضل كبير بقدر

١ - محمد توفيق، مصدر سابق، ص: ٤٣.

٢ - كعت القاضي محمود كعت، تاريخ الفتناء في أخبار البلدان والجيش وأكابر الناس، طبعة باريس، ١٩٨١م، ص: ١٥٣.

٣ - كمال الدين محمد عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير، ج ٥، بدون تاريخ، ص: ٤٣٦.

خوف أهل الثغر وكثرة تحرزهم من عدوهم، والإقامة في الرباط للحراسة أفضل من الإقامة في أي مكان سواه، وصرف الوقت في الرباط أفضل من صرفه فيما سواه، ولأن الرباط هو مكان الزود والدفاع من حيث يضاعف الله تعالى الأجر، وكذلك الأعمال المصلحة وكذلك قال تعالى: ﴿وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾ [التوبة: ٥]، وكذلك تجهيز الأقمار الصناعية هو نوع من الرباط الحديث لأنها تكشف مواقع العدو وتحركاته فلو جلس الفضائي في مركبته والجندي في قاعدته مراقبين أعداء الله والإسلام لعدُّ كل منهما مرابطاً في سبيل الله عز وجل^(١).

المطلب الثاني

فضل الرباط في السنة النبوية

لقد أشارت السنة النبوية الشريفة في العديد من الأحاديث إلى فضل الرباط فقد روى البيهقي رحمه الله تعالى وغيره عن عائذ رضي الله عنه أنه قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة رجل قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا تصل عليه يا رسول الله فإنه رجل فاجر فالتفت الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الناس فقال: هل رآه أحد منكم على عمل الإسلام؟ فقال رجل: نعم يا رسول الله فقد حرس ليلة في سبيل الله فصلى عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وحثي عليه التراب وقال: (أصحابك يظنون أنك من أهل النار وأنا أشهد أنك من أهل الجنة وقال صلى الله عليه وسلم يا عمر لا تسأل عن أعمال الناس ولكن تسأل عن الفطرة)^(٢).

ولقد روى الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الخيل لثلاثة لرجل أجر ولرجل ستر وعلى رجل وزر فأما الذي أجر فرجل ربطها في سبيل الله فأطال في مرج أو روضة فما أصابت في طيلها ذلك من المرج أو الروضة كانت له حسنات ولو أنها قطعت طيلها

١- ابن بشكوال أبو القاسم خلف الله بن عبد الملك، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، القاهرة ١٩٦٦م، ص: ١٢٠.

٢- السيوطي، مصدر سابق، ص: ٤٢٢.

فاستنت شرفاً أو شرفين كأن أروائها وآثارها حسنات له ولو أنها مرت بنهر فشربت منه ولم يرد أن يسقيها كان ذلك حسنات] ورجل ربطها تقنياً وستراً وتعففاً لم ينس حق الله في رقابها وظهورها فهي كذلك سترٌ ورجل ربطها فخراً ورياءً ونواءً لأهل الإسلام فهي وزر على ذلك^(١).

وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحُمُرِ فقال ما أنزل الله عليَّ فيها إلا هذه الآية الجامعة الفائدة: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا (١) وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا (٢) وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا (٣) يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا (٤) بَأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا (٥) يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ (٦) فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (٨)﴾ [سورة الزلزلة: ١-٨].

فهذا الحديث دل على أن المسلم إذا أعد وسيلة للجهاد كتب الله له الأجر ومكان الشاهد من الحديث عند سؤال الصحابة للرسول صلى الله عليه وسلم عن إعداد الحُمُر للجهاد وهل حكمها حكم الخيل فأجابهم الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه لم ينزل عليه شيء من القرآن الكريم يدل على فضل إعداد الحُمُر كما نزل عليه الأمر أعداد الخيل والأمر بإعدادها يستلزم منه الثواب من الله سبحانه وتعالى ولكن استنبط صلى الله عليه وسلم من الآية السابقة أن من أتخذ من الحمير لأجل الرباط في سبيل الله تعالى كان له أجر فيها^(٢).

أما عن المحل الذي يتحقق فيه الرباط فقد روى البخاري رحمه الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها والروحة يروحها العبد في سبيل الله أو الغدوة خير من الدنيا وما عليها)^(٣).

والرباط يزيد أجره عند الله تعالى ولو صار في مكان يخاف المسلمون فيه والرباط فيه فضل كبير، وذلك بقدر خوف أهل البلد وكثرة تحرزهم من عدوهم والإقامة في الرباط للجهاد أفضل من صرفه فيما سواه للإقامة في

١ - محمد بن إسماعيل بن عبد الله البخاري، صحيح البخاري، باب الخيل لثلاثة، ج٣، ١٩١٧م، ص: ١٧٧.

٢ - صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل أبو عبيد الله البخاري، الحفصي، دار النشر بن كثير اليمامة، بيروت، ١٤٠٧/١٩١٧م، ص: ٤٢٢.

٣ - البخاري، صحيح البخاري، باب فضل رباط يوم في سبيل الله، ص: ٢٣٥.

أي مكان آخر لأن الرباط هو مكان الزود والدفاع حيث يضاعف الأجر فيها وكذلك الأعمال المصلحة .

فالصبر ومصابرة الأعداء أو المرابطة في ثغور بلاد الإسلام وتقوى الله باجتناّب معاصيه وفعل ما يرضيه كلها عوامل النصر على الأعداء في الدنيا، كما أن حسن النية وقصد إقامة الحق والعدل ودين الله هو شأن المسلم في قتاله وجهاده من أسباب الفوز والفلاح في الآخرة^(١).

وإن ثواب اليوم الواحد في الرباط واستمراره إلى يوم القيامة له فضل كبير روى البخاري رحمه الله تعالى عن سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من رابط في شيء من سواحل المسلمين ثلاثة أيام أجزت عنه رباط سنة^(٢).

وإن الرباطات كانت في الدولة الإسلامية فهي تُعدُّ تخطيط من منظور إسلامي فهو وظيفة إدارية حتمية لأي عمل منظم ناجح، ولا بد من الأخذ في الاعتبار توقعات المستقبل، ولا يترك تحت رحمة المفاجأة بل نأخذ في الاعتبار توقعات المستقبل والإمكانيات المتاحة حالاً ومستقبلاً وهو ما يتجلى في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ وَعَدُوا اللَّهَ وَعَدُواكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُوهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وقد وردت هذه الآية الكريمة خصوصاً في التخطيط العسكري فإنها تضع لنا توجيهات عامة لمواجهة أي تحديات واحتمالات مستقبلية في سائر مجالات العمل، ولا يوجد مجتمع من المجتمعات البشرية في أي مرحلة من مراحل التاريخ الإنساني إلا ولجأ إلى عملية التخطيط أفراداً أو جماعات^(٣).

١- الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد، ص: ٢١٥.

٢- أبو العباس أحمد بن محمد الرقيق القيرواني، تاريخ أفريقيا والمغرب، ١٤١٤/١٩٩٤م، ص: ٣٠-٣٥.

٣- سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي الكبير، ج ٢، ص: ٧١.

المبحث الثالث

دور الأربطة

المطلب الأول

الدور الديني للرباط

تعريف الرباط بصفة عامة هو المكان الذي يجتمع فيه من تفرغ للعبادة من الزهاد والعباد المصلحةين، استعداداً للجهاد في سبيل الله، أو لممارسة العبادة لله وحفظ القرآن الكريم، وكان الربط في الآونة القديمة تتخذ شكل بيوت والدليل على ذلك بيت هجيمة بنت حبي أم الدرداء وهي فتاة يتيمة نشأت في حجر أبي الدرداء، وكانت تتردد مع أبي الدرداء إلى جامع دمشق في برنس وتصلي في صفوف الرجال، وتجلس في حلق العلم والقراء وتعلم القرآن الكريم وكان أبو الدرداء أول معلم للقرآن الكريم بدمشق ويستعين في علمه بجميع القادرين على ذلك وحين بلغت هجيمة مبلغ النساء تزوجها أبو الدرداء وقال لها الحقي بصفوف النساء وحتى لا تتوقف هجيمة عن التعليم نقلت نشاطها إلى منزلها وخاصة بعد وفاة زوجها ٣٢هـ / ٦٥٣م وفتحت أبوابه للطلبة والعلماء فكانت تعلم الطلبة الكتابة والقرآن الكريم والحديث الشريف وتذاكر العلماء وقد زار بيتها هذا أبو هريرة وتحدث عنها بحضور بعض النساء^(١).

وقد كان يزورها عدد كبير من النساء بجالسنها ويتعبدن عندها، فيمضين الليل في الصلاة حتى تتورم أقدامهن^(٢)، واجتماع النسوة هذا للعبادة، يجعل من بيت أم الدرداء أول رباط للنساء في الإسلام. وفي القرن الأول الهجري كانت الحاجة ماسة إلى إسهام الجميع في التعليم الديني والتربية الدينية وقد كتب معاوية بن أبي سفيان إلى عبد الرحمن بن شبل الأنصاري وكان عبد الرحمن وقتها يقيم في حمص قائلاً له: (إنك من قدماء أصحاب

١- ابن عساكر تاريخ مدينة دمشق، مخطوط رقم ٢، ترجمة كريمة بنت الحساس المزنية الدمشقية، ص: ٤٠٨.

٢- المصدر نفسه الصفحة نفسها.

الرسول صلى الله عليه وسلم وفقهائهم فإذا صليت ودخلت فسطاطك فقم في الناس فحدثهم بما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذلك نجد أن جيش اليرموك كان يضم قاضياً وهو أبو الدرداء وقارئاً وهو المقداد بن الأسود وكان المقداد يتلو سورة الجهاد (الأنفال) وعندما استقر الجيش في أرض الشام انتقل جميع أفرادها قادة وجنوداً إلى التعليم والتعلم على المنهج الذي اختطه الرسول صلى الله عليه وسلم معلم الإسلام الأول^(١).

ومن المتوقع أن تكون هذه التقاليد قد استحدثت خلال القرن الثاني، ولقد كان لبيت أبي سليمان الداراني وهو بداريا وكان منزله مركز نشاط حيث استقطب عدداً من الطلبة وطور لهم منهجاً دينياً يسيرون عليه في سلوكهم وعباداتهم وكذلك بيت العادة أم هارون الدمشقية حيث كبار مشايخ دمشق يزورونها ويأخذون من علمها أيضاً أبا هريرة في دمشق واجتمع عليه الناس فأخذ يحدثهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانت هذه مؤسسات تربية دينية ولكنها غير نظامية، لكن هناك جماعات معينة تكونت لديها خلال هذه الفترة حاجات متميزة دفعتها إلى إيجاد مؤسسات خاصة بها وأبرز هذه الجماعات الزهاد والعباد المتصوفة الذين أخذوا لعبادتهم الدويرات، أو الأربطة أو الخوانق، وقد ظهر رباط العباد والزهاد في القرن الثالث، وأنشأ هذا الرباط الزاهدون والمتصوفون ليكون لهم مكاناً خاصاً ينصرفون فيه إلى الحياة التي يرغبون فيها بعد أن جربوا العبادة مع الآخرين في المساجد والسياسة منفردين أو مجتمعين في الجبال واعتزال الناس في المغارات والأكواخ عملاً بالحديث الشريف: فقد روي عن أبي سعيد الخدري أنه قال: (قال رجل أي الناس أفضل يا رسول الله قال مؤمن يجاهد بنفسه وماله في سبيل الله قال: ثم من؟ قال: رجل معتزل في شعب من الشعاب يعبد ربه ويدع الناس من شره)^(٢).

١ - ملكة أبيض، التربية الثقافية العربية الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، دار الملايين، بيروت، ١٩٨٠م، ص: ١٢٥.

٢ - الإمام مسلم، الصحيح، كتاب الإمارة باب فضل الجهاد والرباط، ص: ٣٤.

وقد عمل بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم الكثير من العباد أمثال إبراهيم بن أدهم التميمي الذي ساح في جبال الشام ورفض حياة البذخ والترف، وتفرغ لثلاثة وهي شكر الله على النعم والاستغفار للذنوب، والاستعداد للموت^(١).

وعندما رأى شقيق إبراهيم الأدهمي البلخي طول مقام إبراهيم بن أدهم بالشام لحق به وسأله عن سبب ذلك فأجابه إبراهيم: (ما تهنت بالعيش إلا في بلاد الشام أفر بديني من شاهق إلى شاهق فمن يراني يقول موسوس ومن يراني يقول فلاح ومن يراني يقول حمال وأيضاً ساح في جبال لبنان من أجل الانفراد للعبادة والمرابطة وذو النون ابن إبراهيم المصري، وقد كان للنساء نصيب في هذه السياحات سواء من دمشق أو جبال لبنان^(٢).

ولقد كانت حياة هؤلاء العباد والزهاد في جبل لبنان حيث تكثر الأشجار والثمار المباحة والرزق الحلال، وقد بنى هؤلاء العباد لأنفسهم بيوتاً من القش في جبال لبنان، كان المرابطون للعبادة وعددهم حوالي أربعين رجلاً ولباسهم الصوف ولهم مسجد يجتمعون فيه، وكان قوتهم البلوط، وهو ثمر على مقلد التمر يطحن ويخلط بالشعير وقد ذكر ابن عساكر هذه الأماكن التي يتعبد فيها هؤلاء العباد والزهاد وتحت اسم الرباط^(٣). وبما أن المراجع لا تذكر الكثير عن هذه المؤسسات الدينية التربوية فإننا لا نستطيع أن نجزم بشيء فيما يخص إدارتها وتنظيمها، وفيما كان يجري فيها من وحدة التربية والعبادة، إلا أننا نستشف من الأسماء التي أطلقت عليها بعض مقوماتها كالدورة فهي أمكنة تخص الزهاد والصوفيين ولا يشاركون فيها غيرهم بحيث يستطيعون أن يمارسوا فيها رياضاتهم وعباداتهم ببناءى عن الآخرين، وهي لا تزال نزلًا ومضافات يقيمون فيها بصورة دائمة أو مؤقتة وينظمون حياتهم بصورة جماعية بصحبة معلمهم، ولما كان الهدف الأول من الإقامة في الرباط هو

١- ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ٢، ص: ٤٣٦.

٢- المصدر السابق، ص: ٤٣٧.

٣- ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ص: ٢٢٠.

مغالبة إغراءات الحياة الدنيا ومجاهدة الرغبات عدو الإنسان الداخلي فهي رباط أو رباطات مثلها في ذلك مثل الربط المعدة للجهاد ضد العدو الخارجي وفي البداية كان تمويل هذه المؤسسات من شأن الأفراد^(١).
وأيضاً يشمل دور الأربطة الديني إعداد المرابطين روحياً عن طريق التعبد وذكر الله بصوت عال، وكان الدعاء والتكبير صفة أساسية من سمات المرابطين، وقد ذكر الصوفي الغرناطي بن زمنين حيث قال: رأيت أهل العلم يستحبون التكبير في العساكر والمرابطات والثغور دبر كل صلاة العشاء والصبح تكبيراً عالياً ثلاث مرات ولم يزل ذلك من شأن الناس قديماً وكان المرابطون يتلقون في الأربطة الدروس الدينية، وكان لكل مرابط قاعة ينفرد فيها بنفسه بعد صلاة العشاء لقراءة القرآن الكريم والتعبد إلى حين صلاة الفجر، حيث يبدأ يوم جديد في حياة المرابطين، وقد تركت الأربطة أثرها في المرابطين، فقد كان من يخرجون بعد أن ينتهي مقامهم في الرباط يتوجهون إلى الدعوة لدين الله سبحانه وتعالى وقد لعبوا دوراً كبيراً في تثبيت دعائم الإسلام في تلك الديار آنذاك^(٢).

المطلب الثاني

الدور التربوي للرباط

في سبيل إيضاح الدور التربوي للرباط يذكر أن عدداً كبيراً من الصحابة والمرابطين شاركوا في فتحها كما اتخذها بعضهم مقاماً له وقد أمها الكثيرين من المرابطين سواء بصورة دائمة أو مؤقتة فكانوا يقرون فيها ويقصون ويحدثون ويتفقهون بالإضافة إلى مشاركتهم في الحياة الجهادية، ويقول ابن عساكر إنه يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (رباط يوم و ليلة كصيام شهر وقيامه ومن مات مرابطاً في سبيل الله أجير من فتنة القبر)^(٣).

١- البكري أبو عبد الله بن عبد العزيز المقرب، من ذكرى بلاد أفريقيا والمغرب من كتاب المسالك والممالك، الجزائر ١٩١١م، ص: ١٢٠.

٢- ابن أبي زمنين، كتاب قدوة الغازي مخطوطة عن أحمد العبادي دراسات في تاريخ المغرب العربي، ص: ١٢٥.

٣- البخاري، صحيح البخاري، الجامع الصحيح كتاب الجهاد، باب فضل رباط يوم في سبيل الله، ص: ٢٢٢.

إن فكرة الأربطة كانت ذات أساس تنموي عندما جاءت في محاولة لتنمية المنطقة وتحقيق الاستقرار بها وكان الشباب من بين الجوانب التي تم استهدافها في المخطط التنموي الذي سعى إلى توجيه طاقات الشباب نحو حماية البلاد الإسلامية من كل الجهات، وأن معسكرات دفاعنا الشعبي اليوم لها صورة مصغرة من هذه الأربطة من حيث تأهيل الشباب، وكانت الحياة في الأربطة حياة اجتماعية منظمة تسير وفق منهج معين كما كانت حياة منتجة بحيث ينتج الشباب ما يقوم بتكاليف معيشتهم، فقد كان كل رباط يحوي أرضاً للزراعة يقوم المرابطون بزراعتها وحصدّها حتى يتم الاعتماد على عمل اليد في المعيشة وحتى يتحقق للرباط دخل يقومون بالإنفاق منه على أنشطة الأربطة ولهذا الأمر عدة أسباب^(١).

ومن بين تلك الأسباب عدم تحمل الدولة تكلفة الأربطة على الرغم من دورها الدفاعي عن البلاد إلى جانب تحريّ الحلال فيما يتعلق بالمال المنفق على الطعام، قد كان المرابطون لا يستحلون إلا المال القادم من عمل أيديهم وهذه صفات الأنبياء، الأمر الذي يشير إلى مدى عمق الثقافة الدينية لدى هؤلاء المرابطين^(٢).

كذلك ظهرت رباطات في المدن الإسلامية من أجل تحقيق الرعاية الاجتماعية للنساء فقد وجدت أربطة كانت ملاذاً ومقاماً للسيدات والأرامل والمطلقات والمسنيات ممن لا عائل لهنّ وممن قعد بهنّ الزمن، توفر لهنّ داخل الأربطة حياة كريمة شريفة من مأكّل ومشرب وملبس حفظاً لهنّ من الانحراف إضافة إلى مواظبتهنّ على العبادة من حفظ للقرآن الكريم والأحاديث الشريفة، وهي حياة طابعتها الرحمة والصفاء الروحي والنفسي الذي اتصفت به الشريعة الإسلامية منذ وجودها، ولذلك نجد الحضارة الإسلامية تفردت بمثل هذه المؤسسات وتميز بها المجتمع الإسلامي دون غيره من المجتمعات

١- البكري، مرجع سابق، ص: ٢١١.

٢- ابن بشكوال، مرجع سابق، ص: ١٣٠.

فقد كانت هذه الأربطة في حياتها صورة من الحياة الدينية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فقد اهتمت هذه الأربطة بالنواحي التربوية وهي كانت المنطلق لنشر ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام من حيث العقيدة والعبادة، وقد كانت هذه الأربطة شبيهة بالمدارس القرآنية التي تدرس أمور الدين من فقه وحديث وتفسير وأصول وغيرها، وكانت حياة المرابطين تقوم على أساس التعاون بين أفرادها لتحقيق حياة إسلامية مثالية، فهم جماعة مؤمنة بربها وبرسالة الإسلام وكل ما يمت للإسلام بصلة، ويقوم بالمهمات التي تتألف منها حياة الرباط وبما أن الدين والدعوة إليه أهم واجبات المرابطين فقد كان لسان حال المرابطين وهم داخل الربط^(٢) ﴿إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾ [الإنسان: ١٠].

وعليه فقد أصبح الرباط مؤسسة تربوية تعليمية، وعليه كان الفتح الإسلامي يلازمه الفتح العلمي التربوي في مختلف الأمصار التي استولى عليها المسلمون^(٣).

وقد كانت الأربطة يلجأ إليها العلماء والشعراء الذين يؤثرون الراحة والتربية ويلجئون إلى هذه الرباطات للدرس والبحث^(٤).

المطلب الثالث

الدور الجهادي للرباط

ظهرت الحاجة سريعاً إلى رباطات الجهاد لأن السواحل في الشام وحدودها الشمالية كانت منطقة مواجهة المسلمين مع الروم لذلك بادر الفاتحون إلى ترميم المدن التي احتلوها في تلك المناطق وتحصينها وتزويدها بالمرابطين كما عملوا على نشأة مدن جديدة حصينة سميت بالربط أو المرابط

١- حسن الباشا، مدخل إلى الآثار الإسلامية، النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨١م، ص: ٧٥.

٢- حسن أحمد محمود، دولة المرابطون ودور العرب في نشر الحضارة في غرب أفريقيا، ط ٢، ١٩٦٤م، ص: ١٢٧.

٣- أحمد العبادي، دراسات في تاريخ المغرب والأندلس، القاهرة، ص: ٢٩١.

٤- حسن أحمد محمود، مرجع سابق، ص: ١٣٠.

وفي تلك الفترة لم تطلق كلمة رباط على مبنى محدد كالمسجد والكتّاب إنما كانت تطلق على المكان الذي يعيش فيه معظم المجاهدين بصورة دائمة مع أسرهم، ويساق إليه بعضهم بصورة رسمية للمشاركة في الغزوات الموسمية المسماة بالصوائق والشواتي ففي عام ١٠٦هـ / ٧٢٥م على سبيل المثال طلب الخليفة هشام بن عبد الملك من واليه على مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم أن يضرب على الناس بعث ٤٠٠٠ ألف رجل فسمى عام الأربعة ألف فكان الناس إذا دخلوا صائقة خرج أربعة ألف من المدينة إلى المرابطة في السواحل فكانوا يبقون هناك حتى نهايتها وبالإضافة إلى هذين الفريقين كان هنالك آخرون يأتون مطوعين بصورة دائمة أو مؤقتة^(١).

وقد كان بناء الأربطة من أهم الأعمال التي يقوم بها الأفراد والخلفاء فقد كانت الإسكندرية ثغراً من الثغور الإسلامية التي يربط فيها المجاهدون والمسلمون ولذلك قسم الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه جنوده إلى قسمين قسم أبقاه معه في الفسطاط وقسم وزعه إلى قسمين قسم لرباط الإسكندرية وقسم آخر لسائر السواحل وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يبعث كل سنة غازية من أهل المدينة ترابط في الإسكندرية^(٢). كذلك اهتم عثمان بن عفان رضي الله عنه برابطة الإسكندرية، كذلك كانت سواحل الشام مزودة بالمجاهدين في الأربطة^{(٣)(٤)}.

وكانت حياتهم الجهادية في الرباط تقوم على الحراسة ليلاً التي تُعدُّ صفة أساسية من صفات المرابطة وقد عرف الحراس الليليون باسم السمار^(٥). وقد جرت العادة أن تكون الحراسة في المراقب العالية أو في أماكن مرتفعة داخل الرباط حتى يتمكن المرابطون من كشف تحركات العدو ومن مسافة بعيدة وكانت هذه الرُّبُط من أجل الجهاد، ومزودة بالمنارات التي عرفت أيضاً

١- ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر، كتاب الأعلاف، ب. ت. ط، ج ١، ص: ١١٨.

٢- المرجع السابق، ص: ١١٨.

٣- السيد عبد العزيز سالم، الشام تاريخها وآثارها في العصر الإسلامي، طرابلس، مجلة الآداب ١٩٦٢م، ص: ٤٩.

٤- ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ب. ت. ط. ج ٢، ص: ١٥٥.

٥- الإدريسي، نزهة المشتاق، ب. ت. ط. ج ٥، ص: ١٦٠.

باسم الطلائع أو الطواع جمع طالعة، فكان على أولئك السمار أو المرابطين إذا ما كشفوا العدو في البحر مقبلاً من بعيد أشعلوا النيران على قمم المناور أو الطلائع ليلاً^(١).

أما إذا كان الوقت نهراً قد يستخدم الدخان وقد يستخدم أهل الربط الطبل، هذا بجانب استخدام النقيير لتحذير أهل المدن المجاورة من غارات العدو وهي بمثابة صفارة الإنذار في عصرنا هذا وكثيراً ما استخدم المرابطون إشارات نارية أو وقائية بطرق معينة للإخبار عن حالة العدو أو عدده أو هويته أو غيره، والمراجع والمصادر التي تحدثت عن هذه الأربطة لم تشرح لنا طريقة إرسال هذه الإشارات^(٢).

ولعل الدور الذي ذكره المغربي والعمري في مقاومة الصليبيين والمغول في الشرق العربي يعطينا فكرة واضحة عما كان متبعاً في مثل هذا الشأن في الغرب الإسلامي^(٣).

ولقد اقتبس الإسبان من جيرانهم المسلمين نظم المرابطة منذ وقت مبكر كما استخدموا نفس الوسائل والأدوات بأسمائها العربية مثل الطلائع والمنارة، ولكنهم زادوا عليها استعمال النواقيس التي تقابل الطبول عند المسلمين ولقد دخل لفظ رباط (العربي) في اللغة الإسبانية ومنه اشتقت كلمة Rebat أي الرباط أي يرباط ويقال كذلك استخدموا كلمة طلائع Atalaya والمنارة Almenara^(٤).

١- البكري، مرجع سابق، ص: ١٥٥.

٢- المرجع السابق، ص: ١٥٥.

٣- عبد العزيز سالم، تاريخ الإسكندرية وحضارتها في العصر الإسلامي، لإسكندرية، ١٩١٢م، ص: ٩٦.

٤- المرجع السابق، ٢٠٠٩م، ص: ١١٥.

المبحث الرابع

نماذج من الأربطة في الدولة الإسلامية

كما هو معلوم إن ظهور الأربطة في الدولة الإسلامية وفي التاريخ الإسلامي ظهر عند الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه منتهجاً في ذلك سياسة بحرية دفاعية لمواجهة العدو والخطر البيزنطي على ثغور المسلمين، فاهتم بتحصين السواحل وترتيب المقاتلة فيها وإقامة الحرس على مناظرها متوسلاً في ذلك كله بوسائل برية فأمر بترميم حصونها وإقامة الأربطة على طول السواحل وتحصنها بالمرابطين والمقاتلة لمراقبة النواحي التي يقبل العدو البيزنطي منها في البحر والإنذار باقتراب العدو ليلاً عن طريق إيقاد النيران تهيئاً للمرابطة بالخطر وتوجيهها لهم للاستعداد والتأهب لصد الغزاة، وكان هذا النظام الدفاعي البحري ضرورياً في العهد الأول الذي تبع الفتوحات الإسلامية، عندما كان العرب يعرفون القليل عن ركوب البحر ويجهلون الحروب البحرية وأساليب القتال فيه أصبحت سواحل الشام ومصر مبنوثة بالأربطة والقلاع والحصون ووضعت في حاميات للمرابطة، وتنقسم كل منها إلى عرافات أو مجموعات، وكل عرافة تتألف من مائة رجل، وكان المرابطة يقيمون بالرباط أثناء فصل الصيف عندما يصبح البحر صالحاً للملاحة وفي فترة الشتاء تعود الحاميات المرابطة إلى قواعدها، وكذلك توالى ظهور الأربطة في الدولة الإسلامية في الدولة الأموية وقد أشارت المراجع التاريخية إلى أن ظهور الأربطة كان في بلاد المغرب على المستوى السكاني وكذلك في ظل الدولة العباسية عندما أشار الخليفة العباسي هارون الرشيد إلى قائده هرثمة بن أعين على ولاية أفريقيا وهي مكان تونس الحالية ١٧٩هـ / ٩٧٥م أن يعيد الاستقرار للمنطقة بعد فترة من الاضطرابات وعليه سعى هرثمة إلى ذلك من خلال الجهد التنموي الذي كان من محاوره بناء الأربطة التي تعرف أيضاً باسم قصور العباد، وهذه الأربطة استطاعت أن تقاوم أساطيل وجيوش الدولة البيزنطية وحالت بينهم وبين احتلالهم للساحل الأفريقي^(١).

١ - محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل، ب. ت. ط. ، ص: ١٩٨.

وقد أدت الأربطة في الشمال الأفريقي خدمات جليلة للإسلام والمسلمين وقد كانت الرباطات في الشمال الأفريقي عبارة عن منشآت علمية ذات صفة دينية وحربية للزود عن الإسلام، وقد خدمت هذه الرباطات الإسلام أجل خدمة وأسدت للسنة المحمدية أياد بيضاء، فعمت أهل المغرب فلم تلبس بهم الفتنة في وقت انتشرت فيه المذاهب الضالة وأخذ مروجها ينفثون سموهم في البلاد ولو لا الرباط والمرابطون لقضى الخوارج والصفوية والإباضية على التقاليد السليمة والسنن القويمة، وأهل الرباط هم الذين حملوا لواء المقاومة السنية وهم الذين دكوا صرح الشيعة في أفريقيا والمغرب^(١).

وقد قاومت هذه الأربطة في الثغور أساطيل وجيوش البيزنطيين الذين عجزوا رغم تفوقهم البحري عن احتلال الساحل الأفريقي، لأن هؤلاء المرابطين قد اهتموا بالفروسية والتدريب الجهادي، ولقد كان لفقهاء المالكية دور ريادي من خلال هذه الأربطة في وجه التيارات الفكرية والمذهبية، وكانت هذه الربط هي المنطلق لما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام من عقيدة وعبادة وإخلاص، لأنهم مؤمنون بالله وبرسالة الإسلام وأن التبشير بدعوة الإسلام من أهم واجباتهم، فكانوا بعد إكمال فترتهم في الربط وفي فترة السلم يخرجون إلى القبائل المجاورة لهدايتها وترغيبها في الإسلام^(٢).

١. رباط المستنير:

أقدم الرباطات وأجمعها من الناحية الهندسية واتسع حتى أصبح على شكل صحن كبير وبداخله مساكن كثيرة، وبه طابقان يخصص الأول للمسجد وقاعات الدرس والاجتماعات وإعداد الطعام اليومي الذي يتناوله المرابطون وأهل الرباط، كما يخصص الطابق الثاني للحراسة والعبادة والخلوة، وفي العادة يتولى الرباط شيخ من أهل التقوى والورع والصلاح، وهو الذي يتولى تنظيم الأمور داخل الرباط وتوجد بداخل هذا الرباط أيضاً قباب

١ - تقي الدين أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ب. ت. ط، ج ٢، ص: ٤١٢.

٢ - عماد أحمد الجوهري، دراسات في فلسفة التاريخ، ب. ت. ط، ص: ١٥٩.

عالية تنزل بداخلها النساء والمرابطات، وبداخله مسجد لا يخلو من الشيخ وظهر بهذا الرباط زهاد على النمط المعروف في العالم الإسلامي^(١).

٢. رباط الفتح:

بناه المنصور أبو يعقوب يوسف عبد المؤمن، وأن المنصور عندما مر بسلا متوجهاً إلى الأندلس لغزوة الأرك أمر ببناء عدة مبان أثرية منها مدينة الرباط (رباط الفتح)، وأن هذا المشروع في بناء مدينة الفتح لم يتم إلا بعد شهرين من الانتصار في معركة الأرك وكان ينفق على مشروع البناء من خمس الغنائم ومن بيت مال المسلمين، وكان رباط الفتح كامل التحصين براً وبحراً، وقد أورد الحسن الوزان وصفاً كاملاً لعمران رباط مدينة الفتح لما يحتويه من المساجد والمدارس والقصور والدور والمنازل، وكان هدف المنصور من رباط الفتح إيجاد مدينة عظيمة يأوي إليها أهل الأندلس ويؤسسون بها حضارة أندلسية وأسطولاً بحرياً تردد صدى أعماله القرصانية في العالم الإسلامي والأفريقي بصفة خاصة كما كان يهدف المنصور إلى إثبات قاعدة عسكرية جهادية على الشاطئ الجنوبي للبحر، وكان هدفه أيضاً الجهاد في سبيل الله بالأندلس وتسهيل أسبابه على المجاهدين بما يحتاجونه من رجال وعتاد وقد قام رباط الفتح بواجبه الجهادي الذي شيد من أجله خير قيام^(٢).

٣. رباط سوسة:

بناه الأمير زيادة الله بن الأغلب في عام ٢٠٦هـ والهدف من بنائه الخوف من غارات الروم على السواحل التونسية، ومن جهة أخرى استعداده الدائم للجهاد في صقلية وهو أكبر حافز دفع^(٣) الأغلبة لإقامة هذا الرباط، ورباط سوسة من أهم الرباطات في عصر الأغلبة، وهو شبيه برباط المنستير تطور هذا الرباط وكانت الرباطات في عهد الأغلبة شبيهة بالقصور، وسمى رباط السوسة بقصر الرباط وهو من أجمل قصور الرباط في أفريقيا، وهذه

١- ابن بشكوال أبو القاسم خلف الله بن عبد الملك، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، القاهرة ١٩٦٦م، ص: ١٣٠.

٢- ابن رسته، كتاب الأعلام النفسية، ب.ت.ط. ح ٧، ص: ١١٨.

٣- أبو يعقوب الشاذلي المعروف بابن الزيات، التشويق إلى رجال التصوف، ب.ت.ط، ص: ٢٦٠.

الرباطات في عهد الأغالبة كانت مليئة بالمرابطين ما بين أفراد يدفعهم التقى والورع إلى التطوع والجهاد في سبيل الله وحاميات رسمية ولقد كان لرباط سوسة دور رائد في عملية الغزو البحرية التي قام بها العرب من وراء البحار وهي فتح صقلية وإيطاليا^(١).

٤. رباط وجاج بن زلواللمطي:

شيد هذا الرباط في منطقة السوس الأقصى وهو عبارة عن دار سماها دار المرابطين لطلبة العلم وقراءة القرآن الكريم، والهدف من بناء هذا الرباط وهو نشر الإسلام وتصحيح مساره في منطقة تفتقر للعلم والمعرفة، وكان لفقهاء القيروان صلة وثيقة بهذا الرباط وكان موضعه في البلاد المعامرة بالقرب من مناطق الشيعة البجلية وكان هدف هذا الرباط تحصين أهالي المنطقة ضد انتصار المذهب الشيعي^(٢).

٥. رباط شاكر:

أقيم هذا الرباط بالقرب من مدينة مراكش، ولا يزال الأهالي يحفظون هذا الاسم ويعتقدون أنه من أصحاب عقبة بن نافع، ويقال إن الذي بناه يعلي ابن مصلين الرجرجي ليكون رباطاً على كفار براغواطة^(٣).

٦. رباط المرية:

كان النواة العمرانية لمدينة المرية، وكان الناس يربطون فيه لحماية مدينة بجانة من غارات النورماندين، وقد كانت المرية من المدن المهمة لذلك أحيطت بسلسلة من الرباطات الساحلية لحمايتها من أي عدوان خارجي باعتبارها قاعدة الأسطول الأندلسي^(٤). وقد توالى انتشار الأربطة في المدن الإسلامية و أوقف الخليفة العباسي المستعصم بالله دار الشط المجاورة لدار الملك ببغداد عام ٦٢٥م رباطاً للنساء المحتاجات، وفي دمشق أنشأت فاطمة الأيوبية عام ٦٥٠هـ/ ١٢٢٥م رباطاً للنساء الفقيرات وكذلك كثرت أربطة النساء في

١- أحمد مختار العبادي، دراسات في تاريخ الغرب والأندلس، ٢٠٠٠م، ص: ٢٤٥.

٢- كعب القاضي محمود، مرجع سابق، ص: ١٣٠.

٣- محمد مناحي، الحدود الإسلامية والبيزنطية، ب.ت.ط، ج ٣، ص: ١٢٦.

٤- البكري أبو عبد الله، مصدر سابق، ص: ١٣٦.

مدينتي القاهرة والفسطاط، وكذلك مدينة فأس ظهرت بها العديد من الأربطة الخاصة برعاية النساء وتحدث عن الأربطة في القاهرة مؤرخ مصر الإسلامي المقريري ويذكر أنها كانت على هيئة ما كان عليه بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، وتحدث عن الرباط البغدادية في مصر، وهو رباط تودع فيه النساء اللاتي طلقن أو هُجرن حتى يتزوجن أو يرجعن إلى أزواجهن، وفيه رعاية لهن ومواظبة على وظائف العبادة^(١).

وعليه فقد أدت هذه الأربطة كل أدوارها في الدولة الإسلامية، وأسهمت في تأمين الحدود الإسلامية وفي حماية الدين الإسلامي من كيد الأعداء، وبالرغم من ذلك لم تتطرق المصادر والمراجع التاريخية بالشرح الوافي لدور الأربطة.

المبحث الخامس

النتائج والتوصيات

في خاتمة هذا البحث تورد الباحثة النتائج والتوصيات الآتية:

النتائج

١. أهل الرباطات هم الذين حملوا لواء المقاومة السنية وهم الذين دكوا صرح الشيعة في أفريقيا والمغرب.
٢. اهتمت هذه الأربطة بالناحية العلمية، حيث أخذت تعاليم الإسلام تنتشر من خلالها، وكانت هذه الرباطات هي المنطلق لما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه.
٣. ساعدت الأربطة على تكوين طبقة من المصلحةين الذين كرسوا حياتهم للجهاد ضد الروم وأعداء الإسلام بصفة عامة، والدليل على ذلك أن أسد الفرات مصنف الأسدية في الفقه على مذهب الإمام مالك كان قائداً للحملة البحرية على صقلية.

١- المقريري تقي الدين أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ب.ت، ط، ج٢، ص:

التوصيات

١. إن الإسلام في عهده الأول أقام دولة جديدة بهذه القوة التي بهرت جميع أعداء الإسلام وأخضعت الدول المجاورة كالفرس والروم.
٢. لابد للأمة الإسلامية من بناء الرجال وتنشئتهم على حب العقيدة الراسخة والجهاد في سبيل الله.
٣. إن الإسلام قد حرص كل الحرص على أن يظهر المسلمون أمام الأعداء وهم في كامل القوة والعزة، وهذا ما ظهر به المسلمون بعد صلح الحديبية وقال المشركون عنهم حطمتهم حمى يثرب.
٤. واجب المسلمين أن يحرصوا على الجهاد بالمال والنفس وأن يرابطوا في سبيل العقيدة وحماية الوطن كما أن واجبهم أن يعدوا العدة الكافية لأعداء الإسلام.

المصادر والمراجع

المصادر:

١. القرآن الكريم .
٢. السنة النبوية الشريفة .

المراجع:

١. ابن أبي زمنين، كتاب قدوة الغازي، مخطوطة عن أحمد العبادي دراسات في تاريخ المغرب العربي، بدون تاريخ طبع .
٢. ابن بشكوال أبو القاسم خلف الله بن عبد الملك، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، القاهرة ١٩٦٦ م
٣. ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر، كتاب الأعلام النفيسة ، بدون تاريخ طبع ، جزء الأول ..
٤. ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب، الجزء الثاني، ١٩٨٣ م.

٥. ابن قدامة المقدسي، دار إحياء التراث العربي بدون تاريخ طبع ..
٦. أبو العباس أحمد بن محمد الرقيق، تاريخ أفريقيا والمغرب، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
٧. أبو يعقوب الشاذلي المعروف بابن الزيات، التشوق إلى رجال التصوف، بدون تاريخ طبع .
٨. أحمد العبادي، دراسات في تاريخ المغرب والأندلس ، القاهرة، دون تاريخ طبع .
٩. الإدريسي، نزهة المشتاق واختراق الآفاق، بدون تاريخ طبع ، الجزء الخامس.
١٠. الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد.
١١. الإمام العلامة ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي.
١٢. الإمام مسلم، الصحيح، كتاب الإمارة باب فضل الجهاد والرباط.
١٣. البكري أبو عبد الله بن عبد العزيز المغربي، ذكرى بلاد أفريقيا و المغرب من كتاب المسالك والممالك ، الجزائر ١٩١١م.
١٤. الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، مكتبة لبنان، دار النشر، المطبعة الأولى، ٢٠٠٤م .
١٥. السيد عبد العزيز سالم، الشام تاريخها وآثارها في العصر الإسلامي، طرابلس، مجلة الآداب ١٩٦٢م
١٦. ابن بشكوال أبو القاسم خلف الله بن عبد الملك، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، القاهرة ١٩٦٦م ١٣٠.
١٧. ابن عساكر تاريخ مدينة دمشق، مخطوط رقم ٢، ترجمة كريمة بنت الحسحاس الحزنية الدمشقية، التربية الثقافية العربية الإسلامية في الشام والجزائر، خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، دار الحلايين بيروت ١٩٨٠م.

١٨. حسن أحمد محمود، دولة المرابطون ودور العرب في نشر الحضارة في غرب أفريقيا بدون تاريخ طبع .
١٩. سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي الكبير، الجزء الثاني، بدون تاريخ طبع .
٢٠. عبد العزيز سالم، تاريخ الإسكندرية وحضارتها في العصر الإسلامي، الإسكندرية ١٩٨٢ م.
٢١. عماد أحمد الجوهري، دراسات في فلسفة التاريخ، بدون تاريخ طبع .
٢٢. كعت القاضي محمود كعت، تاريخ الفتاوي في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس، طبعة باريس، ١٩٨١ م.
٢٣. كمال الدين محمد عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، ج ٥، بدون تاريخ طبع .
٢٤. محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجليل، بدون تاريخ طبع .
٢٥. محمد بن إسماعيل بن عبد الله البخاري، صحيح البخاري، باب فضل رباط يوم في سبيل الله، بدون تاريخ طبع .
٢٦. محمد توفيق بليغ، نشأة الرباط وتطوره وأهمية المرابطة في تاريخ المسلمين، مقال في دراسات تاريخية وأثرية من مطبوعات جمعية الآثار بالإسكندرية العدد الثاني ١٩٦٨ م.
٢٧. محمد فتحي، الحدود الإسلامية والبيزنطية الجزء الثالث بدون تاريخ طبع .
٢٨. المقرئ تقي الدين أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، الجزء الثاني بدون تاريخ طبع .

فلسفة الأركان التعليمية في بناء شخصية الطفل

د. ابراهيم الصادق سالم^(١)

المستخلص

هدف البحث إلى التعرف على الأركان التعليمية اللازم توفرها في رياض الأطفال لتكوين شخصية متكاملة للطفل لتحقيق النمو الشامل.

• اتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي:

اعد الباحث استبانة شملت على سبع محاور هي الأركان التي يرى الباحث لزوم توافرها في رياض الأطفال ثم طرحها على معلمات عشرين روضة وعددهم ستون معلمة تمت الإجابة عليها تم التحليل للبيانات بواسطة برنامج الحزم الإحصائية لتحليل العلوم الاجتماعية (spss).

• توصل الباحث إلى:

عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين آراء المعلمات على أن الأركان التعليمية تعمل على بناء شخصية الطفل على رغم اختلافهم من حيث المؤهل، عدد سنوات الخبرة، عدد الدورات التدريبية التي تلقيناها. أي هناك إجماع على لزوم توافرها هذه الأركان في رياض الأطفال.

• أوصى الباحث على:

- الاهتمام بتشيد الروضة وفقاً لمواصفات الجودة الشاملة لهيئة الأركان التعليمية الجديدة من المواد المواكبة لحياة الطفل.
- تأهيل وتدريب معلمات الرياض وقبول الحد الأدنى للتوظيف بكالوريوس رياض الأطفال.
- إدراج ركن الخلوة ضمن الأركان التعليمية لتلقي قصار السور من القرآن الكريم بعد سن الخامسة.

١ - استاذ فلسفة التربية المشارك - جامعة القرآن الكريم وتأسيس العلوم - السودان.

المبحث الأول الإطار العام للبحث

المقدمة:

تُعدُّ مرحلة الطفولة من أهم المراحل الإنمائية في حياة الفرد ففيها تتشكل شخصية الفرد. وقد أشار العديد من علماء النفس إلى أهمية الخمس سنوات الأولى في حياة الطفل حيث أنها مرحلة الأساس لبناء شخصيته. "لقد ذكر بلوم إن ٢٠٪ من النمو الفعلي يتم السنة الأولى من عمر الطفل"

لذلك لا بد أن ينتج العديد من الأنشطة المرنة التي تساعد الطفل على فهم العلاقات بين الظواهر الماثلة أمامه والوصول إلى معنى المعلومات واكتساب المهارات لكي يكون أكثر قدرة يسمح له باستخدام معلوماته بشكل جيد ورؤية أكثر تخيلية وابتكارية.

المشكلة:

إن عملية بناء شخصية الطفل بصورة متكاملة يتم من خلال إتاحة الفرصة له للممارسة والتجريب والملاحظة والنشاط والمشاركة للآخرين سواء بشكل فردي أو جماعي .

وتكمن مشكلة البحث في السؤال الرئيسي التالي: ماهي الأدوات والوسائل التي يستطيع بها الطفل أن يكتشف ذاته ويبني قدراته ويكشف مواهبه ويظهر براعته؟ وتتفرع منه الأسئلة التالية:

- ماهي المحتويات لتلك الأدوات؟
- ماهي الأهداف التي تحققها تلك الأدوات؟
- ماهي السمة الشخصية التي تكسب من تلك الأدوات؟

الأهداف:

هدف البحث إلى :

- التعرف على الأركان التعليمية اللازم توافرها في الرياض لتكوين شخصية متكاملة للطفل.
- مدى توفير هذه الأركان المعلومات التي تساعده في اكتساب المهارات.
- مدى توفير هذه الأركان المعلومات التي تساعد في تكوين التصورات الصحيحة.
- مدى توفير هذه الأركان المعلومات التي تساعد على الابتكار.

الأهمية:

تتضح أهمية هذا البحث من خلال الآتي:

- بناء رياض تحقق النمو الشامل.
- جلب أدوات وخامات تساعد الطفل على تأدية النشاط بفاعلية .
- وضع معايير للأركان التعليمية .
- تقويم الرياض تقويماً علمياً يستند على الإيفاء بحاجيات الطفل.

منهج البحث:

المنهج الوصفي التحليلي القائم على وصف الحاجيات ومدى تحقق

أهدافها.

فروض البحث:

- ١- توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين معلمات الروضة على أن الأركان التعليمية تساعد في بناء شخصية الطفل، من حيث المؤهل العلمي
- ٢- توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين معلمات الروضة على أن الأركان التعليمية تساعد في بناء شخصية الطفل، من حيث عدد سنوات عمره .
- ٣- توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين معلمات الروضة على ان الأركان التعليمية تساعد في بناء شخصية الطفل من حيث عدد الدورات التدريبية.

أدوات البحث :

الاستبيان

حدود البحث:

المكانية : محلية مدني الكبرى - شرق

الزمانية: عام ٢٠١٦ م.

البشرية: معلمات رياض الأطفال

مصطلحات البحث:

الركن التعليمي : هي مواقع داخل الروضة لممارسة النشاط بحرية ودون إزعاج للآخرين .

رياض الأطفال : هي المؤسسات الخاصة بتربية الطفل من الثالثة وحتى السادسة. والتي ترقى بالطفل من جميع جوانب نموه وتقوم له العديد من الأنشطة المتنوعة وتكسبه الكثير من المفاهيم والمعلومات التي تتلاءم مع حاجيات هذه المرحلة (منان عبدالغني ٢٠٠٣م).

الفلسفة : كلمة يونانية تتكون من philo حب sophy الحكمة هي حب الحكمة.

اصطلاحاً: هي فقه تربوي يستهدف توضيح المقاصد والغايات النهائية للتربية وتوضيح طرق البحث والتربية الموصلة إلى هذه المقاصد وتوضيح المعايير التي يحكم بها على هذه القضايا كلها. (ماجد عرسان الكيلاني ٢٠٠٢م).

الدراسات السابقة :

حسب علم الباحث لم يجد دراسة سابقة في هذا الموضوع خاصة (الأركان التعليمية في رياض الأطفال)

المبحث الثاني فلسفة رياض الأطفال المطلب الأول أهمية مرحلة ما قبل المدرسة

تُعدُّ مرحلة الطفولة من أهم المراحل الإنمائية في حياة الفرد ففيها تتشكل شخصية الفرد. لذلك أشار التريويون بأهمية الاهتمام بها.

تكمن أهمية تلك المرحلة فيما تمثله من قاعدة أساسية لتربية وتعليم وإعداد الطفل للمستقبل. وقد أشار العديد من علماء النفس على أهمية الخمس سنوات الأولى في حياة الطفل حيث أنها مرحلة... يكتسب فيها الطفل العديد من الخبرات والمهارات والقيم والعادات والمفاهيم التي تساعده على التفاعل مع البيئة بكفاءة وفعالية وقد أشار فرويد رائد مدرسة التحليل النفسي على أهمية تلك المرحلة مؤكداً أنه ل (لالمصاب في الرشد بدون المصاب في الطفولة) فرويد...

أي أن جميع الاضطرابات التي تظهر في الرشد إنما لها جذور في مرحلة الطفولة.

ذكر بلوم أن ٢٠٪ من النمو العقلي للطفل يتم في السنة الأولى من عمره وأن ٥٠٪ من نموه العقلي يتم في عمر أربع سنوات. وأن ٨٠٪ من نموه العقلي يتكامل في عمر ثمان سنوات وأن ٩٢٪ من نموه العقلي يتم في عمر ١٣ سنة. ومن هنا نلاحظ أن أكثر من نصف النمو العقلي للطفل يتم قبل أن يتجاوز الخامسة من عمره.

وقد ذكر جان بياجيه أن الذكاء لدى الفرد يمر بمراحل وأن طفل الروضة يمر بمرحلة الذكاء الحدسي من عمر ٣-٧ سنوات وقد أشارت نتائج الأبحاث التربوية إلى أن حرمان الطفل في السنوات الأولى المعبرات البيئية والثقافية

لايساعد الطفل على التعلم بسهولة في المرحلة الابتدائية(هدى الناشف ١٩٩٧).

من كل ذلك نجد أهمية اعتبار هذه المرحلة لذاتها وأساسية لتلبية حاجات الأطفال من عمر ٣-٦ سنوات ومساعدتهم على تحقيق ذاتهم وتنمية قدراتهم إلى أقصى ماتسمح به إمكانياتهم واستعداداتهم.

المطلب الثاني

فلسفة محددة لرياض الأطفال

تعنى الفلسفة بدروس بدايات الأمور ونهاياتها وبدروس العلاقات والارتباطات بين الإنسان وأخيه الإنسان وبين الإنسان والكون وبين الإنسان وخالقه والكون لتجسد معنى الشمول والتوحيد والتطور الذي يدعو إلى التسامي والارتفاع بالإنسان إلى المثل الأعلى.

ونصوص القرآن الكريم تشمل كل ذلك. والتحديد لفلسفة تربوية من هذا المصدر يساعد على إعطاء عمقاً فكرياً يربطه بالعوامل الروحية والاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية قال تعالى ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٩] والفلسفة الإسلامية التي نشدها لبناء أطفالنا لابد أن تتوافر فيها مقومات وشروط منها:

١- الاهتمام بالنمو الشامل المتكامل عقلياً وإنفعالياً وجسماً واجتماعياً . وذلك بتوفير أنشطة متوازنة مع السن العمرية تساعد الطفل على تعلم المفاهيم والمهارات والاتجاهات والميول وتراعى الفروق الفردية بين الأطفال.

٢- التأكيد على توفر الوسائل والأجهزة والأدوات التي تساعد الطفل على التعلم وتنمي لديه الابتكار والاكتشاف.

٣- التأكيد على دور الطفل في عملية التعلم وعلى فاعليته من خلال النشاط الذاتي.

- ٤- توثيق الصلة بين الطفل والبيئة التي يعيش فيها من خلال منحه الفرصة للتجريب والاكتشاف.
- ٥- التأكيد على الاتصال الوثيق بين الروضة والبيت من أجل مساعدة الطفل على النمو الشامل وإشراك الأسرة في عمليات تخطيط وتنفيذ البرامج التربوية.
- ٦- تنمية المهارات الحركية للطفل وإطلاق طاقته الجسمية وتوفير أماكن صحية لممارسة اللعب.
- ٧- توفير الفرص للنمو الاجتماعي والخلقي وتنمية المهارات التي تساعد على التفاعل مع الأسرة والأصدقاء داخل وخارج الروضة الاهتمام بالنمو المعرفي واللغوي من خلال توفير أنشطة متنوعة تساعد على التفكير والفهم مع تنوع طرق التدريس المستخدمة في المواقف التعليمية.
- ٨- تشجيع الطفل ومنحه فرصة لتحقيق ذاته وتنمية قدراته واستعداداته ومساعدته على تكوين صورة ايجابية عن ذاته.
- ١٠- الاهتمام بمتابعة الطفل وتقويمه واستخدام أساليب تقويم جيدة للحكم على مدى التقدم الذي أحرزه الطفل في الروضة (هالة فاروق أحمد الحربي ٢٠٠٤م) ص١٠٧.

- ١١- أن تكون مرنة قابلة للتعديل والتغيير والتطوير في ضوء ما يجد من أبحاث ودراسات في المجالات التربوية المختلفة وما يجد من اجتهادات وتفسيرات صائبة لأحكام الدين (عمر محمد التوم الشيباني ١٩٨٨م ص٣٥).

المطلب الثالث

أهداف رياض الأطفال

إن أهداف التربية في رياض الأطفال لاتنفصل عن أهداف التربية بشكل عام فإذا كانت التربية تهدف إلى بناء الإنسان المصلحة في نفسه والمصلحة لغيره ليسهم في بناء أمته بشخصية متكاملة (محمد قطب ١٩٩٨ ص ١٥٣).

- فإن الهدف التربوي لرياض الأطفال يتمثل في :
- ١- صيانة فطرة الطفل في ظروف طبيعية سوية لجو الأسرة .
 - ٢- رعاية نموه الخلقي والعقلي والجسمي .
 - ٣- تكوين الاتجاه الديني القائم على التوحيد المطابق للفطرة .
 - ٤- أخذ الطفل بآداب السلوك وتيسير امتصاصه للفضائل الإسلامية والاتجاهات المصلحة بوجود أسوة حسنة وقدوة مجيبة .
 - ٥- إيلاف الطفل الجو الاجتماعي خارج الأسرة ونقله برفق من الذاتية المركزية إلى الحياة الاجتماعية المشتركة مع أترابه .
 - ٦- الوفاء بحاجيات الطفولة وتهذيبه في غير تدليل .
 - ٧- تدريب الطفل على المهارات الحركية وتعويده العادات الصحيحة وتربية حواسه وتمرينه على حسن استخدامها .
 - ٨- تزويده بثروة من التعبيرات الصحيحة والأساسيات الميسرة والمعلومات المناسبة لسنه والمتصلة بما يحيط به .
 - ٩- التيقظ لحماية الأطفال من الأخطار وعلاج بوادر السلوك غير السوي لديهم وحسن المواجهة لمشكلات الطفولة . (أماني عبدالفتاح علي ٢٠٠٤م ص ٣٨) .
 - ١٠- إشعار الأطفال بالكفاءة في التعامل مع بيئتهم بنجاح .
 - ١١- تنمية قدراتهم على التحكم الذاتي .
 - ١٢- إيجاد معنى لما يمرون به من خبرات . وزيادة دافعياتهم للتعلم (عزة خليل عبد الفتاح ١٩٩٧م ص ١١٢) .

المطلب الرابع

أسس بناء منهج رياض الأطفال

تكمن أهمية أسس بناء المناهج في تحديد وجهتها ورسم ملامحها وجعل مضمونها ومكوناتها خادمة للطفل ملائمة لخصائص نموه ملبية لحاجاته ومتطلباته مجتمعة .

ومن المعلوم في بناء المناهج تقوم على أسس رباعية وهي الأساس العقدي الفلسفي ، الأساس الاجتماعي والأساس النفسي والأساس المعرفي

(حسن جعفر الخليفة-٢٠١٠م، ص٤٨).

من مناهج الروضة :

أ- المنهج الإنمائي :

هو ذلك المنهج الذي يتواءم مع خصائص النمو لطفل الروضة .

الملامح الأساسية للمنهج الإنمائي . وهي :

١- يبني وفق خصائص الأطفال الإنمائية الجسمية والعقلية والاجتماعية والانفعالية .

٢- الرغبة في التعلم فطرية وموجودة لدى كل طفل وعلى المنهج تغذية هذه الرغبة وتوعيتها .

٣- التعلم وسيلة إلى غايات أخرى .

٤- يعمل على تنمية فهم الطفل لبيئته والتفاعل معها بكفاءة وفهم عميق .

٥- اللعب هو جوهر هذا المنهج .

٦- اللغة هي مركز الأنشطة وتشكل وسيلة اتصال للطفل مع الآخرين (أسماء عبد

العال الحيري - ١٩٩١م، ص٣٠).

ب- منهج النشاط :

النشاط هنا يعني تهيئة مواقف تربية تختار على ضوء حاجات المتعلم

تضمن إقبال المتعلم على الموقف إقبالاً ذاتياً يحقق تفاعلاً كاملاً بين الطفل

والموقف مما يؤدي إلى اكتساب مهارات وخبرات جديدة ذات معنى له

وللعالم الذي يعيش فيه .

الملامح الأساسية لمنهج النشاط .

١- ايجابية وفعالية الطفل فهو نشط وملاحظ ومشارك ومناقش .

٢- ممارسة الطفل للنشاط ذات معنى يتم من خلالها اكتساب المعلومات

والمعارف .

٣- ارتباط مواقف الخبرة والنشاط بحاجات المجتمع الذي يعيش فيه. (أماني عبدالفتاح / هالة فاروق - ٢٠٠٤م، ص ١٠٤).

المبحث الثالث

استخدام أدوات اللعب والوسائل وتنظيم الأركان التعليمية

يحقق استخدام الأدوات والوسائل في الروضة أهدافاً تربوية متنوعة

منها :-

- ١- توفر للطفل فرص ممارسة الأنشطة ونمو حركي وجسمي مما يساعد على النمو السليم .
- ٢- تشجيع الطفل على تنمية علاقاته الاجتماعية .
- ٣- تمنح الطفل فرصة لتنمية قدراته العقلية
- ٤- تساعد الطفل على الإبداع والابتكار والاكتشاف وإتاحة فرص التجريب والملاحظة مما يساعد على تكوين مفهوم ايجابي عن النفس
- ٥- تتيح للطفل فرص للتركيب والبناء مما يساعد على تنفيذ تخيلاته وأفكاره واكتشاف الأخطاء بنفسه .
- ٦- تساعد على تدريب الطفل على استخدام أسلوب حل المشكلات
- ٧- تتيح للطفل فرص لتكوين الاتجاهات والقيم والمفاهيم الصحيحة تتيح للطفل فرص الإشباع الدوافع للاستطلاع والمعرفة . (عاطف راشد ٢٠٠٣م ص ٥٣).

الأركان التعليمية التي يجب إيجادها في غرفة الصف :

أولاً - الركن الفني :

يشكل أهمية خاصة في :

١ / اكتشاف الذات بالتعبير عما يجول في خاطر الطفل من مشاعر واتجاهات.

٢ / الإبداع والعمل والنشاط .

٣ / التقليد والمحاكاة والرغبة في الإنجاز .

٤ / التدعيم والنقاء مع الآخرين .

أدوات وخامات الركن :

يحتوي الركن على الأدوات التالية:

١ / طاولة يجلس عليها أربعة أطفال .

٢ / ألوان مائية .

٣ / حوامل للرسم، مرايا .

٤ / مقصات .

أهداف الركن :

١ / تساعد مزاولة النشاط في هذا الركن علي التعبير عما بداخل نفسه من مشاعر واتجاهات نحو المحيطين به .

٢ / اكتساب سلوك للاعتماد علي الذات .

٣ / يكسب المثابرة والتصميم علي الانتهاء من العمل الذي بدأه .

٤ / يمنح الطفل الفرصة لمزاولة العمل الجماعي التعاوني .

٥ / يكتسب الطفل مهارات التفاعل الاجتماعي .

٦ / تنمية الناحية الجمالية والتذوق الفني والإحساس بمشاعر الجمال .

٧ / اكتساب اتجاهات وعادات نحو النظافة وترتيب المكان من بعد الانتهاء من العمل .

ثانياً – ركن التعايش الأسري :

يُعدُّ ركنًا حيويًا لدي الطفل ، الطفل من خلال ممارسته للنشاط ويعبر عن اتجاهاته نحو الأسرة ويقلد الشخصيات المؤثرة في حياته وتعديل سلوكياته إلى الإيجابية والمرغوبة اجتماعياً . (كريميان بربر ١٩٩٥م ص ٨٥) .

محتويات هذا الركن :

يحتوي هذا الركن علي الآتي :

- ١ / عرائس بأحجام مختلفة وملابس خاصة بها .
- ٢ / سرائر للعرائس وزجاجات إرضاع .
- ٣ / ثلاجة وبوتاجاز - غسيل ملابس مختلفة لتمثيل الشخصيات .
- ٤ / أدوات طبخة (ملاعق ، قدور ، أكواب ...).

أهداف الركن :

يساعد علي تنمية واكتساب فرص الآتي:

- ١ / القيم والاتجاهات الأسرية .
- ٢ / أهمية مشاركة الآخرين .
- ٣ / التدريب لتنظيم المنزل والاستعمال الصحيح للأدوات .
- ٤ / تمثيل دور الشخصيات التي لها دور في المجتمع .
- ٥ / العلاقات الأسرية ودور كل فرد داخل الأسرة .
- ٦ / معرفة قوانين اللعب وقواعد انتظار الدور في اللعب .

ثالثاً : ركن المكتبة :

تكمّن حيوية هذا الركن في التخيل ونمو الذاكرة والاستعداد لاكتساب

مهارات الاستماع والحديث والطلاقة .

محتويات ركن المكتبة :

يحتوي هذا الركن على الآتي:

- ١ / القصص - المجلات - الصور - الرسومات
- ٢ / كتب مصورة عن الحيوانات ، الفواكه ، الطعام ، والمجموعات الغذائية .
- ٣ / طاولة أربع كراسي ، أرفف توضع عليها الكتب .

أهداف ركن المكتبة:

يهدف هذا الركن إلى تنمية وإشباع ما يلي:

- ١ / القدرة علي التعبير عن أفكاره .
- ٢ / اتجاهات إيجابية نحو الكتب والمحافظة عليها .
- ٣ / التعبير اللغوي والتتابع المنطقي للأفكار .
- ٤ / القدرة علي التواصل الذهني لدى الطفل .
- ٥ / إشباع دوافع الطفل نحو الاستطلاع والمعرفة .
- ٦ / احترام حقوق الآخرين في المشاركة بالكتب والتزام الهدوء .
- ٧ / تحديد الميل نحو الكتب المستفاد منها .

رابعاً : ركن البناء والهدم:

يمثل هذا الركن مصدر السعادة والشعور بالإنجاز والاعتماد علي الذات والرغبة في العمل التعاوني الجماعي للطفل.

محتويات الركن :

يحتوي هذا الركن على الآتي:

- ١ / مجموعة مكعبات خشبية أو بلاستيكية بأحجام مختلفة وأشكال متدرجة .
- ٢ / قطع بلاستيك نصنع منها العربات والبيوت والحيوانات .
- ٣ / طين الصلصال لتشكيل أجسام الحيوانات وهياكل المباني .

أهداف الركن :

يهدف هذا الركن إلى تحقيق تنمية الآتي:

- ١ / القدرة علي التفكير والإبداع والابتكار لدي الطفل .
- ٢ / حاسة اللمس لدي الطفل .
- ٣ / إتاحة الفرصة لإدراك مفهوم الوزن والحجم بشكل فعال .
- ٤ / إشاعة الرغبة في العمل والإنجاز .

خامساً: ركن الاكتشاف:

يمثل هذا الركن مصدر الاهتمامات العلمية ، فهو يشبع الفضول في التعرف علي البيئة من حوله وملاحظة خصائص الأشياء وإدراك أوجه الشبه والاختلاف .

محتويات الركن :

يحتوي هذا الركن على الآتي:

- ١ / حيوانات أليفة .
- ٢ / حوض لزراع النباتات .
- ٣ / أنواع مختلفة من البذور .
- ٤ / طيور وأقفاص - أحواض سمك بأحجام مختلفة .
- ٥ / أوزان مختلفة .
- ٦ / إنبات طبيعية من الحجارة - أصداف - أوراق شجر

أهداف الركن:

يهدف إلى إتاحة الفرصة للطفل للقيام بالتجارب وبال التعرف وبالمشاركة:

- ١ / إتاحة الفرصة للطفل للقيام ببعض التجارب البسيطة .
- ٢ / إتاحة الفرصة للطفل للتعرف علي خواص المواد وتصنيف الأشياء ومقارنتها.
- ٣ / إتاحة الفرصة للطفل للمشاركة في الأعمال الجماعية .
- ٤ / تعريف الطفل علي ما يوجد في الطبيعة من حيوانات ونباتات .
- ٥ / تنمية حب الاستطلاع والمعرفة والاستكشاف لدي الطفل .
- ٦ / مساعدة الطفل في التوصل للإجابة عن التساؤلات التي يطرحها .

سادساً: ركن المسجد:

يمثل هذا الركن مصدراً مهماً في بناء شخصية الطفل في مده بالطاقة الروحية التي تساعد علي فهم وجود الله خالق الكون والأمور الدينية المتعلقة بالعبادات والتعامل مع الآخرين .

محتويات الركن :

من مستلزمات هذا الركن الآتي:

١ / مكان فسيح للصلاة - سجادة للإمام - بروش .

٢ / مقعد لوضع المصحف .

٣ / تسجيل أشرطة صوتية - سور قصيرة - أدعية - آذان . إقامة الصلاة .

أهداف الركن :

يهدف هذا الركن إلى تعميق الشعور الديني في مختلف المجالات التعبدية والتعاملية في تكوين الهوية الإسلامية .

١ / بناء الأساس العقدي الديني بأن الله هو خالق الكون .

٢ / إتاحة الفرصة للتعرف على دور الأنبياء وعلى رأسهم الرسول صلى الله عليه وسلم .

٣ / إتاحة الفرصة لممارسة العبادات من الصلاة ، معرفة الوضوء .

٤ / إتاحة الفرصة للتعامل مع الآخرين وفقاً للتعاليم الدينية .

٥ / مساعدة الطفل علي تكوين الهوية الإسلامية وفق مبادئ الشريعة الإسلامية .

سابعاً: ركن التطابق والأحجام والركن الإدراكي:

يشكل هذا الركن مصدراً للمتعة العقلية فهو يساعد علي التفكير والتجريب والملاحظة وإدراك العلاقات بين الأشكال والأحجام .

مكونات الركن :

يحتوي علي مجموعة صور مراحل نمو النبات - بذرة - إنبات بذرة - تكوين جذور .

٢ / مجموعه من الأحاجي بأشكال وأحجام مختلفة متدرجة .

٣ / مجموعة من الخرز والخيوط ذات الألوان المختلفة .

أهداف ركن الأحاجي :

يهدف هذا الركن إلى تحقيق :

١ / تنمية الملاحظة .

٢ / إدراك العلاقات بين الأشكال والأحجام .

٣ / ممارسة التجريب والاعتماد علي الذات في التوصل إلى النتائج بنفسه .

٤ / تنمية عضلات اليد الصغرى والتآزر الفعلي البصري .

٥ / المساعدة علي الشعور والنجاح بالإنجاز من خلال ممارسة الأعمال (كربما)

محمد بربر ١٩٩٥م ص (١٢٣) .

من متابعة محتويات وأهداف هذه الأركان المتنوعة والمتعددة نجد أنها تعمل علي بناء شخصية الطفل بصورة متكاملة وذلك من خلال إتاحة الفرصة للطفل بالممارسة والتجريب والملاحظة والنشاط والمشاركة للآخرين سواء بالشكل الفردي أو الجماعي مما يؤدي إلى تنمية وتقوية روح التواصل والتكافل الاجتماعي ومن ثم التربية الوطنية بل للعالم الإسلامي .

المبحث الرابع الدراسة الميدانية

تتناول الدراسة في هذا الفصل إجراءات الدراسة الميدانية التي تتضمن تحديد مجتمع الدراسة ، عينة الدراسة ، أدوات الدراسة والمعالجة الإحصائية .

تهدف الدراسة إلى التعرف على آراء معلمات رياض الأطفال بمحلية مدني الكبرى حول دور الأركان التعليمية في بناء شخصية الطفل .
أولاً : مجتمع الدراسة :

معلمات رياض الأطفال بمحلية مدني الكبرى
عدد الرياض الحكومية بالمحلية ٢٠٢ روضة . عدد المعلمات ٦٠٦ معلمة .
ثانياً : عينة الدراسة :

اتخذ الباحث ١٠٪ من المجتمع ، فكان عددهن ٦٠ معلمة من ٢٠ روضة .
حسب الجدول ادناه .:

جدول رقم (١) يبين توزيع العينة على الوحدات .

الوحدة	عدد الرياض	عدد المعلمات
شرق مارنجان	٥	١٥
وسط	٤	١٢
وحدة حنتوب	٥	١٥
شرق الواحة	٦	١٨
المجموع	٢٠	٦٠

(المصدر التعليم قبل المدرسة بمحلية مدني الكبرى)

ثالثاً: أداة البحث الاستبانة:

عدد الاستبيانات التي وزعت = ٦٠ استبانة
عدد التألف = ١٠ استبيانات
الاستبيانات التي استخدمت = ٥٠ استبانة

أداة البحث:

الاستبانة

البيانات الأولية:

المؤهل ، الخبرة ، التدريب

محاورة الإستبانة:

تكونت الإستبانة من سبعة محاور وهي الأركان التالية:

الفني ، التعايش الأسري ، البناء والهدم ، الاكتشاف ، المسجد ،
التطابق والأحاجي .

يتكون كل مجال من خمسة عبارات . المدي لكل عبارة من خمس ، ممتاز ،
جيد جداً ، جيد ، وسط ، ضعيف بعد التحكيم استقرت الإستبانة علي ماهي
عليه مع التعديل في بعض العبارات من حيث الصيغة وحذف الكلمات .
صدق الاستبيان:

أولاً: الصدق البنائي Structure Validity

يُعدُّ الصدق البنائي أحد مقاييس صدق الأداة الذي يقيس مدى تحقق
الأهداف التي تريد الأداة الوصول إليها، ويبين مدى ارتباط كل محور من
محاور الدراسة بالدرجة الكلية لفقرات الإستبانة .

يبين جدول (٢) أن جميع معاملات الارتباط في جميع مجالات
الاستبانة دالة إحصائياً عند مستوى معنوية $\alpha = 0,05$ وبذلك يُعدُّ جميع
مجالات الاستبانة صادقة لما وضع لقياسه .

جدول (٢): معامل الارتباط بين كل درجة وكل مجال من مجالات الاستبانة والدرجة الكلية للاستبانة

الرقم	المحور	معامل اسبيرمان للارتباط	القيمة الاحتمالية
١.	الركن الفني	٠,٥٨٩	٠,٠٠٠
٢.	ركن التعايش الأسري	٠,٥٩١	٠,٠٠٠
٣.	ركن المكتبة	٠,٧٩٨	٠,٠٠٠
٤.	ركن البناء والهدم	٠,٨٠٠	٠,٠٠٠
٥.	ركن الاستكشاف	٠,٧٢٦	٠,٠٠٠
٦.	ركن المسجد	٠,٧٥٥	٠,٠٠٠
٧.	ركن التطابق والأحاجي	٠,٦٨٠	٠,٠٠٠

× الارتباط دال إحصائياً عند مستوى دلالة $\alpha=٠,٠١$.

ثانياً: صدق الاتساق الداخلي:

يوضح جدول (٢) معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات المحور الأول والدرجة الكلية للمحور، والذي يبين أن معاملات الارتباط المبينة دالة عند مستوى معنوية $\alpha=٠,٠٥$ وبذلك يُعدُّ المحور صادق لما وضع لقياسه. جدول (٣): معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات المحور الأول والدرجة الكلية للمحور

م	معامل سبيرمان للارتباط	القيمة الاحتمالية (Sig)
١	٠,٤٩٤	٠,٠٠٠
٢	٠,٥٥١	٠,٠٠٠
٣	٠,٣١٩	٠,٠١٢
٤	٠,٥٦٨	٠,٠٠٠
٥	٠,٦٧٣	٠,٠٠٠

× الارتباط دال إحصائياً عند مستوى دلالة $\alpha=٠,٠٥$.

يوضح جدول (٣) معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات المجال الثاني والدرجة الكلية للمحور ، والذي يبين أن معاملات الارتباط المبينة دالة عند مستوى معنوية $\alpha = 0,05$ وبذلك يُعدُّ المحور صادق لما وضع لقياسه.

جدول (٤) :معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات المحور الثاني والدرجة الكلية للمحور

م	معامل اسبيرمان للارتباط	القيمة الاحتمالية (Sig)
١	٠,٥٠٢	٠,٠٠٠
٢	٠,١٧٥	٠,٠١٢
٣	٠,٦٩٠	٠,٠٠٠
٤	٠,٧٥٣	٠,٠٠٠
٥	٠,٤٦٥	٠,٠٠٠

× الارتباط دال إحصائياً عند مستوى دلالة $\alpha = 0,05$

يوضح جدول (٤) معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات المحور الثالث والدرجة الكلية للمحور ، والذي يبين أن معاملات الارتباط المبينة دالة عند مستوى معنوية $\alpha = 0,05$ وبذلك يُعدُّ المجال صادق لما وضع لقياسه.

جدول (٥) :معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات المحور الثالث والدرجة الكلية للمحور

م	معامل اسبيرمان للارتباط	القيمة الاحتمالية (Sig)
١	٠,٥٩١	٠,٠٠٠
٢	٠,٧٣٦	٠,٠٠٠
٣	٠,٧٥٧	٠,٠٠٠
٤	٠,٦٤٨	٠,٠٠٠
٥	٠,٧٣٧	٠,٠٠٠

الارتباط دال إحصائياً عند مستوى دلالة $\alpha = 0,05$

يوضح جدول (٥) معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات المحور الرابع والدرجة الكلية للمحور ، والذي يبين أن معاملات الارتباط المبينة دالة عند مستوى معنوية $\alpha = 0,05$ وبذلك يُعدُّ المجال صادق لما وضع لقياسه .
 جدول (٦) : معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات المحور الرابع والدرجة الكلية للمحور

م	معامل اسبيرمان للارتباط	القيمة الاحتمالية (Sig)
١	٠,٦٧٩	٠,٠٠٠
٢	٠,٤٩٩	٠,٠٠٠
٣	٠,٥٨٤	٠,٠٠٠
٤	٠,٧٠٦	٠,٠٠٠
٥	٠,٦٨٤	٠,٠٠٠

× الارتباط دال إحصائياً عند مستوى دلالة $\alpha = 0,05$.

يوضح جدول (٦) معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات المحور الخامس والدرجة الكلية للمحور ، والذي يبين أن معاملات الارتباط المبينة دالة عند مستوى معنوية $\alpha = 0,05$ وبذلك يُعدُّ المجال صادق لما وضع لقياسه .
 جدول (٧) : معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات المحور الخامس والدرجة الكلية للمحور

م	معامل اسبيرمان للارتباط	القيمة الاحتمالية (Sig)
١	٠,٥٤٤	٠,٠٠٠
٢	٠,٥٩٦	٠,٠٠٠
٣	٠,٧٠٢	٠,٠٠٠
٤	٠,٦٩٨	٠,٠٠٠
٥	٠,٦٥٠	٠,٠٠٠

× الارتباط دال إحصائياً عند مستوى دلالة $\alpha = 0,05$.

يوضح جدول (٧) معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات المحور السادس والدرجة الكلية للمحور ، والذي يبين أن معاملات الارتباط المبينة دالة عند مستوى معنوية $\alpha = 0,05$ وبذلك يُعدُّ المجال صادق لما وضع لقياسه

جدول (٨) : معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات المحور السادس والدرجة الكلية للمحور

م	معامل اسبيرمان للارتباط	القيمة الاحتمالية (Sig)
١	٠,٦٩٥	٠,٠٠٠
٢	٠,٧٢١	٠,٠٠٠
٣	٠,٧٦٧	٠,٠٠٠
٤	٠,٦٢٥	٠,٠٠٠
٥	٠,٦٥٣	٠,٠٠٠

× الارتباط دال إحصائياً عند مستوى دلالة $\alpha = 0,05$

يوضح جدول (٨) معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات المحور السابع والدرجة الكلية للمحور ، والذي يبين أن معاملات الارتباط المبينة دالة عند مستوى معنوية $\alpha = 0,05$ وبذلك يُعدُّ المجال صادق لما وضع لقياسه.

جدول (٩) : معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات المحور السابع والدرجة الكلية للمحور

م	معامل اسبيرمان للارتباط	القيمة الاحتمالية (Sig)
١	٠,٥٢٩	٠,٠٠٠
٢	٠,٦٧٠	٠,٠٠٠
٣	٠,٥٥٧	٠,٠٠٠
٤	٠,٥٨٨	٠,٠٠٠
٥	٠,٥٥١	٠,٠٠٠

× الارتباط دال إحصائياً عند مستوى دلالة $\alpha = 0,05$

ثبات الاستبانة Reliability:

يقصد بثبات الاستبانة أن تعطي هذه الاستبانة نفس النتيجة لو تم إعادة توزيع الاستبانة أكثر من مرة تحت نفس الظروف والشروط، أو بعبارة أخرى أن ثبات الاستبانة يعني الاستقرار في نتائج الاستبانة وعدم تغييرها بشكل كبير فيما لو تم إعادة توزيعها على أفراد العينة عدة مرات خلال فترات زمنية معينة. وقد تحقق الباحث من ثبات استبانة الدراسة من خلال طريقة معامل ألفا كرونباخ وذلك كما يلي:

معامل ألفا كرونباخ Cronbach's Alpha Coefficient:

استخدم الباحث طريقة ألفا كرونباخ لقياس ثبات الاستبانة، وكانت النتائج كما هي مبينة في جدول (١٠) يوضح نتائج اختبار ألفا كرونباخ لقياس ثبات الاستبانة.

جدول رقم (١٠): يوضح نتائج اختبار ألفا كرونباخ لقياس ثبات الاستبانة

الرقم	المحاور	عدد العبارات	قيمة ألفا كرونباخ
١.	الركن الفني	٥	٠,٥٥٥
٢.	ركن التعايش الأسري	٥	٠,٥٦٩
٣.	ركن المكتبة	٥	٠,٧٤٥
٤.	ركن البناء والهدم	٥	٠,٦٩٨
٥.	ركن الاستكشاف	٥	٠,٧٠٢
٦.	ركن المسجد	٥	٠,٨١٣
٧.	ركن التطابق والأحاجي	٥	٠,٦٠٩
المقياس ككل		٣٥	٠,٩٠٣

يتضح من النتائج في جدول (١٠) أن قيمة معامل ألفا كرونباخ كانت مرتفعة لكل مجال وتتراوح بين (٠,٥٥٥، ٠,٨١٣) لكل مجال من مجالات

الاستبانة. كذلك كانت قيمة معامل ألفا لجميع فقرات الاستبانة كانت (٠,٩٠٣) وهذا يعني أن معامل الثبات مرتفع، وتكون الاستبانة في صورتها النهائية كما هي في الملحق (١١) قابلة للتوزيع. وبذلك يكون الباحث قد تأكد من صدق وثبات استبانة الدراسة مما يجعله على ثقة تامة بصحة الاستبانة وصلاحيتها لتحليل النتائج والإجابة على أسئلة الدراسة.

المبحث الخامس

مناقشة وتحليل النتائج وتفسيرها

الفرض الأول:

توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين معلمات الروضة على أن الأركان التعليمية تساعد في بناء شخصية الطفل من حيث المؤهل.

نجد أن فلسفة الأركان التعليمية في بناء شخصية الطفل تحتوي على سبعة محاور عليه سنحقق هذا الفرض في جميع المحاور كالاتي:

النتيجة	القيمة الاحتمالية	قيمة (ف)	متوسطات المربعات	درجة الحرية	مجموع المربعات	المحاور
لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٥٨٠	٠,٥٥٢	٢,١٨١	٢	٤,٣٦١	بين المجموعات
			٣,٩٥١	٤٧	١٨٥,٧١٩	داخل المجموعات
				٤٩	١٩٠,٠٨٠	المجموع
لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٣٦٩	١,٠١٧	٣,١٩٤	٢	٦,٣٨٩	ركن التعايش
			٣,١٤١	٤٧	١٤٧,٦١١	داخل المجموعات
				٤٩	١٥٤,٠٠٠	المجموع
لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٥٤٦	٠,٦١٣	٣,٢٠٩	٢	٦,٤١٧	ركن المكتبة
			٥,٢٣٨	٤٧	٢٤٦,١٦٣	داخل المجموعات
				٤٩	٢٥٢,٥٨٠	المجموع

لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٦٢٢	٠,٤٨٠	٣,١٦٢	٢	٦,٣٢٤	بين المجموعات	ركن البناء والهدم
			٦,٥٨٧	٤٧	٣٠٩,٥٩٦	داخل المجموعات	
				٤٩	٣١٥,٩٢٠	المجموع	
لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٨٦٠	٠,١٥١	٥٦٤.	٢	١,١٢٨	بين المجموعات	ركن الاستكشاف
			٣,٧٢٥	٤٧	١٧٥,٠٥٢	داخل المجموعات	
				٤٩	١٧٦,١٨٠	المجموع	
لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,١٩٨	١,٦٧٨	٨,٤٨٠	٢	١٦,٩٥٩	بين المجموعات	ركن المسجد
			٥,٠٥٤	٤٧	٢٣٧,٥٤١	داخل المجموعات	
				٤٩	٢٥٤,٥٠٠	المجموع	
لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٤٨٣	٠,٧٣٨	٢,٢٧٥	٢	٤,٥٥٠	بين المجموعات	ركن التوافق والأحاجي
			٣,٠٨١	٤٧	١٤٤,٨٣٠	داخل المجموعات	
				٤٩	١٤٩,٣٨٠	المجموع	

من الجدول أعلاه نجد انه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في جميع المحاور من حيث المؤهل . وتفسير الباحث لتلك النتيجة أن جميع المعلمات على مختلف مؤهلاتهم يتفقون في أن الأركان تعمل على بناء شخصية الطفل ونستهل من ذلك أن الأركان لا بد أن تكون مكون أساسي في برامج الروضة .

الفرض الثاني:

توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين آراء معلمات الروضة على أن الأركان التعليمية تساعد في بناء شخصية الطفل من حيث عدد سنوات الخبرة .

نجد أن فلسفة الأركان التعليمية في بناء شخصية الطفل تحتوي على سبعة محاور عليه سنحقق هذا الفرض في جميع المحاور كالاتي:

المحاور	عدد سنوات الخبرة	العدد	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة (ت)	درجة الحرية	القيمة الاحتمالية	النتيجة
---------	------------------	-------	---------------	-------------------	----------	-------------	-------------------	---------

الركن الفني	أقل من 5 سنوات	١٩	١٨,١١	١,٤٨٧	٤٨	٠,٤٨٧	لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٦٢٨
	أقل من ١٠ سنوات	٣١	١٨,٣٩	٢,٢٣١				
ركن التعايش الأسري	أقل من 5 سنوات	١٩	١٨,٣٢	١,٢٠٤	٤٨	٩٨٦.	لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٣٢٩
	أقل من ١٠ سنوات	٣١	١٧,٨١	٢,٠٤٠				
ركن المكتبة	أقل من 5 سنوات	١٩	١٧,٨٤	١,٨٩٣	٤٨	٠,١٥٠	لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٨٨١
	أقل من ١٠ سنوات	٣١	١٧,٧٤	٢,٥٠٣				
ركن البناء والهدم	أقل من 5 سنوات	١٩	١٦,٤٢	٢,٥٨٩	٤٨	-١,١٨٠-	لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٢٤٤
	أقل من ١٠ سنوات	٣١	١٧,٢٩	٢,٤٩٣				
ركن الاستكشاف	أقل من 5 سنوات	١٩	١٨,٣٧	١,٨٦٢	٤٨	٠,١٤٩	لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٨٨٢
	أقل من ١٠ سنوات	٣١	١٨,٤٥	١,٩٤٧				
ركن المسجد	أقل من 5 سنوات	١٩	١٨,٥٨	١,٧٧٤	٤٨	٠,٦٧٤	لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٥٠٤
	أقل من ١٠ سنوات	٣١	١٨,١٣	٢,٥٥٣				
ركن التناطح والأحاجي	أقل من 5 سنوات	١٩	١٧,٨٤	١,٥٠٠	٤٨		لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٢٨٩
	أقل من ١٠ سنوات	٣١	١٨,٣٩	١,٨٧٤				

من الجدول أعلاه يجد الباحث انه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين آراء معلمات الروضة من حيث سنوات الخبرة في أن فلسفة الأركان التعليمية تعمل على بناء شخصية الطفل والباحث يعزي ذلك على أن الأركان التعليمية تؤدي دورها الفاعل في بناء شخصية الطفل مما يعني قيام الأركان في الروضة ضروري.

الفرض الثالث:

توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين آراء معلمات الروضة على أن الأركان التعليمية تساعد في بناء شخصية الطفل من حيث عدد الدورات التدريبية.

نجد أن فلسفة الأركان التعليمية في بناء شخصية الطفل تحتوي على سبعة محاور عليه سنحقق هذا الفرض في جميع المحاور كالتالي:

المحاور	مجموع المربعات	درجة الحرية	متوسطات المربعات	قيمة (ف)	القيمة الاحتمالية	النتيجة
---------	----------------	-------------	------------------	----------	-------------------	---------

لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,١٥٠	١,٩٧٨	٧,٣٧٩	٢	١٤,٧٥٩	بين المجموعات	الركن الفني
			٣,٧٣٠	٤٧	١٧٥,٣٢١	داخل المجموعات	
				٤٩	١٩٠,٠٨٠	المجموع	
لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٠٧٧	٢,٧٠٨	٧,٩٥٥	٢	١٥,٩١١	بين المجموعات	ركن التعايش الأسري
			٢,٩٣٨	٤٧	١٣٨,٠٨٩	داخل المجموعات	
				٤٩	١٥٤,٠٠٠	المجموع	
لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٠٩١	٢,٥٢٧	١٢,٢٦٣	٢	٢٤,٥٢٦	بين المجموعات	ركن المكتبة
			٤,٨٥٢	٤٧	٢٢٨,٠٥٤	داخل المجموعات	
				٤٩	٢٥٢,٥٨٠	المجموع	
لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٠٦٩	٢,٨٣٠	١٦,٩٧٨	٢	٣٣,٩٥٦	بين المجموعات	ركن البناء والهدم
			٥,٩٩٩	٤٧	٢٨١,٩٦٤	داخل المجموعات	
				٤٩	٣١٥,٩٢٠	المجموع	
لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٢٢٩	١,٥١٩	٥,٣٤٩	٢	١٠,٦٩٨	بين المجموعات	ركن الاستكشاف
			٣,٥٢١	٤٧	١٦٥,٤٨٢	داخل المجموعات	
				٤٩	١٧٦,١٨٠	المجموع	
لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٢٣٠	١,٥١٧	٧,٧١٤	٢	١٥,٤٢٩	بين المجموعات	ركن المسجد
			٥,٠٨٧	٤٧	٢٣٩,٠٧١	داخل المجموعات	
				٤٩	٢٥٤,٥٠٠	المجموع	
لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية	٠,٤٦٥	٠,٧٧٩	٢,٣٩٥	٢	٤,٧٩١	بين المجموعات	ركن التتابع والأحادي
			٣,٠٧٦	٤٧	١٤٤,٥٨٩	داخل المجموعات	
				٤٩	١٤٩,٣٨٠	المجموع	

من الجدول أعلاه نجد انه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين آراء معلمات الروضة من حيث الدورات التدريبية في أن الأركان التعليمية تعمل على بناء شخصية الطفل .
وعليه يكون وجود الأركان التعليمية من الأهمية بمكان في بناء منهج الروضة . ولا بد من العمل على تطويرها وتحسين محتوياتها .

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم المصلحات إلى هنا فقد تم البحث بعنوان (فلسفة الأركان التعليمية في بناء شخص الطفل . وقد توصل الباحث إلى النتائج التالية :

النتائج

- ١ / لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين آراء معلمات رياض الأطفال على أن الأركان التعليمية تعمل على بناء شخصية الطفل من حيث المؤهل .
- ٢ / لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين آراء معلمات رياض الأطفال على أن الأركان التعليمية تعمل على بناء شخصية الطفل من حيث عدد سنوات الخبرة .
- ٣ / لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين آراء معلمات رياض الأطفال على أن الأركان التعليمية تعمل على بناء شخصية الطفل من حيث عدد الدورات التدريبية .
- ٤ / للأركان التعليمية دور فعال في بناء شخصية الطفل .

التوصيات

- تشييد الرياض حسب مواصفات الجودة الشاملة من حيث الموقع والسعة .
- تهيئة الأركان التعليمية بالجديد من المواد المواكبة لحياة الأطفال .
- تأهيل وتدريب معلمات الرياض وقبول الحد الأدنى بكالوريوس .
- إدراج ركن الخلوة ضمن الأركان لتلقين قصار السور .

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم .
- أسماء عبد العال الجبري: تصميم برنامج لإكساب أطفال ما قبل المدرسة مهارات التعاون - دار الفكر العربي - ١٩٩١ م .
- أماني عبد الفتاح علي: المدخل إلى رياض الأطفال - كلية إعداد المعلمات - مكة - ٢٠٠٤ م .

- أماني عبد الفتاح وهالة فاروق : المدخل إلى رياض الأطفال - الزقازيق - مصر - ٢٠٠٤م
- إيمان زكي محمد أمين : مناهج رياض الأطفال - الزقازيق - مصر - ٢٠٠٤م.
- حامد عبد السلام زهران : علم نفس النمو والطفولة والمراهقة - عالم الكتب - القاهرة - ١٩٩٧ م .
- حسن جعفر الخليفة : اسس بناء المناهج.
- عزة خليل عبد الفتاح : الأنشطة في رياض الأطفال - دار مجدلاوي - الأردن - ١٩٩٧م
- عطف راشد : الأسس الوظيفية والجمالية للتصميم الداخلي وتوظيفها في تصميم دور رياض لأطفال - مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية - ٢٠٠٢م.
- عمر محمد توم الشيباني :- فلسفة التربية السلامية - دار الكتب الوطنية - ليبيا - ١٩٩٨م.
- كريمان محمد بدير : دراسات في الطفولة المصرية - عالم الكتب - القاهرة - ١٩٩٥م.
- ماجد عرسان الكيلاني: فلسفة التربية الإسلامية. دار القلم - الامارات العربية ٢٠٠٢م.
- هدى محمد الناشف : رياض الأطفال - دارالفكر العربي - القاهرة - ١٩٩٧م.

نوعية الحياة للمعاقين حركياً بولاية الخرطوم من منظور إسلامي

د. أنس الطيب الحسين رابع^(١) و د. المعز حماد يوسف رابع^(٢)

المستخلص

هدف البحث إلى التعرف على نوعية الحياة للمعاقين حركياً من منظور إسلامي دراسة تطبيقية بولاية الخرطوم. تم استخدام المنهج الوصفي الارتباطي نسبة لأنه يحقق أهداف الدراسة. بلغ حجم العينة (١٥٠) معاقاً حركياً بمراكز رعاية ذوي الإعاقة الحركية بولاية الخرطوم. تمثلت أداة الدراسة في مقياس نوعية الحياة وقد حقق معاملات صدق (٠.٨٥) وثبات و(٠.٧٢) وهي درجات دالة إحصائياً. تم تحليل البيانات من خلال برنامج الحزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS). أهم النتائج التي تم التوصل إليها تمثلت في أن نوعية الحياة للمعاقين حركياً توصف بأنها إيجابية، ولا توجد فروق في نوعية الحياة للمعاقين حركياً تعزى لسبب الإعاقة بينما توجد فروق لمصلحة العاملين من المعاقين حركياً. وختمت الدراسة بتوصيات أهمها بأن تتاح فرص عمل خاصة للمعاقين حركياً.

مقدمة

١ - تمهيد:

جودة حياة الإنسان في وعيه بعمق ذاته، أي بفطرته الروحية وانعكاساتها على نفسه وعقله وجسده، ثم استجابة هذه المستويات لإلهام الروح وعطاياها الفطرية. إن ذات الإنسان (الجسدية والعقلية والنفسية) هي مسؤوليته التطويرية والتنموية في الحياة، وهو الذي يسعى إلى تنميتها

١ - أستاذ القياس والإحصاء المشارك بقسم علم النفس كلية الآداب جامعة النيلين.

٢ - متعاون بكلية تنمية المجتمع جامعة النيلين، معالج نفسي - مؤسسة رفيدة الصحية.

وزيادة الوعي بحركتها، قال الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم: ﴿بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ [القيامة: ١٤]، وفيه أيضاً: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ [الأعلى: ١٤]، ويتطلب التطوير الذاتي التوازن بين مستويات الروح والعقل والجسد، كما يتطلب الوعي بالدور الذي يمارسه الإنسان في الحياة؛ من أجل تحقيق الانسجام والتناغم. يشير التراث العربي والإسلامي إلى أن جوهر الإنسان بمكوناته وخصائصه فيه أسباب جودة الحياة، وهذا الجوهر يتمثل في عمق الفطرة وثنائها وإمكانيات الإنسان الكامنة وطاقته، وهي تجسد الطبيعة الإنسانية وتعطي معنىً لوجوده وهدفاً لحياته، وفيها تحقيق لإنسانيته وإعلاء للنفس فوق ماديتها، وله خصائص مهمة تكشف الكثير من مكوناته وعلاقاتها البيئية التي تشكل البيئة النفسية للإنسان (طه، ٢٠١٠).

إن المجتمعات والنظم التي تهتم بتحسين جودة الإنسان تحقق مكاسب أمنية واجتماعية وتعليمية واقتصادية هائلة، فالإنسان في هذه البيئة مسؤول عن نفسه وتصرفاته أمام وعيه بلحظته ومستقبله. والإنسان دائم الوعي هو الذي يحقق النجاح لذاته حين يسمح لإمكاناته الكامنة فيه، ويسمح لقدراته التواصلية مع عالمه المدرك وغير المدرك أن تتفاعل في رؤية مصالحة، ورؤية العالم كيف يتحرك وفق منظومة إنسانية يغذي بعضها بعضاً. ومن هنا فالأمر يتطلب حركة نحو الإنسان، كإنسان يحمل أسرار الروح ومتطلبات النفس ومدركات العقل وحركة الجسد، وأن يتهياً المجتمع ومؤسساته لمرحلة «إنسان العصر»، بكونيته المفتوحة على كل شيء (يوسف، ٢٠١١).

الاهتمام بدراسة نوعية الحياة بدأ منذ فترة تاريخية طويلة، شأن كل اتجاهات التفكير العلمي، فابتداءً من العصور الوسطى في أوروبا كانت البدايات عامة وشاقه في محاولة تتبع أحوال المجتمع. غير أنها أصبحت في القرن العشرين معرفة علمية مقننة طورت مناهج وطرقاً للبحث لصيقة

بها، حيث أصبح مبحث نوعية الحياة من المباحث التي تلقي الاهتمام من جانب العديد من العلوم الإنسانية وتدللياً على ذلك الإشارة إلى أن مفاهيم الرفاهية (Welfare) والرفاه (Well - being) مفاهيم حديثة نسبياً بل تنتمي إلى أفكار قديمة قدم النوع البشري ذاته (كمال الدين، ٢٠٠٧). إذ يشير التاريخ إلى اهتمام المجتمعات برفاهية أفرادها الذين ينتمون إليها، وهو الاهتمام بنوعية الحياة الملائمة لهم. ولم يكن الهدف عندها تحسين نوعية الحياة بقدر ما تمثل في الأساس استكشاف الموارد البيئية في محاولة استقلالها من ناحية درء الكوارث ومواجهة الاضطرابات الاجتماعية من ناحية أخرى. فإن الاهتمام بنوعية الحياة حديثٌ نسبيٌ وقد يكون مصدر الاهتمام القناعة إن نوعية الحياة ليست بالضرورة ناجمة أو متماشية مع التقدم الاقتصادي أو الثقافي وتعبير نوعية الحياة تعبيراً ذاتياً (فضل المنان، ٢٠١٣).

على الرغم من التناول المستفيض لموضوع نوعية الحياة إلا أن هنالك ندرة في تناوله من خلال المنظور الإسلامي، والذي يُعدُّ مصدراً أساسياً للتشريعات ومنبعاً أصيلاً للقيم الحياتية. ومن هنا تأتي هذه المحاولة التأصيلية في جانب تناول بعض الجوانب المرتبطة بنوعية الحياة في مجتمع الدراسة

١ - ٢ مشكلة الدراسة:

نسبة إلى أن ذوي الإعاقة الحركية تنسب إلى فئة ذوي الحاجات الخاصة ربما كشفت الدراسة عن درجة مقبولة في جانب نوعية الحياة من منظور إسلامي، وتوضح المشكلة في التساؤلات التالية:

- ١- السمة العامة لنوعية الحياة للمعاقين حركياً من منظور إسلامي بولاية الخرطوم؟
- ٢- هل توجد فروق دالة إحصائية في نوعية الحياة للمعاقين حركياً بولاية الخرطوم تعزى لسبب الإعاقة؟

٣- هل توجد فروق دالة إحصائياً في نوعية الحياة للمعاقين حركياً بولاية الخرطوم تعزى لمتغير العمل (العاملين - غير العاملين)؟

١ - ٣ أهمية الدراسة:

يمكن أن يتم الكشف عن أهمية الدراسة من خلال النقاط التالية:

١- دراسة نوعية الحياة بمنظور إسلامي كمحاولة تأصيلية ربما أفادة مراكز الإعاقة بولاية الخرطوم في جانب الإرشاد والتأهيل للمعاقين حركياً.

٢- ربما توصلت الدراسة إلى نتائج ربما تساعد المختصين والمنظمات ذات الاهتمام في تقديم خدمات للمعاقين حركياً في أكثر من ناحية.

٣- ندرة الدراسات التي تحمل ملامح التأصيل الإسلامي في موضوع نوعية الحياة في البيئة السودانية حسب إطلاع الباحثين . .

٤- هنالك مقترحات وضعت في ختام الدراسة ربما يسترشد بها الباحثون القادمون في جانب اختيار موضوع لدراسة تُعدُّ مكمله لهذه الدراسة.

١ - ٤ أهداف الدراسة:

١- التعرف على السمة العامة لنوعية الحياة للمعاقين حركياً من منظور إسلامي بولاية الخرطوم .

٢- معرفة ما إذا كانت هناك فروق في نوعية الحياة للمعاقين حركياً من منظور إسلامي بولاية الخرطوم تعزى لسبب الإعاقة .

٣- الكشف عن الفروق في نوعية الحياة للمعاقين حركياً من منظور إسلامي بولاية الخرطوم تعزى لمتغير العمل (العاملين - غير العاملين).

١ - ٥ فروض الدراسة:

١- توصف نوعية الحياة للمعاقين حركياً من منظور إسلامي بولاية الخرطوم بأنها جيدة .

٢- توجد فروق في نوعية الحياة للمعاقين حركياً من منظور إسلامي بولاية الخرطوم تعزى لسبب الإعاقة .

٣- توجد فروق دالة إحصائياً في نوعية الحياة للمعاقين حركياً من منظور إسلامي بولاية الخرطوم تعزى لمتغير العمل (العاملين - غير العاملين).

١-٦ حدود الدراسة:

الحدود الموضوعية: نوعية الحياة للمعاقين حركياً من منظور إسلامي.

الحدود المكانية: مراكز ذوي الإعاقة الحركية بولاية الخرطوم.

الحدود الزمانية: ٢٠١٥ - ٢٠١٦.

٧-١ أداة الدراسة:

مقياس نوعية الحياة الذي تم تكييفه على عينة الدراسة.

٨-١ مصطلحات الدراسة:

نوعية الحياة (اصطلاحاً): تمتع أي شخص بالإمكانات المتاحة له في حياته، والاستفادة من الفرص المتاحة، والذي يعكس تدخل العوامل البيئية وتشمل عناصر المتعة وهي: الشعور بإشباع الحاجات، والتمتع بصحة جيدة (يوسف، ٢٠١١).

(إجرائياً) يعرفها الباحثان بأنها الدرجة النهائية التي يتحصل عليها ذوي الإعاقة الحركية بولاية الخرطوم باتحاد ذوي الإعاقة الحركية بعد تطبيق مقياس فريش (Frisch) لنوعية الحياة عليهم.

الإعاقة الحركية (اصطلاحاً): الأفراد الذين يعانون من خلل ما في قدرتهم الحركية أو نشاطهم الحركي بحيث يؤثر ذلك الخلل على نموهم العقلي والاجتماعي والانفعالي ويستدعي الحاجة إلى التربية الخاصة (الحسين وأورناصر، ٢٠١٣).

٢- الإطار النظري:

٢-١ نوعية الحياة:

مفهوم نوعية الحياة. النوع أخص من الجنس، وهو كل ضرب من كل شيء، والحياة ضد الموت ابن منظور المذكور في كمال الدين (٢٠٠٧). والنوع

هو طبيعة وخصائص أي كيان يجعله فريداً والحياة هي الحالة الفعلية لأن يكون الكائن حياً للقيام بالوظائف المختلفة التي ترتبط بالحياة؛ كالنمو والتكيف مع البيئة. لم يتفق مستخدمو هذا المفهوم على معنى محدد لنوعية الحياة وقد يرجع ذلك لحداثة المفهوم على مستوى التناول الدقيق، وأنسبة لأن المفهوم متعدد الدلالة، وهو يستخدم أحياناً للتعبير عن الدعم في مستوى الخدمات الاجتماعية التي تقدم لأفراد المجتمع كما يستخدم أحياناً للتعبير عن إدراك الأفراد لمدى قدرة هذه الخدمات على إشباع حاجاتهم المختلفة (جبر، ٢٠٠٤).

كما أن استخدام هذا المفهوم لا يرتبط بمجال محدد من مجالات الحياة، أو فرع معين من فروع العلم، وإنما هو مفهوم موزع بين الباحثين والعلماء وعلى اختلاف تخصصاتهم بل وحتى على اختلاف اهتماماتهم البحثية داخل التخصص الواحد، وأن أصحاب كل تخصص يرون أنهم الأحق باستخدام هذا المفهوم والبحث في متغيراته، سواء أكان هؤلاء من أصحاب علم الاجتماع أو في الطب بفروعه المختلفة أو في العلوم البيئية والاقتصادية، وأن هؤلاء جميعاً لم يستطيعوا الوصول إلى تعريف محدد لمفهوم نوعية الحياة، وهم يبررون ذلك بإسناد هذا المفهوم إلى العديد من المبررات السيكلوجية الذاتية، التي يصعب قياسها أو تحديدها بدقة (الغندور، ١٩٩٩).

ويرى كل من سلمان و فوزي (١٩٩٩) أن معنى الحياة يعد من المفاهيم التي بدأت تستحوذ على اهتمام الباحثين في مجال الصحة النفسية، حيث ترتبط لدى الإنسان بقيمة حياته والدور الذي يرى أنه أهل لأدائه في الحياة، على الرقم من النمو السريع في استخدام مفهوم نوعية الحياة إلا أن التعريف بالمفهوم أو محاولة تحديده لم يلق إلا القليل من الاهتمام.

قد خلص الباحثان من خلال مطالعة عدة مصادر ودراسات (يوسف، ٢٠١١؛ عبد الباقي، ٢٠٠١؛ الغندور، ١٩٩٩؛ هادي، ٢٠٠٨) بأن تعريف

نوعية الحياة يحدد في إطار بناء كلي شامل متماسك من مجموعة من المتغيرات المتعددة تهدف إلى إشباع الحاجات الأساسية للأفراد. فضلاً عن أنه الإدراك الفردي للأفراد لوصفهم في الحياة في سياق الثقافة والقيم التي يعيشون بموجبها مرتبطة بأهدافهم، وآمالهم ومعاييرهم وهمومهم. أيضاً هي تمتع أي شخص بالإمكانات المتاحة له في حياته والاستفادة من الفرص يضاف إلى ذلك بأنها هي السعادة في الرضا عن الحياة، التي تتضمن دخلاً فوق الوسط وتعليماً جيداً ومستوىً عالياً من التغذية والصحة العامة، فقراً أقل وبيئة نظيفة، وحرية أكبر للأفراد وحياة ثقافية غنية.

٢-٢ تحسين نوعية الحياة:

هناك دوافع لتحسين نوعية الحياة وتمثل في:

- ١- الدافع المعرفي: حيث يوجد عند بعض أفراد المجتمع شعور بالحاجة إلى المزيد من المعرفة والعلم من أجل معرفة العالم ومعرفة وسائل تطوير الحياة في المجتمع وتحقيق مصالح الأفراد، وتشكل المعرفة عاملاً أساسياً من عوامل التقدم، والمعرفة والعلم أصبحت سلعة في العصر الحالي، ودخلاً بصورة مباشرة في المسعى العالمي الإنساني من أجل تحسين مستوى معيشة الإنسان في الحياة الدنيا.
- ٢- الدافع المصلحي: وهو المحرك الكبير لكل مصالح الناس والمجتمعات والدول، حيث ترتبط أغلب المنجزات الاجتماعية على مختلف المستويات بالسعي إلى تحقيق مصلحة ما للأفراد أو المجتمع أو الدولة، قد تكون سياسية أو اقتصادية وهذه المصالح مرتبطة بتحسين نوعية الحياة في المجتمع ومستواها.
- ٣- الدافع القيمي: تلعب القيم العليا دوراً كبيراً في التحكم وتوجيه سلوك الأفراد والجماعات والمجتمعات، ولكن وجود أفراد يحبون الخير لأنفسهم

ولغيرهم، ويعملون من أجله سوف يدفعهم إلى العمل والبذل والنشاط من أجل تحسين مستوى الحياة (حاج آدم، ٢٠١٣).

٢- ٣ المنظور الإسلامي لنوعية الحياة:

وجهة النظر الإسلامية أن جوهر الإنسان يكمن في عمق الفطرة في إمكانياته الكامنة وطاقاتها المتأصلة التي تجسد الطبيعة الإنسانية وتعطي للإنسان معنى لوجوده وهدفاً لحياته وجوهر الإنسان خصائص مهمة تكشف الكثير عن مكوناته من هذه الخصائص:

أولاً: التكامل الوظيفي بين قوى الذات: يمكن تمييز ثلاثة قوى في بنية الإنسان النفسية وهذه القوى تشكل الجوهر الإنساني وتعطي الطابع العام للفطرة وهي:

٢- ٣- ١ قوى الروح:

يرى ابن القيم أن الروح جسم نوراني متحرك من العالم المعنوي مخالف بطبيعة هذا الجسم المحسوس (المادي) سار فيه سريان الماء في الورد لا يقبل التبديل والتفريغ، يفيد الجسم المحسوس بالحياة وتوابعها مادام صالحاً لقبول الفيض وعدم حدوث ما يمنع السريان وإلا حدث الموت، وهذه القوى قد سما الإنسان بها فوق مستوى الخصائص الحيوانية وتوجه به إلى القيم والمعارف والتي من أهمها معرفة الله تعالى كما أن الروح تعطي للإنسان القوة والقدرة على مواجهة صعوبات الحياة . قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعْوَاهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩] . (الجسمي، ٢٠٠٠).

٢- ٣- ٢ قوى العقل:

العقل هو الوسيلة التي يستعملها الإنسان في خدعة الفطرة ليدفعها إلى مستوى المسؤولية والتكيف إذ وظيفة العقل تتصل بكل مطلب من مطالب التكيف، والتكيف يختص بمنهج الله تعالى ، قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تُلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤].

٢-٣-٣ قابليات الفطرة:

الفطرة بقابليتها هي استعداد خلقه الله تعالى في الجنس الإنساني يهيئه للقيام بوظائفه الحياتية التي تتحقق في دوافع التناسل وتعمير الأرض وتتكون من الروح والعقل فتعطي لجوهر الإنسان الاستعدادات الإيجابية المرنة والطاقة للنهوض والبناء. (يوسف، ٢٠١١).

٢-٣-٤ الازدواجية السوية في السلوك الإنساني:

السلوك لا يمكن أن يكون مادياً خالصاً أو روحياً خالصاً فهذا ضد مبدأ التكامل الوظيفي لعمل قوى الذات وتناقضها مع مبدأ التوازن ولذلك نجد أن السلوك الإنساني يتصف بازدواجية هي التي تحقق له التكيف مرتكزاً على تحقيق التوازن الذي هو الجوهر المحقق لنوعية الحياة الجيدة التي ينشدها الفرد (الغرموي، ٢٠٠١).

٢-٤ سبل نوعية الحياة الجيدة:

٢-٤-١ هدى النفس:

وذلك من أجل الإشباع المتوازن لحاجاته المادية والروحية ، قال تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلِيلَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ اللَّائِي تَظَاهَرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴾ [الأحزاب: ٤]. ويشير القرآن الكريم إلى أن من يملك القدرة على الخير وكبح جماح نفسه ويستطيع السيطرة عليها وأن يوجهها إلى فعل الخير وينهاها عن فعل الشر فهو في الآخرة من الفائزين ، قال تعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴾ [النازعات: ٤٠-٤١].

٢-٤-٢ تمسك الإنسان بالكينونة وتعميق الوجود:

تمسك الإنسان بجوهره ومكونات الثراء فيه يجعله يسعى إلى تنمية وتوظيف مواهبه وإمكاناته الذاتية هذا هو سبيل الكينونة وهذا هو الحال الذي

يتطابق مع الإنسان كإنسان ، أما إذا كانت حياة الإنسان قائمة على أساس ماديات الحياة من مال وجاه وسلطة فإنه في هذه الحالة مملوك أكثر من مالك معنى ذلك أن السبيل إلى جودة الحياة يكمن في تمسك الإنسان بكيونته وليس فيما يملكه بداخله ويمكن أن يتضح من خلال مسلكين مهمين هما:

أ. البعد عن شهوة التملك: وشهوة التملك يصاحبها الاعتداء على حقوق الآخرين واغتصاب ما ليس للإنسان حق فيه، أما جودة الحياة الحقيقية مع فقد شهوة التملك وتمسك الإنسان بما يستطيع إنجازه والتفوق فيه وبهذا يقي الإنسان نفسه من القلق والخوف. (الغرموي، ٢٠٠١).

ب. البعد عن الآثرة إلى الإيثار: الإيثار عطاء لا توقع أو جزاء عكس الآثرة التي تعني التمرکز حول المنفعة الذاتية والإيثار إشباع حد التعاطف إلى الحد الذي يستشعر فيه الإنسان المؤثر حاجة أخيه الإنسان فيمد يد العون إليه فأرادة العطاء جزء من إرادة الوجود وفي تحقيقها معنى وجود الإنسان وكيونته. (الغرموي، ٢٠٠١).

٢- ٥ المعاقون حركياً:

يعرفها كلا من السيد وطه المذكورين في محمد (٢٠٠٨)، أن المعاق هو الشخص الذي يمكن أن يستعين نسبياً وفي بعض الأحيان الاعتماد على نفسه في مزاولة عمله، أو القيام بعمل آخر أو الاستقرار فيه، أو نقص قد ترتب على ذلك نتيجة لقصور عضوي، عقلي أو حسي أو نتيجة عجز خلقي منذ الولادة (أبو النصر، ٢٠٠٥). وذكرت منظمة الصحة العالمية أن الإعاقة هي حالة من عدم القدرة على تلبية الفرد لمتطلبات دوره الطبيعي في الحياة المرتبط بعمره وجنسه وخصائصه الاجتماعية والثقافية وذلك نتيجة الإصابة، أو العجز في أداء الوظائف السيكولوجية (محمد، ٢٠٠٨).

تعريف الإعاقة بمفهومها الخاص (أي الإعاقة الجسدية والحسية):

الإعاقة الحركية الجسدية هي كل نقص بدني أوحسي يلم بالإنسان مسبباً له عاهة ملازمة، وتشمل - الإعاقة الحركية المتمثلة في الشلل بأنواعه المختلفة، والبر، وتقلص العضلات، وإعاقات العمود الفقري. الإعاقة البصرية وتشمل الإعاقات المتعلقة بحاسة الإبصار. أما الإعاقة السمعية فتشمل كل مشاكل النطق والسمع وما ينتج عنها. والإعاقة الذهنية، وتشمل متلازمة (داون) ومتلازمة (وليامز) (عبد الحميد، ١٩٩٣).

٢-٦ الدراسات السابقة:

دراسة هبة حسين إسماعيل (٢٠٠٥):

عنوان الدراسة بعض المتغيرات النفسية للمعاقين حركياً قبل وبعد البرامج التأهيلية. تهدف الدراسة للكشف عن مدى فعالية برامج التأهيل المقدمة للمعاقين حركياً داخل مؤسسات التأهيل في تخفيف حدة الميل للانطواء، وتحسين درجة تقبل صورة الجسم ودرجة تقبل الذات لدى عينة من المعاقين حركياً، بالإضافة لمحاولة الكشف عن أثر الاختلاف في الخصائص الديموغرافية لدى المعاقين حركياً على متغيرات البحث الأساسية (الانطواء - تقبل صورة الجسم - تقبل الذات والآخر). اتبع المنهج التجريبي، بلغ حجم عينة الدراسة ٤٠ معاقاً حركياً منهم ٢٠ عينة تجريبية و ٢٠ عينة ضابطة. وقد أكدت نتائج الدراسة أن برامج التأهيل المقدمة للمعاقين حركياً لها دورٌ فعالٌ في رفع درجة الاجتماعية، وتحسين درجة تقبل الذات والآخر لديهم، بينما لم تتعامل بشكل فعال مع متغير صورة الجسم و الاندفاعية.

دراسة هوبنز وآخرون (Hoppes, Pepin, Arseneau, Frechette & Begin 2001):

هدفت إلى التعرف على العلاقة بين كل من الاستقلالية الجسدية، ومستوى الإعاقة وتقبل الإعاقة لدى الشخص، والمهارات الاجتماعية، والقلق المرتبط بالإعاقة الجسدية مع مستوى الشعور بالوحدة النفسية لدى

٣٩ مرهقاً معاقاً جسدياً . وأظهرت النتائج أن الاستقلالية الجسدية والمهارات الاجتماعية أو القلق المرتبط بالإعاقة الجسدية ارتبطت بشكل كبير مع الوحدة النفسية (عبدالله، ٢٠٠٩).

دراسة سارة محمد عبدالله (٢٠٠٩):

عنوان الدراسة دور ممارسة الألعاب في خفض القلق لذوي الإعاقات الجسدية الحركية بمؤسسة رعاية الأطفال المشلولين بالطائف، هدفت دراسة فاعلية برنامج للعب في خفض مستوى القلق لدى ذوي الإعاقة الجسدية الحركية بمؤسسات رعاية الأطفال المعاقين (المشلولين). استخدمت المنهج التجريبي على عينة بلغ ٨ من الأطفال المعاقين. أيدت النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين مستوى القلق في الاختبار القبلي و البعدي للأطفال المعاقين حركياً وتعزو الباحثة هذه النتائج إلى التأثير الإيجابي والفعال لبرنامج (الألعاب) في اكتساب الأطفال لمهارات التفاعل الاجتماعي وتنميتها من خلال ممارسة الألعاب وإقامة علاقات اجتماعية ناجحة مع بقية الأطفال.

التعليق على الدراسات السابقة:

هدف البحث الحالي إلى قياس السمة العامة لنوعية الحياة لدى المعاقين، كما استخدمت الدراسات السابقة مقياس نوعية الحياة لفريش واستخدم في بعض الدراسات مقياس من إعداد الباحثين، إلى جانب الدراسات الأخرى التي تناولت بعض الجوانب النفسية للمعاقين حركياً، وفي معظمها كانت دراسات تجريبية وانتهت إلى نتائج مرضية في بعض الجوانب. أما في الدراسة الحالية قد استفاد الباحثان من تلك البحوث في استخدام مقياس نوعية الحياة لفريش، كما استفاد الباحثان من أساليب التحليل الإحصائي المتبعة في الدراسات السابقة في تحليل نتائج هذه الدراسة - كما استخدم في تلك الدراسات المنهج الوصفي الارتباطي واستخدم الباحثان في هذه الدراسة

المنهج الوصفي .

تميزت هذه الدراسة بتناولها لموضوع نوعية الحياة وسط المعاقين حركياً بولاية الخرطوم، تلتقي هذه الدراسة مع الدراسات السابقة في المنهج الوصفي الذي استخدمته معظم الدراسات، وقد استخدم الباحثان المنهج الوصفي في دراسة نوعية الحياة وسط المعاقين حركياً بولاية الخرطوم، ويأمل الباحثان أن تكون الدراسة الحالية نقطة انطلاقاً لكثير من الدراسات المستقبلية التي يمكن أن تتناول موضوع نوعية الحياة وسط الفئات الخاصة.

٣- منهج وإجراءات الدراسة:

٣-١ منهج الدراسة:

اتبع الباحثان المنهج الوصفي وذلك لما يقوم به هذا المنهج من وصف دقيق للظاهرة موضوع البحث كما يساعد في معرفة التنبؤ بمستقبل الظاهرة وإخضاعها للدراسات (أبو علام، ٢٠٠٤).

٣-٢ مجتمع الدراسة:

المقصود بمجتمع البحث جميع الأفراد أو العناصر التي لها خصائص واحدة يمكن ملاحظتها (الحسين وأور ناصر، ٢٠١٣) في هذا البحث يتمثل مجتمع البحث في ذوي الإعاقة حركياً بمراكز رعاية ذوي الإعاقة الحركية بولاية الخرطوم

٣-٣ عينة الدراسة:

مجموعة أو (مجموعات) من الأفراد مشتقة من المجتمع الأصلي، ويفترض فيها أنها تمثل العينة تمثيلاً حقيقياً (صادقاً)، ويقصد بتمثيل العينة للمجتمع تمثيلاً (صادقاً) أن تتمثل في العينة المتغيرات موضوع البحث بنفس مستوياتها التي توجد بها في المجتمع (رجاء أبو علام: ١٩٩٨). وفيما يتعلق بموضوع البحث الحالي فقد اختار الباحثان عينة البحث من المعاقين حركياً، تم اختيار العينة بالطريقة العشوائية البسيطة. التي تعني أن الفرصة متساوية ودرجة

الاحتمالية واحدة لأي فرد من أفراد مجتمع البحث ليتم اختياره كأحد أفراد عينة البحث دوغماً أي تأثر أو تأثير (حاج ادم، ٢٠١٣).

بلغ حجم العينة التي طبق عليها (١٥٠) فرداً من اتحادات المعاقين ومنظمات المجتمع المدني بولاية الخرطوم من الذكور والإناث موزعة حسب الجدول التالي:

جدول (٣ - ١) يبين اماكن سحب عينة الدراسة

أماكن سحب العينة	التكرار	النسبة المئوية
اتحادات المعاقين	١٠٨	٪٧٢
منظمات المجتمع المدني	٤٢	٪٢٨
المجموع	١٥٠	٪١٠٠

جدول (٣ - ٢) يبين نوع الإعاقة وتوزيعها بين الذكور والإناث

نوع الإعاقة	ذكر	انثى	النسبة المئوية
شلل أطفال	٤٣	٣٩	٪٥٤
إعاقات حروب	٤٢	-	٪٢٨
إعاقات طبيعية	٤	٥	٪٠٦
حادث حركة	٧	٨	٪١
ضمور الأعصاب التهاب النخاع الشوكي	١	١	٪٠١
المجموع	٩٧	٥٣	٪١٠٠

جدول (٣ - ٣) يبين سبب الإعاقة وسط أفراد عينة الدراسة

سبب الإعاقة	العدد	النسبة
عوامل خلقية	٩٣	٪٦٢
عوامل مكتسبة	٥٧	٪٣٨
المجموع	١٥٠	٪١٠٠

جدول (٣ - ٤) يبين المعاقين الذين يعملون والذين لا يعملون

التصنيف	العدد	النسبة المئوية
عاملين	٥٩	٪٣٩
غير عاملين	٩١	٪٦١
المجموع	١٥٠	٪١٠٠

٣-٤ أداة الدراسة:

استخدم مقياس نوعية الحياة الذي وضعت فريش وترجمة منتصر كمال الدين موسي وقام بتجربته علي البيئة السودانية وكانت عدد فقراته (٥٧) يجاب عن كل بند منها بأحد ثلاث استجابات هي (دائماً، أحياناً، نادراً) وفي جميع بنود مقياس نوعية الحياة كانت استجابة المفحوص تقدر درجاتها ١-٢-٣. ويعكس التصحيح بالنسبة للبنود السالبة.

وللتأكد من صلاحية هذه الفقرات لعينة البحث تم عرض المقياس علي مجموعة من المحكمين بلغ عددهم (٣) من أساتذة علم النفس لابداء آرائهم وملاحظاتهم حول بنود المقياس وعلاقتها بالسمة التي يقيسها المقياس ومدى مناسبة أسلوبها للمجتمع المستهدف إضافة إلى تعديل ما يرونه مناسباً وبعد اطلاعهم عليه أكدوا جميعهم أنه مناسب ويمكن أن يقيس هذه الظاهرة ولقد قاموا بتعديل بعض الفقرات هي (٧، ٢١، ٣١، ٣٥، ٤٢، ٤٣). ولم يتم إضافة إي فقرة بل تم حذف بعض الفقرات حتى أصبح المقياس (٤٥) عبارة. لاستخراج الصدق وثبات المقياس قام الباحثان بإجراء دراسة استطلاعية قوامها ٣٠ مفحوصاً ومن ثم قاما بحساب الصدق والثبات. استخراج للمقياس الخصائص السيكو مترية من صدق وثبات باستخراج قيم معامل الارتباط الخطي التي تراوحت في معظمها بين (٠.٢٥ و ٠.٤٧). وبلغ الصدق الذاتي والثبات (٠،٨٥) و(٠،٧٢).

٤ - عرض ومناقشة النتائج:

٤ - ١ عرض نتيجة الفرض الأول:

والذي نصه (تتسم نوعية الحياة للمعاقين حركياً بولاية الخرطوم بأنها جيدة).

جدول رقم (٤ - ١) يوضح اختبارات (لمجتمع واحد لمعرفة :

السمة العامة والمميزة لنوعية الحياة

حجم العينة	الوسط الفرضي	الوسط الحسابي	المعياري	الانحراف	قيمة (ت)	درجة الحرية	القيمة الاحتمالية	الاستنتاج
١٥٠	٤٤	٧,٤٨	٢,٨	٦,٩١	١٤٩	٠,٠٠١	نوعية الحياة جيدة	

يلاحظ من الجدول أعلاه أن الوسط الفرضي بلغ (٤٤) والوسط الحسابي بلغ (٧,٤٨) وقيمة (ت) بلغت (٦,٩١) وكانت القيمة الاحتمالية لها (٠,٠٠١) وهي قيمة أقل من مستوى المعنوية (٠,٠٥) وهي قيمة دالة إحصائياً.

أظهرت هذه النتيجة أن نوعية الحياة لدى المعاقين حركياً بأنها جيدة، ونجد أن النتيجة وافقت فرضية الباحثين بأنهم يتمتعون بنوعية حياة جيدة، وربما يعزى ذلك أنهم يعيشون حياة تتسم بمستوى مرتفع من الإشباع في احتياجاتهم الإنسانية على المستوى الجسدي، والانفعالي والاجتماعي، والعقلي والروحي. هذا بدوره يشير إلى نوعية حياة طيبة حسب ما أشير إلى ذلك في عدت دراسات (الجسمي، ٢٠٠٠؛ الفرماوي، ٢٠٠٠؛ يوسف، ٢٠١١)، وتتسم بالأساليب الحياتية الجيدة وتوفر ضرورات الحياة، كما توفر الشراء المعرفي الذي يتيح للمعاقين إشباع الحاجات المختلفة التي تلبى مطالبهم

الضرورية كما تعكس الوعي المرتفع للمعاقين في التعامل مع متطلبات الحياة والتعامل الجيد معها .

يمكن على ذلك تفسير هذه النتيجة على أساس إدراك المعاقين الذاتي لنوعية حياتهم وتقييمهم لمستوى المعيشة، وقدرتهم على الاستفادة من خدمات الصحة والتعليم والعلاقات الاجتماعية الداعمة في نطاق حياتهم، والقدرة على توظيف المهارات التي تزيد من تحقيق الإشباع الأفضل، والتكيف مع الظروف المستجدة والتعايش الإيجابي الذي يحقق الإشباع مع الإعاقة في جوانب الحياة. تتفق هذه النتيجة مع بحث كجور (٢٠١١) حيث أظهرت نتائج الدراسة إلى أن نوعية الحياة تتسم بالإيجابية، كما تتفق مع نتائج بحث منتصر كمال الدين (٢٠٠٢) حيث أظهرت النتائج أن نوعية الحياة تتسم بالإيجابية. واختلفت نتيجة هذا الفرض مع نتائج بحث عبدالرحمن (٢٠٠١) حيث أشارت إلى انخفاض نوعية الحياة. كما اختلفت مع نتائج بحث بدر المعارف (٢٠٠١)، حيث أشارت إلى وجود تدهور بنوعية الحياة . يرى الباحثان أن سبب ارتفاع نسبة نوعية الحياة لدى المعاقين حركياً تدل على وعيهم وقدرتهم على التكيف مع البيئة التي من حولهم بكل ما يحيط بها من ضغوط . وكذلك إدراكهم لذواتهم وتقييمهم للحياة الأمر الذي يجعل لذلك تعزيزاً إيجابياً يعكس السعادة والرضا.

٤-٢ عرض نتيجة الفرض الثاني:

والذي نصه (توجد فروق دالة إحصائية في نوعية الحياة للمعاقين حركياً بولاية الخرطوم تعزى لسبب الإعاقة).

جدول رقم (٤ - ٢) يوضح اختبار (أنوفا) تحليل التباين الأحادي لمعرفة الفروق في نوعية الحياة تبعاً لسبب الإعاقة

المتغير	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجة الحرية	قيمة (ف)	الاحتمالية	متوسط المربعات	النتيجة
نوعية الحياة	بين المربعات	٣١٦,٢	٣	٠,٣٨٤	٠. ٦٤٧	١٠٥,٤	لا يوجد
	داخل المربعات	٤٥٧٨٥,٦	١٤٦			٣١٣,٦	فروق دالة
	المجموع	٤٦١٠١,٨					إحصائياً

يلاحظ من الجدول أعلاه أن قيمة (ف) بلغت (٠,٣٨٤) والقيمة الاحتمالية لها بلغت (٠,٦٤٧) وهي قيمة أكبر من المستوى (٠,٠٥) وهي قيمة غير دالة إحصائياً. إذاً نتيجة الفرض هي: (لا توجد فروق دالة إحصائياً في نوعية الحياة وسط المعاقين بولاية الخرطوم تعزى لسبب الإعاقة). وهذا يعني ان نوعية الحياة لدى المعاقين لا تختلف باختلاف سبب الإعاقة، يعزى ذلك إلى تشابه مستوى المعاقين في الخدمات الضرورية للحياة، فسبب الإعاقة لا يشكل حاجزاً بين قدرة الإنسان من كسب المهارة اللازمة التي تعينه على أن تكون علاقته مع بيئته منتجة بالقدر الذي يمكنه من الوصول إلى مستوى إشباع أفضل من الحاجات الضرورية، فتقبل الشخص لإعاقته بغض النظر عن سببها من شأنه أن يساعده على تكوين مستوى من الإدراك عن قدراته التي يمكن أن يوظفها لتحسين نوعية حياته، وتكسبه خبرة حياتية تساعده على صياغة نمط حياة يستطيع من خلاله أن يتوافق مع المشكلات التي تقف دون تحقيق المتطلبات الضرورية، التي تساعد على تحقيق نسبة من السعادة والرضا.

٤ - ٣ عرض نتيجة الفرض الثالث:

والذي نصه (توجد فروق دالة إحصائية في نوعية الحياة وسط المعاقين حركياً بولاية الخرطوم تعزي لمتغير العمل (العاملين - غير العاملين).)
جدول رقم (٥) يوضح اختبار (ت) لعينتين مستقلتين
معرفة الفروق بين العاملين وغير العاملين في نوعية الحياة

النتيجة	القيمة الاحتمالية	درجة الحرية	قيمة (ت)	لانحراف المعياري	الوسط الحسابي	حجم العينة	مجموعتا المقارنة
توجد فروق	٠.٠٢٥	١٤٨	٢,٢٦	٧,٧	٥٠.٤	٥٩	يعمل
لمصلحة العاملين				٨.٦	٤٨.١	٩١	لا يعمل

يلاحظ من الجدول أعلاه أن الوسط الحسابي للذين يعملون بلغ (٤٨.١) وقيمة (ت) بلغت (٢,٢٦) وكانت القيمة الاحتمالية لها (٠,٠٢٥) وهي قيمة أقل من مستوى المعنوية (٠,٠٥) وهي قيمة دالة إحصائياً

يرجع الباحثان وجود فروق لمصلحة العاملين إلى ان العمل هو أحد العوامل المهمة في توفير الحياة الكريمة للفرد وتحقيق نوعية حياة جيدة، ظروف العمل مكنتهم من القدرة على توفر حاجاتهم الضرورية، أما الذي لم يجد عملاً بعد فإنه يشعر بأنه فرد غير منتج معتمداً على إشباع حاجاته على الآخرين، من غير المهم من هو الفرد من الناحية الموضوعية (مثلاً الجنس، الطول، التعليم، المهنة) تتعلق نوعية الحياة للفرد إلى حد كبير بكيفية ما يشعر به عن نفسه. لا يرتبط مقدار الدخل السنوي بنوعية الحياة. لا يوجد تأثير مباشر للوظيفة التي يؤديها الفرد على نوعية حياته الشيء المهم هو أن يكون مجداً في عمله ويرتبط بعلاقة جيدة بزملائه.

التوصيات

يوصي الباحثان بالآتي:

- إزكاء روح التدين والتمسك بالأخلاق الإسلامية لما لها من دور في تقبل الإعاقة برضا .
- تهيئة المعاق نفسياً وذهنياً للتفاعل مع المجتمع ليكون أكثر قدرة على التوافق والتكيف .
- العمل على زيادة نسبة العاملين من المعاقين في المؤسسات العامة والخاصة .

المراجع

١. أبو علام، رجاء. (٢٠٠٤). التعليم أسسه وتطبيقاته، الأردن: دار المسيرة، الطبعة الأولى.
٢. إسماعيل، هبة حسين. (٢٠٠٥). بعض المتغيرات النفسية للمعاقين حركياً قبل وبعد البرنامج التأهيلي. مركز النظم العالمية لخدمات البحث العلمي بجامعة عين شمس.
٣. بدر المعارف، منال مبارك. (٢٠٠١). نوعية الحياة لمرضى السرطان وعلاقتها ببعض المتغيرات الديموقرافية. رسالة ماجستير غير منشوره، جامعة الخرطوم - السودان.
٤. الغرماوي، حمدي علي. (٢٠٠١). ركائز البناء النفسي، دراسة تحليلية تفسيرية وتوجيهية في السلوك الإنساني القاهرة: ابتراك للنشر، الطبعة الأولى.
٥. الجسمي، عبد العليم. (٢٠٠٠). القرآن وعلم النفس الشخصية المسلمة حسب المنهج القرآني، لبنان: الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى.

٦. الغندور، العارف بالله. (١٩٩٩). أسلوب حل المشكلات وعلاقته بنوعية الحياة، دراسة نظرية، مؤتمر جودة الحياة، عين شمس، مركز الإرشاد النفسي.
٧. بدري مالك. (١٩٩٣). التفكير من المشاهدة إلى الشهود، الطبعة الثانية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، سلسلة أبحاث علمية، القاهرة: دار الوفاء.
٨. جبر، أحمد. (٢٠٠٤). أسرار النفس وخفاياها مع فيضها الإيماني، القاهرة: دار الكتب المصرية.
٩. دويدار، عبد الفتاح. (١٩٩٩). سيكولوجية العلاقة بين مفهوم الذات والاتجاهات، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
١٠. عبد الحميد، جابر؛ كفاقي، علاء الدين. (١٩٩٣). معجم علم النفس والطب النفسي، الجزء السادس، القاهرة: دار النهضة العربية.
١١. كجور، آدم. (٢٠٠٤). نوعية الحياة لدى مرضى الإيدز وعلاقتها بالثقة بالنفس والضغط النفسي والتفاؤل والتشاؤم بمستشفى أم درمان، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الدراسات العليا، جامعة النيلين.
١٢. علي، مراد؛ ساكن، محمد. (٢٠٠٨). الحوكمة والتنمية البشرية مواءمة وتواصل، جامعة حسين بن بوعلي، الجزائر، كلية العلوم القانونية والإدارية.
١٣. هادي، غزوان. (٢٠٠٨). آفاق إستراتيجية التعليم - الصحة - حقوق الإنسان، جريدة الصباح. [http / www.alsabaah.com](http://www.alsabaah.com)
١٤. محمد، عادل. (٢٠٠٠). العلاج المعرفي السلوكي، أسس تطبيقاته، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الرشاد.
١٥. يوسف، المعز حماد. (٢٠١١). نوعية الحياة وعلاقتها ببعض المتغيرات الديمغرافية لدى معاقبي الحروب، رسالة ماجستير غير منشور جامعة النيلين كلية الآداب .

١٦. كمال الدين، منتصر. (٢٠٠٢). نوعية الحياة وعلاقتها بالتوافق الانفعالي والتحصيل الدراسي لدى طلاب جامعة الإمام المهدي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية الآداب، قسم علم النفس.
١٧. كمال الدين، منتصر. (٢٠٠٧). نوعية الحياة وعلاقتها بالرضى الوظيفي والضغط النفسية وتأکید الذات لدى العاملين ببعض المؤسسات التقنية بولاية الخرطوم. رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة النيلين، كلية الآداب، قسم علم النفس.
١٨. سليمان، عبد الرحمن؛ فوزي، إيمان. (١٩٩٩). معنى الحياة وعلاقته بالاكْتئاب النفسي لدى عينة من المسنين العاملين وغير العاملين، القاهرة، المؤتمر الدولي السادس لمركز الإرشاد النفسي (جودة الحياة)، جامعة عين شمس.
١٩. عبدالله، سارة محمد. (٢٠٠٩). دور ممارسة الألعاب في خفض القلق لذوي الإعاقات الجسدية الحركية بمؤسسة رعاية الأطفال المشلولين بالطائف. رسالة ماجستير غير منشورة جامعة أم القرى.
٢٧. عبد الباقي، سلوى. (٢٠٠١). موضوعات في علم النفس الاجتماعي، بورسعيد، الطبعة الأولى، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.
٢٨. عبدالرازق، مها عبد الرحمن. (٢٠٠٢): نوعية الحياة لدى مرضى الاكْتئاب الخالي من الأعراض الذهانية، رسالة ماجستير جامعة الخرطوم.
٢٩. محمد، صفاء عبدالوهاب. (٢٠٠٨): الصحة النفسية لدى معاقبي العمليات الحربية وعلاقتها ببعض المتغيرات. رسالة ماجستير جامعة الخرطوم.

٣٠. أبو النصر، مدحت. (٢٠٠٥): الإعاقة النفسية، مجموعة النيل العربية: القاهرة.
٣١. فضل المنان، اسراء عماد. (٢٠١٣). بعض الحاجات النفسية وعلاقتها بمفهوم الذات للمعاقين سمعياً. رسالة ماجستير غير منشورة بجامعة النيلين.
٣٢. طه، الزبير بشير. (٢٠١٠). علم النفس في التراث العربي الإسلامي، دار ديون للنشر: عمان، الطبعة الثالثة، المملكة الأردنية الهاشمية.
٣٣. الحسين، أنس الطيب وأورناصر، سهام محمد. (٢٠١٣). الذكاء العام لطلاب جامعة النيلين ذوي الإعاقة الحركية وعلاقته بالإبداع، مجلة التطور والتفوق، اتحاد جامعات الدول العربية. المجلد السادس، العدد الثامن. صنعاء).
٣٤. حاج آدم، مناهل موسى. (٢٠١٣). المخاوف المرضية ونوعية الحياة لدى مرضى السرطان وارتباطها ببعض المتغيرات، رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة النيلين - السودان.
35. Frich, Michal .B. (1992).Use of Quality of life in victory in problem.Assessment and treatment planning for cognitive
- 36- <http://forum.resala.org/archive/indx.php>.