KARABUK UNIVERSITY

BALAGH

JOURNAL OF ISLAMIC AND HUMANITIES STUDIES

UNIKA

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 1 / No 1 – Jun 1442 / 2021
ISSN: 2791-6561

Balagh Journal is an international, refereed journal published semi-annually in English and Arabic

Privilege on Behalf of Karabuk University Faculty of Theology
Murat ŞİMŞEK

Editor in Chief
Hossam Moussa Shousha

Editors*
Fadhl Abdullah Abdo | Nayef Mohammad Hjaj AlAjmi | Ayşe Betül Algül | Radwan Jamal El-Atrash | Elsayed Mohamed Salem Elawadi | Sehil DERŞEVİ | Ufuk Deveci | Yusuf Deveci | Doğan Delil Gültekin | Mohamed Amine Hocini | Abdulcebbar Kavak | Tlili Mounir | Qais Mohammad Alshaikh Mubarak | Ahmed Mohamed Elsharqawi Salem | Abdulaziz Abdullaa A H Al- Thani | El Ghalbzouri Toufik | Nizam Muhammed Saleh Yaqoobi | Mustafa Yiğitoğlu

Associate Editors*
Ahmet Ziyaüddin Ceran | Mustafa Erdemli | Azime Kelleci | Mahmut Esat Özcan

Editorial Board*
Mohamed Abdellatif | Vasfi Abuzid | Mohamad Ali Alahmad | Mohammad Nader Ali | Omar Al-Chebli | Mahmut Sami Çöllüoğlu | Khaled Dershwi | Ahmed M. Al-Dubayan | Kemel Fettuh | Aladdin Gültekin | Ömer Faruk Habergetiren | Tariq Adbulrhman Al Hawas | Abderrahmane Hibaoui | Muhammad Al-Amin Ismail | Jassim Bin Mohammed Al- Jaber | Aiitmamat Kariev | Saim Kayadibi | Şükrü Maden | Abdulmuhsen Z M Almutairi | Mohammad Akram Nadwi | Bakri Brimo Alsamman | Yasser Tarshany | Tuğrul Tezcan | Mustafa Yıldız | Zekeriya Yılmaz | Osama Fathi | Ahmed Younis

*in alphabetical order by last name

Publication Type
International Electronic Periodical

Publication Period
Published semi-annualy

Publication Date
June 2021

Proofreading
Habibah Hossam Moussa Shousha

Correspondence
Journal of Islamic and Humanities Studies, Karabük Üniversitesi Demir Çelik Kampüsü İlahiyat Fakültesi Merkez / Karabük 78000
balagh@karabuk.edu.tr • balagh.karabuk.edu.tr

INDEX

Chief in Editor's Speech……1

A Critical Edition and Analysis of Nuh ibn Mustafa's al-Fawāʿid al-muhimma fī bayān ishtirāt al-tabarrī fī islām ahl al-dhimma……2

Separation Between Spouses Due to Contagious Diseases and its Evidence……...…34

Linguistic identity in Palestine between the danger of loss and the inevitability of survival.....58

Contemporary Trends in Criticism of Companions: An Analytical Descriptive Study…….....80

Criminalization controls in Islamic criminal jurisprudence……..……..102

Jawi Writing in Al-Quran and Al-Sunnah Subject at Secondary School; Issues and Challenges……...…….124

"Models for Some Judicial Systems Since the Creation of Mankind to a Good Mission Wilderness"……...……143

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 1 / No 1 – Jun 1442 / 2021
ISSN: 2791-6561

كلمة رئيس التحرير

لا تستطيع أي مجلة علمية أن ترسم ملامحها وتحدد وجهتها منذ العدد الأول أو الثاني، لكنها تستطيع أن تقدم مؤشرات أولية لطموحاتها وتحقيق أهدافها عبر مسيرة أكاديمية طويلة وصعبة، وليس من المبالغة إن قلنا إن إصدار مجلة بلاغ كمجلة تابعة لكلية الإلهيات بجامعة كارابوك، هي محاولة لإثراء البحث العلمي تستحق الاحتفاء، لأن مجلة بلاغ شكلت منبراً مفتوحاً لكل طلاب الدراسات العليا أيا كانت توجهاتهم العلمية الإبداعية بأفكارها ومباحثها وموضوعاتها وتقوم بدور تنويري في زمن يشهد تقلبات شتى على مستوى المفاهيم وتعيد فرز اهتماماتها.

ويسر أسرة مجلة بلاغ بعددها الأول هذا أن تتوقف مع سبع مقالات تنسج خيوط بيوتها المعرفية بشكل إبداعي من نوع خاص لطلاب يشتركون مع أساتذتهم المشرفين حول الكتابة في موضوع التكامل بين علمي التفسير القرآني واللغة العربية. وبهذا فإن المجلة تسعى بكل ما أوتيت من قوة أن تسجل مساهمتها الفاعلة في بناء صرح الكلية العلمي وتكون إحدى قنواتها البحثية والمعرفية وتوفر للجميع جرعة من الرصانة المعرفية والموضوعية مغلفة كذلك بجرعة السعي نحو الإبداع والتجديد لتكتسب بذلك قيمة علمية، ومكانة تليق بها من أجل إبقاء ذلك الصرح شامخاً بجهود مخلصة من كل حملة العلم على مستوى الاختلاف التخصصي.

إن هذه المقالات العلمية الرصينة والتي سجلت بحروف من ذهب نقدمها هدية لكل الباحثين في العالم من أجل نشر رسالة الإسلام في كل أنحاء العالم لما يعتقد أن المجلات تلعب دورها التاريخي في خلق تغييرات مفصلية في سياق نشر العلم والمحبة والرخاء المعرفي.

رئيس التحرير:

الأستاذ المساعد. حسام موسى شوشه

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 1 / No 1 – Jun 1442 / 2021
ISSN: 2791-6561
Received: 04.04.2021 | **Accepted:** 08.06.2021 | **DOI:** 10.5281/zenodo.5069053 orcid.org/0000-0002-3496-7872

A Critical Edition and Analysis of Nuh ibn Mustafa's al-Fawāʿid al-muhimma fī bayān ishtirāt al-tabarrī fī islām ahl al-dhimma*

Murat ŞİMŞEK**

Abstract: Nuh ibn Mustafa is an Ottoman scholar lived in the 16th century. He spent the last 40 years of his life in Egypt. Nūh ibn Mustafa was a prolific scholar who wrote over 50 works in different fields of Islamic sciences, especially jurisprudence, legal theory, kalam, and mysticism. The treatise (A*l-Fawāʿid Al-Muhimma)* was written based on a discussion that was about conversion. The debate is on whether it is sufficient for a Christian converting to Islam to recite the Shahāda - 'the testimony of faith' (I testify that there is no god, but God and I testify that Muhammad is the messenger of God), or whether the convert needs to announce their dissociation from their original faith (tabarrī). Nuh ibn Mustafa says that the opinion that regards saying only the *Shahāda,* as a sufficient proof for one's conversion, contradicts the widely accepted opinion in Hanafī legal tradition and that to discuss the issue with respect to regional differences is incorrect, for there is no difference between Christians living in Iraq and Egypt. In the pre-modern period, a person's social status was primarily determined by faith. The legal procedure concerning the conversion of Cairene Jews and Christians to Islam was the subject of discussion, at the time when the work was composed. The discussion was about how authorities will determine the religious and the social status, within the framework of the official rights and responsibilities. You will find the analysis and the critical edition of the relevant treatise in this article.
Keywords: Nuh ibn Mustafa, *al-Fawāʿid al-muhimma,* Ottoman, Egypt, Hanafī fiqh.

A. Research (Dirāsah)

I. Nuh ibn Mustafa's Life (d. 1070/1660)

Nuh ibn Mustafa is an Ottoman scholar. The exact year of birth is not known. It is estimated that he was born in Amasya at the end of the 15th century, and the beginning of the 16th century. He was known as Ar-Rūmī, Al-Qonavī, and Al-Misrī in reference to the places he lived in; the Hanefī and Halvetī mathhabs indicate his religious affiliation; Muftī, Faqīh and Hāfiz, show his various academic competencies. He is also known as Nūh Efendi and el-Vecdī.[1]

---

* The previous version of this article, which deals with Noah ibn Mustafa's views on Christian-Muslim relations, was previously published here: Şimşek, Murat, "Nuh ibn Mustafa", Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Edit. David Thomas – John Chesworth with Lejla Demiri and others, Volume 10. Ottoman and Safavid Empires (1600-1700), Leiden: Brill, 2017, pp. 319-325.

** Prof. Dr., Karabuk University, Ilahiyat Faculty, Islamic Law Department, muratsimsek@karabuk.edu.tr.

1 al-Muhibbī, *Khulāsa al-athar*, IV/458; Bursali, *Osmanli Müellifleri*, I, 416; al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, vol. 8, p. 51; al-Bagdādī İsmāʿil Basha, *Hadiyyat al-ʿārifīn*, vol. 6, p. 498; Brockelmann *GAL*, II, 432; Kahhāla, *Muʿjam al-muʾallifīn*, vol. 8, p. 119; Karabulut, *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*, vol. 3, p. 1625; Aytekin, "Edition Critic of Nûh b. Mustafa's al-Kalimâh

Nūh ibn Mustafa received his education in Amasya and Istanbul. It is also said that he went to Egypt and received a higher level of education. He served as a mufti in Konya for a period. He studied Hadith and Islamic jurisprudence and was initiated into the Khalwatiyya order. He was a student for Muhammad al-Hicāzī and learned from him Hadith (d. 1035/1624). According to this information, he must have gone to Egypt before 1035/1624. So, it is understood that he spent the last 40 years of his life in Egypt. He learnt fiqh from Abdülkerim as-Sūsī -a student of Ibn Gānim al-Makdisi (d. 1004/1596). He joined the Halvetī sect through Hasan ibn Ali al-Halvetī. According to another estimation, after his education in Istanbul, he went to Egypt to receive an advanced training, then returned to Anatolia, he served as (The Mufti of Konya) during this period, and then went back to Egypt permanently.[2]

When his fellow Omer Pasha -from Amasya- was appointed to be the mayor of Egypt, he accompanied him there.[3] He spent the rest of his life in Egypt contributing to scholarship and authoring works until his death in Cairo in 1660. He died in Cairo in 22 Zilkade 1070 (30 July 1660), and he was buried in the graveyard of Karāfetü'l-KübrāHe. ` Nuh Ibn Mustafa was known for his good conduct and virtue.[4] It was claimed that he issued a fatwa on the necessity of fighting the Safavids with the Ottoman Sultan Murad IV in conquest of Baghdad (1638).[5]

II. Copyright Reason

The treatise *(Al-Fawāʿid Al-Muhimma)* was written based on a discussion. The main topic of that discussion was on the conversion. The debate was on whether it is sufficient for a Christian converting to Islam to recite the Shahāda - 'the testimony of faith' (I testify that there is no god, but God and I testify that Muhammad is the messenger of God), or whether the convert also needs to announce their dissociation from their original faith (tabarrī). As Nuh ibn Mustafa writes, his contemporaries proposed three different point of views. One group of scholars held that new converts may not be considered as true Muslims unless they declare that they have dissociated themselves from all other faiths. Other scholars said there is no need for such dissociation and saying only the *Shahāda* is sufficient for considering them as Muslim. Whereas a third group abstained from passing a judgment on the matter. Nuh ibn Mustafa was asked for his opinion on the debate, and this treatise is his response.[6]

al-Sharîfah fî Tanzîh Abî Hanifah", p. 4; Şimşek, "Nūh b. Mustafā and his book ad-Dürr al-münazzam fī menāqib al-İmām al-A'zam", p. 418-419.

2 "Tarjama al-'Allāma Nuh Efendi", Süleymaniye Ktp., Hālet Efendi, nr. 70; Aytekin, ibid, p. 4.

3 al-Muhibbī, *Khulāsa al-athar*, vol. 4, p. 458; Bursali, *Osmanli Müellifleri*, vol. 1, p. 416; al-Ziriklī, *al-A`lām*, vol. 8, p. 51; *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*, vol. 1, p. 86; Yilmaz, "Nuh b. Mustafa'nın er-Risâle fi'l-fark beyne'l-hadîsi'l-kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-hadîsi'n-nebevî adlı risalesi", p. 167-178; Türker, "Nuh b. Mustafa", https://islamansiklopedisi.org.tr/nuh-b-mustafa, vol. 33, p. 230.

4 Muhibbī, *Khulāsa*, vol. 4, p. 458; Hamawī, *Fawā'id al-irtihāl*, vol. 6, p. 243.

5 Nuh ibn Mustafa, *Al-Sayf al-mujazzam*, publisher introduction, p. 28.

6 For the analysis of the treatise, see also Şimşek, "Nuh ibn Mustafa", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, p. 319-325.

III. The Method of the Author in the Work

In the introduction of the treatise, Nuh ibn Mustafa states that the opinion requiring converts to declare a dissociation (*tabarrī*) is an accurate, a well-known, and a favored opinion. Moreover, when outlining the details of the debate, he regards the viewpoint which does not require a declaration of dissociation to be wrong. The context for this debate was the conversion of Cairene Christians to Islam. The opinion in (*Al-Fatāwā Al-Sirājiyya)* -by the Hanafī jurist Sirāj al-Dīn ʿUmar (d. 1426) who lived in Cairo approximately two and a half centuries before Nuh ibn Mustafa, constitutes the focus topic of the debate in this work. Nuh ibn Mustafa also includes the relevant information found in (*Al-Bahr Al-Rāʾiq*) that is written by another Hanafī scholar in Egypt -Ibn Nujaym Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm al-Misrī (d. 1563).[7] Ibn Nujaym says that the famous Hanafī scholar Muhammad ibn Hasan al-Shaybānī (d. 805) considered dissociation (*tabarrī*) from one's original faith to be necessary only for the *dhimmī* communities living in Iraq (Ibn Nujaym, *al-Bahr*, vol. 5, p. 81) and for (Ahl Al-kitāb) living in Cairo it is sufficient to simply recite the *Shahāda*.[8]

The controversial information in (*Al-Fatāwā Al-Sirājiyya)* and (*Al-Bahr Al-Rāʾiq)* is as follows: "If a dhimmī says: "If I do this, I will become a Muslim" and does that thing or pronounce only the *Shahāda*, he will not be considered as a Muslim, and so our scholars gave the fatwas. Even though a person did not declare his dissociation from his religion, there are scholars who give fatwa that those who pronounce the *Shahāda* will be ruled as Muslims. Simply because pronouncing these two phrases indicates that the person is officially a Muslim. And if someone dissociated from Islam, the death penalty is applied, and if he returns back to Islam, he is released. Ibn Nüceym says that this fatwa should be applied to those living in Cairo in the land of Egypt, because according to him, the *Shahāda* was not heard from the People of the ahl al-kitāb in Egypt. He claimed again that because of this reason, the famous Hanafi lawyer Imam Muhammad also limited the condition of dissociation (*tabarrī*) for ahl al-kitāb with the dhimmis in the Iraqi region.

In contrast, Nuh ibn Mustafa argues that the opinion which regards the utterance of *shahāda* as a sufficient proof for one's conversion to Islam contradicts the widely accepted opinion in Hanafī legal tradition and that to discuss the issue with respect to regional differences is incorrect, for there is no difference between Christians living in Iraq and Egypt. In fact, the Christians in Egypt largely accept the first statement in the *Shahāda*, and with respect to the second one they add, 'He is your Prophet, not ours', and so in some way confirms the prophethood of Muhammad (SAW). Nuh ibn Mustafa further says that such words can be heard even during his time there. He then concludes that Ibn Nujaym is in contradiction with the information he provides here and in other sections of his treatise, and that he had to criticize his weak opinion.[9]

Nuh ibn Mustafa supports the categorization of people based on their faith using expansive references from classical Hanafī sources. He quotes from the Hanafī legal

[7] Nuh ibn Mustafa, "al-Fawāʿid al-muhimma", MS Hacı Beşir Ağa 652, fols. 88a-88b; see also Ibn Nujaym, *al-Bahr al-rāʾiq*, vol. 5, pp. 80-1.
[8] Şimşek, "Nuh ibn Mustafa", p. 321-322.
[9] Şimşek, "Nuh ibn Mustafa", p. 322.

scholar ʿAlāʾ al-Dīn al-Kāsānī's (d. 1191) (*Badāʾiʿ Al-Sanāiʿ),* who says: 'It is ruled that the materialists who deny the existence of the Creator (the Dahrīs); those who deny His Names (the Muʿattila); the idolators -who accept the existence of the Creator but noy his oneness (*tawhīd*) (the Wathaniyya), and the Zoroastrians (the Majūsīs) will become Muslims just upon saying "lā ilāha illā llāh", as these people are fundamentally against the declaration of Shahāda. A group of philosophers who accepted the existence of the Creator and his oneness but denied the prophethood of Mohammed (SAW) are not considered Muslims just upon saying "lā ilāha illa llāh," for they accept this statement but reject prophethood. But if they added, "ashhadu anna Muhammadan rasūl Allāh", in this case, they are considered Muslims. And as for the Jews and Christians, who accepts from them the existence of the Creator, his oneness, and the prophethood of other prophets, but deny Muhammad's prophethood, will not be considered as Muslims unless they recite the two statements of shahāda, "lā ilāha illa llāh, Muhammad rasūl Allāh", and declare their dissociation (*tabarrī*) from their original faith, because although they accepted the prophethood of Muhammad, they claim he was sent only to Arabs'.[10]

According to Nuh ibn Mustafa, some Jews and Christians accept the prophethood of Muhammad. One group of them hold that Muhammad was sent to the Arabs only, while another group believed that there is a prophet called Muhammad, but he is yet to come. Nuh ibn Mustafa tends to the opinion that requires the dissociation from the other faiths for the Jews and Christians living in Muslim society. While for the Jews and Christians living in the realm of *Dār Al-Harb*, just saying the *Shahāda* is sufficient for them to be Muslims.

Nuh ibn Mustafa also examines the opinions of Hanafī – Māturīdī scholars who assert that one can convert to Islam not simply through declarations, but also through actions. Should we consider a person who performs (*Salāt)*, which is the Islam's foundational form of worship, as a Muslim?3 He responds as follows: 'If an infidel prays in Jama'ah, so he is considered a Muslim, for this kind of worship is exclusive for Ummat Al-Islam. Whereas there is a difference in the opinions regarding the solitary prayer; the favored opinion is that this would not be an enough proof for being Muslim, as the solitary prayer is a part of other scriptures too'.[11]

Nuh ibn Mustafa also states that reciting the call to prayer (adhān) without performing salāt does not proof someone's Islam. However, if someone serves as a caller to prayer (*muʾadhdhin*) at a mosque and he is known for that among people, then this is considered a proof for his Islam. Nuh ibn Mustafa then concludes this part with the following statement: 'A person's adoption of the signs/symbols of Islamic faith proves that he/she has left his/her religion and joined the Muslim community, thus he/she becomes a Muslim not just by Word, but by actions too'.[12]

According to the valid view (*Zāhirürrivāye*) in the Hanafi madhhab, a person cannot be judged as a Muslim by fasting, giving zakat or pilgrimage. Likewise, if a person learns or reads the Quran, teaches it to other unbelievers, or even guide them to Islam,

[10] Nuh ibn Mustafa, *al-Fawāʿid*, fols. 94a-94b; al-Kāsānī, *Badāʾiʿ al-sanāiʿ*, vol. 7, pp. 102-3.
[11] Şimşek, "Nuh ibn Mustafa", p. 322.
[12] Şimşek, "Nuh ibn Mustafa", p. 323.

does not make him a Muslim. If an unbeliever was compelled to convert to Islam, and if he or she enters Islam, contrary to the general rule (*istihsānan*), his/her Islam is valid, and the fatwa was given in this way. Even if he leaves the religion, the death penalty is not applied to him, but he is imprisoned until he converts back to Islam. In another case, a person who enters Islam while he/she is intoxicated, officially he/she is considered a Muslim, but it is not valid for a Muslim to quit Islam while he/she is drunk.

Nuh ibn Mustafa, was informed by a friend that this subject was also discussed in a work named (*Anfaʿ Al-Vasāil)* for the Hanafi scholar (Abu İshāk al-Tarsūsī) -who died about three hundred years before Nuh ibn Mustafa in the Damascus region. He mentioned a short summary of the chapter at the end of his work. According to the information in this work, a Christian came to Damascus from Hıms in 751/1350. He became a Muslim without saying the *Shahāda* and declaring a dissociation (*tabarrī*). Some Hanafis accepted it in this way. While on the other hand, Tarsūsī says that this information is not correct, and it is necessary to declare a dissociation from Christianity. Nuh b. Mustafa also wanted to point out the similarity of this event with the events in his time.

IV. The Importance of The Work

Al-Fawāʾid Al-Muhimma is particularly a legal text on social status and identity. And as we said previously, in the pre-modern period, a person's social status was primarily determined by faith. The legal procedure concerning the conversion of Cairene Jews and Christians to Islam was the subject of discussion at the time when the work was composed. The discussion was about how the authorities will determine the religious and the social status within the framework of the official rights and responsibilities. For instance, it was important for the government to determine who is a Jewish and who is a Christian to collect the poll-tax (Jizyah) from them, as well as exempting them from conscription. This discussion is relevant for the non-Muslim dhimmīs living in the Muslim society. In *Al-Fawāʾid Al-Muhimma,* the relations between Muslims and non-Muslims are examined within the context of public law, as it regards the non-Muslim people who live under the Islamic rule. The treatise also provides an evidence that at least some of the Jews and the Christians did not mind expressing the commonalities between their faith and Islam. Additionally, some of them believes that Muhammad is a prophet, which is an example of this co-existence.[13]

V. Sources of The Treatise

Nuh ibn Mustafa made references to many studies of Hanafi fiqh literature in his work. He discussed the issue within the framework of classical fiqh literature. We can list his cited works as follows:

al-Siyar al-Kabīr and *al-Siyar al-Sagīr* by Muhammed b. Hasan al-Shaybānī (d. 805);

al-Kāfī by al-Hākim al-Shahīd (d. 945);

al-Muntaqā could be the lost work of al-Hākim al-Shahīd (d. 945).

[13] Şimşek, "Nuh ibn Mustafa", p. 324.

al-Tajrīd by Abū al-Husayn al-Kudūrī (d. 1037).

al-Acnās ve'l-furūk by Abū al-Abbās en-Nātıfī (d. 1054).

Sharh al-Siyar al-Kabīr by Shams al-Aimma al-Sarakhsī (d. 1090).

al-Īdāh by Ebū Bekr b. Muhammed b. Husayn el-Buhārī (d. 1090).

al-Rawda by Abū al-Abbās en-Nātifī (d. 1054) or by Cemālüddīn al-Gaznawī (d. 1197) or by Abū Ali al-Zandawistī (*Rawda al- 'Ulamā wa Nuzha al-Fudalā*).

al-Vākiʿāt (*Vākiʿāt al-Hüsāmī*) by Hüsām al-Dīn al-Sadr al-Shahīd 'Umar al-Bukhārī (d. 1141).

Sharh Mukhtasar al-Tahāwī (*al-Hāwī*) written by Bahā al-Dīn Muhammed al-Isbīcābī (d. 1141).

Tuhfa al-Fuqahā by ʿAlāʾ al-Dīn Samarqandī (d. 1144).

Hulāsa (*Hulāsatü'l-fetāvā*) by Iftikhār al-Dīn Tāhir b. Ahmed el-Buhārī (d. 1147).

Macmūʿu'n-navāzil ve'l-havādis ve'l-vākiʿāt by Ahmed b. Muhammed al-Kaşşī (d. 1155).

Badāi'al-Sanāi' fī Tarteeb al-Sharāi' by Alā al-Dīn al-Kāsānī (d. 1191);

al-Fatāwā by Fahr al-Dīn Kādī Khān (d. 1196);

al-Burhāniyya (*al-Zahīratü'l-Burhāniyya*) and *al-Muhīt al-Burhānī* and *al-Zahīra* by Burhān al-Dīn Mahmud 'Umar b. Māza el-Bukhārī (d. 1219);

al-Fatāwā al-Zahīriyya by Zahīr al-Dīn Abū Bakr Muhammad (d. 1222);

Anfa' al-Vasāil by Abū İshāq al-Tarsūsī (d. 1357);

al-Fatāvā al-Bazzāziyya by Hāfız al-Dīn al-Kardarī al-Bazzāzī (d. 1424);

al-Fatāwā al-Sirājiyya by the Hanafī jurist Abū Hafs Sirāj al-Dīn ʿUmar al-Misrī (d. 1426);

al-Fatāvā al-Kāsimiyye by Kāsim ibn Kutlūbughā (d. 1474);

Tabakāt al-Fuqahā by Kemāl Pasha-zāde (d. 1534);

al-Bahr al-rāʾiq and *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir* written by Hanafī scholar in Egypt Ibn Nujaym Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm al-Misrī (d. 1563);

al-Nahr al-fā'iq by Sirāj al-Dīn Ibn Nujaym (d. 1596).

VI. The Features of Manuscript Copies

There are many manuscripts of *Al-Fawāʿid Al-Muhimma* in the library of Turkey. During the critical edition of the text in this article, three separate copies in the Suleymaniya Library were used. These copies were nicknamed in Arabic letters in the Arabic critical edition section. The differences between the copies are also shown in the footnotes with these nicknames.

First Copy: MS Istanbul, Süleymaniye Library – Hacı Beşir Ağa 652, fols. 80-93 (undated). This copy was shown with the nickname (أ) in the work. In addition, the page numbers of this copy are given in square brackets in the text.

Second Copy: It is registered in MS Istanbul, Süleymaniye Library – Kılıç Ali Paşa 565 (/577), fols. 1-15 (undated). It is shown with the nickname (ق) in the work.

Third Copy: It is registered in MS Istanbul, Süleymaniye Library – Esad Efendi 1633, fols. 48-61 (undated). This copy has been shown with the nickname (ع) in the work.

There are also copies of the work in many libraries located in Turkey. Some of these are as follows:

MS Istanbul, Süleymaniye Library – Fatih 5293, fols. 330-345 (undated); MS Istanbul, Süleymaniye Library – Hacı Mahmud Efendi 1782, fols. 83-95 (undated); MS Istanbul, Süleymaniye Library – Halet Efendi 544, fols. 59-77 (undated); MS Istanbul, Beyazıt Devlet – Veliyyüddin Efendi 571/1, fols. 1-13 (undated); MS Istanbul, Beyazıt Devlet – Veliyyüddin Efendi 1142/11, fols. 118b-130a (undated); MS Afyon, Afyon İli G. Ali Paşa Kitaplık, 18101 (1147); MS Erzurum, İl Halk Kütüphanesi, 25 Hk 2413/6, fols. 61b-76b (undated).

This edition is based on the Principles of The Critical Editions of ISAM in Arabic section. However, no information was given about the names of the people and the works in the treatise, as the people and the works that are cited are famous in the Hanafi school and most of them are printed works.

References

ʿAlāʾ al-Dīn al-Kāsānī, *Badāʾiʿ al-sanāiʿ fī tartīb al-sharāʾiʿ*, Beirut 1986.

Aytekin, Mehmet Ali, *Transcribing Nuh b. Mustafa's Book el-Kelimatü'ş-Şerife [/Nuh b. Mustafa'nın el-Kelimātü'ş-şerife fī tenzīhi Ebī Hanīfe Adlı Eserinin Edisyon Kritiği]*, MA Thesis, Konya 2008 (see also: "Edition Critic of Nûh b. Mustafa's al-Kalimâh al-Sharîfah fî Tanzîh Abî Hanifah", *Journal of Islamic Law Studies*, 19, 2012, pp. 203-244.

al-Bagdādī, İsmāʿil Basha (d. 1920), *Hadiyyat al-ʿārifīn asmāʾ al-muʿallifīn wa āthār al-musannifīn*, edt. Kāsım Muhammed Recep, İstanbul: Milli Egitim Matbaasi, 1955.

Brockelmann, Carl (d. 1956), *Geschichte Der Arabischen Litteratur* (*GAL*), Leiden, 1938.

Bursali Mehmet Tāhir (d. 1925), *Osmanli Müellifleri*, Simplifying: Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul, Meral Publications (undated).

Jemil Bey al-Azm (d. 1933), *'Uqūd al-jawhar fī tarājim man lahum khamsûn tasnīfan fa-mia fa-aksar*, Beirut: Matbaa al-Ahliya, 1326.

Hamawī, Mustafa ibn Fath Allāh, *Fawā'id al-irtihāl wa-natā'ij al-safar fī akhbār al-qarn al-hādī 'ashar*, Beirut: Dār al-Nawādir, 2011.

Ibn Nujaym, *al-Bahr al-rāʾiq sharh Kanz al-daqāʾiq*, Beirut (undated).

Karabulut, Ali Rıza, *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*, Kayseri: Aqaba Bookstore (undated).

Kahhāla, 'Umar Ridā (d. 1987), *Mu'jam al-mu'allifīn: tarājim musannifī al-kutub al-'Arabīyah*, Dımaşk: Matbaa al-Taraqqī, 1380/1961.

al-Muhibbī, Muhammad Amin (d. 1111/1699), *Khulāsat al-athar fī aʿyān al-qarn al-hādī ʿashar*, Beirut: Dār al-Sadar (undated).

Nuh b. Mustafa al-Konawī, *al-Sayf al-mujazzam li-qitāl man hataka hurmat al-Haram al-Muharram: mutadammin li-ahkām al-Khawārij wa-al-bughāh*, publisher introduction, edt. Abû Hishām İbrahim ibn Mansūr al-Hāshimi, Beirut: Darü'l-Beşāiri'l-İslāmiyye, 2013/1434.

Nuh ibn Mustafa, *al-Fawāʿid al-muhimma*, MS Hacı Beşir Ağa 652, fols. 88a-88b.

Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi, İstanbul, 2006.

Şimşek, Murat, "Nūh b. Mustafā and his book ad-Dürr al-münazzam fī menāqib al-İmām al-Aʻzam", *Journal of Islamic Law Studies*, 2012, number: 19, pp. 417-440.

Şimşek, Murat, "Nuh ibn Mustafa", Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Edit. David Thomas – John Chesworth with Lejla Demiri and others, Volume 10. Ottoman and Safavid Empires (1600-1700), Leiden: Brill, 2017, pp. 319-325.

"Tarjama al-ʻAllāma Nuh Efendi", Süleymaniye Ktp., Hālet Efendi, nr. 70.

Türker, Ömer, "Nuh b. Mustafa", https://islamansiklopedisi.org.tr/nuh-b-mustafa, vol. 33, p. 230.

Yilmaz, Hayati, "Nuh b. Mustafa'nın er-Risāle fi'l-fark beyne'l-hadīsi'l-kudsī ve'l-Kur'ān ve'l-hadīsi'n-nebevī adlı risalesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İstanbul 2003, I/1, pp. 167-178.

al-Ziriklī, Khayr al-Din (d. 1976), *al-Aʿlām: qāmūs tarājim li-ashhar al-rijāl wa-al-nisāʿ min al-ʿArab wa-al-mustaʿribīn wa-al-mustashriqīn*, Beirut: Dārü'l-İlm, 1989

B. Critical Edition of Treatise

[87و] «**الفَوائِد المُهِمَّة في بَيان اشتِراط التبرِّي في إسْلامِ أَهْلِ الذِّمَّة**»

تأليف أعلم أهل عصره على الإطلاق وخاتمة المحققين بالاتفاق صاحب التأليفات العديدة والمصنفات المفيدة سيدنا ومولانا نوح بن مصطفى الحنفي أفاض الله عليهما من بره الوفي ورزقه أطول الأعمار بجاه النبي المختار مع صحة جسمه ليزداد الانتفاع بعلمه وافعل اللهم ذلك بجميع أحبابه وتلامذته وأصحابه آمين يا رب العالمين وبمحمد النبي وآله وصحبه وتابعي منواله. [87ظ]

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه الإعانة؛

الحمدُ لله ربِّ العالمين. والصلاةُ والسلامُ على سيِّد المُرسلين، وعلى آله وصَحبه أجمَعين.

أمَّا بعدُ:

فيقول العبدُ المذنبُ الذليلُ الرّاجي عفوَ مولاه الجليل نوحُ بن مُصْطَفَى الحَنَفِي عاملَهما اللهُ تعالى بلُطفه الخَفِيّ:

إنَّ جماعةً تَنازَعوا في نَصْرَانِيٍّ قال: {أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ، وأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ} هل يُحكَم بِإسْلامِه أم لا بُدَّ مِن التبرّي؟

قال بعضُهم: لا يُحكَم بِإسْلامِه ما لَمْ يَتَبَرَّأْ.

وقال بعضُهم: يُحكَم بِإسْلامِه ولا يحتاج إلى التبرّي.

فسَأَلوا العلماءَ عن هذه المسألة:

فأَجابَ بعضُهم بأنَّه لا يُحكَم بإسلامِه ما لَمْ يَتَبَرَّأْ عن كلّ دِينٍ يُخالِف دِينَ الإسلام.

وأجاب بعضُهم بأنَّه يُحكَم بِإسْلامِه ولا يحتاج إلى التبرّي.

وأجاب بعضهم بأنَّ المسألة فيها قَوْلَانِ.

فلمَّا وَقَع الاختلاف في الجواب بَيْن المُجِيبين، حَصَلَ منه تعجّبٌ واضطرابٌ للسّائلين، لم ينكشف لهم لثام[1] المُراد عن وَجه الجواب، ولم يدروا من المهديّ[2] منهم إلى الصواب. فقالوا: سُبحان الله! إنَّ هذا لَشَيْءٌ عُجابٌ.

فرَفَعوا إليَّ أَسئِلتَهم وعَرَضوا عَلَيَّ أَجوبَتَهم.

فقلتُ لهم على طريق الإجمال: إنَّ القائلَ بالتبرّي مصيبٌ على كل حالٍ، لأنَّه المُطابق للقول المشهور، والمُوافق لِمَا ذَهب إليه الجُمهور. ويَجِب على المُفتي ألا يُفتِيَ إلا بالرّاجح المشهور، ولا يجوز أن يعدل عنه إلى المرجوح المهجور. [88و] لأنَّ المرجوح في مقابلة الرّاجح بمنزلة المعدوم، كما هو عند العارف بأدب المُفتي مقرّر مَعلوم.

وأمَّا مَن قال: "إنَّ المسألةَ فيها قَوْلَان"، ولم يرجّح أحدهما على الآخَر في البيان، فلا يُقال في حقّه {إنَّه أَفْتَى}؛ بل يُقال في شأنه {إنَّه خرج عن طريق الإفتاء}. لأنَّ المُفتي إذا لم يجد في المسألة التصريح بالتصحيح فعليه أنْ يقفَ ويراجع مَن هو أعلَم منه بالترجيح، هذا هو الدِّين! فكُن منه -أيُّها المُفتي- على يقينٍ.

ولمّا سَمِع قَولي هذا مَن أفتى بِعَدَم الاحتياج إلى التبرّي مِن المُفتِين أَصَرَّ على جَهْله واستند فيما قاله إلى فَتوى سراج الدين واعتمد على ما قاله[3] ابنُ نُجَيمٍ في «**البَحْر الرَّائِق**» ولَم يدر أَنَّه واهٍ جدًّا، لا ينبغي أن يعتمد عليه الحاذق.

فكتبتُ رسالةً كافيةً وافيةً في هذا الشأن، لِئلَّا يقع في هذه المقالة غيره من مقلّدي النُّعمان، وأَوردتُ فيها ما يتعلق بالمسألة من النُّقول وجعلتُها مشتملةً على مقدّمةٍ وأَربَعةِ فُصولٍ.

وسمّيتُها بـ «**الفَوائِد المُهِمَّة في بَيان اشتِراط التبرّي في إسْلامِ أَهْلِ الذِّمَّة**»

واللهُ المستعانُ، وعليه التُّكْلانُ.

المقدمة

قال ابْنُ نُجَيْمٍ في «**البَحْر**» في (كتاب السِّيَر):

---

1 ق: لثا.

2 ع: المهتدي.

3 ق أ: ما له.

"فالحاصل أن الكِتَابِيَّ إذا أتَى بالشَّهادَتيْنِ لا يُحكَم بِإسْلامِه. وفي «**الفتاوى السّراجية**»: سُئل إذا قال الذِّمّي: {إنْ فعلتُ كذا فأنا مُسلِمٌ} ثم فَعَله أو تلفَّظَ بالشَّهادَتيْنِ لا غيرُ، هل يصير مُسلِمًا؟ أجاب: [88ظ] لا يُحكَم بِإسْلامِه في شيءٍ مِن ذلك، كذا أَفتى علماؤُنا، والذي أفتى به إذا تلفَّظَ بالشَّهادَتيْنِ يُحكَم بِإسْلامِه وإن لَمْ يَتَبَرَّأْ عن دِينه الذي كان عليه، لأنَّ التلفُّظ بهما صار عَلامةً على الإسلام فيُحكَم بِإسْلامِه، وإذا رَجع إلى ما كان عليه يُقتل إلا أن يعودَ إلى الإسلام فيُترك". انتهى. وهذا يجب المَصير إليه في ديار مِصرَ بالقاهرة، لأنّه لا تُسمع مِن أهل الكتاب فيها الشَّهادَتانِ، ولِذا قيّده مُحمّدٌ بالعِراق. انتهى كلامه.

أقول -وبالله التوفيق وبيده أزمة التحقيق-:

إن قولَ سراج الدين[4] "والذي أفتى به" إلى آخِره، دلَّ على أَنَّه انفرد بهذا الإفتاء، وخالَف فيه فتاوى جمهور العلماء. وأنتَ خَبير بأنّ مخالفة الواحد للجمهور لا تعدّ مخالفة؛ بل تعدّ عند أهل العلم خطأ ومجازفة، كما قالوا في الخبر المشهور: إن في[5] قوّة الخطأ المخالفة للجمهور ولا يجوز الاعتماد على غير المشهور مع مخالفة المشهور.

والمشهور أن الكتابيَّ لا يُحكَم بِإسْلامِه ما لَمْ يَتبرَّأْ عن دِينه الذي كان عليه، ودلّ على أنَّ ما أفتى به مخالفٌ لما أفتى به الخلَف والسلَف، وقد اعترفَ هو نفسُه بهذا القَدر وأَنْصَفَ، وما كان ينبغي له أن يخالِف السلَف، لكن عمِل بمقتضى قولهم "خالِفْ تُعرَفْ".

قال العَلّامة قاسم في «**فتواه**»:[6]

إنّ الناس بين[7] مقلّد مَحْضٍ ومقلّد له الأهليّة للنّظر؛ فعَلَى الأول[8] اتّباع ما صحّحه المشايخ، والثاني له الترجيح والتصحيح، [89و] وعليه العَمل بما ترجّح عنده، والإفتاء بما صحّحه المشايخ. لأن السَّائل إنَّما يسأله عما هو المَذهب عند أهله. انتهى.[9]

---

4 ع + كذا أفتى علمائنا.
5 ع: من.
6 ع: فتاويه.
7 ع: ما بين.
8 أ: الأولى.
9 ق أ - انتهى.

وقال ابن نجيم في «**البحر**» في (الفصل المعقود في الجِزية): ذكر العيني في[10] رِوايةٍ مذكورةٍ في «**واقعات حُسام**»: أنَّ أهل الذِّمَّة إذا امتنعوا عن أداء الجِزية ينتقض عهدهم ويقاتلون، وهو قول الثلاثة. انتهى. ولا يَخفى ضعفُها رِوايةً ودِرايةً، كما أنَّ قول العَينيّ: واختياري[11] أن يقتل بسبّ النّبي ﷺ، لا أصل له في الرواية.[12] وكذا وَقع لابن الهُمام بحثٌ هنا خالَف فيه أهل المذهب، وقد أفاد العَلّامة قاسم في «**فتواه**»[13] أنَّه: لا يعمل بأَبحاث شيخه ابن الهُمام[14] المخالفة للمَذهب، نَعَمْ، نفس المؤمن تميل إلى قول المخالِف في مسألة السبّ، لكن اتّباعه[15] للمَذهب واجبٌ. وانتهى كلامُه.

والعَجب منه أَنَّه بعد اعترافه بهذا كيف ترَك قول الجمهور، وترجّح خبرَ الواحد على الخبر المشهور؟ مع أَنَّه أخَذ بقول الجمهور في فتواه،[16] وما ذا إلا تلاعبٌ بالدين، وَا وَيْلاه!

سُئل عن نصرانيّ قال: {أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ} هل يُحكَم بِإِسْلامِه أم لا؟

أجاب بأَنَّه لا يُحكَم بِإِسْلامِه ما لَمْ يَتبرَّأْ عن كلّ دِين يخالِف دِينَ الإسلام. انتهى. على أَنَّه ردّ على نفسه بنفسه وناقَض كلامه بكلامه. لأَنَّه قال في أوّل كلامه[17]: فالحاصل أنَّ الكتابيَّ اليومَ إذا أتَى [89ظ] بالشَّهادَتَيْنِ لا يُحكَم بِإِسْلامِه؛ وقال في وسطه بعد نقلِ كلام «**السِّراجيَّة**»: وهذا يجب المَصير إليه في ديار مِصرَ بالقاهرة؛ وقال في آخِره بعد نقلِ كلام «**البزَّازِيَّة**»: وينبغي أن يكون ذلك في حقّ[18] الكتابيّ بناءً على أَنَّه لا يكون مُسلِمًا بمجرّد الشَّهادَتَيْنِ، واقتصر على هذا ولم يعقّبه بشيءٍ. لأنَّ المَذهب: أنَّ الكتابيَّ بمجرّد الأَذانِ لا يكون مُسلِمًا مع أَنَّه مشتملٌ على الشَّهادَتَيْنِ إلا إذا كان ذلك عادةً له، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

---

10 ق ع – في.
11 واختياره
12 أ: وأية؛ ع – في الرواية.
13 ع: في فتاويه.
14 ق أ – ابن الهُمام.
15 ق ع: اتباعنا.
16 ق أ: في فتاواه.
17 ق ع: الكلام.
18 ع – حق.

قوله: "وهذا يجب المَصير إليه [في ديار مِصرَ بالقاهرة" من عِنديَّاته[19] فلا يلتفت إليه][20] ولا يعول عليه، لأنَّه وإنْ جاز الاعتماد عليه في النُّقول والرِّوايات لكنه لا يجوز الأَخذُ بقوله في التصحيحات والترجيحات؛ بل في عَزْوه ونَقله أيضًا غير ثقة عند المحقّقين، لأنّه كحاطِب الليلِ يَجمع ما وجدَه مِن غير أن يميّز بَين الغثّ والسَّمين، ولِذا وجَدوا بعض نَقله لم يصادف محلّه وتتبّعوا بعض عَزْوه فلم يجدوا أصلًا له.[21]

والظاهر أَنَّه كان يأخذُ من حواشي الكتاب من غير أنْ يراجعَ الأصلَ في ذلك[22] الباب، ولولا خوف الإطناب والتطويل لنبَّهتُك على ما في نَقله وعَزْوه من التحريف، والتبديل.

وإن كنتَ تُريد الوقوفَ على صحّة ما قلنا، فراجع «**النهر**» لِأخيه، وطالعْ مع علق[23] على «**الأشباه والنظائر**» لترى ما فيه.

وقوله [90و] "لأنّه لا تسمع مِن أهل الكتاب فيها الشَّهادَتانِ" ممنوعٌ، لأنَّهما تسمعان. أمّا الشَّهادَة الأُولى فإنّهم يقولونها بلا امترِاءٍ. لأنّهم يُقرّون بوجود صانعٍ[24] وتوحيده، وأما الشَّهادَة الثانية فإنّهم يقولونها أيضًا إلّا أنَّهم يخصّصون رسالته ﷺ بغيرهم ويقولون: {إنّه رسولٌ إليكم، لا إلينا}.

فقوله "لا تسمع" لا يخلو من أَمرَين:

إمّا أن يكون مراده نفسه يعني وما أفتى به سراج الدين يجب المَصير إليه في ديار مِصرَ بالقاهرة، لأني ما سمعتُ منهم فيها الشَّهادَتيْنِ، وعدم سَماعه لا يكون حجّةً لاحتمال أنّ غيره سَمِعها.[25]

وإمّا أن يكون مراده نفسه وغيره يعني وما أفتى به[26] سراج الدين يجب المصير إليه في ديار مصر بالقاهرة، لأني وغيري ما سمعنا منهم فيها الشَّهادَتيْنِ.

---

19 ق أ – من عندياته.
20 ع – في ديار مِصرَ ... فلا يلتفت إليه.
21 ق أ: له أصلا له.
22 ع: هذا.
23 ق: ما علّق.
24 ع: الصانع.
25 ع: سمعهما.
26 ع – به.

وأمّا شَهادتُه على نفسه فمسموعةٌ وشهادتُه على غيره[27] فممنوعةٌ، لأنَّ غيره سمعها[28] وقد سمعنا منهم مِرَارًا يقولون: {إنّه رسولٌ إليكم، لا إلينا} على أن السَّماع ليس بشرطٍ، لأنَّ صورة القَضيّة أنّ واحدًا منهم لو نَطق بالشَّهادَتيْنِ ثمَّ بعد ذلك استمرَّ على دِينه القبيح واعتذر بأنّه ممّن يُقرّ برسالته ﷺ ويخصّصها بغير بني إِسْرَائِيل فهل يُقبل اعتذاره ويُخلَّى سبيله أو لا يلتفت إلى اعتذاره ويُؤمر[29] بقتله، لأنّه بدّل دِينه. [90ظ]

وقد قال ﷺ: «من بدّل دِينه فاقتلوه».

والظاهر أَنَّه يُقبل اعتذاره ويُخلّى سبيله، لأنّه ذكر في كُتب المذاهب الأربعة أنّ بعض اليهود والنصارى يُقرّون برسالة سيّدنا مُحمّدٍ ﷺ إلا أنّهم يخصّصونها فيحتمل أن يكون هذا القائل منهم. وذكر في المعتبرات أن اليهود والنصارى الذين اليومَ بين أَظْهُر المُسلِمين من هذا القبيل، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقوله: "ولِذا قيّده مُحمّدٌ بالعِراق" مخالفٌ لما في جميع الكُتب من الإطلاق، وفَهمُ التقييد من كلام مُحمّدٍ بعيدٌ، لأن مقصوده بيانُ الواقع لا التقييدُ. يا لله العَجب لما قال هو.

"وهذا يجب المصير إليه في ديار مصر بالقاهرة" فهل أراد مِصرَ فقط أو أراد مِصرَ وغيرَها من البلاد ما عَدا العِراق؟

ولا شكّ أَنَّه أراد الثانيَ واقتصر على مصرَ في الذّكر والاقتصار على شيءٍ في الذّكر لا يدلّ على التخصيص وإلّا لَمَا صحّ[30] قوله: "ولذا قيّده مُحمّدٌ بالعِراق". لأنّه هذا يدلّ على أنّ ما عدا العِراق في حكم ديار مصرَ في وجوب الاكتفاء بالشَّهادَتيْنِ وعدم الاحتياج إلى التبرّي مع أنّ التنصيص على الشيء باسمه العَلَم لا يدلّ على الخصوص عندنا.

على أنَّ قوله: "ولِذا قيّده مُحمّدٌ بالعِراق" لا ارتباطَ له بما قَبله؛ لأنَّ "ذا" إمّا أن يكون إشارةً إلى وجوب المصير إلى ما قاله[31] سراج الدين فيكون المعنى ولوجوب [91و] المصير إلى ما ذكر في ديار مصرَ بالقاهرة قيد مُحمَّد اشتراط التبرّي ببلاد العِراق، وفسادُ هذا المعنى ظاهرٌ.

---

27 ق أ: غيري.
28 ع: سمعهما.
29 أ: ويؤجر.
30 ق – صح.
31 أ: ما له.

وإمّا أن يكون إشارةً إلى عدم سماع الشَّهادَتيْنِ فيكون المعنى ولعدم سماع الشَّهادَتيْنِ من أهل الكتاب في ديار مصرَ بالقاهرة قيد مُحمَّد التبرّي ببلاد العِراق، فعلى هذا إن جعلنا حكم (ديار غير)[32] مصر داخلًا في حكم ديار مصر يلزم أن يكون عدم سماع الشَّهادَتيْنِ من أهل الكتاب من[33] غير بلاد العِراق ثابتًا عند مُحمّدٍ بالعِراق، وهذا وإن تنزَّلنا لإمكانه لا بُدَّ من دليلٍ لبيانه، وإن جعلناه غير داخل فيه يلزم أن يكون حكم غير[34] ديار مصر مسكوتًا عنه. فعلى هذا كان الواجب عليه أن يسقط هذا القيد ويقتصر على كلام السِّراجيّة؛ بل على كلام جمهور الأئمة الحنفِيَّة وإنّما لا يقتصر عليه لئلا يُقال إنّه سَكت مع أنَّه ورد: إن[35] الله وليّ مَن سَكَتَ.

الفصل الأول في النقول المتعلقة بهذه المسألة

في (سِيَر) «**المُنتقى**» نقلًا عن الإمام أبي حَنِيفَةَ رضي الله عنه:

إذا قال النصرانيُّ: {إِنِّي أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ وأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَا مُسْلِمٌ} أو بدأ بقوله: {أنا مُسلِمٌ} وثنّى بالشَّهادَتيْنِ، فهذا ليس بإسلامٍ حتى يَتبرَّأ عن النَّصْرَانِيَّة.

وفي «**شرح مُختصر الطحاوي**» للإسبيجابي في (كتاب المرتدّين) نقلًا عن الإمام أبي يُوسُفَ:

أنَّ النصرانيّ إسلامه أن يقول {أَشْهَدُ [91ظ] أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ وأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ} ويَتبرَّأ عن النَّصْرَانِيَّة، وإن كان يهوديًّا يَتبرَّأ عن اليَهُودِيَّة، وأمَّا إذا قال: {أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ، وَأَشْهَدُ[36] أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ} لا يكون مُسلِمًا لأنّهم يقولون جميعًا هكذا، غير أنّهم إذا استُفسِروا قالوا: {رسولُ الله إليكم}.

وفي «**الظهيريّة**»:

اليهود والنصارى الذين اليومَ بين أَظْهُر المُسلِمين إذا قال واحدٌ منهم: {أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ} لا يكون مُسلِمًا بهذا، لأنّهم يقولون هذا، غير أنهم إذا استُفسِروا قالوا: {محمّد رسولُ الله بُعِث إليكم لا إلينا}. فلا يكون هذا دليلَ إسلامِه حتى يضمَّ إليه التبرّي؛ فإن كان نصرانيًّا

---

32 ع: غير ديار.
33 ع: في.
34 ق أ – غير.
35 ق ع – إن.
36 أ – وأشهد.

قال: {وأتبرَّأُ [92و] عن النَّصْرَانِيَّة}، وإن كان يهوديًّا قال: {وأتبرَّأُ عن اليَهُودِيَّة}، فحينئذٍ يكون مُسلِمًا لإظهاره ما يخالِف اعتقادَه.

وفي «**البُرهانية**»:

أمّا اليهود والنّصارى الذين بين ظَهْرَانَي المسلمين إذا قال واحدٌ منهم: {أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ} لا يكون مُسلِمًا بهذا، لأنّهم جميعًا يقولون هذا، حتى لا يوجد يهوديٌّ ولا نصرانيٌّ عندنا، نسأله إلا قال هذه الكلمة، وإذا استُفسِرَ قال: {رسولُ الله إليكم لا إلى بَني إِسْرَائِيل}. ويستدلّون عليه بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ [الجمعة: 2] والأُمِّيُّون غيرُ أهل الكتاب، ولا يكون هذا دليلَ إسلامه حتى يضمَّ إليه التبرّي، فإن كان نصرانيًّا قال: {وأَتبرَّأُ عن النَّصْرَانِيَّة}، وإن كان يهوديًّا قال: {وأَتبرَّأُ عن اليَهُودِيَّة}، فحينئذٍ يكون مُسلِمًا لإظهاره ما يخالِف اعتقادَه.

وفي «**شرح السِّيَر الكبير**» لشمس الأئمة السَّرَخسي في (باب ما يكون الرَّجل به مُسلِمًا):

أمّا اليهود والنصارى الذين اليومَ بين ظَهْرَانَي المسلمين إذا قال واحدٌ منهم: {أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ} فإنّه لا يكون مُسلِمًا بهذا، فإنّهم جميعًا يقولون هذا، وليس مِن نصرانيٍّ ولا يهوديٍّ عندنا، نسأله إلا قال هذه الكلمة، فإذا استُفْسِر قال: {رَسولُ الله إِلَيْكم لا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيل}. انتهى.

قلتُ: وكذلك ليس مِن يهوديٍّ ولا نصرانيٍّ، عندنا، في ديار مصرَ بالقاهرة، نسأله إلا قال: {رَسولُ الله إِلَيْكم لا إِلَينا}. والمُنكِر مُكابِر.

وفي «**الخانيّة**»[37] قال:[38]

اليهود والنصارى اليومَ بين ظَهْرَانَي المسلمين إذا قال واحدٌ[39] {أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ وأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ[40]} لا يُحكَم بِإِسْلامِه حتى يَتَبرَّأ عن دِينِه. وإن كان نصرانيًّا يقول: {أنا بريءٌ من النصرانية}؛ وإن كان يهوديًّا يقول: {أنا بريءٌ من اليَهُودِيَّة}. ومع ذلك يقول: {دخلتُ في دين[41]

37 ع: الخاقانية.
38 ع: إذا قالوا.
39 ق أ: وجد منهم.
40 ع: أن محمدا رسول الله.
41 ع – دين.

الإسلام}. لأنَّ بعض اليهود يُقرّون برسالة النبي[42] ﷺ إلا أنّهم يقولون: {كان رسولًا للعرب لا إلى بني إِسْرَائِيل} فلا يصير مُسلِمًا بإقراره بوَحدانيّة الله تعالى وبرسالته ﷺ حتى يَتَبرَّأ مِن[43] دِينه ويُقرّ بأنَّه دخَل [92ظ] في الإسلام.

وفي «**الذخيرة**»:

إذا قال اليهودي[44] [والنصراني: {أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ} لا يُحكَم بِإِسْلامِه مالَم يقل: {تبَرَّأْتُ عن دِيني ودَخلتُ في دِين الإسلام}، وإنما شرط مُحمّد التبرّي عن دِينهم بدخولهم في الإسلام، لأنَّ اليهوديَّ قد يَتَبرَّأ عن اليَهُودِيَّة ويدخل في النَّصْرَانِيَّة أو المجوسيّة فيجوز أن[45] يَتَبرَّأ عن اليَهُودِيَّة لدُخوله في النَّصْرَانِيَّة لا في الإسلام فلا يُحكَم بِإِسْلامِهم ما لم يُقرّوا بالدُّخول في الإسلام. وكذلك لو قال: {تبرَّأْتُ عن دينٍ[46] وأَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ} لا يصير مُسلِمًا.

وفي «**الكافي**»:

تمام إسلام النصرانيّ بالتبرّي عن النَّصْرَانِيَّة؛ وتمام إسلام اليهوديّ بالتبرّي عن اليَهُودِيَّة.

قلتُ: هذا في اليهود والنصارى الذين هم بين ظَهرانَي[47] المسلمين وفي الذين يُقرّون برسالة النّبيّ ﷺ ويخصّصونها بالعَرب.

وفي «**الذخيرة**»:

فإن قيل: يجب ألا يُحكم بإسلام اليهودي والنصراني وإن أقرّ برسالة مُحمّدٍ ﷺ وتَبَرَّأَ عن دِينه ودخل في الإسلام ما لم يُؤمِن بالله وملائكته وكُتُبه ورُسُله ويُقرّ بالبَعث وبالقدَر خيرِه وشرّه من الله تعالى، لأنّها من شرائط الإسلام كما في حديث جبريل ﷺ. قلنا: الإقرارُ بهذه الأشياء وإن لم يُوجد نصًّا فقد وُجد دلالةً، لأنّه لمَّا أقرَّ بدُخوله في الإسلام فقد التزم جميع ما كان شرط صحّته. انتهى.

---

42 ع: برسالته.
43 ع: عن.
44 وفي كل النسخ "اليهود"، ولكن الصواب ما أثبتناه.
45 ع: أنَّه.
46 ع: ديني.
47 ق ع: أظهر.

الفصل الثاني في طبقات الفقهاء

قال علاّمة الرُّوم ابْنُ كَمَال المرحوم:

اعلم أنّ الفقهاءَ على سبعِ طَبقاتٍ.

الأُولى: طَبقة [93و] المجتهدين في الشَّرع كالأئمة الأربعة.

الثانية: طبقة المجتهدين في المَذْهَب كأبي يوسفَ ومُحمّدٍ وسائرِ أصحاب أبي حَنِيفَةَ رضي الله عنه القادرين على استنباط الأحكام عن الأدلّة الأربعة وهي الكتاب والسُّنة وإجماع الأُمّة والقياس على مقتضى القَواعد الّتي قرّرها أستاذهم أَبُو حَنِيفَةَ رضي الله عنه فإنّهم وإن خالَفوه في بعض أحكام الفروع لكنهم يقتدونه في قواعد الأصول وبِه يمتازون عن المُعارضين في المَذْهَب كالشَّافعي ونظائره المخالفين لأَبِي حَنِيفَةَ رضي الله عنه في الأحكام غير مقلّدين له في الأُصول.

الثالثة: طبقة المجتهدين في المَسائل التي لا رِوايةَ فيها عن صاحب المَذْهَب كالخَصَّاف وأَبِي جَعْفَر الطَّحَاوِي وأَبِي الحَسَن الكَرْخِي وشَمس الأَئِمَّة الحلواني وشَمس الأَئِمَّة السَّرَخْسِي[48] وفَخر الإسلام البَزْدَوِي وفَخر الدين القاضي[49] وأمثالهم، فإنّهم لا يقتدرون على المخالفة لأبي حَنِيفَةَ رضي الله عنه لا في الأُصول ولا في الفُروع،[50] لكنهم يستنْبِطون الأحكام في المسائل التي لا نَصَّ فيها[51] عنه على حسب أُصولٍ قرّرها ومُقْتَضَى قواعدَ بَسطها.

الرابعة: طبقة أصحاب التَّخريج من المقلّدين كالرّازي وأقرانه، فإنّهم لا يقتدرون على الاجتهاد أصلًا، لكنّهم لإحاطتهم بالأُصول وضبطهم المآخذ يقتدرون على تفصيل قول مُجمَل ذي وَجهين وحكم مُبهم محتمل الأمرين[52] منقول عن صاحب المذهب أو عن واحدٍ [93ظ] من أصحابه المجتهدين برأيهم ونَظَرِهم في الأُصول والمقايسة على أمثاله ونُظَرائه في الفُروع.

الخامسة: طبقة أصحاب التّرجيح من المقلّدين كأبي الحُسين القُدُورِي وصاحب «**الهداية**» وأمثالهما وشانهم تفضيلُ بعض ا لرِّوايات على بعضٍ آخَر بقولهم: {هذَا أَوْفَق لِلناس وهذَا أَرْفَق بِالناس}.

---

48 أ – وشمس الأئمة الحلواني وشمس الأئمة السرخسي.

49 ع: قاضي خان.

50 ق: لا في الأصول وفي الفروع؛ أ: في الأصول وفي الفروع.

51 ق أ – فيها.

52 ع: لأمرين.

السادسة: طبقة المقلدين القادرين على التّمييز بين الأقوى والقويّ والضعيف وظاهر المذهب وظاهر الرّواية والنّادرة كأصحاب المُتُون المُعتبرة من المُتأخّرين مثل صاحب «**الكَنْز**» وصاحب «**المُخْتار**» وصاحب «**الوِقَاية**» وصاحب «**المَجْمَع**»، وشانهم أن لا ينقلوا في كُتُبهم الأقوالَ المردودةَ والرّوايات الضعيفةَ.

السابعة: طبقة المقلّدين الّذين لا يقدرون على ما ذكر، ولا يفرّقون بين الغثّ والسمين ولا يميّزون بين الشمال واليمين؛ بل يَجمعون ما يجدون[53] كحاطب الليل، فَالوَيلُ لَهم ولِمَن قلّدهم كلَّ الوَيل. انتهى كلامه.

فيجب على المُفتي أن يعرف طبقات أئمّته وينزّل كلام كل شخص على طبقته.

فقاضي خان على ما ذكر من الطبقة الثالثة وهو يقول: قالوا: اليهود والنصارى اليومَ بين ظَهْرَانَي المسلمين إذا قال واحدٌ منهم: {أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ وأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ} لا يُحكَم بِإِسْلامِه حتى يَتَبرَّأ عن دِينه. وابْنُ نُجَيْم؛ بل سراج الدين إن لم يكن من الطبقة السابعة[54] [94و] فهو من الطبقة السادسة، فقولُ مَن هو في هذه الطبقة كيف يعارِضُ قولَ مَن هو في تلك الطبقة؟

والله الموفّق للسَّداد ومنه المَبدأ وإليه المَعاد.

الفصل الثالث في أصناف الكَفَرة

قال في «**البَدائِع**»:

الكَفَرة أصنافٌ أربعةٌ:

صِنْفٌ منهم يُنكرون الصَّانعَ أصلًا وهو الدَّهرِيَّة المُعَطّلَة.

وصِنْفٌ منهم يُقرّون بالصَّانع ويُنكرون توحيدَه وهُم[55] الثَّنويّة والمَجُوس.[56]

وصِنْفٌ منهم يُقرّون بالصَّانع وتوحيدِه ويُنكرون الرسالة رأسًا وهُم قومٌ من الفَلاسِفَة.

53 أ – ما يجدون.

54 أ ع: السابقة.

55 ق أ: هو.

56 أ – وصنف منهم يقرون ... والمجوس.

وصِنْفٌ منهم يُقرّون بالصَّانع وتوحيدِه والرسالة في الجُملة لكنّهم يُنكرون رسالةَ رسولِ الله[57] ﷺ وهُم اليَهودُ والنصارى.

قلتُ: المراد يعني[58] اليهود والنّصارى لا كلّهم، لأنّه تقدّم أنَّ بعض اليهود والنصارى يُقِرُّون برسالة نبيّنا ﷺ إلا أنّ فِرقةً منهم يخصّصونها بالعَرب وفِرقة منهم يقولون: {إنَّه لم يُبعث بعدُ}.

قال أي في «**البَدائِع**»:

فإن كان من[59] الصنف الأول أو الثاني فقال: {لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ} يُحكَم بِإسْلامِه، لأنَّ هؤلاءِ يَمتنعون عن الشَّهادَة أصلًا، فإذا أقرّوا بها كان ذلك دليلَ إيمانهم. وكذلك إذا قال: {أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ}، لأنّهم يَمتنعون عن كلّ مِنْ كلمتَي الشَّهادَة، فكان الإتيان بواحدةٍ منهما -أيّتهما كانت- دليلَ[60] الإيمان.

وإن[61] كان من الصنف الثالث فقال: [94ظ] {لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ} لا يُحكَم بِإسْلامِه، لأنّه مُنكِر الرسالة، فلا يَمتنع عن هذه المقالة. ولو قال: {أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ} يُحكَم بِإسْلامِه، لأنّه يمتنع عن هذه الشَّهادَة، فكان الإقرارُ بها دليلَ الإيمان.

وإن كان من الصنف الرَّابع فأتى بالشَّهادَتيْنِ فقال: {لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ الله} لا يُحكَم بِإسْلامِه حتى يَتَبرَّأ عن الدِّين الذي هو عليه من اليَهُودِيَّة أو النَّصْرَانِيَّة، لأنَّ كلا مِن هؤلاءِ يُقرّ برسالة مُحمّدٍ ﷺ لكنّه يقول: {بُعِثَ إلى العَرب دُون غيرهم} فلا يكون إتيانُه بالشَّهادَتيْنِ بِدون التبرّي دليلًا على إيمانه. انتهى.

قلتُ: هذا في[62] أهل الذِّمَّة من اليهود والنّصارى. وأمّا الحَربيّ منهم إذا أتَى بالشَّهادَتيْنِ فإنه يُحكَم بِإسْلامِه ولا يحتاج إلى التبرّي.

فإن قلتَ: قال في «**التُّحفة**»: إنْ كان مِن أهل الكتاب فالإتيانُ بالشَّهادَتيْنِ لا يكفي ما لَمْ يَتَبرَّأ عن دِين اليَهُودِيَّة أو النَّصْرَانِيَّة، فهذا على إطلاقه يشمل الحربيّ وغيره.

---

57 ع: رسولنا.
58 ع – يعني.
59 أ – من.
60 ع: دلالة.
61 ع: فإن.
62 ق أ: من.

قلتُ: المراد من أهل الكتاب بعضٌ منهم، وهُم الذين يُقرّون برسالة النبي ﷺ ويخصّصونها أو يقولون {إنَّه لم يُبعث بعدُ} أو المراد منهم أهلُ الذمة.

فإن قلتَ: قال في «**الرَّوضَة**»: إنّ[63] الحَرْبِيَّ الّذي ليس مِن أهل الكتاب إذا قال: {لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ الله} يَصير مُسلِمًا. ومفهوم هذا الكلام أَنّ الحربيَّ الذي هو من أهل الكتاب إذا قال: {لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ الله} لا يصير مُسلِمًا.

قلتُ: [95و] هذا الكلام لا مفهومَ له، لأنَّ شرط اعتبار مفهوم المخالفة عند من يقول[64] به ألا يخالف مفهوم الموافقة، وهنا يخالفه، فلا يُعتبر. وأمّا نحن فلا نقول به سواءٌ وافَقَه أو خَالَفَه على أَنَّه يجوز أن تكون الصفة فيه للكَشف لا للتخصيص.

وقال في «**المُحيط**» في (باب ما يصير به الكافر مُسلِمًا):

الكافرُ إذا أقرّ بخلاف ما اعتقد، يُحكَم بِإسْلامِه. ثم الكافر على ثلاثة ضروبٍ: عَبَدَة الأَوثان وعَبَدَة النِّيران، والمشرك في الرُّبُوبِيَّة، والمُنكِر للوحدانية كالثنوية، والمُقِرّ بالوحدانية والمُنكِر للرسالة كاليهود والنصارى. الجاحِد للرُّبوبية والمُشرك فيها إذا قال: {لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ} يُحكَم بِإسْلامِه. وكذا لو قال: {أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ} أو قال: {أَسْلَمْنَا} أو {آمَنَّا باللهِ}، لأنّه أقرّ بما هو مخالِف لاعتقاده.

قلتُ: قال الإمامُ مُحمّد في «**السِّيَر الصغير**»:

إنّ الكافر إذا أقرّ بخلاف ما اعتقده يُحكَم بِإسْلامِه، لأنّه لا طريق إلى الوقوف على حقيقة الجِنان، لأنّها من بَواطن الأُمور ومكنوناتها، والبواطن لا تجعل مَناطًا لرَبط الأحكام بها، فجعل إقراره الصادر عن عقل وعرفان علامةً على عقيدة الجنان، فإذا صدر إقراره على خلاف ما اعتقده استَدْلَلْنَا بِهِ على أَنَّه بدّل اعتقاده تبديلًا. انتهى.

قال أي[65] في «**المحيط**»:

وأما المُقِرّ بالوَحدانيّة والمُنكِر للرسالة أصلًا من أهل الكتاب كاليهود والنصارى[95ظ] إذا قال: {لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ} لم يكن مُسلِمًا، لأنّه يُقرّ بالوَحدانيّة فلم يُقرّ بخلاف ما اعتقده. وإذا قال: {وأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ} يصير مُسلِمًا. لأنّه يجحد الرسالة، فإذا أقرّ بها فقد أقرّ بخلاف ما اعتقد، فيكون

63 أ – إن.

64 ع: يقوم.

65 ق أ – أي.

مُسلِمًا.[66] ومنهم مَن يُقرّ برسالة مُحمّدٍ ﷺ ولكنّهم يزعمون أَنَّه رسولٌ إلى العَرب لا إلى بني إِسْرَائِيل، كما في بلاد العِراق. فمن يُقرّ منهم بأنَّ محمَّدًا رسولُ الله لا يكون مُسلِمًا حتى يَتَبرَّأ عن دِينه مع ذلك ويُقرّ أَنَّه دخَل في الإسلام. انتهى.

قال الإمام[67] مُحمّد في «**السير الكبير**»:

أما الكتابيُّ وهو اليهود والنصارى كان إسلامه في زمن رسول الله ﷺ يثبت بِشَهَادَة أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، فأما اليومَ ببلاد العِراق إذا قال اليهودي والنصراني: {أَشْهَدُ[68] أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ} لا يُحكَم بِإِسْلامِه ما لم يَقل: {تَبرَّأتُ عن دِيني ودخلتُ في دِين الإسلام}. انتهى.

قال شرّاح الكتاب:

يريد بقوله ''اليومَ'' زَمنه، لأن اليهود بالعِراق في زَمن مُحمّدٍ كانوا فِرَقًا: منهم من يجحد برسالة محمد ﷺ[69] ومنهم من يُقرّ برسالته وبِعثَته إلا أَنَّه يقول: {لَم يُبعث بعدُ}، ومنهم من يُقرّ برسالته وبِعثته ويقول: {إنَّه رسولٌ إلى العَرب لا إلى بني إِسْرَائِيل}. انتهى.

قلتُ: تخصيص هذا الحكم باليهود مخالِف لِما[96و] صرّح به مُحمّدٌ من العموم، لأنَّ قوله: "فأمّا اليوم ببلاد العِراق إذا قال اليهودي والنصراني..." إلى آخِر كلامه[70] صريحٌ بأنّ النصارى أيضًا بها في زمنه كانوا فِرَقًا كاليهود اللِّئام.

ويدلّ على هذا ما قاله صاحب «**الذَّخِيرة**» مِن أنّ النصراني إذا قيل له: {أمُحمّدٌ رسولُ الله بحق؟}، قال: {نعم} لا يصير مُسلِمًا، وهو الصحيح،[71] لأنّه يمكن أن يؤوّل ويقول: {إنه رسولٌ بحقٍّ إلى العَرب لا إلى بني إِسْرَائِيل}. وكذا إذا قيل له: {أمُحمّدٌ رسول الله بحقٍّ إلى العَرب والعَجَم؟} (قال: {نعم} لا يصير مُسلِمًا، لأنّه يمكنه أن يقول: {هو رسولٌ إلى العَرب والعَجَم)[72] إلا أَنَّه لم يُبعث بعدُ}. انتهى.

---

66 ق أ – لأنه يجحد الرسالة ... فيكون مسلما.
67 ق أ – الإمام.
68 ق: إني أشهد.
69 ق أ – منهم من يقرّ برسالة محمد ﷺ ومنهم.
70 ع: الكلام.
71 أ: التصحيح.
72 ع – قال: نعم... والعجم.

فأشار كما ترى هذا الفاضل المتين إلى أن النَّصَارَى أيضًا فرق[73] كاليهود المُعاندين، وأطلق الحكم فيه ولم يُقيّده[74] بالعِراق، فدلّ على أنّهم يوجدون في جميع الآفاق.

اعلم أنّ مَن قال: إن مُحمَّدًا قَيَّد التبرّي بالعِراق فقد استند إلى هذا الكلام، وخالف في فهمه فهم العلماء الأعلام، ولَئِنْ سلّم أنَّه أراد التقييد في ذلك الزمان فلِمَ لا يجوز أن ينتشروا بعده إلى البُلدان؛ بل انتشارهم مقرّر إلى سائر بلاد الإسلام، ولِذا تراهم يطلقون القول في هذا المقام.

قال قاضي خان في «**فتاويه**»:

الوَثَنيُّ الذي لا يُقرّ بوَحْدَانِيّة الله تعالى إذا قال: {أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ} يصير مُسلِمًا، حتى لو رجع عن ذلك يُقتل. وكذا إذا قال: {أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ}. انتهى.

قلتُ: لأنّه يمتنع عن كلّ واحدةٍ من الكلمتين فإذا شهِد بواحدةٍ منهما فقد انتقل عمّا هو كان عليه.

وهذا حكم الصنف الأول.

والصنف الثاني: وقال الإمامُ مُحمّدٌ في «**السِّيَر الكبير**»: إذا حَمَل مُسلِمٌ على مُشرِك لِيَقتُلَه فقال: {لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ} -وهو ممّن لا يقول ذلك- [96و] فهو مسلمٌ، ينبغي أن يكفَّ عنه.

وكذا إذا شهِد برسالة مُحمّدٍ ﷺ أو قال: {أنا على دِين الإسلام} أو {على الحَنِيفِيَّة[75]}، ولو رجع يُقتل. وإن كان هذا الرجل ممّن يقول: {لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ}، لكن يُقرّ[76] برسالة مُحمّدٍ ﷺ، وباقي المسألة على حالها. فلا بأسَ أن يُقتل وإن يكلّم بهذه الكلمة، لأنَّ هذا ليس بدليلٍ على الإسلام في حقّه وإذا قال: {أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ} فعليه أن يَكفّ عنه، لأنّه دليل إسلامه. وكذلك إذا[77] قال: {أنا مسلمٌ} وألقى السلاحَ (أو لم يلقه أو قال: {على دين محمد}، أو قال: {على دين الحَنِيفِيَّة} ف)[78] هذا كلّه دليلٌ على إسلامه، وإن رجع عن الإسلام ضُربت عُنقه، لأنَّ هذا كله ليس من دِينهم أن يقولوه. انتهى.

---

73 ق أ – فرق.
74 ق أ: ولم يُقرّه.
75 ع: الحنفية.
76 ع: لا يقر.
77 ع: لو.
78 ق أ – أو لم يلقه... دين الحنيفية ف.

قال في «**الخلاصة**» نقلاً عن «**التجريد**»:

الكافر الذي يقر بالتوحيد ويجحد الرسالة إذا قال: {لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ} لا يصير مُسلِمًا وإذا قال: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ} يصير مُسلِمًا. انتهى.

وقال قاضي خان في «**فتاويه**»:

اليهودي أو النصراني إذا قال: {لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ} لا يصير مُسلِمًا ما لم يقل: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ}، لأنَّ اليهود والنصارى يُقرّون بوحدانية الله تعالى وينكرون رسالة النبي ﷺ، فما لم يُقرّ برسالته لا يصير مُسلِمًا.

قلتُ: هذا حكم الصنف الثالث.

ثم قال: قالوا: واليهود والنصارى بين ظَهرانَي المسلمين إذا قال واحدٌ منهم: {أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ أو أَنَّ مُحَمَّدًا (رَسُولُ اللهِ)[79]} لا يُحكَم بِإِسْلامِه حتى يَتَبرَّأ عن دِينه إن كان نصرانيًّا يقول: {أنا بَريءٌ من النصرانيّة}، وإن كان يهوديًّا يقول: {أنا بَريءٌ من اليَهُودِيَّة}، ومع ذلك يقول {دخلتُ في دين الإسلام}، لأنَّ بعض اليهود يُقرّون برسالة النبي ﷺ إلا أنهم يقولون: {كان رسولًا إلى العَرب [97و] لا إلى بني إِسْرَائِيل} فلا يصير مُسلِمًا بإقراره بوحدانية الله تعالى وبرسالة النبي ﷺ حتى يَتَبرَّأ عن دِينه ويُقرّ بأنَّه دخل في الإسلام.

قلتُ: هذا حكم الصنف الرابع.[80]

قيل: وإنما فصّلوا بين اليهود والنصارى الذين بين أَظْهُرِنَا وبين المنكرين للرّسالة أصلًا، لأنَّ الذين بين أَظْهُرِنَا يعرفون أنَّ نبيَّنا محمدًا ﷺ أُرسل، ولكنهم يقولون: {إنه أُرسِل إلى العَرَب فقط}. فإذا أقرّ بشهادتين من غير تَبرٍّ ولا إقرارٍ بالدخول في الإسلام لا يُحكَم بِإِسْلامِهم، لأنّه جاز أن يكون مرادهم بهذا القول[81] الإخبار عما هم عليه لا الإقرار برسالة نبينا مُحمّدٍ ﷺ إلى بني إِسْرَائِيل وغيرهم، فلا يصحّ إسلامهم إلا بالتبرّي والدخول في الإسلام ينقطع ذلك الاحتمال. انتهى.

قال قاضي خان:

---

79 ع: عبده ورسوله.

80 ق أ – الرابع.

81 ق أ – القول.

ولو قال اليهودي أو النصراني: {أَنَا مُسلِمٌ} أو قال: {أَسلَمْتُ} لا يُحكَم بِإسْلامِه، لأنّهم يقولون: {المسلم من يكون منقادًا للحق مستسلمًا ونحن على الحق}. فإذا قال: {أَنَا مُسلِمٌ} يسأل عنه: إن قال: {أَردْتُ به تَرْكَ دِين النصرانية أو اليَهُودِيَّة والدخولَ في دِين الإسلام} يكون مُسلِمًا، حتى لو رجع بعد ذلك يُقتل؛ وإن قال: {أَردْتُ بِه أَنِّي مُستسلِم وأَنَا على الحق} لم يكن مُسلِمًا.[82] فإن لم يسأل عنه حتى صلّى بجماعةٍ من المسلمين كان مُسلِمًا وإن مات قبل أن يسأل، وقبل أن يصلّي بجماعةٍ فليس بمُسلمٍ.

وعن الحسن بن زياد: إذا قال الرجل للذمي: {أَسلِمْ}، وقال: {أَسلَمْتُ} كان إسلامًا، لأنّه خاطبه بجواب ما كلفه به، فيكون إسلامًا. ولو قال اليهودي والنصارى: {لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ تَبَرَّأْتُ عَن اليَهُودِيَّة والنَّصْرَانِية} ولم يقل مع ذلك:[83] {دَخَلتُ فِي دِين الإسْلَام} [97ظ] لا يُحكَم بِإسْلامِه، حتى لو مات لا يصلّى عليه لاحتمال أن يكون متبرّئًا عن اليَهُودِيَّة داخلًا في النصرانية أو على[84] العكس.

وعن[85] بعض المشايخ إذا قال اليهودي: {دَخَلتُ فِي الإسْلَام} يُحكَم بِإسْلامِه وإن لم يقل: {تَبَرّأْتُ عَن اليَهُودِيَّة}، لأنَّ قوله: {دَخَلتُ فِي الإسْلَام} إقرار منه بدخول حادث في الإسلام. أمّا المجوسي إذا قال: {أَسْلَمْتُ} أو {أنا مُسلِم} يُحكَم بِإسْلامِه، لأنّهم لا يدعون لأنفسهم وصف الإسلام؛ بل يدعون شتيمة[86] فيما بينهم. انتهى.

قال في «**مجموع النوازل**»:

إذا قال الذّمّي لِمسلم: {أنا مُسْلِمٌ مِثْلك} يصير مُسلِمًا، لأنّه لا يكون مُسلِمًا[87] مِثله إلا بعد التبرّي عن دِينه.

وقال مُحمّد بن مقاتل: سمعت محمّدًا يقول: إذا قال الذمي: {أَسلَمْتُ} فهو مسلم. قال: وهذا قول غيره من العلماء.

---

82 ق أ – مسلما.
83 ق أ – مع ذلك.
84 أ – على.
85 ع: قال.
86 ق: شيمة
87 ق أ – مسلما.

قلتُ: هذه رواية عن أبي حَنِيفَةَ رضي الله عنه، والرواية الصحيحة عنه ما ذهب إليه قاضي خان من أَنَّه إن كان من أهل الكتاب لم يكن مُسلِمًا، وإن كان من غير أهل الكتاب يكون مُسلِمًا.

قال في «**الأجناس**»:

إذا قال المشرك: {أنَا مُسلِم} وهو مِمَّن لا يقول كملة الشَّهادَة كعَبَدَة الأوثان، فهو عندنا مسلم. ولو قال: قلتُ هذه الكلمة تعوّذًا حتى لا تقتلني، لا يقبل منه، وكان دليلًا على إسلامه. انتهى.

الفصل الرابع في إسلام الكافر بالفعل

[ذكر علماؤنا أنّ الإسلام من الكافر[88] كما يصحّ بالقول يصحّ بالفعل، وسمّاه في «**البَدائِع**» إيمانًا بطريق الدلالة سواء كانوا من عَبَدَ ة الأَوثَان أو من المشركين أو من اليهود والنصارى الذين يُنكرون رسالةَ نبينا ﷺ أصلًا أو الذين يُقرّون بها لكنّهم يخصّصونها بالعَرب، وهم الذين بين أَظْهُرِنَا كما قدّمناه.

قال قاضي خان: [98و]

كافر لم يُقرّ بالإسلام إلا أَنَّه صلّى مع المسلمين بجماعةٍ يُحكَم بِإِسْلامِه، لأنَّ المشركين لا يصلّون بالجماعة على هيئة جماعة المسلمين فيُحكَم بِإِسْلامِه، حتى لو أنكر يصير مُرتدًّا، وإن صلّى وَحْدَه لا يُحكَم بِإِسْلامِه.

ورَوَى داود بن رشيد[89] عن مُحمّدٍ أَنَّه يكون مُسلِمًا إذا صلّى إلى قِبلة المسلمين، وقال الناطفي: إذا صلّى[90] الكافر في وقتها بجماعتنا أو وحده متوجهًا إلى الكعبة، يصير مُسلِمًا. انتهى.

قال العَلّامة قاسم في «**فتواه**» نقلاً عن الحسن بن زياد:

وقال أَبُو حَنِيفَةَ رضي الله عنه: لو أن يهوديًّا أو نصرانيًّا أو واحدًا من أهل الشّرك شهِدوا عليه أَنَّه قال: {أَسلَمْتُ} وأنه[91] وَصَفَ الإسلام ودَخَل فيه وصلَّى مع المسلمين وجَحَد أن يكون فعل ذلك وقال: {لَم أَزَل على دِيني لَم أَدخُل في الإسلام} استتابه الإمام أو القاضي، فإن أَسلَمَ، وإلا قَتله. (وكذلك لو شهدوا عليه أنهم رأوه يصلّى صلاة وَاحدة مع المسلمين بجماعةٍ كان بذلك مُسلِمًا)[92]

---

88 ع: الكُفّار.
89 ع: شيد.
90 ق أ: أصلى.
91 ق أ – وأنه.
92 ق أ – وكذلك لو شهدوا ... مسلما.

وكذلك لو أنهم شهدوا عليه أنهم رأوه يصلّى وَحْدَه كما يصلّي المسلم في مسجد من مساجد المسلمين أو غيره.

و[93]في «**الإيضاح**»: هذا قول مُحمّدٍ واستدلّ له بقوله ﷺ:

«مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا فَلَهُ مَا لَنَا وَعَلَيْهِ مَا عَلَيْنَا».[94]

وقال في «**الذخيرة**»:

إنه قول أبي يُوسُف ومُحمّدٍ، وقال بعض مشايخنا: لا خِلاف في الحقيقة، فإن ما ذكر أَبُو حَنِيفَةَ رضي الله عنه تأويله: إذا صلّى بغير أذان ولا إقامة وذلك[95] لا يُحكَم بِإِسْلامِه بالاتّفاق، لأنَّ الصلاة وحدَها بغير أَذان ولا إقامة ليست من الشرائع المختصّة بسيدنا مُحمّدٍ ﷺ.

وفي «**الروضة**»:

إذا صلى في وقت الصلاة حكمنا[96] بإسلامه وفي غير وقتها لا يُحكَم بِإِسْلامِه.

انتهى كلام العَلّامة.

وبالجملة: أنّ الكافر إذا صلّى [98ظ] مع المسلمين بجماعةٍ يحكم عندنا بإسلامه بالاتّفاق، لأنّها مخصوصة بهذه الأمة، وإذا صلّى وَحده اختلف فيها والمشهور أَنَّه لا يُحكَم بِإِسْلامِه، لأنَّ الصلاة منفرِدًا موجودة في سائر الكتب.[97]

قال قاضي خان في «**فتواه**»:

وإن شهدوا أَنَّه كان يؤذّن ويُقيم الصلاة. قال الناطفي: {جعلته مُسلِمًا سواءٌ كان الأَذان منه في الحَضَر أو في السَّفَر}، وإن قالوا: {سمعناه يؤذّن في المسجد}، قالوا: {لا يُحكَم بِإِسْلامِه حتى يقول: يؤذّن للمسجد}. قال: وعن بعض المشايخ إذا أذّن الكافر في وقت الصلاة يصير مُسلِمًا. وكذا لو صلّى صلاةً في وقت الصلاة في جماعة. وإذا أذّن في غير وقتها لا يصير مُسلِمًا. انتهى.

قلتُ: فلو أذّن بغير صلاة لم يكن بذلك مُسلِمًا، وإن ثَبت على الكفر لم يكن مرتدًّا.

---

93 ع: قال.
94 **صحيح البخاري**، كتاب الصلاة، 391.
95 ع: وعند ذلك.
96 ع: حكم.
97 ع: الأمم.

وقال: ولو أمَّ ذِمّيٌّ[98] المسلمين لا يُحكَم بِإسْلامِه، ولو شهِد قَومٌ على كافر أنَّه صلّى مَعنا صلاةً واحدةً في جماعة صلّى صلاتَنا واستقبل قِبلتَنا قال الناطفي: جعلته مُسلِمًا. قالوا: سَوَاءٌ كان إمامًا أو غير ذلك.

وقال في «**الخلاصة**» نقلاً عن «**الأجناس**»:

لو شهدوا أن كافرًا يؤذّن في المسجد الجامع قال مُحمّد: {لا يكون إسلامًا حتى يشهدوا أنَّه مؤذّن الجامع}.

وقال في «**البزازية**»:

وإن قالوا: {سمعناه يؤذّن في المسجد} فلا شيءَ عليه، حتى يقولوا: {هو مؤذّنٌ}؛ فإذا قالوا ذلك فهو مُسلِمٌ، لأنّهم إذا قالوا: {إنه مؤذّن} كان كذلك[99] عادةً له فيكون مُسلِمًا. انتهى.

قلتُ: لأنّه لمّا التزم ما هو من شعائر هذا الدين دلّ ذلك على أنَّه خرج عن دِينه ودخل في زمرة المسلمين، فيكون الإسلام في هذه الصورة بالفعل، لا بقول.

وقال قاضي خان:

فإن قالوا: {سمعناه [99و] يؤذن في المسجد} قالوا: لا يُحكَم بِإسْلامِه، حتى يقولوا: إنه مؤذن[100] المسجد.

قلتُ: علّته ما ذكر في «**البزازية**» وقال: وإن صام أو أدّى الزكاة أو حجَّ لم يُحكَم بِإسْلامِه في ظاهر الرّواية. وروى داود بن رشيد عن مُحمّدٍ أنَّه إذا حجّ البيت على الوجه الذي يفعله المسلمون بأن رأوه تَهيَّأَ للإحرام ولبّي وشهِد المَناسك مع المسلمين يكون مُسلِمًا، وإن لبّى ولم يشهد المَناسك أو شهِد المناسك ولم يلبّ لم يكن مُسلِمًا.

وإن شهِد وَاحِدٌ فقال: {رأيتُه يصلّي في المسجد الأعظَم في جَماعةٍ} وشهِد آخَر وقال: {رأيتُه يصلّي في مسجدِ كذا} تقبل شهادتهما ويجبر على الإسلام. انتهى.

قلتُ: إنّ الاتّفاق في فِعل الصلاة قد وجد إلا أنّهما لم يجتمعا على فعلٍ واحدٍ، فأَورث شبهة، فاعتبرت في إسقاط القتل. وكذلك لو رأوه يَتعلّم القرآن أو يقرأه ولم يكن بذلك مُسلِمًا.

---

98 ع: الذّمّي.

99 ع: ذلك.

100 وفي كل النسخ "يؤذن"، ولكن الصواب ما أثبتناه.

وقال: كافرٌ لقّن كافرًا آخَر الإسلام لم يكن مُسلِمًا. وكذا إذا علّمه القران وكذا إذا قرأ القرآن. انتهى.

وفي «**مَجمُوع النوازل**»:

مسلم قال لكافر: {أَسْلِمْ} فقال الكافر: {الله وَاحِدٌ} يصير مُسلِمًا. وقال فيه: إذا قال المجوسيُّ: {صَلَّى الله عَلَى مُحَمَّد} لا يصير مُسلِمًا لأنه[101] لم يشهد على رسالته. انتهى.

قلتُ: إن كلَّ ما جعلناه مُسلِمًا بِه إنْ رَجع عنه وقال: {لم أسلمْ} استُتِيبَ وإلا قُتِلَ.

تذنيب:

إذا أُكره الكافر على الإسلام فأَسلَمَ صحّ إسلامه استحسانًا.

وفي (كتاب الارتداد) للحَسن: أنَّ إسلامَ المُكرَه ليس بإسلامٍ.

وفي «**نَوادِر ابن رُستَم**»: إنَّ إسلامَ السَّكْران إسلام.

و(في العوارض المُكتسبة) من «**أُصول فخر الإسلام**»: إسلام السَّكْران يصحُّ وارتِداده لا يصحُّ ولا تَبِينُ امْرَأتُه [99ظ] منه بارتِداده، ويُجبر على[102] العود إلى[103] الإسلام.

قلتُ: الفتوى على أنّ الكافر إذا أُكرِه على الإسلام يصحُّ إسلامه، وإذا ارتدَّ لا يقتل؛ بل يحبس، حتى يعود إلى الإسلام. وإنه إذا أسلم في حال سُكْرِه يصحّ إسلامه وإنّ رِدّة السكران الذاهب العقل لا تصحُّ.

واللهُ أعلم.

ولما انتهى الكلام إلى هذا المقام وحان ما أَرَدْتُ إيرادَه إلى الاختِتام أخبرَني صديقٌ من الأَفاضِل بأنَّ المسألة بأدلّتها مذكورةٌ في «**أنفع الوسائل**».[104] فلمّا طالعتُه وجدتُ الأمر فيه[105] كما قيل، فحمدتُ اللهَ تعالى على هذا اللطف الجليل.

قال مُؤلّف ذلك الكتاب المُستطاب عليه رحمة المَلِك الوهّاب:

---

101 ق أ – لأنه.

102 ع: إلى.

103 ع: على.

104 «**أنفع الوسائل**»، ص. 58–66.

105 ع – فيه.

فاعلم أنَّ اليهود والنصارى الذين بَيْن أَظْهُرِنَا إذا قال الواحدُ منهم: {أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ} لا يُحكَم بِإِسْلامِه حتى يَتَبرَّأ عن دِينه الذي كان عليه بأن يقول: {أَنَا بَرِيءٌ من النَّصْرَانِيَّة} إن كان نصرانيًّا أو {من اليَهُودِيَّة} إن كان يهوديًّا، ومع ذلك يقول: {دخلت في الإسلام}، لأنَّ بعض اليهود يُقرّون برسالة النبي ﷺ إلا أنهم يقولون: {كان رسولًا إلى العَرب، (لا إلى)[106] بني إِسْرَائِيل} فلا يصير مُسلِمًا بإقراره بالرسالة وبالوحدانية لله تعالى حتى يَتَبرَّأ عن دِينه ويُقِرّ بأنَّه دخل[107] في الإسلام. ولو قال اليهودي أو النصراني: {أنا مُسلمٌ} أو {أَسلَمتُ} لا يُحكَم بِإِسْلامِه.

ثم ذكر النقول المتقدمة وقال في آخرها:

فتحرّر لنا من هذا كلّه [100و] أنّ اليهوديّ أو النصرانيّ الذي من أهل الذّمّة إذا قال: {أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ وأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ} ولَمْ يَتَبَرَّأْ من[108] اليَهُودِيَّة إن كان يهوديًّا أو من النصرانية إن كان نصرانيًّا لا يصير مُسلِمًا.

قال: وكنتُ قد انتصرتُ[109] في هذه المسألة علة ما نقلته في[110] «**فتاوى قاضي خان**» فاتفق أَنَّه أحضَرَ شخصٌ نصرانيّ من حمص في شوّال سنة إحدى وخمسين وسبعمائة إلى دمشق إلى دار العدل بسبب كلامٍ وقع منه في حقّ الجناب[111] الشريف النبوي نبيّنا مُحمّدٍ ﷺ. فلمّا حضر قال: {أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ} ولَمْ يَتَبَرَّأْ عن النَّصْرَانِيَّة، فادّعي عليه بذلك القول عند قاضي القضاة جمال الدين الحنبلي ومن مَذهَبه أَنَّه يرى قَتْلَه بذلك القول وإن أظهر الإسلام.

فقال بعض الحَنَفِيَّة: إنَّ هذا صار مُسلِمًا بهذا القول، فلا يجوز أن يلبس المسوح[112] ولا يغتل[113] بالحديد.

فقلتُ له: هذا بانفراده لا يصير به مُسلِمًا؛ بل لا بد معه من التبرّي عن النَّصْرَانِيَّة والإقرار بالدخول في الإسلام.

---

106 ع: إلا.
107 ق أ: دخله.
108 ع: عن.
109 وفي «**أنفع الوسائل**»، ص. 64: اختصرت.
110 وفي «**أنفع الوسائل**»، ص. 64: من فتاوى.
111 وفي «**أنفع الوسائل**»، ص. 64: الرفيع الشريف.
112 وفي «**أنفع الوسائل**»، ص. 64 وفي نسخة أ: المسوح.
113 ع: ولا يغلّ.

وأنكر هذا و[114]قال: لا؛ بل يصير بهذا القول وَحْدَه مُسلِمًا، ولا يشترط التبرّي.

فعند ذلك زدتُ[115] هذه النقول في هذه المسألة حتى ألا يقع غيره في هذه المقالة من الحَنَفِيَّة، وكذلك اخترتُ أنْ أَضُمَّ إليه خطوط المفتين في زماننا حتى يبقى أبلغ في إزالة هذا الوهم الذي حصل لهذا الحنفي.

فأخذتُ خَطّ الشيخ الإمام العَلّامة جمال الدين ابن[116] الشيخ العَلّامة سِراج الدين الحنفي[117] وهو الذي اسمه في الفتوى؛

وكتب تحته الشيخ الإمام[118] فخر الدين ابن الفصيح و[119]اسمه أحمد بن علي الحنفي؛ [100ظ]

وكتب في مقابلة خطّ جمال الدين المشار إليه الشيخ الإمام العالم الفاصل ناصر الدين القونوي واسمه مُحمّد بن أحمد القونوي؛

وكتب تحته الشيخ الإمام العالم المحقّق صدر الدّين ابن[120] الشيخ علاء الدّين بن منصور الحنفي واسمه مُحمّد بن علي الحنفي؛

وكتب في الورقة الصغرى الشيخ الإمام العَلّامة أقضى القضاة عماد الدين إسماعيل بن أبي العزّ الحنفي وأجاد في كتابته.

فهؤلاء هم[121] أعيان الحَنَفِيَّة في وقتهم فهذا جميعه في حقّي اليهود والنصارى الذين هم بين أَظْهُرِنَا.

---

114 ع – و.

115 وفي «**أنفع الوسائل**»، ص. 64: أوردت.

116 ع: بن.

117 ق – الحنفي.

118 ق أ – الإمام.

119 ق: أو.

120 ع: بن.

121 ق: هو.

أمّا في عَبَدَة الأَوثان والنّيران والمشرك في الرُّبُوبِيَّة والمُنْكِر للوَحْدانيّة كالثَنوية إذا قال الواحدُ منهم: [{لاَ إِلهَ إِلَّا اللهُ} يُحكَم بِإِسْلامِه، وكذا لو قال: {أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ} أو قال: {أَسْلَمْنَا} أو {آمَنَّا بِالله}. انتهى[122] كلامه.[123]

تم ههنا الكلام بعون الله[124] المَلِك العَلّام،

والصلاة والسلام على خير الأنام مُحمّدٍ وعلى آله وأصحابه الكِرام،

وعلى الذين اتبعوهم بإحسانٍ[125] إلى يوم القيامة، آمين.

والحمد لله رب العالمين.

122 وفي «**أنفع الوسائل**»، ص. 64-65.

123 ق أ – كلامه.

124 ق أ – الله.

125 ع – بإحسان.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 1 / No 1 – Jun 1442 / 2021
ISSN: 2791-6561
Received: 09.04.2021 | **Accepted:** 08.06.2021 | **DOI:** 10.5281/zenodo.5069063

التفريق بين الزوجين بسبب الأمراض المعدية وأدلته

Separation Between Spouses Due to Contagious Diseases and its Evidence

حسام موسى محمد شوشه* **&** **رضوان حسن علي****

Hossam Moussa Mohamed Shousha **&** **Radhwan Hasan ALI**

الملخص: خلص هذا البحث إلى أن الإسلام يحرص على سلامة الزَّوجين من العلل والعيوب، كما أنه يحرص أيضاً على منع انتقال الأمراض المعدية، والأوبئة الخطيرة إلى الآخرين. ولذلك فإن الفقهاء قد حددوا عيوباً توجب التَّفريق بين الزَّوجين، والتي في مجملها إما أن تكون مانعة من الوطء لوجود عيبٍ في أحد الزَّوجين. والثانية وهي محل بحثنا أن تكون هذه العيوب مظنة الضرر والخطر بتعديها إلى الغير ونحو ذلك مما يتنافى ومقاصد الزواج. ومن ثمّ فيمكن اعتبار جواز التفريق بين الزوجين، بناءً على ما جاء به الكتاب العزيز والسنة النبوية هو القول الراجح والمختار الذي يتماشى ومقاصد الإسلام وقواعده العامة بخصوص الأمراض المعدية، والتي تعددت صورها فتكاً وإهلاكاً للنفس والنسل، وفي مقدمتها مرض الإيدز، وكورونا، والسيلان، والزهري، والكبد الفايروسي، على اعتبار أنها أمراض خطيرة، ومهلكة، ومعدية فإنها تخل بمقاصد الزواج، وتمنع من التواصل بين الزوجين، ما لم يكن هناك أمل من الشفاء منها. ومن ثم اعتبر الفقهاء هذه الأمراض عيباً، لأن بقاء السَّليم مع المصاب بأحد هذه الأمراض، فيه ضرر بالغ على الزوجين، والأبناء، والأسرة، والمجتمع جميعاً. والضرر مدفوع شرعا، والحفاظ على النفس من الضروريات الخمس التي جاء بها الإسلام.

الكلمات المفتاحيّة: التفريق، الأمراض، العيوب، العدوى، الأدلة.

Abstract: This research concluded that Islam is keen on the safety of the spouses from ills and defects and prevent the transmission of infectious diseases and epidemics to others. Therefore, the jurists have identified defects that require separation between the spouses, which in their entirety either prevent sexual intercourse because of a defect in one of the spouses. The second, which is the subject of our research, is that these defects are likely to cause harm and danger by transgressing them to others and other things that contradict the

* أستاذ مساعد بقسم التفسير- كلية الإلهيات/جامعة كارابوك hossamshousha@karabuk.edu.tr

** طالب ماجستير بقسم التفسير- كلية الإلهيات/جامعة كارابوك.

purposes of marriage. Hence, it is possible to consider the permissibility of separating spouses, based on what was mentioned in the Holy Book and the Sunnah of the Prophet, as the most correct and chosen saying that is in line with the purposes and general rules of Islam regarding infectious diseases, which have many forms of lethality and destruction of the soul and offspring, foremost among which are AIDS, Corona, gonorrhea, and syphilis. And viral liver, on the grounds that they are serious, fatal, and contagious diseases, they disturb the purposes of marriage, and prevent communication between spouses, unless there is no hope of recovery from them. Hence, the jurists considered these diseases as a defect because the stay of the healthy person with one of these diseases causes great harm to the spouses, children, family, and society. The harm is legally paid, and self-preservation is one of the five necessities that Islam brought.
Keywords: separation, diseases, defects, infection, evidence.

مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله، وصحبه، ومن اهتدى بهداه، وبعد: فقد حلت بعالمنا جوائح عدة، وأوبئة مختلفة، وأمراض معدية متعددة، وطالت هذه الجوائح والأوبئة والأمراض جوانب شتى من حياة الناس: الدينية، والصحية، والاجتماعية، والاقتصادية، وغيرها، وطرأت تبعاً لذلك جملة من النوازل الفقهية، التي دعت الحاجة إلى بيان الحكم الشرعي فيها، منها ما يتعلق بين الزوجين، من حيث المعاشرة أو التفريق، في ظلِّ هذه الجوائح، والأوبئة، والأمراض المعدية، فكان لزاماً أن نبين النوازل الفقهية، والأحكام الطارئة، فعمدنا إلى كتابة بحث بعنوان (**التفريق بين الزوجين بسبب الأمراض المعدية وأدلته**)

فالتفريق بين الزوجين بسبب الأمراض المعدية، يعد من النوازل والأحكام الطارئة؛ فالزواج له مقاصده وغاياته، وأن من أهمّ تلك المقاصد والغايات، السكينة والرحمة بين الزوجين؛ قال الله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [الروم:٢١]

ومن مقاصده أيضاً، العفة، وحفظ النفس من الوقوع بالفاحشة؛ فعَنْ عَبْدِاللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه قال: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "**يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ؛ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ**". **مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ**

ومن مقاصده ايضاً، التكاثر في الذرية، والأولاد؛ فعن معقل بن يسار قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إني أصبت امرأة ذات حسب وجمال، ولكنها لا تلد، أفأتزوجها؟ فنهاه، ثم أتاه الثانية، فقال مثل ذلك فنهاه، ثم أتاه الثالثة فقال مثل ذلك، فقال ﷺ: "**تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم** ". **رواه أبو داود، والنسائي، والحديث صحيح**.

فإذا أدى الزواج إلى خلاف هذه المقاصد، بسبب مرض معد منفّرٍ بأحد الزوجين، يعكّرُ صفوَّ النفس البشرية، ولا يحقق السكينة والرحمة، ولا التكاثر الذي هو من أهم مقاصد الزواج، بل يؤدي إلى الحاق الضرر بالنفس.

فإذا ألزمنا الزوجين بالعيش مع وجود هذا المرض، حصل بينهم خلاف المقصود من الزواج، لذا جاء الشرع باعتبار الأمراض المعدية المنفرة سبباً في طلب التفريق بين الزوجين وهذا ما سنبينه في هذا البحث إن شاء الله تعالى.

الدوافع إلى كتابة البحث

إنَّ الدَّافعَ إلى كِتَابَةِ هذا البحث، هو إبرازٌ لقيمة النفس البشرية، وأهمية الحفاظ عليها في الشريعة الإسلامية. وإظهار مقاصد الزواج والغاية منه، وأهمية تلك المقاصد، وكيفية الحفاظ عليها، ومدى تأثرها بالأمراض المعدية. وبيان خطورة الأمراض المعدية، وسبل الوقاية منها، ومعرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بها، للحد من انتشارها، وإعطاءُ مفهومٍ للأمراضِ المعديةِ، وخاصةً الحديثةُ منها. وتبيان، من له أحقية في طلب الفرقةِ للأمراضِ المعديةِ من الزوجين إذا أصيب أحدهم بها.

مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث، في كون المسائل الواردة فيه من النوازل، مما يستلزم إمعان النظر في كتب الفقهاء، من أجل استنباط أحكام هذه النوازل، من خلال النظر، والقياس، والبحث عن مسائل ذكرها الفقهاء القدامى، يمكن من خلالها تخريج هذه النوازل الفقهية والأحكام الطارئة، وقد تمثلت مشكلة البحث في الأسئلة الآتية:

ما هي الأمراض التي تعد عيباً يوجب التفريق، ولا يمكن استمرار الحياة الزوجية مع وجودها.

إلى أي مدى تؤثر الأمراض المعدية، على العلاقة بين الزوجين.

ما الأحكام المستجدة في عصرنا، بسبب انتشار الأمراض المعدية، وتأثيرها على العلاقة الزوجية.

هل للمرأة حق طلب المفارقة للزوج المصاب بالمرض المعدي.

أسئلة البحث

ما معنى التفريق، وماذا يقصد بالأمراض المعدية.

ما هي الأمراضُ المعديةُ الَّتي توجبُ التَّفريقَ بينَ الزَّوجين.

ماذا يقصد بالتفريق بين الزوجين، بسبب الأمراض المعدية.

ماهي الأدلة التي استدل بها الفقهاء، للتفريق بين الزوجين، بالمرض المعدي.

أهداف البحث

معرفة معنى التفريق، وما يقصد بالأمراض المعدية.

بيان الأمراض المعدية التي توجب التفريق بين الزوجين.

تبيان ما يقصد بالتفريق بين الزوجين، بسبب الأمراض المعدية.

التعرف على الأدلة التي استدل بها الفقهاء، للتفريق بين الزوجين، بالمرض المعدي.

أهمية البحث

بيان قيمة النفس البشرية، وأهمية الحفاظ عليها في الشريعة الإسلامية، وإظهار مقاصد الزواج، والغاية منه، وأهمية تلك المقاصد، وكيفية الحفاظ عليها، ومدى تأثرها بالأمراض المعدية، وبيان خطورة تلك الأمراض، وأهمية معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بها، ومنها التفريق بين الزوجين للحد من انتشارها.

منهج البحث

انتهج البحث، المنهج الاستقرائي، لآراء الفقهاء المتقدمين، مقارنةً مع آراء الفقهاء المعاصرين. كما استخدم المنهج المقارن للمقارنة بين هذه الآراء وبيان الراجح منها.

الدراسات السابقة

دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة[1]، عمر سليمان الأشقر، عبد الناصر أبو البصل، محمد عثمان شبير، عارف علي عارف، عباس أحمد محمد الباز. حيث تناول فيها الدكتور عمر سليمان الأشقر، الأحكام الشرعية المتعلقة بمرض الإيدز، باعتباره من أخطر الأمراض المعدية المعاصرة، فعرَّف به، وبأسبابه، وخطورته، وعدم وجود علاج له، وسرعة انتشاره، وآثاره الاجتماعية والاقتصادية، وطرق انتقاله. وذكر الأحكام المتعلقة بمرض الإيدز، ومنها امتناع المصاب بالإيدز من الزواج، وحكم فسخ نكاح من أصيب بمرض الإيدز. وذكر العيوب التي تختص بالرجال، ثم بالنساء، ثم العيوب التي

[1] عمر سليمان الأشقر، عبد الناصر أبو البصل، محمد عثمان شبير، عارف علي عارف، عباس أحمد محمد الباز، **دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة** (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط1، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م)

يفسخ النكاح بها. كما بين موقف الفقهاء من فسخ النكاح، ثم موقف قوانين الأحوال الشخصية من فسخ نكاح مريض الإيدز، أو التفريق به. فقد جعل مرض الإيدز نموذجاً، من بين الأمراض التي تعد عيباً، يوجب التفريق، ولم يتطرق إلى غيرها من الأمراض، بينما توسع الباحث في هذا البحث فذكر أمراضاً معدية أخرى تعد من الأمراض الموجبة للتفريق بين الزوجين.

أثر الأمراض المعدية في الفرقة بين الزوجين[2]، الأستاذ الدكتور، عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، أستاذ الدراسات العليا بكلية الشريعة وأصول الدين بجامعة القصيم. وقد استعرض فيه حكم الزواج من المصاب بالمرض المعدي، ثم حكم المباشرة مع الزوج المصاب في الفرج، ودون الفرج، وحكم حمل المرأة المصابة. وتناول حكم الإجهاض، ثم تناول حكم استدامة العشرة، إذا كان أحد الزوجين مصاباً، أو كلاهما، وطلب الزوجة السليمة الفرقة، أو التعويض من الزوج المصاب، وعرَّف بمعنى التفريق، ثم تناول الحضانة والأحكام المتعلقة بها، وأقتصر أيضاً على ما يخص مرض الإيدز وما يتعلق به من أحكام، إذا أصيب به أحد الزوجين، إلا أن الباحث ذكر مرض الإيدز وذكر أمراضاً معاصرة أخرى لها أحكام تشترك مع مرض الإيدز من جهة، وتختلف معه من جهة أخرى سيذكرها الباحث من خلال بحثه.

التوطئة في أحكام الأوبئة (في ضوء الفقه التكاملي)[3]الدكتور طه أحمد الزَّيدي، عضو الهيئة العليا للمجمع الفقهي العراقي، تناول فيه عدة مسائل، منها حكم التفريق عند إصابة أحد الزوجين بالمرض المعدي الذي يرجى برؤه، والذي لا يرجى برؤه. ثم بين نوع الفرقة بالمرض المعدي، طلاقاً أم فسخاً، وذكر اختلاف الفقهاء في ذلك، ثم ذكر حكم إصابة المرض المعدي المرأة، ثم التفريق بسبب مرض وبائي معدي. وبين حكم طلب التفريق من أحد الزوجين، وذكر حكم المعاشرة بين الزوجين إذا كان أحدهما مصاب، والآخر سليم، فذكر الأحكام المتعلقة بالأمراض المعدية بشكل عام، وبمرض الإيدز على وجه الخصوص، وقد استفاد منه الباحث كثيرا وزاد عليه أن تناول عدة أمراض في دراسته وبين الحكم لما يتعلق بكل واحد على حدة.

المرأة بين الفقه والقانون[4]، مصطفى بن حسني السباعي (المتوفى: 1384هـ) (الناشر: دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت الطبعة: السابعة، 1420 هـ - 1999 م) وقد تناول فيه الطلاق المعلل،

---

[2] عَبد الله بن محمد الطيّار، **الفقه الميسر** (مَدَارُ الوَطن للنَّشر، الرياض - المملكة العربية السعودية الطبعة: جـ 7 و11 - 13: الأولى 1432/ 2011 باقي الأجزاء: الثانية، 1433 هـ - 2012 م).

[3] طه أحمد الزيدي، **التوطئة في أحكام الأوبئة في ضوء الفقه التكاملي** (دار الفجر، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م)

[4] مصطفى بن حسني السباعي (المتوفى: 1384هـ) **المرأة بين الفقه والقانون** (الناشر: دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت الطبعة: السابعة، 1420 هـ - 1999 م)

وذكر فيه العلل الجنسية، والعلل التي لا تمنع من الاتصال الجنسي، ولكنها منفرة، واستعرض آراء الفقهاء فيها، ولم يتطرق إلى أنواع الأمراض والأوبئة التي توجب التفريق، وقد تطرق إليها الباحث في بحثه. وقد استفدت من جملة ما سبق، فكرة هذا البحث، وتأسيس مادته، والانطلاق للكتابة فيه، وسيأتي في هذا البحث بإذن الله مواطن الاستفادة منها.

التمهيد

قبل الدخول في تقسيمات هذا البحث وموضوعاته، أُمَهِّدُ في إيضاح وبيان معنى مفرداته، الواردة فيه، من حيث اللغة والاصطلاح.

التعريف بمفردات عنوان البحث

تعريف التَّفريق لغة واصطلاحا

تعريف (التَّفريق) لغة:

التفريق في اللغة ضد الاجتماع[5]،والتفريق في اللغة: خلاف الجمع، وهو الفصل بين الأشياء، أو الفصل بين أبعاض الشيء الواحد[6].

الفرق في اللغة: الفصل، تقول: فرقت بين الشيء، فصلت أبعاضه؛ وفرقت بين الحق والباطل: فصلت. ومنه قوله تعالى: ﴿**فافْرُقْ بَيْنَنا وبَيْنَ القَوْمِ الفاسِقِينَ**﴾ [المائدة :٢٥] قال ابن عباس وغيره: المعنى أفصل بيننا وبينهم بحكم وافتح. والفرق خلاف الجمع، يقال: فرقَه يفرُقه فرقًا، وفرَقه.[7]

تعريف (التَّفريق) اصطلاحا

---

[5] ينظر: عبد العزيز عتيق (المتوفى: 1396 هـ) **علم البديع** (الناشر: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان) ص١٥٦

[6] ينظر: **الموسوعة الفقهية الكويتية**، صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت عدد الأجزاء: ٤٥ جزءا، الطبعة: (من ١٤٠٤ – ١٤٢٧ هـ) ج١٣، ص١٠٥

[7] ينظر: أبو الفضل مسلم بن علي الدمشقي (المتوفى في القرن الخامس الهجري) **الفروق الفقهية**، دراسة وتحقيق: محمد أبو الأجفان - حمزة أبو فارس (الناشر: دار الحكمة للطباعة والتوزيع والنشر، طرابلس – ليبيا، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٧ م) ص٤٧

معنى التفريق في الاصطلاح: هو ما ينتهي به عقد الزواج، وتنحل بسببه الروابط الزَّوجية، وينقطع به ما بين الزَّوجين من علاقة الزواج، علماً أن التَّفريق لا يكون إلا بيد القاضي[8].

تعريف الأمراض المعدية، لغة، واصطلاحاً

الأمراض المعدية هو مركب إضافي مّكون من مفردين هما (الأمارض) و(المعدية) وبالتالي لتعريف هذا المركب لا بّد من تعريف مفرديه أولاً، ثم تعريفه باعتباره مركباً إضافياً ثانياً.

تعريف (المرض) لغةً: قال ابن فارس اللغوي: الميم والراء والضاد أصل صحيح يدل على ما يخرج به الإنسان عن حد الصحة في أي شيء كان. منه العلة. مرض و... يمرض. وجمع المريض مرضى. وأمرضه: أعله. ومرضه: أحسن القيام عليه في مرضه. وشمس مريضة، إذا لم تكن مشرقة، ويكون ذلك لهبوة في وجهها. والنفاق مرض في قوله تعالى: {**في قلوبهم مرض**} [البقرة :١٠] وقد قلنا: المرض: كل شيء خرج به الإنسان عن حد الصحة، وقياسه مطرد؛ وقالوا: مرض في الحاجة: قصر ولم يصح عزمه فيها[9]

تعريف (المرض) اصطلاحا: عرَّفه الجرجاني بقوله: هو ما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص.[10] وعرَّفه ابن سينا بقوله: والمرض هيئة غير طبيعية في بدن الإنسان، يجب عنها بالذات آفة في الفعل وجوبا أولياً، وذلك إما مزاج غير طبيعي وإما تركيب غير طبيعي[11]. أي أن المرض هو حالة غير طبيعية، تصيب بدن الإنسان، محدثة انزعاجا، أو ضعفا في الوظائف، أو إرهاقا للشخص المصاب مع إزعاج.

تعريف العدوى لغة واصطلاحا

---

[8] ينظر: الشبكة العنكبوتية ، https://cutt.us/5x4QJ مجلة الدراسات والبحوث القانونية (**أثر الأمراض المعدية في التفريق بين الزوجين -مرض الايدز نموذجا -دراسة فقهية مقارنة بقانون الأسرة الجزائرية**) ص١٢١-١٢٢ تمت المشاهدة في تاريخ : ٢٠٢١/١/٣، الساعة ٩:٣٠م.

[9] ينظر: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ) **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م) ج٥، ص٣١١

[10] ينظر: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ) **التعريفات**، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، بإشراف الناشر (الناشر: دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م) ص٢١١

[11] ينظر: الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى: ٤٢٨هـ) **القانون في الطب**، حققه ووضع حواشيه محمد أمين الضناوي، ج١، ص١٠٣

تعريف (العدوى) لغة: العدوى: اسم من عدى يعدي، فهو معدٍ، ومعنى أَعدى أي أجاز الجرب الذي به إلى غيره،[12] وأصله من عدا يعدوا عدواً، إذا جاوز الحّد، وتعادى القوم أي أصاب هذا مثل داء هذا، قال ابن فارس اللغوي: "وَالْعَدْوَى مَا يُقَالُ إِنَّهُ يُعْدِي مِنْ جَرَبٍ أَوْ دَاءٍ. وَفِي الْحَدِيثِ: (لَا عَدْوَى وَلَا يُعْدِي شَيْءٌ شَيْئًا). وَالْعُدَاءُ كَذَلِكَ. وَهَذَا قِيَاسٌ، أَيْ إِذَا كَانَ بِهِ دَاءٌ لَمْ يَتَجَاوَزْهُ إِلَيْكَ".[13]

تعريف (العدوى) اصطلاحاً: تعرف العدوى اصطلاحاً بكلمات موجزة، ذكرها أصحاب مجمع اللغة العربية بأنها، انتقال الداء من المريض به إلى الصَّحيح بواسطة ما.[14] سواءً كان الانتقال بواسطة التنفس، أو الاتصال الجنسي، أو التلامس، أو غيره.

تعريف (الأمراض المعدية) باعتباره مركباً إضافياً: عرَّفت منظمة الصحة العالمية الأمراض المعدية؛ بأنها الأمراض التي تنتج من الإصابة بعدوى، بعامل مسبب يمكن انتقاله من إنسان لإنسان، أومن إنسان لحيوان، أو من حيوان لحيوان.[15] وبمعنى آخر؛ هي عبارة عن أمراض تضعف الجهاز المناعي في الجسم بشكل قوي، وتؤثر على الجسم، وتهدم طاقاته، وسميت بالمعدية لأنها تنتقل من جسم لآخر، عبر التنفس وغيرها من طرق الانتقال، والتي تسهل استقرارها في جسم المصاب.[16]

أولاً: العيوب والأمراض المعدية التي توجب التفريق

مدخل: اختلف الفقهاء قديما في العيوب التي توجب التفريق، فمنهم من ذهب إلى أنه لا عيوب توجب التفريق، ونفى وجود ذلك من الأصل. ومنهم من ذهب إلى أنه هناك عيوباً توجب التفريق، وحصرها بعيوب محددةٍ. ومنهم من توسع في ذلك، فجعل العيوب تشمل كل عيب يُنَفِّرَ الزوج الآخر منه، ولا يحصل به مقصود النكاح، من الرحمة، والمودة، يوجب التفريق، وقد ظمَّ إليها الفقهاء المعاصرون الأمراض المعدية، وهذا ما سنتناوله إن شاء الله تعالى.

---

[12] ينظر: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ) **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المكتبة العلمية – بيروت، ج٢، ص٣٩٧

[13] **معجم مقاييس اللغة**، ج٤، ص٢٥٠

[14] ينظر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار) **المعجم الوسيط** (الناشر: دار الدعوة) ج٢، ص٥٨٩

[15] ينظر: الشبكة العنكبوتية، https://cutt.us/wuW0Z **أثر الأمراض المعدية في التفريق بين الزوجين -مرض الايدز نموذجا -دراسة فقهية مقارنة بقانون الأسرة الجزائرية**) ص١١٧-١١٨

[16] ينظر: الشبكة العنكبوتية،https://cutt.us/GqoBr **موقع طبيب**، تمت المشاهدة في تاريخ ٢٠٢٠/١٢/٢٧، الساعة ٣:٤٥م.

العيوب التي توجب التفريق: اختلف الفقهاء المتقدمين في العيوب التي توجب التفريق إلى مذاهب عدة. فذهبت الظاهرية إلى أنه لا يحق لأحد من الزوجين طلب التفريق بسبب علة من العلل مطلقاً، ولو كانت عللاً جنسية، وهذا بعيد عن حكمة التشريع، ولم يوافقهم عليه أحد من المذاهب المعتبرة. بينما اتفق أئمة المذاهب الأربعة، والإمامية، على التفريق بعيبين: وهما الجَبِّ[17] والعُنَّةِ[18]، واختلفوا فيما عداهما من العيوب على آراء أربعة.

فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف إلى أن العيوب الجنسية إن كانت في المرأة فلا خيار للرجل في فسخ النكاح، لأنه يملك تطليقها في أي وقت يشاء وإن كانت العلل الجنسية في الرجل فالمرأة لها الحق في طلب فسخ النكاح في ثلاثة منها فحسب، وهي: الجَبِّ، والخصاء،[19]والعُنَّة. لأنها عيوب غير قابلة للزوال، فالضرر فيها دائم، ولا يتحقق معها المقصود الأصلي من الزواج وهو التوالد، والتناسل، والإعفاف عن المعاصي، فكان لابد من التفريق، أما العلل غير الجنسية فلا خيار للرجل ولا للمرأة في حق الفسخ.[20] أما العيوب الأخرى من جنون[21] أو جذام[22] أو برص[23] أو رتق[24] أو قرن[25]، فلا فسخ للزواج بسببها إن كان بالزوجة، ولا إن كانت بالزوج، ولا خيار للآخر بها، وهذا هو الصحيح عند الحنفية.

وذهب بعضهم إلى أن العيوب إن كانت في المرأة فلا حق للرجل في طلب الفسخ جنسية أم غير جنسية، لأن الرجل يملك التطليق حين يريد، وإن كانت في الرجل فلها طلب الخيار في العيوب الجنسية، وفي غير الجنسية إذا كانت لا يمكن المقام معها إلا بضرر وبه يتفق الحنفية على أنه لا خيار للزوج في فسخ الزواج بسبب عيوب الزوجة مطلقًا، واختلفوا في الخيار بعيوب الزوج. وذهب فريق من العلماء، منهم ابن شهاب، والزهري، وشريح، وأبو ثور، إلى جواز طلب التفريق من كل عيب مستحكم، سواء كان في الزوج أو الزوجة، لأن العقد قد تم على أساس السلامة من العيوب، فاذا

---

17 **الجَبِّ**: هو قطع العضو

18 **والعُنَّة**: العجز الجنسي

19 **الخصاء**: هو نزع الخصيتين

20 ينظر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، **مجلة البحوث الإسلامية** – مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ج٥٦، ص٢٢١

21 **الجنون**: هو المس من الجن.

22 **الجذام**: هو مرض تتساقط منه الأطراف.

23 **البرص**: وهو بياض يصيب البشرة فيغير لونها إلى لون غير مرغوب فيه.

24 **الرتق**: هُوَ انْسِدادُ مَحَل الجِماعِ بِاللَّحْمِ.

25 **القَرَنُ**: عيب في الرحم يمنع الإيلاج.

انتفت السلامة فقد ثبت الخيار. وذهب مالك، والشافعي، وأحمد، إلى أن لكل من الرجل والمرأة طلب التفريق، إذا وجد أحدهما بالآخر عيباً جنسياً، أو مُنَفِّرَاً، بحيث لا يمكن المقام معه إلا بضرر.[26]

والعيوب عند الإمامية، أحد عشر: أربعة في الرجل: وهي الجنون، والخصاء، والعُنَّةُ، والجب، وسبعة في المرأة: وهي الجنون، والجذام، والبرص، والقرن، والإفضاء،[27]والعمى، والإقعاد[28]. وذهب أحمد إلى أنه يفسخ النكاح بالعيوب التناسلية (أو الجنسية) أو العيوب المنفرة، أو العيوب المستعصية كالسل، والسيلان، والزهري ونحوها، مما يعرف عن طريق أهل الخبرة. قال **ابن القيم**: "والقياس أن كل عيب يُنَفِّرُ الزوج الآخر منه، ولا يحصل به مقصود النكاح من الرحمة، والمودة، يوجب الخيار"[29]. وهناك عيوبٌ ظهرت في عصرنا لم تكن موجودة في الأزمنة الماضية، ولم يذكرها الفقهاء الأوائل، وهي عيوبٌ يتعلق بعضها بالأعضاء التَّناسلية للزَّوجين، وبعضها ينتقل عن طريق الاتصال الجنسي وتعتبر من الأمراض المعدية كمرض الإيدز.

ويرى **الباحث**: أنه يقاس على هذا كل مرض مُعْدٍ يتحقق فيه الضرر لاحد الزوجين لاشتراك العلة في الحكم، وهو الحاق الضرر بأحد الزوجين، أو يكون حائلاً دون الاتصال الجنسي، وحائلا دون تحقيق مقاصد الشريعة من الزواج كالسكن والمؤانسة، كمرض الزهري، والسيلان، والسِّلُ (الدرن) والكبد الفايروس، ومرض العصر كورونا، وكل مرض يشترك مع هذه الأمراض في العلة.

قال الدكتور **وهبة الزحيلي**: والراجح لدي رأي الحنابلة؛ لعدم تحديد العيوب، ولأنهم قصروا جواز الفسخ على العيب الذي لا تتم معه مقاصد الزواج على وجه الكمال، وهذا هو المتفق مع مقتضى عقد الزواج.[30] وقد رجح الدكتور **مصطفى السباعي** ما ذهب اليه مالك، والشافعي، وأحمد،

---

[26] ينظر: مصطفى بن حسني السباعي (المتوفى: 1384هـ) **المرأة بين الفقه والقانون** (الناشر: دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت الطبعة: السابعة، 1420 هـ - 1999م) ج١، ص١١٣

[27] **الإفضاء**: هو أن يكون مسلك البول والحيض واحد.

[28] **الإقعاد**: هو داء يقعد من أصيب به.

[29] محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ) **زاد المعد في هدي خير العباد** (الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون , ١٤١٥هـ /١٩٩٤م) ج٥، ص١٦٦.

[30] ينظر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، **مجلة البحوث الإسلامية** - مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد،ج٥٦، ص٢٢١، و: مصطفى بن حسني السباعي (المتوفى: 1384هـ) **المرأة بين الفقه والقانون** (الناشر: دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت الطبعة: السابعة، 1420 هـ - 1999 م)، ج١، ص١١٢-١١٣، و وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، أستاذ ورئيس قسم الفقه الإسلاميّ وأصوله بجامعة دمشق - كلّيّة الشَّريعة، **الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، الشَّامل للأدلّة الشَّرعيَّة، والآراء المذهبيَّة،**

إلى أن لكل من الرجل والمرأة طلب التفريق، إذا وجد أحدهما بالآخر عيباً جنسياً، أو منفراً، بحيث لا يمكن المقام معه إلا بضرر، وقال: وهذا هو أقرب الآراء إلى حكمة التشريع في الزواج، وإلى منع الضرر عن الرجل والمرأة على السواء.

بينما يرى **الباحث**: أن رأي الاثنين بينهما متقارب في تحقيق المقاصد الشرعية من الزواج، والحكمة منه، والله اعلم.

الأمراض المعدية التي يرجى برؤها

مدخل: بعد النظر، والاستقراء، واستطلاع آرآء أهل الاختصاص في هذا الشأن، تبين أن الأمراض المعدية قسَّمها الأطباء إلى قسمين. قسم منها مرض معدٍ يرجى برؤه، ويمكن الشفاء منه بعد الأخذ بطرق العلاج الموصى بها من قبل الأطباء المختصين. وقسم منها مزمن لا يمكن برؤه، ولا الشِّفاء منه إلا إذا شاء الله تعالى؛ وسنتناول في هذا المطلب نبذة مختصرة عن الأمراض التي يرجى برؤها، ويمكن للمصاب أن يتماثل بالشفاء منها، وتقارير أهل الاختصاص بشأنها، وفي مقدمتها مرض العصر كوفيد -١٩(كورونا) الذي اجتاح العباد والبلاد.

كوفيد-19(كورونا) [31] هو المرض الناجم عن فيروس كورونا المُستجد المُسمى فيروس كورونا-سارس- 2. وقد اكتشفت المنظمة هذا الفيروس المُستجد لأول مرة في 31 كانون الأول/ ديسمبر 2019، بعد الإبلاغ عن مجموعة من حالات الالتهاب الرئوي الفيروسي في يوهان بجمهورية الصين الشعبية.

يتبين من تقرير منظمة الصحة العالمية أن مرض كوفيد ١٩ (كورونا) مرض خطير معدٍ، ولكنه مؤقت يمكن علاجه فلا يعد من الأمراض المزمنة، ولكن لخطورته تجب الوقاية منه، وتكون إحدى طرق الوقاية منه عن طريق التباعد عن الأشخاص المصابين بهذا المرض، فإذا أصيب أحد الزوجين به وجب التباعد، ولهذا التباعد أحكامه وآثاره سنوردها في وقتها لاحقاً إن شاء الله.

وأهمّ النَّظريَّات الفقهيَّة، وتحقيق= =الأحاديث النَّبويَّة، وتخريجها (الناشر: دار الفكر - سوريَّة – دمشق، الطبعة: الرَّابعة المنقَّحة المعدَّلة بالنِّسبة لما سبقها (وهي الطبعة الثانية عشرة لما تقدمها من طبعات مصورة) ج٩، ص٧٠٥١

[31] ينظر: الشبكة العنكبوتية ، https://www.who.int/ar/news-room/q-a-detail/coronavirus-disease-covid-19 **الموقع الرسمي لمنظمة الصحة العالمي** ، تمت المشاهدة في تاريخ١٣/١/٢٠٢١، الساعة ١٢:٧ص ، .

مرض الزُهري[32]: تم تصنيف المرض على أنه من الأمراض المعدية. حيث تنتقل بعض أنواع البكتيريا عن طريق ممارسة الجنس مع شخص مصاب. وينتشر الزهري بشكل رئيسي من خلال الاتصال الوثيق بالعلاقة الجسدية مع الشخص المصاب أو من الأم الحامل إلى الجنين. وأعراضه ليست دائما واضحة ويمكن أن تختفي في نهاية المطاف، ولكن المريض يظل مصاباً به حتى يتلقى العلاج، بعض الأشخاص المصابين بمرض الزهري ليس لديهم أي أعراض. وينصح بعدم تكوين علاقة حميمة حتى تشفى جميع القروح. كما يمكن الوقاية منه عن طريق الامتناع عن العلاقة الحميمة في فترة الإصابة بالمرض حتى يتم الشفاء منه، واستخدام الواقي يقلل فرص الإصابة، ولكن لا يمنعها.

يتبين من خلال ما ذكرناه عن طريق وزارة صحة معتمدة أن الزهري مرض خطير معدٍ، ولكنه مؤقت يمكن علاجه وينتقل عن طريق الاتصال الجسدي، لذا يوجب التباعد المؤقت حتى يتماثل المصاب بالشفاء. فإذا كان ذلك كذلك وجب التباعد بين الزوجين، وهذا يترتب عليه أحكاماً وآثاراً هي مناط بحثنا وسنوردها في مكانها لاحقاً إن شاء الله.

داء الدرن (السِّل) [33]: يُعرف السل بأنه مرض معدٍ يُصاب به الشخص نتيجة العدوى ببكتيريا تسمى المايكوبكتيريوم، والتي تهاجم الرئتين، وقد تصيب أجزاء أخرى بالجسم منها الكلى، الدماغ، والحبل الشوكي. وينتقل الدرن عن طريق الرذاذ المتطاير من شخص إلى آخر عند العطس، أو السعال، أو البصق، أو الاحتكاك المباشر وتنفس الهواء الملوث بالبكتيريا، فلا ينتقل مرض الدرن عن طريق المصافحة، مشاركة الطعام والشراب، التقبيل، استخدام دورات المياه.

بعد أن اتضح من خلال ما نقلناه عن وزارة صحة معتمدة، وتبين أن مرض الدرن مرض خطير معدٍ، ينتقل عن طريق الرذاذ المتطاير من شخص لآخر، بالعطاس، والاحتكاك المباشر، والتنفس، فهذا يلزم الوقاية منه عن طريق التباعد، فإذا أصيب به أحد الزوجين، لزم التباعد حتى لا يصاب السليم بالعدوى، وإذا أثبتنا التباعد ترتبت عليه أحكاماً وآثاراً نوردها في محلها إن شاء الله تعالى ذكره.

التهاب الكبد الفيروسي[34] A,B,C, D: هي أنواع متعددة من الالتهابات الفيروسية التي تصيب الكبد، ومن خلال التقارير الطبية التي أصدرتها منظمة الصحة العالمية أن مرض الكبد

---

[32] ينظر: الشبكة العنكبوتية، https://cutt.us/giCCl الموقع الرسمي لوزارة الصحة البحريني، تمت المشاهدة في تاريخ ٢٠٢٠/١٢/٢٦، في الساعة ٨:٣٠م

[33] ينظر: الشبكة العنكبوتية ، https://cutt.us/iT0jC **موقع وزارة الصحة السعودية**، تمت المشاهدة في تاريخ ٢٠٢١/١/٢، الساعة ٩:٢٥م.

[34] ينظر: الشبكة العنكبوتية،https://cutt.us/Ktgt1 **موقع مركز بحوث ومتحف التاريخ الطبيعي**، تمت المشاهدة في تاريخ ٢٠٢١/١/٤، الساعة ١١:١٢م

الفايروسي بأنواعه مرض خطير معدٍ، وتكون إحدى طرق انتقاله عن طريق الاتصال الجنسي فمن هنا يتبين أنه إذا أصيب به أحد الزوجين، وجب التفريق بينهما، حتى يتماثل المصاب بالشفاء، وبعد أن علمنا أن المرض يمكن علاجه علم أن فترة التفريق مؤقتةً، وهذا التفريق يترتب عليه آثاراً وأحكاماً سنوردها في محلها إن شاء الله تعالى.

مرض السيلان[35]: يمكن تعريف مرض السيلان (بالإنجليزية: Gonorrhoea) على أنّه عدوى بكتيرية مُصنّفة ضمن الأمراض المنقولة جنسياً (بالإنجليزية: Sexually Transmitted Diseases)، إذ ينتقل عن طريق التواصل الجنسي مع الشخص المصاب. وذلك لوجود البكتيريا المُسبّبة له في سوائل المصاب الجنسية، والتي قد تكون في الإفرازات المهبلية أو السائل المنويّ، وبهذا قد تصل العدوى إلى القضيب، أو المهبل، أو عنق الرحم، أو فتحة الشرج، أو الإحليل، أو الحلق.

فبعد النظر واستقراء تقارير الصحة العالمية، التي تخص هذه الأمراض المعدية، يتبين أن هذه الأمراض وأخواتها تعد من الأمراض المعدية التي توجب التباعد للوقاية منها، وهذا التباعد يترتب عليه أحكاما وآثاراً. وبما أنها تعتبر من الأمراض المؤقتة التي يمكن الشفاء منها، فيعد هذا التباعد مؤقتاً، وسنحاول أن نتناول هذه الأحكام والآثار التي تترتب على هذا التباعد قريباً في محله إن شاء الله.

الأمراض المعدية المزمنة التي لا يرجى برؤها

وسوف نجعل مرض (الإيدز) نموذجاً لهذا النوع من الأمراض، اذ يعد هو الأخطر بين الأمراض المعدية التي يصعب علاجها، او ينعدم في الغالب، ويقاس عليه كل ما شابهه من الأمراض المعدية في العلة.

مرض الإيدز (نقص المناعة المكتسب) [36]: يعرف الإيدز على أنه حالة مرضية مزمنة يسببها فيروس يطلق عليه فيروس نقص المناعة البشرية (HIV) الذي يصيب خلايا CD4 ويؤدي إلى تدميرها، وهي نوع من خلايا الدم البيضاء المسؤولة عن الجهاز المناعي. يتطور المرض لدى المصابين

---

[35] ينظر: الشبكة العنكبوتية، https://cutt.us/QrgfV **موقع موضوع**، تمت المشاهدة في تأريخ ٤ /١/ ٢٠٢١، الساعة ١١:١١م.

[36] ينظر: الشبكة العنكبوتية، https://cutt.us/gHrq3 **موقع وزارة الصحة السعودية**، تمت المشاهدة في تاريخ ١٢/١/٢٠٢١، الساعة ١٢:١٥ص

بفيروس نقص المناعة البشرية (HIV) إلى الإيدز عندما يقل عدد خلايا CD4 في الدم عن 200 خلية. وينتقل فيروس نقص المناعة البشرية (HIV) عن طريق الدم وسوائل الجسم (السائل المنوي للرجل، والإفرازات المهبلية للمرأة)، ويكون ذلك بعدة طرق، أولها: الاتصال الجنسي: ينتقل الفيروس أثناء ممارسة الجنس عن طريق السوائل والإفرازات الجنسية من الشخص المصاب إلى الشخص السليم، سواء كان الاتصال مهبليًا أو شرجيًا أو فمويًا. ثانيها: نقل الدم: ينتقل الفيروس عن طريق نقل الدم، في حال عدم اتباع أساليب الفحص الدقيقة بالمختبرات. ثالثها: المشاركة في استخدام الحقن الملوثة بالفيروس: خاصة متعاطي المخدرات. رابعها: من الأم إلى الطفل: فقد تنتقل العدوى من الأم إلى طفلها إذا لم تتلقَ الأم العلاج المناسب خلال فترة الحمل. وخامسها: الرضاعة الطبيعية: تنتقل العدوى من الأم إلى الطفل أثناء الرضاعة الطبيعية؛ لذا يجب عدم إرضاع الطفل طبيعيًا من أمه المصابة.

الأشخاص الأكثر عرضة للإصابة بفيروس نقص المناعة البشرية (HIV): الأشخاص الذين يمارسون الجنس المحرم والشاذ، المصابون بأحد الأمراض الجنسية، وهذه الأمراض تسبب تقرحات في الأعضاء التناسلية؛ ما يسهل دخول الفيروس إلى الجسم، المشاركة في استخدام الحقن، خاصة متعاطي المخدرات، الرجال غير المختونين؛ حيث دلت الدراسات على أن نسبة الإصابة ترتفع لديهم.

المضاعفات: يؤثر فيروس نقص المناعة البشرية (HIV) في الجهاز المناعي بالجسم، ويضعفه، ويجعل من السهل إصابة الشخص بالأمراض الانتهازية وأنواع مختلفة من السرطانات، ومن هذه الأمراض: السل، العدوى بالسالمونيلا، التهاب السحايا.

يتضح لنا من خلال هذا التقرير أن مرض الإيدز مرض خطير معدٍ، بل يعد من أخطر الأمراض المعدية، ويعد من أكثر طرق انتقاله هو الاتصال الجنسي، فمن هنا يتبين أنه إذا أصيب به أحد الزوجين، وجب التفريق بينهما، حتى يتماثل المصاب بالشفاء، وهذا التفريق له أحكامه وآثاره، وبعد أن علمنا أن المرض لا يمكن علاجه علم أن فترة التفريق غير مؤقتة، بل تعد دآئمة إن وقعت وهذا ما سوف نتناوله فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

ثانياً: حكم التفريق بين الزوجين بسبب الأمراض المعدية

مدخل: بعد استقراء جلَّ تقارير الصحة العالمية التي تخص هذه الأمراض المعدية، يتبين أن هذه الأمراض وأخواتها تعد من الأمراض المعدية التي توجب التباعد للوقاية منها وهذا التباعد يترتب عليه أحكاماً وآثاراً. وبعد أن تبين أن الأمراض المعدية تنقسم إلى قسمين قسم مؤقت يمكن برؤه، وقسم مزمن لا يمكن برؤه، يتبين أن الحكم أيضاً ينقسم إلى قسمين مع اختلاف الأمراض والعيوب من حيث البقاء والزوال. فعلة الحكم تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، فوجود الحكم مع وجود العلة،

وإذا زالت العلة زال الحكم. وللفقهاء رأي في تحديد مدة زمنية لإيقاع الحكم مع وجود هذه العلة (المرض المعدي) هذا بالنسبة للعلة المؤقتة والتي يمكن زوالها.

فمن هنا يتبين أن الحكم بالتفريق ينقسم إلى حكم مؤقت، وحكم دآئم؛ وسنحاول في هذا المبحث دراسة حكم هذين النوعين في استمرار الحياة الزوجية، إن أصيب بأحدهما أحد الزوجين، وقد جعلناه في ثلاث مطالب.

حكم التفريق عند إصابة الزوج بمرض معدٍ (يرجى برؤه): بعد أن ذكرنا نموذجاً من الأمراض المعدية مثل مرض العصر كورونا، والزهري، والسيلان، والسل، والكبد الفايروسي بأنواعه، ثم بينا اختلاف الفقهاء في العيوب التي توجب التفريق، وتبين لنا بعد أن جمعنا أقوالهم، وآرائهم، أن القول الأقرب إلى الصواب، وإلى مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية. هو ما ذهب اليه جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية، والحنابلة، ومحمد بن الحسن من الحنفية، على أن لكلٍ من الرجل، والمرأة، طلب التفريق، إذا وجد أحدهما بالآخر عيباً، جنسياً، أو مُنَفِّرَاً، بحيث لا يمكن المقام معه إلا بضرر.

إذ أن الأمراض المعاصرة تعد أشد فتكاً وضرراً من العيوب التي ذكرها الفقهاء سابقاً، وجعلوها عيوباً توجب التفريق، فكل مرض معدٍ يعد عيباً يوجب التفريق مع وجوده إذ لا يمكن للحياة الزوجية أن تستقيم معه. وهذا القول اختارته مجامع فقهية، كالمجمع الفقه الإسلامي، وجمهور الفقهاء والباحثين المعاصرين ومنهم؛ الدكتور **مصطفى السباعي**، والدكتور **عمر سليمان الأشقر**، والدكتور **وهبة بن مصطفى الزحيلي**، والدكتور **عبد الله بن محمد الطيار**، والدكتور **طه احمد الزيدي**، وقاس عليها بعض الفقهاء كل مرض فيه ضرر أو نفرة[37].

قال **ابن القيم**: "والقياس أن كل عيب يُنَفِّرُ الزوج الآخر منه ولا يحصل به مقصود النكاح من الرحمة والمودة يوجب الخيار....ومن تدبر مقاصد الشرع في مصادره، وموارده، وعدله، وحكمته، وما اشتمل عليه من المصالح، لم يخف عليه رجحان هذا القول وقربه من قواعد الشريعة". [38] وقال الدكتور **طه الزيدي**: "وهذا النوع من الأمراض يمكن إلحاقه بالعيوب التي يمكن معالجتها، كالعنين في الرجل، والقَرَن والرَتَق في المرأة، فهذه العيوب هناك إمكانية لمعالجتها خلال مدة معينة، والمرض المعدي مع اشتراكه في هذه العيوب بمنع لذة الجماع يزيد عليها بالنفرة، ولذا ذهب الفقهاء المعاصرون

[37] ينظر: طه أحمد الزيدي، **التوطئة في أحكام الأوبئة في ضوء الفقه التكاملي** (دار الفجر، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م) ص٨٥

[38] **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج٥، ص١٦٦.

إلى أن العيوب المشتركة بين الزوجين التي توجب خيار الفسخ هي أمراض أو أوصاف تحل بالرجل أو المرأة وتسبب الضرر والنفرة"[39].

ومع وجود هذا المرض المعدي، فإنه لا يمكن التعجل في إيقاع الطلاق، أو طلب التفريق بسببه، قبل التحقق من حقيقته، فإذا حصل النزاع بين الزوجين بسببه، وقدما للقضاء، والرفع إليه شرط في سائر العيوب، فإن القاضي سيقوم بتأجيل الحكم مدةً يُنتظر فيها رأي أهل الطبِّ في زوال هذا المرض من عَدِمه، والمدة التي تستلزم ذلك وأثره على المعاشرة والحياة الأُسرية للزوجين. وقد حدد الفقهاء هذه المدة بعد ثبوت المرض في الزوج، وأصبح للزوجة حق الخيار في طلب الفرقة عن زوجها، بأن يمهل الزوج لعلاج مرضه سنة عند جمهور الفقهاء، وقيده الشافعية بطلبها: إذ لا يؤجل سنة إلا إذا طلبت الزوجة، واختار جماعة من الحنابلة منهم أبو بكر أن لها الفسخ في الحال، واستدل الجمهور بما روي عَنْ عُمَرَ وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم: (أَنَّهُ أَجَّلَ الْعِنِّينَ سَنَةً، فَإِنْ أَتَاهَا، وَإِلَّا فُرِّقَ بَيْنَهُمَا، وَلَهَا الصَّدَاقُ كَامِلًا)[40] وتابعه العلماء عليه، وأجمع المسلمون على ذلك"[41].

ويرى **الباحث**: انه يتبين من مجمل ما ذكرناه، أن المرض المعدي يعد عيباً، وأنه اذا كان يرجى برؤه كمرض الزهري، والكبد الفايروس، وكورونا، والسيلان وغيره، فيمهل الزوج المصاب مدة أقصاها سنة، حتى يتماثل بالشفاء، وإلا فرق القاضي بينهما، وفي هذه السنة التي حددها القاضي يجب اتخاذ اسباب الوقاية من انتقال هذه الأمراض وانتشارها، كالحجر، والعزل، ومنع القرب والملامسة، فلا يجوز معها المعاشرة الزوجية، ولا يجوز للزوج المصاب إجبار السليم على المعاشرة الزوجية، وإذا امتنع الزوج السليم من المعاشرة فلا يعد ناشزاً، لورود الأدلة بالنهي عن قرب السليم من المصاب بالمرض المعدي حتى يتماثل المصاب بالشفاء في هذه المدة المقررة، فيزول العيب، وإذا زال العيب زال الحكم، هذا بالنسبة للعلة التي يمكن أن تزول بمدة محددة أقصاها سنة، فحكم التفريق هنا مرتبط بزوال المرض أو بقائه، وتأجيل السنة مناط بموافقة الزوجة على ذلك، أما التفريق فيعد مؤقتاً مادام

---

[39] **طه أحمد الزيدي، التوطئة في أحكام الأوبئة**، ص ٨٤

[40] ينظر: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (المتوفى: ٧٦٢هـ) نصب **الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي**، صححه ووضع الحاشية: عبد العزيز الديوبندي الفنجاني، إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمد يوسف الكاملفوري، تحقيق: محمد عوامة (الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت -لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة – السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م) ج٣، ص٢٥٤-٢٥٥باب (العنين)

[41] ينظر: طه أحمد الزيدي، **التوطئة في أحكام الأوبئة**، ص ٨٧

المرض مؤقتاً فإذا زال المرض زال حكم التفريق وعادت الحياة الزوجية على ما كانت عليه وهذا هو الراجح والله أعلم.

حكم التفريق عند إصابة الزوج بمرض معدٍ مزمن (لا يرجى برؤه): بعد أن تبين لنا فيما سبق أن الأمراض المعدية المؤقتة تعد عيوباً توجب التفريق إلحاقاً بالعيوب التي ذكرها الفقهاء، نقول إن الحاق الأمراض المعدية التي لا يرجى علاجها ولا الشفاء منها من باب أولى، كمرض الإيدز الذي يعد من أخطر الأمراض المعدية المعاصرة، فإذا كان ذلك كذلك، وثبت بتقارير طبية موثقة أنه قد أصيب أحد الزوجين بمرض معدي، وأن هذا المرض المعدي الناتج عن وباء يؤثر على سلامة الحياة الزوجية في الحاضر والمستقبل، ويؤثر على تحقيق مقاصد الزواج، وليس في الأفق الطبي إيجاد علاج له خلال سنة، فيجوز طلب التفريق من أحد الزوجين بسبب هذا المرض المعدي. ويثبت للسليم من الزوجين الخيار، ولا يجوز للمصاب بهذا المرض إجبار الزوج الآخر السليم على البقاء معه أو المعاشرة الجنسية، ولأن في طلب التفريق حماية لنفسه ومستقبله، ومستقبل أولاده من العدوى الممكنة.

وهذا ما قرره مجمع الفقه الإسلامي بالقرار رقم:٩٠ (٩/٧) بشأن مرض نقص المناعة المكتسب (الإيدز) والأحكام الفقهية المتعلقة به، ونصه:" للزوجة طلب الفرقة من الزوج المصاب باعتبار أن مرض نقص المناعة المكتسب (الإيدز) مرض معدي تنتقل عدواه بصورة رئيسية بالاتصال الجنسي"[42]. وأما في حال رضى الزوج السليم إبقاء الحياة الزوجية، فيلزم الطرفان بأخذ الإجراءات الاحترازية التي تمنع بإذن الله انتقال العدوى من المصاب إلى السليم، خشية تفشي المرض ليشكل وباء، وفي حال امتناع أحد الزوجين عن ذلك، فيحق للقضاء أن يتدخل أولاً لمنعه، أو لحجره، لما تقرر شرعا من الضرر الحاصل ببقائهما معاً، فإن امتنع جاز للقضاء إجبار الزوجين على التفريق لأجل المصلحة العامة.[43]

فهنا يعد التفريق تفريقاً مؤبداً لا رجعة فيه، ولا مراجعة معه لدوام وجود علة التفريق وهي المرض المعدي المزمن؛ وقد استدل الفقهاء على حكم التفريق بأدلة من الكتاب، والسنة، معتمدين

---

[42] ينظر: الشبكة العنكبوتية، https://www.iifa-aifi.org/ar/2000.html موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرار بشأن مرض نقص المناعة المكتسب (الإيدز) والأحكام الفقهية المتعلقة به، تمت المشاهدة في تاريخ ٢٠٢٠/١٢/٢٩، الساعة ٩:٢٥م

[43] ينظر: طه أحمد الزيدي، **التوطئة في أحكام الأوبئة**، ص ٩١

على قواعد من أصول الفقه في ذلك، والتي سوف نورد مجملها في المطلب الثالث من هذا المبحث إن شاء الله تعالى.

الأدلة التي استدل بها الفقهاء للتفريق بين الزوجين بالمرض المعدي: استدل الفقهاء على وجوب التفريق بين الزوجين في حال إصابة أحدهما بعيبٍ أو مرضٍ لا يمكنهم المقام معه الا بضرر، بأدلة من الكتاب والسنة، مع جملة من القواعد الفقهية الكلية المعتبرة. ومن مجمل هذه الأدلة :قوله تعالى:{**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**}[البقرة: ١٨٥] قال الإمام **الشوكاني** في **تفسيره** وقوله: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فيه أن هذا مقصد من مقاصد الرب سبحانه، ومراد من مراداته في جميع أمور الدين، ومثله قوله تعالى: { **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**}[الحج: ٧٨] وقد ثبت عن رسول الله ﷺ أنه كان يرشد إلى التيسير، وينهى عن التعسير، كقوله ﷺ: "**يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفرو**"[44] قال :**واليسر السهل الذي لا عسر فيه**".[45] قال الدكتور **طه الزيدي** : وفي بقاء الزوجة السليمة مع زوجها المريض بهذا المرض عسر، وحرج، ومشقة لا تطاق[46]. أما أدلتهم من السنة النبوية؛ فجميع الأحاديث النبوية الواردة في الأمر بتجنب المصابين ببعض الأمراض المعدية، والمنفرة. كحديثِ: "**لاَ يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلى مُصِحٍّ**"[47] وفيه الأخذ بأسباب الوقاية من العدوى، وعدم الاقتراب لأن فيه مظنة الإصابة بالمرض. وحديث: "**فر من المجذوم فرارك من الأسد**"[48] ، والجذام من الأمراض المعدية، وفي الحديث أيضاً الأخذ بأسباب الوقاية، وفيه ليس الاقتصار على عدم القرب، بل أشد من ذلك وهو الفرار. ووجه الدلالة أن المرأة لا يمكن لها أن تتجنب الاقتراب من زوجها المصاب، ولا الفرار منه إلا بطلب الفرقة منه، إذ أنها لا تملك الطلاق، فيثبت لها حق الفسخ. وحديث "**لا ضرر ولا ضرار** "[49] وفي البقاء مع المصاب بالمرض المعدي ضرر متحقق، ولا يُزالُ هذا الضرر إلا بالتفريق بينهما. وحديث عمرو بن

---

[44] محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = **صحيح البخاري**، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر (الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ) كتاب الطب، باب الهامة، برقم :٦١٢٤

[45] ينظر: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ) **فتح القدير** (الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٤ هـ) ج١، ص٢١٠

[46] ينظر: طه أحمد الزيدي، **التوطئة في أحكام الأوبئة**، ص٩٢

[47] البخاري، **صحيح البخاري**، برقم:٥٧٧١

[48] البخاري، **صحيح البخاري**، برقم: ٥٧٠٧

[49] محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ) **غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام** (الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثالثة – ١٤٠٥) ص٦٠

الشريد، عن أبيه، قال: كان في وفد ثقيف رجل مجذوم، فأرسل إليه النبي ﷺ "**إنا قد بايعناك فارجع**"[50] دليل ظاهر على تجنب المصاب، وقد أورده مسلم في صحيحه في باب اجتناب المجذوم ونحوه.

وجاء في بعض الآثار عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: "إذا تَزَوَّجَها بَرْصاءَ أوْ عَمْياءَ فَدَخَلَ بِها، فَلَها الصَّداقُ ويَرْجِع عَلى مَن غَرَّهُ"[51] وعن سعيد بن المسيب، أنه قال: "أيُّما رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأةً، وبِهِ جُنُونٌ أوْ برَص، فَإنَّها تُخَيَّرُ، فَإنْ شاءَتْ قَرَّتْ، وإنْ شاءَتْ فارَقَتْ"[52]. هذا في غير الأمراض المعدية، المهلكة، فكيف يكون البقاء مع هذه الأمراض المعدية، المنفرة، التي لا يمكن البقاء معها إلا بضرر. وقد أورد ابن القيم رحمه الله تعالى في كتابه (زاد المعاد) فصلاً مستقلاً أسماه فصل في هديه ﷺ في التحرز من الأدواء المعدية بطبعها وإرشاده الأصحاء إلى مجانبة أهلها؛ ثم أورد رحمه الله تعالى معظم الأحاديث التي ذكرناها آنفاً ومنها حديثه ﷺ "فر من المجذوم فرارك من الأسد"[53] وذكر معنى الجذام فقال : "وهذه العلة عند الأطباء من العلل المعدية المتوارثة، ومقارب المجذوم، وصاحب السل يسقم برائحته، فالنبي ﷺ لكمال شفقته على الأمة، ونصحه لهم، نهاهم عن الأسباب التي تعرضهم لوصول العيب والفساد إلى أجسامهم، وقلوبهم"[54]

وطلب التفريق يتوافق مع جملة من القواعد الفقهية الكلية المعتبرة، ومنها:(**الضرر يزال**)[55]وفي استمرار الحياة الزوجية مع إصابة أحدهما بمرض وبائي معدي ضرر متحقق على السليم، ولا يزول الا بالتفريق بينهما، وكذلك قاعدة (**درء المفاسد مقدم على جلب المصالح**)[56]قال الدكتور **وهبة الزحيلي**: عناية الشرع بدرء المفاسد أشد من عنايته بجلب المصالح، ثم أوضح ذلك بقوله: الأصل أن الشريعة جاءت لجلب المنافع، ودرء المفاسد، فإذا تعارضت مصلحة ومفسدة قدم دفع المفسدة غالبا؛

---

[50] مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ) **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، برقم:٢٢٣١

[51] أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ) **المحلى بالآثار** (الناشر: دار الفكر – بيروت، الطبعة: د، ط. د، ت) ج٩، ص٢٨٣

[52] مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ) **موطأ الإمام مالك**، تحقيق: بشار عواد معروف – محمود خليل (الناشر: مؤسسة الرسالة، سنة النشر: ١٤١٢ هـ) ج١، ص٦١٧، برقم :١٦٠٥

[53] سبق تخريجه في هامش: ٤٦

[54] ينظر: ابن القيم، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج٤، ص١٣٤

[55] محمد مصطفى الزحيلي، **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، الناشر (دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-سوريا، الطبعة الثانية، ١٤٢٧ه-٢٠٠٦م) ج١، ص١٢٦

[56] ينظر: محمد مصطفى الزحيلي عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، (الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م)

لأن الشرع حريص بدفع الفساد، ويعتني بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات، ثم بين أصل هذه القاعدة، وهو حديث النبي ﷺ "**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه**"[57] ثم بين أنه يجب فهم النص في ضوء المقاصد العامة للشريعة التي جاءت لتحقيق مصالح العباد، في جلب المنافع لهم، ودرء المفاسد عنهم، وذلك في كل نص جزئي ليتفق مع المبادئ العامة في الشرع"[58]

ويرى **الباحث**: أن هذه الأمراض الوبائية تنتقل إلى من يخالط المصاب بها، بل قد تتعدى إلى الذرية، وفي ذلك مفسدة عظيمة، يجب درأها، والذي يترجح في هذه المسألة أن هذه الأمراض المعدية المستعصية تدخل من ضمن أسباب التفريق، وأنه يثبت بها خيار العيب بين الزوجين، هذا من حيث الأصل، ومعلوم أن النظر في مثل هذه المسائل مرهون بالمصلحة والمفسدة، فإن رأى الحاكم أن التفريق بين الزوجين فيه المصلحة، وإن رضيا بالبقاء فرق بينهما، لكن الأصل هو الرجوع إلى الطرف السليم، فإن رضي بالبقاء فله ذلك؛ لأن الخيار له، بشرط التزامهما بالضوابط والتوجيهات الصحية اللازمة لحماية السليم منهما من المرض. ومن أهم الضوابط والتوجيهات في هذه السَّنَة التي أُجِّل فيها حكم التفريق؛ الامتناع فيها عن المعاشرة الزوجية، خشيةً على السليم من العدوى، للأدلة التي أوردناها في النهي عن قرب السليم من المصاب، وقرب الصحيح من المريض، فإذا امتنعت الزوجة عن المعاشرة مع الزوج لم تعد في ذلك ناشزاً، لتوارد الأدلة في الامتناع عن ذلك.

وبناء على ما سبق من الأدلة، يترجح أن الأمراض المعدية، سواء كانت مؤقتة، أو دآئمة، يقع بها حكم التفريق بحسبها، فإن كانت مؤقتة، كان التفريق مؤقتاً، يمنع فيه من القرب والمعاشرة، ويزول مع زوال المرض، وإن كانت مزمنةً، ولم يثبت طبياً زوالها بعد سنة من العلاج، كان التفريق مؤبداً، وللمرأة طلب الفرقة، فإن رضيت بالبقاء، التزمت بعدم القرب والمعاشرة، حفاظاً عليها من الإصابة بالمرض، وحفاظاً على المصلحة العامة من انتشار المرض فيصبح وباءً، وإلا فرق القاضي بينهما والله أعلم.

النتائج

من خلال البحث يمكن تلخيص أهم ما توصل إليه الباحث ضمن النقاط الآتية:

---

[57] مسلم، **صحيح مسلم**، برقم ١٣٣٧

[58] ينظر: محمد مصطفى الزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، ج١، ص٢٣٨، **والوجيز في أصول الفقه** ج٢، ص١٠

إن الإسلام يأمر باتخاذ جميع الأساليب الوقائية من الأمراض المعدية للحد من انتشارها، ومن ذلك الحكم بالتفريق بين الزوجين إذا أصيب أحدهم بها.

إن التفريق بنوعيه المؤقت والأبدي بين الزوجين في حال إصابة أحدهم بمرض معدي مؤقت، أو مزمن، يعد وسيلة من وسائل الوقاية من الأمراض المعدية، والحد من انتشارها.

إن التفريق بين الزوجين حكم مبني على ما جاءت به الشريعة الإسلامية، جمعاً بين الأدلة من الكتاب والسنة والقواعد الفقهية الكلية المستنبطة من هذين المصدرين من مصادر التشريع.

إن الإسلام يحث على الزواج، وعلى تحقيق مقاصده، وغاياته، ومنها العفة، والمعاشرة المبنية على أساس المودة، والرحمة، والحفاظ على الجنس البشري، عن طريق الإكثار من الذرية، وإدامه النسل، وأنه إذا طرأ على هذا الزواج ما يخل بمقاصده، وغاياته، من عيب، أو مرض منفر، شرع أحكاما طارئة للحد من هذه العيوب، والأمراض المعدية، ومنها حكم التفريق بين الزوجين.

أن الفقهاء انقسموا قديما، وحديثا، في نوع العيوب التي توجب التفريق إلى فريقين. فمنهم من لم يعد الأمراض المعدية من بين العيوب التي توجب التفريق، مقتصرا على عيوب محددة لا تعد من الأمراض المعدية. ومنهم من عدَّ الأمراض المعدية والمنفرة من العيوب التي توجب التفريق، ونتيجة البحث والجمع بين أدلة الطرفين، يتبين أن الراجح من الأقوال ما ذهب إليه من عدَّ الأمراض المعدية المنفِّرة عيوب توجب التفريق لاشتراكها في العلة مع العيوب التي ذهب إليها الفريق الأول وزيادة عليها بالنفرة.

إن الأمراض المعدية تنقسم إلى قسمين: مؤقتة، أو دائمة، وللأمراض المؤقتة أحكاما، وللأمراض الدائمة أحكام أخرى، منها أن صاحب المرض المؤقت يمهل سنة للعلاج، وأما صاحب المرض المزمن يحكم بالتفريق على الفور.

إن التفريق يكون في العيوب التي تكون في الرجل دون المرأة، لأن الرجل يملك الطلاق، فإذا طرأ على المرأة مرض مزمن يمكن له طلاقها، أما المرأة فلا تملك الطلاق، فإذا طرأ على الزوج مرض معدي مزمن يقع التفريق بأمر القاضي.

ثانياً: التوصيات

يوصي الباحث إلى تضافر الجهود والتعاون بين افراد المجتمع إلى مواجهة الأوبئة عن طريق اتباع الأسباب الوقائية للحد من انتشارها، كما يوصي طلاب العلم إلى تضافر الجهود وبذل الوسع

في البحث والدراسة بما يتعلق بالنوازل الفقهية، والأحكام الطارئة، حتى يكون الحكم موافقا لما جاءت الشريعة به من مقاصد وغايات.

يوصي الباحث بالصبر والانتظار وعدم التعجل في إصدار الأحكام في النوازل الفقهية، والأحكام الطارئة، وخاصة فيما يتعلق بين الزوجين من حيث المعاشرة والتفريق.

ويوصي الباحث باحترام الحياة الزوجية، وعدم المسارعة بالتفريط بها أو التخلي عن المسؤولية الشرعية تجاه الأسرة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

الكتب.

أبو الفضل مسلم بن علي الدمشقي (المتوفى في القرن الخامس الهجري) الفروق الفقهية، دراسة وتحقيق: محمد أبو الأجفان - حمزة أبو فارس (الناشر: دار الحكمة للطباعة والتوزيع والنشر، طرابلس – ليبيا، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٧ م)

أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين (المتوفى 309 هجري) معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (الناشر دار الفكر عام النشر: 1399 ه - ١٩٧٩م)

أحمد بن محمد بن علي الفيومي، ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى نحو 770 ه) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية بيروت.

أبو الفضل مسلم بن علي الدمشقي (المتوفى في القرن الخامس الهجري) الفروق الفقهية، دراسة وتحقيق: محمد أبو الأجفان، حمزة أبو فارس (الناشر دار الحكمة للطباعة والتوزيع والنشر، طرابلس ليبيا الطبعة الأولى 2007 م)

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الأندلسي، القرطبي، الظاهري (المتوفى 456ه) المحلى بالآثار (الناشر دار الفكر بيروت).

الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى ٤٢٨) القانون في الطب، تحقيق: محمد أمين الضناوي.

جمال الدين، أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (المتوفى 762 ه) نصب الراية لاحاديث الهداية مع حاشيته بغيت الألمعي في تخريج الزيلعي المتوفى صححه وضع الحاشية عبد العزيز الديوبندي الفنجان، إلا كتاب الحج إلى كتاب الحج ثم اكملها محمد يوسف

الكاملفوري، تحقيق: محمد عوانة (الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر-بيروت- لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة- السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد زهير بن ناصر الناصر (الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ)

مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ) موطأ الإمام مالك، تحقيق: بشار عواد معروف - محمود خليل، (الناشر: مؤسسة الرسالة، سنة النشر: ١٤١٢ هـ)

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم

محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ) زاد المعد في هدي خير العباد، (الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون , ١٤١٥هـ /١٩٩٤م)

محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ) غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، (الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثالثة – ١٤٠٥

محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، الناشر (دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق- سوريا، الطبعة الثانية، ١٤٢٧ه-٢٠٠٦م)

محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ) فتح القدير (الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٤ هـ)

إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية بالقاهرة (الناشر: دار الدعوة)

الموسوعة الفقهية الكويتية صادر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت عدد الأجزاء ٤٥، الطبعة (١٤٠٤- ١٤٢٧ه)

الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية - مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، والإفتاء، والدعوة، والإرشاد.

علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ) التعريفات، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر (الناشر: دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

مراجع البحث، الكتب والأبحاث

طه أحمد الزيدي، التوطئة في أحكام الأوبئة في ضوء الفقه التكاملي، (دار الفجر، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م)

عَبد الله بن محمد الطيّار، الفقه الميسر، (الناشر: مَدَارُ الوَطن للنَّشر، الرياض - المملكة العربية السعودية الطبعة: جـ 7 و11 - 13: الأولى 1432/ 2011 باقي الأجزاء: الثانية، 1433 هـ - 2012 م)

وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، أستاذ ورئيس قسم الفقه الإسلاميّ وأصوله بجامعة دمشق - كلّيّة الشَّريعة، الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، الشَّامل للأدلّة الشَّرعيَّة والآراء المذهبيَّة وأهمّ النَّظريَّات الفقهيَّة وتحقيق الأحاديث النَّبويَّة وتخريجها (الناشر: دار الفكر - سوريَّة – دمشق، الطبعة: الرَّابعة المنقَّحة المعدَّلة بالنِّسبة لما سبقها وهي الطبعة الثانية عشرة لما تقدمها من طبعات مصورة)

مصطفى بن حسني السباعي (المتوفى: 1384هـ) المرأة بين الفقه والقانون (الناشر: دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت الطبعة: السابعة، 1420 هـ - 1999 م)

مواقع الشبكة العنكبوتية

الشبكة العنكبوتية ، https://cutt.us/XBreX موقع الصحة العالمي.

الشبكة العنكبوتية، https://www.iifa-aifi.org/ar/2000.html موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرار بشأن مرض نقص المناعة المكتسب (الإيدز) والأحكام الفقهية المتعلقة به.

الشبكة العنكبوتية https://cutt.us/gHrq3 موقع وزارة الصحة السعودية.

الشبكة العنكبوتية، https://cutt.us/QrgfV موقع موضوع.

الشبكة العنكبوتية، https://cutt.us/Ktgt1 ، موقع مركز بحوث ومتحف التاريخ الطبيعي.

الشبكة العنكبوتية، https://cutt.us/GqoBr، موقع

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 1 / No 1 – Jun 1442 / 2021
ISSN: 2791-6561
Received: 12.04.2021 | **Accepted:** 08.06.2021 | **DOI:** 10.5281/zenodo.5069069

الهوية اللغوية في فلسطين بين خطر الضياع وحتمية البقاء

Linguistic identity in Palestine between the danger of loss and the inevitability of survival

السيد محمد سالم* & رجب إبراهيم أحمد عوض**

Elsayed Mohamed Salem & Ragab Ibrahim Ahmed Awad

الملخص: يتناول هذا البحث هوية اللغة العربية ومستقبلها في الأراضي الفلسطينية المحتلة التي هي بين المطرقة والسندان؛ إذ تتعرض للمحاربة من ناحية، ومحاولة استبدالها باللغة العبرية من ناحية أخرى في ظل قمع صهيوني يهدف إلى تثبيت أهم ركائز مشروعه الاستيطاني وهو التمهيد لتحل اللغة العبرية مكان العربية كحطوة أولى لتهويد المنطقة بأسرها. ويتحتم أن نعلم تاريخية هذه المحاولات الخبيثة لتهويد اللغة، بل والمنطقة، كذلك المقاومة المستميتة للغة العربية وأهلها في الأرض المباركة، وأن متلازمة الصراع بين الجانبين ممتدة عبر حقب زمنية طويلة تحاول اللغة العربية أن تقف صامدة ومن أمامها حائط صد قوي من مفكري ومثقفي الأرض المباركة فلسطين ومن خلفهم طائفة المؤمنين بقضايا اللغة العربية. ويأتي هذا البحث ليلفت النظر إلى حتمية الحفاظ على اللغة العربية مما يضمن الحفاظ على الوجود الفلسطيني، وللوقوف على التاريخ اللغوي للغة العبرية، وعرض صورة قريبة من الواقع اللغوي الفلسطيني والهجمات الصهيونية الشرسة عليه ومحاولة عبرنته، مما يمثل حلقة من حلقات الصراع الإسرائيلي لمحو الهوية اعربية والإسلامية لفلسطين المباركة. مستعينين في ذلك بالمنهج التكاملي.

كلمات مفتاحية: الهوية– عبرنة – خطر– البقاء– تهويد

Abstract: This research deals with the identity and future of the Arabic language in the occupied Palestinian territories, which are between the rock and the anvil. It is subjected to fighting on the one hand, and an attempt to replace it with the Hebrew language on the other hand, in light of Zionist oppression that aims to establish the most important pillars of its settlement project, which is the prelude to replacing the Hebrew language with the Arabic language as a first step to Judaizing the entire region. It is imperative that we know the history of these malicious attempts to Judaize the language, and indeed the region, as well as the desperate resistance of the Arabic language and its people in the blessed land, and that the syndrome of conflict between the two sides extends over long periods of time. And behind them is a group of believers in the issues of the Arabic language. This research comes to draw attention to the inevitability of preserving the Arabic language, which

* أستاذ دكتور بكلية اللغات والاتصال- جامعة السلطان زين العابدين- ماليزيا sayedsalim@unisza.edu.my.

** أستاذ مشارك بكلية اللغة العربية- كلية اللغة العربية- جامعة السلطان عبد الحليم معظم شاه الإسلامية العالمية.

guarantees the preservation of the Palestinian existence, and to find out the linguistic history of the Hebrew language, and to present a close picture of the Palestinian linguistic reality and the fierce Zionist attacks on it and an attempt to cross it, which represents a cycle of the Israeli conflict to erase the Arab and Islamic identity Blessed Palestine. Using the integrative approach.
Keywords: Identity - Hebrew - danger - survival – Judaization

أهداف البحث:

1. التنبيه على أهمية اللغة العربية في الحفاظ على الهوية العربية والذاكرة التاريخية والرواية الفلسطينية.
2. تعيين موقع كل من اللغتين العربية والعبرية في التاريخ الفلسطيني القديم.
3. توضيح العلاقة بين قيام الكيان الصهيوني وإحياء اللغة العبرية.
4. الوقوف على محاولات تهويد وعبرنة اللغة في الداخل الفلسطيني.

منهج البحث:

- المنهج التاريخي: تم استخدامه في المبحث الأول؛ لذكر نبذات تاريخية عن أرض فلسطين، وتاريخ اليهود ولغتهم العبرية.
- المنهج الوصفي: تم الاعتماد عليه لجمع المادة العلمية الأساسية للبحث ووصفها وتفسيرها.

مصطلحات البحث:

- عبرنة: مصدر (عبرَن)، أي: صبغ الكلمة بصبغة عبرية -قياسا بالتعريب-، والعبرنة هي "إعطاء صورة عبرية لكلمة"(1)، وهي كما يقول البروفيسور محمد أمارة في كتابه (اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات): "عملية ومسار تتم من خلالها إعطاء العبرية طابعا إيدلوجيا وسياسيا"(2).
- تهويد: مصدر (هوَّد) أي جعل الشيء يهوديا (3)، والتهويد هو فرض الطابع اليهودي على الأرض أو الشعب أو اللغة أو الثقافة أو الهوية، و(تهويد اللغة العربية) أي: تغيير معالمها وتفريغها من مضمونها ومخزونها الثقافي والعربي والإسلامي، وإضفاء الطابع اليهودي عليها.

---

(1) https://ar.wikipedia.org/wiki/عبرنة

(2) انظر: عمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010.

(3) https://www.maajim.com/dictionary/تهويد

المقدمة:

إن اللغة ليست مجرد وسيلة لقضاء الحاجات والتعبير عن الرغبات، وليست مجرد وسيلة للتواصل الإنساني والبشري وحسب، إنما تتجاوز اللغة مهامها المنوطة بها تلك إلى دور أوسع وأهم بكثير؛ فاللغة هي أهم المكونات والمركبات التي تتكون منها هوية الفرد والجماعة، ولغة الإنسان وهويته وجهان لعملة واحدة، كما وللغة أهمية كبيرة ولا شك في حفظ ذاكرة الأمم والحضارات وتاريخ الشعوب.

ولقد أدرك الكيان الصهيوني دور اللغة العربية في حفظ الهوية العربية والإسلامية للفلسطينيين، وأن اللغة العربية هي رمز الوجود الفلسطيني، وهي الوعاء الذي يحفظ الذاكرة التاريخية لهذا الشعب؛ ولذلك حرصت إسرائيل على تهويد وعبرنة اللسان الفلسطيني العربي عن طريق إضعاف اللغة العربية وتفتيتها تدريجيا من خلال وسائل علمية وتعليمية وإعلامية، وتفريغ اللغة العربية من مضمونها وإضفاء الطابع اليهودي عليها، والهدف من وراء ذلك إذابة وصهر شخصية وهوية المواطن الفلسطيني في المجتمع اليهودي، فلا يبق له تاريخ ولا هوية ولا حق في المطالبة بأرضه.

لهذا وغيره جاء هذا البحث كمحاولة لتوعية أبناء لغة الضاد بالخطر المحدق بألسنة الفلسطينيين، وبالتحديات الكبيرة التي تواجهها اللغة العربية في الداخل الفلسطيني، والدعوة لحماية اللغة العربية كجزء من حماية التاريخ والوجود الفلسطيني، وكجزء من الحفاظ على الهوية العربية والإسلامية.

المبحث الأول: نبذة تاريخية

يدّعي اليهود كذبًا أنّ فلسطين هي أرضهم التي كتبها الله لهم، وأنّ لهم تاريخا عريقا، وحضارة مزدهرة، وتراثا لا يُنافس مرتبط بهذه الأرض، ولا يَألون جُهدا في إثبات زعمهم المكذوب بطرائق وأساليب شتّى. فاستعانوا باللغة العبرية التي يعتبرونها اللغة الأمّ لجميع اللغات الساميّة، لتكون دليلا وبرهانًا على صدق ادعاءاتهم المُفتراة، وأوعزوا للعالم أنّها لغة مستقلة متكاملة، وأنّ كل اليهود تجمعهم لغة واحدة هي العبرية؛ كمحاولة لاستمداد القوة منها. وأنّ هذه اللغة تتكلم بها الملائكة، وأن الرب استخدم هذه اللغة في خلق العالم؛ كمحاولة أخرى لإضافة القدسية عليها.

ولـمّا كان دأبُهم المستمر هو تزييف الحقائق، وتحريف التاريخ، وتغييب الوعي، وتضليل العالم؛ كان لابدّ من المرور سريعا على ما مضى من وقائع في الزمن الغابر، وكان لا مناص من تقصي بعض الحقائق التاريخية؛ لوضع النقاط على الحروف، ومعرفة الصحيح من الزائف، وتفنيد الأكاذيب،

وتحديد موقع اليهود بالنسبة لفلسطين، ومن ثَمّ تعيين موقع وحضور اللغة العبرية في التاريخ الفلسطيني قديما وحديثا.

المطلب الأول: حضارة الكنعانيين:

بعد أن رست سفينة نوح –عليه السلام- على شاطيء الجودي، انقسم من آمن معه إلى ثلاثة: القبائل العربية السامية والتي نزلت في شبه الجزيرة العربية، وقبائل الفرس وذهبوا إلى شرق نهر الفرات، والأقباط الذين نزلوا مصر(4).

وكان لأبناء القبائل العربية السامية لغة واحدة تجمعهم وهي اللغة السامية الأولى، بيد أن تَفَرُّقَ الساميين وانقسامهم إلى قبائل وطوائف متعددة ومختلفة، وهجراتهم إلى شتّى بقاع الأرض؛ أدى إلى تفرّعها إلى لهجات، ثم تطورت كل لهجة وزادت مفرداتها حتى غدت لغة مستقلة، لدرجة أنه يصعب الآن تحديد اللغة السامية الأولى لقصورها وقلة مفرداتها، بالإضافة إلى توغلها في القدم، وخلوها من العلم والتفكير(5).

هاجرت بعض القبائل العربية من جزيرة العرب إلى بلاد الشام بحثا عن الرزق لصعوبة المعيشة في شبه الجزيرة، فنزحت عدة قبائل عربية إلى أرض فلسطين، أبرزها "الكنعانيون"، وكان هذا قبل الميلاد بنحو ثلاثة آلاف عام(6).

وقد أجمع المؤرخون الشرقيون والغربيون على أن أول آثار معروفة في فلسطين ترجع إلى الكنعانيين، وأن أول السكان المعروفين لأرض فلسطين هم من العرب الكنعانيين، وفي هذا الوقت لم يكن هناك أي ذِكر لليهود، فقد عاش الكنعانيون على أرض كنعان ما يقرب من ألفي عام قبل ظهور الإسرائيليين عليها(7).

وكانت اللغة المستخدمة على "أرض كنعان" هي اللغة الكنعانية، وهي مشتقة من اللغة السامية الأولى، وقد ضمّت اللغة الكنعانية العديد من اللهجات، منها: العبرية، والتي كانت موجودة على أرض كنعان قبل هجرة الإسرائيليين إليها.

---

(4) وثائقي، (تاريخ فلسطين من البداية إلى الآن)، ج1، يوتيوب.
https://www.youtube.com/watch?v=mGAQ0sXozlE&list=PLOe12XjJjzxC7tJ83riuZ8pzlcZQ_4De2

(5) انظر: وافي، علي عبد الواحد، فقه اللغة، ط3، نهضة مصر، القاهرة.

(6) انظر: حتي، فيليب، (ت: جورج حداد، عبد الكريم رافق)، ج1، دار الثقافة، بيروت.

(7) انظر: السويدان، طارق، فلسطين .. التاريخ المصوّر، دار الإبداع الفكري.

المطلب الثاني: بنو إسرائيل:

ولمعرفة أصول الإسرائيليين لابد من المرور سريعا على حياة إبراهيم –عليه السلام- وذريته؛ حيث تذكر الروايات أن إبراهيم –عليه السلام- ولد في مدينة "حران"[8]، وقيل في مدينة "أور"[9]، وبعد أن عارضه قومه ولم يؤمنوا به هاجر إلى أرض كنعان، ثم إلى مصر، ثم عاد إلى أرض كنعان، وأنجب ولديه إسماعيل وإسحاق –عليهما السلام-.

ثم ولد سيدنا يعقوب بن إسحاق على أرض كنعان، لكن أمه أرسلته إلى موطنهم في "حران" عند خاله، ومكث في "حران" ما يقرب من عشرين سنة؛ حيث تزوج ابنتيّ خاله، وأنجب أحد عشر ولدا منهم يوسف –عليه السلام-، ثم عاد إلى أرض الغربة كنعان وأنجب بنيامين[10]، ليصبح أبناؤه اثني عشر ولدا، أتت منهم طوائف بني إسرائيل وهم الأسباط؛ حيث إن كلا منهم خرج من نسله أمة، قال تعالى: (وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا)[11].

وهذا إن دلّ، فإنما يدل على أن بني إسرائيل عاشوا على أرض كنعان فترات من الزمن، لكنهم كانوا مهاجرين إليها ودخلاء عليها، فلم تكن فلسطين وطنهم الأصلي بل كانت أرض غربتهم، ومحل هجرتهم.

لم تكمل ذرية يعقوب جيلا واحدا في فلسطين[12]؛ فقد ذهبوا بعد ذلك إلى مصر عندما استدعاهم سيدنا يوسف، وبقي الإسرائيليون على أرض مصر حتى بعث الله لهم سيدنا موسى، فخرج بهم من مصر لينقذهم من فرعون وشره، وأمرهم الله بدخول الأرض المقدسة لكنهم رفضوا؛ فقضى الله عليهم بالتيه أربعين سنة، جُمعوا بعدها مرة أخرى بقيادة نبي الله يوشع بن نون –عليه السلام- ودخلوا أرض فلسطين عام 1250 قبل الميلاد تقريبا، ونشير هنا إلى أنه عندما دخل الإسرائيليون أرض فلسطين، كان للكنعانيين حضارة عريقة متكاملة وتراثا مُشيّد، إلا أن الإسرائيليين قاموا بسرقة هذه الحضارة وادعوا في التوراة أنها لهم، كما أخذوا أيضا الأدب والثقافة والتقاليد الكنعانية ونسبوها إلى أنفسهم، فقد "دلت الحفريات على أن هناك مقارنات ومشابهات من حيث اللغة والأفكار بين الأدب

---

[8] انظر: الطبري، تاريخ الطبري، (تح: محمد أبو الفضل إبراهيم)، ط2، دار المعارف، مصر، 1967.
و"حران" هي مدينة قديمة في بلاد ما بين النهرين تقع حالياً جنوب شرق تركيا.

[9] انظر: وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن الرابع عشر–العشرين، ط2، ج1، ص 10.
و"أور" هي موقع أثري لمدينة سومرية تقع في تل المقير جنوب العراق.

[10] انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج1، دار عالم الكتب.

[11] (الأعراف:160)

[12] السويدان، طارق، فلسطين .. التاريخ المصوّر، دار الإبداع الفكري، ص28.

الكنعاني وبين كثير من أسفار التوراة"(13)، فلم يكن لليهود أي إسهام حضاري يُذكر، وفي هذا يقول المؤرخ الفرنسي (جوستاف لوبون): "لم يكن لليهود فنون ولا علوم ولا صناعة ولا أي شيء تقوم به حضارة... واليهود لم يأتوا قط بأي مساعدة صغرت أو كبرت في شتى المعارف البشرية... واليهود لم يجاوزوا قط مرحلة الأمم شبه المتوحشة التي ليس لها تاريخ"(14)، ونختم هذه النقطة بقول المؤرخ البريطاني (كيث وايتلام): "إن تاريخ إسرائيل القديمة يبدو لحظة قصيرة في التاريخ الفلسطيني القديم"(15).

المطلب الثالث: فلسطين عربية إسلامية:

مر على فلسطين طوائف كثيرة؛ فحكمها الآشوريين والبابليين، ثم وقعت تحت حكم الفرس، وظل الكنعانيون وغيرهم من القبائل العربية الأولى على أرضهم، لم يغادروها ولم يهاجروا منها، وتوالت عليها الطوائف، حتى فتحها ودخلها المسلمون سنة 15 هـ، في عهد الفاروق عمر –رضي الله عنه–.

"ويرى ثقات المؤرخين أن معظم أهل فلسطين الحاليين، وخصوصا القرويين، هم من أنسال القبائل الكنعانية والعمورية، ومن القبائل العربية التي استقرت في فلسطين قبل الفتح الإسلامي وبعده؛ حيث اندمج الجميع في نسيج واحد، يجمعهم الإسلام واللغة العربية"(16).

من هذا يتضح أن أرض فلسطين لم تكن يوما أرضا بلا شعب كما يزعم اليهود، بل سكنتها القبائل العربية منذ فجر التاريخ، وأقاموا عليها حضارة عريقة قبل ظهور الإسرائيليين على أرض كنعان، وبقيت القبائل الكنعانية العربية على أرض فلسطين حتى دخل الإسلام هذه الأرض، فأسلموا وأصبحت لغتهم عربية، بينما كان اليهود دائمي الشتات والتيه، لم تجمعهم يوما أرض واحدة ولا لغة.

المطلب الرابع: تاريخ اللغة العبرية:

---

(13) الأحمد، أحمد عيسى، "محاولة لاستعادة تاريخ فلسطين الحقيقي"، العربي، أغسطس 2001. http://www.3rbi.info/Article.asp?ID=5830

(14) أبو حكمة، هشام، تبيان الحدود بين تاريخ بني إسرائيل وتاريخ اليهود في العصور القديمة، دار الجليل، عمان، ص242.

(15) الأحمد، أحمد عيسى، "محاولة لاستعادة تاريخ فلسطين الحقيقي"، العربي، أغسطس 2001.

(16) صالح، محسن محمد، القضية الفلسطينية: خلفياتها التاريخية وتطوراتها المعاصرة، مركز الزيتونة، بيروت – لبنان، ص13.

نشأت اللغة العبرية في أرض كنعان قبل هجرة الإسرائيليين إليها؛ حيث كانت مجرد لهجة كنعانية وقتها، وكان الإسرائيليون قبل هجرتهم إلى أرض كنعان يستخدمون اللغة الآرامية(17)، فقد كان الشعب العبراني من أصل آرامي كما ورد في سفر "التثنية".

وعندما هاجر الإسرائيليون إلى أرض كنعان استخدموا اللهجة العبرية، ثم أصيبت هذه اللهجة بكثير من التحريف على ألسنة الإسرائيليين(18)، فغيروا فيها وأضافوا إليها مفردات من لغتهم الأصلية "الآرامية"، حتى أصبحت لغة مستقلة خاصة بهم، فاللغة العبرية القديمة إذن هي مزيج من الكنعانية والآرامية.

وقد مرت اللغة العبرية بأطوار عديدة؛ حيث قويت في حين، وضعفت في حين، واندثرت في أحيان أخرى، متأثرة في ذلك كله بما يمر به الإسرائيليون من وحدة أو شتات. ولعل أهم الأطوار التي مرت بها اللغة العبرية ما يلي:

عبرية العهد القديم (العبرية الأولى):

كما ذكرنا آنفا فإن اللغة العبرية كانت مزيجا من الكنعانية والآرامية، ويقال أيضا أن بعض مفردات اللغات المجاورة دخلت عليها، كالبابلية والآشورية والمصرية القديمة، فلم يتوفر لهذه اللغة أسباب الاستقلال اللغوي(19). وظلت اللغة العبرية الأولى حية ومستخدمة على ألسنة الإسرائيليين منذ دخولهم أرض كنعان في القرن الثالث عشر قبل الميلاد حتى القرن الرابع قبل الميلاد، فبعد السبي البابلي لليهود أخذت العبرية الأولى في الاضمحلال شيئا فشيئا، حتى حلت الآرامية محلها على ألسنة اليهود، "وما كاد ينتهي القرن الرابع قبل الميلاد حتى غدت العبرية في عِداد اللغات الميتة في التخاطب"(20)، وبقيت محفوظة فقط في الأسفار والكتب الدينية، فقد كان أهم ما يميز هذا الطور، أنه وفي القرون الثلاثة الأخيرة من هذه المرحلة دُوّنت معظم أسفار العهد القديم بهذه اللغة، ورغم أن العبرية في هذا الطور تُعد في أزهى عصورها؛ حيث كانت أقرب إلى الصفاء منها في العصور

(17) انظر: كمال، ربحي، دروس اللغة العبرية، ط3، جامعة دمشق، ص33.

(18) انظر: السابق، ص35.

(19) انظر: بلعاوي، حكمت، "الجذور التاريخية للغة العبرية ومنابع تطورها"، مؤسسة فلسطين للثقافة، 22-6-2006.
http://www.thaqafa.org/site/pages/details.aspx?itemid=6601#.WaqRALpuIqQ

(20) كمال، ربحي، دروس اللغة العبرية، ط3، جامعة دمشق، ص39.

المتقدمة، إلا أنها لم تصل إلى أي درجة من درجات الكمال في هذا الطور، فقد بلغت مفردات العبرية الأولى ما بين 7500 إلى 8500 كلمة(21).

عبرية ما بعد العهد القديم (العبرية الربانية أو التلمودية):

في مطلع العصور الوسطى ظهر ما يسمى بالعبرية الربانية، والتي كان يستخدمها رجال الدين فقط، وكانت العبرية في هذه المرحلة متأثرة بأسلوب اللغة الآرامية، وتحتوي على الكثير من المفردات الآرامية واللاتينية والإغريقية والفارسية، ولكن الأساس الذي تعتمد عليه ظل عبريا(22).

وبهذه اللغة تمت كتابة مجموعة من البحوث في الشئون الدينية من قِبل رجال الدين، وتكونت من هذه البحوث "المشناه"، وتم شرحها باللغة الآرامية فيما أُطلق عليه "الجمارا" -مما يدل على أن اليهود لم يفهموا العبرية الأولى-، ومن "المشناه" و"الجمارا" تألّف "التلمود".

وفي هذا الوقت كان اليهود مفرّقين وموزّعين على كثير من البلدان، واستخدموا لغات البلاد التي نزلوا بها في الحياة الاجتماعية وفي التخاطب؛ حيث ظلت العبرية أيضا في هذا الطور مقتصرة على الكتابات الدينية.

العبرية الحديثة:

حاول مفكرو اليهود في القرن التاسع عشر إحياء العبرية الأولى من جديد، لكنهم فشلوا في الموازنة بين العبرية القديمة ومتطلبات العصر الحديث، فاستعانوا بمفردات العبرية التلمودية، ثم استعاروا من اللغات الأوربية كالألمانية والروسية(23)، كما تأثرت العبرية الحديثة كثيرا باللغة العربية لشدة الاحتكاك بينهما، وضمت العبرية الحديثة ما يزيد على 68 ألف كلمة(24). العجيب أن هذه المحاولات لإحياء العبرية تمت مواجهتها في البداية من قِبل اليهود المتدينين، فقد كانوا يعتبرون أن العبرية لغة مقدسة لا يجوز استخدامها كلغة تخاطب(25).

ولقد بذل رائد إحياء اللغة العبرية اليهودي (اليعازر بيرلمان) جهودا جبارة لنشر العبرية على ألسن اليهود، فقد "كان يؤمن بالترابط الوثيق بين إحياء اللغة العبرية وتجسيد الهوية الوطنية للشعب

---

(21) انظر: بلعاوي، حكمت، "الجذور التاريخية للغة العبرية ومنابع تطورها"، مؤسسة فلسطين للثقافة، 22-6-2006.

(22) انظر: كمال، ربحي، دروس اللغة العبرية، ط3، جامعة دمشق.

(23) انظر: بلعاوي، حكمت، "الجذور التاريخية للغة العبرية ومنابع تطورها"، مؤسسة فلسطين للثقافة، 22-6-2006.

(24) انظر: السابق.

(25) انظر: كمال، ربحي، دروس اللغة العبرية، ط3، جامعة دمشق.

اليهودي"(26). حاول اليعازر خلق عبرية حديثة سهلة وبسيطة، ووضع (المعجم العبري القديم) و(المعجم العبري الحديث)(27)، حتى أصبحت اللغة العبرية الحديثة لغة الحديث اليومي، وعادت لغة تخاطب من جديد، بعد مرور أكثر من عشرين قرنا على سباتها، وبسبب كل هذه الإضافات والتعديلات التي أُدخلت عليها، صارت لا تمت بصلة إلى عبرية العهد القديم، لدرجة أن اليهود اليوم لا يستطيعون فهم ما كُتب في التوراة وأسفار العهد القديم والذي كان باللغة العبرية الأولى. الجدير بالذكر أن أكثر من 60% من يهود العالم اليوم يعيشون خارج فلسطين، ولا يعرفون شيئا عن العبرية، ويستخدمون لغات البلاد التي يعيشون فيها(28)، وهذا يبطل زعم اليهود بأنهم شعب حضاري تجمعهم لغة واحدة.

وعن أصالة أي لغة يقول الدكتور جعفر دك الباب الباحث في علم اللسانيات: "حين نصف لسانًا ما بالأصالة نقصد أنه يتوفر فيه عنصران هما: الإيغال في القدم من ناحية، والاستمرار في الحياة من ناحية أخرى"(29). ولا نستطيع ألبتة إسقاط الأصالة بهذا المعنى على اللغة العبرية، فإن غضضنا الطرف عن العنصر الأول، واعتبرنا العبرية متوغلة في القدم –ولا يتم ذلك لما أوضحناه سابقا–، فلا يمكن التجاوز عن العنصر الثاني، ولا يجوز بأي حال من الأحوال أن نضفي عليها عنصر الاستمرار، فقد أوضحنا أنها كانت لغة حية لمدة عشر قرون تقريبا، ثم أصبحت في عِداد الموتى لأكثر من عشرين قرنا، قبل أن يتم إحياءها من جديد في القرن التاسع عشر، بالإضافة إلى المفارقة الكبيرة بين عبرية العهد القديم والعبرية الحديثة.

كل ما ذكرناه آنفا، وكثير غيره مما لا تتسع صفحات البحث لطرحه، يبرهن على أن هذه اللغة ليست لغة أصيلة، وليس لها أي حضارة أو تراث تستند عليه، بل هي لغة مسروقة ومحرّفة، ولم يكن لها أي أساس متين تُبنى عليه، وإنما هي مزيج وخليط من لغات شتّى متفرّقة، وأنه حتّى في الفترة التي كانت فيها هذه اللغة أقرب إلى الصفاء، لم تكن أبدا لغة مكتملة وناضجة. فهي إذن لغة مكتوب عليها الشتات والضياع كما كُتب على أصحابها!

---

(26) عبد الباقي، دعاء، "كيف ساعدت اللغة العبرية على قيام دولة إسرائيل؟"، (م: ساسة)، 27-10-2016.
/https://www.sasapost.com/hebrew-language

(27) انظر: كمال، ربحي، دروس اللغة العبرية، ط3، جامعة دمشق.

(28) انظر: صالح، محمد حسن، "الرد على اليهود"، (م: كشف الشبهات)، نقلا عن آخر.
http://www.khayma.com/kshf/R/Ya/yahood.htm

(29) دك الباب، جعفر، "أصالة اللسان العربي"، (م: التراث العربي، ع10)، 1-1-1983.
http://archive.sakhrit.co/newPreview.aspx?PID=1931188&ISSUEID=16102&AID=361955

المبحث الثاني: واقع الصراع بين العربية والعبرية

إن الاحتلال من أخطر الأحداث التي يمكن أن تؤثر على اللغة، وقد تعرضت اللغة العربية على امتداد الوطن العربي لهجمة شرسة، وكيد مخطط مدروس، وفي كل مرة كانت تقع فيها دولة عربية تحت وطأة الاحتلال، لم يكن الاحتلال يحارب اللغة العربية نفسها، فاللغة العربية محفوظة ما دامت السماوات والأرض، وإنما يحاول محو اللغة من لسان أصحابها. عندما احتلت فرنسا الجزائر، قال الحاكم الفرنسي في الجزائر: "يجب أن نزيل لغة القرآن العربية من وجودهم، ونقتلع اللسان العربي حتى ننتصر عليهم"(30). وهذا ما يحاول اليهود فعله حيال اللغة العربية في فلسطين، فهم يسعون سعيا حثيثا لإضعاف اللغة العربية على لسان أصحابها، واقتلاع اللسان العربي واستبداله بالعبري بشتّى الطرق والوسائل، للقضاء على الهوية العربية وتهويد لسان أصحاب الأرض، فلا يبق للفلسطيني أي وجود، ولا أي شيء يربطه أو يذكِّره بأصله وهويته.

لقد استطاع الكيان الصهيوني أول قيامه الاستيلاء على أرض فلسطين، والسيطرة على الشعب الفلسطيني سياسيا؛ بيد أنه لم يستطع السيطرة على ذلك الشعب اجتماعيا ولا ثقافيا، لقد عجز الكيان عن خرط وإذابة المواطن الفلسطيني في المجتمع اليهودي، فوجَّه سهامه مباشرة نحو اللغة العربية، إيمانا منه بدور اللغة العربية في الحفاظ على الذاكرة والهوية الفلسطينية.

وبالتزامن مع تأسيس الكيان الصهيوني وقيام دولة إسرائيل المزعومة سعت الحكومة الإسرائيلية لفرض فكرة "أحادية اللغة" محاولة جمع شتات اليهود وليكون إحياء العبرية أول سهم يتم توجيهه نحو اللسان العربي، وأدرك اليهود أنهم "لا يستطيعون أن يكونوا شعبًا حيًّا إلا بعودتهم إلى لغة الآباء، فرفعت الحركة الصهيونية في بداية نشاطها شعار: أرضنا ولغتنا"(31).

ويقول (إيلان بابيه) المؤرخ الإسرائيلي أن هرتزل وهو يخطط لقيام الدولة الإسرائيلية أراد أن تكون لغتها هي الألمانية لا العبرية، لأن الألمانية لغة التقدم والعبرية لغة بدائية. كما رأى هرتزل أنّ تبنّي لغة عالمية متقدمة كالألمانية سيساهم في القضاء على الانفصال والضياع الذي عانى منه المجتمع اليهودي لقرون.

---

(30) حمدان، محمد جهاد، "ليست صدفة"، م: دنيا الوطن، 28-2-2014.
https://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/321927.html

(31) السيد، محمد محمود، "أسطورة الإحياء: كيف هاجرت العبرية إلى فلسطين؟"، ج1، (م: إضاءات)، 19-2-2016.
/https://www.ida2at.com/legend-how-the-hebrew-immigrated-to-palestine

إلا أن اليهود أصروا على اتخاذ العبرية لغة للدولة الجديدة؛ حيث "آمن (إلياعزر بن يهودا) أن إحياء اللغة العبرية وإيجاد وطن لليهود مرتبطان بشكلٍ وثيق ببعضهما البعض؛ فتحقيق أحدهما شرط أساسي للآخر"(32). وحاول اليهود "تعميم تعبير(الدولة العبرية) كاسم يُطلق على الدولة المقامة في فلسطين، لربط تاريخهم بأقدم العصور، ولجعل عصر اليهود متصلاً بأقدم الأزمنة، وبذلك يكون تاريخ فلسطين تاريخا يهوديا"(33).

القضية إذن ليست مجرد لغة قوم مكونة من حروف وكلمات تم إحياؤها لتوحيد اليهود وجمعهم، بعد أن كانوا في الشتات يتحدثون بلغات البلاد التي نزلوها، القضية أبعد من ذلك؛ فمسألة إحياء العبرية مسألة لها أبعاد سياسية مرتبطة بقيام الكيان الصهيوني وقيام دولة إسرائيل المزعومة.

والقضاء على الهوية العربية، وإضعاف ثقافة ولغة أصحاب الأرض الأصليين عن طريق تصدّر العبرية وهيمنتها هو الهدف الرئيس للتمكّن من السيطرة على الأرض وأصحابها بشكل كامل، والانتصار على إرادة الشعب الأصلي، والقضاء على الذاكرة الفلسطينية، ومحو الوجود الفلسطيني، وطمس أي معالم تثبت لأصحاب الأرض حقهم فيها.

واليهود إذ يحاربون اللغة العربية بإحياء العبرية، فليس القصد من هذه الحرب تشويه بناء وأصول وقواعد اللغة العربية، لأنهم إذا دخلوا في حرب مع اللغة ذاتها لن يجدوا أنفسهم إلا وقد هُزِموا هزيمة نكراء؛ فلا يمكن للغة كالعبرية وليدة الأمس أن تدخل في حرب مع اللغة العربية التي لا ينتطح على عراقتها وأصالتها عنزان، وإنما يحاولون جَهد أيمانهم أن يُفقدوا الفلسطيني هويته عن طريق تقطيع أواصر الصلة بينه وبين لغته العربية التي تحفظ وجوده، وتحفظ لهذه الأرض تاريخها وعروبتها.

المطلب الأول: المشهد اللغوي في فلسطين:

إن تعدد اللغات في فلسطين كان شائعا خاصة في المدن الكبرى، ورغم ذلك فإن اللغة العربية كانت اللغة المسيطرة منذ الفتح العربي الإسلامي وحتى نشأة الكيان الصهيوني، إلا أن هناك لغات عديدة أخرى أدت أدوارا هامة في المشهد اللغوي في فترات قليلة من التاريخ الفلسطيني، ففي فترة الحكم العثماني على فلسطين تصدّرت اللغة التركية المشهد اللغوي وكانت اللغة الرسمية للحكومة

(32) عبد الباقي، دعاء، "كيف ساعدت اللغة العبرية على قيام دولة إسرائيل؟"، (م: ساسة)، 27-10-2016.
(33) رشيد، فايز، "عبرية الدولة تساوي يهوديتها، (م: القدس العربي)، 17-4-2014.
http://www.alquds.co.uk/?p=157197

في فلسطين(34)، وكان هناك عدد غير قليل من اللغات الأوروبية ذات المكانة الدينية، وقد أقام المبشرون الأوروبيون مدارس في كبريات المدن، مثل بيت لحم، القدس، حيفا والناصرة، وعلموا فيها اللغات: الإنجليزية، الإيطالية، الألمانية، الإسبانية والروسية، فأصبح العديد من الناس، -خصوصًا مَن أقام منهم في المدن- ثنائيي اللغة أو متعدّدي اللغة(35).

عندما احتل الجيش البريطاني فلسطين 1917 كانت اللغة الإنجليزية هي اللغة الرسمية بجانب العربية، كما اعترف الانتداب البريطاني أول قيامه على أرض فلسطين 1922 باللغة العبرية لغة رسمية بجانب العربية والإنجليزية(36)؛ حيث "يحدّد بند 82 لأمر المندوب السامي في فلسطين من العام 1922 وجود ثلاث لغات رسمية في فلسطين/إسرائيل، وهي: الإنجليزية والعربية والعبرية، وما زال هذا المرسوم ساري المفعول إلى يومنا هذا"(37)، وعمل الانتداب البريطاني على تعزيز مكانة اللغة العبرية طول فترة الانتداب (1922 – 1948)(38).

بعد انتهاء الانتداب البريطاني على فلسطين وصدور وثيقة إعلان قيام دولة إسرائيل، أصبح العرب الفلسطينيون أقلية مهمشة، تعيش في صراع مع الأغلبية اليهودية المسيطرة، وتجاهلت حكومة إسرائيل واقع فلسطين المتعدد الثقافات واللغات؛ حيث جعلت اللغة العبرية اللغة الرسمية الأولى للبلاد ثم العربية والإنجليزية على التوالي، "ومن المهم أن نؤكد هنا أن أسبقية اللغة العبرية في إسرائيل لم تأت بمرسوم حكومي، بل نتيجة السياسة الفعلية"(39).

أصبحت اللغة العبرية هي اللغة الأكثر سيادة وحضورا على الساحة؛ فالعبرية هي اللغة الوحيدة في كلّ شأن وقضية في حياة المواطن في إسرائيل، الحيّز العامّ في إسرائيل يتحدث بالعبرية، وهي لغة

(34) انظر: دوابشة، محمد، محمد أبو الرب، "صراع العربية مع العبرية في المناطق المحتلة 1948"، الجامعة العربية الأمريكية.

(35) انظر: أمارة، محمد، "حيوية اللغة العربية في إسرائيل من وجهة نظر اجتماعية لغوية"، (م: عدالة الإلكترونية، ع9)، 2006.

(36) انظر: المصري، جميل عبد الله محمد، حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة، العبيكان.

(37) جبر، يحيى، عبير حمد، "العلاقة بين العبرية والعربية"، مدونة النجاح، 1-2-2009.
11http://blogs.najah.edu/staff/yahya-jaber/article/article-

(38) انظر: المصري، جميل عبد الله محمد، حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة، العبيكان.

(39) جبر، يحيى، عبير حمد، "العلاقة بين العبرية والعربية"، مدونة النجاح، 1-2-2009.

الجهاز البيروقراطي ولغة التعليم العالي، وهي اللغة الحصرية للإعلام، وهي اللغة السائدة في اللافتات الرسمية والخاصة، وفي الإعلانات الرسمية، والأهم أنها لغة أوساط سوق العمل المتاحة للأقلية(40).

وقد بذل الكيان الصهيوني جهودا قوية في اتجاه عبرنة اللغة لدى اليهود؛ حيث "مارست الحكومات الإسرائيلية الضغط على المهاجرين اليهود للتخلي عن لغاتهم الأم الأصلية واتباع سياسة أحادية اللغة"(41)، فكان "من الضروري تعلم العبرية لكل مهاجر يهودي"(42).

وأصبح اليهود يتحدثون اللغة العبرية خارج منازلهم، أما داخل بيوتهم وفي أحيائهم السكنية فإنهم يتحدثون إما لغة الموطن الذي جاءوا منه، وإما العبرية باللهجة التي يعرفونها، بالإضافة إلى أن آلاف اليهود الشرقيين يتحدثون اللغة العربية، كما يتعلم عشرات الآلاف من الأطفال اليهود اللغة العربية كلغة أجنبية(43)، وبالطبع فإن اليهود لا يعلِّمون أبناءهم العربية كما هي، وإنما على النحو الذي يريدون.

أما الفلسطينيون فكثير منهم يعيشون في قرى وبلدات عربية منفصلة ومنعزلة، وهؤلاء استطاعوا أن يحافظوا إلى حد ما على لسانهم العربي، إلا أنه إذا أراد فلسطيني أن يخرج اليوم من بلدته، فإنه على الغالب "لن يتمكن من إدارة شؤونه من دون العبرية، فمعرفة العبرية بمستويات عالية هي شرط حيوي لإدارة الأمور بشكل ناجع"(44). أما البقية فيعيشون في المدن المختلطة، وبدا من الواضح وجود تآكل بشكل كبير في اللغة العربية على ألسنتهم، بل نستطيع القول بأن اللغة العبرية تحولت إلى اللغة الأبرز على ألسنة كثير من الفلسطينيين الذين يعيشون في المدن المختلطة(45)، بالإضافة أن هنالك ظاهرة متزايدة بين السكان العرب لاستعارة الكلمات من العبرية ودمجها في الحديث بالعربية(46)؛ حيث يقول البروفيسور أحمد ناطور في مقالة بعنوان: (بئس الزمان زمانكم):

---

(40) انظر: أمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010.

(41) أمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010، ص89.

(42) دوابشة، محمد، محمد أبو الرب، "صراع العربية مع العبرية في المناطق المحتلة 1948"، الجامعة العربية الأمريكية.

(43) أمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010.

(44) السابق، ص40.

(45) انظر: دوابشة، محمد، محمد أبو الرب، "صراع العربية مع العبرية في المناطق المحتلة 1948"، الجامعة العربية الأمريكية.

(46) انظر: حبيب الله، محمد، "واقع ومستقبل اللغة العربية في إسرائيل"، (م: الجبهة)، 13-7-2017.
http://www.aljabha.org/?i=109007

"قد يصل عدد الكلمات بالعبرية في الجملة الواحدة أحيانا إلى أكثر من عدد الكلمات بالعربية"(47)، ونشير هنا إلى بعض الأمثلة على الكلمات العبرية التي يستخدمها العرب الفلسطينيون ويخلطونها بالعربية: شالوم [שלום] (سلام)، بوكر توف [בוקר טוב] (صباح الخير)، ما شلومخ [מה שלומך] (كيف حالك)، إني متسعتر [אני מצטער] (أنا آسف)، ببكشاه [בבקשה] (من فضلك)، تودا [תודה] (شكرا)، سليحا [סליחה] (عفوا)، كين [כן] (نعم)، لو [לא] (لا)، رمزور [רמזור] (إشارة ضوئية)، كوبات حوليم [קופת חולים] (محطة تزويد الوقود)، سوكار [סוכר] (سكر)، ميلاح [סוכר] (ملح)، تبوح [תפוח] (تفاح)، افتيح [אבטיח] (بطيخ)، حلاف [חלב] (حليب)، روفيه [רופא] (طبيب)، بيت حوليم [בית-חולים] (مستشفى)(48).

خلاصة المشهد أن إسرائيل تعترف قانونيا بالعربية كلغة رسمية ثانية، مما يعني رؤية اللغة العربية حاضرة بجانب العبرية في مجالات الحياة المختلفة، لكن الواقع يبيّن أن ثنائية اللغة ما هي إلا سياسة صورية غير فاعلة؛ فالعبرية هي المسيطرة على المشهد اللغوي. وبوجود الاحتلال لابد من وجود الاتصال بالمحتل، فأصبح العرب الفلسطينيون يتحدثون العبرية في العمل وعند تأدية المصالح الرسمية، ونتيجة لهذا الاتصال تسلَّلت الكثير من المفردات العبرية إلى لغة التخاطب المحكية بين العرب، وتراجعت اللغة العربية بشكل كبير وواضح على ألسنة الفلسطينيين وحلت محلها الكثير من المفردات العبرية.

المطلب الثاني: مكانة اللغة العربية في إسرائيل:

وعند الحديث عن أهمية ومكانة اللغة العربية، فإن البعض يدلل على وجود مكانة لها في المشهد اللغوي في إسرائيل بالمادة 82 من المرسوم الملكي البريطاني التي أشرنا إليها سابقا، مما يوجب أن تجد العربية تمثيلا متساويا مع العبرية في شتى مجالات الحياة الاجتماعية اليومية، لكن العبرة ليست بما سّنه القانون، العبرة بما اتخذه الكيان الصهيوني من سياسة فعلية له؛ فالواقع يقول أن هناك فجوة كبيرة بين ما اعترف به القانون رسميا وبين السياسة الفعلية المنتهجة.

(47) نقلا عن: حبيب الله، محمد، "واقع ومستقبل اللغة العربية في إسرائيل"، (م: الجبهة)، 13-7-2017.

(48) انظر: شبكة فلسطين للحوار.
https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=979131

إن العبرية هي اللغة الطاغية والمسيطرة في الدولة، في حين أن العربية مهمّة لدى الأقلية الفلسطينية المهمشة الذين يشكّلون نحو خُمس سكان الدولة49، "وهي لا تلعب أيّ دور تقريبًا في الحيّز القطري العامّ، وليست شريكًا منافسًا في دولة ثنائية اللغة"(50).

وبعد أن كانت اللغة العربية لغة رئيسية أولى لعدة قرون تحولت بين ليلة وضحاها إلى لغة ثانوية مهملة بفعل تغير الظروف السياسية، وأصبحت لغة هامشية لا تكاد تُسمَع لا في المؤسسات الحكومية الرسمية، ولا حتى في المؤسسات المحلية إلا قليلا، لا تُسمَع العربية إلا على ألسنة الأقلية العربية وألسنة اليهود الشرقيين كلغة تخاطب بينهم، وحلت محلها لغة جديدة هيمنت على المجالات العامة.

وبرغم تراجع العربية على ألسنة الفلسطينيين – كما أوضحنا سلفا- إلا أنهم يفهمون العربية بوصفها أحد أهم المركبات البارزة في هويتهم الفلسطينية، وذلك وفقا لاستطلاع الآراء الذي وُزّع على 999 مستطلعا، وقد نظر المستطلعون إلى الجانب الرمزي للغة العربية بوصفه أهم جانب فيها، ويمنحون التدريج الأعلى للتصريحات المرتبطة بالأهمية الرمزية للعربية، مثلا: العربية بوصفها "لغتي الوطنية"، "فخور باللغة العربية"، وهكذا..(51).

***المطلب الثالث: آليات تهويد وعبرنة اللغة:**

يفرض الكيان الصهيوني ضغوطا قوية في اتجاه تهويد وعبرنة اللغة على لسان الفلسطينيين، وقد اتبع الكيان عدة آليات تضافرت كلها في أداء الدور المنوط بها، نذكر منها:

عبرنة أسماء الشوارع والأماكن:

لأسماء الأماكن والشوارع دور هام في حفظ الرواية الفلسطينية والذاكرة التاريخية للأرض، والكيان الصهيوني أدرك منذ قيامه هذه الحقيقة، وسعى لتهويد المدينة وتغيير معالمها العربية عبر تهويد وعبرنة أسماء الشوارع والأماكن للتأكيد على حقه في الأرض، وإثبات الرواية الإسرائيلية.

(49) انظر: أمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010.

(50) أمارة، محمد، "حيوية اللغة العربية في إسرائيل من وجهة نظر اجتماعية لغوية"، (م: عدالة الإلكترونية، ع9)، 2006.

(51) انظر: أمارة، محمد، "حيوية اللغة العربية في إسرائيل من وجهة نظر اجتماعية لغوية"، (م: عدالة الإلكترونية، ع9)، 2006.

وبدأ الصراع اللغوي حول التسمية بإطلاق الكيان الصهيوني أول قيامه اسم "إيريتس يسرائيل" أي: "أرض إسرائيل" على فلسطين(52)، إن هذه التسمية تنفي الوجود الفلسطيني، وتعني في طياتها بأن هذه الأرض ليس لأحد حق فيها إلا لليهود؛ ولذلك حرص الكيان الصهيوني على التمسك بهذا الاسم وتعميمه ونشره داخل الدولة وخارجها، يقول مناحيم بيجن: "إن اليهود لو تحدثوا عن فلسطين بدلاً من إيريتس يسرائيل، فإنهم يفقدون كل حق لهم في الأرض، لأنهم بذلك يعترفون ضمناً بأن هناك وجوداً فلسطينياً، وبالتالي إن عبارة أرض إسرائيل تدل على عدم الاعتراف بأي شعب آخر على هذه الأرض"(53).

وتنفيذا لمخطط عبرنة أسماء المدن والأماكن شُكّلت لجنة خاصة باسم "اللجنة الحكومية للأسماء" وكانت مهمتها جمع أسماء الأماكن والمعالم والمواقع الجغرافية، وتبديل أسمائها العربية بأسماء عبرية(54)، واختارت هذه اللجنة أن تكون الأسماء الجديدة أسماء عبرية تاريخية للإشارة إلى الرابطة التاريخية بين الشعب اليهودي وفلسطين(55)، فمثلا: مدينة القدس تمت عبرنتها إلى (يروشلايم)، والخليل تحولت إلى (حبرون)، ونابلس أصبحت (شكيم)، وجنين أصبحت (جنيم)، ووادي غزة أصبح (ناحل بسور)(56).

واستمرارا لذلك المخطط جرى إعداد أطالس وموسوعات إسرائيلية تضمنت تسميات عبرية لغالبية معالم البلاد، كما ركّز المسؤولون في وسائل الدعاية الصهيونية المقروءة والمسموعة والمرئية على استخدام الأسماء العبرية الجديدة للمواقع والأماكن في البلاد وفي الضفة والقطاع وعدم استخدام الأسماء العربية، بالإضافة إلى أن الحكومة الإسرائيلية ضمّنت الكتب والمقررات الدراسية الأسماء

---

(52) عبد الكريم، إبراهيم، تهويد أسماء المعالم الفلسطينية (الإيدولوجيا-التطبيقات-المواجهة)، مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية،
http://www.aqsaonline.org/news.aspx?id=580 .2008-13-3

(53) السابق.

(54) انظر: البهنسي، أحمد صلاح، "التهويد الثقافي لفلسطين التاريخية: أشكال مختلفة ومنطلقات وأهداف واحدة"، مركز نماء للبحوث والدراسات، 8-14-2015. http://www.nama-30554center.com/ActivitieDatials.aspx?id=

(55) انظر: أمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010.

(56) انظر: البهنسي، أحمد صلاح، "التهويد الثقافي لفلسطين التاريخية: أشكال مختلفة ومنطلقات وأهداف واحدة"، مركز نماء للبحوث
والدراسات، 8-14-2015.

العبرية للمعالم الفلسطينية، وطالبت التلاميذ والمعلمين، حتى العرب منهم، بعدم استخدام الأسماء العربية لتلك المعالم.

وأوضح الباحث سعيد يقين في دراسة بعنوان: (الحركة الصهيونية وخطر التصفية والتزوير الحضاري والتاريخي في منطقة القدس) أن التحريف الصهيوني لأسماء المواقع يكون إما عن طريق ترجمة الاسم إلى العبرية، مثل: جبل الزيتون الذي ترجم إلى (هار هزيتم)، وتل رحيب والذي ترجم إلى (هار راحيف)، وعين غزال إلى (عين إيالاه)، أو عن طريق تحريف الاسم العربي ليلائم اسما عبريا، مثل: كسلا أصبحت (كسلون) والجيب (جبعون) وجبل الرحمة (هار راحاماه) وتل الشريعة (سيرع) وتل سيحان (شيحان)، مشيرا إلى أن التحريف يكون بالإضافة أو الحذف أو استبدال حرف بآخر(57).

"وفي بحث شامل لشكري عرّاف بعنوان: (المواقع الفلسطينية بين عهدين – خريطتين)، أحصى فيه نحو 2780 موقعا تم تغيير أسمائها، وهي على النحو التالي: 340 قرية ومدينة، 1000 خربة، 380 عين ماء، 560 واديا ونهرا، 14 بركة وبحيرة، 50 مغارة، 28 قلعة وحصنا وقصرا، 198 جبلا، و210 تلا"(58).

عبرنة اللافتات ولوحات المحلات والإعلانات:

تشكل لافتات الشوارع ولوحات المحلات في الدول ثنائية اللغة أهمية كبيرة في تحديد هوية المكان الفعلية، كما وتعبّر تعبيرا واضحا عن السياسة العليا المنتهجة في الدولة، وتوضح ما إذا كانت هذه الدولة بالفعل ثنائية اللغة أم أن هناك لغة مسيطرة على حساب الأخرى.

عندما تنظر إلى تلك اللافتات واللوحات في شوارع فلسطين تعتقد للوهلة الأولى أن سياسة الدولة بالفعل ثنائية اللغة، بل وتراعي شرائح المجتمع وثقافاته المتعددة؛ فتلك اللوحات مكتوبة باللغة العبرية والعربية والإنجليزية، إلا أنك إذا بدأت بالقراءة ستجد أن العبرية هي صاحبة السيادة؛ حيث إن العبرية تحتل الصدارة في الترتيب، وتكون على رأس اللافتة، وتليها العربية ثم الإنجليزية، كما ويخصص حجم للعبرية في اللافتة أو اللوحة أكبر من الحيز المخصص للعربية، فحجم الخط العبري

(57) انظر: أمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010.

(58) أمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010، ص133.

تقريبا ضعف حجم الخط العربي، ونتيجة لذلك تظهر العبرية بشكل واضح وجلي على حساب العربية والإنجليزية(59).

بالإضافة إلى أن العربية قد جُردت من مضمونها ومخزونها الثقافي والعربي(60)؛ حيث إن "الكتابة بالعربية لا تكون بكتابة الاسم الأصلي العربي وإنما تكون بكتابة الاسم العبري المحرّف، ولكن بحروف عربية، كـ (شخيم) بدلا من (نابلس)، و(قدوميم) بدلا من (كفر قدّوم)، و(هبرون) بدلا من (الخليل)، وغير ذلك"(61).

عبرنة التعليم:

للمدرسة دور فعّال في بناء الفرد وتشكيل شخصيته وهويته، كما أن التعليم هو أحد الميادين الهامة لترسيخ لغة ما، وقد استغل الكيان الصهيوني هذه النقطة في عبرنة ألسنة الأجيال الجديدة الصاعدة.

فقررت إسرائيل أول قيامها جعل العبرية لغة التدريس في المدارس العربية، إلا أن القرار قوبل بالمعارضة من العرب ومن بعض اليهود، وفي النهاية تم التوصل إلى إبقاء اللغة العربية لغة التدريس وجعل العبرية مادة إلزامية كلغة ثانية ابتداء من الصف الثاني(62).

والمناهج التي تم وضعها لتعليم اللغة العبرية تعكس الأهداف السياسية المتّبعة من قبل الحكومة الإسرائيلية في عبرنة التعليم واللغة؛ حيث تركّز المناهج على ترسيخ ثقافة الشعب اليهودي وعاداته وقيمه في الماضي والحاضر، وتعزيز مكانة اللغة العبرية، وزرع الولاء للدولة اليهودية بين الأقلية العربية، واستخدام العبرية كأداة للتواصل الاجتماعي بهدف دمج الطلاب في دولة إسرائيل الزعومة وتأهيلهم للدراسة في الجامعة؛ حيث إن لغة التعليم العالي هي اللغة العبرية(63).

---

(59) دهامشة، عامر، "المكان والمكانة ليسا محض الصدفة-العبرية والعربية في لافتات القرى العربية"، كتاب دراسات، ع6، 2013.

(60) انظر: إدريس، سهام، "تهميش اللغة العربية في إسرائيل: لافتات المرور نموذجا"، (م: عود الند، ع92). 1017http://www.oudnad.net/spip.php?article

(61) جبر، يحيى، عبير حمد، "العلاقة بين العبرية والعربية"، مدونة النجاح، 1-2-2009.

(62) انظر: أمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010.

(63) يعقوب، أوس داوود، تهويد التعليم في مقدمة المخططات "الإسرائيلية" لتهويد القدس الشريف، مؤسسة القدس للثقافة والتراث، 6-2-2012. 2914http://www.alqudslana.org/index.php?action=article&id=

كل هذا وكثير غيره –مما لا تتسع صفحات البحث لذكره- من صور وآليات عبرنة اللغة، يبرهن على أن اليهود لم ولن يكلّوا حتى يعبرنوا لسان الفلسطيني؛ فيسلخونه من جلده وينسونه هويته وأصله وتاريخ أرضه!

الخاتمة:

يقول عزّ من قائل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾(64) وحفظ القرآن يستلزم حفظ اللغة التي نزلت به، فاللغة التي شَرُفت وعَظُم قدرها بنزول القرآن هي لغة محفوظة بحفظه وباقية ببقائه ودائمة بدوامه -لا شك ولا ريب-!

وكما يُقال فإنّ الحقّ ما شهدت به الأعداء؛ حيث يقول المستشرق الأمريكي (كوتهيل): "إن للغة العربية من اللين والمرونة ما يمكّنانها من التكيّف وفق مقتضيات العصر، وهي لم تتقهقر فيما مضى أمام أي لغة أخرى من اللغات التي احتكت بها، وستحافظ على كيانها في المستقبل كما حافظت عليه في الماضي"(65).

فليس الخوف إذن على اللغة العربية، وإنما الخوف على متحدثيها من أبناء الشعب الفلسطيني من الانجراف والانسياق وراء محاولات العبرنة والتهويد اللغوي التي يمارسها الكيان الصهيوني ضدهم.

من هنا نهيب بأبناء هذه اللغة السامية ووسائل الإعلام العربية العمل على التوعية بالخطر الذي يهدد اللسان العربي في فلسطين، والتأكيد على دور اللغة في الحفاظ على الهوية الفلسطينية، ورفع الكفاءة اللغوية لدى الفلسطينيين، والحث على تطبيق المبادئ اللغوية السليمة، ومناشدة السلطات المحلية التعامل مع العاملين عليها وعملائها، ومع الهيئات الرسمية المختلفة باللغة العربية؛ لتنتصر إرادة الشعب الفلسطيني، وتعود اللغة العربية بحق كما قال الشاعر عدنان النحوي(66):

نبعٌ يفيضُ على الدّنيا فيملؤُها ** رَيّاً وَيُطلقُ مِنْ أحواضِهِ الحَفَلا

نتائج البحث:

- ✓ اللغة العربية هي رمز الوجود الفلسطيني، وهي الوعاء الذي يحفظ الذاكرة التاريخية لهذا الشعب.

---

(64) (الحجر: 9)

(65) حمو، رابعة، اللغة العربية: هوية أمة وذاكرة تاريخ، ديوان العرب، 30-8-2012.
34057http://www.diwanalarab.com/spip.php?article

(66) أديب وشاعر وناقد ونحوي، سعودي من أصل فلسطيني.

- ✓ القبائل العربية هي أول من سكنت فلسطين منذ فجر التاريخ.
- ✓ عاش اليهود دائما في شتات وتيه؛ لم تجمعهم يوما أرض واحدة ولا لغة.
- ✓ اللغة العبرية ليست لغة أصيلة، وليس لها أي حضارة أو تراث تستند عليه.
- ✓ اللغة العبرية ليست لغة خالصة، بل هي مزيج وخليط من لغات شتّى متفرقة.
- ✓ إحياء اللغة العبرية مسألة لها أبعاد سياسية مرتبطة بقيام الكيان الصهيوني وقيام دولة إسرائيل المزعومة.
- ✓ العبرية وليدة الأمس لا يمكن لها أن تدخل في حرب مع العربية التي لم تصل لغة أخرى إلى عراقتها وأصالتها.
- ✓ الكيان الصهيوني يهدف إلى إفراغ اللغة العربية من مخزونها الثقافي والعربي وإضفاء الطابع اليهودي عليها.
- ✓ اللغة العربية لغة رسمية ثانية بموجب القانون إلا أنها مهمشة في جوانب الحياة المختلفة.
- ✓ اللغة العبرية هي المسيطرة على المشهد اللغوي في فلسطين.
- ✓ اللغة العربية تراجعت بشكل واضح على ألسنة الفلسطينيين خاصة الذين يعيشون في المدن المختلطة.
- ✓ اللغة العربية ليس لها مكانة في دولة إسرائيل المزعومة، وهي مهمة لدى الأقلية العربية فقط.
- ✓ الشعب الفلسطيني يؤمن بأن اللغة العربية أحد أهم المركبات البارزة في هويتهم الفلسطينية.
- ✓ الخوف ليس على اللغة العربية وإنما على متحدثيها من أبناء الشعب الفلسطيني.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

الكتب:

أمارة، محمد، اللغة العربية في إسرائيل: سياقات وتحديات، ط1، دار الفكر، الأردن، 2010.

حتي، فيليب، (ت: جورج حداد، عبد الكريم رافق)، ج1، دار الثقافة، بيروت.

أبو حكمة، هشام، تبيان الحدود بين تاريخ بني إسرائيل وتاريخ اليهود في العصور القديمة، دار الجليل، عمان.

السويدان، طارق، فلسطين .. التاريخ المصوّر، دار الإبداع الفكري.

صالح، محسن محمد، القضية الفلسطينية: خلفياتها التاريخية وتطوراتها المعاصرة، مركز الزيتونة، بيروت – لبنان.

الطبري، تاريخ الطبري، (تح: محمد أبو الفضل إبراهيم)، ط2، دار المعارف، مصر، 1967.

ابن كثير، البداية والنهاية، ج1، دار عالم الكتب.

كمال، ربحي، دروس اللغة العبرية، ط3، جامعة دمشق.

المصري، جميل عبد الله محمد، حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة، العبيكان.

وافي، علي عبد الواحد، فقه اللغة، ط3، نهضة مصر، القاهرة.

البحوث العلمية:

أمارة، محمد، "حيوية اللغة العربية في إسرائيل من وجهة نظر اجتماعية لغوية"، (م: عدالة الإلكترونية، ع9)، 2006.

بلعاوي، حكمت، "الجذور التاريخية للغة العبرية ومنابع تطورها"، مؤسسة فلسطين للثقافة، 22-6-2006.

جبر، يحيى، عبير حمد، "العلاقة بين العبرية والعربية"، مدونة النجاح، 1-2-2009.

دهامشة، عامر، "المكان والمكانة ليسا محض الصدفة-العبرية والعربية في لافتات القرى العربية"، كتاب دراسات، ع6، 2013.

دوابشة، محمد، محمد أبو الرب، "صراع العربية مع العبرية في المناطق المحتلة 1948"، الجامعة العربية الأمريكية.

الكريم، إبراهيم، تهويد أسماء المعالم الفلسطينية (الإيدولوجيا-التطبيقات-المواجهة)، مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية، 3-13-2008.

البهنسي، أحمد صلاح، "التهويد الثقافي لفلسطين التاريخية: أشكال مختلفة ومنطلقات وأهداف واحدة"، مركز نماء للبحوث والدراسات، 8-14-2015.

المقالات:

الأحمد، أحمد عيسى، "محاولة لاستعادة تاريخ فلسطين الحقيقي"، العربي، أغسطس 2001.

إدريس، سهام، "تهميش اللغة العربية في إسرائيل: لافتات المرور نموذجا"، (م: عود الند، ع92).

دك الباب، جعفر، "أصالة اللسان العربي"، (م: التراث العربي، ع10)، 1-1-1983.

حبيب الله، محمد، "واقع ومستقبل اللغة العربية في إسرائيل"، (م: الجبهة)، 13-7-2017.

حمدان، محمد جهاد، "ليست صدفة"، م: دنيا الوطن، 28-2-2014.

حمو، رابعة، اللغة العربية: هوية أمة وذاكرة تاريخ، ديوان العرب، 30-8-2012.

رشيد، فايز، "عبرية الدولة تساوي يهوديتها، (م: القدس العربي)، 17-4-2014.

السيد، محمد محمود، "أسطورة الإحياء: كيف هاجرت العبرية إلى فلسطين؟"، ج1، (م: إضاءات)، 19-2-2016.

يعقوب، أوس داوود، تهويد التعليم في مقدمة المخططات "الإسرائيلية" لتهويد القدس الشريف، مؤسسة القدس للثقافة والتراث، 6-2-2012.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 1 / No 1 – Jun 1442 / 2021
ISSN: 2791-6561
Received: 07.04.2021 | **Accepted:** 08.06.2021 | **DOI:** 10.5281/zenodo.5069071

التوجهات المعاصرة في نقد الصحابة: دراسة وصفية تحليلية

Contemporary Trends in Criticism of Companions: An Analytical Descriptive Study

محمد أمين حسيني* & فؤاد بن أحمد بو النعمة**

Mohamed Amine Hocini & Fouad Bounama

ملخص: يهدف هذا البحث إلى بيان منطلقات العصرانيين في نقد الصحابة رضي الله عنهم، حيث إن بعض العصرانيين في موقفهم من الصحابة سلكوا منهجا غير الذي سلكته الأمة وتعارفت عليه، فقد انطلقوا من دعوى أن موقف العلماء السابقين والمعاصرين من الصحابة لا يتسم بالموضوعية والعلمية، ولم يبن على العقل وقواعد المنطق وإنما أسّس على التمجيد والتقديس للصحابة، ومعلوم أن المواقف لا تؤسس ولا تشكل بهذه الصفة؛ فلذلك أسّس هؤلاء العصرانيون لأنفسهم قواعد ومنطلقات وصفوها بأنها خاضعة للمنهج العلمي والمنطق العقلي، فراحوا – وفق تلك المنطلقات- ينتقدون الصحابة رضي الله عنهم وأرضاهم، فوقعوا في مزالق علمية خطيرة وخرجوا بنتائج هدامة تعكس ذاتيةً كبيرةً وتدلّ على هشاشة المنهج الذي اتبعوه، فتحت غطاء المنهجية والعلمية نسفوا ثوابتَ ومسلماتٍ، وأضرّوا بالدّين وفتنوا أهله؛ فلذلك وجب الردّ عليهم وبيان فساد تلك المنطلقات التي بنوا عليها أحكامهم، وسيتم ذلك من خلال الإجابة عن سؤال جوهري والمتمثل في: ما منطلق العصرانيين في نقدهم للصحابة؟ وتكمن أهمية البحث في كونه يسلط الضوء على أهم المنطلقات التي بنى عليها العصرانيون موقفهم من الصحابة، مع إيراد بعض الشبه التي أثمرها منهجهم كتلك التي أثاروها حول أبي هريرة رضي الله عنه، كما أن البحث سيبيّن مكمن الزلل في تلك المنطلقات وبالتالي خطأ الأحكام الصادرة عن تلك المنطلقات. اعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي حيث سيأخذ عينات متعددة لمواقف بعض العصرانيين البارزين من الصحابة ثم يقوم بتحليلها. توصل البحث إلى أن منطلق العصرانيين في نقد الصحابة هو التشكيك في عدالتهم، وهو أمر ثابت بنصّ القرآن والسّنّة فلا يمكن التشكيك فيه أصلا.

* Assistant Professor. Faculty of Theology. University of Karabük. aminehocini@karabuk.edu.tr.
** Associate Professor. Department of Al-hadith. Faculty of Islamic Sciences. Al Madinah International University, fouad.bounama@mediu.edu.my.

الكلمات المفتاحية: نقد الصحابة، العصرانيون، شبهات، عدالة الصحابة.

Abstract: This research aims to clarify the perspectives and concepts of modernist in criticizing the Companions (Sahabah), may Allah be pleased with them, as some modernists in their stance towards the Companions have a different view unlike the common one among the Ummah. They claim that the position of traditional and contemporary scholars towards the Companions was not objective, and it was not based on reason and the rules of logic, but on sanctifying the Companions, and it is known that attitudes should neither be established nor formed in this manner. That is why these modernists set for themselves rules and principles that they described as subject to the scientific method and rational logic. According to these principles, they allowed themselves to criticize the Companions with mere subjectivity. Therefore, it is necessary to respond to them and explain the corruption of those principles on which they built their judgments. This will be done by answering a fundamental question: What is the starting point of modernists in their criticism of the Companions? The importance of the research lies in the fact that it sheds light on the most important starting points upon which the modernists built their stance towards the Companions, along with some suspicions they stick to, such as those that they raised about Abu Hurairah, may Allah be pleased with him. The research adopted the analytical inductive approach, whereby it will take multiple samples of the attitudes of some prominent modernists towards the Companions and then analyse them. The research concluded that the modernists 'starting point in criticizing the Companions is to question their integrity.
Keywords: criticism of the Companions, modernists, suspicions, justice of the Companions.

المقدمة:

نقد الأديان والطعن فيها يبدأ في الغالب من الطعن فيمن جاء بهذا الدين، وهو ما لم يستطع أعداء الدين فعله مع الإسلام لظهور أمر النبي ε وتزايد أتباعه وكثرتهم ما جعل الطعن المباشر في النبي ε أمرا شبه مستحيل، فلذلك عمدوا إلى الطعن في أصحاب النبي ε الذين هم نقلة هذا الدين والتشكيك في عدالتهم. وللطعن في الصحابة جذورُه في التاريخ فقد عُرف منذ القديم، ولكنه عَرف انتشارا كبيرا في القرن الماضي كما فعل المستشرقون، وفي الحقيقة لم تكن انتقادات هؤلاء المستشرقين غريبة، لمعرفتنا بموقفهم تجاه ديننا، فلا عجب أن يصدر منهم ما يطعن في الشرع ونقَلَته. ولكن الغريب في الأمر أن أناسا من المعاصرين باسم الإسلام يكتبون، وشعار الدفاع عنه يحملون، ولكنهم يضرون أكثر مما ينفعون، ويهدمون أكثر مما يبنون، أقاموا حملةً للطعن في الصّحابة وانتقاصهم بدعوى اتباع المنهج العلمي. فحمَلنا فعلهم هذا على أن نجد إجابة للسؤال: ما منطلق هؤلاء في نقدهم للصحابة؟

فكان أن قمنا بهذا البحث معتمدين المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك في مدخل حيث أعطينا نظرة عامة عن هؤلاء العصرانيين وأبرز رواد هذه الحملة، ثم عرضنا لمنطلق العصرانيين في

نقدهم للصحابة، وأدرجنا بعض شبههم على الصحابي الجليل أبي هريرة إذ لم يسلم من نقد هؤلاء، ثم تطرقنا -بشكل مختصر- لعدالة الصحابة بذكر نصوصٍ من الوحيين، وبعض أقوال السلف.

هذا، وما كان فيه من توفيق فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأٍ وزللٍ فمن أنفسنا والشيطان، والله الموفق والهادي إلى سبيل الرشاد.

أولا: تعريفات.

إن تحديد مفهوم الحداثة أو العصرنة لم يمكن ضبطه بمفهوم معين يتفق عليه الجميع، كون هذا المصطلح جديدا ودخيلا على اللغة، ولكن يمكن أن نذكر ما اختاره بعض الباحثين ونمشي عليه.

1- تعريف العصرانية والعصرانيين:

عرّف محمد حامد الناصر العصرانية بأنها: "حركة تجديد واسعة نشطت في داخل الأديان الكبرى: داخل اليهودية، وداخل النصرانية وداخل الإسلام أيضاً. إن هذه الحركة التجديدية، عرفت في الفكر الديني الغربي باسم العصرانية (modernism). وكلمة عصرانية هنا لا تعني مجرد الانتماء إلى العصر، ولكنها مصطلح خاص"[1]. والمقصود بالعصرانية في السياق الديني "أي وجهة نظر في الدّين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي، والثقافة المعاصرة، يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية، على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة"[2].

فالعصرنة إذن تقوم أساسا على تجديد القديم في كلّ المجالات، فلذلك يمكن تعريفها بأنها "منهج فكري أدبي علماني، مبني على عدة عقائد غربية ومذاهب فلسفية، يقوم على الثورة على الموروث ونقده وتفسيره بحسب وجهة نظر القارئ"[3].

2- مزاعم العصرانيين:

يزعم العصرانيون المنتسبون إلى الإسلام أنهم يريدون التجديد لتنهض الأمة من كبوتها، وأصبح من الضرورة -حسب زعمهم- أن تعاد كتابة التاريخ الإسلامي والعربي، وذلك من خلال طرح

---

1 محمد حامد الناصر، **العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب**، (الرياض: مكتبة الكوثر، 1422ه/ 2001م)، ص5، 6.

2 **نفس المرجع**، ص5،6.

3 أنس سليمان المصري النابلسي، **المنطلقات الفكرية والعقدية عند الحداثيين للطعن في مصادر الدين، (دراسات، علوم الشريعة والقانون**، 2015م)، مجلد، 42، العدد 1، ص81.

العديد من الدراسات والأبحاث المتعلقة بالتراث، وعرضها في إطار عقلاني تحت مظلة الانتماء إلى التراث الإسلامي[4].

3 – انتقاداتهم للصحابة:

لما عرفنا مزاعم العصرانيين أو الحداثيين، لم يفاجئنا أن يشنوا هجمات على الصحابة رضي الله عنهم، منادين بإعادة النظر في عدالتهم، ملقين اللوم على المحدثين الذين لم يلتزموا المنهج السليم في تطبيق قواعد الجرح والتعديل، حيث إنهم لم يُخضعوا الصحابة لها وأعفوهم من الجرح والتعديل على غرار باقي طبقات السند.

4– أبرز من قام بذلك:

هناك عدة أسماء تولّت كبر هذا الأمر، وسعتْ إليه بكل ما أوتيت من قوة، وجنّدت إمكاناتها وأقلامها في سبيل هذا الغرض، ومن أبرزها: محمود أبو رية، أحمد أمين، طه حسين[5] وغيرهم.

5– النتائج المترتبة على هذه الانتقادات:

تكمن خطورة هذه الهجمة في أنهم طعنوا في الوسيلة التي نقلت إلينا هذا الدين؛ مما يؤدي إلى رفع الثقة عنهم، وبالتالي التشكيك في المنقول الذي ينتهي بنا إلى تركه والانفلات عنه.

وقد نبّه إلى هذا عمر بن حبيب في حديثه مع هارون الرشيد فقال: "إذا كان أصحابه كذابين فالشريعة باطلة، والفرائض والأحكام في الصيام والصلاة والطلاق والنكاح والحدود كله مردود غير مقبول"[6].

ثانيا: منطلقاتهم ونماذج من أقوالهم.

1– منطلقهم في نقد الصحابة.

---

[4] حمزة أبو الفتح حسين قاسم محمد، **العصرانيون- حقيقة التجديد عند العصرانيين**، تاريخ الاطلاع عليه: 2021/04/5.
https://islamsyria.com/site/show_articles/456

[5] أبو الفتح، **العصرانيون- حقيقة التجديد عند العصرانيين**، مرجع سابق.

[6] أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384ه/ 1964م، ط2)، ج 16، ص 299.

إن العصرانيين عمدوا إلى عدالة الصحابة فشككوا فيها مما فتح لهم الباب ليرفعوا شعار: إن قواعد الجرح والتعديل لا بد أن يخضع لها كلّ الرواة حتى ولو كانوا صحابة رسول الله ε، وفيما يلي عرض لأقوالهم.

أ– أبو رية.

لقد ألف أبو ريّة كتابا بعنوان " أضواء على السّنة المحمدية" وراح يتعرّض فيه منتقدا الصحابة والمحدثين، وبعض الأحاديث الصحيحة، مجاريا في ذلك المستشرقين.

فقال في كتابه: ‘‘إنهم – أي العلماء– قد جعلوا جرح الرواة وتعديلهم واجباً تطبيقه على كل راوٍ مهما كان قدره – فإنهم قد وقفوا دون عتبة الصحابة فلم يتجاوزوها، إذ اعتبروهم جميعاً عدولاً لا يجوز عليهم نقد، ولا يتجه إليهم تجريح، ومن قولهم في ذلك: "إن بساطهم قد طوي"، ومن العجيب أنهم يقفون هذا الموقف على حين أن الصحابة أنفسهم قد انتقد بعضهم بعضاً"[7]. وقال: "وإذا كان الجمهور على أن الصحابة كلهم عدول، ولم يقبلوا الجرح والتعديل فيهم كما قبلوه في سائر الرواة، واعتبروهم جميعا معصومين من الخطأ والسهو والنسيان، فإن كثيرا من المحققين لم يأخذوا بهذه العدالة المطلقة لجميع الصحابة، وإنما قالوا كما قال العلامة المقبلي: إنها أغلبية لا عامة، وأنهم يجوز عليهم ما يجوز على غيرهم من الغلط والنسيان والسهو، بل والهوى. ويؤيدون رأيهم: بأن الصحابة إن هم إلا بشر، يقع منهم ما يقع من غيرهم، مما يرجع إلى الطبيعة البشرية. ويعززون حكمهم بمن كان منهم في عهده ε من المنافقين والكاذبين، وبأن كثيرا منهم قد ارتد عن دينه بعد أن انتقل إلى الرفيق الأعلى، بله ما وقع منهم من الحروب والفتن التي أهلكت الحرث والنسل، ولا تزال آثارها، ولن تزال إلى اليوم وما بعد اليوم"[8].

ويستدل لهذا:

أ- بكون أن الصحابة رضي الله عنهم قد ثبت أنه انتقد بعضهم بعضا فقال: "لم يقف الأمر بالصحابة عند تشديدهم في قبول الأخبار من إخوانهم في الصحبة كما أسلفنا، ولكنه تجاوز ذلك إلى أن ينقد بعضهم بعضا. ولقد كان عمر وعلي وعثمان وعائشة وابن عباس وغيرهم من الصحابة

[7] محمود أبو رية، **أضواء على السنة المحمدية**، (القاهرة: دار المعارف، د.ت، ط6). ص315.

[8] أبو رية، **أضواء على السنة المحمدية**، مرجع سابق، ص326، 327.

يتصفحون على إخوانهم في الصحبة، ويشكون في بعض ما يروونه عن الرسول ويردونه على أصحابه"[9].

ثم أخذ يسرد أمثلة لبيان صحة ما ذهب إليه، منها قوله: "وردّت عائشة حديث عمر وابن عمر: " إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه"، فقالت: إنكم لتحدثون عن غير كاذبين، ولكن السمع يخطئ والله ما حدث رسول الله أن الله يعذب المؤمن ببكاء أهله عليه! وقالت: حسبكم القرآن "ولا تزر وازرة وزر أخرى".

وفي رواية أنها لما سمعت أن ابن عمر يحدث بهذا الحديث قالت: وهل إنما قال: إنه ليعذب بخطيئته وذنبه، وإن أهله ليبكون عليه"، وفي رواية ثالثة: إنه لم يكذب، ولكنه نسي أو أخطأ وقالت مثل قوله (ابن عمر) إن رسول الله قام على القليب وفيه قتلى بدر من المشركين فقال: إنهم ليسمعون ما أقول. وقالت: إنما قال: إنهم الآن يعلمون أن ما كنت أقوله لهم حق، ثم قرأت: "إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى، وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ" حين تبوءوا مقاعدهم من النار.. والحديثان في البخاري ومسلم وغيرهما"[10].

ب- أن النبي ε ذكر أن هناك من سيبدل (يرتد) من أصحابه:

قال أبو رية: "وروى البخاري عن ابن عباس عن النبي قال: "إنكم تحشرون حفاة عراة وأن أناسا من أصحابي يؤخذ بهم ذات الشمال فأقول: أصحابي! أصحابي! فيقول إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم، فأقول كما قال العبد الصالح: "وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم". وروى مسلم هذا الحديث بلفظ "ليردن علي ناس من أصحابي حتى إذا عرفتهم اختلجوا من دوني، فأقول: أصحابي، فيقول: لا تدري ماذا أحدثوا بعدك".

وروى البخاري عن أبي هريرة عن النبي قال: بينا أنا قائم فإذا زمرة حتى إذا عرفتهم، خرج رجل من بيني وبينهم قال: هلمّ، قلت أين؟ قال: إلى النار والله، قلت وما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقرى. ثم إذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم، قال: هلم، قلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: وما شأنهم؟ قال إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقرى .فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم (همل النعم الإبل بلا راع أي لا يخلص منهم من النار إلا قليل). وأخرج البخاري أيضا في باب غزوة الحديبية عن العلاء بن المسيب عن أبيه قال لقيت البراء بن عازب

[9] المرجع السابق، ص46.

[10] أبورية، **أضواء على السنة المحمدية**، مرجع سابق، ص47.

فقلت له: طوبى لك. صحبت النبي صلى الله عليه وآله وبايعته تحت الشجرة، فقال؟ يا بن أخي: إنك لا تدري ما أحدثنا بعده! "[11].

جـ - أن في الصحابة منافقين[12]: فذكر في هذا الباب ثلاثين موقفا مما جاء عن "المنافقين من الصحابة" في سورة التوبة نقلا عن تفسير الشيخين محمد عبده ومحمد رشيد رضا، ثم أحال من أراد الزيادة إلى السور الأخرى التي ذكرت صفات المنافقين: المنافقين، الأحزاب، النساء، الأنفال، القتال، والحشر.

د- أنهم يفضلون التجارة واللهو على الصلاة: فقال: "ولا بأس أن نورد هنا ما صنعه الصحابة مع رسول الله وانفضاضهم من حوله إلى التجارة واللهو، وتفضيل ذلك على الصلاة وتركهم إياه قائما وحده يصلي يوم الجمعة وذلك بعد أن أمرهم الله سبحانه بأن يسعوا إلى الصلاة ويتركوا البيع، لأن ذلك خير لهم (إن كانوا يعلمون) فخالفوا عن أمر الله، وانصرفوا إلى تجارتهم ولهوهم من حول رسول الله! وإليك هذه الآية الكريمة التي تفضحهم قال تعالى: وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ" (9–11 سورة الجمعة)" [13].

ب– عبد الحسين شرف الدين الموسوي:

يقول الموسوي: "وإذن فالواجب تطهير الصحاح والمسانيد من كل ما لا يحتمله العقل من حديث هذا المكثار (يعني أبا هريرة رضي الله عنه). أقول هذا وأنا أرى وجوها تنقبض دوني، ونفوساً تتقبض مزورة عني. وقد يكون لها بسبب الوراثة والتربية والبيئة أن تنقبض وتتقبض أمام حقيقة وضعها البحث على غير ما ألفت من احترام الصحابة واعتقاد عدالتهم أجمعين أكتعين أبصعين من غير أن تزن أعمالهم وأقوالهم بالموازين التي أخذ النبي صلى الله عليه وآله بها أمته، لأن الصحبة عندهم بمجردها حرم لا تنال من اعتصم به معرة ولا يمس بجرح وإن فعل ما فعل وهذا شطط على المنطق؛ وتمرد على الأدلة وبعد عن الصواب .

والحق أن الصحبة بما هي فضيلة جليلة، لكنها غير عاصمة، والصحابة فيهم العدول وفيهم الأولياء والأصفياء والصديقون وهم علماؤهم وعظماؤهم وفيهم مجهول الحال، وفيهم المنافقون من أهل الجرائم والعظائم؛ والكتاب الحكيم يعلن ذلك بصراحة: (وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ)، فعدولهم حجة ومجهول الحال نتبين أمره وأهل الجرائم لا وزن لهم ولا

[11] أبورية، **أضواء على السنة المحمدية**، مرجع سابق، ص 327، 328.
[12] **المرجع السابق**، ص329، 330، 331.
[13] **المرجع السابق**، ص 332.

لحديثهم. هذا رأينا في جملة الحديث من الصحابة وغيرهم، والكتاب والسنة بيننا على هذا الرأي فالوضاعون لا نعفيهم من الجرح وإن أطلق عليهم لفظ الصحابة، لأن في إعفائهم خيانة لله عز وجل ولرسوله ولعباد"[14].

جـ- أحمد أمين:

يقول أحمد أمين في كتابه " فجر الإسلام": "وأكثر هؤلاء النقاد - أي نقاد الحديث- عدّلوا الصحابة كلهم إجمالا وتفصيلاً، فلم يتعرضوا لأحد منهم بسوء، ولم ينسبوا لأحد منهم كذباً، وقليل منهم من أجرى على الصحابة ما أجرى على غيرهم"[15]، ثم قال بعدها: "وعلى كلٍ فالذي جرى عليه العمل من أكثر نقاد الحديث - وخاصة المتأخرين - على أنهم عدلوا كل صحابي، ولم يرموا أحداً منهم بكذب، ولا وضع، وإنما جرحوا من بعدهم"[16].

ثم يضيف قائلا: "ويظهر أن الصحابة أنفسهم في زمنهم كان يضع بعضهم بعضاً موضع النقد، وينزلون بعضاً منزلة أسمى من بعض، فقد رأيت قبل أن منهم من كان إذا روي له حديث طلب من المحدثين برهاناً" [17] . وعرض أمثلة من نقد الصحابة لبعضهم البعض "يريد بذلك أن يعترض على موقف (أكثر) النقاد من عدالة الصحابة، ويبيّن أن لا مجال لهذا التعديل على الإطلاق، فقد كان الصحابة يشكّ بعضهم في صدق بعض، ويضع بعضهم بعضا موضع النقد"[18].

2- انتقادهم لأبي هريرة.

يعتبر أبو هريرة أكثر من انتقد من الصحابة، وفيما يلي عرض للانتقادات الموجهة له.

أ- أبو رية.

إن أبا رية قد أكثر من الطعن في أبي هريرة حتى إنه أفرده بمبحث خاص، بل إنه ذكر في أول الكتاب أنه انتهى إلى نتائج "عجيبة وخطيرة"، من هذه النتائج كون أبي هريرة أكثر الصحابة رواية مع أنه لم يصحب الرسول ε إلا سنة واحدة وتسعة أشهر!!

---

[14] السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي، **أبو هريرة**، (النجف: منشورات الطبعة الحيدرية بالنجف، 1375ه/ 1956م، ط2)، ص 6، 7.

[15] أحمد أمين، **فجر الإسلام**، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1969م، ط10)، ص 216.

[16] **المرجع السابق**، ص 217.

[17] **المرجع السابق**، ص 217.

[18] مصطفى السباعي، **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**. (بيروت: درا الوراق، 1419ه/ 1998م)، ص 292.

والغرض من هذا الانتقاد هو بيان أن أبا هريرة لم يكن بالمنزلة التي رُفع إليها، فهو –في نظر أبي رية– صحابي من أهل الصّفة فقط، بل الأدهى من ذلك أن فيه أمورا معيبة وقادحة في شخصه، رضي الله عنه وأرضاه فنجده يقول: "وهذا الأمر قد دعانا إلى أن نفرد ترجمة خاصة لمن كان أكثر الصحابة تحديثا عن رسول الله، وأوسعهم رواية، على حين أنه كان من عامة الصحابة، وكان بينهم لا في العير ولا في النفير ذلكم هو "أبو هريرة" "[19].

ويمكن تصنيف انتقادات أبي رية لأبي هريرة إلى ثلاثة أصناف:

الأول: ما يتعلق بذاته وشخصيته، فذكر هنا:

الاختلاف في اسمه: "لم يختلف الناس في اسم أحد – في الجاهلية والإسلام– كما اختلفوا في اسم " أبي هريرة" فلا يعرف أحد على التحقيق الاسم الذي سماه به أهله، ليدعى بين الناس به"[20].

نشأته وأصله: "وإذا كانوا قد اختلفوا في اسم أبي هريرة، فإنهم كذلك لم يعرفوا شيئا عن نشأته، ولا عن تاريخه قبل إسلامه، غير ما ذكر هو عن نفسه، من أنه كان يلعب بهرة صغيرة. وأنه كان فقيرا معدما، يخدم الناس بطعام بطنه – وكل ما يعرف عن أصله أنه من عشيرة سليم بن فهم من قبيلة أزد ثم من دوس"[21].

قدومه إلى المدينة وذهابه إلى خيبر: "قدم أبو هريرة بعد أن تخطى الثلاثين من عمره – وكان النبي ε حينئذ في غزوة خيبر، التي وقعت في سنة ٧ من الهجرة: قال ابن سعد في الطبقات الكبرى: قدم الدوسيون فيهم أبو هريرة ورسول الله بخيبر فكلم رسول الله أصحابه في أن يشركوا أبا هريرة في الغنيمة ففعلوا – ولفقره اتخذ سبيله إلى الصفة بعد ما عاد إلى المدينة فعاش بها ما أقام بالمدينة، وكان من أشهر من أمها" [22]

أنه كان يصحب رسول الله ε بغرض الأكل: "كان أبو هريرة صريحا صادقا في الإبانة عن سبب صحبته للنبي ε، كما كان صريحا صادقا في الكشف عن حقيقة نشأته. فلم يقل إنه صاحبه للمحبة والهداية – كما كان يصاحبه غيره من سائر المسلمين– وإنما قال: (إنه قد صاحبه على ملء بطنه). ففي حديث رواه أحمد والشيخان عن سفيان عن الزهري عن عبد الرحمن الأعرج قال: (سمعت أبا هريرة

[19] أبو رية، **أضواء على السنة المحمدية**، مرجع سابق، ص 168.
[20] **أضواء على السنة المحمدية**، مرجع سابق، ص 169.
[21] **المرجع السابق**، ص 169.
[22] **أضواء على السنة المحمدية**، مرجع سابق، ص 169.

يقول: إني كنت امرأ مسكينا أصحب رسول الله على ملء بطني). وراية مسلم: أخدم رسول الله، وفي رواية (لشبع بطني).

وسجل التاريخ أنه كان أكولا نهما، يطعم كل يوم في بيت النبي، أو في بيت أحد أصحابه، حتى كان بعضهم ينفر منه.

ومما رواه البخاري عنه أنه قال: (كنت أستقرئ الرجل الآية وهي معي كي ينقلب بي فيطعمني - وكان خير الناس للمساكين جعفر بن أبي طالب، كان ينقلب بنا فيطعمنا ما كان في بيته)، وروى الترمذي عنه: (وكنت إذا سألت جعفر عن آية لم يجبني حتى يذهب إلى منزله). ومن أجل ذلك كان جعفر هذا في رأي أبي هريرة أفضل الصحابة جميعا، فقدمه على أبي بكر وعمر وعلي وعثمان وغيرهم من كبار الصحابة رضي الله عنهم جميعا. فقد أخرج الترمذي والحاكم بإسناد صحيح عن أبي هريرة: (ما احتذى النعال ولا ركب المطايا، ولا وطئ التراب، بعد رسول الله أفضل من جعفر بن أبي طالب)[23].

وذكر أنه كان يُدعى بشيخ المضيرة (نوع من الحلويات) ونقل عن الثعالبي في كتابه "ثمار القلوب في المضاف والمنسوب" أنه قال: "وكان يعجبه المضيرة جدا فيأكل مع معاوية، فإذا حضرت الصلاة صلى خلف علي رضي الله عنه، فإذا قيل له في ذلك قال: مضيرة معاوية أدسم وأطيب، والصلاة خلف علي أفضل، وكان يقال له "شيخ المضيرة"[24].

أن الرسول ε قال له يا أبا هريرة: "زر غبا تزدد حبا"، لِما رأى منه كثرة غشيان الناس، إلى حد الإحراج والإزعاج[25].

أنه كان مزاحا ومهذارا: قال أبو رية: "أجمع مؤرخو أبي هريرة على أنه كان مزاحا مهذارا، يتودد إلى الناس ويسليهم بكثرة الحديث، والإغراب في القول ليشتد ميلهم إليه، ويزداد إقبالهم عليه، وإليك بعض ما رووه في ذلك. قالت عنه عائشة، وهي أعلم الناس به لامتداد العمر بهما، في حديث المهراس: إنه كان رجلا مهذارا" [26]

التهكم به: قال: "ولقد كانوا يتهكمون برواياته ويتندرون عليها لما تفنن فيها وأكثر منها. فعن أبي رافع: أن رجلا من قريش أتى أبا هريرة في حلة وهو يتبختر فيها، فقال يا أبا هريرة: إنك تكثر الحديث عن رسول الله، فهل سمعته يقول في حلتي هذه شيئا؟!! فقال: سمعت أبا القاسم يقول: إن

---

[23] أبو رية، **أضواء على السنة المحمدية**، مرجع سابق، ص 170.

[24] **المرجع السابق**، ص 170، 171.

[25] **المرجع السابق**، ص 172.

[26] **أضواء على السنة المحمدية**، مرجع سابق، ص 173.

رجلا ممن كان قبلكم بينما هو يتبختر في حلة، إذ خسف الله به الأرض، فهو يتجلجل فيها حتى تقوم الساعة، فوالله ما أدري لعله كان من قومك أو من رهطك. ويبدو من سؤال هذا الرجل أنه لم يكن مستفهما وإنما كان متهكما، إذ لم يقل له: إنك تحفظ أحاديث رسول الله! وإنما قال: تكثر الحديث عن رسول الله، وسياق الحكاية يدل كذلك على أنه كان يهزأ به، ويسخر منه"[27].

الثاني: ما يتعلق بالرواية:

كثرة أحاديثه: لقد استنكر أبو رية كون أبي هريرة أكثر الناس حديثا، مع أنه لم يصاحب رسول الله عليه وسلم إلا عاما وتسعة أشهر!! وذكر أن كثرة رواية أبي هريرة للحديث أفزعت عمر بن الخطاب فضربه بالدرة وقال له: "أكثرت يا أبا هريرة من الرواية، وأحر بك أن تكون كاذبا على رسول الله"[28]. بل إن عمر تهدده بإلحاقه إلى بلده إن لم يترك الحديث، ولذلك يلاحظ أن أحاديث أبي هريرة كثرت بعد وفاة عمر.

أنه سوغ لنفسه كثرة الرواية ما دام لا يحل حراما ولا يحرم حلالا، حيث "أيد صنيعه بأحاديث رفعها إلى رسول الله ε ومنها ما رواه الطبراني في الكبير عن أبي هريرة أن رسول الله قال: "إذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا وأصبتم المعنى فلا بأس"[29].

أنه كان يدلّس: فقال أبو رية: "وقال يزيد بن هارون: سمعت شعبة يقول: أبو هريرة كان يدلس – أي يروي ما سمعه من كعب وما سمعه من رسول الله، ولا يميز هذا من هذا – ذكره ابن عساكر – وكأن شعبة يشير بهذا إلى حديث " من أصبح جنبا فلا صيام له"، فإنه لما حوقق عليه قال: أخبرنيه مخبر ولم أسمعه من رسول الله، وقال ابن قتيبة في "تأويل مختلف الحديث": "وكان أبو هريرة يقول: قال رسول الله ε: كذا وإنما سمعه من الثقة عنده فحكاه"[30].

أول راوية اتهم في الإسلام: نقل أبو رية: "قال ابن قتيبة في تأويل متخلف الحديث: "إنه لما أتى أبو هريرة من الرواية عنه ε ما لم يأت بمثله من صحبه من جلة أصحابه والسابقين الأولين اتهموه وأنكروا عليه وقالوا: كيف سمعت هذا وحدك؟ ومن سمعه معك؟ وكانت عائشة رضي الله عنها أشدهم إنكارا عليه لتطاول الأيام بها وبه وممن اتهم أبا هريرة بالكذب، عمر وعثمان وعلي وغيرهم وبذلك كان – كما قال الكاتب الإسلامي الكبير مصطفى صادق الرافعي: "أول راوية اتهم في الإسلام". ولما

---

[27] **المرجع السابق**، ص 173.

[28] **أضواء على السنة المحمدية**، مرجع سابق، ص 174.

[29] **المرجع السابق**، ص 175.

[30] **المرجع السابق**، ص 175، 176.

قالت له عائشة: إنك لتحدث حديثا ما سمعته من النبي ε أجابها بجواب لا أدب فيه ولا وقار، إذ قال لها – كما رواه ابن سعد والبخاري وابن كثير وغيرهم: شغلك عنه ε المرآة والمكحلة! وفي رواية – ما كانت تشغلني عنه المكحلة والخضاب، ولكن أرى ذلك شغلك!! على أنه لم يلبث أن عاد فشهد بأنها أعلم منه، وأن المرآة والمكحلة لم يشغلاها، ذلك أنه لما روى حديث: "من أصبح جنبا فلا صوم عليه" أنكرت عليه عائشة هذا الحديث فقالت: إن رسول الله كان يدركه الفجر وهو جنب من غير احتلام فيغتسل ويصوم، وبعثت إليه بأن لا يحدث بهذا الحديث عن رسول الله، فلم يسعه إزاء ذلك إلا الإذعان. وقال: إنها أعلم مني، وأنا لم أسمعه من النبي، وإنما سمعته من الفضل بن العباس – فاستشهد ميتا وأوهم الناس أنه سمع الحديث من رسول الله ε كما قال ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث. وكان علي رضي الله عنه سيئ الرأي فيه، وقال عنه ألا إنه أكذب الناس – أو قال: أكذب الأحياء على رسول لأبو هريرة. ولما سمع أنه يقول: حدثني خليلي! قال له: متى كان النبي خليلك؟"[31].

أخذه عن كعب الأحبار: يرى أبو رية أن بعض الصحابة انخدعوا بإسلام كعب الأحبار الزائف، وكان منهم أبو هريرة الذي كان أكثر سذاجة، فأكثر الرواية عنه، فلقد لقنه كعب الأوهام والخرافات، وأبو هريرة بدورها نشرها بين المسلمين ومن أمثلة ذلك قول أبي رية: "ومما يدلك على أن هذا الحبر الداهية قد طوى أبا هريرة تحت جناحه حتى جعله يردد كلام هذا الكاهن بالنص ويجعله حديثا مرفوعا إلى النبي ما نورد لك شيئا منه: روى البزار عن أبي هريرة أن النبي قال: "إن الشمس والقمر ثوران في النار يوم القيامة! فقال الحسن: وما ذنبهما؟ فقال: أحدثك عن رسول الله وتقول ما ذنبهما؟، وهذا الكلام نفسه قد قاله كعب بنصه، فقد روى أبو يعلى الموصلي، قال كعب: يجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما ثوران عقيران فيقذفان في جهنم يراهما من عبدهما"[32].

حفظ الوعاءين: قال أبو رية: "أخرج البخاري عن أبي هريرة قال: حفظت عن رسول الله وعاءين فأما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته لقطع هذا البلعوم". وهذا الحديث معارض بحديث رواه الجماعة بألفاظ متقاربة عن علي رضي الله عنه، فقد سئل: هل عندكم كتاب؟ فقال: لا، إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة"[33].

---

[31] **أضواء على السنة المحمدية**، مرجع سابق، ص 176، 177.

[32] **أضواء على السنة المحمدية**، مرجع سابق، ص 180، 181.

[33] **المرجع السابق**، ص184.

ويرى أبو رية أنه حتى لو كانت هناك شيء، فأبو هريرة أبعد من أن يحظى بها من رسول الله ε، فمَن أبو هريرة حتى يؤثره بها رسول الله ε؟، بل هناك من هو أولى بها كعلي وأبو بكر وعمر وعائشة وغيرهم ممن هم له مكانة عند رسول الله ε.

الثالث: ما يتعلق بالمواقف السياسية

تشيعه لبني أمية[34]: فأبو هريرة – في نظر أبي رية– لم يكن له ظهور حتى زمن عثمان، وأنه لما نشب الصراع بين علي ومعاوية اختار طائفة معاوية، إذ إنها كانت تملك السلطان والمال، وهذا ليس بغريب أن يصدر من أبي هريرة الذي عاش حياة الجوع والشقاء، والفقر، والبؤس، والحرمان. وكافأه بنو أمية على صنيعه فولوه المناصب وأغدقوا عليه من المال الكثير، وبنوا له قصرا. ورد أبي هريرة لم يكن جهادا بالسيف أو المال، وإنما أحاديث ينشرها بين الناس تنتصر لمعاوية، وتخذل أصحاب علي. "وقد كان مما رواه أحاديث في فضل عثمان ومعاوية وغيرهما ممن يمت بأواصر القربى إلى آل أبي العاص وسائر بني أمية"[35].

وسرد أبو رية بعض الأمثلة فقال: "ولما نسخ عثمان المصاحف دخل عليه أبو هريرة فقال: أصبت ووفقت! أشهد لسمعت رسول الله يقول: إن أشد أمتي حبا لي، قوم يأتون من بعدي يؤمنون ولم يروني، يعملون بما جاء في الورق المعلق.. حتى رأيت المصاحف. قال فأعجب ذلك عثمان، وأمر لأبي هريرة بعشرة آلاف. وهذا الحديث من غرائبه، وهو ينطق ولا ريب بأنه ابن ساعته. ومما وضعه في معاوية ما أخرجه الخطيب عنه: ناول النبي ε معاوية سهما فقال: خذ هذا السهم حتى تلقاني به في الجنة. وأخرج ابن عساكر وابن عدي والخطيب البغدادي عنه: سمعت رسول الله يقول: إن الله ائتمن على وحيه ثلاثة: أنا وجبريل ومعاوية، وفي رواية أخرى عن أبي هريرة مرفوعا: الأمناء ثلاثة، جبريل وأنا ومعاوية"[36].

وضعه أحاديث على علي: قال أبو رية: "قال أبو جعفر الإسكافي إن معاوية حمل قوما من الصحابة، وقوما من التابعين، على رواية أخبار قبيحة على علي تقتضي الطعن فيه، والبراءة منه، وجعل لهم في ذلك جعلا، فاختلقوا له ما أرضاه، منهم أبو هريرة، وعمرو بن العاص، والمغيرة بن شعبة، ومن التابعين عروة بن الزبير.

---

[34] **أضواء على السنة المحمدية**، مرجع سابق، ص185.

[35] **المرجع السابق**، ص187.

[36] **أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص188.

وروى الأعمش: لما قدم أبو هريرة العراق مع معاوية عام الجماعة جاء إلى مسجد الكوفة فلما رأى كثرة من استقبله من الناس جثا على ركبتيه ثم ضرب صلعته مرارا وقال: يا أهل العراق أتزعمون أني أكذب على الله ورسول الله وأحرق نفسي بالنار. والله لقد سمعت رسول الله يقول: لكل نبي حرما وإن حرمي بالمدينة ما بين عير إلى ثور، فمن أحدث فيها حدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، وأشهد بالله أن عليا أحدث فيها. فلما بلغ معاوية قوله أجازه وأكرمه وولاه إمارة المدينة"[37].

سيرته في ولايته: قال أبو رية: "استعمل عمر أبا هريرة على البحرين حوالي سنة ٢١ هـ ثم بلغه عنه أشياء تخل بأمانة الوالي العادل فعزله وولى مكانه عثمان بن أبي العاص الثقفي - واستدعاه وقال له: هل علمت من حين أني استخلفتك على البحرين وأنت بلا نعلين! ثم بلغني أنك ابتعت أفراسا بألف دينار وستمائة دينار!!، فقال: كانت لنا أفراس تناتجت وعطايا تلاحقت! قال: قد حسبت لك رزقك ومؤونتك، وهذا فضل فأده. فقال له: ليس لك ذلك! فأجابه عمر: بلى والله وأوجع ظهرك، ثم قام إليه بالدرة فضربه حتى أدماه. ثم قال له: إئت بها – قال: احتسبتها. فقال له عمر: ذلك لو أخذتها من حلال وأديتها طائعا! أجئت من أقصى حجر بالبحرين يجبى الناس لك، لا لله ولا للمسلمين؟ ما رجعت بك أميمة (أم أبي هريرة) إلا لرعية الحمر. وفي رواية عن أبي هريرة نفسه: أن عمر قال: يا عدو الله وعدو كتابه، سرقت مال الله، من أين اجتمعت لك عشرة آلاف"[38].

ويختم أبو رية ترجمة أبي هريرة بأنه لو سلم بعدالة كل الصحابة، فإن أمر أبي هريرة مخالف ومباين، كونه جُرح من طرف كبار الصحابة ومن جاء بعدهم وشككوا في روايته. فهو بهذا يقرر ما ذكره أن أبا هريرة لم يكن له شأن على عهد رسول الله ε ولا على عهد الخلفاء الأربعة، وإنما ظهر بعد وفاة عثمان وعلو شأن بني أمية.

وأورد أبو رية أمثلة مما رواه أبو هريرة والتي تظهر فيها الغرابة، منها، قوله: "أخرج البخاري ومسلم عنه قال: أرسل ملك الموت إلى موسى عليهما السلام فلما جاءه صكه فرجع إلى ربه! فقال: أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت، فرد الله عليه عينيه! وقال ارجع فقل له يضع يده على متن ثور، فله بكل ما غطت يده بكل شعرة سنة! قال: أي رب، ثم ماذا؟ قال: ثم الموت، قال: فالآن فأسأل الله أن يدنيه من الأرض المقدسة رمية حجر! قال رسول الله: فلو كنت ثم لأريتكم قبره إلى جانب الطريق

[37] **أضواء على السنة المحمدية**. مرجع سابق، ص189.

[38] **المرجع السابق**، ص190، 191.

عند الكثيب الأحمر!! وفي رواية لمسلم قال: فلطم موسى عين ملك الموت ففقأها"[39]. وممن ردّ على أبي رية وأحسن الردَّ:

الدكتور مصطفى السباعي، في كتابه "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي" حيث قال: "وأشهد أن أبا رية كان أفحش وأسوأ أدبا من كل من تكلم في حق أبي هريرة من المعتزلة والرافضة والمستشرقين قديما وحديثا، مما يدل على دخل وسوء عقيدة وخبث طوية، وسيجزيه الله بما افترى وازدرى وحرّف وشوه من الحقائق. وسيلقى ذلك في صحيفته يوم يرد إلى الله ..."[40].

ويقول بعد مناقشة الانتقادات التي أوردها: "وبعد فقد اتضح لنا مما سبق أن كتاب أبي رية ليست له أية قيمة علمية، لأمرين بارزين فيه:

1-خلو الكتاب من المنهج العلمي.

2-خلو مؤلفه من الأمانة العلمية، (وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ) الأحزاب (4)"[41]

محمد أبو شهبة في كتابه "دفاع عن السنة"، ومما قاله: "ولعلك تحققت –أيضا– أن المؤلف تابع لغيره، وبوق يردد ما قاله المستشرقون والمبشرون، وأنه عار عن التحقيق وصفة البحث العلمي الصحيح، وإنما هي دعاوَى واتهامات ليس لها ما يسندها، ولا ما يدل عليها، فلا تلق بالا لما فيه من أباطيل .."[42].

عبد الرحمن المعلّمي في كتابه "الأنوار الكاشفة" وقد قال في المقدمة: "فإنه وقع إلي كتاب جمعه الأستاذ محمود أبو رية وسماه ((أضواء على السنة المحمدية)) فطالعته وتدبرته، فوجدته جمعاً وترتيباً وتكميلاً للمطاعن في السنة النبوية، مع أشياء أخرى تتعلق بالمصطلح وغيره"[43]، وهو كتاب نفيس جدا ناقش مؤلفه أبا رية مناقشة علمية دقيقة تتسم بالهدوء والأدب.

ب– عبد الحسين شرف الدين الموسوي:

---

[39] **أضواء على السنة المحمدية**، مرجع سابق، ص195.

[40] **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، مرجع سابق، ص353

[41] **المرجع السابق**، ص408.

[42] محمد أبو شهبة، **دفاع عن السنة**، (القاهرة: مكتبة السّنة، 1409ه/ 1989م)، ص249.

[43] عبد الرحمن المعلّمي، **الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة**، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1405ه/ 1985م، ط2)، ص 11.

إن نهج الموسوي مثله مثل نهج أبي رية في طريقة سرد الانتقادات وكأن أحدهما استقى من الآخر. ويمكن أن نذكر هنا فرقا جوهريا بين الرجلين: وهو أن أبا رية خَلُصَ إلى أن أبا هريرة صحابي "بسيط" من أهل الصفة لا شأن له رفيع يذكر، أما الموسوي فكانت نتيجته أخطر، حيث إنه أورد حديثي النبي ε: "لضرس أحدكم في النار أعظم من أحد وإن معه لقفا غادر"، وقوله لجماعة فيهم أبو هريرة: "آخركم موتا في النار"، وحملهما على الصحابة المذكورين بما فيهم أبو هريرة رضي الله عنه، وقال فيه: "دون أبي هريرة الذي تبوأ مقعده"[44]، وقال في موضع بعده: "ويكفيك من أبي هريرة ما تبوأه من مقعده"[45].

جـ- أحمد أمين.

لم تخرج مواقف أحمد أمين عن الشبه التي تثار عادة حول أبي هريرة -رضي الله عنه- ولم تختلف عما أورده أبو رية والموسوي، إلا أنه ذكر نقطتين لم يذكراها:

أن الحنفية كانوا يتركون حديثه أحيانا إذا عارض القياس، مثل حديث المصراة[46].

أن الوضاع انتهزوا فرصة إكثاره فزوّروا عليه أحاديث لا تعدُّ[47].

وممن رد عليه الدكتور السباعي، وقال فيه: "فقد وزع طعونه على أبي هريرة في مواضع متفرقة من " فجر الإسلام"، وكان حديثه عنه حديث المحترس المتلطِّف المحاذر من أن يجهر في حقه بما يعتقده من سوء، ولكن أسلوبه، وتحريفه لبعض الحقائق في تاريخ أبي هريرة، وحرصه على التشكيك في صدقه، وادعاء شك الصحابة في هذا الصحابي الجليل، كل ذلك قد نمّ عن سريرة مؤلف "فجر الإسلام"، وأزاح الستار عن خبيئة نفسه" [48].

3- موقف أبي الأعلى المودودي.

---

[44] أبو رية، **أبو هريرة**، مرجع سابق، ص 265.

[45] **المرجع السابق**، ص 267.

[46] أمين، **فجر الإسلام**، مرجع سابق، ص220. والمصراة: الناقة أو البقرة يجمع اللبن في ضرعها ويحبس ولا تحلب أياما لإيهام المشتري أنها غزيرة اللبن.

[47] **المرجع السابق**، ص220.

[48] **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، مرجع سابق، ص332.

لقد تحدّث المودودي عن معنى مقولة "الصحابة كلّهم عدول" وأبرز رأيه فيها، وعلى الرغم من خشية البعض من خدش مكانة الصحابة حين تعرض هذه الأبحاث فإن المودودي يرى ضرورة إيضاح بعد الأمور، ويمكن تلخيص موقفه من هذه القاعدة فيما يلي[49]:

1- أن عقيدته عن الصحابة هي نفس عقيدة عامة المحدثين والفقهاء وعلماء الأمة أنهم "كلهم عدول"، وأن هذا الاعتقاد هو اللازم، حيث إن الشك فيهم ذرة واحدة يؤدي إلى الشك في الدين ذاته لأنهم الوسيلة التي بها وصل إلينا هذا الدين.

2- معنى "الصحابة كلهم عدول" لا يستلزم عدم خطئهم، فخطؤهم أثبته التاريخ.

3- التفسير الصحيح لهذه القاعدة يُفهم على أن أيا من الصحابة لم يتجاوز الصدق والصواب في روايته عن الرسول أو نسبته له أي قول أو فعل.... أما في رواية الصحابة عن رسول الله ε فنحن نثق فيهم – بلا استثناء– ثقة قاطعة ونقبل رواية أيهم بكل احترام وتوقير.

4- هل تنتفي صفة العدل كلية بصدور أمر من الأمور – فيه مخالفة للعدل– عن شخص عادل فلا نثق في روايته للحديث كلية؟؟ فكان جوابه:

- الخطأ لا يحط من المكانة لأن العصمة خاصة بالأنبياء فقط، فإذا ثبت عن عظيم خطأٌ، ولم يوجد تأويل معقول ومقبول يصرف إليه، فالصواب أن نصف هذا الفعل أو القول بأنه خطأ، مع الاعتبار بأن هذا لا ينقص من احترامنا له.

5- أن الصحابة كلهم متساوون في شرف الصحبة، إلا أنهم متفاوتون في حظ الاكتساب والنيل من فيض تلك الصحبة، ولابد أن نضع بعين الاعتبار أنه كان لكل واحد منهم طبيعته الخاصة ومزاجه الذي يختلف به عن غيره، من محاسن وعيوب، مما سمح لكل واحد منهم التأثر بالنبي ε بما يتفق واستعداده الخاص.

6- أن الطريقة الصحيحة لنقد العظماء عامة والصحابة خاصة، أنه إذا وجد تأويل معقول أو رواية صحيحة يُستند إليها، في تفسير عمل أو فعل صدر منهم، فيلجأ إليهما، فإذا انسد هذا المنفذ، فلا مفر من القول بأنه خطأ.

7- أن تخطي الحدود المعقولة في التأويل أو محاولة تسوية الخطأ ومداراته وجعله صواباً أمر لا يخالف الإنصاف والتحقيق العلمي فقط، بل أمر ضار مؤذ معيب لأن الدفاع الضعيف عن الخطأ

[49] أبو الأعلى المودودي، **الخلافة والملك**، تعريب: أحمد إدريس، (الكويت: دار القلم، 1398ه/ 1978م)، ص205-210 (مختصرا).

لا يمكن أن يقنع أحداً أو يشفي صدره، وتصبح النتيجة أن كل حسنة من المحاسن الحقيقية وكل منقبة من المناقب الثابتة ننسبها للصحابة والعظماء الآخرين يُشَكُّ فيها.

فيمكن القول إن تفسير أبي الأعلى المودودي لهذه المقولة " الصحابة كلهم عدول" كان تفسيرا جيدا ومن الإنصاف بمكان وهو نفس موقف علماء السلف[50].

انتقاد أبي الأعلى المودودي للصحابة:

يمكن أن نلاحظ أن انتقادات المودودي للصحابة كانت منصبة في الجانب السياسي، ولذلك نجد أن انتقاداته وجهت لبعض الخلفاء الراشدين مثل عثمان، أو لبعض الملوك مثل معاوية. لما ذكر المودودي أن الخلافة صارت مُلكا راح يبين أن الملوك لم يترددوا - لحفظ مصالحهم الذاتية وقيام حكومتهم وإبقاءها-، في تحطيم كل قيد والوثوب على كل حد وضعته الشريعة[51]، وبدأ في عهد معاوية تفضيل السياسة على الدين[52].

فمن انتقاداته لمعاوية[53]:

أنه شرّع أن المسلم يرث الكافر وأن الكافر لا يرث المسلم.

أنه خفض دية المعاهد إلى النصف، وكان يأخذ النصف الآخر لنفسه.

أنه كان وولاته يكيلون السبّ والشتم لعلي في المنابر، بل وصل إلى حد لعنه.

أنه خالف تقسيم كتاب الله وسنة رسوله في تقسيم مال الغنائم، فاختص نفسه بالذهب والفضة، ثم يقسم المال على القاعدة الشرعية.

أنه ارتكب ما يخالف مسلّما من مسلمات الشريعة، وهو قضية التبني، فقد ألحق بنسبه زياد بن سمية، وليثبت ذلك فعل ما يخالف الأخلاق.

أنه رفع ولاته فوق القانون، ورفض محاسبتهم حسب أحكام الشريعة على ظلمهم وتعديهم.

أنه في عصره انتشرت حكاية قطع الرؤوس وإرسالها من مكان إلى آخر، وأن أول رأس قطع كان رأس سيدنا عمار بن ياسر رضي الله عنه وأحضر إليه، وتنازع عليه رجلان.

---

[50] أبو شهبة، **دفاع عن السنة**، مرجع سابق، ص 244.

[51] المودودي، **الخلافة والملك**، مرجع سابق، ص112.

[52] **المرجع السابق**، ص117.

[53] **المرجع السابق**، ص112، 117 (ملخصا).

ثم يختم حديثه عن معاوية بقوله: "وبصرف النظر عما فعله بجثث هؤلاء الناس بعد موتهم، وكم كانوا أناسا فضلاء، فالسؤال هو هل أباح الإسلام فعل ذلك بكافر من الكفار؟"[54]

فيمكن ملاحظة الفرق بين أبي الأعلى المودودي والآخرين في قضية عدالة الصحابة في كون أبي الأعلى المودودي أثبت قاعدة " الصحابة كلهم عدول"، ولكنه انتقد البعض منهم، مع قبول روايتهم، في حين أن الآخرين نفوا صحة القاعدة، وانتقدوا الصحابة، وقبلوا وردّوا بعض رواياتهم.

ثالثا: أدلّة عدالة الصحابة.

إن عدالة الصحابة مما اتفق عليه أهل السنة والجماعة، وفيما يلي نقلٌ يسير لبعض الآيات والأحاديث وبعض أقوال السلف الصالح في بيان عدالة الصحابة:

1– أدلة عدالة الصحابة من القرآن:

أ- قوله تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا}، ووجه الاستدلال بهذه الآية على عدالة الصحابة رضي الله عنهم أن وسطاً بمعنى "عدولاً خياراً"، ولأنهم المخاطبون بهذه الآية مباشرة. وقد ذكر بعض أهل العلم أن اللفظ وإن كان عاماً إلا أن المراد به الخصوص، وقيل: "إنه وارد في الصحابة دون غيرهم"[55].

ب – وقوله تعالى: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ}، ووجه دلالة هذه الآية على عدالة الصحابة رضي الله عنهم أنها أثبتت الخيرية المطلقة لهذه الأمة على سائر الأمم قبلها، وأول من يدخل في هذه الخيرية المخاطبون بهذه الآية مباشرة عند النزول، وهم الصحابة الكرام رضي الله عنهم، وذلك يقتضي استقامتهم في كل حال، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة، ومن البعيد أن يصفهم الله عز وجل بأنهم خير أمة ولا يكونوا أهل عدل واستقامة، وهل الخيرية إلا ذلك؟[56].

جـ – قال الله سبحانه وتعالى: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ

---

[54] المودودي، **الخلافة والملك**، مرجع سابق، ص117.

[55] الشيخ، ناصر بن علي، **عقيدة أهل السنة في الصحابة الكرام**، (المدينة: الجامعة الإسلامية، عمادة البحث العلمي)، ص800.

[56] **المرجع السابق**، ص 20.

بِهِمُ الْكُفَّارَ..}، قال ابن كثير: "ومن هذه الآية انتزع الإمام مالك -رحمة الله عليه- في رواية عنه بتكفير الروافض الذين يبغضون الصحابة -رضي الله عنهم-، قال: لأنهم يغيظونهم، ومن غاظ الصحابة -رضي الله عنهم- فهو كافر لهذه الآية ووافقه طائفة من العلماء على ذلك. والأحاديث في فضائل الصحابة والنهي عن التعرض لهم بمساءة كثيرة، ويكفيهم ثناء الله عليهم، ورضاه عنهم"[57]

2- أدلّة عدالة الصحابة من السنة:

أ- قوله ε: "ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب" "ففي هذا الحديث أعظم دليل على أن الصحابة كلهم عدول ليس فيهم مجروح، ولا ضعيف إذ لو كان فيهم أحد غير عدل، لاستثنى في قوله ε وقال: "ألا ليبلغ فلان منكم الغائب" فلما أجملهم في الذكر بالأمر بالتبليغ لمن بعدهم، دل ذلك على أنهم كلهم عدول، وكفى بمن عدله رسول الله ε شرفاً"[58].

ب- وقال ε: "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجئ قوم تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِم يَمِينَهُ ويَمِينُهُ شَهَادَتَهُ"[59].

جـ - وقوله ε: "النجومُ أَمنةٌ للسماءِ، فإذا ذهبتِ النجوُم، أَتى السماءَ ما تُوعدُ، وأَنا أَمَنةٌ لأَصْحَابي. فإذا ذهبتُ أَتَى أَصْحَابي ما يُوعدونَ، وأَصْحَابي أَمنةٌ لأُمَّتِي، فإِذا ذهب أصحابي أتى أُمتي ما يُوعَدُون"[60].

3- أقوال السلف فيمن ينتقد الصحابة:

قال الإمام مالك رحمه الله عن هؤلاء الذين يسبون الصحابة: «إنّما هؤلاء أقوامٌ أرادوا القدح في النبي ε، فلم يمكنهم ذلك، فقدحوا في أصحابه، حتى يُقال رجل سوء، ولو كان رجلاً صالحاً لكان أصحابه صالحون»[61].

---

[57] أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، ت: سامي بن محمد سلامة، (المملكة العربية السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420ه/ 1999م، ط2)، ج 7، ص 362 .

[58] أبو شهبة، **دفاع عن أبي هريرة**، مرجع سابق، ص31.

[59] محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، ت: مصطفى ديب البغا. اليمامة- (بيروت: دار ابن كثير، 1407ه/ 1987م، ط3)، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أصحاب النبي ε، ر3451.

[60] أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، **صحيح مسلم**، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء التراث العربي، د.ت، د.ط)، كتاب فضائل الصحابة، باب بَيَانِ أَنَّ بَقَاءَ النَّبِي ε أَمَانٌ لأَصْحَابِهِ وَبَقَاءَ أَصْحَابِهِ أَمَانٌ لِلأُمَّةِ، ر 2531.

[61] أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، ت: محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير أحمد شودري، (بيروت: دار ابن حزم، 1417ه)، ص 581.

وقال أبو زُرعة الرازي رحمه الله: «فإذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله ε فاعلم أنّه زنديق. وذلك أن الرسول ε عندنا حق، والقرآن حق، وإنما أدّى إلينا هذا القرآن والسنة أصحاب رسول الله ε، وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة. والجَّرْحُ بهم أولى وهم زنادقة»[62].

الخاتمة

من خلال ما تقدم عرضه في هذا البحث، يمكن ذكر النتائج التالية:

أن منطلق العصرانيين في نقدهم للصحابة هو التشكيك في عدالتهم.

أن المقصود بالعدالة لا يعني العصمة، وإنما عدم تعمد الكذب في الرواية عن رسول الله ε.

يمكن تقسيم الذين انتقدوا الصحابة من العصرانيين إلى قسمين:

القسم الأول: عمد إلى التشكيك في عدالة الصحابة ودعا إلى عرضها على أسس وقواعد الجرح والتعديل، فبالتالي له حرية الانتقاد ومن هؤلاء: أبو رية والموسوي، وأحمد أمين.

القسم الثاني: أثبت عدالة الصحابة، ولكنه بالرغم من ذلك انتقد بعضهم، ومن هذا القسم: أبو الأعلى المودودي.

انتقاد الصحابة نتيجة حتمية للتشكيك في عدالتهم.

أبو هريرة ψ، أكبر مستهدف من طرف العصرانيين.

عدالة الصحابة ثابتة بنصوص القرآن والسنة، ولا ينكر هذا إلا جاهل أو صاحب نية سيئة.

قائمة المصادر والمراجع

ابن الحجاج، أبو الحسين مسلم. **صحيح مسلم**. ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، د.ت، د.ط.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني أبو العباس. **الصارم المسلول على شاتم الرسول**. ت: محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير أحمد شودري، بيروت: دار ابن حزم، 1417ه.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي. **تفسير القرآن العظيم**. ت: سامي بن محمد سلامة. المملكة العربية السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420ه/ 1999م، ط2.

أبو رية، محمود. **أضواء على السنة المحمدية**. القاهرة: دار المعارف، د.ت، ط6.

أبو شهبة، محمد. **دفاع عن السنة**. القاهرة: مكتبة السّنة، 1409ه/ 1989م.

[62] أبو بكر الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، ت: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت، د.ط)، ص49.

أمين، أحمد. **فجر الإسلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1969م، ط10.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. **الجامع الصحيح المختصر**. ت: مصطفى ديب البغا، اليمامة- بيروت: دار ابن كثير، 1407ه/ 1987م، ط3.

البغدادي، أبو بكر الخطيب. **الكفاية في علم الرواية**. ت: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت، د.ط.

السباعي، مصطفى. **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**. بيروت: درا الوراق، 1419ه/ 1998م.

الشيخ، ناصر بن علي. **عقيدة أهل السنة في الصحابة الكرام**. المدينة: الجامعة الإسلامية، عمادة البحث العلمي.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384ه/ 1964م، ط2، 299.

محمد، حمزة أبو الفتح حسين قاسم. **العصرانيون- حقيقة التجديد عند العصرانيين**، تاريخ الاطلاع عليه: 2021/04/5. https://islamsyria.com/site/show_articles/456

المعلّمي، عبد الرحمن. **الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة**. بيروت: المكتب الإسلامي، 1405ه/ 1985م، ط2.

المودودي، أبو الأعلى. **الخلافة والملك**. تعريب: أحمد إدريس، الكويت: دار القلم، 1398ه/ 1978م.

الموسوي، السيد عبد الحسين شرف الدين. **أبو هريرة**. النجف: منشورات الطبعة الحيدرية بالنجف، 1375ه/ 1956م، ط2.

النابلسي، أنس سليمان المصري. **المنطلقات الفكرية والعقدية عند الحداثيين للطعن في مصادر الدين**. الأردن: دراسات، علوم الشريعة والقانون، 2015م. مجلد، 42، العدد 1.

الناصر، محمد حامد. **العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب**. الرياض: مكتبة الكوثر، 1422ه/ 2001م.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 1 / No 1 – Jun 1442 / 2021
ISSN: 2791-6561
Received: 11.04.2021 | **Accepted:** 08.06.2021 | **DOI:** 10.5281/zenodo.5069073

ضوابط التجريم في الفقه الجنائي الإسلامي

Criminalization controls in Islamic criminal jurisprudence

يونس سعيد حسين * **&** **خالد زين العابدين ديرشوي** **

Younus Saeed Hussein **&** **Khaled zin Alabdin Dershwi**

ملخص البحث: إن الأحكام في الفقه الجنائي الإسلامي تنقسم إلى قسمين: القسم الأول هو أحكام ثابتة منصوص عليها في الكتاب والسنة وهذه الأحكام غير قابلة للتغيير ولا يملك أحد أن يعدلها مهما كانت سلطته كما هو الحال عليه في جرائم الحدود والقصاص. والقسم الآخر هو أحكام غير منصوص عليها في الكتاب والسنة مبنية على المصلحة والعرف وهي مرنة قابلة للتغير وفقاً لتغير الأزمان والمصالح والأماكن ونظراً إلى أن مبنى الشريعة على مراعاة مصالح الناس فإن هذه الأحكام أوكلت إلى ولاة المسلمين أو القضاة الذين لهم باع في معرفة الأحكام الشرعية، لذا فإن من واجبهم تحري وجوه المصلحة فيما يقررونه من أحكام ولهم أن يصدروا ما يشاؤون من أحكام بناء على المصلحة التي يرتؤونها وهذا ما يسمى بالتعزير وهو السلطة التي يمتلكها ولي الأمر أو القاضي والتي تخوّله زجر كل من تسول له نفسه في التعدي على أمن الناس والمجتمعات ولكن هذه السلطة ليست مطلقة حتى لا تتمكن الأهواء من نفوس الحكام والقضاة فيسخروا الشريعة لخدمة مصالحهم وإنما هي مضبوطة بضوابط وقواعد وضعها الفقهاء – رحمهم الله – حاولنا في هذا البحث تسليط الضوء على أهمها، وهي: عدم مخالفة نصوص الشريعة وقواعدها العامة، ومراعاة المصلحة العامة، ووجود النص التجريمي وضمان علم كافة الناس به (الإنذار قبل العقاب)، والملائمة بين التجريم والعقاب ومراعاة التدرج في العقوبة التعزيرية، ومراعاة حال الجاني لدى تقرير العقوبة، والاعتدال في تقرير العقوبات وتجنب إهانة الكرامة الإنسانية.

الكلمات الدالة: التجريم، العقاب، العقوبة التعزيرية، الضابط.

* أستاذ مساعد بكلية القلعة الجامعة للدراسات الدينية-أربيل younos.s.h@gmail.com

** أستاذ مساعد بكلية الإلهيات- جامعة كارابوك- تركيا khaleddershwi@karabuk.edu.tr

Abstract: The rulings in Islamic criminal jurisprudence are divided into two parts: The first section is fixed rulings stipulated in the Qur'an and Sunnah, and these rulings are not subject to change, and no one has the right to amend them regardless of his authority, as is the case regarding crimes of hudud and retribution. The other part is rulings that are not stipulated in the Qur'an and Sunnah and are flexible and subject to change according to changing times, interests, and places. Given that the Shari'a is based on considering the interests of people, these rulings have been entrusted to Muslim rulers or judges who have a good knowledge of legal rulings. The interest in the judgments they decide, and they have the right to issue whatever rulings they want based on the interest they see. This is called discretionary authority, and it is the authority that the guardian or judge possesses, and which authorizes him to rebuke everyone who is begging him to violate the security of people and societies, but this power is not absolute until it is not the passions of rulers and judges enable them to harness Sharia to serve their interests, which is: Not to violate the provisions of Sharia law and its general rules, taking into consideration the public interest, Presence of the criminal text and ensuring that all people are aware of it (warning before punishment), Compatibility between criminalization, punishment and considering gradual discretionary punishment, considering the condition of the perpetrator when deciding on the punishment. And Moderation in deciding on sanctions and avoiding insulting human dignity.
Key words: criminalization, punishment, discretionary punishment, jurisprudence.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله صحبه، ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

من المقرر أن التجريم والعقاب في الشريعة الإسلامية لا يكتسبان الشرعية الجنائية إلا بواسطة المصادر الأصلية في الشريعة الإسلامية، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والسؤال الذي يرد بعد ذلك: هل ما قيل عن مصادر التجريم والعقاب يسري على كافة أنواع الجرائم وعقوباتها، أم يقتصر على طائفة منها؟

يمكن الإجابة هنا بناء على آراء الفقهاء: أن ما سبق قوله في مصادر التجريم والعقاب يسري بشكل رئيسي على جرائم القصاص والحدود المقدرة من قبل الشارع الحكيم، فلا يسوغ لأي شخص أو أية جهة مهما تكن صفتها أن تتدخل في تلك الجرائم وعقوباتها بالزيادة أو النقصان أو التغيير بأي شكل، وإنما مرد تلك الجرائم وعقوباتها كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم بالدرجة الأولى، ثم الإجماع والقياس استناداً إليهما.

مشكلة البحث:

ثمة طائفة من الجرائم لم يعمد الشارع الحكيم إلى تحديدها بالدقة التي حدد بها الجرائم المقدرة، وإنما رسم لها الأطر العامة والمبادئ الرئيسية التي تكفل إرساء جذور الأمن في المجتمع المسلم، وتعرف هذه الطائفة من الجرائم بجرائم التعزير.

فهل يمكن لولي الأمر أو القاضي تجريم الأفعال المنافية لذلك، وتحديد العقوبة الملائمة لها؟

فبناءً على هذا الكلام هل يعد ولي الأمر مصدراً للتجريم والعقاب في مجال التعزير؟

أو بمعنى آخر، ما مدى سلطة ولي الأمر في التجريم والعقاب في الفقه الجنائي الإسلامي؟ وما ضوابط هذه السلطة؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه – بإذن الله تعالى - من خلال هذا البحث.

مخطط البحث:

قد اقتضت ضرورات البحث إلى تقسيمه إلى تمهيد موجز للتعريف بمفردات البحث (الضوابط – الجريمة)، إضافةً إلى مبحثين أساسيين.

تضمن المبحث الأول أساس التجريم في الفقه الجنائي الإسلامي وأقسامه، بينما تضمن المبحث الثاني الجهة المختصة بالتجريم وضوابط هذا التجريم في الفقه الجنائي الإسلامي، ثم ختمت بذكر أهم النتائج التي خرج بها البحث.

تمهيد: التعريف بمفردات البحث:

أولاً: تعريف الضابط لغةً واسطلاحاً.

تعريف الضابط لغةً:

تعريف الضابط: اسم فاعلٍ من ضَبَطَ يَضْبِط ضَبْطاً فهو ضَابط، والضَبْط: لُزوم شيء لا يفارقه في كل شيء، ورجل ضابط: شديد البطش والقوة والجسم، والأضبط: الذي يعمل بيديه جميعا.[1]

تعريف الضابط اصطلاحا: أمر كُلِّي يختص بباب واحد، ويقُصد به نظم صور متشابهة.[2]

ومن العلماء من أتجاه إلى أن الضابط والقاعدة بمعنى واحد؛ فهما مترادفان وإن كان الضابط أخصُّ من القاعدة، ومنهم من فرق بين الضابط والقاعدة وأوضح الفرق بينهم، فنجد الإمام السيوطي -رحمه الله- بيَّن هذا الفرق في الفن الثاني من كتابه "الأشباه والنظائر في النحو" حيث قال: (... وهذا

[1] مقاييس اللغة: باب الضاد والباء وما يثلثهما، مادة (ضبط) (3/ 387).

[2] **مختصر التحرير شرح الكوكب المنير**، 30/1.

هو أحد الفروق بين الضابط والقاعدة؛ لأن القاعدة تجمع فروعًا من أبواب شتى، والضابط يجمع فروع باب واحد). [3]

ثانياً: الجريمة لغةً واصطلاحاً.

الجريمة لغةً: جرم الشيء؛ أي قطع الشئ، ويقال الجريم: التمر اليابس، والجريمة: النواة للتمر، ويقال: جرم جريمة وإجرام إليه أو عليه بمعنى أذنب، والجرم هو الخطأ. [4]

الجريمة اصطلاحاً: محظورات شرعية زجر الله عنها بحد أو تعزير. [5] فالجريمة إذن هي إتيان فعل محرم معاقب على فعله، أو ترك فعل محرم الترك معاقب على تركه، أو هي فعل أو ترك نصت الشريعة على تحريمه والعقاب عليه.

وتتفق الشريعة مع القوانين الوضعية الحديثة في تعريف الجريمة، فهذه القوانين تعرف الجريمة بأنها: إما عمل يحرمه القانون، وإما امتناع عن عمل يقضي به القانون[6].

المبحث الأول: أساس التجريم في الفقه الجنائي الإسلامي وأقسامه.

المطلب الأول: أساس التجريم في الفقه الجنائي الإسلامي.

إن السبب الرئيسي الكامن وراء التجريم في الشريعة الإسلامية، هو ارتكاب ما نهى عنه الشرع، وإن من الصعوبة بمكان حصر كل الأفعال التي نهى الشرع عنها بالنص على تجريم كل فعل بعينه؛ لأن الأفعال لا تتناهى، وقدرة الإنسان على استحداث أنماط جديدة من الجرائم بتغير الزمان وتطوره، وبما أن الله تعالى قد اختار هذه الشريعة السمحة الغراء لتكون خاتمة الرسالات، فكان أن ألبسها لباس الثبات والكمال؛ فهي ثابتة من حيث عدم تأثرها بالأحوال والظروف القابلة للتغير بتبدل الأزمان، وكاملة من حيث شمولها لأمرين:

الأمر الأول: الأمور القطعية التي لا تختلف حولها الأنظار مهما اختلفت الأزمان وتعددت الأقطار، كجرائم الحدود.

---

[3] **الأشباه والنظائر في النحو**، 1/ 71.

[4] المعجم الوسيط-مجمع اللغة العربية بالقاهرة-صدر: 1379هـ/1960م.

[5] الأحكام السلطانية للماوردي ص 192.

[6] الأحكام العامة في القانون الجنائي لعلي بك بدوي ج1 ص39، الموسوعة الجنائية ج3 ص6.

الأمر الثاني: المرونة التي يمكن من خلالها الحكم على كل المستجدات خارج الأمور القطعية بواسطة مبادئها الأساسية، وقواعدها العامة، كالتعزير.

وقد يكون من الصعب تحديد الأفعال المستحقة للتعزير بدقة؛ إذ قد تختلف الأنظار حول بعض منها (فلا بد إذن أن يكون ثمة أساس ضابط لما يعتبر جريمة وما لا يعتبر، وذلك الأساس لا بد أن يكون مشتقاً من مصادر الشريعة وموارادها وغاياتها ومراميها واتجاهاتها)[7]. ومن خلال استقراء ما ورد في فقهنا الإسلامي وأصوله نجد فقهاءنا الأجلاء قد توصلوا إلى الأساس الذي بنى عليه الشارع الحكيم نظام التجريم والعقاب، وهو المحافظة على مصلحة المجتمع ومصالح العباد. ولقد قسم الفقهاء المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها إلى ثلاثة أقسام، وهي الضرورات والحاجات والتحسينات8، وبحسب درجة قوة كل قسم من أقسام المصلحة تم تجريم ما يشكل خطراً عليها.

فالضرورات تأتي في المرتبة الأولى من حيث القوة، فهي تشكل الدعامة الرئيسية لأمن الأفراد والمجتمعات؛ فكان لابد من النص على كل فعل يشكل خطراً عليها وتحديده تحديداً دقيقاً بعينه.

أما الطائفة الأكبر من الجرائم التي من الممكن أن تظهر في المجتمعات البشرية، فلم تنص الشريعة الإسلامية على حدود لها، ولم تضع بإزائها عقوبات محددة، وأساس تجريمها هو المصلحة أيضاً، إلا أن جسامة الاعتداء فيها على الضرورات الخمس أضعف من الطائفة الأولى، فالزنا مثلاً يعد اعتداء جسيماً على النسل والعرض، فنصت الشريعة الإسلامية على تجريم، وتحديد عقوبته بشكل صارم، أما مقدماته: كمباشرة أجنبية في غير الفرج فلا تستوجب الحد؛ لأنها أخف وطأة من الزنا، وإنما تستوجب التعزير من القاضي بما يراه مناسباً. كما تشمل هذه الطائفة الأفعال التي تمثل اعتداء على الأمور الحاجيه والتحسينية، كالضرب الذي لا يفضي إلى الموت مثلاً، فإن فيه اعتداء على أمور حاجية؛ لأنه وإن أمكنت الحياة معه إلا أنها حياة ناقصة؛ لما يسببه هذا العدوان من الأذى. فإن كان

---

[7] الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي (الجريمة)، للإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة: 1998م، ص (28).

[8] الضرورات: هي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم.

الحاجات: هي التي يفتقر إليها من حيث التوسع ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين الحرج والمشقة.

التحسينات: هي المحاسن الزائدة على أصل المصالح الضرورية وإلحاجيه؛ إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين (الموافقات لإبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م، ج 2/ص 324-327).

في الفعل اعتداء يتسبب بضيق أقل أعتبر اعتداء على الأمور المكملة لسعادة الإنسان وهي الأمور التحسينية، ومن هذا القبيل السب، والإهانة، ونحو ذلك من منغصات الحياة[9].

وخلاصة القول في هذا المطلب، أن الأساس الذي بني عليه نظام التجريم والعقاب هو المصلحة بمختلف أقسامها، فبقدر ما تحدثه الأفعال من اعتداء على المصالح بقدر ما تكون الصرامة في العقاب؛ إذ إن تفاوت الجنايات من حيث الجسامة يستلزم ضرورة تفاوت العقوبات من حيث الشدة حسب الأمر المعتدى عليه، وما يسببه من فوات أمر ضروري أو حاجي أو تحسيني.

المطلب الثاني: صلاحية ولي الأمر في الجريمة العقاب.

تتشعب صلاحية ولي الأمر في التجريم والعقاب عن أقسام التصرفات (القولية والفعلية) القابلة للتجريم في الفقه الجنائي الإسلامي، وهي على ثلاثة أقسام بحسب دلالة نصوص الشريعة وأقوال الفقهاء:

القسم الأول: تصرفات مجرّمة شرعاً ومنصوص على عقوباتها:

وهي جرائم القصاص والدية وجرائم الحدود؛ إذ إن نصوص الشريعة الإسلامية –كما مر معنا- قد تكفلت بالبيان التفصيلي لها بما لا يدع مجالاً للاجتهاد فيها البتة تجريماً أو عقاباً.

وعليه فلا سلطة لولي الأمر في هذا القسم من التصرفات لا من حيث التجريم، ولا من حيث العقاب، بل يتحتم عليه التقيد بتنفيذ ما قررته الشريعة الإسلامية في هذا الجانب، قال تعالى (**وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**) سورة الطلاق: الآية {1}، وقال أيضاً:(**تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا**) البقرة: {187}. وهذا محل اتفاق بين العلماء ونصوصهم مستفيضة في التأكيد على هذا الكلام لا مجال ذكرها هنا [10].

القسم الثاني: تصرفات مجرّمة شرعاً وغير منصوص على عقوباتها.

---

[9] الوجيز في الفقه الإسلامي، تأليف: نعيم ياسين، دار الفرقان، عمان، الأردن، الطبعة الأولى: 1404هـ 1983 م (16-17).

[10] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، اسم المؤلف: علاء الدين الكاساني الوفاة: 587، دار النشر: دار الكتاب العربي - بيروت - 1982، الطبعة: الثانية، (488/5) ، مغني المحتاج (203/4) ، كشاف القناع عن متن الإقناع ، لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي الوفاة: 1051 ، دار الفكر - بيروت – 1402ه ،(65/5).

وهي مختلف أنواع المعاصي التي حرمتها نصوص الشريعة والمعاصي: هي إتيان ما حرمته الشريعة من المحرمات وترك ما أوجبته من الواجبات[11] ولقد بحث الفقهاء –رحمهم الله – هذا القسم بمسمى التعزير؛ إذ نصوا على أن التعزير هو التأديب على ذنب أو معصية لم يرد بشأنها حد مقدر من قبل الشرع وزاد بعضهم: أو كفارة[12]، فتختصر سلطة ولي الأمر في هذا النوع في الجانب العقابي فحسب، فله أن يعاقب كل شخص بما يراه الأنسب في حقه، كما له العفو عن العقوبة في حالات والتشديد فيها في حالات أخرى بحسب ما تقتضيه المصلحة ،أما الجانب التجريمي (من حيث تجريم تلك التصرفات أو إباحتها) فلا سلطة لولي الأمر فيه ؛إذ إنها محرمة وحياً .

القسم الثالث: تصرفات مباحة غير مجرّمة – بالأصل – ويحرمها ولي الأمر بناء على المصلحة.

هنا يرد السؤال: هل لولي الأمر أو القاضي في الشريعة الإسلامية أن يجرم أمراً لم يكن مجرّما من قبل؟ بمعنى هل لولي الأمر سلطة بتقييد بعض المباحات بتجريمها ووضع عقوبة تعزيرية بإزائها؟

أجاب الفقهاء –رحمهم الله – عن هذا السؤال، ولأهمية هذه المسألة سأسرد فيما يأتي نصوص من المذاهب الأربعة، ففي مذهب السادة الحنفية، علق الشيخ ابن عابدين – رحمه الله – في حاشيته على ما جاء في المتن من أن التعزير يكون على المعصية فقال: (هذا هو الأصل في وجوب التعزير ... وظاهره أن المراد حصر أسباب التعزير فيما ذكر مع أنه قد يكون بدون معصية، كتعزير الصبي والمتهم، وكنفي من خيف منه الفتنة بجماله مثلاً، كما مر في نفي عمر –رضي الله تعالى عنه– نصر بن حجاج) [13] .

وفي مذهب السادة المالكية، جاء في كتاب الفروق: (من الفروق أن التعزير يتبع المفاسد، وقد لا يصحبها العصيان في كثير من الصور، كتأديب الصبيان والبهائم والمجانين استصلاحاً لهم مع عدم المعصية)[14].

---

[11] التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، للدكتور عبد القادر عودة (113/1).

[12] بدائع الصنائع (534/5)، كشاف القناع (103/5)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي، دار الفكر =للطباعة – بيروت – 1404هـ – 1984م،(19/8)، الخرشي على مختصر سيدي خليل ، لمحمد بن عبداه الخرشي ، دار الفكر للطباعة – بيروت(110/8)

[13] حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تأليف: ابن عابدين، دار النشر: دار الفكر للطباعة والنشر. – بيروت. – 1421هـ – 2000م ، (234/4-235).

[14] الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش) ، اسم المؤلف: أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي الوفاة: 684هـ ، دار النشر : دار الكتب العلمية – بيروت – 1418هـ – 1998م ، الطبعة : الأولى ، (180/4).

وفي مذهب السادة الشافعية جاء في مغني المحتاج: (لا يعزر في غير معصية، ويستثنى منه مسائل، الأولى: الصبي والمجنون يعزران إذا فعلا ما يعزر عليه البالغ، وإن لم يكن فعلهما معصية ...الثانية: قال الماوردي في الأحكام السلطانية: يمنع المحتسب من يكتسب باللهو، ويؤدب عليه الآخذ والمعطي، وظاهره تناول اللهو المباح. ثالثها: نفي المخنث، نص عليه الشافعي مع أنه ليس بمعصية، وإنما فعل للمصلحة)[15]، وفي مذهب السادة الحنابلة، حيث نصوا على منع سكنى المرأة بين الرجال، وسكنى الرجل بين النساء لحق الله تعالى، كمنع عمر –رضي الله عنه – العزب أن يسكن بين المتأهلين، والمتأهل أن يسكن بين العزاب دفعاً للمفسدة، كنفي المخنثين من البيوت[16].

فمن خلال النصوص السابقة من مختلف المذاهب الفقهية المعتمدة يتضح لنا أن الشريعة الإسلامية قد خولت ولي الأمر سلطة تجريم بعض الأفعال المباحة في أصلها بناءً على ضرورة ملحة أو مصلحة عامة.

المبحث الثاني: الجهة المختصة بالتجريم في الفقه الجنائي الإسلامي وضوابطها.

ويتضمن هذا المبحث عدة مطالب:

المطلب الأول: الجهة المختصة بالتجريم سابقاً وفي الوقت الحاضر.

يجدر بنا في بداية الحديث عن الجهة المختصة بالتجريم أن نبين بإيجاز مقصود الفقهاء – رحمهم الله- بولي الأمر، وصفاته المعتبرة كونه الجهة المختصة بالتجريم سابقاً، فقد ذكر الفقهاء- رحمهم الله – عدداً من الصفات المعتبرة شرعاً في ولي أمر المسلمين، أقتصر منها في الذكر على ما يهمنا في هذا السياق وهي: العدالة على شروطها الجامعة، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد؛ ليعرف النوازل والأحكام ويعلم الناس ولا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث، وأن يكون ذا رأي مفض إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح [17]. بيد أن تلك الصفات قد تعذر وجودها في ولاة الأمر بعد الرعيل الأول من أمة الإسلام إلا ما ندر، واقتضت المصلحة حينها بانعقاد ولايتهم، لأنه كما قال الإمام ابن عابدين – رحمه الله – (لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للإمامة، وكان في صرفه عنها إثارة

---

[15] مغني المحتاج: (253/4).

[16] الفروع وتصحيح الفروع، تأليف: محمد بن مفلح المقدسي أبو عبد الله، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - 1418، الطبعة: الأولى، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي ، (115/6)، كشاف القناع (109/5).

[17] الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي الوفاة: 450هـ ، دار النشر : دار الكتب العلمية - بيروت - 1405هـ- 1985م،(6) ،وينظر حاشية ابن عابدين (450/4) ،و مغني المحتاج(168/4).

فتنة لا تطاق، حكمنا بانعقاد إمامته؛ كي لا تكون كمن بنى قصراً ويهدم مصراً...)[18]. لكن المصلحة اقتضت أيضاً بأن يسلبوا سلطة التجريم والعقاب في المجال الجنائي الاجتهادي؛ لعدم أهليتهم لذلك، فأوكلت هذه السلطة في تلك الحقبة من الزمان إلى القضاة المجتهدين؛ لئلا يستبد بها من ليس أهلا للاجتهاد من الولاة.

وإذا أسقطنا الكلام السابق على واقعنا المعاصر، فإننا نجد الاجتهاد بالمعنى الذي عناه الفقهاء نادراً أو غير متحصّل في هذا الزمان يستوي في ذلك ولاة الأمر والقضاة، فهل هذا يعني إلغاء سلطة التجريم والعقاب في المجال الاجتهادي في العصر الراهن بحجة فقدان أهل الاجتهاد من الولاة والقضاة؟

إجابة على هذا السؤال، نادى عدد من علماء الشريعة المعاصرين بتنظيم اجتهاد جماعي – مادام الفردي غير متحصّل- من خلال عقد مجالس أو مجامع فقهية تضم عدداً كبيراً من العلماء وأهل الذكر للتشاور وتبادل الآراء بشأن المسائل المستجدة في كافة مجالات الشريعة الواسعة ومنها المسائل الجنائية القابلة للاجتهاد، ويكون رأيهم اجتهاداً يكمل ما قدمه المجتهدون من قبل ،ويتولون بذلك تزويد الفقه الإسلامي بما يحتاج إليه من أحكام مستجدة تستجيب لمطالب الشعوب الإسلامية في هذا العصر وما يليه من عصور ، ويصوغون ما يصدر عن هذا المجلس بأنه اجتهاد جماعي أو شوري[19] شريطة أن تكون المجالس أو المجامع الفقهية عالمية مستقلة بعيدة عن سلطة أية حكومة وتأثيرها ،فلا يبعد عنها عالم كفء لاعتبار سياسي أو موقف له، كما لا يدخل فيها مدعي علم أو منافق لذات الاعتبار[20].

ويرى الباحث أن هذه الفكرة هي الأنسب في ظل غياب الاجتهاد المعتبر في هذا العصر، فالمأمول حدوث أمر كهذا فيما لو تسنى تطبيق شرع الله تعالى في بلادنا الإسلامية، وما ذلك على الله

---

[18] حاشية ابن عابدين (450/4).

[19] الموسوعة العصرية في الفقه الإسلامي، لتوفيق الشاوي وعدد من المشاركين –دار الشروق- القاهرة –الطبعة: الأولى -1421-2001م- الجزء الثاني – من الجلد الأول (ص185)

وقد نقل في نفس الصفحة الدكتور توفيق الشاوي ما كتبه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة (وإن أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبدؤا به من هذا الغرض العلمي، هو أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضره أكابر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويعلموا به أقطار الإسلام) من كتاب مقاصد الشريعة (141).

[20] شريعة الإسلام للدكتور يوسف القرضاوي (156).

بعزيز، فتوكل سلطة التجريم والعقاب إلى ذلك الجمع من العلماء، ويكون ما يصدر عنهم بمثابة ما كان يصدره ولاة الأمر والقضاة المجتهدون في العصور السابقة.

المطلب الثاني: ضوابط سلطة ولي الأمر في التجريم والعقاب في الفقه الجنائي الإسلامي.

فيما يلي نعرض لأهم الضوابط الشرعية لسلطة ولي الأمر في التجريم والعقاب بحسب ما تدل عليها النصوص في المذاهب الفقهية المعتمدة.

الضابط الأول: عدم مخالفة نصوص الشريعة وقواعدها العامة.

يمثل هذا الضابط الركيزة الأساسية التي يستند إليها ولي الأمر في التجريم والعقاب؛ إذ خولت الشريعة الإسلامية ولي الأمر سلطة التجريم فيما يراه منافياً لمصلحة المجتمع والمعاقبة عليه، حيث إنه مفوض من قبل الشارع الحكيم في ذلك فلم يكن له بد من التقيد بنصوص الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة، وهذا هو مقتضى كلام الفقهاء -رحمهم الله- وبيان ذلك كما يلي: فقد نص الشافعية على أن ولي الأمر مفوض من قبل الشرع للاجتهاد في العقوبات التعزيرية جنساً و قدراً؛ لأنها غير مقدرة شرعاً جاء في المنهاج للإمام النووي وشرحه النهاية (ويجتهد الإمام في جنسه وقدره لانتفاء تقديره شرعاً ففوض لرأيه واجتهاده ...)[21].

وجدت قاعدة فقهية جليلة " "لا مساغ للاجتهاد في مورد النص". أي لا يصح اجتهاد في حكم مسألة، ورد بشأنها نص صريح من الكتاب، أو السنة الصحيحة، أو الإجماع الثابت. أي: لا اجتهاد في المحكمات، والنصوص القطعية، كمسائل العقيدة من توحيد الله، والشهادتين، وكذلك أركان الإسلام، ومعاقد الإيمان، وأصول الشريعة، وقواعدها الكلية. ومثلها: الحدود، والكفارات، وأمهات الأخلاق، وأمهات الرذائل، -إضافة- إلى الضروريات الخمس، التي تدور على المحافظة عليها أحكام الشريعة. فهذه المسائل أجمعت عليها الأمة، وتلقتها بالقبول جيلا بعد جيل. وعلى سبيل المثال، فإن قول الله -تبارك تعالى-: "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةً"، يدل على عقوبة مطبقة لجريمة الزنا، فلا مجال للاجتهاد؛ لتخفيف، أو تشديد هذه العقوبة.

وهنا يأتي التعزير الذي يخول به ولي الأمر أو القاضي والذي يلتزم فيه بعدم مخالفة نصوص الشريعة وقواعدها العامة المقررة؛ لأن كل ولي الأمر أو القاضي هو موكل من قبل الشرع ويتصرف بالنيابة عنه، فلا بد من الالتزام بما يقرره موكله، وقد جاء هذا التوسع في عقوبة جرائم التعزير نتيجة لعدم تحديد الشرع لكل جريمة عقوبة معينة يلتزم القاضي بإيقاعها على المجرم كما هو الحل عليه

[21] نهاية المحتاج للرملي (22/8).

في جرائم الحدود والقصاص وإنما له الاختيار لكل مجرم ولكل جريمة اختيار العقوبة الملائمة من مجموعة من العقوبات التي شرعت للجرائم التعزيرية وللقاضي أن يخفف العقوبة أو يغلظها[22]. أما بالنسبة للشق التجريمي، فقد نص السادة الشافعية –كما مر معنا [23]– على أن لولي الأمر التعزير في غير المعصية إذا اقتضت المصلحة ذلك [24].

ومفهوم هذا الكلام أن لولي الأمر تجريم ما يراه من الأفعال المباحة في الأصل إذا أدت إلى مفسدة راجحة تحقيقاً للمصلحة؛ لأنه لا تعزير إلا بناءً على تجريم سابق. فإذا ثبت هذا فإن الضابط الأول يدل عليه قيد (المصلحة) لزاماً؛ لأن المصلحة يستحيل عليها أن تتحقق إلا بالتقييد بنصوص الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة. وما قيل عن استنتاج الضابط الأول من مذهب الشافعية يقال عنه من بقية المذاهب (الحنفية والمالكية والحنابلة) إذ نصوا جميعاً على أن ولي الأمر مفوض من قبل الشرع للاجتهاد في مسائل التعزير[25]، وذلك يستلزم ضرورة تقيده بنصوص الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة في شقي التجريم والعقاب التعزيريين.

بناءً على ما مضى نقول: لقد اتفقت المذاهب الفقهية الأربعة على أن ولي الأمر ملزم بالتقيد بنصوص الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة في التجريم والعقاب بالنسبة لمسائل التعزير الاجتهادية؛ امتثالاً لقول الله تعالى:(**يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ**) (ص: 26).

الضابط الثاني: مراعاة المصلحة العامة.

هذا الضابط يتبع الذي قبله؛ لأن المصلحة العامة للتجريم والعقاب لا يمكن أن تتحقق إلا باتباع نصوص الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة، وروحها التشريعية السمحة، فعلى ولي الأمر أن يتحرى وجوه المصلحة العامة في تجريمه وعقابه، وأن ينظر إلى مدى تحققها بمنظار الشرع من خلال قواعده والشروط التي وضعها للمصلحة المعتبرة فما وافقها اعتد به، وما خالفها اجتنبه، إذ أن الأحكام الشرعية عامة بنيت على مراعاة مصالح العباد في جميع الجوانب فالمصلحة في الشريعة الإسلامية

---

[22] التشريع الجنائي الاسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة ، 1/133.

[23] في الصفحة (6) من هذا البحث .

[24] فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، اسم المؤلف: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى الوفاة: 926، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - 1418 ، الطبعة : الأولى،(236/4)، و مغني المحتاج (253/4).

[25] تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، اسم المؤلف: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي. الوفاة: 743، دار النشر: دار الكتب الإسلامي. - القاهرة. - 1313هـ. (208/3)، الذخيرة، اسم المؤلف: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي الوفاة: 684، دار النشر: دار الغرب - بيروت - 1994م ،(400/9)، كشاف القناع(106/5).

تقابلها المنفعة في المذاهب الوضعية وهكذا نرى الإجماع على ضرورة مراعاة المصالح في الشريعة والقانون على حد سواء ومن بديهيات الشريعة الإسلامية المصالح الخمس الرئيسية التي بنيت عليها كل الأحكام الشرعية ألا وهي حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال [26]وحيثما تعرضت إحدى هذه المصالح لخطر محدق فثمت حد مقدر أو عقوبة رادعة (تعزير) من قبل ولي الأمر تردع الناس للابتعاد عنه وتوخي الحذر منه وهذا ما اتفق عليه فقهاء المذاهب[27] – رحمهم الله -.

وجدت في هذا المجال قاعدة ذهبية "**لا ضرر ولا ضرار**"، فإن الأمة مجمعة على معناه المستفاد من أدلة كثيرة، فإذا نفى الشرع الضرر، لزم منه إثبات المصلحة؛ لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما. فمن مقاصد الشريعة تحقيق المصلحة للمكلف، فمبنى الشريعة على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، يقول العز بن عبد السلام: "من مارس الشريعة وفهم مقاصد الكتاب والسنة عَلِم أن جميع ما أمر به لجلب مصلحة، أو مصالح، أو لدرء مفسدة، أو مفاسد، أو للأمرين، وأن جميع ما نهي عنه إنما نهي عنه لدفع مفسدة أو مفاسد، أو جلب مصلحة أو مصالح، أو للأمرين، والشريعة طافحة بذلك." [28]

إذن فالتعزير لا يختص بالمعاصي فحسب، بل يتبع كل فعل من شأنه أن ينجم عنه مفسدة راجحة من المفاسد وإن لم يكن بحد ذاته معصية تحقيقاً لمصلحة المجتمع وأمنه واطمئنانه، ولقد ذكر الفقهاء – رحمهم الله – وجوها لتحقيق المصلحة العامة للمجتمع:

فمن وجوه تحقيق المصلحة في جانب التجريم، مراعاة أوضاع البلدان وعاداتها؛ إذ هي عرضة للاختلاف باختلاف الزمان والمكان، فينبغي على ولي الأمر أن يضع هذا الاعتبار نصب عينيه لدى تجريمه أمراً ما، يقول الإمام القرافي – رحمه الله – في هذا الصدد (التعزير يختلف باختلاف الأعصار والأمصار؛ فرب تعزير في بلاد يكون إكراماً في بلد آخر...)[29].

ومن وجوه تحقيق المصلحة في التجريم أيضاً، أن على ولي الأمر رفع صفة التجريم عن الفعل الذي جرمه بناءً على المصلحة، إذا زالت المفاسد التي كانت تنجم عنه بتغير الزمان أو تطور فيه. يقول ابن القيم –رحمه الله – (وجماع الأمر أن مصلحة الناس إذا لم تتم إلا بالتسعير سعر عليهم

---

[26] الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، محمد أبو زهرة ، ص26.

[27] حاشية ابن عابدين (235/4)، الفروق للقرافي(180/4)، مغني المحتاج(253/4)، الفروع لابن مفلح (115/6).

[28] الفوائد في اختصار المقاصد، للعز بن عبدالسلام، ص53.

[29] الفروق للقرافي (183/4)

تسعير عدل لا وكس ولا شطط، وإذا اندفعت حاجتهم وقامت مصلحتهم بدونه لم يفعل)[30]. ومن وجوه تحقيق المصلحة في جانب العقاب؛ أن يعاقب ولي الأمر على الفعل بقدر ما يرى المصلحة في العقاب، قال الإمام ابن عابدين –رحمه الله– (...فلا معنى لتقديره –أي التعزير– مع حصول المقصود بدونه، فيكون مفوضاً إلى رأي القاضي بقدر ما يرى المصلحة فيه)[31]. وقد تقتضي المصلحة أحياناً بأن يترك ولي الأمر التعزير مطلقاً، قال الشيخ على الشَّبْرامَلِّسِيّ في حاشيته على نهاية المحتاج (وينبغي أن من المصلحة ترك التعزير على وجه يترتب على فعله تسلط أعوان الولاة على المعزر، فيجب على المعزر اجتناب ما يؤدي إلى ذلك ويعزر بغيره، بل إن رأى تركه مصلحة مطلقاً تركه وجوباً)[32]. وضابط التفرقة بين المصلحة العامة للأمة والمصلحة الخاصة لولي الأمر (هو مقدار الضرر فما يدفع أكبر ضرر وما يجلب أكبر نفع للناس يكون من المصلحة العامة، فإن لم يكن كذلك فهو من قبيل الهوى) يقول الإمام الشاطبي– رحمه الله – (المصالح المجتلبة شرعاً، والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية)[33]. إذن إن على ولي الأمر التقيد بضابط المصلحة العامة، أي مصلحة الجماعة في سلطة التجريم والعقاب التي أعطيها، وأن يتحرى الدقة في نسبة المصلحة إلى الشرع من خلال المعرفة التامة بالمصالح المعتبرة والمصالح الملغاة في نظر الشرع، وأن يضع مصالحه الشخصية وميوله الذاتية جانباً؛ حمايةً للمجتمع، وحفظاً للأمانة التي اؤتمن عليها.

الضابط الثالث: وجود النص التجريمي وضمان علم كافة الناس به (الإنذار قبل العقاب).

بما أننا بصدد الحديث عن مبدأ الشرعية الجنائية، وأن الشريعة الإسلامية لا تعاقب على أمر ما لم تجرمه ابتداءً، ولقد رأينا فيما مضى كيف نصت الشريعة الإسلامية على جرائم القصاص والحدود قبل تقرير عقوباتها، ونصت على مختلف أنواع المحظورات التي يعد إتيانها معصية في نظر الشرع، ثم فوضت إلى ولي الأمر أو القاضي سلطة المعاقبة عليها بحسب اجتهادهما ضمن الإطار الشرعي المرسوم وهذا يخضع لمبدأ "الشرعية الجنائية" المعروفة في نطاق التشريع الجنائي بـ (**لا جريمة ولا**

[30] الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لمحمد بن أبي بكر أيوب ابن القيم الجوزية، مطبعة المدني – القاهرة تحقيق: د. محمد جميل غازي، (ص222).

[31] حاشية ابن عابدين(4/ 60) .

[32] نهاية المحتاج (23/8)

[33] الموافقات في أصول الفقه، اسم المؤلف: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الوفاة: 790، دار النشر: دار المعرفة – بيروت، (351/2).

عقوبة إلا بنص)[34] إذ إن لولي الأمر أو القاضي أن يتناول بالتجريم التعزيري كل ما يعد معصية أو مخالفة من منظور الشرع وأن يضع لها ما يناسبها من عقوبة زاجرة كفيلة بضمان عدم العودة إليها.

ونستنتج من ذلك، أنه ما من تصرف تدعو المصلحة العامة لتجريمه مما لم تجرمه الشريعة الإسلامية وحياً إلا ويستدعي أن يحاط بالإطار الذي يضفي عليه الصفة الجرمية وأن يكسى بطابع الشرعية المتمثل بتهديد أو إنذار سابق من قبل ولي الأمر يخوله معاقبة كل من أقدم على ذلك التصرف؛ امتثالاً لمضمون الآية التي نصت بشكل عام على هذا الأمر، وهي قول الله تعالى :(**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**) (الإسراء: 15). هذا هو مقتضى ما نص عليه الفقهاء من مشروعية أن يعاقب ولي الأمر على الأمور المنافية للمصلحة العامة؛ لأن الفعل المباح في أصله والضار بالمصلحة العامة لا يعلم ضره إلا ببيان ولي الأمر ذلك، وإعلام الخلق بالتبعات المترتبة على إتيانه.

وكما هو مقرر أن الحكم الشرعي يقوم على أربعة أركان هي الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه ونفس الحكم، فالحاكم هنا هو ولي الأمر مجازاً؛ لأن الحاكمية المطلقة لله تعالى وحده، وولي الأمر إذا أمر وأوجب لم يجب شيء بإيجابه، بل بإيجاب الله تعالى طاعته[35].

والمحكوم عليه: الخلق الذي هم تحت إمرته وولايته، وأهم شرط فيهم، هو التكليف حتى يغدوا محلاً لتحمل تبعات أفعالهم.

أما المحكوم فيه أي الفعل: فالمقصود به هنا: الفعل الذي جرمه ولي الأمر بناءً على المصلحة العامة، ولقد ذكر الأصوليون للمحكوم فيه شروطاً من أهمها: هذا الضابط الذي بين أيدينا، فقد قال الإمام الغزالي (المحكوم فيه وهو الفعل؛ إذ لا يدخل تحت التكليف إلا الأفعال الاختيارية، وللداخل تحت التكليف شروط ...ومنها: كونه معلوماً للمأمور معلوم التمييز عن غيره حتى يتصور قصده إليه، وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال)[36]. فهذا كلام واضح لإمام كبير ينص على ضرورة مراعاة هذا الضابط.

كما أكد الإمام الماوردي على هذا الضابط في الأحكام السلطانية بقوله: (وأما ما تعلق بالمحظورات فهو أن يمنع الناس من مواقف الريب و مظان التهمة، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم

---

[34] التعزير ضوابطه العامة وتطبيقاته في المملكة العربية السعودية، للدكتور عبد الفتاح خضر، ص 15.

[35] المستصفى في علم الأصول، تأليف: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت- 1413، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (222/1).

[36] المرجع السابق.

" **دَعْ ما يَريبُك إلى ما لا يَريبُك** "[37] فيقدم الإنكار ولا يعجل بالتأديب قبل الإنكار)[38] ثم ساق – رحمه الله – أثراً يدلل على هذا الضابط، أختم به حديثي عنه فقال: (حكى إبراهيم النخعي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نهى الرجال أن يطوفوا مع النساء، فرأى رجلاً يصلي مع النساء فضربه بالدرة فقال الرجل: والله إن كنت أحسنت لقد ظلمتني، وإن كنت أسأت فما علمتني ، فقال عمر: أما شهدت عزمتي ؟ فقال: ما شهدت لك عزمة، فألقى إليه الدرة، وقال له: اقتص، فقال: لا أقتص اليوم، قال: فاعف عني، قال: لا أعفو، فافترقا على ذلك، ثم لقيه من الغد فتغير لون عمر، فقال الرجل: يا أمير المؤمنين كأني أرى ما كان مني قد أسرع فيك، قال: أجل، قال: فأشهد الله أني قد عفوت عنك)[39].

الضابط الرابع: الملائمة بين التجريم والعقاب ومراعاة التدرج في العقوبة التعزيرية.

هذا الضابط يعني أن على ولي الأمر مراعاة التناسب بين الأفعال التي يجرمها سواء أكانت بالأصل من المعاصي أم لم تكن وبين العقوبات التي يضعها بإزائها، فيقسم كل جريمة من حيث المفاسد الناجمة عنها ، ويبني سياسته العقابية على ذلك، وبمعنى آخر: يحاول جاهداً إقامة التوازن بين الأضرار الناجمة عن الأفعال المجرمة وبين الآثار التي تخلفها العقوبة على الجاني ، ويسلك في ذلك سياسة الردع والتدرج في العقوبة، فيجابه كل مستحق للعقاب بما يناسب حاله وحال جنايته من الردع، فلا يسلك سبيلاً في العقاب ويعلم أن ما دونه كاف في الردع، أي: لا تهاون إلى حد يحقر العقوبة في نظر الجناة، كما لا شطط إلى حد مبالغ في إيذائهم؛ بل المأمول توخي أوجه العدالة ما أمكن وهذا يعكس مدى المرونة التي يتمتع بها النظام الجنائي الإسلامي بوجه عام حيث إن للظروف المحيطة بالجاني بالغ الأثر في تحديد نوع وكمّ العقوبات التي توقع عليه في جريمته التعزيرية.[40]

هذه المعاني جميعاً نجدها في نصوص الفقهاء: جاء في مذهب السادة الحنفية (وليس فيه شيء مقدر، وإنما هو مفوض إلى رأي الإمام على ما تقتضي جنايتهم، فإن العقوبة فيه تختلف باختلاف الجناية، فينبغي أن تبلغ غاية التعزير في الكبيرة كما إذا أصاب من الأجنبية كل محرم سوى الجماع... وكذا ينظر في أحوالهم، فإن من الناس من ينزجر باليسير، ومنهم من لا ينزجر إلا بالكثير)[41].

---

[37] أخرجه النسائي في سننه، كتاب الاشربة، باب: الحث على ترك الشبهات، رقم الحديث :5711-سنن التيهقي، كتاب: البيوع، باب :كراهية من أكثر ماله من الربا أو ثمن محرم ،رقم الحديث :10601.

[38] الأحكام السلطانية للماوردي (310-311).

[39] الأحكام السلطانية للماوردي (310-311).

[40] التعزير ضوابطه العامة وتطبيقاته في المملكة العربية السعودية، عبد الفتاح خضر، ص 38-39.

[41] تبين الحقائق للزيلعي (208/3).

وفي مذهب السادة المالكية :(وأما جنسه – أي التعزير – فلا يختص بسوط، أو حد، أو حبس، أو غيره، بل اجتهاد الإمام، وكان الخلفاء المتقدمون يعاملون بقدر الجاني والجناية)[42].

وفي مذهب السادة الشافعية (ويتعين على الإمام أن يفعل بكل معزر ما يليق به من هذه الأنواع وبجنايته، وأن يراعي في الترتيب والتدرج ما مر في دفع الصائل، فلا يرقى المرتبة، وهو يرى ما دونها كافياً)[43].

كما نص السادة الحنابلة أيضاً على أن العقوبة ينبغي أن تكون على قدر الإحرام والمعصية، فلا يسوغ لولي الأمر أن يتعدى في إنزال العقوبات التعزيرية[44].

فهذه النصوص واضحة من مختلف المذاهب الفقهية المعتمدة تؤكد على هذا الضابط الضروري الذي يتحقق بمراعاة نقطتين أساسيتين هما: نوع الجناية، وحال الجاني.

الضابط الخامس: مراعاة حال الجاني لدى تقرير العقوبة.

هذا الضابط يتبع الذي قبله؛ إذ يعد وجهاً من وجوه الملائمة بين الجريمة والعقوبة، حيث نلاحظ أن نصوص الفقهاء في الضابط السابق شددت على أن العقوبة مع ضرورة ملاءمتها للجريمة ينبغي أن تلائم كذلك حال الجاني.

وأضيف هنا على ما سبق بناءً على ما نص عليه الفقهاء: إن على ولي الأمر أن ينظر في حال الجاني وسيرته بين أهل مجتمعه، وما إذا كان من أهل السوابق في ارتكاب المحظورات، أم إن ما ارتكبه تعد أول زلة تصدر منه، وأن يراعي مكانته بين أقرانه من حيث المروءة والأخلاق، وهنا ترد مسألة مراعاة ذوي الهيئات وهم أصحاب المروءة التي يوفر فيهم الصلاح والدين التي قد تصدر منهم بعض الصغائر فتجب مراعاة حالهم وتخفيف التعزير في حقهم فيما لو صدرت عنهم بعض الصغائر[45] ولنا في عرض نصوص الفقهاء فيما يلي ما يغنينا عن مزيد الشرح والتوضيح :

جاء في حاشية ابن عابدين (ولا يخفى أن الفاعل إذا كان ذا مروءة في الدين والصلاح يعلم من حاله الانزجار من أول الأمر؛ لأن ما وقع منه لا يكون عادة إلا عن سهو وغفلة؛ ولذا لم يعزر في أول مرة ما لم يعد ، بل يوعظ ليتذكر إن كان ساهياً، وليتعلم إن كان جاهلاً بدون جر إلى باب

---

[42] الذخيرة (400/9).

[43] نهاية المحتاج (21/8-22).

[44] المغني لابن قدامة المقدسي (405/12).

[45] الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - الكويت، عدد الأجزاء 45 جزءاً، الطبعة من (1404 – 1427)، 42/326-325.

القاضي... بناءً على استثناء ذوي الهيئات من وجوب التعزير)[46] فهذا كلام جميل لفقيه حنفي محقق ينص على أن التعزير بتكرر الزلات، وبنفس المعنى نقل الإمام القرافي عن إمام مذهبه ما يلي (قال مالك: إذا انتهى للإمام والجاني من أهل العفاف والمروءة، ووقع ذلك منه فلتةً تجافى الإمام عنه، أو من أهل الأذية فلا يقله ولينكله)[47].

وجاء في المذهب السادة الشافعية (إذا صدر من ولي الله تعالى صغيرة فإنه لا يعزر ... ويشهد لذلك حديث " **أقيلوا ذَوي الهيئاتِ عثَراتِهم إلا الحدودَ**."[48] قال الإمام الشافعي المراد بذوي الهيئات الذين لا يعرفون بالشر فيزل أحدهم الزلة...فإن قيل: قد عزر عمر غير واحد من مشاهير الصحابة – رضوان الله عليهم – وهم رؤوس الأولياء وسادة الأمة ولم ينكره أحد، أجيب بأن ذلك تكرر منه، والكلام هنا في أول زلة زلها مطيع)[49]. فهذا نص واضح في مذهب الشافعية يقضي بالتفرقة بين من صدرت منه أول زلة، وبين من تكررت منه الزلات، وغدا من المحظورات، وأن هذا الضابط روعي حتى في حق الصحابة – رضوان الله عليهم.

ومما ورد في مذهب السادة الحنابلة (إن تأديب ذوي الهيئة من أهل الصيانة أخف من تأديب أهل الدناءة والسفاهة؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم " **أقيلوا ذَوي الهيئاتِ عثَراتِهم إلا الحدودَ**. "[50] فيكون تعزير من جل قدره بالإعراض عنه، وتعزير من دونه بزاجر الكلام وغاية الاستخفاف الذي لا قذف فيه ولا سب، ثم يعدل عن دون ذلك إلى الحبس الذي ينزلون فيه على حسب رتبهم وبحسب هفوتهم، فمنهم من يحبس يوماً، ومنهم من يحبس أكثر من ذلك إلى غير غاية مقدرة، ثم يعدل بمن دون ذلك إلى النفي والإبعاد إذا تعددت ذنوبه إلى اجتلاب غيره إليها واستضراره بها)[51] . وهكذا تجلى لنا من نصوص الفقهاء ما يبين بوضوح مراعاة حال الجناة فيما إذا كانوا من أهل السوابق أو هم

---

[46] حاشية ابن عابدين (244/4).

[47] الذخيرة (400/9).

[48] أخرجه النسائي في كتاب: الرجم، باب: التجاوز عن زلة ذي الهيئة، رقم الحديث :7293، سنن أبي داود في كتاب: الحدود، باب: الحد يشفع فيه ،رقم الحديث :4375،سنن البيهقي في كتاب :السرقة ،باب :السارق توهب له السرقة ،رقم الحديث:17006.

[49] مغني المحتاج (252/4)

[50] سبق تخريج هذا الحديث في نفس هذه الصفحة.

[51] الأحكام السلطانية (312).

من أهل المروءة (ذوي الهيئات): فهم أهل القرآن والعلم والآداب الإسلامية، لا أهل المال والسلطة، كما إن المعتبر عندهم في أهل الدناءة هو الجهل والجفاء والحماقة[52].

الضابط السادس: الاعتدال في تقرير العقوبات وتجنب إهانة الكرامة الإنسانية.

لقد وردت في كتاب الله تعالى وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم أمثلة شتى للعقوبات التعزيرية تدور بين التشديد والتخفيف، ومن ثم أنيطت بولي الأمر أو القاضي مهمة الانتقال بين تلك العقوبات بالنظر لمدى جسامة الجريمة وخطورة المجرم، وأهم تلك العقوبات: التوبيخ والهجر، والتشهير، والتغريم، والضرب أو الجلد ، والنفي والإبعاد، والحبس أو السجن، والقتل، ولقد نص الفقهاء على تلك العقوبات وعلى غيرها على خلاف بينهم في بعض منها – لا مجال هنا لعرضه- ؛لأن ما يهمنا في المقام الأول هنا، أن يتوخى ولي الأمر أو القاضي مقاصد الشريعة الإسلامية من فرض العقوبات فلا مغالاة في تنفيذها، ولا هدر لكرامة الإنسان في تقريرها [53]. وهذه الأمثلة الآنفة التي ساقتها الشريعة الإسلامية للعقوبات التعزيرية ليست على سبيل الحصر، حيث إن الفقهاء نصوا على أن التعزير لا يختص بفعل معين ولا بقول معين[54] (بل إن لولي الأمر أن يحدث أنواع من التعزير بما يراه صالحاً لردع المجرمين وقطاعاً لدبر الإجرام)[55].

إذن إن على ولي الأمر أو القاضي إذا قرر عقوبة تعزيرية ما سواء أكانت من بين التي جاء الشرع بها، أم من غيرها مما قد يراها ملائمة للجريمة المرتكبة، أن يحقق المقصد الأسمى من وراء ذلك، وهو ردع المجرم بما يناسب جريمته وحالته، وزجر غيره عن إتيان مثل ذلك، وألا يشكل تقريره للعقوبة أدنى خروج عن نصوص الشريعة الإسلامية ومبادئها في النهي عن المثلة بالجاني، أو الإضرار البليغ به، أو هدر كرامته ومعاني أدميته؛ فقد " نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن المثلة "[56].

---

[52] تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لبرهان الدين أبي الوفاء إبراهيم ابن الإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن فرحون اليعمري، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت - 1422هـ - 2001م ،(225/2).

[53] الموسوعة الفقهية الكويتية، 30/271.

[54] حاشية ابن عابدين (229/4)، وتبصرة الحكام (219/2)، مغني المحتاج (253/4)، كشاف القناع (106/5).

[55] سلطة ولي الأمر في تقييد سلطة القاضي، تأليف: محمد عبد الله المرزوقي –مكتبة العبيكان –الرياض –الطبعة الأولى –(319).

[56] أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب: الذبائح والصيد، باب: ما يكره من المثلة والمصبورة والمجثمة، رقم الحديث :5197.

قال الإمام ابن فرحون المالكي رحمه الله في التبصرة (فالتعزيرات والعقوبات المقصود بها الزجر، فيرى الإمام فيها رأيه، والتعزير إنما يجوز منه ما أمنت عاقبته غالباً، وإلا لم يجز)[57]. وجاء في متن الإقناع وشرحه كشاف القناع (ولا يجوز قطع شيء منه –أي ممن وجب عليه التعزير ولا جرحه ولا أخذ شيء من ماله؛ لأن الشرع لم يرد بشيء من ذلك عن أحد يقتدى به، ولأن الواجب أدب، والأدب لا يكون بالإتلاف)[58].

وبختام الحديث عن هذا الضابط، أحسب أننا قد عرضنا أهم الضوابط التي ينبغي على ولي الأمر التقيد بها في سلطته التعزيرية بشقيها التجريمي والعقابي، ولقد استخلصت الضوابط كلها من نصوص المذاهب الفقهية المعتمدة. ولله تعالى أعلم.

الخاتمة والنتائج:

بفضل الله وتوفيقه أنهينا كتابة هذا البحث الذي نرجو من الله أن أكون قد وفقت فيه، ويمكن إجمال النتائج التي خرجنا بها بما يلي:

من خلال استقراء ما ورد في فقهنا الإسلامي وأصوله نجد فقهاءنا الأجلاء قد توصلوا إلى الأساس الذي بنى عليه الشارع الحكيم نظام التجريم والعقاب، وهو المحافظة على مصلحة البلاد، ومصالح العباد.

من خلال النصوص التي تم عرضها من مختلف المذاهب الفقهية المعتمدة يتضح لنا أن الشريعة الإسلامية قد خولت ولي الأمر سلطة تجرم بعض الأفعال المباحة في أصلها بناءً على ضرورة ملحة أو مصلحة عامة؛ ارتقاءً بالأمة الإسلامية إلى أعلى درجات الرخاء والاستقرار.

إن الشريعة الإسلامية تركت أمر تحديد الطائفة الأكبر من الجرائم لولاة الأمر، ضمن الإطار الشرعي الذي رسمته لهم؛ لهدف رئيسي واحد: هو التأكيد على صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان؛ إذ هي شريعة الله تعالى الخالدة منذ أن بعث رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وحتى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

إن أهم الضوابط الشرعية لسلطة ولي الأمر في التجريم والعقاب، بحسب ما ورد في أمهات كتب الفقه المعتمدة:

الضابط الأول: عدم مخالفة نصوص الشريعة وقواعدها العامة.

---

[57] تبصرة الحكام (222/2).

[58] كشاف القناع عن متن الإقناع (106/5).

الضابط الثاني: مراعاة المصلحة العامة.

الضابط الثالث: وجود النص التجريمي وضمان علم كافة الناس به.

الضابط الرابع: الملائمة بين التجريم والعقاب ومراعاة التدرج في العقوبة التعزيرية.

الضابط الخامس: مراعاة حال الجاني لدى تقرير العقوبة.

الضابط السادس: الاعتدال في تقرير العقوبات وتجنب إهانة الكرامة الإنسانية.

التوصيات:

نوصي الباحثين في الشريعة الإسلامية أن يوجهوا أبحاثهم صوب مسائل الجنايات وأحكامها في الفقه الإسلامي لعل هذه الأبحاث تكون نواة لقانون جنائي إسلامي، مصدره الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

نوصي واضعي القانون ومن ورائهم القضاة بمراعات هذه الضوابط في تجريمهم للأفعال والجرائم المحدثة.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي الوفاة: 450هـ، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - 1405هـ- 1985م.

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، اسم المؤلف: علاء الدين الكاساني الوفاة: 587، دار النشر: دار الكتاب العربي - بيروت - 1982، الطبعة: الثانية.

تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لبرهان الدين أبي الوفاء إبراهيم ابن الإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن فرحون اليعمري، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت - 1422هـ - 2001م.

تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، اسم المؤلف: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي. الوفاة: 743، دار النشر: دار الكتب الإسلامي. - القاهرة. - 1313هـ.

التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، للدكتور عبد القادر عودة.

التعزير ضوابطه العامة وتطبيقاته في المملكة العربية السعودية، للدكتور عبد الفتاح خضر.

الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي (الجريمة)، للإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة: 1998م.

حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تأليف: ابن عابدين، دار النشر: دار الفكر للطباعة والنشر. - بيروت. - 1421هـ - 2000م.

الخرشي على مختصر سيدي خليل، لمحمد بن عبداه الخرشي، دار الفكر للطباعة – بيروت.

الذخيرة، اسم المؤلف: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي الوفاة: 684، دار النشر: دار الغرب - بيروت - 1994م.

سلطة ولي الأمر في تقييد سلطة القاضي، تأليف: محمد عبد الله المرزوقي –مكتبة العبيكان –الرياض –الطبعة الأولى.

شريعة الإسلام للدكتور يوسف القرضاوي.

الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لمحمد بن أبي بكر أيوب ابن القيم الجوزية، مطبعة المدني - القاهرة

فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، اسم المؤلف: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى الوفاة: 926، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - 1418، الطبعة: الأولى.

الفروع وتصحيح الفروع، تأليف: محمد بن مفلح المقدسي أبو عبد الله، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - 1418، الطبعة: الأولى، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي.

الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش)، اسم المؤلف: أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي الوفاة: 684هـ، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - 1418هـ - 1998م، الطبعة: الأولى.

كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي الوفاة: 1051، دار الفكر - بيروت – 1402هـ.

المستصفى في علم الأصول، تأليف: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت- 1413، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.

الموافقات في أصول الفقه، اسم المؤلف: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الوفاة: 790، دار النشر: دار المعرفة – بيروت.

الموافقات لإبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م.

الموسوعة العصرية في الفقه الإسلامي، لتوفيق الشاوي وعدد من المشاركين –دار الشروق- القاهرة –الطبعة: الأولى -1421-2001م.

الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية – الكويت: من الطبعة 1404-1427.

نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي، دار الفكر =للطباعة - بيروت - 1404هـ - 1984م.

الوجيز في الفقه الإسلامي، تأليف: نعيم ياسين، دار الفرقان، عمان، الأردن، الطبعة الأولى: 1404هـ 1983 م.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 1 / No 1 – Jun 1442 / 2021
ISSN: 2791-6561
Received: 10.04.2021 | **Accepted:** 08.06.2021 | **DOI:** 10.5281/zenodo.5069077

Jawi Writing in Al-Quran and Al-Sunnah Subject at Secondary School; Issues and Challenges

Amrina Rasyada binti Kamaruzaman*
Nik Md Saiful Azizi b Nik Abdullah**

Abstract: In this research, we are studying a new phenomenon that appeared among the students of the Qur'an and Sunnah subject. It was observed that students struggle with the Jawi script, which disrupts the process of learning and teaching. Teachers had to find a solution for that obstacle, instead of using the Jawi script, they used the Rumi script in Islamic Education subject. Based on the analysis of SPM Trial Examination for the Quran and Sunnah subjects -according to the three schools that took this subject, a total of 20 students failed the exam. There was a big controversy about why the problem was in the Jawi script. Interestingly, the researchers observed that the Jawi script is less used and less cared about in schools, we can say it is limited only in teaching it formally in primary school through the J-Qaf program, while in secondary school, it is only included in the subject of Islamic Education.A. Research (Dirāsah)
Keywords: Issues, Challenges, Jawi, PQS.

The objective

The objective from the study conducted by the researcher, is to identify the issues and the challenges in the Jawi script, know the students' performance in Al-Quran and Al-Sunnah subject, determine the level of the student achievement in Jawi script and relate the relationship between the students' achievement and the students' performance in Al-Quran and Al-Sunnah subjects among secondary school students. The delimitation of this study only focuses on four secondary schools that take Al-Quran and Al-Sunnah subject in Bachok as one of the elective subjects.

The Methodology

This study had a methodology which was using quantitative methods through survey questions distributed to students in four selected schools. After that, a test was made in writing Jawi for the students, followed by, making interviews with teachers experienced in the subjects of Al-Quran and Al-Sunnah. All of these were implemented to support the results of the study through survey questions. This method was chosen to achieve the objectives of the study conducted.

* Amrina Rasyada binti Kamaruzaman (M.A), Lecturer, at Department of Al-Quran and Hadis, Kolej Islam Antarabangsa Sultan Ismail Petra (KIAS), Nilam Puri, Kota Bharu, Kelantan.
** Dr. Nik Md Saiful Azizi b Nik Jaafar, (Ph.D), Lecturer, at Faculty of Islamic Education, International Islamic University of Malaysia (IIUM), Gombak, Selangor.

Results

The results show that there is no significant difference in the issues and challenges that the students face for Jawi writing in secondary schools.

Introduction

Jawi writing is not a new subject in the school curriculum in this country, as it was taught separately along with the *Rumi* subject at school. By the time, this subject was cancelled from the school curriculum, resulting in many our teenagers today being illiterate in Jawi writing, and some more are worried about Jawi writing that people started to lose interest in it, and eventually becomes the legacy of the older generation. During the Malay school is still there before, Jawi writing was the main writing used in the Federated Malay States. This situation changed in 1963, making that jawi script only used Malay language subject. Even this situation did not last long, as many of teachers did not master in writing Jawi.

Eventually, the Jawi subject moved into the subject of Islamic Education. But it did not last long as well, as the time of teaching Jawi was limited to be in the time of teaching Islamic Education. And now, it became just a matter of issues and challenges just to excel in Islamic Education subject.

Background of Al-Quran and Sunnah Subject and Jawi Writing

Education in Islam has a very important position. It is a field that cannot be separated from Islam and is a great act of worship. The position and importance of education in Islam are proven when we look at the first few verses that were sent down. These verses were not commands related to other forms of worship but related to education[1].

In the context of the modern world today, Islamic Education plays an important role to ensure that students have the inner strength to adapt with current the needs and yet still do not deviate from the path that emphasizes on ethical values and spirituality[2]. Islamic education can also train students to have their attitudes, actions and decisions by spiritual values and ethical principles[3]. The characteristic of Islamic education is still relevant until today since it speaks about the various aspects of the human life[4].

In the fourth form, students are given the options in selecting subjects of their choice based on their performance and the results in the Lower Secondary Assessment (PMR). Generally, they will be offered combinations such as professional literary genre, accounting and literature, pure science, religion, accounting and science, and also religion

1 Salleh, A. M. (2004). *Pendidikan Islam: Falsafah, Sejarah dan Kaedah Pengajaran Pembelajaran*. Shah Alam: Penerbit Fajar Bakti.
2 Wan Nordin, W. Z. (1994). *Pendidikan Tahun 2000: Cabaran dan Harapan dalam Pendidikan Islam: Peranannya dalam Pembangunan Ummah.* Abdul Halim el-Muhammady (ed.). Bangi: Persatuan Bekas Pelajar Timur Tengah.
3 Jusuh, A. (1990). *Pengenalan Tamadun Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
4 NikYaacob, N. R. (2007). Penguasaan Jawi dan Hubungannya dengan Minat dan Pencapaian Pelajar dalam Pendidikan Islam. *Jurnal Pendidik dan Pendidikan*, *2*, 161–172.

and pure accounting. Students who opt for religion or religion and pure accounting, are required to study Al-Quran and Al-Sunnah subject (PQS).

The Al-Quran and Al-Sunnah subject (PQS), which was first introduced in 1995 emphasizes on the students' skills in reading Al-Quran as one of the main objectives[5]. Since this subject is introduced to forms four and five, the students' capability to master the subject is very much influenced by their grasp of the subject at the primary and lower secondary levels[6].

The Islamic Education subject is a compulsory subject for all Muslim students in primary and secondary schools. Quran recitation and the fundamentals of Islam are introduced at the primary level while more advanced Quran recitation and 'Ulum Syariah are taught at the secondary school level. Thus, students are able to master the knowledge, acts, and values of Islam to be practiced in their daily life. Students are also required to enhance the knowledge, skills and appreciation of Quran and Sunnah because both sources form the foundations of the Islamic law. At the upper secondary level, students are given the option to enroll into Quran and Al-Sunnah subject as a choice in hope that through these elective subjects, students can enrich their knowledge, skills and appreciation towards Quran and Sunnah to be practiced and internalized in their lives[7].

During the teaching and learning process of Al-Quran and Al-Sunnah subject, teachers and students are required to use the Jawi script. This is to familiarize them with Jawi as the textbooks are also written in Jawi. However, not all students are able to understand the subject since they are not well-versed with the Jawi script. The students' achievement in Al-Quran and Al-Sunnah Education is very much affected by the students' capability to write Jawi.

Jawi calligraphy is also an art, it is a Malay heritage, which has existed for centuries. This beautiful art appeared together with the arrival of Islam around 10th century AD, which is equivalent to the third year of Hijrah, and Jawi is still present today. The history of the Malacca Sultanate, Majapahit, Pattani, Riau, and Aceh has proven that Jawi was used extensively as a mean of communication throughout the Malay world. It is believed that a large number of Jawi writings in various aspects of knowledge are still buried without a trace due to the lack of awareness in the society and government. Various evidence showed that Jawi script was used extensively in the Malay community, including on inscribed stones, letters of agreement, in law, and history[8].

During the teaching and learning process of Al-Quran and Al-Sunnah subject in the classrooms, it is mandatory to use Jawi as the medium of writing. The textbooks used

5 Jabatan Pendidikan Islam dan Moral. (2002). Sukatan Pelajaran Pendidikan al-Quran dan al-Sunnah: Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah. Malaysia: Kementerian Pendidikan Malaysia.

6 Che Pee Saad. (1993). Paper Presented at Seminar Pendidikan Islam dan Bahasa Arab. Bangi: Maktab Perguruan Islam.

7 Silibus Pendidikan Al-Quran dan Al-Sunnah, Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah.

8 Ismail, S. (2010). *Kemahiran Tulisan Jawi dalam Kalangan Pelajar Sekolah Menengah: Kajian Kes di sebuah Sekolah Menengah di Daerah Pasir Gudang*. Skudai, Johor: Universiti Teknologi Malaysia.

also fully utilize the Jawi script. The researcher found that this affects the performance of students in Quran and Al-Sunnah subject if the student has not fully mastered Jawi.

Based on the background of this issue, the researcher wanted to investigate whether the students' performance in Quran and Al-Sunnah subject is influenced by the students' achievement in Jawi. The researcher also wanted to find out the problems faced the students in learning PQS and Jawi, along with the factors affecting the students' achievement as well as, identifying the solutions.

ISSUES AND CHALLENGES IN WRITING JAWI

We cannot deny the confusion and debate regarding the position of Jawi writing as a subject in the national education system is on whether it should be taught in Islamic or Malay Education subjects[9]. The group that stands for the denial of the right to teach it for various reasons, suggests that Jawi writing has no place in the hearts of its own people. Recently, the Jawi Recovery Classroom Model -previously implemented by J-QAF teachers to rehabilitate students of Jawi- saw its own demise when the teachers were re-appointed as Islamic Education teachers. Previously, the J-QAF program has been seen as a key catalyst for the development of the Jawi script among primary school students. Teaching and learning Jawi in the primary school sees no continuation as it is no longer taught in high school. The implication is that the younger generation has a weak command in writing and reading Jawi[10].

The misunderstanding and lack of control over the current system of Jawi spelling rules will continue to be passed on from a generation to another if an action was not taken immediately. The challenge of mastering a good reading and writing in Jawi is not only affecting the general public or the students of primary and secondary schools, but also the religious teachers themselves. Previous studies had shown that students' reading and writing skills,[11] along with the teachers[12] are at a worrying and moderate level.

Weaknesses can lead to many problems in the teaching and learning process. To date, most textbooks has only three letters of Jawi vowels for children, while there are four letters of Jawi vowels namely "alif, wau, ya" and "nya" which have been taught since 2005 when the General Guidelines for Malay Jawi Spelling (PUEJBM) -as launched by the Language and Library Council[13]. This lack of attention causes the functions and weaknesses of the spelling system to be often blamed.

---

9 Musa, H., & Abdul Aziz, A. Y. (2009). Pemerkasaan Kembali Tulisan Jawi. *Jurnal ASWARA*, *4* (1):159–176.

10 Ali, A. R. & Abdullah, B. (2015) *Falsafah Pendidikan Jawi dalam Memperkasakan Tamadun Islam di Malaysia*. Fakulti Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin, Malaysia.

11 Abdul Hamid, A. F., & Abdullah, N. (2009). Penggunaan Tulisan Jawi dalam Kalangan Mahasiswa Pengajian Islam: Kajian di Institut Pengajian Tinggi Awam Tempatan. *Jurnal At-Tamadun*, *4*.

12 Ali, A. R. (2012). Proceeding from Seminar Penyelidikan Jawi dan Manuskrip Melayu 2012: *Cabaran Program Pemulihan Jawi J-QAF dalam Memperkasakan Tranformasi Ejaan Jawi yang Disempurnakan*. Shah Alam: Pusat Pemikiran dan Kefahaman Islam, UiTM.

13 Ahmad, A. (2014). Kaedah Pembelajaran Jawi: Peringkat asas. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia.

The factor that leads to the weakness in Jawi teaching in primary schools is that Islamic Education teachers do not have specialized skills in Jawi teaching[14]. The weakness in the teachers' teaching methods was a contributing factor[15].

Based on this researcher's interviews with Islamic Education teachers, Roman writing was found to be the choice of students and teachers as the second medium of learning after writing in the form of notes and exercises. The teachers also wanted to achieve the learning objectives and to complete the syllabus quickly.

The younger generation among the Malays themselves is no longer interested in reading and writing Jawi[16]. The current lack of interest viewed among the Malay community in Jawi writing is justified with the cessation of the publication of the weekly Malay newspaper in Jawi. Weaknesses in the spelling mastery also affect teachers who use the Jawi script.

Through the unstructured observation of teaching Islamic Education in Jawi, at a school in Besut, it was found that the methodology used by the teacher was difficult for the students to understand[17]. His research was supported by another researcher who used to teach literacy skills with chalk and talking while teaching for year three students at a school in Sarawak and found out that teaching through the teacher's explanations was difficult for students to understand, resulting students to achieve the average marks of 23.1% for the skill of connecting Jawi letters correctly[18].

While other studies on 2398 secondary school students from 14 national secondary schools in the Hulu Selangor, discussed three main variables using questionnaires, the students' mastery of writing Jawi, Jawi teaching practice for Islamic Education Teachers, and the students' interest in Jawi writing. Additionally, tests on the Jawi ability level are made as a research instrument for data collection purposes. Based on this study, a survey of the students' perceptions and experiences of Jawi teaching practices showed that 52.0% of students stated that Islamic Education teachers used textbooks while teaching, 41.5% said that Islamic Education teachers frequently wrote on the white board topics in Jawi, 40.4% stated that Islamic Education teachers often provided some written exercises in Jawi script, and 40.3% said that Islamic Education

[14] Abu Bakar, B., Mad Siadid, M. N., Suwairi, A. J., Urusli, S., Deris, A., Abd Wahab, M. Y., & Abu Bakar, M. (2012). Persepsi Pelajar terhadap Keberkesanan Program j-QAF dalam Kalangan Pelajar Tingkatan 1 – Satu Kajian Kes. Seminar Kebangsaan Majlis Dekan Pendidikan IPTA 2012. Retrieved from http://www.fp.utm.my/ePusatSumber/listseminar/medc2012/pdf/85.pdf.

[15] Md Sahmilin, M. (2012). Penggunaan 'Kaedah Tiru Macam Saya' Membantu Menyambung Huruf Jawi Tunggal dalam Kalangan Murid Tahun Tiga. *Seminar Penyelidikan Tindakan IPG KBL Tahun 2012*, pp. 89–100.

[16] Mohd Yusuf Ahmad, Falsafah dan Sejarah Pendidikan Islam, Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2004.

[17] Mohd Rosdi, S. R. & Rajab, Z. (n.d.). *Meningkatkan Penguasaan Murid Tahun 3 dalam Menulis Perkataan Jawi Berimbuhan Akhiran 'kan' Menggunakan Kad PI-JA*. Terengganu: IPGK Sultan Mizan. Retrieved on September 9, 2016, from https://www.academia.edu/845211.

[18] Othman, M. H. (2012). Penggunaan Warna dan Simbol (W&S) dalam Kemahiran Menyambung Huruf Jawi bagi Tahun Tiga. *Seminar Penyelidikan Tindakan IPG KBL Tahun 2012*, pp. 127–140.

Teachers often corrected their Jawi spelling mistakes. However, only 37.7% of the students stated that Islamic Education Teachers wrote the notes in Jawi[19].

Here the researcher can conclude that the issues and challenges encountered in Jawi are related to several frequently debated factors. Firstly, the ability of student reading and writing in Jawi is at an alarming and moderate level. Secondly, teachers of Islamic Education do not have special skills in teaching Jawi. Thirdly, the younger generation among the Malays themselves are no longer interested in reading and writing Jawi. It is therefore a matter of finding solutions that can be addressed promptly by all parties to rejuvenate the Malay identity.

STUDENTS' PERFORMANCE IN AL-QURAN AND SUNNAH SUBJECT

The goal of Al-Quran and al-Sunnah subject is to deepen the understanding of Al-Quran and Al-Sunnah and that the knowledge related to it will contribute to the formation and development of the self and to build a Muslim civilization of knowledge, faith, good works, honorable and responsible personalities as a servant of God and the righteous caliphs[20].

Based on studies and reports conducted, student proficiency in reading and writing skills are weak in Jawi[21]. Other reviews found that 95 percent of students had a negative attitude towards Jawi and considered it hard to be learnt, not important and not evaluated in the test[22]. This had an impact on the achievement and the interest in the subject of Islamic Education[23]. Students who do not master the skills of reading and writing Jawi will be left behind in Islamic Studies as teaching aids used by teachers are written in the Jawi script[24]. Therefore, the weakness of secondary school students in mastering Jawi is directly related to their ability in primary school[25].

Secondary school students who study Al-Quran and As-Sunnah are required to undergo the process of teaching and learning using the Jawi script. Textbooks are also officially in Jawi script. Jawi acquired at the secondary level may cause students to face difficulties in writing Jawi, hence, disrupting their learning process. This reasoning found

---

19 Mohamed, M. F., Enam, S. M., Zailani, M. A., Syed Ali, S. K., & Ismail, W. (2015). The Influence of Teaching Practice and Students' Attitude to The Level of Ability in Writing Jawi Script. *International Journal of Multidiciplinary Education and Research-IJMER*, *2*(2).

20 Sukatan Pelajaran Pendidikan al-Quran dan al-Sunnah: Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah.

21 Awang Mohamad Amin. (1989). Tulisan Jawi ke Arah Penggunaan Yang Lebih Meluas dan Berkesan. Jurnal Dewan Bahasa, 33(12), 937–941.

22 Mustapha Yazid. (1991). *Penguasaan Jawi dalam Kalangan Pelajar-pelajar Sekolah Menengah di Negeri Kelantan:* Satu Kajian Khusus di Daerah Kota Bharu. Latihan ilmiah, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

23 Sulaiman Ngah Ghazali. (1990). *Ke Arah Mempertingkat Mutu Pengajaran dan Pembelajaran di Sekolah-sekolah Agama Rakyat di Negeri Perak: Satu Kajian*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya dan Azman Wan Chik. (1986). *Kaedah Amali Hayati: Satu Pendekatan Mengajar Pendidikan Islam.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

24 Muhammad Endut. (1992). Pendidikan Islam KBSM: *Satu Kajian tentang Masalah Pengajaran di Sekolah-sekolah di negeri Johor*. Tesis M. Ed., Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.

25 Isahak Haron dan Hassan Basri. (1994). *Laporan Penguasaan Jawi Pelajar Sekolah Menengah*. Fakulti Pendidikan, Universiti Malaya (tidak diterbitkan).

that many students were slow to master Jawi because it is only emphasized in Islamic education[26].

STUDENTS' ACHIEVEMENT IN WRITING JAWI

There have been many studies on the factors affecting the students' achievement. The interest and effort are aspects, which is said to have influenced the success of one's learning[27]. Many theories have been put forward about the factors that influence the academic achievement. Each proposed theory has a different concept from the perspective of each study. Among the factors that have always been associated with students' achievement, are personality, gender, family, environment, socio-economic status, interests, attitudes, motivation, learning styles, and teaching methods[28].

Many personality factors affect the students' achievement, but they are not an absolute determinant[29]. Meanwhile, the theoretical framework of achieving a patterned interactionalism involves the relationship between reading ability and intellectual abilities and attitude toward school among children with different family backgrounds[30].

The effectiveness of teaching and learning is a process resulting from the interaction between teachers and students. A research found that the success of teaching depends also on who is taught by the teachers, that is, students[31]. According to this study, level, age, gender, personality, learning styles, motivation and attitudes determine the effectiveness of teaching and learning[32]. There are five characteristics of students that help drive teacher excellence, the high level of commitment, positive academic self-concept, good genetic skills, clear vision, and discipline. The five characteristics of these students have shown a significant relationship with patterns of teacher excellence in the classroom[33].

Remarkably, there is an association between attitudes and achievement in Islamic Education[34]. Many researchers have proposed that theories that regard the factors that

---

[26] Muhammad Endut. (1992). Pendidikan Islam KBSM: Satu Kajian tentang Masalah Pengajaran di Sekolah-sekolah di negeri Johor. Tesis M. Ed., Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.

[27] Woolfolk A. (1988). *Educational Psychology*. Boston: Allyn & Bacon

[28] Ismail, M. F., & Othman, M. S. (2012) *Faktor-faktor yang Mempengaruhi Pencapaian Pelajar dalam Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Arab: Satu Tinjauan di SMAP Kajang*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

[29] Entwistle, N. J., & Wilson, J. D. (1977). *Degrees of Excellence: The Academic Achievement Game*. Londres: Hodder and Stoughton dan Moos, R. H. & Moos, B. S. (1993). *Family Environment Scale manual* (2nd ed). Palo Alto, CA: Consulting Psychologists Press, Inc.

[30] Marjoribanks, K. (1988). Perceptions of Family Environments, Educational and Occupational Outcomes: Social-Status Differences. *Perceptual and Motor Skills.*

[31] Dunkin, M. J. & B. J. Biddle. (1974). *The Study of Teaching*. New York: Holt, Renehart, and Winston.

[32] Jasmi, K.A., Tamuri, A. H., & Mohd Hamzah, M. I, Sifat dan Peranan Keperibadian Guru Cemerlang Pendidikan Islam (GCPI) dan Hubungannya dengan Motivasi Pelajar. *Jurnal Teknologi*, *51*.

[33] Mohamed, H. (2001). *Pemikiran Guru Cemerlang: Implikasinya Terhadap Perkembangan Profesionalisme Guru.* (Unpublished Doctoral Dissertation). Universiti Kebangsaan Malaysia.

[34] Omar, N. (2008). Faktor-faktor yang Mempengaruhi Pencapaian Pelajar dalam Mata Pelajaran Pendidikan Islam Tingkatan Lima. *Jurnal Penyelidikan Pendidikan IPTAR, 2008, 54–74.*

influence academic achievement[35], in addition to the material and equipment assistance, activities and experiences of teaching and learning[36]. Effective learning exists if there is an interest among students, and one of the ways to arouse the student's interest is through teaching and engaging learning activities[37]. A study conducted on 250 students about factors that influence the student's performance in the subject of history, including Malay, Chinese and Indian students from five schools in Batu Pahat, Johor, found that students who were high achievers in the subject of history were those who were interested in the subject[38].

Attitude co-exists with humans since birth. Attitude is the light or the light and spirit that exists in the human body. Attitude is something that affects an individual in the value of the symbol objects or whether it is liked or not[39]. Attitude is something that arises from feelings, beliefs or thoughts of a man against a psychological object. Students' attitude towards a subject has an important relationship with their academic achievements[40]. While other study found that attitude is what we like or do not like[41]. Attitude reflects the willingness to do something. Attitude also reflects one's belief regarding a subject. Attitude is a tendency to respond positively or negatively to a particular object, situation, institution, or a concept[42]. On top of that, attitude also affects a specific behavior, effort, enthusiasm, and awareness[43].

Achievement generally means the success or failure of a student for each examination, school examination, or a standard exam that is designed, administered, inspected, and interpreted by an expert in that field, especially for evaluating a country. Usually, this achievement is expressed in the raw scores, grades and rankings for a particular subject or the entire course[44]. It also defines the academic achievement of operations through tests based on the teacher's evaluation in the test[45].

---

35 Zulkarnain, Z., Saim, M., & Abd Talib, R. (2011). *Hubungan antara Minat, Sikap dengan Pencapaian Pelajar dalam Kursus Cc301 – Quantity measurement*. Port Dickson: Politeknik Port Dickson.

36 Biggs, J. B. (1991). *Teaching for Learning: The View from Cognitive Psychology*. Hawthorn: The Australian Council for Educational Research Ltd.

37 Omar, N. (2008). Faktor-faktor yang Mempengaruhi Pencapaian Pelajar dalam Mata Pelajaran Pendidikan Islam Tingkatan Lima. *Jurnal Penyelidikan Pendidikan IPTAR, 2008, 54–74.*

38 Senin, H. (1997). Faktor-faktor yang Mempengaruhi Prestasi Pencapaian Pelajar dalam Mata Pelajaran Sejarah (Unpublished master dissertation). Universiti Kebangsaan Malaysia.

39 Katz, R. (1960*).* The Functional Approach to The Study of Attitude. *Public Opinion Quarterly, 24*, 163–204.

40 Adnan. (1987). *Pertalian antara Sikap Pelajar Terhadap Mata Pelajaran Tertentu dan Pencapaian dalam Peperiksaan* (Thesis), Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

41 Abdullah & Ainon. (1997). Daya Pengaruh dan Perubahan Sikap. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn.

42 Aiken, L. R. (1976). Update on Attitude and Other Effective Variables in Learning Mathematics, Attitudes a Handbook of Social Psychology. *Review of Educational Research, 46*(2), 293–311.

43 Abd Rahim Abd Rashid (2001). *Nilai-nilai Murni dalam Pendidikan*. Kuala Lumpur: Cergas (M) Sdn. Bhd.

44 Raha. (1991). *Korelasi antara Status Sosio-ekonomi Keluarga Pelajar, Bentuk Stail Kognitif dan Pencapaian Akademik Pelajar dalam Sains dan Matematik* (Unpublished master dissertation). Universiti Kebangsaan Malaysia.

45 Kerlinger, F. N. (1973). *Foundatios of Behavioral Research.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

The history of education in Malaysia shows that Islamic education has been taught in various methods using books or texts written in Jawi. Jawi is the result of the modification and addition of Arabic letters to meet the needs of the Malays in facilitating the teaching and learning process.

In addition, a study conducted by Ms. Saimah bt Saeman in 1996 entitled "Implementation of teaching and the extent to which problems arise in Year 6 teaching" indicated that the student's interest in Year 6 in Jawi was rated as unsatisfactory with only 53.2% of students were interested in Jawi. She also found that students were less likely to use Jawi scripts, where only 23.2% used Jawi scripts[46].

Another study related to the attitude towards the use of Jawi writing, is that study that is conducted by Siti Fadzliaton Ismail in 1998, entitled "Bachelor students of Islamic Studies, UTM, Skudai on the use of new Jawi literature". In this study she concluded that the attitude of religious people in using the new Jawi text is at a satisfactory level. The results showed that 64.3% strongly agreed with the Jawi while script by 32.9% and 2.9% were unsure whether Jawi was interesting. There are also new Jawi scripts introduced by the Language and Library Council (Dewan Bahasa dan Pustaka) that are easier to master. Based on a study by Siti Fadzliaton, (1998) it was found that 95.7% of teachers thought that the new Jawi was easy to handle, while 2.9% were uncertain and 1.4% disagreed. In addition, the study also found that 75.7% of the teachers strongly agreed that they would like to use the new Jawi. In addition, the study showed a positive attitude among teachers towards the use of Jawi. The results can help the authorities improve the quality of teaching among religious teachers[47].

Research Methodology

The research methodology is discussing the research method, comprising of the research design, population and sample, instruments used, and the research procedures. It was constructed to give an overview about how the gathering of data is carried out for analysis purposes.

The research methodology also described in detail the methodology used to achieve the four objectives of the research and answer the four questions of the research. Furthermore, the researcher examined if there were any significant differences in the students' performance in the subject of Al-Quran and Al-Sunnah and the student's achievement in writing Jawi based on the selected demographic variables such as name, school, gender, and age. The researcher conducted the study using quantitative methods. 31 items were modified from a survey conducted by Mimijuana binti Ahmad (Islamic Education Teacher, SK Pekan Semporna) in her study.

[46] Koriana Mohd. Hatta (2001) *Sikap dalam Kalangan Pelajar Islam Tingkatan Empat terhadap Penggunaan Tulisan Jawi (Pedoman Ejaan Jawi yang disempurnakan):* Satu Kajian di Sekolah Menengah Kebangsaan Sultan Ismail, Johor Bahru.

[47] Siti Fadzliaton, (1998) Sikap Pelajar SPI Terhadap Penggunaan Tulisan Jawi, Universiti Teknologi Malaysia,Skudai.

Quantitative methods are used to study the students' performance in the subject of Al-Quran and Al-Sunnah and the students' achievement in Jawi writing. Tests were also conducted to obtain responses from students about their performance in the lessons of Al-Quran and Al-Sunnah and their achievement in writing Jawi. Information was collected through a questionnaire and a test in writing Jawi as well as interviews with three teachers to support data from the questionnaire.

Research Procedure

This study aims to demonstrate the relationship of the students' performance in Al-Quran and Al-Sunnah subject and the students' achievement in writing Jawi. The researcher took a month to carry out this research activity.

During that period, the researcher went to some secondary schools in Bachok that offers Al-Quran and Al-Sunnah Education. Form 4 and 5 students were selected as the respondents of the survey. Before that, the researcher met the principals of the school to ask for permission to run this study followed by a meeting with the teacher education committee of Al-Quran and Al-Sunnah subject to inform them the purpose of the investigation. The researcher then met the students, who would be the respondents, and distributed the survey forms and the questions related to Jawi writing to them.

As a conclusion, the instrument used, consisted of a questionnaire and a special test to measure the students' achievement in Islamic education and the students' achievement in writing Jawi. The researcher distributed a total of 200 units of the survey forms with a special test to them. Prior to the respondents' participation in the study, the researcher gave a brief description about the purpose of the investigation, the contents of the questionnaire, the required means to complete the questionnaire, and the test questions relating to the writing of Jawi. Respondents were given 15 minutes to answer the test. The researcher provided some instructions to each chosen respondent to assist them in understanding the questions.

Discussion

Based on the interviews with two experienced teachers in the field of Jawi writing and the interviews with Bachok PPD officials, the researcher found that the problems and challenges encountered in Jawi writing would never cease if all parties failed to seriously resolve these issues. Jawi script is often a hot topic for discussion, but a topic that has seen only little solutions. The researcher brought up some issues from a few previous research related to the issues and challenges in Jawi script.

According to the interviews conducted, they concurred that the ability to read and write Jawi depends on a student's level of proficiency. If the student is weak, then his teacher in Jawi writing is also weak. This is evidenced by the test results conducted in SMK (A) Tok Bachok school, one of the top performing schools in Terengganu. The data provided by the teachers of that school were also satisfying because the students were carefully selected to attend the elite school.

Currently, the J-QAF program is seen as a key catalyst in the development of Jawi writing among primary school students. Teaching and learning Jawi in the primary school

is terminated from being continuously studied as it is not taught in high school. The implication is that the younger generation has a weak grasp on writing and reading Jawi especially among students in the public national high school.

According to Awang, students' proficiency in reading and writing Jawi is weak[48]. However, the results of the current study show otherwise. Weakness in Jawi writing does not affect the entire students but varies according to the level of the students themselves. The researcher agrees with the statement that says that the students' weaknesses in Jawi writing affect their achievement[49].

The obstacles faced by high school students in mastering Jawi were directly related to their ability in primary school[50]. When this researcher studied the students' test results and the interviews with the teachers, the researcher found the results are in line with the conclusions of Isahak Haron and Hassan Al-Basri. Learning Jawi in elementary school is of a great import since it effects the students' grasp and mastery of Jawi in high school. If Jawi writing is not mastered at the elementary level, this could result in the poor performance later in high school.

The study also found that 95 percent of students had a negative attitude towards Jawi because it was difficult to study, not important, and not evaluated in the test[51]. This had an impact on the achievement and the interest in Islamic Education lessons.[52]

However, the results of the D4 survey questions contradicted the statement issued by Yazid, as 45.3% of students disagreed with the statement that Jawi is difficult to master. This means that Jawi writing is not difficult for students to learn. Meanwhile, the results of the questionnaire D5 indicated that students did not agree with that the weakness in Jawi writing had an impact on their achievement in the subject of Al-Quran and Al-Sunnah.

There are many studies that have been carried out on the factors that influence the students' achievement. It is said that interest and effort, as one aspect, influence one's success in learning[53]. This Researcher concur with Woolfolk's statement by referring to the results of the study (E1) on the interest in Jawi writing, which indicated that a high interest influenced Jawi writing skills.

---

48 Awang Mohamad Amin. (1989). Tulisan Jawi ke Arah Penggunaan yang Lebih Meluas dan Berkesan. Jurnal Dewan Bahasa, 33(12), 937–941.

49 Muhammad Endut. (1992). Pendidikan Islam KBSM: *Satu Kajian Tentang Masalah Pengajaran di Sekolah-sekolah di Negeri Johor*. Tesis M. Ed., Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.

50 Ishak Haron dan Hassan Basri. (1994). *Laporan Penguasaan Jawi Pelajar Sekolah Menengah*. Fakulti Pendidikan, Universiti Malaya (tidak diterbitkan).

51 Mustapha Yazid. (1991). *Penguasaan Jawi dalam Kalangan Pelajar-pelajar Sekolah Menengah di negeri Kelantan:* Satu kajian khusus di daerah Kota Bharu. Latihan Ilmiah, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

52 Sulaiman Ngah Ghazali. (1990). *Ke Arah Mempertingkat Mutu Pengajaran dan Pembelajaran di Sekolah-sekolah Agama Rakyat di negeri Perak*: Satu kajian. Kuala Lumpur: Universiti Malaya dan Azman Wan Chik. (1986). Kaedah Amali Hayati: Satu Pendekatan Mengajar Pendidikan Islam. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

53 Woolfolk A. (1988). *Educational Psychology*. Boston: Allyn & Bacon

The framework proposed by Entwistle and Wison (1977) suggests many personality factors that influence the students' achievement, but not absolute determinants. Marjoribanks (1988) also presented a theoretical framework for achieving patterned interactionalism involving the relationship between the reading and intellectual abilities and attitudes toward education among children with different family backgrounds.

Here, the researcher brings the results of the study from the questionnaire that was conducted on Form Four and Five students in four selected schools in Bachok. The following information was recorded and analyzed using SPSS version 2.

Demographic's Student

Items		Frequency	Percent (%)
School's Name	MAIP	58	4.17
	NIPAH	22	15.8
	SMK(A)TB	4	2.9
	SMUDI	55	39.6
Gender	Male	42	30.2
	Female	97	69.8
Form	Form 4	27	19.4
	Form 5	112	80.6
Parent's Occupation	Government	59	42.4
	Private	18	12.9
	Self-work	62	44.6
Frequency	Always	30	21.6
	Sometimes	104	74.8
	Never	5	3.6
Start studying Jawi	4-5 years	65	46.8
	6-7 years	73	52.5
	Never	1	0.7
Students' Achievement in Jawi	Overall	49	35.3
	Moderate	84	60.4
	A little	6	4.3
Grade	A	44	31.7
	B	41	29.5
	C	43	30.9
	D	9	6.5
	E	2	1.4

The table below shows the percentage and the frequency distribution of the Issues and Challenges in mastering Jawi writing:

No	Items	1 SD	2 D	3 UN	4 A	5 SA
E1	I am not interested in Jawi writing	55 39.6%	60 43.2%	17 12.2%	2 1.4%	5 3.6%
E2	I do not know Jawi writing	69 49.6%	54 38.8%	8 5.8%	4 2.9%	4 2.9%
E3	I am not good at Jawi writing	64 46%	58 41.7%	9 6.5%	1 0.7%	7 5%
E4	I like Roman writing more than Jawi writing	14 10.1%	25 18%	55 39.6%	34 24.5%	11 7.9%
E5	I do not understand what the teacher teaches	64 46%	50 36%	18 12.9%	4 2.9%	3 2.2%
E6	Teachers do not diversify activities for me to study the Jawi script	26 18.7%	49 35.3%	46 33.1%	13 9.4%	5 3.6%
E7	The school did not do any activity to empower Jawi writing	22 15.8%	32 23%	56 40.3%	21 15.1%	8 5.8%
E8	Teachers who are not proficient in teaching Jawi script	60 43.2%	51 36.7%	20 14.4%	3 2.2%	5 3.6%
E9	I rarely read newspapers and magazines in Jawi script	5 3.6%	20 14.4%	36 25.9%	57 41%	21 15.1%
E10	Parents do not care about the mastery of Jawi texts	24 17.3%	56 40.3%	44 31.7%	9 6.5%	6 4.3%
E11	Jawi writing have made difficult to read Quran and Sunnah subject books	50 36%	55 39.6%	26 18.7%	3 2.2%	5 3.6%

The table below shows the Percentage Distribution of the Students' Performance in Al-Quran and Al-Sunnah subjects:

No	Items	1 SD	2 D	3 UN	4 A	5 SA
B1	I like to study the subjects of Quran and Sunnah subject in Jawi script	3 2.2%	3 2.2%	25 18%	68 48.9%	40 28.8%
B2	I like to read the Quranic and Sunnah Textbook books in Jawi script	3 2.2%	9 6.5%	22 15.8%	71 51.1%	34 24.5%

B3	I like it when teachers teach Quran and Sunnah in Roman writing.	10 7.2%	18 12.9%	31 22.3%	50 36%	30 21.6%
B4	The subject of Quran and Sunnah subject is easier to understand in Roman writing	6 4.3%	28 20.1	26 18.7%	43 30.9%	36 25.9%
B5	I like the subject of Quran and Sunnah subject as it provides me with religious knowledge.	1 0.7%	0 0%	3 2.2%	28 20.1%	107 77%
B6	I like the Quranic and Sunnah subject lesson subjects to be added to my daily school schedule.	2 1.4%	2 1.4%	30 21.6%	61 43.9%	44 31.7%

The table below shows the Students' Achievement in Jawi Writing:

No	Items	1 SD	2 D	3 UN	4 A	5 SA
C1	I am very good at writing Jawi	1 0.7%	5 3.6%	66 47.5%	49 35.3%	18 12.9%
C2	I like writing in Jawi	4 2.9%	5 3.6%	41 29.5%	72 51.8%	17 12.2%
C3	I can easily read Jawi	2 1.4%	2 1.4%	22 15.8%	72 51.8%	41 29.5%
C4	I like to read using Jawi scripts	3 2.2%	7 5%	36 25.9%	73 52.5%	20 14.4%
C5	I want Jawi subjects to be included in the study schedule	2 1.4%	5 3.6%	48 34.5%	57 41%	27 19.4%
C6	Jawi script is very difficult	58 41.7%	45 32.4%	24 17.3%	8 5.8%	4 2.9%
C7	Jawi scripts are confusing	51 36.7%	48 34.5%	24 17.3%	13 9.4%	3 2.2%
C8	Recognizing Jawi letters makes it easier for me to read the Quran	3 2.2%	3 2.2%	8 5.8%	38 27.3%	87 62.6%

The table below shows the Relationship between the Students' Performance in al-Quran and Sunnah subject and Al-Students' Achievement in Jawi writing:

No	Items	1 SD	2 D	3 UN	4 A	5 SA
D1	I love Roman writing in studying Quran and Sunnah Education	5 3.6%	34 24.5%	47 33.8%	36 25.9%	17 12.2%

D2	I like teachers teaching Quran and Sunnah in Jawi writing	2 1.4%	7 5%	23 16.5%	68 48.9%	39 28.1%
D3	I made notes and exercises of Islamic Education in Jawi script	7 5%	9 6.5%	44 31.7%	56 40.3%	23 16.5%
D4	Jawi scripts make me understand Quran and Sunnah	40 28.8%	63 45.3%	29 20.9%	2 1.4%	5 3.6%
D5	The Jawi script made me weak in Quran and Sunnah Education	51 36.7%	60 43.2%	19 13.7%	5 3.6%	4 2.9%
D6	The Jawi script made me slow in preparing notes and exercises given by teachers in the subjects of Quran and Sunnah Education	38 27.3%	46 33.1%	38 27.3%	11 7.9%	6 4.3%

Recommendations

It is recommended to carry out the studies in future on a wider population, or a higher sample volume ratio to obtain more consistent and accurate results. Future studies are also proposed to cover a variety of study locations, both rural and urban. Studies can be also carried out to include primary and secondary schools in the state. In terms of data collection, it can be enhanced by having more interviews, and observing respondents while obtaining data through questionnaires so that the information is accurate without any shortcomings in answering every question. Respondents involved in the future can also be extended to involve Islamic Education teachers, Islamic Shariah Education subject teachers, Islamic Tasawwur teachers, Islamic Education Committee chairmen, senior assistants or senior teachers.

The researcher also suggests that the District Education Office, State Education Department or Ministry of Education Malaysia -especially the Religious Education Division, to work closely with the private bodies that could be sponsors or patrons in programs promoting Jawi. This issue requires the commitment of all parties to play their role in the preservation of the Archipelago heritage that reflects the strong Islamic influence on life.

The PPD Officer and the two teachers interviewed also suggested diversification of Jawi writing activities to reinforce writing skill in Jawi and prevent it from being lost by time. Some examples of such activities, include Jawi Writing Week, spelling competitions, writing competitions, posting words of wisdom in Jawi writing on school walls or open spaces. Subsequently, school committees in cooperation with the PPD and the ministry could conduct competitions in schools, and statewide to revitalize Jawi writing so that it becomes as familiar as Roman writings in their daily writing and reading activities.

Conclusion

This study was conducted in four religious secondary schools in Bachok. These schools were selected because they offer Quran and Sunnah subject which is related to the research study. The respondents consisted of students in Form four and five. A total

of 200 sets of survey forms and written examinations in Jawi literature were distributed. However, only 139 sets were successfully returned. 59 sets were not answered, and 2 sets were lost. The research data was obtained from the questionnaire (Appendix A) containing thirty-nine (39) items which were distributed to students. Appendix B contained the test. It was designed to test the respondents' writing ability of words, proverbs and sentences in the Jawi script. The data obtained were analyzed using SPSS. In this study, researchers used one demographic to collect data on the personal and family background of the respondents. Sections B, C, D and E with aspects of achievement in the subjects of al-Quran and al-Sunnah Education, achievement in Jawi writing, the relationship between student achievement in al-Quran and as-Sunnah subjects to student achievement in Jawi writing and issues and challenges in writing Jawi.

The results of this study show that there is no significant difference between the test of Jawi writing skills and the respondents' achievement in the subject of Quran Studies and Sunnah. There is also no significant difference in the Jawi writing test of the respondents. In addition, the results of the study also show a significant relationship between the students' interest in Jawi, their skills, and their academic achievement.

The issue of the students' interest in Jawi writing should be addressed by all parties including ministries, schools, parents, families, communities, and stakeholders to ensure that the students' achievement in Jawi writing will not jeopardize the subject of Quran and Sunnah Studies. Teachers, as well as schools play a crucial role in ensuring that Jawi writing skills are not compromised. It is very important to bring to light the challenges that must be faced in the future, in order to ensure that the position of this historic writing continues to stand out.

In conclusion, the issues, challenges of this phenomena had proven that all parties, including leaders, lecturers, teachers, and the community must be united in the restoration of the Malay heritage, so that all issues and challenges can be handled immediately.

References

Abd Rahim Abd Rashid (2001). *Nilai-nilai Murni dalam Pendidikan*. Kuala Lumpur: Cergas (M) Sdn. Bhd.

Abdul Hamid, A. F., & Abdullah, N. (2009). *Penggunaan Tulisan Jawi Dalam Kalangan Mahasiswa Pengajian Islam*: Kajian di Institut Pengajian Tinggi Awam Tempatan. *Jurnal At-Tamadun*, *4*.

Abdullah & Ainon. (1997). *Daya Pengaruh dan Perubahan Sikap*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn.

Abu Bakar, B., Mad Siadid, M. N., Suwairi, A. J., Urusli, S., Deris, A., Abd Wahab, M. Y., & Abu Bakar, M. (2012). *Persepsi Pelajar Terhadap Keberkesanan Program j-QAF dalam Kalangan Pelajar Tingkatan Satu* – Satu kajian kes. Seminar Kebangsaan Majlis Dekan Pendidikan IPTA 2012. Retrieved from http://www.fp.utm.my/ePusatSumber/listseminar/medc2012/pdf/85.pdf.

Adnan. (1987). *Pertalian antara Sikap Pelajar Terhadap Mata Pelajaran Tertentu dan Pencapaian dalam Peperiksaan* (Thesis), Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Ahmad, A. (2014). Kaedah Pembelajaran Jawi: Peringkat asas. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia.

Aiken, L. R. (1976). Update on Attitude and Other Effective Variables in Learning Mathematics, Attitudes a Handbook of Social Psychology. *Review of Educational Research, 46*(2), 293–311.

Ali, A. R. & Abdullah, B. (2015) *Falsafah pendidikan Jawi dalam Memperkasakan Tamadun Islam di Malaysia*. Fakulti Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin, Malaysia.

Ali, A. R. (2012). Proceeding from Seminar Penyelidikan Jawi Dan Manuskrip Melayu 2012: *Cabaran Program Pemulihan Jawi J-QAF dalam Memperkasakan Tranformasi Ejaan Jawi yang disempurnakan*. Shah Alam: Pusat Pemikiran dan Kefahaman Islam, UiTM.

Awang Mohamad Amin. (1989). *Tulisan Jawi ke Arah Penggunaan yang Lebih Meluas dan Berkesan.* Jurnal Dewan Bahasa, 33(12), 937–941.

Azman Wan Chik. (1986). *Kaedah amali Hayati: Satu Pendekatan Mengajar Pendidikan Islam.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Biggs, J. B. (1991). *Teaching for Learning: The View from Cognitive Psychology*. Hawthorn: The Australian Council for Educational Research Ltd.

Che Pee Saad. (1993). Paper presented at Seminar Pendidikan Islam dan Bahasa Arab. Bangi: Maktab Perguruan Islam.

Dunkin, M. J. & B. J. Biddle. (1974). *The Study of Teaching*. New York: Holt, Renehart, and Winston.Entwistle, N. J., & Wilson, J. D. (1977). *Degrees of Excellence: The Academic Achievement Game*. Londres: Hodder and Stoughton dan Moos, R. H. & Moos, B. S. (1993). *Family Enviroment Scale Manual* (2nd ed.). Palo Alto, CA: Consulting Psychologists Press, Inc.

Isahak Haron dan Hassan Basri. (1994). *Laporan Penguasaan Jawi Pelajar Sekolah Menengah*. Fakulti Pendidikan, Universiti Malaya (tidak diterbitkan).

Ismail, M. F., & Othman, M. S. (2012) *Faktor-faktor yang Mempengaruhi Pencapaian Pelajar dalam Pengajaran & Pembelajaran Bahasa Arab: Satu Tinjauan di SMAP Kajang*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ismail, S. (2010). *Kemahiran Tulisan Jawi dalam Kalangan Pelajar Sekolah Menengah: Kajian kes di Sebuah Sekolah Menengah di daerah Pasir Gudang*. Skudai, Johor: Universiti Teknologi Malaysia.

Jabatan Pendidikan Islam dan Moral. (2002). Sukatan Pelajaran Pendidikan al-Quran dan al-Sunnah: Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah. Malaysia: Kementerian Pendidikan Malaysia.

Jasmi, K.A., Tamuri, A. H., & Mohd Hamzah, M. I, Sifat dan Peranan Keperibadian Guru Cemerlang Pendidikan Islam (GCPI) dan Hubungannya dengan Motivasi Pelajar. *Jurnal Teknologi*, *51*.

Jusuh, A. (1990). *Pengenalan Tamadun Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka

Katz, R. (1960*).* The Functional Approach to The Study of Attitude. *Public Opinion Quarterly, 24*, 163–204.

Kerlinger, F. N. (1973). *Foundatios of Behavioral Research.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

Koriana Mohd. Hatta (2001) *Sikap* dalam *Kalangan Pelajar Islam Tingkatan Empat Terhadap Penggunaan Tulisan Jawi (Pedoman Ejaan Jawi yang*

disempurnakan): Satu kajian di Sekolah Menengah Kebangsaan Sultan Ismail, Johor Bahru.

Marjoribanks, K. (1988). Perceptions of Family Environments, Educational and Occupational Outcomes: Social-Status Differences. *Perceptual and Motor Skills.*

Md Sahmilin, M. (2012). *Penggunaan 'Kaedah Tiru Macam Saya' Membantu Menyambung Huruf Jawi Tunggal dalam Kalangan Murid Tahun Tiga*. Seminar Penyelidikan Tindakan IPG KBL Tahun 2012, pp. 89–100.

Mohamed, H. (2001). *Pemikiran Guru Cemerlang: Implikasinya Terhadap Perkembangan Profesionalisme Guru.* (Unpublished doctoral dissertation). Universiti Kebangsaan Malaysia.

Mohamed, M. F., Enam, S. M., Zailani, M. A., Syed Ali, S. K., & Ismail, W. (2015). *The Influence of Teaching Practice and Students' Attitude to The Level of Ability in Writing Jawi Script.* International Journal of Multidiciplinary Education and Research-IJMER, 2(2).

Mohd Rosdi, S. R. & Rajab, Z. (n.d.). *Meningkatkan Penguasaan Murid Tahun Tiga dalam Menulis Perkataan Jawi Berimbuhan Akhiran 'kan' Menggunakan Kad PI-JA*. Terengganu: IPGK Sultan Mizan. Retrieved on September 9, 2016, from https://www.academia.edu/845211.

Mohd Yusuf Ahmad, *Falsafah dan Sejarah Pendidikan Islam*, Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2004.

Muhammad Endut. (1992). Pendidikan Islam KBSM: *Satu Kajian Tentang Masalah Pengajaran di Sekolah-sekolah di negeri Johor.* Tesis M. Ed., Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.

Musa, H., & Abdul Aziz, A. Y. (2009). *Pemerkasaan kembali tulisan Jawi*. Jurnal ASWARA, 4 (1):159–176.

Mustapha Yazid. (1991). *Penguasaan Jawi dalam Kalangan Pelajar-pelajar Sekolah Menengah di negeri Kelantan:* Satu kajian khusus di daerah Kota Bharu. Latihan ilmiah, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

NikYaacob, N. R. (2007). Penguasaan Jawi dan Hubungannya dengan Minat dan Pencapaian Pelajar dalam Pendidikan Islam. *Jurnal Pendidik dan Pendidikan*, *2*, 161–172.

Omar, N. (2008). *Faktor-faktor yang Mempengaruhi Pencapaian Pelajar dalam Mata Pelajaran Pendidikan Islam Tingkatan Lima.* Jurnal Penyelidikan Pendidikan IPTAR, 2008, 54–74.

Othman, M. H. (2012). *Penggunaan Warna dan Simbol (W&S) dalam Kemahiran Menyambung Huruf Jawi bagi Tahun Tiga.* Seminar Penyelidikan Tindakan IPG KBL Tahun 2012, pp. 127–140.

Raha. (1991). *Korelasi antara Status Sosio Ekonomi Keluarga Pelajar, Bentuk Stail Kognitif dan Pencapaian Akademik Pelajar dalam Sains dan Matematik* (Unpublished master dissertation). Universiti Kebangsaan Malaysia.

Salleh, A. M. (2004). *Pendidikan Islam: Falsafah, Sejarah dan Kaedah Pengajaran Pembelajaran*. Shah Alam: Penerbit Fajar Bakti.

Senin, H. (1997). *Faktor-faktor yang Mempengaruhi Prestasi Pencapaian Pelajar dalam Mata Pelajaran Sejarah* (Unpublished master dissertation). Universiti Kebangsaan Malaysia.

Silibus Pendidikan al-Quran dan al-Sunnah, Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah.

Siti Fadzliaton, (1998) Sikap *Pelajar SPI Terhadap Penggunaan Tulisan Jawi*, Universiti Teknologi Malaysia,Skudai.

Sukatan Pelajaran Pendidikan al-Quran dan al-Sunnah: Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah

Sulaiman Ngah Ghazali. (1990). *Ke Arah Mempertingkat Mutu Pengajaran dan Pembelajaran di Sekolah-sekolah Agama Rakyat di negeri Perak: Satu Kajian*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Wan Nordin, W. Z. (1994). *Pendidikan Tahun 2000: Cabaran dan Harapan dalam Pendidikan Islam: Peranannya Dalam Pembangunan Ummah.* Abdul Halim el-Muhammady (ed.). Bangi: Persatuan Bekas Pelajar Timur Tengah.

Woolfolk A. (1988). *Educational Psychology*. Boston: Allyn & Bacon

Zulkarnain, Z., Saim, M., & Abd Talib, R. (2011). *Hubungan Antara Minat, Sikap dengan Pencapaian Pelajar dalam Kursus Cc301 – Quantity Measurement*. Port Dickson: Politeknik Port Dickson.

BALAGH
Journal of Islamic and Humanities Studies
Vol 1 / No 1 – Jun 1442 / 2021
ISSN: 2791-6561
Received: 13.04.2021 | **Accepted:** 08.06.2021 | **DOI:** 10.5281/zenodo.5069079

نماذج لبعض الأنظمة القضائية مُنذ خَلق البشرية إلى بِعثة خَير البرية

Models for Some Judicial Systems Since the Creation of Mankind to a Good Mission Wilderness

حسام موسى محمد شوشه* **&** **أشرف محمود****

Hossam Moussa Mohamed Shousha **&** **Ashraf Mahmood**

ملخص البحث :أظهرت المقالة صورة لمحاكمة تجلى فيها كمال العدل الإلاهي ليكون لدى القارئ التصور الكامل للقضاء العادل في أبها صورة له، وإن كان لا يصل لكماله مخلوق، لأن المشرع والقاضي هو احكم الحاكمين، فنفرد المبحث الأول لهذا الحدث الجلل الذي جرى عند خلق آدم عليه السلام، أما المبحث الثاني تناول القضاء على الأرض عند الأمم التي وصلتنا أخبارها واختيرت بلاد ما بين النهرين نموذجا، كانت هذه الحقبة بداية تشكيل الحضارات المنظمة التي سعى إليها الإنسان، أما المبحث الثالث فوقع الاختيار على دراسة القضاء عند العرب قبل الإسلام ببضعة عقود وذلك لأهميته في القضاء بعد بعثة النبي ﷺ، وتناول المبحث الرابع القضاء فجر الإسلام من جوانبه المتعددة حيث شكل القضاء في هذا العهد الركيزة الأساسية التي بقي القضاء عليها منذ ذلك الزمن حتى نهاية حكم الخلافة العثمانية، ومازال المصدر الأساسي لكثير من الأنظمة القضائية وإن اختلفت صيغها.

الكلمات المفتاحية: نماذج- أنظمة- قضائية- خلق- بعثة.

Abstract: The article showed a picture of a trial in which the perfection of divine justice was manifested so that the reader would have the complete perception of a just judiciary in its best image -in which a creature cannot reach its perfection, because the legislator and the judge (Allah SWT) is the wisest of the rulers, then we singled out the first chapter to this great event that took place at the creation of Adam -peace be upon him. The second chapter dealt with the judiciary on Earth among the nations whose news reached us, and Mesopotamia was chosen as a model. This period was the beginning of the formation of the organized civilizations that man sought for. As for the third chapter, the choice fell on studying the judiciary among the Arabs a few decades before Islam, due to its importance

* أستاذ مساعد بقسم التفسير- كلية الإلهيات/جامعة كارابوك hossamshousha@karabuk.edu.tr

** طالب دكتوراه، بقسم القانون الإسلامي- كلية الإلهيات- جامعة كارابوك- تركيا asabdm1988@gmail.com

in the judiciary after the mission of the prophet (S.A.W), and the fourth chapter dealt with the judiciary in the beginnings of Islam, from its varied aspects, as the judiciary built in this era the main pillar that the judiciary followed from that time until the last years of The Ottoman Caliphate, and still the main source for some judiciary systems although it differed in its shapes.
Keywords: model, systems, judiciary, creation, messenger ship, Prophet Mohammed SAW.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث بالحق رحمة للعالمين، وبعد، فإن القضاء هو صمام الأمان للإنسانية والحفاظ عليها، ويعدُّ الركيزة الأساسية للحفاظ على النفس البشرية من خلال ردع الجاني، وإنصاف المظلوم، بالفصل بين الخصوم ضمن نظام اتخذ أشكالاً عديدة منذ خلق البشرية إلى يومنا هذا، لكن الفيصل فيه هو عنصر الحق الذي يقوم عليه القضاء من خلال مصدر الحكم القضائي، وطريقة تنفيذه، وبيَّنتِ المقالة نموذجا لقضاء سامٍ اتخذ أسمى وأكمل مثال للعدالة، وضِّحَ على شكل محاكمة جرت أحداثها عند خلق آدم، تجلَّى فيها عدل رب العالمين، وكيف جرت أحداث محاكمة واضحة اتضَّحت تفاصيلها من خلال آيات كريمات، ورغم استحالة الوصول لكمال العدل في القضاء عند البشر إلا أنه لابد من الوقوف على القضاء عند الأمم للنظر في أنظمتها القضائية، ولا يخفى على أحد أنه مرَّت أحداث غيرت مجرى القضاء عند البشرية من حال إلى حال، وخاصة الحقبة التي ظهر فيها الإسلام الذي حكم شرع رب الأنام، فلن تنعم البشرية بالأمن والأمان إلا بقضاء عادل في مصدره وتطبيقه بالروح التي جُعل القضاء من أجلها.

المبحث الأول: القضاء قبل تاريخ البشر على الأرض (عند بدأ خلق البشرية)

للقضاء أهمية بالغة لا يمكن الاستغناء عنها، وسنوضح هنا القضاء قبل تاريخ البشر على الأرض، ومن خلال النظر فيه والبحث في هذا الموضوع وجدَ مشهد محاكمة عادلة لقاضي السماوات والأرض جرت أحداثها قُبيل خلق آدم بمشاهد عظيمة وصفها الله لنا في آيات كريمات تدل على عدله وحكمته ﷻ، وتبين المحاكمة وما تحويه من معاني العدل عدل القضاء الذي قضى به قاضي السموات والأرض، والتي يمكن أن توضَح على شكل متسلسل لقضية بدأت من تشريع وامر بالتنفيذ إلى عصيان وامتناع المكلف حتى أصبحت جناية أوجبت العاقب عليها ثم محاكمة الجاني ثم تنفيذ عقوبة هذه الجناية عليه؛ ويمكن تقسيم المحاكمة إلى جزئيين لتسهيل تتبع أحداثها:

الجزء الأول: إعلام وتشريع وامر بالتنفيذ ووقوع العصيان

قبل لحظة الخلق وإعطاء الملائكة الأمر بالسجود حتى يكونوا على استعداد لتنفيذ الأمر، أعلم الله الملائكة بقضائه أن يخلق السلالة البشرية حيث قال الله ﷻ مخبرهم بذلك: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ [البقرة: 30]، ولحظة الخلق قال الله ﷻ: ﴿**إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾ [ص: 71-72]، ومن عدل الله إخبارهم بلحظة تنفيذ الأمر فقال لهم الله ﷻ بعد أن اسويه وانفخ فيه الروح عليكم بالسجود له؛ أود أن اعقب على امر في غاية الأهمية في عدل الله في حكمه حيث قال الله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حتى نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾ [الإسراء: 15]، ومنها نستطيع أن نقول من باب العدالة الإلاهية إخبار الخلق بأوامره وإن من عدله وحكمته انه لا يعاقب على معصية لم يجرِم فعلها أو يجرِم تركها، وهذا ما التمسناه من الآية السابقة، ويمكن القول إن هذا تشريع وامر واجب التنفيذ.

ب- لحظة تنفيذ امر السجود جاء بعدة آيات ونأخذ منها ما جاء في قوله ﷻ: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ**﴾ [الكهف: 50]، وكذلك قوله عز وجل: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ**﴾ [البقرة : 34]، فلما أبى واستكبر اصبح من الكافرين، وهنا تظهر خليقة الشر مجسمة في إبليس بعصيان الجليل سبحانه، والاستكبار على معرفة الفضل لأهله، والعز بالإثم، والاستغلاق على الفهم، وبدأة المعركة الخالدة بين الشر متمثلاً في إبليس، وخليفة الله في الأرض[1]؛ وكل ما ورد من آيات هو تأكيد على الملائكة ومن كان معهم، انه حانت لحظة السجود التي أمرهم بها في قوله ﷻ الذي جاء في سورة [ص: 72]، والتي ذُكرت فيما سبق في الأمر بالسجود بعد التسوية ونفخ الروح، وهذه صوره ثانية عظيمة تجسد عدل أحكم الحاكمين ﷻ في تذكيره لخلقه انه حان وقت التنفيذ؛ وبعد توجيه الأمر للملائكة ومن كان معهم بتنفيذ امر السجود، سجد الملائكة المأمورون بالسجود كلهم أجمعون في وقت واحد إلا إبليس ضهر على حقيقته التي اخبرنا بها الله ﷻ حيث قال: ﴿**فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ**﴾ [ص: 73-74]، فاتضح أن دخوله بين صفوف الملائكة مستغلاً بعض الصفات الظاهرية المشابه للجن والملائكة قد كان نفاقا[2].

الجزء الثاني: جلسات محاكمة الجاني والحكم عليه وما ترتب على ذلك من أحكام وعقوبات

[1] سيد قطب إبراهيم حسن، (ت:1966م)، **في ظلال القرآن**، (القاهرة: دار الشروق، ط32 الشرعية، 1423هـ-2003م)، جـ1، ص58.

[2] ينظر: عبد الرحمن حسن حبكنه، **معارج التفكر ودقائق التدبر**، (دمشق: دار القلم، ط1، 2000م)، جـ3، ص687.

الجلسة الأولى: والتي دلت عليها الآية: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ * وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الحجر: 32-35]، قال الله ﷻ وعظم سلطانه لإبليس مترفعاً بمسائلته ومخاطباً له باسمه المعروف بين الملائكة والمعروف بين الجن: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ [الحجر:32]، أي أي عُذر حَملك على ألا تكون ساجداً مع الساجدين من ملائكة الملء الأعلى، رد إبليس فلم يخُفِ في جوابه احتقاره لآدم ناظراً إلى احد أطوار خلق جسده والى كونه بشراً: ﴿قَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر:33]، فكان هذا دليل استكباره وكشف ما يخفيه، ووقاحته مع خالقه، ولم يذكر عذراً حقيقياً. فصدر الحكم الأول عليه بالطرد واللعن: ﴿قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ * وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الحجر:34-35]، أي يوم القيامة يكون حسابك على معصيتك بما تستحق من العذاب؛ قال إبليس مخاطباً ربه معترفاً به: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [ص: 36]، ولحكمة يعلمها الله أعطاه ما طلب قال ﷻ: ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * إِلَىٰ يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾ [ص:37-38]، فبعد أن أخذ الوعد من ربه ﷻ، بدأ بإظهار حقده وكراهيته من جديد لهذا المخلوق كما جاء في الآية: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: 39].

ومن خلال هذه الجلسة نجد أمراً مهماً وهو أحد أساسيات مبادئ العدالة التي يتجلى فيها عدله سبحانه حتى مع من عصاه، ألا وهو إعطاء المذنب الفرصة للدفاع عن نفسه وبيان سبب ذنبه ومعصيته للأوامر.

الجلسة الثانية: وبعد جلسة المحاكمة الأولى من الله ﷻ لإبليس، منحه فرصة مراجعة نفسه إن شاء أن يعترف بذنبه ويتوب، فعقد جلسة محاكمة ثانية دل عليها ما جاء في سورة ص حيث قال تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [ص: 75]، فكانت الجلسة الأولى متضمنة سؤال إبليس عن العذر الذي حمله على أن لا يكون مع الملائكة الساجدين، أما الجلسة الثانية فقد سئل الله ﷻ إبليس عن المانع له من السجود، مع أن المأمور بالسجود له مخلوق خلقه الله بيديه.

فجاء رد إبليس مرة أخرى متكبراً مصراً على تكبره ومعصيته ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ ۖ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [ص: 76]، فجاء الرد من الله ﷻ تأكيداً على ما جاء في الحكم في الجلسة الأولى، والتي قال فيها: ﴿قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ * وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ﴾، [الحجر: 34-35]، مع إضافة اللعنة عليه من الله جلا وعلا في الجلسة الثانية فقال: ﴿قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ

رَجِيمٌ * وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [ص: 77-78]، فهذه اللعنة أشد لأنها منصبة عليه من الله مباشرة؛ هذا وإعطاء الفرصة لإبليس ومحاورته رغم ذنبه عسى أن يتوب ويعترف بالذنب دليل أخر على عدله سبحانه برحمة وحكمة تليق بجلال سلطانه وعظيم عدله، لكن مع هذا كله أصر إبليس بشكل عجيب وطلب من الله أن يبقيه حياً إلى يوم القيامة فقال: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾، فلم يعطه الله أكثر مما أعطاه في الجلسة الأولى، فأعاد له نص الحكم السابق كما جاء في الآية: ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * إِلَىٰ يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾ [ص: 80-81]، فأعلنَ إبليس مرة أخرى إصراره على عداءه للمخلوق الجديد وذريته هذه المرة فقال: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: 82]، فأجابه الله جلا وعلا ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ * لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: 84-85]، وهنا تشديد للحكم بدخوله هو ومن اتبعه من ذرية المخلوق الجديد جهنم التي أعدت لعذاب المجرمين، وستكون مأوى الكافرين جزاء على تكبرهم وعدم تنفيذ أوامر الملك القدير[3]؛ قالوا: أهذا حكم مسبق من الله تعالى على الخلق الذين سيجيئون بعد؟ و لو كان الأمر كذلك فالمسألة قهر وإجبار، ولعدله سبحانه، فالحقيقة أن الله ﷻ كتب عليهم هذا بعلمه بما سيكون منهم باختيارهم لا بقهره لهم على أن يفعلوا، فلعلمه بما سيكون كتب، وليس في المسألة قهر ولا إجبار[4].

الجلسة الثالثة: في هذه الجلسة منح الله ﷻ برحمته الواسعة إبليس فرصه أخرى لمراجعة نفسه حيث سأله الله عز وجل عن شيئين الأول المانع من السجود، والحامل على عدم السجود، رغم إلزام رب العالمين له بوجوب الطاعة حيث جاء في الآية: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: 12]، فبين الله عز وجل لإبليس مخالفته لواجب الطاعة، لكن إبليس اصر على تكبره رغم معرفته بان الأمر موجه له وملزم له أيضا بالسجود مع الملائكة، وهنا صدر الحكم النهائي من الله عز وجل على إبليس فكان حكمة بعد اللعن عامة في الجلسة الأولى واللعنة المباشرة المنصبة من الله تعالى عليه في الجلسة الثانية، إلى الأمر بالهبوط والصغار والذل في هذه الجلسة، إهانة له وإصغاراً له، حيث لم يقف الأمر على طرده من الجنة فحسب، حيث قال الله تعالى: ﴿قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ [الأعراف: 13].

وانتهت الجلسة بثبوت الحكم القطعي على إبليس إلى يوم القيامة ملعونا صاغرا، إلا أن إبليس طلب طلبا أخيرا من الله عز وجل وقال ﴿أَنْظِرْنِي﴾ متماديا في غيه ولم يقل ﴿رَبِي أَنْظِرْنِي﴾ كما في الجلستين السابقتين فكان جواب الله له ﴿قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾، وتوعد إبليس ذرية آدم حقداً وحسداً

[3] ينظر: حبكنه، **معارج التفكر ودقائق التدبر**، جـ3، ص690ومابعدها.

[4] محمد متولي الشعراوي، (ت: 1419هـ)، **تفسير الشعراوي**، (القاهرة: دار أخبار اليوم، د.ط، 1991م)، جـ21، ص13005.

وتكبراً، بأنه سوف يغويهم ويُظلهم عن السراط المستقيم، فكان جواب الله عز وجل الأخير له ولمن تبعه من ذرية آدم حيث قال ﷻ: ﴿قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا ۖ لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الاعراف:18]، واخبر آدم بأن يسكن الجنة ويلتزم بأمر ربه حيث قال ﷻ: ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأعراف: 19]، وانتهت الجلسة بهذا الحكم العدل الذي حكم به أحكم الحاكمين.

المبحث الثاني: القضاء عند الأمم القديمة

لأهمية القضاء كما بينا لا تخلوا أمة أو مجتمع من نظام قضائي مهما كان شكله ومضمونه، وهناك صور كثيرة من الأنظمة القضائية، وسنأخذ صورة للقضاء في بلاد الرافدين قبل الميلاد نموذجاً؛ اهتم المشرعون في بلاد الرافدين بصوره خاصه بحماية العائلة، والملكية، الخاصة، والتجارة، أما قانون العقوبات فهو قانون شديد قد يفرض عقوبات تصل إلى حد قتل المدان.

وقد ساد في كثير من أحكام ذلك العصر الظلم والغرابة وتسلط الأقوياء، أما القاضي فكان لا يتلقى راتبا، بل يعتمد على ما يتلقاه من هدايا مقابل إداء مهمته القضائية [5]؛ وحتى يكون القاضي مهيأً للقضاء يبدأ تعلم مهنة القاضي في مدرسة الكتبة، حيث يقوم الطالب المبتدئ بحفظ التعابير الحقوقية التي كانت شاملة في مجموعة التعليميات المعروفة تحت تسميه (انا-اتيشو)، وكان الطلاب المتقدمون ينسخون بدورهم مقتطفات من التشريعات وقرارات المحاكم السابقة للاستفادة منها[6].

الجهات التي تمارس القضاء:

1 - الملك وهو يمارس القضاء بنفسه أو عن طريق من يمثله من القضاة، والملك لا ينظر كل القضايا والمنازعات إنما ينظر في منازعات معينه منها مثلا قضايا إنكار العدالة وحالة ارتشاء موظفي الدولة [7].

2 - ولاة المقاطعات بالإضافة إلى واجباتهم الإدارية والمالية، لهم الحق برأس المحاكم والنظر في قضايا النظام العام والعلاقة بين الزوج وزوجته المريضة وقضايا الأراضي وتصحيح الأغلاط التي تقع في مساحتها[8].

---

[5] قاسم الشواف، **الحكم والسياسة في العالم القديم**، (دمشق: دار علاء الدين، ط1، 2015م)، ص113.

[6] الشواف، **الحكم والسياسة في العالم القديم**، ص113.

[7] شعيب احمد الحمداني، **قانون حمورابي**، (بغداد: دار الحكمة، ط1، 1988م)، ص 66.

[8] عامر سليمان، **القانون في العراق القديم**، (الموصل: دار الشؤون الثقافية العامة، د.ط، 1977م)، ج1، ص 26 – 27

3 – الكهنة إن نصيب الكهنة في القضاء كان كبيرا بالإضافة إلى أن الأحكام كانت ذات طابع ديني واتخذت المعابد مكان لعقد المحاكم وكانت بعض القضايا ينظرها هؤلاء الكهنة حصرا.

إجراءات رفع الدعوى: إن غالبيه المحاكمات كانت تجري في المعابد، فالكهنة هم من يشاركون في إجراءاتها وإجراءات التقاضي وهم يقدمون المدعي عليه إلى المحكمة بعد أن يعرض المدعي الشكوى شفاهن أمام القاضي، ليس هذا فحسب، بل تكلف المحكمة الكهنة بالتحقيق في بعض الادعاءات والوسائل الثبوتية وأحيانا في تنفيذ بعض الأحكام[9].

إصدار الأحكام:

تعتمد المحاكم في إصدرا قراراتها على القواعد القانونية المشرعة إن وجدت وإلا فتعتمد على القواعد العرفية، وتعتبر الأحكام محضرا للقضية المتنازع عليها فهي تشمل أسماء طرفي النزاع وأدلتها وأسماء القضاة واختصاصاتهم وختم كاتب القرار والشهود وتصدر بعدد من النسخ التي تناسب أطراف النزاع.

البيانات القضائية: وهي (قواعد الأثبات)، واتخذت أشكالا مختلفة أهمها الكتابة، الشهادة أو الشهود، المحنه[10]، اليمين، الإقرار.

المبحث الثالث: القضاء عند العرب قبل فجر الإسلام

قامت للعرب دول منظمة وحضارات امتازت بالتطور السياسي والقضائي والإداري والعمراني، مثل مملكة الحضر أو ما تسما بمملكة (عربايا)، والذي أسسها الملك ولجش شقيق الملك سنطروق في سنة 158م[11]، والتي تقع جنوب مدينة الموصل، وغيرها من الممالك إلا انه سنقتصر على بيان القضاء عند العرب قبل الإسلام ببضعة عقود، حيث كان العرب قبل الإسلام في الجزيرة العربية يتميزون بمبدأ السياسة اللامركزية التي تفرض واقعها بقوة، وذلك لعدم وجود منظومة قوانين موحدة يرجعون إلهيا تكون مرتكزا للأفراد المتخاصمين أو المحُكمين، وهناك عدد من النقاط التي يمكن من خلالها إيضاح المنظومة القضائية في هذا العهد:

---

[9] الحمداني، **قانون حمورابي**، ص 68.

[10] **المحنه**: هي أساس الاستعانة بقوه غير مرئية تحكم سلوك الأفراد الوصول إلى حكم قضائي، واهم تطبيقاتها (اختبار الماء) حيث يلقى المتهم في النهر فإذا كان بريئا أو على حق ساعدته الاله على الخلاص، وأما إذا كان مذنبا فإنه يغرق ويموت حسب ما جاء في المادة (132) الشك في براءة متهم بالزنا مثالا في قانون حمورابي.

[11] أمل بورتر، **الحضر**، (بغداد: مجلة اتجاهات، العدد 4، بتاريخ: 1/ 4/ 2008م).

أولا: محاوله تنظيم مجالس المحاكم في مكة:

حاول العرب في مكة المكرمة معالجة بعض الحالات بأسلوب منظم، للتركيز على فض المنازعات وحمايه حقوق المجتمع والدفاع عن الضعفاء والمظلومين وذلك بان خصصت قريش رجالاً للقضاء منهم من زعماء بني سهم وكذلك رجال من بني عَدي، حيث حُددت بعض الأماكن التي كانوا يتقاضون فيها، منها دار عبد الله بن جدعان والتي شَهد حلف الفضول: هذا الحلف الذي شهده رسول الله ﷺ وهو ابن 25 سنه وقال فيه: "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا لو دُعيت به في الإسلام لأجبت وما احب أن لي به حمر النعم، تحالفوا أن ترد الفضول على أهلها وان لا يعز ظالم مظلوم"[12]، وكذلك من الأمكنة ما هو بجوار الكعبة عند الملتزم، وكان يذكر أن عبد المطلب كان توضع له وساده عند الملتزم فيستند إلى الكعبة وينظر في خصومات القوم، وكانت الأسواق من الأماكن المشهورة للمحاكمات أيضا منها سوق عكاظ قرب عرفات، و سوق ذي المجاز و سوق عدن وللإشارة أن في هذه الأسواق أماكن محدده لفض المنازعات [13].

ثانيا: مصادر الأحكام

الأحكام التي كانت في الجاهلية عند العرب لا تستند إلى شريعة سماوية أو قانون مكتوب، بل كانت أحكاماً تسير على هواء المُحكمين ولا تضبطها سوي الأعراف والعادات والتقاليد القبلية الموروثة والفراسة التي يمتلكها الحاكم في إحقاق الحق الذي كان يراهُ هوَ، وما ذكرنا هو نبذة وباختصار القضاء الذي كان في زمن الجاهلية عند العرب بشكل عام قبل بعثه النبي ﷺ.

ثالثا: أشهر الحُكام أو القضاة العرب في الجاهلية

برزت كثير من الشخصيات التي اتصفت بالحكمة والقدرة على التحكيم بين العرب في الجاهلية ، ومنهم هرم بن قطبه بن سنان الفزاري اشتهر بالفصل في المنافرات والمنازعات بالأنساب والأحساب، كما وكان قس بن ساعده الأيادي حكيم العرب وقد ضرب للعرب بحِكمته وعقله الأمثال، كما لا بد من الإشارة إلى انه كان العرب يتحاكمون إلى رسول الله ﷺ قبل البعثة، وكذا عمر بن الخطاب رَضيَ الله عَنه، فقد كان يقضي فيما سباه العرب بعضهما من بعض في الجاهلية، أما أبو بكر رَضيَ الله عَنه فكان يحُكم في الديات[14]، كما وكان العرب يتحاكمون إلى العرافين الذين كانوا يعرفون

[12] عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، (بيروت: دار الجيل، د.ط، 1395هـ-1975م)، جـ1، ص133-134.

مسعوداني مراد، **تاريخ القضاء عند العرب من العصر الجاهلي حتى العصر العباسي الإسلامي**، (لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 2014م)، ص 33. [13]

[14] مسعوداني مراد، **تاريخ القضاء عند العرب من العصر الجاهلي حتى العصر العباسي الإسلامي**، ص 46- 47.

الأمور عن طريق الفراسة والقرائن وذلك بملاحظه نبرات الصوت للشخص وملامحه وحركاته عند التكلم ويبدو أنَ ممارسة العرافين لمهنه الطب تساعدهم على معرفه تغيرات جسم الأنسان عندما يكون مذنباً أو محقاً[15].

رابعا: شروط القاضي في هذا العهد

يشترط العرب في الحَكم (القاضي) أن يكون من أهل الشرف والصدق والأمانة والسن والمجد والتجربة والفِهم[16]، وربما كان الحَكم شيخا لقبيلته أو إنسان يُعرف بالفِهم والشرف أو كاهنا فطن أو ربما كان امرأة.

خامسا: لباس القاضي

لا توجد إشارات كافيه في المصادر تبين الصورة الواضحة لزي الحُكام في الجاهلية، إلا ما ورد عند الألوسي عندما تحدث عن كسوة العرب ذهب إلى أن الحُكام لا يفارقون الوبر وهي الملابس المنسوجة من وبر الإبل، وذكر أيضا أبو الفرج الأصبهاني عن لباس الحكام كان ثميناً ومميزاً عن بقية البسة الناس[17].

المبحث الرابع: القضاء عهد النبي ﷺ

عندما بزغ فجر الإسلام ببعثة خير البرية النبي مُحمد ﷺ في العرب كانت هذه البعثة النقطة الفاصلة لتغيير نظام العالم اجمع، فقد بُعث برسالة الله ودين الله الذي ارتضاه لعباده بكل ما يحوي من أوامر ونواهي سواء وافقت مراد البشر أم لا، مما جعل المتسلطين والمتجبرين يقفون بوجهه هذه الدعوة بكل ما أوتوا من قوه منذ ذلك الزمان، لأن هؤلاء المتجبرين يعتاشون على ظلمهم واستعبادهم للمستضعفين، ولأجل هذا وتنفيذاً لأمر الله سبحانه كان من أول اهتماماته عليه الصلاة والسلام وخاصة بعد الهجرة مسالة إرساء قواعد القضاء، لأنه يشكل العمود الفقري والأساس المتين لبناء الأمة وبناء دولة تقوم أركانها على التوحيد والاستجابة لأمر الله ورفع الظلم وإخراج العباد من الظلمات إلى النور، فكان للقضاء اهتماماً خاصاً في الشريعة الإسلامية الغراء، وبدأ هذا الاهتمام جليا بعد هجرة النبي عليه الصلاة والسلام إلى المدينة المنورة وتأسيس دولة إسلامية لتنطلق منها الدعوى بالحق إلى مشارق الأرض ومغاربها، و يعتبر زمن النبي ﷺ المقصود به هو من بعثته عليه الصلاة والسلام إلى وفاته

---

[15] محمد عوض إبراهيم بخيت، **القضاء في الإسلام تاريخه ونظامه**، (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، د.ط، 1975م)، ص30- 31.

[16] سلامه محمد الهرفي، **القضاء في الدولة الإسلامية تاريخه ونظمه**، (الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية، د.ط، 1415هـ) جـ1، ص 44.

[17] الهرفي، **القضاء في الدولة الإسلامية تاريخه ونظمه**، جـ1، ص59.

وانقطاع الوحي، إلا أننا اذا اردنا القول القضاء زمن النبي عليه الصلاة والسلام أساساً فقد يبدأ من الهجرة إلى المدينة المنورة، حيث كان القضاء هناك تطبيقاً عملياً أخذ طابعاً شكلياً وموضوعياً، أسس إلى منطلق القضاء الإسلامي المستقل في العهود التي تلته سواء عهد الخلافة الراشدة أو الخلافة الأموية والعباسية والعثمانية؛ وسنتطرق لبعض النقاط المهمة في تأسيس القضاء الإسلامي وإرساء دعائمه خلال عهد النبي ﷺ:

من حيث أهميته

أولاً: يعتبر القضاء عهد النبي ﷺ الحد الفاصل للقيم والقواعد والأحكام التي كانت سائدة في العصر الجاهلي، لقبوله الصالح منها ونبذ الباطل الذي لا يوافق دين الله ولا يوافق مقاصد الشريعة الإسلامية.

ثانياً: وضع الحجر الأساس لأركان القضاء في الإسلام ببيانه لضوابطه ومصادره وخصائصه.

ثالثاً: تعتبر الأقضية التي قضى بها الرسول عليه الصلاة والسلام مصدراً ثانياً من مصادر التشريع الإسلامي لكل جوانبه، ومنها القضاء حتى يوم القيامة، لان رسول الله ﷺ كان نبياً يوحى إليه من الله عز وجل، وما يقضي به فهو تشريع.

رابعاً: إن القضاء زمن النبي عليه الصلاة والسلام ملزم لكل مسلم في أي زمان كان أو أي مكان حل، ولا يزيغ عنه إلا هالك.

خامساً: يعد القضاء عهد النبي ﷺ نموذجا مُشرفاً للنظام القضائي في العالم اجمع، لما التزمه من عدل وقضاء بالحق على القريب والبعيد والرئيس والمرؤوس[18].

من حيث مصادره وضرورة الالتزام بها

قال الله تعالى ملزما بالحكم والتحاكم إلى ما أنزل على نبيه: ﴿**وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ * أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾ [المائدة: 49-50].

إن مصدر القضاء الأساسي عهد النبي ﷺ كان يعتمد على القرآن الكريم الذي هو كلام الله عز وجل، إما ما نزل قبل الحادثة المراد الفصل بها، أو ما ينزل بعدها، لبيان امر الله في الحكم فيها، وعلى ما يقضي به الرسول ويأمر من قول

[18] ينظر: محمد مصطفى الزحيلي، **تاريخ القضاء في الإسلام**، (دمشق: دار الفكر، وبيروت: دار الفكر المعاصر، ط3، 1437هـ- 2016م)، ص40-42.

وفعل وتقرير، وهو الذي لا ينطق عن الهوى، ويسمى السنة، والاجتهاد الذي كان في الأحكام التي لم يَرِد فيها نص، مع الأخذ بنظر الاعتبار القضايا المتماثلة والمتشابه بالقياس، والسعي لإقامة العدل في إصدار الحكم.

1- من حيث القضاة وتعينهم

كان ﷺ يتولى القضاء بنفسه في المدينة، وحيثما سافر وحل وارتحل، وانه عَين عدداً من الصحابة قضاة وبعث عدداً منهم إلى الأقاليم والولايات كولاة وكلفهم بالقيام بأعمال القضاء وفصل الخصومات، إلا أن بعض العلماء ذهب إلى انه ﷺ لم يتخذ قاضياً قط في عهده، واستدلوا على ذلك بما رواه أبو يعلى عن ابن عمر رَضيَ الله عَنهما أن رسول الله ﷺ لم يتخذ قاضياً[19].

إلا أن الذي وجد من خلال الأدلة أن رسول الله ﷺ عين عدد من القضاة في المدن التي دخلها الإسلام، حيث بعث رسول الله ﷺ معقل بن يسار قاضياً إلى اليمن، فعن معقل بن يسار قال: أمرني رسول الله ﷺ أن اقضي بين قوم فقلت ما أحسن أن اقضي يا رسول الله، قال: الله مع القاضي ما لم يحف عمداً[20].

وإن الرسول عليه الصلاة والسلام عين ولاة وجعلهم قضاة، منهم عثمان بن أبي العاص والي الطائف، والمهاجر بن أبي أميه والي صنعاء، ويعلى بن أميه والي خولان، وزيد بن لبيد والي حضرموت، ولما فُتحت مكة سنة ثمانية للهجرة وأراد أن يخرج منها استخلف عليها عتاب بن أسيد والياً وقاضياً على أهل مكة[21]، فقد روى احمد والحاكم عن عبد الله بن عمرو رَضيَ الله عَنهما قال: (جاء خصمان يختصمان إلى النبي ﷺ فقال لعمرو اقضي بينهما يا عمرو، فقال أنت أولى بذلك مني يا رسول الله، أو قال اقضي بينهما و أنت حاضر يا رسول الله قال: نعم، قال: فإذا قضيت بينهما فما لي؟ قال إن أنت قضيت بينهما فأصبت القضاء فلك عشرُ حسنات، أو أجور، وإن أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة أو فلك اجر)[22].

أما من حيث طريقة تعيينهم كان عليه الصلاة والسلام يعين الولاة والقضاة مشافهةً إن كانوا حاضرين، ويبين لهم بعض أمور القضاء واختصاص القاضي، ويرشدهم إلى الطريق القويم في ذلك ويدعو لهم، كما فعل مع معاذ بن جبل وعلي بن أبي طالب رَضيَ الله عَنهما. أما إذا كان المعين غائبا فيكتب له كتاباً، فقد كتب الرسول ﷺ إلى العلاء بن الحضرمي في البحرين وكتب إلى عمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن[23].

2- من حيث الإجراءات المتبعة للتقاضي

---

[19] ينظر: احمد عبد المنعم البهي، **تاريخ القضاء في الإسلام**، (القاهرة: د.ن، د.ط، 1385هـ-1965م)، ص55 وما بعدها.

[20] أخرجه احمد بن محمد بن حنبل، (ت241هـ)، **مسند الإمام احمد**, (تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين, بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1, 1420هـ) , جـ33, ص420, رقم:20305.

[21] ابن هشام، **السيرة النبوية**، جـ 4، ص500.

[22] أخرجه محمد بن عبد الله الحاكم، (ت:405هـ)، **المستدرك على الصحيحين للحاكم**، (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1422هـ-2002م)، كتاب: الأحكام، جـ4، ص99، رقم:7004. وأخرجه الإمام أحمد في المسند، **مسند أحمد**: جـ29، ص357، رقم: 17824.

[23] الزحيلي، **تاريخ القضاء في الإسلام**، ص48.

كان القضاء زمن النبي ﷺ مبسطاً وكان عليه الصلاة والسلام هو المرجع الذي يفصل في الخصومات والمنازعات عند نشوبها، ويذهبون إليه ليحكم بينهم طائعين مختارين، ويحكم بما أنزل الله، وكانت هناك فيما بعد بعض الإجراءات التي يمكن ذكرها لتكون فيما بعد أساسا للقضاء وثوابت له:

أولا: رفع الدعوى لا يشترط في الدعوى عند رسول الله ﷺ أن تكون مكتوبة، بل ترفع شفاهاً، وتسير إلى رسول الله ﷺ مباشرة ليستمع إلى أقوال الأطراف ويصدر الحكم من قِبَله ولا يكون هناك مماطلة أو تسويف في الدعوى، وارشد عليه الصلاة والسلام أصحابه ببعض آداب القضاء، كالمساواة بين الخصوم، وأن يبدأ المدعي بالكلام، وأرشد إلى عدم الحُكم أثناء الغضب، والاستعانة بالشورى من أصحاب الاختصاص عند إصدار الأحكام.

ثانيا: أما من حيث الإثبات فقد اقر الرسول عليه الصلاة والسلام طرق الإثباتات الشرعية وهي اليمين والشهادة (الشهود) والكتابة، والإقرار، والقرائن، والقرعة.

ثالثا: من حيث تنفيذ الأحكام كان اطراف النزاع غالباً يسمعون حكم الله تعالى في القضية عن رسول الله ﷺ ويقولون سمعنا وأطاعنا، ويتجهون لتنفيذ حكم الشرع بأنفسهم، ويتقيدون بما بينه رسول الله ﷺ هذا في بعض الأمور، أما الأمور الجنائية كان القاضي نفسه يقوم بتنفيذ الحكم أو الأمر بتنفيذه ويشرف عليه، وكان تنفيذه فورا بلا تسويف ولا إهمال، وما جاء بحديث أبو هريرة وزيد بن خالد الجهني، (أن رجلا من الأعراب أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أنشدك الله إلا قضيت بيننا بكتاب الله فقال الخصم الآخر – وهو أفقه منه – نعم، فاقض بيننا بكتاب الله، وأذن لي، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: قل، فقال: إن ابني كان عسيفا على هذا، فزنى بامرأته، وإني أخبرت أن على ابني الرجم، فافتديت منه بمائة شاة ووليدة، فسألت أهل العلم فأخبروني أنما على ابني جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجم؛ فقال رسول الله ﷺ: والذي نفسي بيده لأقضينَ بينكما بكتاب الله، الوليدة والغنم رد عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام؛ واغد يا أنيس –لرجل من أسلم– على امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها، فغدا عليها، فاعترفت، فأمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجمت)[24]، والقول لأنيس الأسلمي: (واغد يا أنيس إلى امرأة هذا فان اعترفت فارجمها)، بحرف الفاء على الترتيب والتعقيب، ولما حكم رسول الله ﷺ لكعب بن مالك بنصف ماله امر رسول الله ابن أبي حدر بالدفع فورا.

رابعا: زمان القضاء والمكان، ما كان هناك على عهد النبي صلى الله عليه وسلم مكان محدد للقضاء، وكان المتخاصمون يقصدون النبي في أول مكان يجدونه وغالبا في المسجد النبوي، كما لم يكن هناك زمان معين، حيث كانوا يسرعون بإزالة الظلم والعدوان وإحقاق الحق في أي وقت وفي أي زمان، ولم يحدد عليه الصلاة والسلام لنفسه ولا لقضاته زمان معين لكن أشار القران الكريم إلى بعض الآداب العامة في الزيارة والتزاور وقد تنطبق على القضاء أيضا.

خامسا: صور من أقضية رسول الله ﷺ

[24] أخرجه سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني، (ت:275هـ)، **سنن أبي داود**، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد قره بللي)، (دمشق: دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ– 2009م)، كتاب: الحدود، ج6، ص492، رقم:4445.

القضاء في نفقة الزوجة عن عائشة رَضيَ الله عَنها أن هند بنت عتبة زوجة أبي سفيان رَضيَ الله عَنهما قالت: يا رسول الله أن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذته منه وهو لا يعلم، فقال: عليه الصلاة والسلام خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف[25].

وجاء عند أبو داؤود في السنن "إن النبي ﷺ ابتاع فرسا من أعرابي فاسرع النبي ﷺ المشي وأبطأ الأعرابي، فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس، ولا يشعرون أن النبي ﷺ ابتاعه، نادي الأعرابي رسول الله ﷺ إن كنت مبتاعاً هذا الفرس وإلا بعته فقام النبي ﷺ حين سمع نداء الأعرابي فقال: أوَليس قد ابتعته منك؟ قال الأعرابي: لا والله ما بعتك، فقال النبي ﷺ: بلى قد ابتعته منك، اطفق الأعرابي يقول هلم شهيدا فقال: خزيمة بن ثابت أنا اشهد انك قد بايعته، فاقبل النبي ﷺ على خزيمة فقال: بما تشهد قال بتصديقك يا رسول الله ، فجعل النبي ﷺ شهادة خزيمة شهاده رجلين[26].

3- من حيث أنواعه وميزاته

أما من حيث أنواع القضاء فقد كان القضاء العام كالقضاء في الحدود والأموال والأبدان والأحوال الشخصية الزواج والطلاق والنسب والإرث كما بينا في نقاط أخرى هو السائد، وظهرت أنواع أخرى في القضاء وهي قضاء المظالم بعد أن عين رسول الله ﷺ ولاة وقضاة على الأمصار ويعني بقضاء المظالم استيفاء الحقوق من الولاة والحكام وأصحاب النفوذ لكنه لم يكن مستقلا عن القضاء العادي ولم تظهر أجهزته إلا في العهود التي تلت هذا العهد. كما ووجدت النواة الأولى لقضاء الحسبة في عهد النبي ﷺ حيث كان يتفقد أحوال الناس في مختلف شؤونهم، ومن ذلك طوافه في السوق ومراقبه الأسعار ومنعه للغش، كما في الحديث عن أبي هريره رَضيَ الله عَنه أن رسول الله ﷺ (مر على صبرةِ طعام فادخل يده فيها، فنالت أصابعه بللا، فقال: "ما هذا يا صاحب الطعام"؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: "أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس" ثم قال: "من غش فليس منا")[27].

ويمتاز القضاء في العهد النبوي بانه نقطة البداية وحجر الأساس الذي قام عليه القضاء في الإسلام واتضحت معالمه الإدارية والتنظيمية في عهد الخلفاء الراشدين رَضيَ الله عَنهم، كما ويمتاز القضاء في هذا العهد بأنه تحت الرقابة الإلهية مباشرة، وإذا حصل خطأ ما نزل الوحي مبيناً ومصححاً، فضلا عن وجود النبي ﷺ بين ظهراني المسلمين.

وكانت في ذلك العهد تُجمع بين الولاية التشريعية والتنفيذية والقضائية والرقابية، وكان عليه الصلاة والسلام يختار أصحابه للقضاء كُلاً حسب ما يراه مناسبا له، ويمتاز أيضا القضاء في هذا العهد بانه بسيطا وقليلا لكنه تضمن المبادئ الأساسية والبذرة الصالحة للعهود التي ستليه، وكان أيضا يمتاز انه أقرب للإفتاء، وكان قضاء الحسبة والمظالم مرتبطان بالقضاء

---

[25] أخرجه محمد بن إسماعيل البخاري، (ت:256هـ)، **صحيح البخاري**، (دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1423هـ-2002م)، كتاب: النفقات، ص1367، رقم:5364.

[26] أخرجه السجستاني، **سنن أبي داود**، كتاب: الأقضية، ج5، ص459، رقم:3607. ينظر: محمد مصطفى الزحيلي، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم الجوزية**، (تحقيق: بشير محمد عون)، (بيروت: مكتبة المؤيد، ط1، 1410هـ- 1989م)، ص65-68.

[27] أخرجه محمد بن عيسى الترمذي، (ت:279هـ)، **الجامع الكبير (سنن الترمذي)**، (تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات)، (بيروت: دار التأصيل، ط1، 1435هـ-2014م)، كتاب: البيوع، ج2، ص447، رقم: 1361.

العادي، ويملك القاضي الصلاحيات الكاملة في جميع الجوانب من اجل إصدار قرار يعطي كل ذي حق حقه، والحفاظ على الحق العام وحقوق الجماعة[28].

4- حكمة تشريع الحدود ولا مصدر للقضاء بغير الكتاب والسنة

كان من حكمة سُبحانه أن شرع العقوبات في الجنايات الواقعة بين الناس، فأحكم سبحانه وجوه الزجر الرادعة عن هذه الجنايات في غايت الإحكام، وشرعها على أكمل وجه، لحفظ أمن البشرية، وردع من تسول له نفسه أن يفسد في الأرض، ومع هذا فَلم تتجاوز العقوبة ما يستحقه الجاني في الردع، فلم يشرع قطع اللسان في الكذب، ولا الخصاء في الزنا، إنما شرع ما هو موجب أسمائه وصفاته من رحمة وحكمة وعدل[29]؛ وليعلم من يُسلم بأن الله ﷻ هو العدل وهو الرحمن الرحيم، فعليه أن يُسلم بأن لا حُكم يخالف حكمه، ولا شرع يخالف شرعه، مهما زينه الشيطان وجمله ونمقه بالشعارات والزخارف البراقة في مظهرها، المهلكة في حقيقتها، فكما أيقن المؤمن أن لا مخلوق يجاري الله في خلقة، وإبداعه في صنع السماوات والأرض، والتي يقف العقل البشري عاجزا عن إدراكهما، فعليه أن يوقن أنه لا مُشرع ولا مَصدر للقضاء يسمو على شرع الله ﷻ أو يساويه؛ قال الله تعالى: ﴿**وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً**﴾ [الأحزاب: 36].

وإن التزام امر رسول الله ﷺ حق، ففي حديث عطاء بن يسار عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (كُل أمتي يدخل الجنة إلا من أبى، قيل: ومن يأبى يا رسول الله، قال: من أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أبى)[30]؛ وسار على هذا صحابة رسول الله، وخلفائه رضوان الله تعالى عليهم، الذين نهضوا بأساسات النظام القضائي على الوجه الذي ارتضاه لهم باريهم، فبالعدل ملكوا فارس والروم، وخضعت لهم رقاب الجبابرة، وكذلك سار أعلام هذه الأمة وخيارها وأئمتها، فبالتزام امر الله عزاً في الدنيا ونعيماً في الآخرة.

النتائج

يتبين لنا من خلال استعراض محاكمة الله ﷻ لإبليس بعد عصيان أمر السجود مسائل مهمة يجب الوقوف عليها عند النظر في تأسيس أي نظام قضائي وهي:

- سلسلة الأحداث التي جرت قبيل خلق أدم إلى أن أنزل إلى الأرض، وكيف أمر الله الملائكة ومن معهم بالسجود لآدم وعصيان إبليس، والحكم عليه، بمشاهد تقرب الصورة القضائية والمحاكمة التي جرت بشكلها المتسلسل؛ وأن لا عقاب بلا امر مسبق يحدد فيه الأمر أو النهي ثم يحاسب المتمرد على الالتزام.

---

[28] جبر محمود الفضيلات، **القضاء في صدر الإسلام**، (الجزائر: شركة الشهاب، د.ط، 1987م)، ص99.

[29] ينظر: محمد بن أبي بكر الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية، (ت:751)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، (تحقيق: عصام الدين الصبابطي)، (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1427هـ-2006م)، جـ2، ص383.

[30] أخرجه البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، ص1798، رقم7280.

- بيان أحد الأسس التي يجب السير عليها في القضاء وهي معرفة أسباب ودوافع التمرد وراء أي امر أو نهي ملزم صادر من جهة تشريعية، ليتم معالجة السبب، فغاية العقاب الزجر والإصلاح وليس الانتقام.
- لو تأملنا طريقة المحاكمة لوجدناها قسمت إلى جلسات ليراجع المتهم نفسه لعله يتوب ويندم، وأعطي المتهم الحرية للدفاع عن نفسه وترك المجال ليجيب ويبين سبب عصيانه.
- ملاحظة النظام القضائي عند البشر كم هو متعسف وقاصر ويتبع رأي واضعيه من خلال مثال وضح قواعد الإثبات غير المنطقية قديما كما في المحنه المذكورة الفصل الثاني.
- القضاء عند العرب في الجاهلية كان أرقي من كثير من الأنظمة القضائية القديمة، ويلاحظ اهم رموز القضاء آنذاك هم أبرز قضاة الإسلام وأعلامه.
- الحد الفاصل للقضاء في تاريخ البشرية هو بعثة خير البرية الذي جاء بالشرع المتكامل الذي وضع الحلول الجذرية لمشكلات البشرية فهو الشرع الهادي إلى السراط المستقيم الذي فيه خير الدنيا والآخرة.
- وأخيرا بين البحث نماذج يمكن مقارنتها وتميزها عقلا والوقوف على النظام الذي وجد فيه مطلق العدالة.
- علينا أن نُسلم بأن لا حُكم يخالف حكمه الله، ولا شرع يخالف شرع الله، مهما زينه الشيطان وجمله ونمقه بالشعارات والزخارف البراقة في مظهرها، المهلكة في حقيقتها، فإما إيمان بالكتاب والسنة مطلاق، أو نفاق وتعالي، فمن قضى بغير هذا زل ومن زل وقع في الهاوية.
- الغاية من القضاء أحقاق الحق، رحمة للبشرية، والسمو الإنساني بالغاية التي من أجلها يقضى بين البشرية، لا أن يوجه القضاء للانتقام من الأنام، بل يوجه القضاء إلى الرحمة والعفو والأنصاف.

المصادر

القرآن الكريم.

كتب السنة المطهرة.

ابن حنبل، احمد بن محمد الشيباني، (ت241هـ)، مسند الإمام احمد, تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين, بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1, 1420هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، (ت: 256ه)، صحيح البخاري، دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1423هـ-2002م.

الترمذي، الإمام محمد بن عيسى بن سورة، (ت: 279 هـ)، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، تحقيق مركز البحوث وتقنية المعلومات، بيروت: دار التأصيل، ط1 1435هـ - 2014 م.

الحاكم، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، (ت:405هـ)، المستدرك على الصحيحين للحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1422ه-2002م.

السجستاني، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي، (ت:275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد قره بللي، دمشق: دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ-2009م.

المصادر والمراجع الأخرى.

بخيت، محمد عوض إبراهيم، القضاء في الإسلام تاريخه ونظامه، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، د.ط، 1395 هـ - 1975 م.

البهي، احمد عبد المنعم، تاريخ القضاء في الإسلام، القاهرة: د.ن، د.ط 1385هـ-1965م.

بورت، أمل، مملكة الحضر، بغداد: مجلة اتجاهات، العدد4، بتاريخ:1/ 4/ 2008م.

الجوزية، محمد بن أبي بكر الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية، (ت: 751ه)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1427هـ-2006م.

حبنكه، عبد الرحمن حسن الميداني، (ت: 2004م)، معارج التفكر ودقائق التدبر، دمشق: دار القلم، ط1، 1421هـ-2000م.

الحمداني، شعيب احمد، قانون حمورابي، بغداد: بيت الحكمة، د.ط، 1988م.

الزحيلي، محمد مصطفى، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم الجوزية، تحقيق: بشير محمد عون، بيروت: مكتبة المؤيد، ط1، 1410 هـ - 1989م.

الزحيلي، محمد مصطفى، تاريخ القضاء في الإسلام، دمشق: دار الفكر- بيروت: دار الفكر المعاصر، ط3، 1437هـ-2016م.

سليمان، عامر سليمان، القانون العراقي القديم، الموصل: دار الشؤون الثقافية العامة، د.ط، 1977م.

الشواف، قاسم الشواف، الحكم والسياسة في العالم القديم، دمشق: دار علاء الدين، د.ط، 2015م.

الشعراوي، محمد متولي، (ت: 1419هـ)، تفسير الشعراوي، القاهرة: دار أخبار اليوم، د.ط، 1991م،

الفضيلات، جبر محمود، القضاء في صدر الإسلام، الجزائر: شركة الشهاب، د.ط 1987م.

مراد، مسعوداني مراد، تاريخ القضاء عند العرب من العصر الجاهلي حتى العصر العباسي الإسلامي، لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1435هـ-2014م.

الهرفي، سلامه محمد البلوي، القضاء في الدولة الإسلامية تاريخه ونظمه، الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية، د.ط، 1415هـ.

سيد قطب إبراهيم حسن، (ت:1966)، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ط32 الشرعية، 1423هـ-2003م.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية لابن هشام، بيروت: دار الجيل، د.ط، 1395 هـ - 1975 م.