المجلة العلمية

لرئاسة الشؤون الدينية التركية

المجلد: ٦ العدد: ١ السنة: ١٤٤٥ هـ / ٢٠٢٤ م

ISSN 2687-4547 • E-ISSN 2822-2571

رئاسة الجمهورية التركية
رئاسة الشؤون الدينية

Diyanet İşleri Başkanlığı Adına Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni
Publisher & Chief Editor
Cafer Tayyar DOYMAZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor
Dr. Lamia LEVENT ABUL

Editör
Editor
Doç. Dr. Mustafa Bülent DADAŞ

Koordinatör
Coordinator
Fatih KARAZEYBEK

Yazı Takip
Secretary
Ahmet Mahmut ŞEN
Adem SARİ

Yayın Türü
Type of Publication
Altı Aylık, Süreli Yayın

İletişim
Contact
Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü
Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler
Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi, Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: +90 (312) 295 86 62
E-mail: arapcailmidergi@diyanet.gov.tr

Grafik Tasarım
Graphic Design
Ahmet DEĞİRMENCİ

Baskı
Printing
Epa-Mat
Basım Yayın Promosyon San. ve Tic. Ltd. Şti.
Tel: +90 (312) 394 48 63

Basım Tarihi
Publication Date
Haziran 2024, ANKARA

رئيس التحرير
صاحب الامتياز باسم
رئاسة الشؤون الدينية
: جعفر طيّار دويماز

مديرة التحرير الكتابي
: الدكتورة لامعة لوند أبول

المحرر
: الأستاذ المشارك مصطفى بولند داداش

المنسق
: فاتح قره زيبك

المتابعة
: أحمد محمود شن
آدم ساري

نوع النشر
: مرة كل ستة أشهر، المنشورة الدورية

التواصل
: المديرية العامة للمنشورات الدينية
رئاسة دائرة المكتبات والمنشورات الدورية
+90 (312) 295 86 62
arapcailmidergi@diyanet.gov.tr

التصميم الجرافيكي
: أحمد دكيرمنجي

الطباعة
: شركة Epa-Mat للنشر والطباعة التجارية
+90 (312) 394 48 63

تاريخ الطباعة
: يونيو 2024، أنقرة

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Ali ERBAŞ, Diyanet İşleri Başkanı
Prof. Dr. Huriye MARTI, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet YAMAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ, Kayseri Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Muhammet Halil ÇİÇEK, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Prof. Dr. Nasrullah Hacı MÜFTÜOĞLU, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ömer TÜRKER, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hamid GOUFI, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Prof. Dr. Hasan ALKHATTAF, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Prof. Dr. Nama Mohammed ALBANNA, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Doç. Dr. Abdülmuttalib ARPA, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Eşref ALTAŞ, Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Doç. Dr. Fadıl AYĞAN, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Öğr. Gör. Hayati TURGUT, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Bahset KARSLI, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Abdulnasır SÜT, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Khalid EL-AWAISI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Eid Fathi ABDELLATİF, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Hany İsmaiel MOHAMED RAMADAN, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. M. A. HASSAN RABABA, Ürdün Yermük Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Dr. Bekir Mehmet Ali

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Huriye MARTI
Doç. Dr. Fatih KURT
Dr. Lamia Levent ABUL
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ
Doç. Dr. Mustafa Bülent DADAŞ
Fatih KARAZEYBEK
Dr. Kübra ÇİÇEKLİ

İnceleme Komisyonu / Review Commission
Ahmed YILDIZ
Muhammed Sait YİĞİT
Ahmet Mahmut ŞEN
Adem SARİ
Muhammed Emin UYSAL
Dr. Muhammed Nur YUSUF

اللجنة الاستشارية:
الأستاذ الدكتور علي أرباش، رئيس الشؤون الدينية
الأستاذة الدكتورة حورية مارتي، كلية العلوم الإسلامية في جامعة أنقرة حجي بيرم ولي
الأستاذ الدكتور أحمد يامان، كلية أحمد كيليش أوغلو الشرعية في جامعة نجم الدين أربكان
الأستاذ الدكتور غربوز دنيز، كلية الإلهيات بجامعة أنقرة
الأستاذ الدكتور لطف الله جبجي، كلية العلوم الإسلامية بجامعة قيصري
الأستاذ الدكتور محمد خليل تشيتشاك، كلية العلوم الإسلامية بجامعة يلدريم بيازيد بأنقرة
الأستاذ الدكتور موسى يلديز، كلية التربية بجامعة غازي
الأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أغلو، كلية الإلهيات بجامعة بايبورت
الأستاذ الدكتور عمر قره ، كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك
الأستاذ الدكتور عمر ترك أر، كلية الإلهيات بجامعة مرمرة
الأستاذ الدكتور رجب ألب ياغل، كلية الإلهيات بجامعة إسطنبول
الأستاذ الدكتور محمود تشينار، كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب
الأستاذ الدكتورشيخموس دمير، كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب
الأستاذ الدكتور حميد قوفي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر
الأستاذ الدكتور حسن الخطاف، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر
الأستاذ الدكتور نماء محمد البنا، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر
الأستاذ المشارك عبد المطلب آربا، كلية العلوم الإسلامية بجامعة صباح الدين زعيم بإسطنبول
الأستاذ المشارك أشرف ألتاش، كلية الآداب بجامعة مدنيات
الأستاذ المشارك فاضل أيغان، كلية الإلهيات بجامعة سيرت
عضو هيئة التدريس حياتي تورغوت، كلية الإلهيات بجامعة باموك قلعة
الأستاذ المشارك بهسيت قارصلي، كلية الإلهيات بجامعة أكدنيز
الأستاذ المشارك عبد الناصر سوت، كلية الإلهيات بجامعة بينكول
عضو هيئة التدريس الدكتور خالد العويسي، كلية العلوم الإسلامية بجامعة أنقرة لعلوم الاجتماعية
عضو هيئة التدريس الدكتورعيد فتحي عبد اللطيف، كلية الإلهيات بايبورت
عضو هيئة التدريس الدكتور هاني إسماعيل رمضان، كلية العلوم الإسلامية بجامعة جيرسون
الدكتور محمد أحمد حسن ربابعة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة اليرموك
الدكتور بكر محمد علي

اللجنة القائمة على النشر:
الأستاذة الدكتورة حورية مارتي
الأستاذ المشارك فاتح قورت
الدكتورة لامعة لوند أبول
الأستاذ الدكتور صونر كوندوز أوز
الأستاذ المشارك مصطفى بولند داداش
فاتح قره زيبك
الدكتورة كبرى جيجكلي

لجنة التدقيق:
أحمد يلدز
محمد سعيد ييغيت
أحمد محمود شن
آدم ساري
محمد أمين أويصال
الدكتور محمد نور يوسف

DİYANET ARAPÇA İLMÎ DERGİ
YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet Arapça İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı olarak yayımlanır.

2. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.

3. Diyanet Arapça İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanacak makaleler, Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından İnceleme Komisyonu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede İnceleme Komisyonu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.

4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle ilmî ve dilsel açıdan incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin üçüncü bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın kurulu karar verir.

5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.

6. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.

7. Derginin yayın dili Arapçadır.

8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın/yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.

9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.

10. Gönderilecek makalelerde yazı türleri (derleme/araştırma/yorum) vs. yer almalıdır.

11. Makaleler, "https://dergipark.org.tr/tr/pub/daid" DergiPark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.

12. Araştırmacılar, hazırladıkları çalışmaların yayınlanması için hakemlerin önerdiği/belirttiği değişiklikleri yerine getirmekle yükümlüdür.

13. Dergide yayınlanan araştırma ve incelemeler araştırmacı ve yazarların şahsi görüşlerini ifade eder, derginin resmi tutum ve kanaatini anlatmaz.

مبادئ النشر وقواعد الإملاء في المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية

مبادئ النشر

1. مجلة الديانة العلمية باللغة العربية هي مجلة علمية محكّمة تابعة لرئاسة الشؤون الدينية، حيث تتضمن أبحاثاً ومقالات مجمعة في المجالات الدينية والاجتماعية. ويتم نشرها مرتين في السنة في حزيران وكانون الأول.

2. تشمل خدمات رئاسة الشؤون الدينية الدراسات العلمية التي تتوافق مع هدف «توعية المجتمع بالدين» والتي تسهم في العلوم الدينية والأصلية والمتوافقة مع المعايير العلمية. ومن ناحية أخرى تقرر لجنة التحرير نشر البحوث غير المتعلقة بهذه القضايا.

3. مجلة الديانة العلمية باللغة العربية هي مجلة محكّمة. تخضع المقالات التي تنشر فيها للتدقيق الأولي من قبل لجنة التحقيق من حيث امتثالها لمبادئ النشر الخاصة بالمديرية العامة للمنشورات الدينية. وفي التدقيق الأولي، يتم تطبيق نظام مراجعة الأقران الأكاديمية (التحكيم) بمبدأ الحياد على المقالات التي تقرر نشرها من قبل الأغلبية المطلقة للجنة التحقيق.

4. يتم تدقيق المقالات علمياً ولغوياً بأساليب علمية من قبل محكمين على الأقل. ومن أجل نشر المقالات، يجب الحصول على رأي «قابلة للنشر» من كلا المحكمين. ولا يتم نشر المقالات التي تحصل على رأي «غير قابلة للنشر» من كلا المحكمين. ونتيجة للتقييم القائم على تقرير المحكم العلمي، تقرر لجنة التحرير ما إذا كان يجب نشر المقالات التي تتلقى رأي «قابلة للنشر» من كلا المحكمين و / أو ما إذا كان يجب إرسال المقالة ذات الرأي السلبي من قبل أحد المحكمين إلى محكم ثالث.

5. إذا كانت المراجعة العلمية للمقالات إيجابية، تقرر لجنة التحرير أولويات النشر والتخطيط.

6. المسؤولية العلمية والقانونية للمقالات تقع على عاتق المؤلفين.

7. لغة النشر في المجلة هي اللغة العربية.

8. يتم دفع أجرة التأليف للمؤلفين الذين تُنشر مقالاتهم في المجلة على حسب «لائحة حقوق النشر والمعالجة التي تدفعها المؤسسات والمنظمات العامة». ولا يتم إعادة أجرة المقالات المرسلة للمجلة إلى المؤلف أو إلى أي شخص آخر، سواء تم نشرها أم لم يتم.

9. يجب ألا تكون المؤلفات المقدمة للمجلة قد سبق نشرها في جهة نشر أخرى أو ألا تكون في مرحلة التقييم الآخر للنشر.

10. يجب أن تتضمن المقالات التي سيتم إرسالها أنواع المقالات (تدوين / بحث / تقييم) وما إلى ذلك.

11. يتم إرسال المقالات إلى نظام متابعة المقالات DergiPark "https://dergipark.org.tr/tr/pub/daid". بالإضافة إلى الاسم والعنوان والمعلومات عن المؤسسة لمؤلف المقالة، يجب تضمين رقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني ورقم ORCID في الصفحة الأولى.

12. يلتزم الباحثون بتنفيذ التغييرات المقترحة / المشار إليها من قبل المحكم من أجل نشر الأبحاث التي تم إعدادها.

13. تعبر الأبحاث والدراسات المنشورة في المجلة عن الآراء الشخصية للباحثين والمؤلفين، ولا تعبر عن المواقف والآراء الرسمية للمجلة.

YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 50 sayfayı aşmamalıdır.
2. Yazılara, Türkçe-İngilizce-Arapça başlık ve öz (150-200 kelime) ile en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce-Arapça anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir. Arapça yayımlanmış eserler ile diğer alfabelerde yayımlanan eserler farklı başlıklarda gösterilmekle birlikte makalede istifade edilen tüm eserlere "Bibliyografya" başlığı altında da ayrıca Latin alfabesiyle yer verilmesi gerekmektedir.
3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen yazılarda ana metin Traditional Naskh yazı tipinde, 13 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 13 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayımlanması talep edilen yazılarda Arapça dışında metin kullanılacaksa bu da Times New Roman yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
5. Makalede yazar isminden sonra varsa unvan ve görev yaptığı kurum ile yıldız simgeli bir dipnotta yazarın ORCID numarası ile mail adresi yazılmalıdır.
6. Makale bölüm başlıkları şu şekilde atılmalıdır;

   الملخص (Öz – Abstract)

   المدخل (Giriş)

   الخاتمة (Sonuç)

   المصادر والمراجع / المصادر التركية والأجنبية (Kaynakça)
7. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında "Kaynak" ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
8. Çalışmada kullanılabilecek şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
9. Dipnotlar, Traditional Naskh yazı tipinde 11 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
11. Dipnot ve kaynakça referans sistemi olarak –bazı istisnai tercihler dışında– İSAM'ın Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) baz alınacaktır.
12. Her sayfanın alt kısmında numaralandırılmış bir biçimde dipnotlar sunulmalıdır. Dipnotlarda kaynak gösteriminde şu sıralama izlenmelidir: Kitabın ismi-yazarın ismi, cilt sayısı/sayfa sayısı.

قواعد الكتابة

1. يجب كتابة المقالات المقدمة إلى مجلتنا في برنامج Microsoft Office Word أو إرسالها وفقاً لهذا البرنامج. كما يجب أن تكون هذه المقالات مناسبة للمجلة مع جميع المرفقات وينبغي ألا تتجاوز 50 صفحة في المجموع.

2. ينبغي إضافة عنوان وملخص باللغة التركية - والإنجليزية - والعربية (150-200 كلمة)، وإضافة الكلمات المفتاحية بالتركية - والإنجليزية - والعربية بخمس كلمات على الأقل وثماني كلمات كحد أقصى، وكذلك إضافة «المراجع» التي تشير إلى المصادر المستخدمة في نهاية المقالات. تُقدم مصادر المقالات المنشورة باللغة العربية والمقالات المنشورة بأبجديات أخرى تحت عناوين مختلفة، حيث يجب إدراج جميع المصادر المستخدمة في المقالة بالأبجدية اللاتينية تحت عنوان «ببليوغرافيا''.

3. يجب أن يكون تخطيط الصفحة بحجم ورق A4 ويجب ضبط الهوامش على مسافة 2.5 سم.

4. يجب كتابة النص الرئيسي في المقالات المطلوب نشرها بخط Traditional Naskh ، وبحجم 13، وبمسافة سطر 1.15. كما يجب أن تكون العناوين التي ستُستخدم في النص الرئيسي غامقة وبحجم 13 بنفس الخط. إذا كان سيتم استخدام نص آخر غير اللغة العربية في المقالات المطلوب نشرها، فيجب كتابة ذلك النص بخط Times New Roman وبحجم 12.

5. ينبغي كتابة اللقب بعد اسم المؤلف في المقالة إن وجد، وكذلك المؤسسة التي يعمل بها، ورقم ORCID وعنوان البريد الإلكتروني للمؤلف في الحاشية السفلية بعلامة النجمة.

6. يجب كتابة عناوين الأقسام للمقالات على النحو التالي؛

   الملخص

   المدخل

   الخاتمة

   المصادر والمراجع / المصادر التركية والأجنبية

7. إذا كانت هناك جداول وأشكال تحتوي على حقوق التأليف والنشر، فيجب الحصول على إذن كتابي من صاحب التأليف للاستخدام في مجال الطبع والمنصات الإلكترونية ويجب الإشارة إلى المصدر بكلمة «المصدر» أسفل الجدول أو الشكل.

8. يجب أن يقتصر عدد الأشكال أو الجداول التي يمكن استخدامها في البحث على 10 أعداد كحد أقصى.

9. كما يجب إضافة الهوامش السفلية بخط Traditional Naskh وبحجم 11 وبمسافة سطر 1.0.

10. ينبغي وضع الأرقام المرجعية للحاشية بعد علامات الترقيم.

11. كنظام مرجعي للحاشية السفلية والببليوغرافيا - مع بعض الاستثناءات – سيُعتمد على مبادئ ISAM للتدقيق اللغوي للنشر (ITNES) .

12. ينبغي عرض الهوامش في أسفل كل صفحة بشكل مرقم. وفي الهوامش السفلية، يجب اتباع الترتيب التالي: **اسم الكتاب**-اسم المؤلف، عدد المجلدات/عدد الصفحات.

İçindekiler

Editörden..... 14
From the Editor
DOÇ. DR. MUSTAFA BÜLENT DADAŞ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

FIKIH USULÜNDE FAHREDDİN er-RÂZÎ MEKTEBİ.....18
FAKHR al-DĪN al-RĀZĪ SCHOOL in the USUL al-FİQH
PROF. DR. TUNCAY BAŞOĞLU

İBN KESÎR'İN *İHTİSÂRU ULÛMİ'L-HADÎS* İSİMLİ ESERİNDE İBNÜ'S-SALÂH'A YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER VE DEĞERLENDİRİLMESİ.....44
THE CRITICISMS OF IBN KATHIR IN HIS WORK *IKHTISAR ULUM AL-HADITH* AGAINST IBNU'S-SALAH AND AN INVESTIGATION OF THEM
DOÇ. DR. ABDULVEHHAB GÖZÜN

ŞÜPHELİ VE GAYRİ MEŞRU YOLLARLA ELDE EDİLEN MALLARIN VAKFEDİLMESİ.....74
DEDICATION OF PROPERTY OBTAINED THROUGH QUESTIONABLE AND ILLEGITIMATE MEANS
DR. AHMET OĞUZ

ARAŞTIRMA NOTU/RESEARCH NOTE

GAZZE ŞERİDİ ÖRNEĞİNDE SAVAŞ VE AFETLERDE TOPLUMA SEBAT KAZANDIRMAYA DÖNÜK İÇERİK VE KAVRAMLAR.....136
DOÇ. DR. OSAMA JUMA'A MAHMOUD AL-ASHQAR

المحتويات

كلمة من المحرر 14
الأستاذ المشارك مصطفى بولند داداش

المقالات البحثية

مدرسة فخر الدين الرازي في أصول الفقه 18
الأستاذ الدكتور طونجاي باشأغلو

انتقادات ابن كثير في كتابه اختصار علوم الحديث لابن الصلاح وتقييمها 44
الأستاذ المشارك عبد الوهاب كوزون

وقف الأموال المشبوهة والمكتسبة بطرق غير شرعية 74
الدكتور أحمد أوغوز

المذكرة البحثية

مضامين تثبيت المجتمع في الحروب والكوارث "قطاع غزة أنموذجًا" 136
الأستاذ المشارك أسامة جمعة محمود الأشقر

كلمة من المحرر
From the Editor

مصطفى بولند داداش
الأستاذ المشارك

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده سبحانه وتعالى على توفيقه إيانا لإخراج العدد الجديد من مجلتنا المباركة، ونصلي ونسلم على عبده ورسوله سيدنا وسيد العالمين محمد وعلى آله وأصحابه، ومن تبع هداهم إلى يوم الدين، وبعد؛

فنحن سعداء جدًا بهذا العدد الجديد من المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية؛ إذ نصدره بعد عيد الأضحى، وبعد يوم عرفة الذي اجتمع فيه أكثر من مليوني مسلم من أقصى العالم غربًا إلى أقصاها شرقًا في البقعة المباركة على جنب أول بيت وضع للناس حيث توجهوا إلى ربهم العلي القدير طالبين منه أن ينصر إخوانهم المسلمين في كل مكان، وبخاصة أهل غزة العزة والتركستان الشرقية وشاركهم المسلمون في كل مكان بالابتهال إليه. ونرجو منه تعالى أن يستجيب دعاءنا مع تقصيرنا في العبودية له.

يتضمن هذا العدد أربع مقالات هامة نرجو أن يستمتع قراؤنا الأعزاء بقراءته. المقال الأول «مدرسة فخر الدين الرازي الأصولية» للأستاذ الدكتور طونجاي باشأغلو الذي يعرف بأعماله في علم أصول الفقه وتضلعه في هذا الفن. وهذا المقال تناول مكانة عالم يستحق الإمامة في علوم شرعية مختلفة، ولا سيما في علم أصول الفقه، وهو فخر الدين الرازي الذي جمع ونقح وهذب ما كتبه القاضي عبد الجبار، وأبو الحسين البصري، وإمام الحرمين الجويني، وحجة الإسلام الغزالي، لكنه لم يكتف بالتهذيب؛ بل أضاف إليه من بنات أفكاره حتى أنشأ كتابه في الأصول وسماه المحصول، وهو مسمى باسمه؛ لأنه حصيلة أهم الكتب في ذلك الفن. وقد أجاد الباحث في إظهار محاسن هذا الكتاب وإبراز دور الرازي في علم الأصول وإبداء ما قام به من الإبداع والابتكار حتى عدَّ ما تشكل من جهود هذا الإمام في أصول الفقه مدرسةً تخرَّج فيها كبار الأصوليين. ونرى أن القارئ سيجد في هذا المقال ما لم يجده في غيره من التحقيقات الدقيقة والنكت الظريفة التي تدل على أن الباحث تلميذ ناجح درس في مدرسة هذا الإمام الكبير الذي تفتخر بمثله البشرية جمعاء.

والمقال الثاني «انتقادات ابن كثير في كتابه اختصار علوم الحديث لابن الصلاح وتقييمها» وهو كما يفهم من العنوان في علم الحديث للدكتور عبد الوهاب كوزون. ولا يخفى أهمية مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، وهو المحور الذي دارت عليه أعمال من أتى بعده؛ إذ ما من كتاب في مجال مصطلح الحديث وإلا اتصل به من شرح واختصار ونظم وتعليق وتحقيق، ثم مكانة ابن كثير المفسر المؤرخ الفقيه المحدث يعرفه كل من قرأ شيئًا من العلوم الإسلامية. واختصاره لمقدمة ابن صلاح من أفضل الأعمال عليها وكيف لا؛ فإن مؤلفه يصفه أهل الحديث حافظًا. أما مقال الدكتور عبد الوهاب فتناول جانبًا آخر من الاختصار؛ إذ ركز على انتقادات ابن كثير التي وجَّهَهَا إلى ابن الصلاح في بعض المسائل، لكنه لم يقتصر على ذكر نقده؛ بل حكم بينهما وذكر ما هو الراجح لديه، وأيد أحيانًا ابن كثير في نقده ودافع عن ابن الصلاح أحيانًا أخرى، وصار ميله إلى الثاني أكثر.

والمقال الثالث في فقه الوقف بعنوان «وقف الأموال المشبوهة والمكتسبة بطرق غير شرعية» للدكتور أحمد أغوز الذي حضَّر رسالة في فقه الوقف وحصل بها عنوان الخبير في المجلس الأعلى للشؤون الدينية التركية، وصار الدكتور بتبحره في فقه الوقف مرجعًا يفزع إليه في الفتاوى. وفي الحقيقة أن فقه الوقف من أخصب المجالات التي حظيت بالأعمال العلمية في تركيا قديمًا وحديثًا؛ إذ إنها ورثت الدولة العثمانية التي عرفت بكثرة الأوقاف فيها بأنواعها المتعددة التي يستغربها الإنسان ويبقى أمامها مدهوشًا ثم لا يسعه إلا أن يعترف بعظمة هذه المؤسسة ويعترف ثانيًا بعظمة الإسلام الذي هو منبع كل خير. أما المقال فتناول الباحث فيه جانبًا في غاية الأهمية وهو حكم وقف الأموال المشبوهة والتي اكتسبها الإنسان من طرق غير مشروعة ويريد أن يتخلص منها. هل يجوز له أن يضع هذا المال في المؤسسة الوقفية أم لا؟ ووصل الباحث إلى جواز صرف المال الحرام في إنشاء ودعم الوقف الإرصادي أو الجمعيّات الخيريّة التي تعمل في المصالح العامّة، كما يجوز لهذه الأوقاف والجمعيّات أن تستقبل الأموال المحرمّة مع وضعه بعض الضوابط التي ينبغي رعايتها في وقف هذا النوع من الأموال.

وأما المقال الأخير فهو في موضع صار حديثَ المسلمين في كل زمن وحين، وهو غزة التي لقنت الدنيا كلها دروسًا في الصبر والثبات، وأثبت أهلُها المسلمين جميعًا أن ما قرؤوا في كتب السير وطبقات الصحابة من قصص البسالة والتضحية وبذل النفس والنفيس حق، وأن الإنسان يتحول بإيمانه إلى إنسان آخر تهون عليه الدنيا وما فيها، ويقول للطغاة والجبابرة: «فاقض ما أنت

قاض إنما تقضي هذه الحياة الدنيا»، ويقول لمن يظن أنه الحاكم في حياته ويزعم أنه المؤثر في أجله: «لو علمتُ أن الحياة والممات بيدك لما عبدت إلهًا غيرك». هؤلاء أهل غزة الأبطال الذين حققوا المعجزات والانتصارات، وهم يعلنون للدنيا كلها: أنهم واقفون، وهم صامدون، وهم ثابتون، وهم مرابطون، وهم ولا ولن يحيدوا قيد شعرة عما هم عليه، يعطي قائدهم عشرات من أهله وأقاربه شهداء ثم يقول بكل إخلاص واستسلام لربه الجليل: «دمهم ليس أغلى من دم غيرهم من أهل غزة». ويقول جند من جنوده: «كل ما قدره الجليل فهو جميل». لكن هذا الصبر يرافقه جدال وكفاح كما علَّمهم نبيهم صلى الله عليه وسلم الذي صبر وقال بلسان حاله: «اصبروا كما رأيتموني أصبر» فصبَر بالجهاد والاجتهاد والمجاهدة.

والكلام يجر الكلام في غزة، ولا يمكن وصف حالهم بالكلمات العابرة وبلسان أعجمي، لكن نترك الكلام لباحثنا الدكتور أسامة الأشقر المؤرخ اللغوي الجامع بين علوم دينية وإنسانية وهو من غزة، وأهل مكة أدرى بشعابها، وقد تناول الدكتور في بحثه الذي سماه: «مضامين تثبيت المجتمع في الحروب والكوارث -قطاع غزة أنموذجًا-»، وذكر فيه سر ثبات أهل غزة وتحقيقهم المعجزات التي أبهرت عيون العالم حتى صاروا مثالًا حيًّا لكل من يقف أمام المتجاوز ويقول له «لا» ثم «لا» ولن أسمح لك ولأمثالك أن تمد يدك الغاصبة والظالمة والخبيثة إلى مقدستنا وحرمتنا. ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفقهم فيما عملوا وما يعلمون وأن يستخدمنا جميعًا في نصرتهم ولا يستبدلنا؛ لأنه ﴿من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين﴾ [المائدة، 54/5].

وفي ختام هذه الكلمات لا يسعني إلا أن أشكر لجميع من ساهم في إخراج هذا العدد المليء بالعلوم والحِكم، والشكر الخاص موصول إلى الباحثين والقائمين في إدارة المجلة والمترجمين النصوصَ إلى العربية، وأسأله تعالى أن يوفقنا بلطفه وكرمه للظهور أمام القارئ بالعدد التالي، أنه خير مسؤول.

BAŞOĞLU, T., "Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi"
Diyanet Arapça İlmî Dergi; 6 (2024): 18-42
Tercüme makale / Translated article

FIKIH USULÜNDE FAHREDDİN er-RÂZÎ MEKTEBİ

FAKHR al-DĪN al-RĀZĪ SCHOOL in the USUL al-FİQH

TUNCAY BAŞOĞLU*
PROF. DR.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ/İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

ÖZ Bu makalede Fahreddin er-Râzî ve onun takipçilerini "Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi" şeklinde terimleştirmekte, Râzî'nin ve onun takipçileri arasından yedi usulcünün usul eserlerini dikkate alarak, Râzî mektebinin belli başlı özelliklerine değinmekteyiz. Râzî, kendi bilgi ve yöntem anlayışı çerçevesinde fıkıh usulünü yeniden inşa etmesiyle usul yazımında yeni bir çığır açmıştır. Râzî'nin, onun takipçilerinin ve Âmidî – İbnu'l-Hâcib çizgisinin çabalarıyla fıkıh usulü; konusu, gayesi, ilkeleri, meseleleri, konu tertibi, dil ve üslubu gibi çeşitli açılardan dönüşüm geçirmiştir ve bu dönüşümün mezhep sınırlarını aşan bir etkisi olmuştur. Dolayısıyla bu âlimlerin eserleriyle birlikte fıkıh usulünde müteahhirûn döneminin başladığı söylenebilir. Aynı sebeple Râzî Mektebi'nin katkılarının anlaşılması, müteahhirûn dönemi fıkıh usulünün gelişimine dair derinlikli bir kavrayışın temelini oluşturur. Bu dönüşüm sürecinde Gazâlî'nin çok önemli bir rolü olmakla birlikte ilim zihniyetindeki dönüşümü tam olarak yansıtanlar Râzî'nin ve Âmidî'nin eserleridir. Onların mantık kaidelerine ve "tahkik" yöntemine dayalı olarak yazdıkları el-Mahsul ve el-İhkâm, müteahhirûn döneminde usul yazımını belirlemiştir.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî – el-Mahsûl – Âmidî – el-İhkâm.

ABSTRACT In this article, I refer to Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his followers as "Fakhr al-Dīn al-Rāzī School in the Usul al-Fiqh", and present the main features of the Rāzī school, taking into consideration the usul works of Rāzī and seven usul scholars among his followers. Rāzī broke new ground in the writing of usul al-fiqh by reconstructing it within the framework of his own approaches on knowledge and method. With the efforts of Rāzī, his followers and the Āmidī – Ibn al-Hājib line, usul al-fiqh was transformed in various aspects such as its subject, purpose, principles, issues, subject arrangement, language and style, and this transformation has had an impact beyond the borders of madhhabs. Therefore, it can be said that the late classical period (period of mutaakhkhirūn) in usul al-fiqh began with the works of these scholars. For the same reason, understanding the contributions of the Rāzī School forms the basis of an in-depth understanding of the developments in usul al-fiqh in the late classical period. Although Ghazālī had a very important role in this transformation process, it is the works of Rāzī and Āmidī that fully reflect the transformation in the scientific mentality. al-Mahsūl and al-Ihkām, which these two scholars wrote respectively, based on the principles of logic and the "tahqīq (investigation)" method, determined the usul writing in the period of mutaakhkhirūn.

Keywords: Fakhr al-Dīn al-Rāzī – al-Mahsūl – al-Āmidī – al-Ihkām.

* ORCID: 0000-0001-5539-296X | tuncay.basoglu@medeniyet.edu.tr
Geliş/Received 25.03.2024 – Kabul/Accepted 24.05.2024

باشأغلو، ط.، "مدرسة فخر الدين الرازي في أصول الفقه"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 6 (2024): 18-42
المقالة المترجمة

مدرسة فخر الدين الرازي في أصول الفقه*

طونجاي باشأغلو
الأستاذ الدكتور
جامعة الحضارات اسطنبول/كلية العلوم الإسلامية

الملخص

أشير في هذه المقالة إلى فخر الدين الرازي وأتباعه باسم "مدرسة فخر الدين الرازي الأصولية"، وأعرض أبرز سمات مدرسة الرازي، مع الأخذ في الاعتبار آثار الرازي الأصولية وسبعة من الأصوليين من أتباعه. لقد فتح الرازي آفاقًا جديدة في كتابة أصول الفقه من خلال إعادة بنائه في إطار مناهجه الخاصة في المعرفة والمنهج. وبجهود الرازي وأتباعه والخط الأمدي – ابن الحاجب، تحولت أصول الفقه في جوانب مختلفة مثل موضوعه وهدفه ومبادئه ومسائله وترتيب أبوابه ولغته وأسلوبه، وقد أحدث هذا التحول تأثيرا في كتابة الأصول يتجاوز حدود المذاهب. ولذلك يمكن القول أن فترة المتأخرين في أصول الفقه بدأت مع أعمال هؤلاء العلماء. وللسبب نفسه، يشكل فهم مساهمات مدرسة الرازي أساسًا لفهم متعمق للتطورات في مجال أصول الفقه في عهد المتأخرين. ورغم أن الغزالي كان له دور مهم للغاية في عملية التحول هذه، إلا أن أعمال الرازي والأميدي هي التي تعكس بشكل كامل التحول في العقلية العلمية. والمحصول والإحكام، اللذان كتبهما هذان العالمان، استنادا إلى قواعد المنطق ومنهج التحقيق، هما اللذان حددا الكتابة الأصولية في عهد المتأخرين.

الكلمات المفتاحية: فخر الدين الرازي – المحصول – الآمدي – الإحكام.

---

* إن هذه الدراسة التي تُرجمت من قِبل مصطفى حمزة، هي النسخة العربية، -بتعديلات قليلة في بعض آرائها من قبل مؤلفيها- لمقالة نشرت سابقا باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:
Tuncay Başoğlu, "Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî,* 2013: 243-263.

المدخل

يمثّل فخر الدين الرازي (ت. 606هـ/1210م) نقطة انعطاف في تاريخ أصول الفقه، ويشكل منهجه الأصولي بداية عصر المتأخرين. فقد برز الرازي في مقدمة العلماء الذين انتقدوا الفهم المتقدم للأصول، وتوجّهوا لبناء أصول جديدة مبنية على الفكر الميتافيزيقي الذي طوروه في أعقاب التعليم الفلسفي وتخصّصهم في علم المنطق، والذين اعتمدوا الاتساق المنطقي من حيث الاستدلال. واشتهر الرازي بين أتباعه بلقب «الإمام»، وبنى في «المحصول» أصول الفقه بأسلوب جديد. وقد طبق الرازي الأسلوب والمنهج وطريقة التفكير التي طورها في جميع العلوم التي كان مهتمًّا بها. وفتح في هذا السياق آفاقًا جديدةً، وأنتج تأليفًا مبتكرًا في مجال أصول الفقه، لا يقلّ عن عمله في علم الكلام. ويمكن هنا، التساؤل عما أضافه الرازي إلى أصول الفقه من مسائل وأحكامٍ مقارنةً مع أسلافه. ويمكن في هذا السياق تقديم بعض الاعتراضات، فهو على سبيل المثال، لا يتقدم على أمثال الجويني والغزالي بوصفه فقيهًا وأصوليًّا. وتعاقب على علم أصول الفقه كثير من العلماء مثل أبي الحسين البصري والباقلاني والدبوسي والسرخسي والبزدوي والجويني والغزالي، وتناولوا مسائله بالتفصيل، واكتمل تطور الأصول ونضج في القرنين الرابع والخامس (العاشر والحادي عشر). وقد ترك علماء القرن الخامس (الحادي العاشر) على وجه الخصوص، بصمة لا تُمحَى في تاريخ أصول الفقه، وأصبحت مؤلفاتهم آثارا كلاسيكيةً يتم الرجوع إليها باستمرار. لكن الأصوليين المتأخرين، مثل فخر الدين الرازي وأتباعه، وكذلك علماء الأصول في العصر المملوكي والعثماني، ربما قدموا إسهامات كبيرة في علم الأصول، وقدموا وجهات نظرٍ جديدةٍ تكشف عن قضايا جديدة لم تعالج من قبل، وهذا يعني أن فترة النضج المذكورة آنفًا، لا تعني اكتمال علم الأصول من حيث المناهج وأنواع الأساليب والاصطلاحات والاستدلال، ويبقى الباب مفتوحًا لمسائل جديدة، أو مسائل لم يتناولها العلماء من قبل بتفصيل كاف، ويمكن اكتساب المسائل وجهات نظر جديدة. ويبقى الباب مفتوحًا باختصار، لابتكاراتٍ في سياق تاريخ العلم والفكر.

في هذا السياق تشير «مدرسة الرازي» إلى العلماء الذين تبنَّوا المنهج الذي قدمه الرازي في أصول الفقه، والإطار العلمي الذي يتشكل من المنتجات العلمية والخلافات الناشئة في إطار خصائص هذا المنهج. والحديث عن مدرسة منسوبة إلى فخر الدين الرازي في أصول الفقه يعود إلى هدف تحديد وجود «تصور ومنهج في أصول الفقه» يشكل خصائص المصنفات التي قدمها هو وأتباعه، بوصف ذلك واقعة وحقيقة تاريخية، من حيث أساليبها وتأثيراتها ومناهجها

المستعملة. وعندما نعرّف «المدرسة» بأنها تيار أو حركة فنية أو علمية صادرة عن «الأستاذ»، أو عن مجموعة من المفكرين الذين تتشابه آراؤهم ووجهات نظرهم في تناول الموضوعات والمشكلات، فإننا نعتقد أنه يمكن ذكر المدرسة الرازية بوصفها ظاهرة تاريخية. وسنقوم هنا بوصف المدرسة المعنية وتحليلها بناءً على آراء الرازي وسبعة من علماء الأصول الذين عملوا على مؤلفاته، وهؤلاء هم: تاج الدين الأرموي (ت. 653هـ/1255م)، والقاضي سراج الدين الأرموي (ت. 682هـ/1283م)، وشمس الدين الأصفهاني (ت. 688هـ/1289م)، وابن التلمساني (ت. 644هـ/1246م)، والقاضي البيضاوي (ت. 685هـ/1286م)، والقرافي (ت. 684هـ/1285م)، وصفيّ الدين الهندي (ت. 715هـ/1315م). وهؤلاء العلماء إما طلاب مباشرون لفخر الدين الرازي، أو لديهم سند تعليمي يصل إلى فخر الدين الرازي من خلال علاقة المعلم والطالب.

1- منهج مدرسة الرازي

يمكننا أن نتناول الخصائص الأساسية لـ«مدرسة الرازي» في تاريخ أصول الفقه في إطار التفضيلات المنهجية لمفكرينا، والخصائص الأسلوبية لأعمالهم، ومجالات اهتمامهم، وارتباطاتهم ببعضهم.

بداية، يولي العلماء في مدرسة الرازي أصولَ الفقه مكانةً عاليةً بين العلوم؛ فأصول الفقه علمٌ جزئيٌّ مهمٌّ يأتي بعد علم الكلام باعتباره علمًا كليًّا، في تراتبية العلوم. ومن المسلَّم به أن معرفة الحكم الشرعي في أي واقعة فرضٌ، وأن هذه المعرفة لا يمكن التوصل إليها بغير أصول الفقه، ومن ثَمّ فتعلم هذا العلم فرض كفاية.[1] وبعبارةٍ أخرى، لا يجوز لمن يجهل أصول الفقه أن يتصدر للفتوى.[2]

يُولي علماء المدرسة الرازية أهمية خاصة لجميع العلوم العقلية، وفي مقدمتها علوم الكلام والمنطق، وتأتي هذه العلوم في المقدمة؛ سواء في التعليم التخصصي أم في تصنيف مؤلفاتهم. وعلى غرار نهج فخر الدين الرازي في الجمع بين الكلام والفلسفة، يُلاحَظ أن العلماء من أتباع هذه المدرسة درسوا المنطق، وكانوا مهتمين أيضًا بالرياضيات والعلوم الطبيعية. ويمكن فهم تميز هذه العقلية العلمية بشكلٍ أفضل، عندما يؤخذ في الاعتبار معارضة علم الكلام والفلسفة في بعض الأوساط العلمية، خصوصًا في العصر الأيوبي والمملوكي. تعارض أوساط الحديث التي تضم متحدثين مهمّين من أمثال ابن الصلاح وابن تيمية، إدراجَ علوم الكلام والمنطق في التعليم، ويرون عدم الحاجة لهذه

[1] **المحصول** للرازي، 1/170-171. وكذلك، انظر: **نهاية الوصول** للهندي، 1/4-6؛ 2/773.
[2] **الإحكام** للقرافي، ص 261.

التخصصات، وأن دراستها تفتح الطريق إلى تبني التعاليم الفلسفية الأجنبية، ويعبرون عن قلقهم من إدراج البدع الاعتقادية. ورغم أن دراسة علم المنطق انتشرت بعد الغزالي، وأخذ المنطق مكانه بين علوم الآلة في تصنيف العلوم الجديدة، فإنه في عهد المتأخرين، ظهر باستمرارٍ، من يعدّ علم المنطق ضارًّا، كما في مثال ابن الصلاح، ومن تناوله بعينٍ ناقدةٍ، كما في مثال ابن تيمية، وحاول إثبات عدم وجود الحاجة إليه.

يتضمن التوجه الرئيس القائم على الميتافيزيقا والمنطق تفضيلًا لنظرية المعرفة والمنهج. وبينما يأتي تدريس المنطق في مقدمة علوم الآلة (التحضيرية) في منهج التعليم الذي يتبنى المنطق، ويوجب على علماء الأصول والكلام تعلم المنطق- كثيرا ما يغيب في أصول الفقه بالمقابل، ذكر المنطق إلى جانب علوم اللغة العربية ودلالاتها، وعلوم الآلة الأخرى التي تُذكَر دائمًا في شروط الاجتهاد. وهنا، تتميز مدرسة الرازي بتخصيص علم المنطق في شروط الاجتهاد في أصول الفقه، فينصّون عليه صراحة في بعض الأحيان، أو يذكرونه بشكلٍ غير مباشرٍ من خلال اشتراط معرفة: «الحدّ والبرهان»، أو «كيفية النظر»: (الاستدلال، وبناء النتائج على المقدمات)؛[3] ولهذا السبب توارث هؤلاء العلماء منهج الغزالي في المنطق.

ولا يقتصر أهمية المنطق في مصنفات أصول الفقه عند الأصوليين المذكورين على كونه شرطًا من شروط أهلية الاجتهاد. فالتفكير المنطقي يتجلى أيضًا في مصطلحات المؤلفات، وتصنيف الموضوعات، ومعالجة المسائل. ومن أهم مظاهر هذا الأسلوب في التفكير «أسلوب التحقيق». ولا ينبغي هنا الخلط بينه وبين «التحقيق» الذي يستخدم اليوم بمعنى النشر النقدي للمخطوطات، و»أساليب التحقيق» التي تُعنَى بضبط النصّ ومقابلته مع النسخ المختلفة وتصحيحه، بل هو مصطلح خاص بأساليب المتأخرين على وجه الخصوص في «تحقيق» المسائل والكشف عن حقيقة الرأي وإثباته بأدلته. والمبادئ التي ذكرها الرازي في مقدمة كتابه في مجال علم الكلام، المسمّى: «نهاية العقول»، في سياق الطريقة التي اتبعها في معالجة مواضيع الكتاب- هي تفسير مهمّ يوضح طبيعة أسلوب التحقيق:

---

[3] **المحصول** للرازي، 24/6؛ **الحاصل** لتاج الدين الأرموي، 1007/2؛ **التحصيل** لسراج الدين الأرموي، 287/2؛ **شرح تنقيح الفصول** للقرافي، ص 343؛ **القواعد الكلية** للإصفهاني، الورقة 128أ؛ **نهاية الوصول** للهندي، 3828/9؛ **الفائق** للهندي، ص 390. وكذلك، أنظر: **المنهاج** للبيضاوي، ص 124 وشرحه **الإبهاج** للسبكي، 272/3.

«وإن كتابي متميّز عن سائر الكتب المصنّفة في هذا الفن بأمور ثلاثة؛ أولها: الاستقصاء في الأسئلة والجوابات، والتعمق في بحار المشكلات، على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهبٍ بكتابي هذا ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التي صنفها أصحاب ذلك المذهب. فإني إنما أوردت من كل كلامٍ زبدتَه، ومن كل بحثٍ تفاوتَه، حتى إني إن لم أجد لأصحاب ذلك المذهب كلامًا يُعوَّل عليه، أو يُلتفَت إليه في نصرة مذهبهم وتقرير مقالاتهم- استنبطتُ من نفسي أقصى ما يمكن أن يُقال في تقرير ذلك المذهب، وتحرير ذلك المطلب... وثانيها: استنباط الأدلة الصحيحة والبراهين اليقينية المفيدة للعلم الحقيقي، واليقين التام، لا الالتزامات التي منتهى المقصود من إيرادها مجرد التعجيز والإفحام. وثالثها: الترتيب العجيب، والتعليق الأنيق الذي يوجب التزامه على ملتزمه، إيراد جميع مداخل الشكوك والشبهات والاجتناب عن الحشو والإطناب».[4]

وهذا الأسلوب الذي طبقه الرازي في «المحصول»، وكذلك في تصنيفاته الأخرى، هو أسلوب ابتكاري أثّر بعمق في الكتابات النمطية التي تلته. وما ذكره الصفدي في هذا السياق يؤكد الأسلوب المذكور:

«وهو أوّل من اخترع هذا الترتيب في كتبه، وأتى فيها بما لم يُسْبَق إليه، لأنه يذكر المسألة، ويفتح باب تقسيمها، وقسمة فروع ذلك التقسيم، ويستدل بأدلة السبر والتقسيم، فلا يشِذُّ منه عن تلك المسألة فرعٌ لها بها علاقةٌ، فانضبطت له القواعد وانحصرت له المسائل».[5]

تعاملت هذه المصنفات الموضوعات بناءً على «المسألة» باعتبارها الوحدة الأساسية. والإحاطة بالمسألة، وتكثير الأدلة، وإيراد الآراء المخالفة وأدلتها، وتفنيد هذه الأدلة- كلّ ذلك شكّل أهمية خاصّة فيها. لكن هذه المصنفات لا تشكّل مرجعًا مناسبًا للوقوف على أصحاب الآراء في المسألة المذكورة. فلا نجد في هذه المصنفات، النقل الغني الذي نجده في «البحر المحيط» للزركشي على سبيل المثال. فنسبة الأقوال إلى أصحابها في هذه المصنفات لا تشكل أهمية كبيرة، فما يُقال أهم ممّن يقول، والنظرية أهم من التاريخ، وتناول المسألة بالتفصيل في إطار المناظرة والمناقشة بدل النظر في خلفيتها التاريخية هو المقصود.

---

[4] **نهاية العقول** للرازي، الورقة 3ب.
[5] **الوافي** للصفدي، 176/4.

وعلى الرغم من أن غالبية المسائل التي جرت مناقشتها ذات جذورٍ تاريخية، فقد ثبت استحداث بعضها تبعًا لمنظور المتلقي الشامل المذكور آنفًا. وبالمثل، رغم أن الأدلة ذات أصول تاريخية، فإنه يُعاد بناؤها بالكامل. والمهم في «منهج التحقيق» هو الحصول على فهم واضح وكامل لطبيعة المفهوم في المسألة المعنية، والنفاذ إلى جوهره (التصور)، ثم مناقشة الاحتمالات المختلفة حول القضية ذات الصلة، والتقديم إلى أقوى الحقائق، والتوصل إلى الحكم (التصديق). ومع ذلك، فإن المصنّفات شديدة الإيجاز، مثل كتاب المنهاج للبيضاوي، لا تعكس هذا الأسلوب بشكل كامل.

وإلى جانب مصطلحات المنطق والجدل المستعملة في مصنفات الأصول في هذه المدرسة، وفي مقدمتها كتب الرازي، يُصادَف كثيرًا مصطلحات علم الكلام، والأمثلة المأخوذة منها. وعند الدخول في مناقشة أي مسألة، يُلاحَظ الدخول في مناقشاتٍ حول البعد الميتافيزيقي للمسألة، بدلًا من الخوض في انعكاساتها في الفقه أو إعطاء أمثلةٍ من الفروع. ولما كانت أحكام الفروع هي ثمرة الأصول، لا يتمّ (التخريج) من الفروع. ولم يتمّ الوقوف عند الفروع التي يتمّ التوصل إليها من القواعد الأصولية الموضوعة، أيًّا كان نوع هذه الفروع.

كان علم أصول الفقه قد نضج حتى زمن الرازي، وتناولت كتب الأصول مسائل أصول الفقه بشكل موسَّع، وظهرت المناهج والمدارس المختلفة. وتشكل فهم أصول الأشعري الذي ينتمي إليه الرازي، وتبلورت نظرية القيمة والحكم التي تمخضت عن هذا الفهم. ولذلك، لن يكون من المناسب تاريخيًّا أن نتوقع من الرازي وأتباعه أن يحدثوا قضايا رئيسة جديدة، أو يقدّموا نظريةً جديدةً في الحكم. وقد أحدث تطبيق علم المنطق على الأصول تجديدا من حيث البحث عن الماهية والإستدلال بالبرهان، وكان فعّالًا في تعريف الاصطلاحات (التصور) وإثبات الآراء بالأدلة الجديدة. كان ادعاء الرازي الرئيس هو إزالة نقاط الضعف المنهجية، وبعبارة أخرى، بناء فكر أكثر إحكامًا واتساقًا، بدلًا من الدراسات السابقة التي وجدها ضعيفة أو غير متسقة من حيث الأدلة. وكان منهج وأسلوب التحقيق الذي طبقه يهدف إلى هذا الأمر.

ويولي الرازي أهميةً خاصةً لآراء المتكلمين الأصولية، أعني العلماء المشتغلين بعلم الكلام. ولا يختلف الحال عند غيره من علماء مدرسة الرازي. فهؤلاء العلماء، سواء في شروح «المحصول»، أم في تصنيفاتهم الجديدة، أخذوا في الاعتبار العلماء الذين تنبوا أسلوب المتكلمين أو الذين انتقدوا «المحصول» نفسه. وكذلك، يرى الرازي أن مصنفات الأصول والكلام قبله ضعيفة عمومًا من حيث الاستدلال. فبينما يجد آراء أبي الحسن البصري (باعتباره واحدًا

من الأصوليَّين اللّذَين تأثّر بهما) في أصوله متينة، ينتقد استدلال الغزالي في المستصفى، ويعدّه ضعيفًا.[6] فالرازي الذي يذكر الغزالي كثيرًا في «المحصول»، ينتقده في بعض المواضع. وانتقاداته مبنية على الاستدلال أكثر من الآراء التي يتبناها. فالغزالي على سبيل المثال ينتقد رأي الشافعي القديم في قول الصحابي (أي اعتباره قول الصحابي إذا انتشر ولم يخالف فهو حجة)، ويذهب الغزالي إلى أنه «ضعيف؛ لأن السكوت ليس بقول، فأي فرقٍ بين أن ينتشر أو لا ينتشر». فيتعجب الرازي من قول الغزالي، ويورد عليه تمسكه بمثل هذا الدليل على أن خبر الواحد حجة والقياس حجة.[7]

ورغم أنه يمكن القول: إن هناك نقاطًا مشتركةً كثيرةً في منهج الأصوليَّين الأشعريَّين والشافعيَّين: الغزالي والرازي، في مسائل الأصول، وإن الرازي يتبنى كثيرًا من آراء الغزالي، فإن الواضح أن الرازي في منهجه في تلقي ميراث سلفه، يتبع موقفًا نقديًّا عامًا. فالرازي إذ يشترك مع الغزالي في وجهة نظره حول أهمية المنطق، يبدو أنه تخلى عن بعض مقارباته الأساسية في الأصول. فمن هذه المقاربات، موضوع الجدل والمناظرة في أصول الفقه، ومراعاة المخاطَب في المناظرة سواء في تقديم المسائل أو الاستدلال عليها. بعبارة أخرى، يتبنى الغزالي في موضوع الجدل والمناظرة في أصول الفقه في كتابه المستصفى التمييز بين «الناظر» و«المناظر». فالفقيه في أصول الفقه في مقام «الناظر»، وإقامة الدليل مطلوب من المجتهد، ولم يكلَّف إلا غلبة الظن في نفسه، ولا يشتغل بإقناع أو إلزام مخاطبيه. بالمقابل، تتبوّأ «المناظرة» في مدرسة الرازي مكانة بالغة الأهمية، ومعرفة كيفية إقناع المخاطب (علم المناظرة) لا تقل أهمية عن معرفة علم المنطق. وفي هذا السياق ذكر شمس الدين الأصفهاني أن على «طالب التحقيق أن يحصل من فن المنطق ما يتمكَّن به من تركيب المقدمات والبراهين على وجه الصحة، ويميز بين الصحيح منها والفاسد». ويؤكد أيضًا ضرورة تميزه في علم المناظرة، ويسميه (فن الخلاف) «ليتمكن من إيراد الأسئلة الصحيحة، وتقرير الأجوبة، فمن لم يحكمها الإحكام التامَّ لا يوثَق بنظره، بل خطؤه أكثر من صوابه».[8] ومن أهم سمات أسلوب «المحصول» أنه يقوم على منطق «المناظرة»، ويورد الأدلة لإقناع المخاطبين أو إلزامهم.

---

[6] من أجل نقد للمستصفى، انظر: **المناظرات** للرازي، ص 45-47. من أجل الآراء حول أبي الحسين، انظر: **الرياض المونقة** للرازي، ص 286-297.

[7] **المحصول** للرازي، 135/6.

[8] **الكاشف** للأصفهاني، 189/1-190؛ 195/3.

هناك اختلافٌ مهمٌّ آخر في الرأي بين الغزالي والرازي يتعلق «بالإصابة في الاجتهاد». فالغزالي يحمل منهجًا جامعًا موفِّقًا في موضوع المذاهب الفقهية. فاعتماده «تصويب الاجتهاد» (كلٌّ مصيب) في المستصفى، وتقديمه الفقهاء أئمة «المذاهب الخمسة» الذين كثر أتباعهم (الشافعي، أبو حنيفة، مالك، أحمد، الثوري) نماذج يقتدي بهم المسلمون في إحياء علوم الدين، على حد سواء- له آثار مهمة في الحد من الصراع المذهبي وضمان السلك المجتمعي. لكن الرازي بالمقابل، لم يذهب إلى القول بالتصويب، وقضى الفترة الأخيرة من حياته وسط الصراعات والمشكلات الناجمة عن جهوده في نشر المذهب الشافعي.

ويترك الرازي جانبًا طلب القطع عند من سبقه من الأصوليين، سواء في دلالة الألفاظ، أم في معظم مسائل أصول الفقه، ويتبنى صعوبة التوصل إلى القطع في هذه المسائل، وأن هذا القطع لا يكون إلا في عدد قليل من المسائل، ومن ثَمّ يرى وقوع «الظن» في ثبوت كثير من الأدلة في الأصول، ولا يقتصر على أحكام الفروع. ويقبل الرازي أن الأدلة الشرعية مثل خبر الواحد والإجماع والقياس هي أدلة ظنية، ويستند في ثبوتها أدلةً إلى أدلة الآيات. ولا نجد مثل هذا التأكيد عند الغزالي.

وكذلك، أدت الآراء التي تبناها الرازي في نظرية المعرفة ومنهج التحقيق ودلالة اللغة إلى تناول بعض المسائل من منظور مختلف؛ لذلك السبب، أدت الأدلة المختلف في اعتبارها «أدلة شرعية» في أصول الفقه، إلى اختلاف الآراء في كثير من المسائل، كالتعليل، والمصلحة، واللغة والتفسير بشكل عام، والنسخ. فمثلًا، امتدادًا لوجهة نظر الرازي بأن اللغة ككل ظنّية (إلا ما أيّدت القرائن قطعيتها)، ومن هنا فإن نصوص الشريعة هي ظنية من حيث الأدلة، نرى أن كل دليل يمكن أن يثير ظنا في المجتهد مقبول على أنه صحيح، ومن ثَمّ يزداد عدد الأدلة. فمن الملاحظ على سبيل المثال، قبول الرازي جميع الأدلة التي تؤدي إلى حصول الظن عند المجتهد، امتدادًا لظنية الدلالة في اللغة عمومًا، وظنية الدلالة في النصوص الشرعية عنده، يؤدي إلى زيادة عدد الأدلة. وبذلك بلغ عدد الأدلة الأصلية والفرعية عنده على وجه التحقيق عشرين دليلًا. وأتباع مدرسة الرازي بالطبع لا يقبلون جميع هذه الأدلة، لكن ردهم لبعض الأدلة مبني على «الظن»، يتضمن قبولًا ضمنيًّا بأن ما ردوه بناء على الظن، قد يكون حجة في نظر مجتهد آخر.

أسّس الغزالي نظرية التعليل بالتفصيل آخذًا بعين الاعتبار آراء الدبوسي. ولم يأت الرازي بجديد في هذا الموضوع، بل توسع في طرق إثبات العلة بقبول بعض الطرق التي ردها الغزالي كالطرد والدوران. ويبدو أن الرازي قبل

الطرق الضعيفة في إثبات العلة في هذه النقطة، انطلاقًا من قبوله بأن طرق إثبات العلة في الغالب تؤدي إلى نتائج ظنية من حيث نظرية المعرفة. وعند النظر إلى المسائل الفقهية وطبيعة الموضوع، يمكن القول: إن الغزالي كان أكثر دقة، والرازي أخطأ في هذا التعميم. ومن ناحية أخرى، لم يقدّم الغزالي في التفسير اللفظي دراسة مفصلة على غرار نظريته في التعليل. والرازي بالمقابل، خطا خطوة إلى الأمام في هذا الصدد، من خلال مصنفات مستقلة في النحو والبلاغة، وتناول موضوع التفسير اللفظي بمزيد من التفصيل. وقد حدثت بعد الرازي توسعات مهمّة في هذا المجال. ويأتي في مقدمة هذه التوسعات تصنيف القرافي في الخصوص والعموم، والآراء المهمّة التي يقدّمها في مؤلفاته المختلفة. ومن المسائل الأخرى التي أسهمت مدرسة الرازي في التوسع فيها نظرية المصالح والمقاصد. وقد تمت معالجة نظرية المصلحة تبعًا للجويني والغزالي، بنقدهما الشامل للمعتزلة في علم الكلام وأصول الفقه، تبنيهما الخط الأشعري في علم الكلام. وقد أدت جهود الرازي ومن أتى بعده إلى تطوير نظرية أكثر شمولًا لنظرية المقاصد، تتضمن القواعد الكلية المستمدة من عموم الأحكام الشرعية، والمصالح التي تُسنَد إليها تلك القواعد، وظهرت مصنفات مستقلّة في هذه القواعد الكلية. ولا بد من التنبيه هنا إلى الدور الخاص الذي لعبه في ظهور هذا المجال، كلٌّ من ابن عبد السلام من فقهاء العصر المملوكي، وتلميذه القرافي.

إن الجواب عن مسألة مدرسة فخر الدين الرازي إن كانت قد أحدثت ابتكارًا في أصول الفقه أم لا؛ ينبغي تقييمها في إطار التطورات التي تؤدي إلى تحوّلٍ في العقلية العلمية، بما يؤدي إلى الابتكارات النظرية والاستدلالية في جميع فئات العلوم، بدلًا من تعقُّب المسائل أو النظريات الجديدة التي قدمها في فرع واحد من فروع العلوم. فالمنظور الجديد الذي تمخضت عنه هذه المدرسة، تضمنت بعض المسائل التي لم يسبق بحثها من قبل، ومعالجة تفصيلية لبعض المسائل التي ذكرت بشكل مختصر من قبل، وتطوير بعض التعريفات والمصطلحات التي لم تُذكَر من قبل. فالقرافي عند البحث في تصنيف الألفاظ المستخدمة وحقائق المسمَّيات في علم المنطق وتصنيف الألفاظ المعتاد في أصول الفقه، يرى عدم التطابق، «فالعام» على وجه الخصوص، لا يمكن إدراجه في أي تصنيف للألفاظ في علم المنطق. وهذا الاهتمام دفع القرافي إلى تصنيف كتاب مستقل في أواخر حياته، هو كتاب «العقد المنظوم في الخصوص والعموم» تناول فيه موضوع اللفظ العام بأوسع تفصيلاته في العهد الكلاسيكي. فآراء القرافي في هذا الكتاب وفي مؤلفاته السابقة في الأصول حول موضوع ألفاظ العموم والخصوص

والمشترك وعلاقتها بتصنيف الألفاظ في المنطق،[9] والمناقشات التي أثارتها هذه الآراء في الأدبيات اللاحقة- تستحق بحثًا مستقلًا.

2- التوجهات العلمية لعلماء المدرسة الرازية:

اتجه علماء المدرسة الرازية إلى التخصص في مجالات المنطق والعلوم اللغوية (وبخاصة النحو والبلاغة) بوصفها متطلبات لمنظورهم العلمي، وأنتجوا فيها مصنفات مستقلة. وهؤلاء في اهتمامهم بهذه العلوم اللغوية يشبهون علماء المعتزلة. بالمقابل، نرى أن الجويني والغزالي من الأشاعرة على سبيل المثال، لم ينتجا مصنفات في هذه المجالات. لكن عدم إنتاجهما مصنفات مستقلة فيها لا يعني عدم اهتمامهما بها، بل كانا أكثر اهتمامًا بأصول الفقه وفروعه، أما اهتمام علماء مدرسة الرازي فكان بعلوم المنطق واللغة أكبر، ورغم أنهم تلقوا تعليمًا فقهيًّا جدّيًّا، وعملوا قضاة أو امتهنوا تدريس الفقه في المدارس، فإنهم لم يكتبوا في هذا المجال مؤلفات فعالة كما فعلوا في الأصول. فلا نجد على سبيل المثال كتابًا يحمل قيمة كبيرة في مجال الفقه لفخر الدين الرازي وتاج الدين الأرموي وشمس الدين الأصفهاني. ورغم وجود كتاب سراج الدين الأرموي في الفقه، فإنه لم يلق انتشارًا. وكذلك البيضاوي رغم مختصره «الغاية القصوى» في فروع الفقه، فإنه لم يلق رواجًا وقبولًا مثل «المنهاج» للنووي في مذهبه. والاستثناء المهم من هذا الوضع العام هو شهاب الدين القرافي، الذي له مؤلفات كثيرة في مجال الفقه، مقبولة في المذهب. ولكن يجب أن نأخذ في الاعتبار أنه نشأ بالكامل في الأوساط العلمية المملوكية، وأنه كان مهتمًّا بأصول الفقه وفروعه بسبب بيئته.

من جانب آخر، عند مقارنة الرازي ومدرسته بمن فيهم القرافي والبيضاوي، بالفقهاء المحدثين في العصر المملوكي يظهر أمامنا افتقار مدرسة الرازي إلى علوم الرواية والتاريخ والحديث. ورغم إنتاج هؤلاء العلماء مصنفاتٍ بارزةً في مجال التفسير، وأن البعد عن الاهتمام في مجال الحديث والتاريخ ليس حكمًا عامًّا، ويمكن على سبيل المثال، استثناء مثال القاضي البيضاوي- فإن ذلك لا يغير من الاتجاه العام الذي جرى تحديده آنفًا في سياق التفسير. لذلك يبرز

---

[9] «اعلم أن من الناس من يسوّي بين الإطلاقين، ولا يفرّق بينهما. ومنهم من يفرق فيقول للعموم اللفظي: عام، وللعموم المعنوي: أعَمُّ، (على وزن أفعل التفضيل)، وهو أنسب من وجهين... ويحصل التفاهم عند التخاطب على الوجه الأقرب، فمتى قيل: هذا أعمّ، تبادر الذهن إلى المعنى، ومتى قيل: عامّ، تبادر الذهن إلى لفظ ... فتميزت الحقائق حينئذ، وانتفى اللبس عن المخاطبات، فكان ذلك أولى من إهمال هذه المزايا والخصوصيات». **العقد المنظوم** للقرافي، (المكتبة المكية، دار الكتبي، مصر، ط 1، 1999)، 137/1. [المترجم].

تفسير البيضاوي الذي جرى تدريسه في المدارس فترة طويلة، من حيث الدراية. وما قدّمه في مدخل شرح الحديث حول أصول الحديث، نقله مختصرًا من مقدمة ابن الصلاح. فهو باختصار، لم يتخصص في علوم الحديث.

ويمكن القول: إن هذه اللامبالاة التي تنبع من عقلية علمية موجهة بالأساس نحو العلوم العقلانية؛ ترتبط جزئيًّا بجغرافيا العلم؛ لأن قسمًا كبيرًا من علماء هذه المدرسة تلقَّوا تعليمهم في شرق العالم الإسلامي. وهذه اللامبالاة النسبية في علوم التاريخ والحديث في شرق العالم الإسلامي وخاصة في عجم العراق وخراسان، مقارنةً مع الجغرافيا المملوكية- هي أمر تاريخي ينتظر الدراسة. فعند النظر إلى أن علماء الحديث الأعلام نشؤوا في هذه الجغرافيا خلال فترة تكوين الحضارة الإسلامية؛ ينبغي أن تكون هناك أسباب مهمة من حيث العقلية العلمية والتعليم والسياسة؛ لهذا الانحسار في الاهتمام أو التمايز في التوجه الذي بدأ بالظهور بعد فترة معينة.

أبدى علماء مدرسة فخر الدين الرازي اهتمامًا كبيرًا بالتصوّف تحت تأثير الغزالي، واعترفوا بالمكاشفة طريقًا محتملًا ومشروعًا للمعرفة مثل التفكير، وكانت لهم علاقات وثيقة مع أعلام التصوف في تلك الفترة. ويظهر اهتمامهم بإحياء علوم الدين، وقراءتهم له، وعكوفهم عليه، بمقدار اهتمامهم بالمستصفى، وربما أكثر.[10] ويبقى في هذا السياق، مقاربات هؤلاء العلماء لوحدة الوجود وفكر ابن العربي تنتظر بحثًا مفصّلًا. ومن هذا المنطلق ينبغي تقييم آراء سراج الدين الأرموي في علم الكلام في هذا السياق، باعتباره الصديق المقرب لصدر الدين القونوي [تلميذ ابن العربي]، ومن ثَمّ كونه الأقرب إلى تلقي هذا الفهم الميتافيزيقي. ورغم ذلك، لم يكن هذا الاهتمام بالتصوف عند أعلام هذه المدرسة بالمستوى الذي يحملهم على إنتاج مصنفات جادة مؤثرة في هذا المجال.

إن أتباع هذه المدرسة في الغالب أشاعرة شافعية. لكن كون العالم أشعريا في ذلك العصر لم يكن يعني قبوله خطّ الرازي في أصوله، وكذلك كونه شافعيًّا لا يوجب تبنيه هذا الخط. وطبيعي أن نجد بعض العلماء الذين نشؤوا في العصر

---

[10] انظر:
Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri", s. 285-330.
يُروَى أن القرافي لم يترك النظر في "الإحياء" طول حياته. انظر: **الإمام الشهاب القرافي** للوكيلي، 2/183-186.

الأيوبي المملوكي وكانوا يميلون إلى «أهل الحديث» عدلوا عن مدرسة الرازي رغم كونهم من أتباع المذهب الشافعي. ومن ناحية أخرى، فإن طائفة من العلماء كالقرافي وتلامذته من الأشاعرة المنتمين إلى المذهب المالكي يندرجون في مدرسة الرازي، رغم اختلافهم معه في المذهب الفقهي ومخالفتهم له في كثير من المسائل الأصولية. ولا يمكن القول هنا: إن علماء الأصول من الحنفية والحنابلة والاثني عشرية الذين يشتركون مع مدرسة الرازي في تبني العلوم العقلية، وتأثروا به في كتابة الأصول- يندرجون في هذه المدرسة.

وينطبق الوضع نفسه على خطّ الآمدي وابن الحاجب. فالآمدي يحمل توجه فخر الدين الرازي ذاته من حيث اعتماد العقلية العلمية و»منهج التحقيق»، لكنه ليس من أتباع مدرسة الرازي، بل ينتقد وجهة نظره بشكل عام في الكلام والأصول.

3- المتون الأساسية التي تحدّد اتجاه المدرسة، وخصائصها، ومنهجيتها:

يُعَدّ محصول الرازي الكتاب الأساسي الذي يحدد اتجاه هذه المدرسة. وقد ألف أكثر علماء هذه المدرسة مصنفات في اختصار «المحصول» أو شرحه أو حل بعض مشكلاته. فكان لهذا الكتاب دور مهمّ بارز في تكوين معرفتهم الأصولية. وبهذا المعنى فإن هناك علاقة وثيقة بين متون مصنفات هذه المدرسة من حيث الموضوع والقضية والأسلوب، وكذلك من حيث الآراء المعتمدة.[11]

ويأتي قسم أصول الفقه في المعالم الذي اختصر فيه الرازي العلوم الخمسة- محدِّدًا آخر لاتجاه هذه المدرسة. في هذا الكتاب الذي ألّفه في أواخر عمره على شكل سبعين مسألة، يكرّر الرازي آراءه في «المحصول» بشكل عام. وكذلك، «المنتخب» الذي يدور الجدل حول مؤلِّفه، أهو الرازي أو تلميذه ضياء الدين أبو الحسين، يتضمن أيضًا آراءه. وكذلك، نرى تقييماته وآراءه في كتبه الأخرى مثل «المناظرات» و«الرياض المونقة». وكذلك، تتبوّأ مؤلفاته في علم الكلام أهميةً خاصةً من حيث الوقوف على النظريات العلمية والقيمية التي اتّبعها في أصول الفقه وأسلوب التحقيق الذي اتّبعه في معالجة المسائل. وفي «التفسير الكبير»، من آخر مؤلفات الرازي، وقد أكمل طلابه تفسير بعض السور- نجد تكرارًا لآرائه الأصولية في المحصول، وعطفًا عليه. وتكمن أهمية هذا الكتاب في أن الرازي الذي يُولي أهمية كبيرة لبناء الدليل على الآيات، يناقش قضايا مثل الإجماع والنسخ والقياس. ورغم أن الرازي ألف كتابه «الكاشف» في علم

[11] من أجل الدراسات حول **المحصول**، انظر:
Başoğlu, *Fahreddin Râzî Mektebi*, s. 48-53.

الجدل قبل «المحصول»، فإنه لا يوجد معلومات تفيد بأنه ألّف كتابًا جامعًا في الأصول. وفي سياق القياس، نجد أنّ الرازي، ألّف كتاب «إبطال القياس» الذي يعود إلى الفترة المبكرة (كتبه قبل «الكاشف» و«المحصول»)، وبعض الكتب التي تعود إلى الفترة المتأخرة، مثل كتابيه «الرسالة البهائية» و«النهاية البهائية في المباحث القياسية»، لكننا لم نقف على نسخة وصلت إلينا.[12]

ينفرد ابن التلمساني من الأصوليين السبعة المذكورين آنفًا في مدرسة الرازي، بتأليف شرح لكتاب المعالم. وركز الآخرون في مصنفاتهم على «المحصول» شرحًا واختصارًا. فالمختصرات الأربع: «الحاصل» (تاج الدين الأرموي)، و«التحصيل» (سراج الدين الأرموي)، و»تنقيح الفصول» (القرافي)، و«المنهاج» (القاضي البيضاوي)- اكتسبت شهرة، وشكلت موضوعًا لدراسات جديدة. ولم يشتهر المختصرات مثل «المنتخب» الذي يحمل جدلًا في نسبته، وقسم الأصول من «القواعد الكلية» لشمس الدين الأصفهاني، و«الفائق» لصفيّ الدين الهندي. وفي سياق أهمّ شروح المحصول، يأتي «نفائس الأصول» للقرافي، و«الكاشف عن المحصول» لشمس الدين الأصفهاني. وكذلك، يُعَدّ «نهاية الوصول» لصفيّ الدين الهندي، بمثابة مرجعٍ معتبرٍ لفهم مسائل «المحصول» بسبب ارتباطهما الوثيق.

إن إعادة بناء القضايا في كتب أصول الفقه التي تعود إلى مدرسة الرازي أمرٌ أساسيٌّ، ولا يمكن وصفها بأنها «مزج» بين مناهج الفقهاء والمتكلمين. ورغم أن بعض هذه المؤلفات تجمع بين ترتيب «المحصول» و«الإحكام» وتناولهما للمسائل، فإن هذا الجمع لا يُعَدّ مزجًا بالمعنى المشهور في تاريخ تدوين أصول الفقه.

ومن حيث المحتوى وفهم ترتيب الأبواب، يحظى «المحصول» بمكانة مهمّة في فهم الشروح والمختصرات القائمة عليه، والدراسات المستقلة المرتبطة به على حد سواء. يمكن القول: إن الرازي استند في بناء المسائل في «المحصول» بشكلٍ كبيرٍ إلى كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري، وكتاب «البرهان» للجوينيّ، وكتاب «المستصفى» للغزالي، لكنه من حيث ترتيب المسائل والأبواب خاصة يستند إلى «المعتمد». يمكن ملاحظة التشابه بينهما في ترتيب الأقسام الرئيسة إلا أن الرازي أخرج بعض المسائل الكلامية المبنية على فهم المعتزلة، وأعاد جمع المسائل المتفرقة وتنظيمها.

---

[12] من أجل مؤلفات الرازي، وتواريخ تأليفها، انظر في هذا الكتاب:
Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”

	المحصول	المعتمد
1	الكلام في المقدمات	• (تعريف أصول الفقه ومحتواه). • الكلام وأقسامه، الحقيقة والمجاز، والأدوات.
2	الكلام في اللغات	الكلام في الأوامر
3	الكلام في الأوامر والنواهي	الكلام في النواهي
4	الكلام في العموم والخصوص	أبواب العموم والخصوص
5	الكلام في المجمل والمبين	المجمل والمبين
6	الكلام في الأفعال	الكلام في الأفعال
7	الكلام في الناسخ والمنسوخ	الكلام في الناسخ والمنسوخ
8	الكلام في الإجماع	الكلام في الإجماع
9	الكلام في الأخبار	الكلام في الأخبار
10	الكلام في القياس	الكلام في القياس والاجتهاد
11	الكلام في التعادل والتراجيح	الكلام في الحظر والإباحة
12	الكلام في الاجتهاد	الكلام في المفتي والمستفتي
13	الكلام في المفتي والمستفتي	•
14	الكلام في ما اختلف فيه المجتهدون من الأدلة الشرعية	•

وقد افتتح كلا المؤلّفين بابًا لبيان تسويغ الطريق الذي اتّبعه كلّ منهما في ترتيب موضوعات أصول الفقه، وهنا أيضًا يُلاحَظ التشابه بينهما.[13] ورغم أنّ عمل الرازي أكثر تنظيمًا من المعتمد من حيث ترتيب الموضوعات، بالنظر إلى معالجة العناوين الفرعية والمسائل، فإنه لم يصل إلى البساطة والوضوح الذي وصل إليه المستصفى. وفي هذا الصدد يمكن القول: إن مؤلفات الآمدي وابن الحاجب أقرب إلى المستصفى. والأصوليون الذين جاؤوا من بعد، وصنفوا

[13] **المعتمد** لأبي الحسين البصري، 2/13-14؛ **المحصول** للرازي، 1/167-169.

كتبهم في شرح «المحصول» أو اختصاره، أو صنفوا كتبًا مستقلّة جديدة بناءً عليه- إما أنهم التزموا تبويب «المحصول» في الأبواب الأساسية من حيث تنظيم الموضوعات، وذهبوا إلى ترتيباتهم الخاصة في الأبواب الفرعية والمسائل كما في «المنتخب» و«الحاصل» (تاج الدين الأرموي)، و«التحصيل» (سراج الدين الأرموي)، أو أنهم اتبعوا المحصول مع بعض الإضافات في الأقسام الرئيسة، كما هو في كتب القرافي وصفيّ الدين الهندي، أو توصلوا إلى ترتيب موضوعي جديد تبعًا لكتاب الآمدي وابن الحاجب، كما هو في كتاب البيضاوي.

4- آثار المدرسة:

ترك «المحصول» خلفه أثرًا عميقًا في دراسات أصول الفقه، فكان إلى جانب «إحكام» الآمدي من أكثر الكتب تأثيرًا في القرون الثلاثة التي تلت صدوره. وكان لاثنين من طلابه (تاج الدين الأرموي وشمس الدين التبريزي خسروشاهي) بشكلٍ خاصٍ، دورًا كبيرًا في نشر آراء الرازي في أصول الفقه في بغداد والمراكز العلمية في الغرب. ويمكن كذلك، تناول تأثير مدرسة الرازي في علماء الأصول الآخرين. فيتبنى فريقٌ منهم منهج الرازي في إعادة بناء أصول الفقه باستخدام منهج التحقيق ولغة المنطق الميتافيزيقي. ويأتي في مقدمة هؤلاء الآمدي. والآمدي رغم معاصرته للرازي مولدًا فإنه لم يلتق به، لكنه صنّف كتابه في الأصول في وقت متأخر عن «المحصول» بزمن كبيرٍ، مستمدًّا مسائل «المحصول» وأسلوبه. وبالنظر إلى أن «المحصول» قد أثر في السبكي ومؤلّفاته سواءٌ بشكلٍ مباشرٍ أم من خلال «منهاج» القاضي البيضاوي، يمكن القول: إن له تأثيرًا عامًّا على الكتب الأصول لمن جاء بعده من الشافعية. وبالمثل، عند النظر إلى مكانة كتب القرافي الأصولية في كتابات وتدريس الأصول المالكية بعده، يمكن قول الشيء نفسه بالنسبة لأتباع المذهب المالكي أيضًا. لكنه يُلاحَظ غياب أسلوب المناظرة والنقاش الذي يُعَدّ الجانب الأبرز في أسلوب الرازي، واختفاؤه تدريجيًّا في مؤلفات علماء المصريين وشمال إفريقيا، وانحسار استخدام لغة (الميتافيزيقيا والمنطق) مقارنة بالأصوليين في الشرق.

و«تنقيح» القرافي و«منهاج» البيضاوي من مؤلفات علماء مدرسة الرازي على وجه الخصوص، كانا موضوع العديد من الدراسات في العصر المملوكي، واستمرت دراسات التعليق والنظم والشرح المبنية على هذين الكتابين حتى اليوم. و«المنهاج» على وجه الخصوص شكّل تقليدًا مستقلًا للشرح، واستمر تأليف شروحاته إلى يومنا الحاضر. ويبدو أيضًا أن «المنهاج» كان له تأثيرٌ كبيرٌ على ترتيب موضوعات كتاب «جمع الجوامع» للسبكي، الذي استمر تدريسه في المدارس منذ نهاية القرن الثامن (الرابع عشر). ورغم أن الظاهر في الخطوط

العريضة لهذا الترتيب أقرب إلى «إحكام» الآمدي و«مختصر» ابن الحاجب مقارنة «بالمحصول»، إلا أنّ القاضي البيضاوي في هذا الخصوص يأخذ بعين الاعتبار كلًّا من «المحصول» و«الإحكام».

لم يقتصر تأثير مذهب الرازي في العلماء المنتمين إلى المذهبين الشافعي والمالكي فقط، بل شمل جميع الأوساط العلمية في تلك الفترة. ويمكن تتبع تأثيره في علماء الحنفية بطريقين: الأول سراج الدين الأرموي الذي استقر في قونية، وكان له تأثير في العلماء العثمانيين من خلال طلابه. فالتعليم عند العلماء العثمانيين يتصل بسنده إلى فخر الدين الرازي، ويظهر فيهم أثره الفكري بشكل كبير. وهذا التأثير يتجلى في أصول الفقه أيضًا. فالملا فناري على سبيل المثال يشير في مقدمة كتابه «فصول البدائع في أصول الشرائع» إلى «المحصول». والثاني صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود في كتابه «التنقيح» المشهور في أصول الفقه، الذي اتّخذ أصول البزدوي و«المحصول» في إنشاء الأصول الحنفي بالرعاية على قواعد المنطق. وقد جرى تدريس هذا الكتاب إلى جانب شرح التفتازاني في جميع المدارس العثمانية وآسيا الوسطى فترة طويلة. وكذلك، لا يخفى تأثير المدرسة الرازية الكبير في أصول الحنابلة، وكذلك أصول الاثني عشرية في تلك الفترة. ومن المعلوم أن نجم الدين الطوفي من الحنابلة لخّص «الحاصل»، وتأثر بآراء القرافي في الأصول. وكذلك المِرْداوي من الحنابلة يذكر «المحصول» في مراجع أصوله. وإن تجاوزنا بعض الاختلافات الخاصة بالمذهب الاثني عشري، فإن مختصرَي كلّ من جعفر بن حسن الحلّي (المحقق الحلِّي) وابن مختار الحلّي، يُعدَّان مختصرًا لكتاب «المحصول».

بالمقابل، نجد أن مدرسة الرازي في الأصول انعكست سلبًا عند مجموعة أخرى من علماء الأصول؛ إذ اعترض هؤلاء على تحصيل علم المنطق والكلام من حيث الأساس، ورفضوا إدراج مصطلحات المنطق والكلام وموضوعاتهما ومناهجهما في العلوم الشرعية. لكن موقفهم الرافض هذا لم يفتح لهم الطريق لتصنيف كتب مختلفة في أصول الفقه. في الواقع، أنشأت المدرسة الرازية معيارًا في كتابة الأصول ولم يكن بإمكان أي عضو في المدارس المختلفة تجنّب الدخول في اندماج فكري مع هذا النهج، تقريبًا من نهاية القرن السابع (الثالث عشر). فالذين أرادوا تجنب هذا الاندماج كانوا يعارضون الأسلوب الميتافيزيقي المنطقي. لكن هؤلاء المعارضين لعلم المنطق، كما أنهم تجنبوا التصنيف في علم الكلام، فضّلوا أيضًا تجنب التصنيف في أصول الفقه، أو استمروا على النهج القديم بوصفه بديلًا.

يبرز تقي الدين ابن تيمية (ابن تيمية الحفيد) باعتباره واحدًا من أهم المخالفين لمدرسة الرازي في الأصول. وقد قرأ «المحصول» و«الإحكام»، وأقرأهما،[14] وانتقد فخر الدين الرازي والأشاعرة في الأصول والكلام. وفي هذا السياق يروي الصفدي رواية مثيرة عن ابن تيمية فيقول: «أصول فقه المعتزلة خير من أصول فقه الأشاعرة، وأصول دين الأشاعرة خير من أصول دين المعتزلة».[15] وهذا الرأي الذي لم يُذْكَر سببه، يبدو مفاجئًا للوهلة الأولى. لكن إذا اعتبرنا أن ابن تيمية ألّف كتابه «نقض المنطق» يظهر لنا سبب تفضيله مصنفات المعتزلة لأصول الفقه في وقت سابق لدخول المنطق في هذا العلم، على أصول الأشاعرة التي كُتِبت ابتداء من فخر الرازي على وجه الخصوص. ومن ناحية أخرى، بقيت آراء ابن تيمية في أصول الفقه متناثرة في فتاويه ورسائله، ولم يصنّف كتابًا مستقلًّا في هذا العلم.[16] ويمكن قول الشيء ذاته عن تلميذه ابن القيم؛ فكتابه «إعلام الموقعين»، رغم أنه يحتوي على تقييمات مهمّة حول تاريخ أصول الفقه ويتناول تحرير مسائل كثيرة أصولية؛ فإنه لم يتّخذ مكانة مهمّة في تعليم أصول الفقه وأدبياته إلى أن أُعِيد اكتشافه في العصر الحديث. وقد تطور تقليد الحنابلة في الأصول في العصر المملوكي وما بعده في خط آخر، ولا يمكن في الأصل عدّ «إعلام الموقعين» كتابًا في أصول الفقه بالمعنى الفني.[17] ومع ذلك، فإن الجانب اللافت للنظر في الكتاب هو أنه يركز على كيفية إصدار المفتي للفتوى عمليًّا، تمامًا كما هو الحال في كتاب «أدب المفتي» لابن صلاح، ويعرض ذلك بحساسية أهل الحديث. لذلك، كان يميل إلى إنتاج كتاب أكثر عمليةً مقارنة بأصول الفقه الذي يعلو على المذاهب والأقرب إلى النظري في عصره. من ناحية أخرى، بقيت مجموعة من علماء الأصول الحنابلة، بمن فيهم تلميذ ابن تيمية الآخر نجم الدين الطوفي، وأسماء مهمة مثل المِرْداوي وابن النجار الفتوحيي، تحت تأثير مدرسة الرازي في أصول الفقه. وبعبارة أخرى،

---

[14] يذكر الصفدي أن ابن القيم قرأ الأصول على يد صفيّ الدين الهندي، وأن ابن تيمية كذلك قرأ عليه فصولاً من ''المحصول'' و''الإحكام''. وفي مجال أصول الدين، قرأ على صفيّ الدين الهندي ''الأربعين'' و''المحصل''، ويضيف أنه قرأ فصولاً من هذين الكتابين على ابن تيمية. انظر: **الوافي** للصفدي، 196/2.

[15] **الوافي** للصفدي، 93/4 (في مادة أبو الحسين البصري).

[16] المسودة، كما أنه كتاب لم يكتمل على يد مؤلف واحد، لم ينشره تقي الدين ابن تيمية أيضًا. من أجل تقييم هذا الأمر، انظر:

Başoğlu, *Fahreddin Râzî Mektebi*, s. 229–230.

[17] من أجل هذا التقييم، انظر:

Apaydın, "İ'lâmü'l-muvakkıîn", s. 75.

جرى استخدام مصنفات أصول الفقه في خط الغزالي والرازي في تعليم أصول الفقه المعياري داخل المذهب الحنبلي.[18]

أمرٌ مهمٌّ آخر، يلفت الانتباه في فترة ما بعد الرازي، وهو أن بعض الفقهاء المحدِّثين المشهورين لم يكتبوا أي مصنّف في أصول الفقه. فلا يوجد كتاب معروفٌ في أصول الفقه للعلماء المشهورين من أمثال النووي وبدر الدين بن جماعة وابن حجر. وفي رأينا أن موقف بعض العلماء في العصر الأيوبي والمملوكي عل وجه الخصوص، من المنطق وعلم الكلام، كان له تأثيرٌ مهمٌّ في ابتعادهم عن أصول الفقه. فعلم أصول الفقه بعد فخر الدين الرازي، أصبح متداخلًا مع الكلام والمنطق، إلى الحد الذي لم يعد يكن معه إنتاج كتاب في أصول الفقه من دون التعاون مع هذين العلمين. بالمقابل، في الفترة السابقة، حتى في القرن السادس (الثاني عشر) الذي لم تكن آراء الغزالي بعد يشكّل تقليدًا راسخًا، كان الفقيه يكتب في أصول الفقه من دون الحاجة إلى دراسة المنطق. ويبدو أن مثل هذا الأمر لم يعد ممكنًا في فترة ما بعد فخر الدين الرازي.

الخاتمة

يقف فخر الدين الرازي عند نقطة الانتقال بين عصر المتقدمين والمتأخرين من حيث أصول الفقه وعلم الكلام على حدّ سواء. وقد ترك النهج الذي أحدثه الرازي وأتباعه في أصول الفقه بصمته في فترة المتأخرين. والجانب الأهم في هذا النهج هو فهم العلم الذي يعتمد المنطق الميتافيزيقي وطريقة التحقيق المبنية على هذا الفهم.

إن ترتيب المسائل وتصنيفها ومناقشتها في إطار شمول منطقي يعمل على احتواء جميع الاحتمالات، ويراعي الترتيب الكلّيّ والجزئيّ، وتناول المسائل جميعًا على وجه التقريب من حيث ماهيتها وإمكان وقوعها وجوازها، وتشكيل المنطق أساسًا للاستدلال، وإعادة بناء المسائل التي جرت مناقشتها باستخدام مصطلحات المنطق ونهجه في الاستدلال، ومناقشة المسائل في إطار نظري لا يهتم بجمع الآراء المختلفة وإعطاء الأمثلة من فروع الفقه- كل ذلك يشكل الخصائص المميزة لمصنفاتهم. وهذا النوع من النهج، يقرّب الأصول من كلية علم الكلام مقارنة بالفروع، ويؤكد عمق المعرفة بعلوم المنطق والكلام

[18] من أجل هذا التقييم، انظر:
Başoğlu, *Fahreddin Râzî Mektebi*, s. 221–222.

واللغة مقارنة بالفقه. ولم يقتصر تأثير الفهم والأسلوب في الأصول الذي قدمه «المحصول» بوصفه النص الأساسي لمدرسة الرازي- في علماء المدرسة من أمثال تاج الدين الأرموي وسراج الدين الأرموي والقرافي والقاضي البيضاوي وشمس الدين الأصفهاني وصفيّ الدين الهندي فحسب، بل تأثر بعقلية العلم المرتبطة بعلم الكلام أصوليون آخرون أيضًا، من أمثال الآمدي وصدر الشريعة والملا فناري، وشكلت نقطة مهمّة في تصنيف أصول الفقه. والعلماء الذين عملوا على انتقاد «المحصول» أو بعض آرائه من أمثال أمين الدين التبريزي والنهجواني، أسهموا بالفعل في تطوير طريقة الكتابة المعنية. وجاءت المعارضة الأساسية للفهم الذي تمخضت عنه المدرسة في أصول الفقه، من علماء مثل ابن الصلاح وابن تيمية الذين ابتعدوا عن علم المنطق، ودفعتهم معارضتهم إلى تجنب كتابة الأصول بأسلوب جديد، ودفعتهم إلى البحث عن حلول مختلفة. وكان لموقف هؤلاء أثره في الأوساط العلمية في العصر المملوكي، ورغم استمرار تأثير الرازي في كل من التوجّه العلمي والاحتياجات التعليمية، فقد تعرض لانكسار وتمايز من حيث الأسلوب.

المصادر والمراجع

- **الإبهاج في شرح المنهاج؛**

السبكي، أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت. 771هـ/1370م).

تحقيق: شعبان محمد إسماعيل،: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1401-1402 هـ/1981-1982م.

- **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام؛**

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المصري (ت. 684هـ/1285م).

تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، 1387هـ/1967م.

- **الإمام الشهاب القرافي، حلقة وصل بين المشرق والمغرب في مذهب مالك في القرن السابع؛**

الوكيلي، صغير بن عبد السلام.

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1417هـ/1996م.

- **التحصيل من المحصول؛**

الأرموي، أبو الثناء سراج الدين محمود بن أبي بكر (ت. 682هـ/1283).

تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408هـ/1988م.

- **الحاصل؛**

الأرموي، أبو عبد الله تاج الدين محمد بن حسين (653هـ/1255م).

تحقيق: عبد السلام م. أبو ناجي، جامعة قاريونس، بنغازي، 1994م.

- **الرياض المونقة في آراء أهل العلم؛**

فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر الطبرستاني (ت. 606هـ/1210م).

تحقيق: أسعد جمعة، مركز النشر الجامعي، تونس، 2004م.

- **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول؛**

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المصري (ت. 684هـ/1285م).

دار الفكر، بيروت، 1424هـ/ 2004م.

- **الفائق في أصول الفقه؛**

الهندي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم (ت. 715هـ/1315م).

تحقيق: محمود نصار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ/2005م.

- **القواعد الكلية؛**

الأصفهاني، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمود (ت. 688هـ/1289م).

مكتبة السليمانية، جار الله أفندي، رقم 827.

- **الكاشف عن المحصول في علم الأصول؛**

الأصفهاني، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمود (ت. 688هـ/1289م).

تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود – علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/1998م.

- **المحصول في علم الأصول؛**

فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر الطبرستاني (ت. 606هـ/1210م).

تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1412هـ/1992م.

– **المعالم في أصول الفقه؛**

فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر الطبرستاني (ت. 606هـ/1210م).

تحقيق: علي محمد معوض – عادل أحمد عبد الموجود، دار المعرفة، القاهرة، 1414هـ/1994م.

– **المعتمد؛**

أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن طيب البصري (ت. 436هـ/1044م).

ناشر: محمد حميد الله، دمشق، 1383هـ/1964م.

– **مناظرات،**

فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر الطبرستاني (ت. 606هـ/1210م).

في *A Study on Fakhr al-Dîn al-Râzî*، تحقيق: فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، 1984م، ص 45–47.

– **منهاج الوصول إلى علم الأصول؛**

البيضاوي، أبو سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر (ت. 685هـ/1286م).

تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006م.

– **نفائس الأصول في شرح المحصول؛**

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المصري (ت. 684هـ/1285م).

تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود – علي م. معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة–الرياض، 1416هـ/1995م.

– **نهاية العقول؛**

فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر الطبرستاني (ت. 606هـ/1210م).

مكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم 596.

– **نهاية الوصول في دراية الأصول؛**

الهندي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم (ت. 715هـ/1315م).

تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف – سعد بن سالم السويح، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة–الرياض، 1419هـ /1999م.

– **الوافي بالوفيات؛**

الصفدي، أبو الصفاء صلاح الدين خليل بن أيبك (764هـ/1363م).

تحقيق: أحمد الأرناؤوط – تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ/2000م.

المصادر التركية والأجنبية

Apaydın, H. Yunus, “İ‘lâmü’l-muvakkıîn”, *DİA*, XXII (2000), 75.

Başoğlu, Tuncay, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin Râzî Mektebi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Kaplan, Hayri, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ’nın Râzî’ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî’nin Sûfîlere/Tasavvufa Bakışı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VI/14 (2005): 285-330.

Bibliyografya

Apaydın, H. Yunus, “İ‘lâmü’l-muvakkıîn”, *DİA*, XXII (2000): 75.

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu‘temed*, nşr. Muhammed Hamîdullah, Dımaşk: Institut Français de Damas, 1383/1964.

Başoğlu, Tuncay, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin Râzî Mektebi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

el-Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsıruddin Abdullah b. Ömer, *Minhâcü’l-vüsûl ilâ ilmi’l-usûl*, nşr. Mustafa Şeyh Mustafa, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2006.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Taberistânî, *el-Mahsûl fî ilmi’l-usûl*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1412/1992.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Taberistânî, *el-Me'âlim fî usûli'l-fıkh*, nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Kahire: Dârü'l-ma'rife, 1414/1994.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Taberistânî, *Münâzarât*, nşr. Fethullah Huleyf, A Study on Fakhr al-Dîn al-Râzî içinde, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1984: 45-47.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Taberistânî, *Nihâyetü'l-ukûl*, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 596.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Taberistânî, *er-Riyâzü'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm*, nşr. Es'ad Cum'a, Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmiî, 2004.

el-Hindî Safiyyüddin, *el-Fâik fî usûli'l-fıkh*, nşr. Mahmûd Nassâr, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.

el-Hindî Safiyyüddin Muhammed b. Abdürrahîm, *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl*, nşr. Sâlih b. Süleyman el-Yûsuf Sa'd b. Sâlim es-Suveyh, Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999.

el-İsfahânî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Mahmûd, *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998.

el-İsfahânî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Mahmûd, *el-Kavâidü'l-külliyye*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 827.

Kaplan, Hayri, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfîlere / Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VI/14 (2005): 285-330.

el-Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs el-Mısrî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep: Mektebetü'l-matbûâti'l-İslâmiyye, 1387/1967.

el-Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs el-Mısrî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz, Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa elBâz, 1416/1995.

el-Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs el-Mısrî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtisâri'l-Mahsûl*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1424/2004.

Safedî, Ebü's-Safâ Selâhaddin Halîl b. Aybek, *el-Fâik fî usûli'l-fıkh*, nşr. Mahmûd Nassâr, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.

Safedî, Ebü's-Safâ Selâhaddin Halîl b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/2000.

Sübkî, Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil, Kahire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, 1401-1402/1981-82.

Sübkî, Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *el-Kavâidü'l-külliyye*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 827.

el-Urmevî, Ebü's-Senâ Sirâceddin Mahmûd b. Ebî Bekir, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.

el-Urmevî, Ebû Abdullah Tâceddin Muhammed b. Hüseyin, *el-Hâsıl*, nşr. Abdüsselâm M. Ebû Nâcî, Bingazi: Câmiatü Kâryûnus, 1994.

Vekîlî, Sagîr b. Abdüsselâm, *el-İmâm eş-Şihâb el-Karâfî-Halkatü vaslin beyne'l-meşrık ve'l-magrib fî mezhebi Mâlik fi'l-karni's-sâbi'*, Rabat: Vizâretü'l-evkāf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1417/1996.

GÖZÜN, A., "İbn Kesîr'in İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs İsimli Eserinde İbnü's-Salâh'a Yönelttiği Eleştiriler ve Değerlendirilmesi"
Diyanet Arapça İlmî Dergi; 6 (2024): 44-73
Araştırma makalesi / Research article

İBN KESÎR'İN *İHTİSÂRU ULÛMİ'L-HADÎS* İSİMLİ ESERİNDE İBNÜ'S-SALÂH'A YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER VE DEĞERLENDİRİLMESİ

THE CRITICISMS OF IBN KATHĪR IN HIS WORK *IKHTISĀR ULŪM AL-HADĪTH* AGAINST IBN al-SALĀH AND AN INVESTIGATION OF THEM

ABDULVEHHAB GÖZÜN*
DOÇ. DR.
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ Hadis ilimlerinin en önemlilerinden biri hadis usulüdür. Bu ilimle ilgili de gelişmeye devam eden müstakil bir edebiyat bulunmaktadır. Hadis metodolojisi literatürü denilince akla ilk gelen kitaplardan biri hiç şüphesiz İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) kısaca *Mukaddime* diye tanınan *Ma'rifetü Envâ'i 'İlmi'l-Hadîs* adlı eseridir. O kendisinden önce hadis usulü sahasında kaleme alınan çalışmaları esas almakla birlikte bu ilmin kavramlarını geliştirerek terminolojik açıdan daha da sistematik hale getirmiş ve alanında âdeta bir dönüm noktası olmuştur. Bu vesileyle telif edildiği tarihten itibaren günümüze dek hep büyük bir ilgi görmüş, üzerinde tekmile, şerh, nazm, nüket, ihtisar vb. çalışmalar yapılmıştır. Bu eserler aynı zamanda yer yer ona yöneltilen birtakım tenkitleri de içermektedir. Bu tür eserlerden biri de İbn Kesîr'in (ö. 774/1313) *Mukaddime*'yi özetlemek gayesiyle kaleme aldığı *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs* adındaki çalışmasıdır. Araştırmanın konusu olan bu eserde özellikle İbn Kesîr'in İbnü's-Salâh'a yönelttiği belli başlı eleştiriler tespit edilmiş ve ayrı ayrı tetkik edilmiştir. Yapılan tenkitlerin yerinde olup olmadığı konusu da çalışmamızın amaçlarından birini oluşturmuştur. Bu hususta değerlendirmeler yapılırken *Mukaddime*'yle alakalı yazılan diğer bazı çalışmalara da başvurulmuştur. Sonuçta ise mezkûr tenkit ve tetkikler kısaca değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis – İbnü's-Salâh – *Mukaddime* – İbn Kesîr – *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs*.

ABSTRACT One of the most important disciplines in the Hadīth sciences is Hadīth methodology. There is an independent literature on this discipline that continues to develop. One of the first books that comes to mind when hadīth literature is mentioned is undoubtedly the work of Ibn al-Salāh (d. 643/1245) called *Ma'rifat Anwā' 'Ilm al-Hadīth*, briefly known and mentioned as *Muqaddima*. While he based his studies on the ones had been written before him in the field of hadīth literature, he had also constituted a milestone in his field by systematizing and developing the concepts of this science in terms of terminology. On this occasion, it had always attracted a great attention from the date it was written to the present day and many studies such as taqmilah, sharh/annotation, nazm/versification, islah/correction, ikhtisār/abbreviation had been carried out on it. However, these studies have included some criticisms directed at Ibn al-Salāh by their authors from time to time. One of such works is Ibn Kathīr's (d. 774/1313) work called *Ikhtisār al-Ulūm al-Hadīth*, which he had written in order to summarize *Muqaddima*. In this work, which is the subject of this research, especially the criticisms of Ibn Kathīr against Ibn al-Salāh had been identified and each of them had been examined separately. Thus, this study aims to reveal whether the criticisms made are appropriate or not. While making evaluations on this issue, other studies written around *Muqaddima* are also consulted when it is necessary to examine. As a conclusion, a brief analysis of the aforementioned criticisms and examinations are made.

Keywords: Hadīth – Ibn al-Salāh – *Muqaddima* – Ibn Kathīr – *Ikhtisār al-Ulūm al-Hadīth*.

* ORCID: 0000-0003-0333-4463 | abdulvehhab.gozun@gumushane.edu.tr
Geliş/Received 05.04.2024 – Kabul/Accepted 24.05.2024

كوزون، ع .، "انتقادات ابن كثير في كتابه اختصار علوم الحديث لابن الصلاح وتقييمها"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 6 (2024): 44-73
المقالة البحثية

انتقادات ابن كثير في كتابه اختصار علوم الحديث لابن الصلاح وتقييمها

عبد الوهاب كوزون
الأستاذ المشارك
جامعة كوموشخانه/ كلية الإلهيات

الملخص

لا شكّ أن أحد أهم علوم الحديث هو علم أصول الحديث، الذي نشأت أدبيات مستقلة حوله وهي مستمرّة في التطور. ومن الكتب التي تتبادر إلى الذهن في هذا الفن، كتاب ابن الصلاح الشَّهْرَزُورِي (ت. 643هـ/1245م) المسمّى: "**معرفة أنواع علم الحديث**" المشهور بـ"**المقدّمة**" اختصارًا. على الرغم من أن المؤلِّف استند إلى الكتب المؤلَّفة قبله، إلا أنه شكَّل نقطة تحوّل في مجاله؛ من خلال تنظيم مفاهيم هذا العلم وتطويرها من حيث المصطلح. فبناء على ذلك حظي كتابه باهتمام بالغ من وقت تأليفه إلى يومنا، وقام العلماء بدراسات مختلفة عليه من تكملة وشرح ونظم ونُكَتٍ واختصار وما إلى ذلك، إلا أن هذه الدراسات تشمل أيضًا بعضَ الانتقادات الموجَّهة إلى المؤلِّف؛ منها اختصار ابن كثير (ت. 774هـ/1313م) للمقدّمة، المسمّى: "**اختصار علوم الحديث**". وفي دراستنا هذه، نتناول هذه الانتقادات وتحقيقها. ومن ثَمّ، فإنها تهدف إلى الكشف عمّا إذا كانت تلك الانتقادات الموجَّهة من قِبَلِ ابن كثير لابن الصلاح صحيحة أم لا؟ وبالطبع تمَّت مراجعة الدراسات الأخرى المرتبطة بالمقدمة بحسب الضرورة في أثناء إجراء تقييمات حول تلك التعقبات. وفي النهاية، أُجْرِيَ تحليل موجز للانتقادات والتحقيقات المذكورة وتُطُرِّقَ لبعض النتائج العلمية.

الكلمات المفتاحية: الحديث - ابن الصلاح - المقدّمة - ابن كثير - اختصار علوم الحديث.

المدخل

علم الحديث علمٌ شاملٌ لعديد من التخصّصات الفرعية. وهناك كتب كثيرة أُلِّفَتْ عبر التاريخ حولها، وظهرت مؤلفات لكل منها. ولا شكّ أن علم أصول الحديث أخذ نصيبًا وافرًا منها، إلا أن تأثير كل كتاب وتلقيه بالقبول عند العلماء ليس بطبيعة الحال على المستوى نفسه؛ لأن بعضها فقط تمكَّنَ من الارتقاء إلى مكانة الروائع. ومنها كتاب ابن الصلاح[1] الذي سمّاه: «**معرفة أنواع علم الحديث**»[2] المشتهر بـ«**المقدمة**»[3] والمعروف أيضًا بـ«**علوم الحديث**».[4]

لا ريب أن المؤلِّف استفاد من دراسات العلماء قبله، منها: «**المحدث الفاصل**» للرَّامْهُرْمُزِي (ت. 360هـ/971م) وكُتُبُ الخطيب البغدادي (ت. 463هـ/1071م)، وعلى رأسها «**الكفاية في علم الرواية**» و«**الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**».[5] أما بالنسبة إلى المنهج، فمن الممكن أن نقول: إنه تأثر بـ«**معرفة علوم الحديث**» للحاكم النَّيسَابُورِي (ت. 405هـ/1014م)، وإن إيصاله علوم الحديث من اثنين وخمسين قسمًا، ذكرها الحاكم،[6] إلى خمسة وستين علمًا،[7] يدل على هذا التأثر، ومن اللافت للنظر تسمية ابن الصلاح كتابه باسم يشبه اسم كتاب الحاكم، وهي تشير إلي تلك الاستفادة أيضًا.

قدّمت «**المقدِّمة**» إسهامًا كبيرًا في تطوير مصطلح الحديث؛ لأنها أول كتابٍ رُتِّبَت مسائله ترتيبًا علميًّا دقيقًا في مجاله، مع أنه يُعَرِّفُ اصطلاحات علم

---

[1] للحصول على معلومات أكثر عنه، انظر:
Tunç, *İbnü's-Salâh'ın Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği*, s. 10-90.

[2] **معرفة أنواع علم الحديث (المقدمة)** لابن الصلاح، ص 6.

[3] لم يسمِّ ابن الصلاح كتابه: «المقدمة» ولم يُعرَف أحد من أهل العلم سمّاه بها، إلا أن هناك علماء سمَّوْه بـ«معرفة علوم الحديث» كالنووي أو علوم الحديث كابن كثير، فالتسمية بـ«المقدمة» إنما جاءت من قبل الناشرين الهنود سنة (1887/1304) بعناية الشيخ عبد الحي اللكنوي، ثم انتشرت وجرى الناس عليها. للحصول على معلومات أكثر حول الموضوع انظر: توثيق النصوص وضبطها عند المحدّثين لموفق بن عبد الله بن عبد القادر، ص 201-801.

[4] **تيسير مصطلح الحديث** لمحمود الطحّان، ص 14.

[5] لمعرفة المزيد، انظر:
Kahraman, *Hadis Usulü Açısından el-Hatib el-Bağdâdî'nin İbnü's-Salah Üzerindeki Etkileri*, s. 15-135.

[6] **معرفة علوم الحديث** للحاكم النيسابوري، ص 256.

[7] **المقدمة** لابن الصلاح، ص 11.

الحديث بطريقة أكثر منهجية وفقًا لقواعد علم المنطق.[8] فتم تقديره في البيئات العلمية، ونال عناية كبيرة، ولصيرورته مدارًا يُعَوَّلُ عليه في ساحته، اتَّجَهَ إليه كثير من العلماء، وقاموا بدراسات مختلفة عليه؛ من شرح واختصار ونظم ونُكَتٍ[9] وغيرها.[10] وأكثرها الاختصار؛ إذ استنتج بعض الباحثين أنه أُلِّفَ واحد وثلاثون مختصرًا للمقدمة؛ ثمانية منها منظومة،[11] ومنها اختصار ابن كثير[12] الذي هو موضوع بحثنا. وقد هدف في مختصره الذي سماه: «**اختصار علوم الحديث**»[13] إلى تلخيص كتاب ابن الصلاح، ولكنه زاد عليه بعض الفوائد أيضًا، إضافة إلى انتقادات وجَّهَهَا إلى مؤلفه في بعض المسائل. وفي دراستنا، أخِذَتْ هذه

---

[8] للحصول على معلومات أزيد في المسألة، انظر:
Gümüş, *Hadis Usulünün Gelişimi –İbnü's-Salâh'ın Mukaddimesi Özelinde-*, s. 5-120.

[9] ومنها ما يشبه الانتحال مثل كتاب «**تدقيق العناية في تحقيق الرواية**» لشهاب الدين أبي إسحاق إبراهيم بن عبد الله المعروف بابن أبي الدم الهَمْداني الحموي الشافعي (ت. 1244/642) وهو معاصر لابن الصلاح، لأنه قد استفاد من مقدمة بن الصلاح كثيرًا، إلا أنه لم يصرّح بهذا، بل لم يلمّح إلى هذا لا بذكر ابن الصلاح ولا بذكر أثره كما قال السخاوي (ت. 1497/902) في «**الجواهر والدرر**»: إنه أخذه من «**علوم الحديث**» لابن الصلاح بحروفه وزاد فيه كثيرًا. (انظر: **الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر** للسخاوي، 391/1). ولمعرفة المزيد في المسألة، انظر:
Acar, *Hadis Usulünde Bir İntihal Vakası: İbn Ebi'd-Dem ve Tedkîku'l-'İnâye Adlı Eseri,* s. 126, 133, 143–145, 148–149.

[10] للاطلاع على معلومات أوفر، انظر:
Sönmez, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh ve Mukaddime'si*, s. 15-130.

[11] للاطلاع على قائمة تكشف عن هذه الدراسات، انظر:
Arslan, *"Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar"*, s. 2459-2474.

[12] للوقوف على معلومات أكثر عنه، انظر:
Paksoy, *İbn Kesîr'in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri*, s. 7-260.

[13] نشرت الطبعة الأولى للاختصار بتحقيق أحمد محمد شاكر وشرحه المزجي في الحاشية وطبعت عدة مرات. (للحصول على معلومات موجزة عن الطبعات الأولى، انظر:
Özaydın, "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ", *DİA,* XX, 132-134.
ونشر من قبل دار الكتب العلمية أيضًا. (انظر: **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث**، أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983/1403). والاعتبار في بحثنا بهذه الطبعة. وأعيد نشره بإضافة تعليقات الألباني عليه، انظر: أحمد محمد شاكر، **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث**، تعليق محمد ناصر الدين الألباني (الرياض: مكتبة المعارف، 1996/1417). وفي وقت لاحق، جرى نشره أيضًا مع تحقيق ماهر ياسين الفحل، انظر: أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن شهاب الدين عمر بن كثير القرشي الدمشقي، **اختصار علوم الحديث**، تحقيق ماهر ياسين الفحل (الرياض: دار الميمان، 2013/1434).

التعقبات الانتقادية خصيصًا إلى حيز الاعتبار، واسْتُهْدِفَ لتقييمها على طريق القياس والترجيح بينها وبين آراء ابن الصلاح، وبطبيعة الأمر استُفِيد في هذا الشأن من أقوال العلماء وقت الحاجة.

وأما بالنسبة إلى الدراسات السابقة المتعلّقة بمحتوى هذا البحث فهناك بعض البحوث العلمية حول تلك التعقبات، مثل «تعقبات ابن كثير على ابن الصلاح من خلال كتابه «**اختصار علوم الحديث**» **جمعًا ودراسة**»[14] و«**تعقبات الحافظ ابن كثير على الإمام ابن الصلاح في كتابه «اختصار علوم الحديث» المتعلقة بالاتصال والانقطاع – دراسة نقدية**،[15] و«**تعقبات ابن كثير المخالفة لابن الصلاح في كتابه «اختصار علوم الحديث» القسم الثاني في الرواية**»،[16] و«**الاعتراضات الموجهة إلى ابن الصلاح في الباعث الحثيث-I**»[17] إلا أنّ الأولى والثانية منها درستا بشكل عام، التعقبات المتناسبة مع أقوال ابن الصلاح من تأييد وبيان وإضافة وتفصيل وترجيح وما أشبهها عدا المعارضة، وبخاصّة الثانية التي اكتفت بالتطرق لتسع تعقبات متعلقة بالاتصال والانقطاع داعمة أو غير معارضة لما قاله ابن الصلاح، والثالثة منها، ولو أنها درست التعقبات المخالفة لابن الصلاح، فإنها وسّعت النطاق بشمول التعقبات التي صدرت من غير ابن كثير وسردت آراء مختلفة من باب الاستطراد على الإطناب، والرابعة منها درست اعتراضات ابن كثير التي عبّر عنها بقوله: «قلت»، ولم تشمل جميعها بل اكتفت بنصف ما في الاختصار، وزادت عليها بعض الاعتراضات التي أفصح عنها الشارح أحمد محمد شاكر كما أفاد مؤلفها، فلذلك اختلفت عناوينها عن عناوين هذه الرسالة، ماعدا الأربعة منها، فهي المسائل المشتركة أو المتشابهة بينهما[18] إلا أنها اكتفت

---

[14] محمد أبو عمرة، **تعقبات ابن كثير على ابن الصلاح من خلال كتابه «اختصار علوم الحديث» جمعًا ودراسة**، (الجزائر: جامعة الوادي، معهد العلوم الإسلامية، رسالة ماجستير، 2022/1443).

[15] سليمان بن عبد الله القصير، **تعقبات الحافظ ابن كثير على الإمام ابن الصلاح في كتابه «اختصار علوم الحديث» المتعلقة بالاتصال والانقطاع – دراسة نقدية** (القصيم: منشورات جامعة القصيم، بدون تاريخ).

[16] إسماعيل خليل محمد العيساوي، **تعقبات ابن كثير المخالفة لابن الصلاح في كتابه «اختصار علوم الحديث» القسم الثاني في الرواية** (بغداد: جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، رسالة ماجستير، 2003).

[17] انظر:
Küçükosman, *el-Bâ'isü'l-Hasîs Özelinde İbnü's-Salâh'a Yapılan İtirazlar-I,* s. 1547-1558.

[18] وهي هناك: ترتيب أنواع الحديث، والحديث الحسن، والعمل أو الفتيا الذي يدعم الرواية، وارتفاع الجهالة.

بسردها، ونقل بعض الأقوال فيها بدون ترجيح واحد من طرفي النقاش.[19] وأما دراستنا فإنما هدفت إلى تحديد تعقبات ابن كثير خصيصًا على ابن الصلاح التي تنتقده فيما ذهب إليه، ولاسيّما بقوله: «وفيه نظر» وتوجيهها بطريقة علمية خاصة، والترجيح بين رأي ابن الصلاح وابن كثير فيها، مع الاستفادة من بعض آراء العلماء فيها حينما احتيج إليها فقط. ووفقا للنتائج التي توصلنا إليها، هناك تسعة تعقبات انتقادية جذرية لابن كثير في اختصاره على ابن الصلاح. وبناء على ذلك جاءت عَنْوَنَةُ دراستنا هذه من خلالها. وأهمية موضوع بحثنا تأتي من مكانة ذينك الكتابين وصاحبيهما عند أصحاب الحديث، بالإضافة إلى كون المسائل التي تدور حولها الانتقادات المذكورة ذات أهمية كبيرة عند أهلها.

1- تقسيم علوم الحديث

ذكر ابن الصلاح في مدخل مقدمته، بعد تقسيم علوم الحديث إلى خمسة وستين نوعًا، أنه من الممكن زيادة هذه الأنواع بشكل غير محدود؛ لأنه يستحيل حسب رأيه تحديد أحوالِ الرواة وصفاتِ المتون، ولكن لا حاجة إلى ذلك.[20]

وأما ابن كثير فبعدما أفاد أن ابن الصلاح اتَّبَعَ الحاكم في التقسيم المذكور[21] انتقده بأنه يمكن تقليل هذه الأنواع عن طريق إدراج بعضها في بعض، وبذكر المتشابهة منها تحت قسم واحد، وهذا أولى من تكثير العدد.[22]

إن مسألة عدد أنواع علوم الحديث اجتهادية، ومن الطبيعي أن تتنوع بحسب وجهة الناظر والحاجة. فانتقاد ابن كثير لابن الصلاح لا يُعْتَدُّ به،[23] إلا أنه يمكنه

---

[19] للتأكد من هذا الفرق بين الدراستين في تلك المسائل، انظر مع المقارنة بينهما:
Küçükosman, *el-Bâ'isü'l-Hasîs Özelinde İbnü's-Salâh'a Yapılan İtirazlar-I,* s. 1545, 1547-1549, 1555, 1557.

وهناك رسالة ماجستير أيضًا ذكرت أن لابن كثير انتقادات وجّهها إلى ابن الصلاح في مسائل المصطلح، ولكنها لم تُقَيِّمْها، كما أنها لم تستوعبها بل اكتفت بذكر بعضها، انظر:
Biçer, *Hadis Literatüründe İhtisar Yöntemi-İbn Kesîr'in İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs'i Bağlamında,* s. 43-46.

[20] **المقدمة** لابن الصلاح، ص 11.

[21] مع أن الحاكم، كما ذكرنا سابقًا، لم يقسم علوم الحديث إلى خمسة وستين بل إلى اثنين وخمسين قسمًا، (انظر: **معرفة علوم الحديث** للحاكم النيسابوري، ص 256.) إلا أنه يمكن أن يكون قد ادّعى أن ابن الصلاح اتبع الحاكم من قبيل الكناية عن الكثرة.

[22] **الاختصار** لابن كثير، ص 19-20.

[23] والمقصود من علوم الحديث في كلام ابن الصلاح إنما هو أقسام الحديث وأنواعه لا فنونه المستقلة، وإلا فإن الكثير من الأنواع التي ذكرها لا يمكن قبوله فنًّا مستقلًّا في علوم الحديث كما قاله الأستاذ محمد قورمز، انظر:
Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu,* s. 97.

أن يبرز رأيه ويقلّلَ بنفسه هذا العدد بإدماج الأقسام بعضها في بعض، أو ذكر الأقسام المتشابهة تحت عنوان واحد كما أشار إليه. ووعد في بداية الأمر أن يقوم بالتقليل المذكور لأجل الاختصار ووجود المناسبة بين بعض الأقسام، ولكنه ذكر جميع الأقسام، ولم ينقص منها شيئا فلم يفِ بوعده.[24]

2- تقسيم الحديث إلى الصحيح والحسن والضعيف

ذكر ابن الصلاح أن الحديث ينقسم عند أهله إلى ثلاثة أقسام، صحيح وحسن وضعيف،[25] و انتقده ابن كثير بقوله: «هذا التقسيمُ إنْ كان بالنِّسبة إلى ما في نَفْس الأمر، فليس إلَّا صحيحٌ أو ضعيفٌ، وإن كان بالنِّسبة إلى اصطلاح المحَدِّثين؛ فالحديثُ ينقَسِم عندهم إلى أكثرَ مِن ذلك، كما قد ذَكَرَه آنفًا هو وغيرُه أيضًا» ولذلك هو قال: «تقْسيمُ الحديثِ إلى أنواعِهِ صحَّةً وضعفًا»[26].

هذا النقد ليس موجَّها في الأصل إلى ابن الصلاح، بل هو متعلق بمن لمّح إلى التقسيم الثلاثي للحديث من المتقدمين قبله،[27] وبمن صرّح به أولًا كالخطابي (ت. 388هـ/998م)[28]. وأما انتقاده ابن الصلاح فبنقله هذا التقسيم بدون استبصار كما أشار إليه ابن حجر العسقلاني (ت. 852هـ/1449م)[29].

اعترض ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م) قبله على هذا بشكل غير مباشر، ولكن انتقاده ليس لابن الصلاح بل للترمذي (ت. 279هـ/892م)، فإن أول شخص عُرِفَ بهذا التقسيم عنده هو الترمذي في كتابه « **الجامع**»، فإن الحسن عنده هو: ما تعدّدت طُرُقه ولم يكن في رُواته مُتَّهم وليس بشاذ.[30] وأما أحمد بن حنبل

ولكن انتقاد ابن كثير لابن الصلاح ليس من أجل هذا، بل لأنه كثّر أقسام الحديث، وكان بإمكانه أن يقلّلها.

[24] ويشير إلى ما قلنا: أن يذكر القسم الخامس والستين تحت ترجمة: «معرفة أوطان الرواة وبلدانهم» طبقًا لما فعله ابن الصلاح، انظر: **الاختصار** لابن كثير، ص 248.

[25] **المقدمة** لابن الصلاح، ص 11.

[26] **الاختصار** لابن كثير، ص 21.

[27] لمعرفة من ذكر « الحسن» منهم وللوقوف على الآراء المختلفة فيما هو المقصود منه، وهل هو قسم آخر منفصل عن الصحيح كما فهمه الخطابي أو هو الصحيح بعينه، ولكنه يعبر عنه تارة بالحسن، أو هو نوع من الضعيف؟ انظر: **النكت الوفية بما في شرح الألفية** للبقاعي، 76/1.

[28] إلا أنه قال: «السقيم» بدل الضعيف. انظر: **معالم السنن** للخطابي، 6/1.

[29] **النكت على كتاب ابن الصلاح** لابن حجر العسقلاني، 68/1.

[30] هذا التعريف غير مذكور في «الجامع» وإنما هو في «العلل الصغير» للترمذي كما سيشار إليه تحت عنوان «تعريف الحديث الحسن».

(ت. 241هـ/855م) والعلماء قبله فقسموا الحديث إلى الصحيح والضعيف، والضعيف إلى المتروك الذي لا يحتج به، والحسن الذي يحتج به.[31]

وأجاب عنه ابن حجر بقوله: «والجواب: أن هذه الأنواع الثلاثة التي يذكرها، المراد بها أنواع علم الحديث، لا أنواع أقسام الحديث». وحاصله: «أن هذه الأنواع التي هي خمسة وستون، في الحقيقة ترجع إلى تلك الثلاثة، منها ما يرجع إلى أحدها، ومنها ما يرجع إلى المجموع».[32]

ونقل السيوطي (ت. 911هـ/1505م) الجواب المذكور المرتبط بالاحتمال الثاني من شِقَّي انتقاد ابن كثير (وهو كون التقسيم اصطلاحيًّا وإضافيًّا) ، ثم أشار إلى جواب آخَر متوجّه إلى الاحتمال الأول منهما، (وهو كون التقسيم حقيقيًّا)، حينما ذكر علّة انحصار الحديث في الأقسام الثلاثة بقوله: «لِأنّه إمّا مقبول أو مردود، والمقبول إمّا أن يشتمل من صفات القبول على أعلاها أو لا، والأوّل: الصّحِيح، والثّاني: الحسن، والمردود لا حاجة إلى تقسيمه؛ لأنّه لا ترجيح بين أفراده».[33] فالحديث منقسم عند ابن الصلاح إلى ثلاثة أقسام، ولو نظرنا إلى حقيقة الأمر لوجدنا أنه ليس من الضروري أن يكون الحديث صحيحًا أو ضعيفًا فقط، بل يمكن أن يكون حسنًا أيضًا.

إن التقسيم الثنائي أو الثلاثي للحديث إضافي، مثل تقسيم علوم الحديث؛ لأنه يمكن تقسيم الحديث المردود إلى أقسام مختلفة، فكذلك ليس من المستحيل تقسيم الحديث المقبول إلى أكثر من قسمين باعتبارات أخرى؛ لأن كلّ واحد من المحدّثين بوسعه أن يُقلِّلَ أقسام الحديث أو يكثّرها على اجتهاده. فالحاصل أن الإجابة عن اعتراض ابن كثير بجعل التقسيم الثلاثي للحديث تقسيما إضافيًّا لا حقيقيًّا هي الأولى، وإلا فلا نجاة من مثل الانتقادات. وقاعدة «لا مُشَاحَّةَ في الاصطلاح»[34] التي تحولّت إلى ضابط كلّي بين العلماء، إنما وضعت لحلّ مثل هذه النزاعات والخلافات بينهم، فالصواب تطبيقها هنا أيضًا.

3- تعريف الحديث الحسن

نقل ابن الصلاح ثلاثة أقوال عن تعريف الحسن، ثم قسمه إلى قسمين، مع الأخذ في الاعتبار المشكلات التي احتوتها تلك الآراء، وعَرَّفَ كلّ واحد من

---

[31] **مجموع الفتاوى** لابن تيمية، 252/1.
[32] **النكت على كتاب ابن الصلاح** لابن حجر العسقلاني، 79/1.
[33] **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي** للسيوطي، 59/1-61.
[34] **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح** لعلي القاري، 13/1.

القسمين، لكنّه لم يصرّح بعيوب الأقوال المذكورة.[35] وأمّا ابن كثير فبعد ما نقل تعريف الخطابي للحسن، وهو ما عرف مخرجه واشتهر رجاله[36] اعترض على هذا التعريف بقوله: «فإن كان المعرّف هو قوله: «ما عرف مخرجه واشتهر رجاله»، فالحديث الصَحيح كذلك، بل والضّعيف، وإن كان بقيّة الكلام، (وعليه مدار أكثر الحديث، وهو الّذي يقبله أكْثر العلماء، ويستعمله عامّة الفقهاء)، من تمام الحدّ، فليس هذا الّذي ذكره مسلَّمًا له أنّ أكثر الحديث من قبيل الحِسان، ولا هو الّذي يقبله أكثر العلماء ويستعمله عامّة الفقهاء»[37] ثم وجّه نقده الرئيس لمصدر التعريف الذي نقله ابن الصلاح من الترمذي بقوله: «قال ابن الصّلاح: ((ورُوِّينَا عن التّرمذي أنّه يريد بالحسن أن لا يكون في إسناده من يُتَّهم بالكذب، ولا يكون حديثا شاذًّا، ويُروى من غير وجه نحوُ ذلك))، وهذا إذا كان قد رُوِي عن التّرمذي أنّه قاله، ففي أيِّ كتاب له قاله؟ وأين إسناده عنه؟ وإن كان قد فهم من اصطلاحه في كتابه (**الجامع**) فليس ذلك بصحيح، فإنّه يقول في كثير من الأحاديث هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلّا من هذا الوجه».[38]والواقع أن البيان المذكور «هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلّا من هذا الوجه»، يتناقض مع ما ورد في التعريف المذكور من قيد «ويُروى من غير وجه نحوُ ذلك»، فيبدو أن ابن كثير على الحق في نقده لابن الصلاح من هذه الجهة.

قال ابن الصلاح كما ذكر عندما نقل تعريف الحسن: «وَرُوِّينَا عَنْ...»، ولكنه لم يومئ إلى أنه نقله من كتاب «**الجامع**» للترمذي، بل قال: «وَرُوِّينَا عن التّرمذي» بدون تحديد المصدر. وبعد التتبع لكتب الترمذي ظهر لنا أن هذا التعريف للحسن مذكور في كتاب «**العلل الصغير**» له، فإنه قال هناك بصريح العبارة: «وما ذكرنا في هذا الكتاب حديث حسن، فإنّما أردنا به حسن إسناده عندنا كل حَدِيث يُرْوى لَا يكون في إسناده من يُتَّهم بالكذب، ولا يكون الحديث شاذًّا، ويروى من غير وَجه نحْو ذاك، فهو عندنا حديث حسن».[39] فلذلك اتضح أن ابن كثير لم يطلع على هذا المصدر، أو لم يقف على هذا التعريف هناك، وأنه اكتفى في الموضوع بالبحث عن التعريف المذكور في «**الجامع**» للترمذي، وكلامه في الاختصار: «ومن أحسن كتاب وضع في ذلك وأجلّه وأفحله (**كتاب**

---

[35] **المقدمة** لابن الصلاح، ص 30-32.
[36] **معالم السنن** للخطابي، 6/1.
[37] للحصول على معلومات حول الاعتراضات على هذا التعريف والردود المختلفة، انظر: **الاقتراح في بيان الاصطلاح** لابن دقيق العيد، ص 7؛ **الموقظة في علم مصطلح الحديث** للذهبي، ص 26.
[38] **الاختصار** لابن كثير، ص 37-38.
[39] **العلل الصغير** للترمذي، ص 758.

العلل) لعلي بن المديني شيخ البخاري. وسائر المحدثين بعده، في هذا الشأن على الخصوص. وكذلك (**كتاب العلل**) لعبد الرحمن بن أبي حاتم، وهو مرتّب على أبواب الفقه، و(**كتاب العلل**) للخلال»، يشير أيضًا إلى ما قلنا.[40]

4- مقدار الأحاديث الصحيحة غير الموجودة في الصحيحين

نقل ابن الصلاح قول أبي عبد الله بن الأخرم (ت. 344هـ/995م): «قَلَّ ما يفوت البخاري ومسلمًا مما يثبت من الحديث»، ثم اعترض عليه بادعاء كثرته، وأتى بأدلّة مختلفة لإثبات دعواه، ومنها قوله: «إن المستدرك على الصّحيحين للحاكم أبي عبد الله كتاب كبير، يشتمل ممّا فاتهما على شيء كثير، وإن يكن عليه في بعضه مقال، فإنّه يصفو له منه صحيح كثير».[41]

وانتقده ابن كثير بقوله: «في هذا نظر؛ فإنّه يُلْزِمهما بإخراج أحاديث لا تَلزمهما؛ لضعف رُواتها عنْدهما، أو لتعليلهما ذلك»،[42] إلا أنه حاول أيضًا أن يثبت أنّ هناك أحاديث صحيحة غير موجودة في الصحيحين بأدلة مختلفة.[43] وأما بالنسبة إلى الأحاديث الصحيحة في المستدرك فهي عنده قليلة، مع أن بعضها موجودة في كلا الصحيحين أو أحدهما، ولكن الحاكم لم ينتبه لهذا.[44]

وفي الواقع، يتفق ابن كثير مع ابن الصلاح في أن الأحاديث الصحيحة لا تقتصر على أحاديث الصحيحين، وأن هناك الكثير منها في مصادر أخرى، ولكنه يختلف معه في قضية كثرتها في المستدرك، لأنه لا يراها كثيرة فيه، ويستدل بما ذكره الذهبي (ت. 748هـ/1348م) في مختصره للمستدرك، من أن فيه أحاديث موضوعة قرابة مئة حديث، وأن الأحاديث الحسنة والضعيفة تشكّل الأغلبية فيه.[45]

ولا ندري كم يساوي من العدد ما قصده ابن الصلاح من الكثرة، فيتطلب الادعاء المذكور تحديد عدد الأحاديث التي وافق الذهبي على صحتها الحاكمَ

---

[40] **الاختصار** لابن كثير، ص 64.
[41] **المقدمة** لابن الصلاح، ص 20-22.
[42] **الاختصار** لابن كثير، ص 21.
[43] **الاختصار** لابن كثير، ص 26-29.
[44] **الاختصار** لابن كثير، ص 29.
[45] **الاختصار** لابن كثير، ص 29.

وعددِ الأحاديث التي عارضه فيها، ما عدا الانتقادات الموجهة إلى الذهبي في كليهما،[46] فيبدو أن هذا النقد لابن الصلاح غير مناسب.

وأما انتقاد الزركشي (ت. 794هـ/1392م) لابن الصلاح في هذه المسألة فهو الأنسب، لأنه ذكر أن ابن الصلاح لم يفهم كلام ابن الأخرم صحيحًا، فإن ابن الأخرم، على ما أفاده الزركشي، عبَّر عن ندرة الأحاديث الصحيحة التي غفل عنها البخاري ومسلم بشكل عام، ولو لم تكن مخرجة في صحيحيهما، ولكن ابن الصلاح زعم أن قوله هذا مرتبط بما في الصحيحين فقط.[47] ويدل على زعمه هذا قوله بعد ما نقل كلام ابن الأخرم: «يعني في كتابيهما».[48]

5- المثال الذي ذكره ابن الصلاح لتفرد الثقة في زيادته

بعد ما قسم ابن الصلاح تفرُّد الثقة إلى ثلاثة أقسام، مَثَّلَ للقسم الثالث منها الذي هو تفرّدُه في زيادته بما رواه مالك (ت. 179هـ/795م)، عن نافع، عن ابن عمر: «أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فرض زكاة الفطر من رمضان على كلّ حرّ أو عبد، ذكر أو أنثى من المسلمين».[49] وكشف عن الزيادة بقوله: «فذكر أبو عيسى التّرمذي أنّ مالكا تفرّد من بين الثّقات بزيادة قوله: «مِنَ المُسْلِمِينَ»[50] وروى عبيد الله بن عمر،[51] وأيّوب،[52] وغيرهما هذا الحديث عن نافع عن ابن عمر دون هذه الزّيادة».[53]

اعترض ابن كثير على هذا التمثيل بقوله: «وقد زعم الترمذي أن مالكًا تفرّد بها، وسكت أبو عمرو على ذلك. ولم يتفرّد بها مالك. فقد رواها مسلم (ت. 261هـ/875م) من طريق الضحاك بن عثمان عن نافع،[54] كما رواها مالك، وكذلك رواها البخاري (ت. 256هـ/870م)[55] وأبو داود (ت. 275هـ/889م)[56] والنَّسائي

---

[46] للاطلاع على النقاشات حول الموضوع، انظر:
Bağcı, *Zehebî'nin Telhîsu'l-Müstedrek'inin Değerlendirilmesi (Kitâbü Ma'rifeti's-Sahâbe Örneği)* s. 48-108.

[47] **النكت على مقدمة ابن الصلاح** للزركشي، 179/1.

[48] **المقدمة** لابن الصلاح، ص 20.

[49] **الموطأ** لمالك، «الزكاة»، 52.

[50] **سنن الترمذي**، «الزكاة»، 35 (الرقم: 676).

[51] **صحيح المسلم**، «الزكاة»، 13.

[52] **سنن الترمذي**، «الزكاة»، 35 (الرقم: 675).

[53] **المقدمة** لابن الصلاح، ص 86.

[54] **صحيح المسلم**، «الزكاة»، 16.

[55] **صحيح البخاري**، «الزكاة»، 7 (الرقم: 1503).

[56] **سنن أبي داود**، «الزكاة»، 20 (الرقم: 1602).

(ت. 303هـ/915م)[57] من طريق عمر بن نافع عن أبيه، كمالك».[58] فهذا ليس مثالًا صحيحًا لتفرد الثقة في زيادته.

نقل الترمذي أربع روايات في زكاة الفطر، الأولى التي رواها عن أبي سعيد الخدري، تتضمن ماهية زكاة الفطر ومقدارها فقط، ولم يُذكر فيها من تجب عليه. والثانية رواها عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وهي كرواية مالك تفيد وجوب زكاة الفطر على كل مسلم. والثالثة رواها عن قتيبة عن حمّاد بن زيد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر، ولا توجد فيها زيادة «من المسلمين». والرابعة الرواية المذكورة التي رواها عن إسحاق بن موسى عن معن عن مالك عن نافع عن ابن عمر، وفيها تلك الزيادة المذكورة.[59]

وأما بالنسبة إلى تفرد مالك في الزيادة المذكورة، فلم يصرح الترمذي في الجامع أنه تفرد بها، بل أفاد فقط أن مالكًا زاد تلك الزيادة، وأنها رُوِيت أيضًا بدونها، لأن نصّه: «وروى مالك، عن نافع، عن ابن عمر، عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم نحوَ حديث أيّوب، وزاد فيه «مِنَ المُسْلِمِينَ». وهذا لا يدل على أن غيره لم يزدها، مع أن الرواية الثانية التي رواها عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده محتوية على تلك الزيادة أيضًا. فلذلك رأي ابن كثير بأن المثال غير مناسب هو الحق إلّا أن عَزْو ابن الصلاح وابن كثير دعوى أن مالكًا تفرّد في الزيادة المذكورة إلى الترمذي غير صحيح، فلو كان ابن كثير تعقّب على ابن الصلاح في العزو المشار إليه لكان أصح.[60]

6- هل ينتج من ضعفِ سند الحديث ضعفُ متن الحديث أيضًا أو لا؟

تطرَّق ابن الصلاح إلى بعض القضايا المهمّة تحت عنوان: «معرفة المقلوب». ومنها: وضعُ الحديثِ الضعيفِ الإسنادِ في الواقع من حيث الصحة والضعف، فعنده لا يُحكَم بضعف متن الحديث بالنظر إلى ضعف سنده فقط، لأنّ من المحتمل أن يكون رُوِي بإسناد صحيح آخر، فتضعيف هذا الحديث يتوقف عَلَى حكم إمام من أئمّة الحديث بأنّه لم يُرْوَ بإسناد يثبت به، أو بأنّه حديث ضعيف،

---

[57] **سنن النسائي**، «الزكاة»، 33 (الرقم: 2504).

[58] **الاختصار** لابن كثير، ص 62.

[59] للروايات، انظر: **سنن الترمذي**، «الزكاة»، 35 (الرقم: 673، 674، 675، 676).

[60] إلا أن كلامه في «العلل الصغير» يشير إلى التفرد لأن نصه كالآتي: «وَزَاد مَالك فِي هَذَا الحَدِيث «من الْمُسلمين»، روى أَيُّوب السّخْتِيَانِيّ وَعبيد الله بن عمر وَغير وَاحِد من الأَئِمَّة هَذَا الحَدِيث عَن نَافِع عَن بن عمر وَلم يذكرُوا فِيهِ من المُسلمين». (انظر: **العلل الصغير** للترمذي، ص، 759). فلعل الترمذي لم يطلع على الروايات الأخرى التي فيها تلك الزيادة، فحكم بالتفرد، وتبعه ابن الصلاح، فاعتراض ابن كثير في محله.

أو نحوُ هذا مفسِّرًا وجه القدح فيه.[61] وعند ابن كثير يُحكَم بضعف متن الحديث الذي ضُعِّفَ سنده، ويكفي في المناظرة تضعيف الطريق التي أبداها المُناظر، وينقطع، إذ الأصل عدم ما سواها، حتى يثبت بطريق أُخرى صحيحة.[62]

إن الاختلاف بين الإمامين يركّز على الحكم الذي ينبغي أن تكون له الأسبقية، فابن الصلاح يفضّل الاحتياط بفحص جميع الأسانيد والتوقف في الحكم حتى يتوصل إلى النتيجة القطعية. وأما ابن كثير فيرى أنه يمكن الحكم على الحديث بناء على الإسناد الواحد، وأن هذا الحكم جار حتى يثبت العكس. وبما أن المسألة اجتهادية، يبدو أن لكل وجهة، ولكن رأي ابن صلاح أدقّ؛ لأن تصحيح الحديث يختلف عن تضعيفه من حيث نتائجه، فالأفضل الاحتياط والتمكن في الأمر قبل الحكم.

وتعقّب ابن حجر ابن الصلاح في القضية المذكورة أيضًا، ولكن من زاوية أخرى. ونصّه كالآتي: «إذا بلغ الحافظ المتأهّل الجهد وبذل الوسع في التفتيش على ذلك المتن من مظانه، فلم يجده إلّا من تلك الطريق الضعيفة، فما المانع له من الحكم بالضعف بناء على غلبة ظنه؟ وكذلك إذا وجد كلام إمام من أئمة الحديث قد جزم بأن فلانًا تفرّد به، وعرف المتأخر أن الفلان المذكور قد ضعف بتضعيف قادح، فما الذي يمنعه من الحكم بالضعف؟ والظاهر أن المصنّف مشى على أصله في تعذّر استقلال المتأخرين بالحكم على الحديث بما يليق به، والحق خلافه كما قدّمناه».[63]

لا يوجد في كلام ابن الصلاح ما يدلّ على هذا، لأنه أفاد أن تضعيف الحديث المذكور يحتاج إلى حكم واحد من أئمة الحديث مطلقًا. فابن حجر اعترض عليه انطلاقًا من أن المقصود بأئمة الحديث في كلامه المتقدّمون منهم، ولكن بعض العلماء لم يفهموا من كلام ابن الصلاح ما فهمه ابن حجر، ولم يعترضوا عليه الاعتراض المذكور، مثل ابن الملقِّن (ت. 804هـ/1401م).[64]

7- حكم الجرح غير المفسَّر سببه

بعد ما ذكر ابن الصلاح أن «الجرح لا يثبت إلا إذا فُسِّر سببه»، قال: «ولقائل أن يقول: إنّما يعتمد النّاس في جرح الرُّواة ورَدِّ حديثهم على الكتب الّتي صنّفها أئمّة الحديث في الجرح والتّعديل، وقَلَّ ما يتعرَّضون فيها لبيان السّبب، بل

---

[61] **المقدمة** لابن الصلاح، ص 101.
[62] **الاختصار** لابن كثير، ص 90.
[63] **النكت على كتاب ابن الصلاح** لابن حجر العسقلاني، 887/2.
[64] **المقنع في علوم الحديث** لابن الملقن، 103/1.

يقتصرون على مجرَّد قولهم: «فلان ضعيف، وفلان ليس بشيء» ونحوَ ذلك، أو «هذا حديث ضعيف، وهذا حديث غير ثابت» ونحوَ ذلك، فاشتراط بيان السّبب يُفضي إلى تعطيل ذلك، وسَدِّ باب الجرح في الأغلب الْأكثر». ثم أجاب عن هذا: «أنّ ذلك وإن لم نعتمده في إثبات الجرح والحكم به، فقد اعتمدناه في أن توقّفنا عن قبول حديثِ مَنْ قالوا: فيه مثل ذلك، بناء على أنّ ذلك أَوْقَعَ عندنا فيهم رِيبة قويّة يُوجب مثلُها التّوقّفَ، ثمّ من انزاحت عنه الرِّيبة منهم ببحث عن حاله أوجب الثّقة بعدالته قبلنا حديثه، ولم نتوقّف، كالّذين احتجّ بهم صاحبا الصّحيحين وغيْرهما ممّن مَسَّهم مثل هذا الجرح من غيرهم، فافْهَمْ ذلك، فإنّه مَخْلَصٌ حسن».[65] وعلى ما ذكر فإن القاعدة المذكورة صحيحة عند ابن الصلاح، فذلك يُبْحَث عنده عن سبب الجرح بعد التوقف، فإن كان هناك سبب كافٍ فيُقبَل، وإلّا فلا.

واعترض ابن كثير على هذا بقوله: «قلت: أما كلام هؤلاء الأئمة المنتصبين لهذا الشأن، فينبغي أن يؤخَذ مُسَلّمًا من غير ذكر أسباب، وذلك للعلم بمعرفتهم، واطلاعهم واضطلاعهم في هذا الشأن، واتصافهم بالإنصاف والديانة والخبرة والنصح، لاسيّما إذا أطبقوا على تضعيف الرجل، أو كونه متروكًا، أو كذّابًا أو نحو ذلك. فالمحدّث الماهر لا يتخالجه في مثل هذا وقفة في موافقتهم، لصدقهم وأمانتهم ونصحهم. ولهذا يقول الشافعي، في كثير من كلامه على الأحاديث: ((لا يثبته أهل العلم بالحديث))، ويردّه، ولا يحتجّ به، بمجرّد ذلك، والله أعلم».[66] فعند ابن كثير، القاعدة المذكورة غير جارية، إذا كان الجرح من قِبَل محدِّث خبير ماهر، فلا يُتوقّف بعده، ولو لم يُبَيّنْ سبب الجرح.

لعلم الجرح والتعديل قواعد كلية،[67] ومنها القاعدة المذكورة، إلا أنه لم يحصل اتفاق على كل واحدة منها بين أهل الحديث، بل اختُلِفَ في بعضها، وأيضًا لا يوجد توافق تامّ بين النظرية والتطبيق في بعضها، وفي القاعدة المذكورة كلتا المشكلتين، أما الأولى فلعدم قبول بعضهم هذه القاعدة مثل ابن كثير، إلا أن استشهاده بقول الشافعي: «لا يثبته أهل العلم بالحديث في كثير من كلامه على الأحاديث» ليس في محلّه، لأن رأيه الأساسي صحة تلك القاعدة،[68] وكلامه هذا

---

[65] **المقدمة** لابن الصلاح، ص 108.

[66] **الاختصار** لابن كثير، ص 94. ولكلام الشافعي، انظر: **الأم** للشافعي، 76/4؛ 185/5.

[67] راجع: مباحث تمهيدية في علم الجرح والتعديل، لعبد الماجد الغوري، ص، 28-37.

[68] للاطلاع على الخلافات المشار إليها بالتفصيل وللوقوف على رأي الشافعي في المسألة، انظر:

Turhan, *"Bir Râvî/Rivâyet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir"*, s. 305-321, 325-329.

إنما هو للرواة الذين اتفق على جرحهم جميع أو غالب أهل الجرح والتعديل، فهو حكم استثنائي لا يجري على كل جرح لم يبين سببه. وأما المشكلة الثانية فلكثرة ترك بيان سبب الجرح من الجارحين في الواقع، كما هو معلوم لأهله، فكأن ابن كثير مشى على هذا الموجود في التطبيق.

8- هل يستدعي عملُ المحدّث أو فُتْيَاه بما رواه من الحديث صحّتَه أو لا؟

قال ابن الصلاح: «إنّ عمل العالم أو فُتْياه على وَفْقِ حديث، ليس حكمًا منه بصحّة ذلك الحديث، وكذلك مخالفته للحديث ليست قدحًا منه في صحّته ولا في راويه».[69] وتعقّب ابن كثير بقوله: «وفي هذا نظر، إذا لم يكن في الباب غير ذلك الحديث، أو تعرّض للاحتجاج به في فتياه أو حكمه، أو استشهد به عند العمل بمقتضاه».[70] فليس ما قاله ابن الصلاح جاريًا في جميع الأحوال، بل يختلف الحكم باختلافها، فالحاصل أن عمل المحدث أو إفتاءه بالحديث الذي يرويه يدل تارة على صحته، وأخرى لا يقتضي ذلك عنده.

لا يوجد خلاف بين المحدّثين في هذا الحكم،[71] إلا أن الأصوليين (الفقهاء) اختلفوا فيه، فمنهم من رأى مثل أهل الحديث،[72] ومنهم من قال: إن عمل العالم أو إصدار فتوى وفقًا لأيّ حديث يعادل تصحيحه.[73] أما علّة الحكم المذكور فقال العراقي (1404/806) مفحصًا عنها: «ولم يَرَوْا فُتيا العالِمِ على وفقِ حديث حكمًا منه بصحّة ذلك الحديث ؛ لإمكان أن يكون ذلك منه احتياطًا، أو لدليل آخَرَ وافقَ ذلك الخبر».[74]

وأما مسألة: «هل هذه القاعدة مطلقة في التطبيق أم هي مقيدة بالقيود التي ذكرها ابن كثير ونحوها؟»[75] ففيها تفصيل، إلا أن ابن كثير لما رجّح الاحتمال الثاني وحمل كلام ابن الصلاح على الاحتمال الأول انتقده، مع أن ابن الصلاح ذكر قاعدة في تصحيح الحديث، ومن المحتمل أن يكون هناك بعض الاستثناءات وهي لا تخلّ بأصل القاعدة، وأيضًا ليس من الضروري أن تكون مقبولة عند كل العلماء، غير أن الشقّ الأول من كلامه وهو قوله: «إذا لم يكن في الباب غير ذلك الحديث»، فيه نظر، لأنه من الممكن أن يكون العمل أو الفتيا

---

[69] **المقدمة** لابن الصلاح، ص 111.
[70] **الاختصار** لابن كثير، ص 96.
[71] **التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير** للنووي، ص 49.
[72] **البحر المحيط في أصول الفقه** للزركشي، 406/6.
[73] **تدريب الراوي** للسيوطي، 370/1.
[74] **التبصرة والتذكرة** للعراقي، 349/1.
[75] انظر: **المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي** لابن جماعة، ص 65.

وفقًا للحديث؛ لمجرد الاحتياط، ولو كان ضعيفًا، فلا ينتج من هذا الأمر أن يكون الحديث المعمول به أو المفتى به صحيحًا.

9- كم من الناس يجب أن يرووا عن مجهول العين حتى ترتفع جهالته؟

ذكر ابن الصلاح نقلًا عن الخطيب البغدادي،[76] أن أقلَّ ما ترتفع به الجهالة أن يروي عن الرّجل اثنان من المشهورين بالعلم، إلّا أنّه لا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه، إلا أنه اعترض على هذا بقوله: «قلت: قد خرَّج البخاريّ في صحيحه حديث جماعة ليس لهم غير راو واحد، منهم مِرْدَاسٌ الأَسْلَمِيُّ[77] لم يرو عنه غير قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ،[78] وكذلك خرَّج مسلم حديث قوم لا راوي لهم غيرُ واحد منهم رَبِيعَةُ بْنُ كَعْبٍ الأَسْلَمِيُّ[79] لم يرو عنه غيرُ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ،[80] وذلك منهما مصَيِّرٌ إلى أنّ الرّاويَ قد يخرج عن كونه مجهولًا مردودًا برواية واحد عنه. والخلاف في ذلك مُتَّجِهٌ نحوَ اتّجاه الخلاف المعروف في الاكتفاء بواحد في التّعديل على ما قدّمناه».[81] فعنده رواية الواحد عن المجهول ترفع الجهالة عنه ولو أحيانًا.

وتعقبه ابن كثير بقوله: «قلت: توجيه جيد. لكن البخاريّ ومسلم إنمّا اكتفيا في ذلك برواية الواحد فقط؛ لأن هذين صحابيان، وجهالة الصحابي لا تضرّ، بخلاف غيره».[82] فهو يدعمه في نقده للخطيب، وإنما يتعقّب عليه في الروايتين اللّتين مثّل بهما وهو في محله.

وفهم بعضهم من كلام ابن حزم في تخريج حديث راويه الصحابي مجهول، أنه خالف الجمهور في عدم مضرة جهالة الصحابي،[83] إلا أنه غير صحيح، لأن نصّه كالآتي: «وموَّهوا بخبر ساقط رُوِّينَاه من طريق حمّاد بن سلمة عن بُدَيْل بن ميسرة عن عبد الله بن شقيق عن رجل من بُلْقين، قلت: يا رسول الله، هل أحد أحقّ بشيء من المغنم من أحد؟ قال: لا، حتّى السّهم يأخذه أحدكم من جنبه فليس أحقّ من أخيه به. قال أبو محمّد: هذا عن رجل مجهول لا يُدرَى أصدقَ في ادّعائه الصّحبةَ أم لا؟»[84] لأن اعتراضه ليس إلا على ادعاء الرجلِ المجهولِ

[76] **الكفاية في علم الرواية** للخطيب البغدادي، ص 89.
[77] **أسد الغابة** لابن الأثير الشيباني الجزري، 136/5.
[78] **صحيح البخاري**، «الرقاق»، 9 (الرقم: 6434).
[79] **الإصابة في تمييز الصحابة** لابن حجر العسقلاني، 2/394.
[80] **صحيح المسلم**، «الصلاة»، 226 (الرقم: 489).
[81] **المقدمة** لابن الصلاح، ص 113.
[82] **الاختصار** لابن كثير، ص 98.
[83] **عمدة القاري** للعيني، 151/6.
[84] **المحلى بالآثار** لابن حزم الأندلسي، 404/5.

العين أنه من الصحابة، مع أنه لا يوجد دليل قطعي على صحبته، وأما إذا عُرِفَ أنه صحابيّ فهو أيضًا لا يشترط أن يكون معروفًا، فأين المخالفة للجمهور؟

الخاتمة

إن مكانة كتاب ابن الصلاح المعروف بـ«**المقدمة**» بين العلماء خصوصًا عند المحدّثين معلومة ومستغنية عن ذكرها، وهو الكتاب الذي حظي بالمرتبة العليا بين أقرانه التي أُلِّفت في علم أصول الحديث وأكثرُ مُؤَلَّفٍ فيه نال اهتمام علماء وطلاب الحديث، ومن أعظم الشواهد على هذا وُفُورُ الدراسات قديمًا وحديثًا حوله، بحيث يبلغ عددها العشرات، ولا شكّ أنّ كل واحدة منها تستهدف غرضًا مختلفًا من الأغراض العلمية، ومن الدراسات القيِّمة المعاصرة كتاب: «علوم الحديث لابن الصلاح ونكت الحافظ العراقي المسمّاة: **التقييد والإيضاح لما أُطلِق وأُغلِق من كتاب ابن الصلاح** ونكت الحافظ العسقلاني المسمّاة: «**الإفصاح بتكميل النكت على ابن الصلاح**» لأبي معاذ طارق بن عوض الله، الذي حققها وآلف بينها، وعلّق عليها .

ومنها ما أُلِّف بغرض اختصاره؛ لكي يسهل فهم معانيه على طالبيها، وكتاب ابن كثير المسمّى: «**اختصار علوم الحديث**» منه. قصد ابن كثير في الأصل اختصار «**المقدمة**»، لكنه لم يكتف بهذا، بل انتقد المؤلّف في بعض آرائه. وهدفنا في هذا البحث العلمي كان استخلاص بعض هذه التعقبات النقدية وتحقيقها، وقد جرى التوصل إلى تسع نقاط علمية انتقد فيها ابن كثير صاحبَ المقدمة، وإذا كان لا بد من ذكر هذه القضايا على الإجمال بطريقة مرتّبة مثل ما هي في الكتاب، فهي كما يأتي: تقسيم علوم الحديث، وتقسيم الحديث إلى الصحيح والحسن والضعيف، ومقدار الأحاديث الصحيحة غير الموجودة في الصحيحين، وتعريف الحديث الحسن، والمثال الذي ذكره ابن الصلاح لتفرد الثقة في زيادته، وهل ينتج من ضعفِ سند الحديث ضعفُ متن الحديث أيضًا أو لا؟، وحكم الجرح غير المفسَّر، وهل يستدعي عملُ المحدث أو فُتْيَاه بما رواه من الحديث صحّتَه أو لا؟، وكم من الناس يجب أن يرووا عن مجهول العين حتى ترتفع جهالته؟

ونتيجة التقييمات الموجزة، بدا لنا أنه على الرغم من أن ابن كثير كان على حقّ في الانتقادات التي وجّهها إلى ابن الصلاح في بعض المسائل المذكورة، كالخامسة والسابعة والتاسعة منها، إلا أن هذا لم يكن هو الحال في معظمها، كالأولى والثانية والثالثة والرابعة والسادسة والثامنة منها، ولكن لما

كانت تلك القضايا الملموسة من المسائل الاجتهادية وجب علينا أن نقول في نهاية المطاف: إن كل رأي ونظر وتعليق حول القضايا المذكورة، بما في ذلك التقييماتُ والتحقيقات المرجَّحَة في رسالتنا هذه، قابل للانتقاد العلمي والتعقب الفني مدى الدهر. وتجدر الإشارة أيضًا إلى ما يأتي: باستثناء مسألة «المثال المذكور لتفرد الثقة في زيادته»، فإن كل قضية من القضايا التي جرت مناقشتها في هذا البحث هي في الواقع موضوع رسالة علمية مستقلة، وهناك دراسات معاصرة على حدة حول بعضها، مثل «الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها» لحمزة عبد الله المليباري ورسالة دكتوراه «Hicri İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhul Râviler (الجهالة في القرون الهجرية الأولى الثلاثة والرواة المجهولون)» لفاطمة يلديز، ومع ذلك، فقد اكتفينا في بحثنا بهذا القدر؛ لأنه كان يهدف إلى تحقيق وتقييم انتقادات ابن كثير للآراء التي طرحها ابن الصلاح حول هذه القضايا بإيجاز، بالإضافة إلى ضرورة تحديد حجم البحث.

وهناك انتقادات أخرى لعلماء غير ابن كثير موجّهة إلى ابن الصلاح، سواء أكانوا من الذين ألّفوا كتبًا متعلقة بمقدمته أم ممّن قاموا بدراسات مستقلّة في أصول الحديث قديمًا أو حديثًا، فاستنباطها بشكل مفصّل أو مختصر، ثم تقييمها بأسلوب علميّ أكاديمي في دراسات أخرى سيكون لذلك دور كبير في تطور علم أصول الحديث، والكشف عن مراحل تغير الفكر العلمي في ساحة مصطلح الحديث.

المصادر والمراجع

- **اختصار علوم الحديث؛**

ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن شهاب الدين عمر القرشي الدمشقي (ت. 774 هـ /1373م).

تحقيق: ماهر ياسين الفحل، دار الميمان، الرياض، 1434هـ /2013م.

- **الاستيعاب في معرفة الأصحاب؛**

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (ت. 463هـ /1071م).

تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، 1412هـ /1992م.

- **أسد الغابة؛**

ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي بن محمد الجزري (ت. 630هـ /1233م).

تحقيق: علي محمد معوض – عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ /1994م.

– **الإصابة في تمييز الصحابة؛**

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت. 852 هـ /1449م).

تحقيق: علي محمد معوض – عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ/1994م.

– **الاقتراح في بيان الاصطلاح؛**

ابن دقيق العيد، أبو الفتح تقي الدين محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري (ت. 702هـ /1302م).

دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

– **الأم؛**

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت. 204هـ /820م)،

دار المعرفة، بيروت، 1410هـ/1990م.

– **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث؛**

شاكر، أحمد محمد (ت. 1377هـ/1958م).

دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ/1983م.

– **البحر المحيط في أصول الفقه؛**

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت. 794هـ /1392م).

دار الكتبي، عمّان، 1414هـ/1994م.

– **التبصرة والتذكرة؛**

العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن (ت. 806هـ/1404م).

تحقيق: عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1423هـ/2002م.

– **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي؛**

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر(ت. 911 هـ /1505م).
تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، 1415هـ.

– **تعقبات ابن كثير على ابن الصلاح من خلال كتابه «اختصار علوم الحديث» جمعًا ودراسة؛**

أبو عمرة، محمد.
جامعة الوادي، معهد العلوم الإسلامية، رسالة ماجستير، الجزائر، 1443هـ/2022م.

– **تعقبات الحافظ ابن كثير على الإمام ابن الصلاح في كتابه «اختصار علوم الحديث» المتعلقة بالاتصال والانقطاع: دراسة نقدية؛**

القصير، سليمان بن عبد الله.
منشورات جامعة القصيم، القصيم، د. ت.

– **تعقبات ابن كثير المخالفة لابن الصلاح في كتابه «اختصار علوم الحديث»: القسم الثاني في الرواية؛**

العيساوي، إسماعيل خليل محمد.
جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، رسالة ماجستير، بغداد، 2003م.

– **التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير؛**

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت. 676هـ/1277م).
تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ/1985م.

– **توثيق النصوص وضبطها عند المحدثين؛**

موفق بن عبد الله بن عبد القادر.
المكتبة المكية، مكة، 1414هـ/1993م.

– **تيسير مصطلح الحديث؛**

الطحان، محمود. (ت. 1444هـ/2022م).
مكتبة المعارف، الرياض، 1431هـ/2010م.

– **الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر؛**

السخاوي، أبو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد، (ت. 902هـ/1497م).

تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم، بيروت، 1419هـ/1999م.

- **السنن؛**

أبو داود، سليمان بن أشعث بن إسحق الأزدي السجستاني، (ت. 275هـ/889م).

منشورات جَاغْرِي، الطبعة الثانية، إسطنبول، 1413هـ/1992م.

- **السنن؛**

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت. 279هـ/892م).

منشورات جَاغْرِي، الطبعة الثانية، إسطنبول، 1413هـ/1992م.

- **السنن؛**

النَّسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (ت. 303هـ/915م).

منشورات جَاغْرِي، الطبعة الثانية، إسطنبول، 1413هـ/1992م.

- **الصحيح؛**

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت. 256هـ/870م).

منشورات جَاغْرِي، الطبعة الثانية، إسطنبول، 1413هـ/1992م.

- **الصحيح؛**

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج (ت. 261هـ/875م).

منشورات جَاغْرِي، الطبعة الثانية، إسطنبول، 1413هـ/1992م.

- **العلل الصغير؛**

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت. 279هـ/892م).

تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

- **عمدة القاري؛**

العيني، أبو محمد بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى (ت. 855هـ/1451م).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

- **الكفاية في علم الرواية؛**

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت. 463 هـ/1071م).

تحقيق: أبو عبد الله السورقي – إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، د.ت.

– **مباحث تمهيدية في علم الجرح والتعديل؛**

الغوري، عبد الماجد.

معهد دراسات الحديث الشريف، ماليزيا/سيلانغور، 1436هـ/2014م.

– **مجموع الفتاوى؛**

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت. 728هـ/1328م)،

تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد، المدينة، 1416هـ/1995م.

– **المحدث الفاصل بين الراوي والسامع؛**

الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد (ت. 360هـ/971م).

تحقيق: محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، 1404هـ.

– **المحلَّى بالآثار؛**

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري (ت. 456 هـ/1064م).

دار الفكر، بيروت، د.ت.

– **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح؛**

القاري، أبو الحسن نور الدين الملا علي بن (سلطان) محمد (ت. 1014هـ/1605م).

دار الفكر، بيروت، 1422هـ/2002م.

– **معالم السنن؛**

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم البستي (ت. 388هـ/998م).

المطبعة العلمية، حلب، 1351هـ/1932م.

– **معرفة أنواع علم الحديث (المقدمة)؛**

ابن الصلاح، أبو عمرو تقي الدين عثمان بن صلاح الدين عبد الرحمن الشهرزوري (ت. 643هـ/1245م).

تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، سورية، 1406هـ/1986م.

- **معرفة علوم الحديث؛**

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت. 405هـ/1014م).

تحقيق: معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1397هـ/1977م.

- **المقنع في علوم الحديث؛**

ابن الملقن، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي المصري (ت. 804هـ/1401م).

تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع، دار الفواض، جدة، 1413هـ.

- **المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي؛**

ابن جماعة ، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله الكناني الحموي (ت. 733هـ/1333م).

تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، دمشق، 1406هـ.

- **الموطأ؛**

مالك، أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عمرو الأصبحي اليمني (ت. 179هـ/795م).

منشورات جَاغْرِي، الطبعة الثانية، إسطنبول، 1413هـ/1992م.

- **الموقظة في علم مصطلح الحديث؛**

الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت. 748هـ/1348م).

تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، 1412هـ.

- **النكت على كتاب ابن الصلاح؛**

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت. 852هـ/1449م).

تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عمادة البحث العلمي، المدينة، 1404هـ/1984م.

- **النكت على مقدمة ابن الصلاح؛**

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت. 794هـ/1392م).

تحقيق: زين العابدين بن محمد، أضواء السلف، الرياض، 1419هـ/1998م.

– **النكت الوفية بما في شرح الألفية؛**

البقاعي، أبو الحسن برهان الدين إبراهيم بن عمر (ت. 885هـ/1480م).

تحقيق: ماهر ياسين الفحل، مكتبة الرشد، بيروت، 1428هـ/2007م.

المصادر التركية والأجنبية

Acar, Yusuf, "Hadis Usulünde Bir İntihal Vakası: İbn Ebi'd-Dem ve Tedkîku'l-'İnâye Adlı Eseri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* 22/1 (2022): 123-153.

Arslan, Ali, "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* 6/5 (2017): 2459-2474.

Bağcı, Mehmet, *Zehebî'nin Telhîsu'l-Müstedrek'inin Değerlendirilmesi (Kitâbü Ma'rifeti's-Sahâbe Örneği*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Biçer, Hatice Kübra, *Hadis Literatüründe İhtisar Yöntemi-İbn Kesîr'in İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs'i Başlamında-*, Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1997.

Gümüş, Fatih, *Hadis Usulünün Gelişimi –İbnü's-salâh'ın Mukaddimesi Özelinde-*, Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Kahraman, Hüseyin, *Hadis Usulü Açısından el-Hatîb el-Bağdâdî'nin İbnü's-Salâh Üzerindeki Etkileri*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Küçükosman, Hasan, "el-Bâisü'l-Hasîs Özelinde İbnü's-Salâh'a Yapılan İtirazlar-I", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi (Turkish Academic Research Review),* 8/4 (2023): 1544-1562.

Özaydın, Abdülkerim, "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ", *DİA*, 20/132-134, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Paksoy, Kadir, *İbn Kesîr'in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri*, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.

Sönmez, Mehmet, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh ve Mukaddime'si*, Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Tunç, Mazhar, *İbnü's-Salâh'ın Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Turhan, Halil İbrahim, "Bir Râvî/Rivâyet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (Bahar 2018): 299-335.

Bibliyografya

Acar, Yusuf, "Hadis Usulünde Bir İntihal Vakası: İbn Ebi'd-Dem ve Tedkîku'l-'İnâye Adlı Eseri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* 22/1 (2022): 123-153.

Arslan, Ali, "Mukaddimetü İbni's-Salâh isimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/5 (2017): 2459-2474.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ, *Umdetü'l-Kârî*, 25 cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ, *Nühabü'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Ma'âni'l-âsâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, 19 cilt. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1429/2008.

Bağcı, Mehmet, *Zehebî'nin Telhîsu'l-Müstedrek'inin Değerlendirilmesi (Kitâbü Ma'rifeti's-Sahâbe Örneği*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Biçer, Hatice Kübra, *Hadis Literatüründe İhtisar Yöntemi-İbn Kesîr'in İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs'i Başlamında-*, Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer, *en-Nüketü'l-Vefiyye bi-mâ fî Şerhi'l-Elfiyye*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl, 2 cilt, Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1428/2007.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, 8 cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

Ebû Amre, Muhammed. *Te'akkubâtü İbn Kesîr alâ İbni's-Salâh min Hilâli Kitâbihi "İhtisâru Ulûmi'l-Hadis" Cem'an ve Dirâseten.* Cezayir: Vadi Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1443/2022.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 5 cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

el-Gavrî, Abdülmâcid, *Mebâhis Temhîdiyye fî İlmi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Malezya/Selangor: Ma'hedü Dirâsâti'l-Hadîsi'ş-Şerîf, 1436/2014.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1997.

Gümüş, Fatih, *Hadis Usulünün Gelişimi –İbnü's-Salâh'ın Mukaddimesi Özelinde-*, Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Muazzam Hüseyn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1397/1977.

el-Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Büstî, *Me'âlimü's-Sünen*, 4 cilt, Halep: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1351/1932.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillah b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsım en-Nemirî el-Kurtubî, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 1412/1992.

İbn Cemâ'a, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dullah el-Kinânî el-Hamevî, *el-Menhelü'r-Revî fî Muhtasari Ulûmi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1406.

İbn Dakîku'l-îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb b. Mutî' el-Kuşeyrî, *el-İktirâh fî Beyâni'l-Istılâh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvad – Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rebî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, 2 cilt, Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1. Basım, 1404/1984.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zâhirî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer el-Kuraşî ed-Dımaşkî, *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl, Riyad: Dâru'l-Meymân, 1. Basım, 1434/2013.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, 35 cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1416/1995.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe,* thk. Ali Muhammed Muavvad – Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 8 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali el-Mısrî, *el-Mukni' fî Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Abdullah b. Yusuf el-Cedî', 2 cilt, Cidde: Dâru Fevvâz, 1. Basım, 1413.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhuddîn Abdurrahmân eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetü Envâ'ı Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Nûreddîn Itr, Suriye: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

Itr, Nûreddîn, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1401/1981.

Irâkî, Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyin b. Abdurrahmân, *et-Takyîd ve'l-îzâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1389/1969.

Irâkî, Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyin b. Abdirrahmân, *et-Tebsıratü ve't-Tezkira,* thk. Abdüllatîf el-Hümeym – Mâhir Yâsîn el-Fahl, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1423/2002.

Îsâvî, İsmail Halil Muhammed, *Te'akkubâtü İbn Kesîr el-Muhâlife li İbni's-salâh fî Kitâbihi "İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs" el-Kısmü's-Sânî fi'r-Rivâye*, Bağdat: Bağdat Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi, 2003.

Kahraman, Hüseyin, *Hadis Usulü Açısından el-Hatîb el-Bağdâdî'nin İbnü's-Salâh Üzerindeki Etkileri*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1995.

el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn el-Molla Ali b. (Sultân) Muhammed, *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*, 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1422/2002.

Kasîr, Süleymân b. Abdillah, *Te'akkubâtü'l-Hâfız İbn Kesîr ale'l-İmâm İbni's-Salâh fî Kitâbihi "İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs" el-Müte'allikati bi'l-İttisâl ve'l-İnkıtâ'*, Kasîm: Kasîm Üniversitesi Yayınları, ts.

Küçükosman, Hasan, "el-Bâisü'l-Hasîs Özelinde İbnü's-Salâh'a Yapılan İtirazlar-I", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi (Turkish Academic Research Review),* 8/4 (2023): 1544-1562.

el-Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy b. Muhammed Abdilhalîn el-Ensârî, *er-Ref' ve't-Tekmîl fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1407.

Mâlik, Ebû Abdullah Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Amr el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvattâ*, 2 cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir, *Tevsîku'n-nusûs ve Zabtuhâ İnde'l-Muhaddisîn*, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1414/1993.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, 3 cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî, *Sünenü'n-Nesâî*, 8 cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *et-Takrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr*, thk. Muhammed Osman el-Haşt, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1405/1985.

Özaydın, Abdülkerim, "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ", *DİA*, 20/132-134, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Paksoy, Kadir, *İbn Kesîr'in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri*, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.

es-Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cevâhiru ve'd-Dürer fî Tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1419/1999.

Sönmez, Mehmet, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh ve Mukaddime'si*, Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

es-Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takıyyüddîn, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411/1991.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedrîbü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, 2 cilt, Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415.

eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, 8 cilt, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.

Şâkir, Ahmed Muhammed, *el-Bâ'isü'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1403/1983.

Şâkir, Ahmed Muhammed, *el-Bâ'isü'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, Ta'lîk: Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1. Basım, 1417/1996.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *İrşâdü'l-fühûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, thk. Ahmed Azvü İnâye, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1419/1999.

Tahhân, Mahmûd, *Teysîru Mustalahı'l-Hadîs*, Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 10. Basım, 1431/2010.

et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevra, *el-İlelü's-Sağîr*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevra, *Sünenü't-Tirmizî*, 5 cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

Tunç, Mazhar, *İbnü's-Salâh'ın Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Turhan, Halil İbrahim, “Bir Râvî/Rivâyet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (Bahar 2018): 299-335.

ez-Zehebî, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz, *el-Mûkıza fî İlmi Mustalahı'l-Hadîs*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1412.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, 8 cilt, Amman: Dâru'l-Kütbâ, 1. Basım, 1414/1994.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahadır, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed, 3 cilt, Riyad: Advâü's-Selef, 1. Basım, 1419/1998.

OĞUZ, A., "Şüpheli ve Gayri Meşru Yollarla Elde Edilen Malların Vakfedilmesi"
Diyanet Arapça İlmî Dergi; 6 (2024): 74-134
Araştırma makalesi / Research article

ŞÜPHELİ VE GAYRİ MEŞRU YOLLARLA ELDE EDİLEN MALLARIN VAKFEDİLMESİ

DEDICATION OF PROPERTY OBTAINED THROUGH QUESTIONABLE AND ILLEGITIMATE MEANS

AHMET OĞUZ*
DR.
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI/CİDDE DİN HİZMETLERİ ATAŞESİ

ÖZ Bu çalışma, haram yollarla elde edilen malların vakfedilmesinin caiz olup olmadığı meselesini vuzuha kavuşturmayı hedeflemektedir. Faiz, rüşvet, kumar, hırsızlık ve gasp yollarından ele geçirilen para ile içki, domuz eti ve uyuşturucu gibi haram malların ticaretinden elden edilen haram ve şüpheli para, geçmişte görülmediği kadar çoğalmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) de gelecekte haramların yaygınlaşacağına şu hadisinde işaret etmiştir: "İnsanlar üzerine öyle bir zaman gelecek ki, o devirde kişi ele geçirdiği malı helalden mi, yoksa haramdan mı kazandığına hiç aldırmayacak". Haram parayı elde etmek, faiz ve banka kredisi ile kumarda olduğu gibi sahibinin rızasıyla olmasının yanında hırsızlık, gasp ve benzeri şekilde sahibinin rızası olmadan da olabilir. Bu paranın sahibi Yüce Allah'a tevbe etmek isterse, bundan kurtuluş ve çıkış yolu nedir? Bu parayla vakıf kurmak kurtulma yollarından biri olabilir mi? Haram parayı elinde bulunduran kişinin, onu kullanmasının hükmü nedir ve ondan nasıl kurtulabilir? Bu konuda infak ve tasadduk yolları nelerdir? Bu yollar nassda tayin edilmiş midir? Buna göre, haram veya şüpheli parayla yeni bir vakıf kurmak veya onu fonlayıp desteklemek caiz midir? Araştırmamıza İslam fıkhına göre para ve kısımları ile onun hükümlerini tanımlayarak başlıyoruz. Özellikle de konumuz olan haram paranın vakfedilmesi ve böyle davranmanın ondan kurtulmanın meşru sarf yerinden sayılıp sayılmayacağı üzerinde duracağız. Konuyla ilgili dört mezhep fakihlerinin görüşlerini zikredeceğiz. Ayrıca ilmî kaynaklar ve akademik tezler aracılığıyla çağdaş araştırmacı ve ilim adamlarının görüşlerinden yararlanıp en son olarak ulaştığımız fıkhî sonuçları ortaya koyacağız.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh – Vakıf – Haram mal – Tövbe – Helalleşme.

ABSTRACT This study aims to clarify the issue of whether it is permissible to endow goods obtained by haram (unlawful) means. Money acquired by trading in interest, bribery, gambling, theft and usurpation and suspicious and haram money from selling haram goods, such as wine, pork and drugs increased to a horrifying extent unlike in the past. Indeed, the Prophet (peace be upon him) also indicated that illicit things will become widespread in the future in this hadith: "A time will come upon people when one will not care how he gains his money that it's halal or haram". Obtaining haram money can be with the owner's consent, as in interest and bank loans and gambling, or without the owner's consent, as in theft, robbery and the like. If the owner of this money wants to repent to Allah Almighty, what is the way out and the way of salvation? Can establishing a foundation with this money be one of the ways of salvation? What is the ruling on using the haram money that the person who has in one's possession and how can one get rid of it? What are the ways of use for aid and charity in this regard? Are these roads determined in the religious texts? Accordingly, is it permissible to establish a new foundation or support it with this haram or doubtful money? We begin our research by defining money and its parts and its rulings according to Islamic jurisprudence. We will especially focus on the endowment of haram money and whether this act is considered a legitimate way of spending and getting rid of it. We will especially focus on our subject, the endowment of haram money and whether this act is considered a legitimate way of spending and getting rid of it. We will mention the opinions of jurists from the four schools of thought regarding the matter. We will also benefit from the opinions of contemporary researchers and scholars through scientific sources and academic theses, and finally present the Islamic jurisprudential results we have reached.

Keywords: Jurisprudence - Waqf/Foundation - Haram wealth - Repentance - Reconciliation.

* ORCID: 0009-0004-9834-6014 | oguzahmt@hotmail.com
Geliş/Received 28.02.2024 – Kabul/Accepted 24.05.2024

أوغوز، أ .، "وقف الأموال المشبوهة والمكتسبة بطرق غير شرعية"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 6 (2024): 74-134
المقالة البحثية

وقف الأموال المشبوهة والمكتسبة بطرق غير شرعية

أحمد أوغوز
الدكتور
رئاسة الشؤون الدينية التركية/ملحق الشؤون الدينيّة بالقنصليّة العامّة بجدّة

الملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة وقف الأموال المكتسبة بطرق غير شرعية وبيان حكمه. ومما يؤسف أنّه قد كَثُرتْ وازدادت في يومنا هذا الأموالُ المشبوهة والمكتسبة بطرق غير شرعيّة بشكل كبير، مِن ربًا، ورشوةٍ، وقمار، وسرقة، وغصب، ومُتاجرة في المحرَّمات، مثل بيع الخمر والخنازير والمُخدِّرات، وغير ذلك مِن المكاسب المحرَّمة. حيث أشار النّبيّ –صلى الله عليه وسلّم– إلى انتشار الحرام في المستقبل بقوله: «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ، لَا يُبَالِي الْمَرْءُ مَا أَخَذَ مِنْهُ، أَمِنَ الْحَلَالِ أَمْ مِنَ الْحَرَامِ». هذا، وقد يكون الحصول على هذا المال برضا صاحبه، مثل الربا أو القروض/الفوائد البنكيّة والقمار، وأحيانًا بدون الرضا، مثل السرقة والغصب ونحوه. وإذا أراد حائز هذه الأموال أن يتوب إلى الله تعالى، فما طرق التحلّل والتخلّص؟ هل يمكن أن يكون الوقف من هذه الطرق أو لا؟ وما حكم انتفاع حائزها بها؟ وكيف يتخلّص منها؟ وما وجوه البرّ والتصدّق في ذلك؟ وهل ثبت تحديد لهذه الوجوه أو المصارف في النصّ الشرعي أو لا؟ وبناء على هذا، هل يجوز إنشاء وقف جديد أو تنمية وقف قديم من الأموال المحرّمة أو المشبوهة؟ هذا ما نتناوله في بحثنا هذا الذي نبدؤه بتعريف المال وبيان أقسامه وأحكامه في الفقه الإسلامي، ونركز فيه على صلب موضوعنا الذي هو بيان حكم وقف المال الحرام، وهل يُعدّ هذا من مصارفه الشرعيّة للتّخلّص منه؟ وسنذكر آراء فقهاء المذاهب الأربعة في الموضوع، كما نستفيد من آراء الباحثين والعلماء المعاصرين من خلال الكتب والمصادر العلميّة والرسائل الأكاديميّة/الجامعيّة، ونبيّن في الأخير ما وصلنا إليه من النتائج الفقهيّة.

الكلمات المفتاحية: الفقه – الوقف – المال الحرام – التوبة – التحلّل.

المدخل

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على رسولنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أمّا بعد:

فالشريعة الإسلامية حثّت المسلمين على إنفاق المال لله سبحانه وتعالى في مختلف وجوه البرّ والأعمال الخيريّة والمصالح العامّة والأوقاف الإسلاميّة التي يستفيد منها كلُّ ذات كبدٍ رطبةٍ؛ من إنسان أو حيوان أو دوابّ... حيث قال الله تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾.[1] وقال عزّ وجلّ: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ اَمْوَالَهُمْ بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.[2] وقد ورد عن عَبْد اللَّهِ بْن الشِّخِّيرِ -رضي الله عنه- أنّه قال: «أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَقْرَأُ: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾، قَالَ: «يَقُولُ ابْنُ آدَمَ: مَالِي، مَالِي، قَالَ: وَهَلْ لَكَ، يَا ابْنَ آدَمَ مِنْ مَالِكَ إِلَّا مَا أَكَلْتَ فَأَفْنَيْتَ، أَوْ لَبِسْتَ فَأَبْلَيْتَ، أَوْ تَصَدَّقْتَ فَأَمْضَيْتَ؟».[3] وحينما قال أصحابُ النّبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَإِنَّ لَنَا فِي الْبَهَائِمِ أَجْرًا؟» فَقَالَ: «نَعَمْ، فِي كُلِّ ذَاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ».[4]

والإنفاق والتصدّق في وجوه البرّ والأعمال الخيريّة والمصالح العامّة والأوقاف الإسلاميّة أساسٌ مهمٌّ تقوم عليه المجتمعات المسلمة وغير المسلمة أيضًا؛ لِما فيه من أثر كبير في قيام المجتمعات بواجباتها تُجاه مَن يحتاجون إلى المساعدة لفقرهم وحاجتهم، أو لأصابتهم بجائحة، مثل الحروب والزلازل والسيول والجَدْب؛ ذهبت بما يملكونه من الأموال والثروات، وغير ذلك من الأسباب المتعدّدة التي تحدث أحيانًا، ولا يخلو منها أيّ مجتمع غالبًا. ولا شكّ أن الإنفاق والتصدّق لهما دورٌ كبير في التخلّص من الأزمات المادّيّة المختلفة، وقد ندب الله سبحانه وتعالى المؤمنين إلى الإنفاقُ والتصدّق من المال الحلال الطيّب، وإن كانت أسباب التملّك مختلفة، المهم هو أن يكون المال حلالاً كما أمر به عزّ وجلّ.

قال الله تعالى: ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِاٰخِذِيهِ اِلَّا اَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا اَنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾.[5] وقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَيُّهَا

---

[1] آل عمران، 92/3.
[2] البقرة، 274/2.
[3] صحيح مسلم، الزهد، 3 [2958].
[4] صحيح البخاري، الأدب، 27 [6009]؛ مسلم، السلام، 153 [2244].
[5] البقرة، 267/2.

النَّاسُ، إِنَّ اللهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا، وَإِنَّ اللهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الْمُرْسَلِينَ، فَقَالَ: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾،[6] وَقَالَ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾،[7] ثُمَّ ذَكَرَ الرَّجُلَ يُطِيلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ، يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ، يَا رَبِّ، يَا رَبِّ، وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ، وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ، وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ، وَغُذِيَ بِالْحَرَامِ، فَأَنَّى يُسْتَجَابُ لِذَلِكَ؟»[8]

وهذه النصوص وغيرُها تثير تساؤلًا بشأن حكم إنفاق المال المكتسَب بطرق غير مشروعة في وجوه البرّ والأعمال الخيريّة، أو بعبارة أخرى: هل الوقف معدودٌ من هذه الوجوه والمصارف العامّة؟ ومن ثَمّ هل يجوز وقف هذه الأموال أو تنميةُ الأوقاف منها عند الحاجة، وبخاصّة في بعض الحالات، كمن اكتسب مالًا حرامًا أو حاز عليه، وأراد أن يتوب؟[9]

هذا البحث يسعى بجِدّ إلى بيان مسألة مهمّة يكثر وقوعها وتعمّ بها البلوى في يومنا هذا، وهي التخلّص من المال الحرام وإنفاقُه في وجوه البرّ والخيرات والمصالح العامّة، وبخاصّة في إنشاء الأوقاف أو تنميتها منه، فإن أصبتُ فبتوفيق الله وحده، وإن زللتُ فمن نفسي ومن الشيطان، وأرجو من الله السداد والغفران، فحسبي شرف المحاولة والاجتهاد في البحث لِما هو الصواب بقدر الإمكان، والله المسؤول أن ينفع به؛ إنّه وليّ ذلك، والقادر عليه.

1- أحكام المال الحرام في الفقه الإسلامي

قبل أن نخوض في صميم الموضوع نتحدّث عن أحكام المال الحرام؛ بتعريف المصطلحات المتعلّقة بالمال والحرام، وغير ذلك ممّا له صلة بموضوعنا؛ لأنّ حكم وقف المال الحرام يتوقّف على معرفة إطار الحرام مع قسميْه، ثمّ لا بدّ من التفريق بين الحرام والمشبوه؛ لأنّ لهما أثرا في حكم الوقف، وهذا وما أشبهه يتطلّب منّا أن نكتب تمهيدًا تبتني عليه الأحكام.

---

[6] المؤمنون، 51/23.
[7] البقرة، 172/2.
[8] صحيح مسلم، الزكاة، 65 [1015].
[9] انظر: **إنفاق المال الحرام في وجوه البر** لهشام العربي، ص 147-148.

1.1- تعريف المال

1.1.1- تعريف المال لغة

المال في اللغة: كلُّ مَا يَتَمَلَّكه النّاسُ من الأشياء، والجمعُ أموال.[10] قال ابن الأثير (ت. 606هـ/1210م): «المال في الأصل: ما يُمْلك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كلّ ما يُقتنى ويُملك من الأعيان».[11] وقال ابن منظور (ت. 711هـ/1311م): «ومنه قولُ النّبيّ صلى الله عليه وسلّم: «فليأكلْ منه غيرَ مُتَمَوِّلٍ مالًا وغيرَ مُتَأَثِّلٍ مالًا»،[12] والمعنيان متقاربان».[13] وقال مرتضى الزَبيديّ (ت. 1205ه/1791م): «... وفي الحديث: «نهى عن إضاعة المال»،[14] قيل: أراد به الحيوانَ، أي يُحسَن إليه ولا يُهمَل، وقيل: إضاعته: إنفاقه في المعاصي والحرام وما لا يحبّه الله، وقيل: أراد به التبذير والإسراف وإن كان في حلال مباح».[15] والمال -كما هو معلوم و مقرَّر- أحد الضروريّات الخمس التي جاءت الشريعة الغرّاء بحفظها،[16] ونهتْ عن العدوان وانتهاك الحرمات تُجاه هذه الضروريّات.

وقد ورد المال في القرآن الكريم بهذا المعنى في أربعة مواضع، هي: قولُ الله تعالى: ﴿وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِي الْقُرْبٰى...﴾؛[17] وقولُه سبحانه: ﴿وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ﴾؛[18] وقولُه عزّ وجلّ: ﴿اَلْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا...﴾؛[19] وقولُه عزّ مِن قائل: ﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾.[20]

1.1.2- تعريف المال اصطلاحًا

اختلف الفقهاء في تعريف المال، وتباينتْ آراؤهم في بيان المراد منه؛ فمنهم مَن عرّفه بصفته، ومنهم مَن عرّفه بوظيفته، وعباراتُهم وإن اختلفتْ في الظاهر،

---

[10] **المغرب** للمطرزي، مادة «مول»، ص 448-449.
[11] **النهاية** لابن الأثير، مادة «مول»، 373/4.
[12] انظر: صحيح **مسلم**، الوصية، 15 [1632].
[13] **لسان العرب** لابن منظور، مادة «مول» 635/11-636.
[14] والحديث أخرجه مسلمٌ من طريق الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ اللهَ حَرَّمَ ثَلَاثًا، وَنَهَى عَنْ ثَلَاثٍ، حَرَّمَ عُقُوقَ الْوَالِدِ، وَوَأْدَ الْبَنَاتِ، وَلَا وَهَاتِ، وَنَهَى عَنْ ثَلَاثٍ: قِيلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةِ الْمَالِ». (صحيح **مسلم**، المساجد، 137 [593]).
[15] انظر: **تاج العروس** للزبيدي، مادة «مول»، 427/30-428.
[16] انظر: **الموافقات** للشاطبي، 31/1.
[17] البقرة، 177/2.
[18] البقرة، 247/2.
[19] الكهف، 46/18.
[20] الفجر، 20/89.

إلّا أنها متقاربة في المفهوم والدلالة.[21] وفيما يأتي عرضٌ لبعض أقوالهم في تعريف المال:

1.1.2.1- تعريف الحنفية

قال الإمام السرخسيُّ (ت. 483هـ/1090م[؟]): «والمال اسمٌ لِما هو مخلوقٌ لإقامة مصالحنا به، ولكن باعتبار صفة التموُّل والإحراز. والتموُّلُ صيانة الشيء وادِّخارُه لوقت الحاجة».[22] وقال ابن نُجيم (ت. 970ه/1563م) -نقلًا عن «**الكشف الكبير**»-: «المال ما يميل إليه الطبعُ، ويمكن ادّخارُه لوقت الحاجة،[23] والماليّةُ إنما ثبت بتموُّل الناس كافّةً أو بتقوُّم البعض». وقال أيضًا -نقلًا عن «**الحاوي القدْسي**»، للقاضي جمال الدين أحمد بن محمّد بن محمود الغَزْنوي (ت. 593ه/1197م)-: المال اسم لغير الآدمي خُلق لمصالح الآدميّ، وأمكنَ إحرازُه والتصرّفُ فيه على وجه الاختيار».[24]

1.1.2.2- تعريف المالكيّة

قال ابن عبد البرّ (ت. 463هـ/1071م): «المعروف من كلام العرب أن كلّ ما تُمُوّل وتُمُلِّك فهو مالٌ».[25] وقال أبو بكر بن العربي (ت. 543ه/1148م): «المالُ ما تتعلّقُ به الأطماعُ، ويُعْتَدُّ للانتفاع»،[26] وقال أيضًا: «تمتدُّ إليه الأطماعُ، ويصلح عادةً وشرعًا للانتفاع به، فإن منع منه الشرعُ لم ينفع تعلّقُ الطَّماعيّة فيه، ولا يُتصوَّرُ الانتفاعُ منه».[27] وقال القرطبيُّ (ت. 671ه/1273م): «والعلم محيطٌ واللسان شاهدٌ بأنّ ما تُمُلِّك يُسمّى مالًا».[28] وعرّفه الشاطبيُّ (ت. 790هـ/1388م) بقوله: «المال ما يقع عليه الْمِلك، ويَستبِدُّ به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه».[29]

---

[21] انظر: **أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي** لعباس أحمد محمد الباز، ص 27.
[22] انظر: **المبسوط** للسرخسي، 11/78-79، 15/125.
[23] انظر: **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي** لعبد العزيز البخاري، 1/268.
[24] **البحر الرائق** لابن نجيم، 5/277؛ **رد المحتار** لابن عابدين، 4/501.
[25] **التمهيد لما في الموطأ** لابن عبد البر، 2/5.
[26] **أحكام القرآن** لابن العربي، 1/497.
[27] **أحكام القرآن** لابن العربي، 2/107
[28] **الجامع لأحكام القرآن** للقرطبي، 8/246.
[29] **الموافقات** للشاطبي، 2/32.

1.1.2.3- تعريف الشافعيّة

عرّفه الزركشيُّ (ت. 794هـ/1392م) من الشافعيّة بقوله: «ما كان منتفَعًا به، أي مستعِدًّا لأن يُنتفَع به».[30] وحكى جلال الدين السيوطيُّ (ت. 911هـ/1505م) عن الإمام الشافعيّ -رحمه الله- أنه قال: «لا يقع اسمُ مالٍ إلّا على ما له قيمةٌ يباع بها وتلزم مُتلِفَه، وإن قلّت، وما لا يطرحه الناسُ، مثل الفَلْس وما أشبه ذلك».[31]

1.1.2.4- تعريف الحنابلة

عرّف فقهاء الحنابلة المالَ بتعاريف متقاربة، منها: «ما فيه منفعةٌ مباحة لغير حاجة أو ضرورة»؛[32] «المال شرعًا ما يباح نفعُه مطلقًا، أي في كلّ الأحوال، أو يباح اقتناؤُه بلا حاجة».[33]

1.1.2.5- تعريف بعض العلماء المعاصرين

قال الشيخ عليّ الخفيف (ت. 1398هـ/1978م): «والمالُ في اصطلاح الشرعيّين: كلّ ما يمكن حيازته وإحرازه والانتفاع به انتفاعًا عاديًّا».[34] واستحسن هذا التعريفَ الشيخُ محمّد مصطفى شَلَبي (ت. 1418هـ/1997م) بقوله: «وأما الفقهاء فقد ورد عنهم في تعريف المال عباراتٌ كثيرة مختلفة في ألفاظها، متقاربةٌ في مفهومها ومعناها، فكلّ واحد يريد أن يبيّن معنى هذا اللفظ ويحدّد المراد منه؛ لأنّ الشارع ترَكه من غير تحديدٍ لمعناه، فجاءت بعضُ التعاريف واضحة جليّة وافية بالغرض، والبعضُ الآخَر فيه شيء من الغموض والقصور. وأقرب هذه التعريفات وأحسنها ما قيل فيه: إنّ المال هو ما يمكن حيازته وإحرازه والانتفاع به انتفاعًا معتادًا.»[35] والشيخ محمد أبو زهرة (ت. 1394هـ/1974م) قد استحسنَ التعريفَ المنقول عن «**الحاوي القُدْسي**»، بقوله: «وأحسن تعريف في نظري ما نقله صاحب «**البحر**» عن «**الحاوي**»...، وهذه التعريف كامل صحيح».[36] وأما الشيخ علي محيي الدين القره داغي -حفظه الله- فقد رجّح تعريفَ المال بقوله:

---

[30] **المنثور في القواعد الفقهية** للزركشي، 222/3.
[31] **الأشباه والنظائر** للسيوطي، ص327.
[32] **الإقناع** للحجاوي المقدسي، 59/2؛ انظر: **المقنع** لابن قدامة، 152؛ **الإنصاف** للمرداوي، 23/11.
[33] **شرح منتهى الإرادات** للبهوتي، 142/2.
[34] انظر: **أحكام المعاملات الشرعية** للشيخ علي الخفيف، ص 28-33.
[35] **المدخل في الفقه الإسلامي** لمحمد مصطفى شلبي، ص 33.
[36] انظر: **الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية** للإمام محمد أبو زهرة، ص 48.

«كلُّ ما له قيمةٌ بين الناس، ومنفعةٌ حسب العرف، وعلى ضوء ذلك يمكن تعريفه تعريفًا جامعًا مانعًا؛ وهو: كل عين أو حقّ، له قيمة مادية أو منفعة عرفًا».[37]

هذا، وقد لخّص بعض الباحثين المعاصرين الأقوالَ السابقة لفقهاء المذاهب الأربعة في تعريف المال بقوله: «الظاهر من كلام جمهور الفقهاء من الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة والحنابلة، أن إطلاق المال يتناول كلَّ مملوك منتفَع به، وكذلك ما كان قابلًا للتملّك إذا دخل في ملك صاحبه، ولو ذهبنا إلى تعريف المال بأنه خُلق لمصلحة الآدمي وأذِن الشرع بمنفعته -سواء أكان أصلُ هذه المنفعة مباحًا أم لا-، لكان أقرب إلى الصواب، فإن مدار المالية قائم على الانتفاع؛ لأنّ التملّك لا يقع إلا على ما فيه منفعة، وإحراز الإنسان الأشياءَ لا يكون إلا بسبب المنفعة».[38]

1.2- تعريف الحرام

الحرام في اللغة: الممنوع من فعله، وهو نقيض الحلال.[39] إذ يقال: هذا حرام وهذا حلال، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلَالٌ وَهٰذَا حَرَامٌ...﴾.[40]

والحرام عرّفه الأصوليون بألفاظ متقاربة، منها قول الزركشيّ: «ما يُذَمّ فاعلُه شرعًا من حيث هو فعلٌ، ومن أسمائه القبيحُ، والمنهيُّ عنه، والمحظور».[41] والشيخ العلامة يوسف القرضاوي (ت. 1444هـ/2022م) عرّفه بقوله: «هو الأمر الذي نهى الشارع عن فعله نهيًا جازمًا، بحيث يتعرّض من خالف النهيَ لعقوبة الله في الآخرة، وقد يتعرّض لعقوبةٍ شرعيّةٍ في الدنيا أيضًا».[42]

1.2.1- الحرام لعينه

وهو ما كان حرامًا في أصله ووصفه، أي ما حرّمه الشرع لسبب قائم في عين الحرام، لا ينفكّ عنه بحال من الأحوال، لِما اشتمل عليه من ضرر أو خبث أو قذارة، كالخمر والخنزير والميتة والدم وسائر النجاسات والمستقذرات التي تسبّب الأذى للإنسان. والمراد بالأصل ذات الشيء وماهيته، أي تكوينه

[37] انظر: **وقف المال العامّ... أحكامه وآثاره** لعلي محيي الدين علي القره داغي، ص 74.
[38] **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 35.
[39] انظر: **لسان العرب** لابن منظور، 12/ 119-129 مادة «حرم».
[40] النحل، 116/16.
[41] **البحر المحيط** للزركشي، 336/1؛ انظر: **التلويح على التوضيح** لسعد الدين التفتازاني، 251/2؛ **الكوكب المنير** لابن النجار، 386/1-387؛ **الفقه الإسلامي وأدلته** لوهبة الزحيلي، 68/1؛ **الموسوعة الفقهية الكويتية**، 205/10-206؛ 372/38؛ 330/42.
[42] **الحلال والحرام في الإسلام** للقرضاوي، ص 15.

وخِلقته، والوصف ما كان زائدًا على الأصل منفكًّا عنه، وقد ثبت تحريمُ هذه الأعيان في آيات كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ...﴾،[43] وقوله تعالى في تحريم الخمور والمسكرات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.[44] وهذه المحرَّمات لم تُذكر على سبيل الحصر، وإنما يقاس عليها كلُّ ما يؤدّي إلى إلحاق الضرر بالإنسان.[45] والحرام لعينه وإن سُمّي عند الحنفيّة مالًا لكنّه لا يُعتبَر متقوّمًا ولا يحلّ الانتفاع به.[46] وهذه المحرَّمات لم يقف تحريم الإسلام لها عند حدود التناول بالأكل أو الشرب فقط؛ إنّما حرّم كافّة الأنشطة الاقتصاديّة المتعلّقة بهذا المال، فمثلًا حرّم في الخمر عشرةً،[47] وفي الربا: الآكلَ، والمعطي، والكاتب، والشاهد،[48] وهكذا...

1.2.2- الحرام لغيره

وهو كلّ مال حرّمه الشرع لوصفه دون أصله؛ لأنّ سبب التحريم لم يقم في ذات الشيء وماهيته، وإنما جاءت الحرمة من أمر خارجي منفكّ عن ذات المال، فهو محرّم بسبب الطارئ الذي أثّر في وصفه، ولم يؤثّر في أصله وماهيته، كالمال المسروق فهو حرام على المسلم لا بذاته، بل بصفته، إذ هو في ذاته حلال، لكنّه أصبح حرامًا على من هو في يده، بسبب دخوله تحت يده بطريق غير مشروع. ولذلك يطلق أهل العلم على المال المحرَّم لغيره اسمَ المال «الحرام بسببه»[49] أو المال «الحرام لكسبه».[50]

---

[43] المائدة، 3/5.

[44] المائدة، 90/5.

[45] **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 40-41؛ انظر: **قضايا زكوية معاصرة** لمحمد نَعيم ياسين، ص 11.

[46] انظر: **رد المحتار** لابن عابدين، 449/6؛ 4/7.

[47] حيث رُوي عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: «لَعَنَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الخَمْرِ عَشَرَةً: عَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَشَارِبَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ، وَسَاقِيَهَا، وَبَائِعَهَا، وَآكِلَ ثَمَنِهَا، وَالْمُشْتَرِي لَهَا، وَالْمُشْتَرَاةَ لَهُ». (**سنن الترمذي**، البيوع، 59 [1295]؛ **سنن ابن ماجه**، الأشربة، 6 [3381]. انظر: **سنن أبي داود**، الأشربة، 2 [3674]؛ **سنن ابن ماجه**، الأشربة، 6 [3380]).

[48] حيث رُوي عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: «لَعَنَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آكِلَ الرِّبَا، وَمُؤْكِلَهُ، وَكَاتِبَهُ، وَشَاهِدَيْهِ»، وَقَالَ: «هُمْ سَوَاءٌ». (صحيح **مسلم**، المساقاة، 106 [1598]).

[49] **مجموع الفتاوى** لابن تيمية، 320/29.

[50] **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 43.

1.2.3- المال الحرام

أمّا مفهوم «المال الحرام» فلم يرد تحديدٌ خاصٌّ في تعريفه في مصنَّفات فقهاء المذاهب، ربّما لظهور الأمر في أذهانهم، أو لعدم فارقٍ كبير بين معنى اللغويّ والمعنى الاصطلاحيّ للحرام؛ إذن كلٌّ منهما يدلّ على ما منعَ الشرعُ منه، ولكن ورد في أثناءَ كلامهم ما يمكن من خلاله الوصولُ إلى تحديد مفهوم «المال الحرام»، حيث يمكن الوقوف عليه والاستخلاص من جملة الأحكام الواردة عند فقهاء المذاهب؛ من أحكامٍ وفتاوى تتعلّق بالمال وحيازته بطرق غير مشروعة وأوجه الانتفاع والتصرّف به.[51] فمثلًا قال حجّة الإسلام الإمام الغزالي (ت. 505هـ/1111م) في تعريف الحرام: «والحرام المحض هو ما فيه صفة محرّمة لا يُشَكّ فيها؛ كالشدّة المطربة في الخمر، والنجاسة في البول، أو حصل بسبب منهيّ عنه قطعًا؛ كالمحصَّل بالظلم والربا ونظائره».[52] فيُفهَم من قول الإمام الغزاليِّ بأن المال الحرام: ما كان مكتسَبا بطريق محرَّم، كالربا والرشوة والقمار والاحتكار...[53]

وقد جاء تعريف «المال الحرام» في فتاوى ندوات قضايا الزكاة المعاصرة هكذا: «هو كلّ مال حظر الشارع اقتناءه أو الانتفاع به سواء كان لحرمته لذاته بما فيه من ضرر أو خبث كالميتة والخمر، أم لحرمته لغيره لوقوع خلل في طريق اكتسابه لأخذه من مالكه بغير إذنه كالغصب، أو لأخذه منه بأسلوب لا يقرّه الشرع ولو بالرضا، كالربا والرشوة».[54]

واشتهر في الآونة الأخيرة مصطلح «الأموال القذرة» بدلًا من مصطلح «المال الحرام»، ويراد بالمصطلح الجديد الأموالُ المكتسبة من الجرائم، كأموال الاتجار بالمخدِّرات ونحوها، كما اشتهر مصطلح «غسل الأموال»، أو «غسيل الأموال»،[55] أو «تطهير الأموال» بدلًا من مصطلح «التخلّص من المال الحرام»، ويُرَاد بالمصطلح الجديد: التصرّفات الواردة على هذه الأموال بعد اكتسابها، ولكن وصْف الشارع للأموال المكتسبة من طرق غير مشروعة بصفة «الحرمة» أو «الخبث» أو «النجس» أولى وأضبطُ من حيث المرجعية والشمول،

---

[51] **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 38-39.
[52] **إحياء علوم الدين** للغزالي، 98/2.
[53] انظر: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 39-40؛ **قضايا زكوية معاصرة** لمحمد نَعيم ياسين، ص 11.
[54] **أحكام وفتاوى الزكاة والصدقات والنذور والكفارات**، الإصدار الثالث عشر، 2019/1440، ص 127.
[55] انظر: **آليات مكافحة جريمة غسل الأموال بين الفقه الإسلامي والاتفاقيات الدولية -السعودية نموذجًا-** لمحمد مكيد سبعان المطيري، ص30.

ومن حيث المساعدة في مكافحة الظاهرة من مصطلح «الأموال القذرة». لأنّ المصطلحات المستخدمة من قِبل الشرع تفيد في مكافحة مرتكبي هذه الجريمة؛ لأنّ الشخص إذا عرف أن ما اكتسبه من مالٍ هو حرام في نظر الشرع، وأن ذلك يقتضي محاسبته عليه أمام الله تعالى البتّة، وأنه مهما استطاع أن يفلت من محاسبة القوانين الوضعية فلا يفلت أبدًا من المحاسبة أمام الله تعالى- فهذا الشعور يؤدّي إلى زجره، وامتناعه عن التمادي في الجريمة. إذن، فالمصطلحات الشرعيّة لها دورٌ كبير في الالتزام بالشرع، أمّا وصف المال بالقذارة فليست له قوّة الزجر الموجودة في المصطلحات الشرعيّة. كما أنّها أعمّ من «الأموال القذرة»؛ لأنّ الحرام وما يرادفه يشمل ما حظره الشرعُ لصفة في عينه أو غيره أو من جهة الكسب، بخلاف مصطلح «الأموال القذرة» ونحوها.[56]

ومفهوم «الكسب الحرام» مرادف أو ذو صلة بـ«المال الحرام»، وله معنيان، الأول: الطرق غير المشروعة للحصول على المال، كالسرقة والرشوة والربا ونحو ذلك، فسلوك هذه الطرق غير مشروع، وإنْ لم يصب منها مالًا. الثاني: المال المتَّخذ من طريق محرَّمة، كمال السرقة وكسْب البغي ومال الربا ونحو ذلك، وبذلك يكون مفهوم «الكسب الحرام» مرادفًا لمفهوم «المال الحرام» أو أحد أنواعه.[57]

1.3- أسباب كسب المال الحرام

1.3.1- المال المأخوذ بغير إذن المالك وبغير إذن الشرع

المال في هذه الصورة يكون قد خرج من يد صاحبه بغير رضا منه مع كونه مخالفًا للشريعة الإسلامية. فكلّ حيازة للمال بهذا الشكل باطلةٌ ومخالفة للقواعد المقرّرة للملكية في الشريعة الإسلامية. ولذلك، فإنّ كلّ مالٍ أتى عن طرق غير مشروعة أو أُخِذ بغير رضا مالكه، كان مالًا محرّمًا، يحرم على المسلم حيازته أو اكتسابه، لِما فيه من أكل أموال الناس بالباطل، وفيه أيضًا اعتداءٌ على حقوق الغير بغير حق،[58] وقد نهى الله عن ذلك كلّه.[59] ويمكننا أن نعدّ من أنواع هذا

---

[56] انظر: **تطهير الكسب الحرام في الأسهم والصناديق الاستثمارية** لعطية فياض، ص 6-7.

[57] انظر: **تطهير الكسب الحرام** لعطية فياض، ص 4-6.

[58] حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ...﴾ (النساء، 29/4). انظر: البقرة، 188/2؛ النساء، 2/4، 10، 161؛ المائدة، 62-63؛ سورة التوبة، 34/9.

[59] انظر: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 48.

السببِ السرقةَ، والرشوة، والغصب، وقطع الطريق، والاحتكار، والربا، والغشّ، والتدلِيس، والتزوير.[60]

والمال الحرام المأخوذ بغير رضا مالكه يجب إعادته إلى صاحبه في كلّ حال، ولا تبرأ ذمة آخذه إلّا بردّ عينه أو مثله أو قيمته حالَ هلاكه؛[61] لأنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ».[62] وقال الصنعاني (ت. 1182هـ/1768م): «والحديث دليلٌ على وجوب ردّ ما قبَضه المرءُ وهو مِلكٌ لغيره، ولا يبرأ إلّا بمصيره إلى مالكه، أو من يقوم مقامه، لقوله «حَتَّى تُؤَدِّيَ» ولا تتحقّق التأدية إلّا بذلك، وهو عامٌّ في الغصب والوديعة والعارية...»[63]

1.3.2- المال المأخوذ بإذن المالك وبغير إذن الشرع

المال المكتسب بطريقٍ أَذِن به المالك ولم يأذن به الشارع، فكسْبه حرامٌ، لا يختلف عن الكسب الحاصل بطريق السرقة أو الربا... والنتيجة في الحالين -أي في السبب الأول والثاني- واحدةٌ. ولكن الاختلاف بينهما من حيث وقوعُ الإثم على الفاعل وعدمُه، فإن المخالفة حين تقع باكتساب المال بطريق لم يأذن به الشارع، ولم يرض به صاحب المال، فإنّ الإثم يقع على آخذ المال دون المعطي. ولكن صُور الكسب في السبب الثاني وقعت بطريق حرّمه الشارع؛ أي لم يأذن به، إلّا أنّ المكلَّف أذن لنفسه بأخذ المال عمْدًا مع علمه بحرمة وسيلة أخذه، إذن يقع الإثم على الآخذ والمعطي. ويمكننا أن نعدّ من أنواع هذا السببِ القمارَ والميسر،[64] والاتجار بالمحرَّمات،[65] وحُلْوان الكاهن الذي يَدّعي علم الغيب...[66]

---

[60] انظر للتفصيل: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 49-62.

[61] انظر: **بدائع الصنائع** للكاساني، 148/7؛ **التاج والإكليل** للمؤاق، 306/7-311؛ **تحفة المحتاج** للهيتمي، 2/6-14؛ **المغني** لابن قدامة، 164/5 وما بعدها؛ **شرح منتهى الإرادات** للبهوتي، 296/2 وما بعدها.

[62] **سنن أبي داود**، البيوع، 90 [3561]؛ **سنن الترمذي**، البيوع، 39 [1266]؛ **سنن ابن ماجه**، الصدقات، 6 [2400]. وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ».

[63] **سبل السلام** للصنعاني، 96/2 (ح837).

[64] حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة، 90/5].

[65] حيث روي عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الكَلْبِ، وَمَهْرِ البَغِيِّ، وَحُلْوَانِ الكَاهِنِ». (**صحيح البخاري**، الإجارة، 20 [2282]؛ صحيح **مسلم**، المساقاة، 39 [1567]).

[66] انظر للتفصيل: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 62-68.

2- أحكام الانتفاع بالمال الحرام من حيث الحائز

2.1- إنفاق المسلم الغنيّ المالَ الحرام على نفسه أو على من تلزمه نفقته

اتّفق الفقهاء على أنه لا يجوز للمسلم أن يحوز على المال الحرام، سواء كانت الحيازة برضا مالكه أم لا، كما لا يجوز له أن ينفقه على نفسه أو على من تلزمه نفقته إذا كان غنيًّا، مع أنه لا يسوّغ له أن يصرفه في أداء الضرائب وسدّ الفواتير ونحوها، فإنّ صرفه في هذه الوجوه ونحوها منه يكون نوعًا من الانتفاع به؛ لأنّه لو لم يدفعها منه لكان ملزَمًا بدفعها من ماله الحلال، فيكون بدفعها من المال الحرام منتفِعًا به آكلًا له. ويكون في هذه الحالة متعدّيا على المصرف الشرعيّ الصحيح لهذا المال، وهو إنفاقه في وجوه البرّ والمصالح العامّة.[67] حيث قال الله عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾،[68] وقال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «... إِنَّهُ لَا يَرْبُو لَحْمٌ نَبَتَ مِنْ سُحْتٍ إِلَّا كَانَتِ النَّارُ أَوْلَى بِهِ».[69]

2.2- إنفاق المسلم الفقيرِ المالَ الحرام على نفسه أو على من تلزمه نفقته

اختلف الفقهاء في حكم إنفاق المسلم المالَ الحرام على نفسه أو على من تلزمه نفقته إذا حازه وكان فقيرًا. وإذا أراد أن ينتفع به ولم يعلم مالكه، هل يتحلّل منه بإنفاقه على نفسه أم بإعطائه إلى الغير؟ وإذا أنفقه على نفسه هل يكون مدينًا وضامنًا مثله إذا أيسر أم لا؟ اختلف الفقهاء في حكم هذه المسألة على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفيّة والشافعة والحنابلة إلى أنه يجوز للمسلم إذا كان عنده مال حرام أن ينفق منه على نفسه وعياله إذا كان فقيرًا محتاجًا إلى هذا المال ولم يعرف له مالكًا يردّه إليه.

قال الموصلي (ت. 683هـ/1284م) من الحنفيّة: «والملكُ الخبيث سبيلُه التصدّق به، ولو صرَفه في حاجة نفسه جاز. ثمّ إن كان غنيًّا تصدّق بمثله، وإن كان فقيرًا لا يتصدّق.»[70]

وقال الغزاليّ من الشافعيّة: «له أن يتصدّق على نفسه وعياله إذا كان فقيرًا. أمّا عيالُه وأهله فلا يخفى؛ لأنّ الفقر لا ينتفي عنهم بكونهم من عياله وأهله، بل

---

[67] انظر: **إنفاق المال الحرام في وجوه البر** لهشام العربي، ص 156-161.
[68] البقرة، 172/2.
[69] سنن **الترمذي**، الجمعة، 79 [614] وقال: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الوَجْهِ».
[70] **الاختيار** للموصلي، 61/3.

هم أولى من يُتصدّق عليهم، وأمّا هو فله أن يأخذ منه قدر حاجته لأنه أيضًا فقير، ولو تصدّق به على فقير لجاز، وكذا إذا كان هو الفقير».[71] وقال أيضًا: «الحرامُ الذي في يده لو تصدّق به على الفقراء فله أن يوسّع عليهم، وإذا أنفق على نفسه فليضيّق ما قدر، وما أنفق على عياله فليقتصد، وليكن وسطًا بين التوسيع والتضييق فيكون الأمر على ثلاث مراتب».[72]

وقال النووي (ت. 676هـ/1277م) نقلًا عن الغزالي: «إذا كان معه مالٌ حرام وأراد التوبة والبراءة منه، فإن كان له مالكٌ معيَّن وجب صرفه إليه أو إلى وكيله، فإن كان ميّتًا وجب دفعه إلى وارثه، وإن كان لمالك لا يعرفه ويئس مِن معرفته فينبغي أن يصرفه في مصالح المسلمين العامّة، كالقناطر والرُّبُط والمساجد ومصالح طريق مكة ونحو ذلك مما يشترك المسلمون فيه، وإلّا فيتصدّق به على فقير أو فقراء، وينبغي أن يتولّى ذلك القاضي إن كان عفيفًا، فإن لم يكن عفيفًا لم يجز التسليم إليه، فإن سلّمه إليه صار المسلِّم ضامنًا، بل ينبغي أن يحكِّم رجلًا من أهل البلد ديّنًا عالمًا، فإنّ التحكّم أولى من الانفراد، فإن عجز عن ذلك تولّاه بنفسه، فإنّ المقصود هو الصرف إلى هذه الجهة، وإذا دفعه إلى الفقير لا يكون حرامًا على الفقير، بل يكون حلالًا طيّبًا، وله أن يتصدّق به على نفسه وعياله إذا كان فقيرًا؛ لأنّ عياله إذا كانوا فقراء فالوصف موجود فيهم، بل هم أولى من يُتصدَّق عليه، وله هو أن يأخذ منه قدر حاجته لأنه أيضًا فقير».[73]

وقال النووي معلِّقًا على هذا القول: «وهذا الذي قاله الغزاليّ في هذا الفرع ذكره الآخَرون من الأصحاب، وهو كما قالوه، ونقله الغزاليُّ أيضًا عن معاوية بن أبي سفيان -رضي الله عنه- وغيرِه من السلف، وعن أحمد بن حنبل (ت. 241هـ/855م) والحارث المحاسبيّ (ت. 243هـ/857م) وغيرهما من أهل الورع؛ لأنّه لا يجوز إتلاف هذا المال ورميُه في البحر، فلم يبق إلا صرْفُه في مصالح المسلمين».[74]

وقال ابن رجب الحنبلي (ت. 795هـ/1393م): الأموال التي تجب الصدقة فيها شرعًا للجهل بأربابها، كالغُصوب والودائع لا يجوز لمن هي في يده الأخذُ منها على المنصوص. وخرّج القاضي جوازَ الأكل له منها إذا كان فقيرًا على

---

[71] **إحياء علوم الدين** للغزالي، 132/2.
[72] **إحياء علوم الدين** للغزالي، 133/2.
[73] **المجموع شرح المهذب** للنووي، 351/9.
[74] المصدر نفسه.

الروايتين في شراء الوصيّ من نفسه، كذا نقله عنه ابنُ عَقيل في فُنونه وأفتى به الشيخُ تقيُّ الدين في الغاصب الفقير إذا تاب».[75]

وفي «**كتاب الأموال**» للداودي المالكيّ (ت. 402هـ/1011م): «وسُئِل بعض المتأخرين عمن تاب وبيده مال حرام، وليس عنده غيره، لغير معيَّنين، هل يأخذ منه ما يقتات به أم لا؟ فأجاب: توبتُه إمّا أن تزيل ما بيده للمساكين أو ما فيه صلاح للمسلمين، حتّى لا يبقى بيده إلا أقلّ ما تجزئ به الصلاة من اللباس، وهو ما يستر من السرّة إلى الركبة، وقوت يومه؛ لأنه الذي يجب له من مال غيره إذا اضطُرَّ، وإن كره [مَن يأخذه منه]،[76] بل يأخذ منه. وفارق المفلسَ؛ لأنه لم تصل إليه أموال الناس بالعدل، فلهذا يُترك له لباس مثله وما يعيش به الأيّام.»[77]

وفي «**المعيار المعرب والجامع المغرب**» من المصادر المالكيّة: «وسُئِل عمن ورث مالًا وتنزّه عنه: هل يصرف للفقراء على التساوي أو التفاضل بقدر الاجتهاد في الفضل والدين؟ وهل يبني منه بعض الحصون ويصرف فيما يحتاج إليه من حصور وزيت وأبواب بيوت، وغير ذلك من ضروريات الحصن، ولا يستطيع إخراجه جملة مرّة واحدة خوفًا من سلطان الوقت؛ لأنّ فيه حدّة فأحبّ أن يخرج شيئًا بعد شيء هل يباح له ذلك أم لا؟ فأجاب: إن كان المال الموروث على ما وصفه أبو عبد الله الحريري الساكن بالْمُنَسْتير هو يُصرف في منافع المسلمين كما يُصرَف بيت مالهم إن كان تُصرف في الأهمّ من أقوالهم، والأهمُّ في الوقت الفقراءُ هو الوقف في الوجه؛ فإن كانوا مجتمعين في حصن فهم أهلٌ لِما يُصرف لهم، وإن كان فيه اتساع لإصلاح حصن يخشى خرابه فهو ممّا يصلح أمور المسلمين، إذ هو ثغر ومحرس...»[78]

القول الثاني: ذهب الحارث المحاسبي إلى أنّ: «...الأولى أن يتصدّق بالكلّ إن وجد من نفسه قوّة التوكّل، وينتظر لطف الله تعالى في الحلال، فإن لم يقدر فله أن يشتري ضيعة أو يتّخذ رأس مال يتعيّش بالمعروف منه، وكلّ يوم وجد فيه حلالًا أمسك ذلك اليوم عنه، فإذا فني عاد إليه، فإذا وجد حلالًا معيّنًا تصدّق بمثل ما أنفقه من قبلُ، ويكون ذلك قرضًا عنده، ثم إنّه يأكل الخبز ويترك اللحم إن قوي عليه، وإلّا أكل اللحم من غير تنعّم وتوسّع».[79]

---

[75] **القواعد** لابن رجب، 1/ 129-130.

[76] ما بين المعقوفين من **تفسير القرطبي**، 3/366-367.

[77] **كتاب الأموال** للداودي، ص 51؛ انظر: **المعيار المعرب والجامع المغرب** للونشريسي، 4/519.

[78] **المعيار المعرب والجامع المغرب** للونشريسي، 7/264.

[79] **إحياء علوم الدين** للغزالي، 2/ 132.

وقال الغزالي معلِّقًا على هذا القول: «وما ذكره لا مزيد عليه، ولكن جعْل ما أنفقه قرضًا عنده فيه نظر، ولا شكّ في أن الورع أن يجعله قرضًا، فإذا وجد حلالًا تصدّق بمثله، ولكن مهما لم يجب ذلك على الفقير الذي يُتصدّق به عليه، فلا يبعد أن لا يجب عليه أيضًا إذا أخذه لفقره، لا سيّما إذا وقع في يده من ميراث ولم يكن متعدّيًا بغصبه وكسبه حتى يغلظ الأمر عليه فيه».[80]

ورأْيُ المحاسبيّ مبنيّ على الورع؛ وإلّا فما ذهب إليه الجمهور هو الراجح؛ لأنّ مصرف المال الحرام هو التصدّق به على الفقراء والمساكين، وحيث إنّه من جملتهم فإذا تصدّق به على نفسه أو عياله لم يلزمه اعتباره دينًا، كما لا يلزم سائرَ الفقراء.[81] ومع ذلك، فإذا أراد الفقير أن يردّ مثل ما أنفقه من المال الحرام –حال فقره– إذا أيسر، كان هذا ورعًا منه ولم يكن ملزَمًا به.[82]

3- طرق التخلّص من المال الحرام

يجدر بنا القول هنا في التخلص من المال الحرام الذي يُعرَف صاحبه تحت العناوين الآتية:

3.1- التخلّص من المال الحرام إذا كان مالكه معلومًا

اتّفق الفقهاء على أن المال الحرام إذا عُرِف مالكه أنه يجب أن يُردّ إليه إن كان حاضرًا، وإلّا فيُنتظر مجيئه أو يوصل إليه، وبعد موته يُردّ إلى ورثته؛ لأنّ المال آل إليهم بعد موت مُورثهم، فأصبحوا الأصحاب الشرعيّين للمال، وبهذا يتحقّق التحلّل الشرعي. وإن حصلت زيادة أو منفعة في هذا المال فإنّها تُردّ مع الأصل إلى أصحابها أو الورثة بعد موتهم؛ لأنّ التابع تابع.[83] وعند عدم الورثة يُدفع إلى الحاكم، فإن لم يكن حاكم فيُتصدّق به على الفقراء والمساكين.[84] وقال النووي نقلًا عن الغزالي: «إذا كان معه مال حرام وأراد التوبة والبراءة منه، فإن كان له مالكٌ معيَّن وجب صرفه إليه أو إلى وكيله، فإن كان ميّتًا وجب دفعه إلى وارثه...».[85]

---

[80] المصدر نفسه.
[81] انظر: **إنفاق المال الحرام في وجوه البر** لهشام العربي، ص 157.
[82] انظر للتفصيل: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 285-289.
[83] انظر: **إحياء علوم الدين** للغزالي، 130/2 وما بعدها؛ **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 337 وما بعدها.
[84] انظر: **المنثور في القواعد الفقهية** للزركشي، 425/1-426.
[85] **المجموع شرح المهذب** للنووي، 351/9؛ انظر: **تفسير القرطبي**، 366/3-367.

3.1.1- التخلّص من المال الحرام إذا أخذ بغير رضا مالكه

المال الحرام إذا أُخذ من مالكه جبرًا وقهرًا وبغير رضًا منه، مثل السرقة والغصب والسلب...، فهنا يأثم الآخذ فقط. والتحلّل منه يكون بالردّ إلى مالكه أو إلى ورثته بعد موته، فإن تعذّر الردّ جُعِل المال في مصالح المسلمين العامّة، أو صُرف إلى الفقراء والمساكين. وقد ورد عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أحاديثُ كثيرة تنصّ على وجوب ردّ المال الحرام إلى مالكه أو التحلّل منه، منها قوله عليه الصلاة والسلام: «... كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ»؛[86] «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ»؛[87] «مَنْ كَانَتْ لَهُ مَظْلَمَةٌ لِأَخِيهِ مِنْ عِرْضِهِ أَوْ شَيْءٍ فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهُ الْيَوْمَ قَبْلَ أَنْ لَا يَكُونَ دِينَارٌ وَلَا دِرْهَمٌ، إِنْ كَانَ لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ أُخِذَ مِنْهُ بِقَدْرِ مَظْلَمَتِهِ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ حَسَنَاتٌ أُخِذَ مِنْ سَيِّئَاتِ صَاحِبِهِ فَحُمِلَ عَلَيْهِ».[88] وقال الإمام الذهبيّ (ت. 748هـ/1348م) في أهمية ردّ الحقوق ودور الردّ في قبول التوبة: «قال العلماء: ولا تنفع السارقَ توبتُه إلّا أن يردّ ما سرَقه، فإن كان مُفلسًا تحلّل من صاحب المال».[89]

هذا، ولكن إذا كان المال الحرام لا يختصّ لمالك معيّن، بل أُخِذ من جماعة كثيرة أو تعذّرت معرفتها، كالمال المأخوذ بسبب الاحتكار أو الغش والتزوير، أو بسبب التجارة في المحرّمات والمخدّرات... والتحلّلُ هنا يكون بالردّ إلى بيت المال، فإن لم يوجد صُرِف في المصارف التي تُصرَف فيها من بيت المال، أو جُعِل في مصالح المسلمين؛ لعدم القدرة على الوقوف على المالك الحقيقيّ للمال.[90] وقد أشار إلى ذلك الإمامُ محمّد بن الحسن الشيباني (ت. 189هـ/805م) بقوله: «ما يبعثه مَلِكُ العدوّ من الهديّة إلى أمير جيش المسلمين أو إلى الإمام الأكبر، وهو مع الجيش، فإنّه لا بأس بقبولها، ويصير فيئًا للمسلمين، كذلك إذا أهدى ملِكهم إلى قائد من قُوّاد المسلمين له منَعةٌ... وكذلك كلُّ عامل من عُمّال الخليفة إذا بعثه الخليفة على عمل، فأُهدي إليه شيءٌ، فينبغي للخليفة أن يأخذ ذلك من العامل، ويجعلَه في بيت مال المسلمين، إن كان المُهْدِي أهدى إليه بطِيب نفسه، وإن كان المُهدي مكرَهًا في الإهداء ينبغي أن يَردّ الهديّةَ

---

[86] صحيح **مسلم**، البر، 32 [2564].

[87] سنن **أبي داود**، البيوع، 90 [3561]؛ سنن **الترمذي**، البيوع، 39 [1266]؛ **سنن ابن ماجه**، الصدقات، 6 [2400]. وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ».

[88] صحيح **البخاري**، المظالم، 10 [2449].

[89] **الكبائر** للذهبي، ص 98.

[90] انظر: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 338-343.

على المهدي إن قدر عليه، وإن لم يقدر عليه يضعها في بيت المال، ويكتب عليه قصَّته، وكان حكمُه حكمَ اللقطة».[91]

وقال ابن القيّم (ت. 751هـ/1350م): «مَن قبض ما ليس له قبضُه شرعًا، ثم أراد التخلّص منه، فإن كان المقبوض قد أُخِذ بغير رضا صاحبه، ولا استوفى عوضَه ردَّه عليه. فإن تعذّر ردُّه عليه، قضى به دينًا يعلمه عليه، فإن تعذّر ذلك ردَّه إلى ورثته، فإن تعذّر ذلك، تصدّق به عنه، فإن اختار صاحبُ الحقّ ثوابَه يوم القيامة، كان له. وإن أبى إلّا أن يأخذ من حسنات القابض، استوفى منه نظيرَ ماله، وكان ثواب الصدقة للمتصدّق بها، كما ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم».[92]

3.1.2- التخلّص من المال الحرام إذا أُخذ برضا مالكه

المال الحرام إذا أُخذ من مالكه بإرادته ورضاه دون كرْه أو جبْر، فهنا يأثم المعطي والآخذ معًا؛ لاشتراكهما في ارتكاب الفعل الحرام، كالمال المأخوذ عوضًا عن عيْن محرّمة في الإسلام، كثمن الخمر والخنزير والمخدّرات والأسلحة وغيرها، أو المأخوذ عن الفساد المالي كالرشوة، أو الناتجة عن الألعاب المحرّمة كالقمار واليانصيب، أو الناتجة عن المعاملة الربويّة وغيرها من المحرّمات. فالمال الحرام لا يُمتلَك في تلك الحالات؛ لأنّ مصدره غير مشروع، ولكن إذا أراد التوبة منه فهل يردّه على من أخذه منه عن رضا واختيار، أو لا يردّه؟ ففي هذه المسألة اختلف العلماء وانقسموا إلى فريقين، والتفصيل كما يأتي:

الفريق الأول: يرى أصحابه أن المال الحرام المأخوذ برضا مالكه عن عوض محرَّم، لا يردّه إليه في حال التوبة والتحلّل منه، كما لا يبقى في ملك الآخذ؛ لأنه لا يجوز الجمع بين العوض والمعوَّض عنه، لِما في ذلك من التعاون على الإثم والعدوان، ويكون سبيل هذا المال هو سبيل التخلّص منه فقط. ويُنسَب هذا الرأي للحنفية وبعض المالكيّة وأحد القولين عند الحنابلة. واختار هذا الرأيَ شيخُ الإسلام ابن تيميّة (ت. 728هـ/1328م) حين سُئِل: «عن امرأة كانت مغنِّية، واكتسبت في جهلها مالًا كثيرًا، وقد تابتْ وحجّتْ إلى بيت الله تعالى، وهي محافظة على طاعة الله. فهل المال الذي اكتسبتْه من حلٍّ وغيره؛ إذا أكلت وتصدّقت منه؛ تؤجَر عليه؟ فأجاب: المال المكسوب إن كانتْ [ال]عينُ أو [ال] منفعةُ مباحةً في نفسها، وإنما حرُمت بالقصد، مثل من يبيع عنبًا لمن يتّخذه خمرًا، أو من يُستأجر لعصر الخمر أو حملِها، فهذا يفعله بالعوض؛ لكن لا

---

[91] انظر: **الفتاوى الهندية**، 236/2.
[92] **زاد المعاد** لابن القيم، 690/5.

يطيب له أكله. وأما إن كانت العينُ أو المنفعة محرّمةً: كمهر البغي وثمن الخمر، فهنا لا يُقضى له به قبل القبض. ولو أعطاه إياه لم يُحكم بردّه؛ فإنّ هذا معونة لهم على المعاصي: إذا جمع لهم بين العوض والمعوَّض».[93]

واستدلّ أصحاب هذا الرأي بأدلّة، منها حديث: «اسْتَعْمَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا عَلَى صَدَقَاتِ بَنِي سُلَيْمٍ، يُدْعَى ابْنَ اللُّتْبِيَّةِ، فَلَمَّا جَاءَ حَاسَبَهُ، قَالَ: هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَهَلَّا جَلَسْتَ فِي بَيْتِ أَبِيكَ وَأُمِّكَ، حَتَّى تَأْتِيَكَ هَدِيَّتُكَ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا» ثُمَّ خَطَبَنَا، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي أَسْتَعْمِلُ الرَّجُلَ مِنْكُمْ عَلَى العَمَلِ مِمَّا وَلَّانِي اللَّهُ، فَيَأْتِي فَيَقُولُ: هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِي، أَفَلَا جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ حَتَّى تَأْتِيَهُ هَدِيَّتُهُ، وَاللَّهِ لَا يَأْخُذُ أَحَدٌ مِنْكُمْ شَيْئًا بِغَيْرِ حَقِّهِ إِلَّا لَقِيَ اللَّهَ يَحْمِلُهُ يَوْمَ القِيَامَةِ، فَلَأَعْرِفَنَّ أَحَدًا مِنْكُمْ لَقِيَ اللَّهَ يَحْمِلُ بَعِيرًا لَهُ رُغَاءٌ، أَوْ بَقَرَةً لَهَا خُوَارٌ، أَوْ شَاةً تَيْعَرُ» ثُمَّ رَفَعَ يَدَهُ حَتَّى رُئِيَ بَيَاضُ إِبْطِهِ، يَقُولُ: «اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ».[94] ففي الحديث ما يدلّ على أن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم لم يأمر ابْنَ اللُّتْبِيَّةِ بردّ الهدايا إلى من أخذها منهم، كما لم يقرّه عليها، فدلّ هذا على أنّها لم تدخل في ملك الآخذ، بل تؤول إلى بيت مال المسلمين، فيُقَاس عليها كلّ مال أتى بطريق غير مشروع إذا بذله صاحبه عن رضا واختيار منه.[95]

الفريق الثاني: يرى أصحابه أن المال الحرام المأخوذ برضا مالكه يُردّ إليه، ولا يؤول إلى بيت المال إلّا إذا تعذّر ردّه إلى المالك. وإلى هذا الرأي مال الشافعيّة والحنابلة في الصحيح عندهم. وذكر الماورديُّ (ت. 450هـ/1058م) في الهديّة الّتي تُعطَى للقضاة أنه ليس لهم قبولها لا من خصْم ولا مِن أحد من أهل عمله؛ لأنّه روي بأن هدايا الأمراء غلول،[96] فإن قبلوها ولم يكافئوا عليها، فإنّها تردّ إلى أصحابها، إلّا إذا تعذّر الردّ إليهم، فإنّها تؤول إلى بيت المال.[97] ومثل ذلك إذا ارتشى الموظّف.[98]

والقول الراجح:[99] هو ما ذهب إليه أصحاب الفريق الأوّل، من عدم ردّ المال الحرام المأخوذ برضا مالكه إليه؛ لأنّ في الردّ إليه إعانةً له على المعصية، كما

---

[93] **مجموع الفتاوى** لابن تيمية، 29/308-309.
[94] صحيح **البخاري**، الحِيَل، 15 [6979].
[95] انظر: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 345-348.
[96] انظر: **السنن الكبرى** للبيهقي، 10/ 233 [20474].
[97] انظر: **الأحكام السلطانية** للماوردي، ص 128.
[98] انظر: في إشكالية التوبة من المال الحرام لمحمد شريط، **مجلة التراث**، ديسمبر 2017، ص 26-28.
[99] انظر: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 350.

لا يحلّ بقاؤه عند الآخذ، بل يؤول إلى بيت المال؛ لأنّ المعاصي والمحرّمات ليست من الأسباب الشرعية لنقل الملكيّة.[100] هذا، وبحسب رأيي يمكننا القول بجواز إعادة الأموال المتحصلة من القمار أو الربا إلى أصحابها بشرط كون الصاحب قد تَرك تلك المعصية وتاب منها؛ لأنّه لا يُعَدّ الردّ هنا إعانةً على المعصية. وقد سبق بأنّ ابن تيميّة اختار القول الراجح هنا، واستحسنه تلميذُه ابن القيّم بقوله: «وهو أصْوب القولين».[101]

3.2- التخلّص من المال الحرام إذا كان مالكه مجهولًا

الجهل بالمالك إمّا يقع حقيقةً لعدم معرفة حياته أو موته أو مكان إقامته، وإمّا يقع حكمًا لكثرة الملّاك وتعدّد المستحقّين لهذا المال المأخوذ بطريق غير مشروع، كالمال المأخوذ غلولًا من الغنيمة قبل القسمة، أو المال المأخوذ عن طريق اليانصيب، إلى غير ذلك من الصّوَر التي يكون فيها المالك مجهولًا. وقد اختلف العلماء في مصير هذا المال والتخلّص منه إلى فريقين، والتفصيلُ كما يأتي:

الفريق الأول: وهم جمهور أهل العلم من الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة والحنابلة وابن حزم (ت. 456هـ/1064م) من الظاهريّة، من أن المال الحرام الذي لا يُعرف مالكه يُدفَع إلى أَولى الناس به من الفقراء والمساكين وأصحاب الحاجة أو يُصرَف في مصالح المسلمين العامّة. فقاعدة الشرع: أن كلّ مالٍ حرام إذا كان مالكه مجهولًا لا يجوز أن يظلّ في يد حائزه، وإنما يجب التحلّل منه وصرفه إلى مستحقّيه؛ لأنّ إقراره في يد الحائز -بعد الحجز عن معرفة المالك- اعتراف لهذا الشخص في ملكيّة المال الحرام بدلالة وضع اليد، وهذا لا يجوز، لما ذكرنا أن الكسب غير المشروع لا يكون سببًا لنقلية الملكيّة. وهنا يجب التخلّص من هذا المال، إمّا بدفعه إلى الفقراء والمساكين، أو بصرفه في المصالح العامّة.

قال علاء الدين الحصْكفي (ت. 1088هـ/1677م) من الحنفيّة: «(عليه ديونٌ ومظالم جَهل أربابها وأيس) مَن عليه ذلك (مِن معرفتهم فعليه التصدّق بقدرها من ماله، وإن استغرقت جميع ماله)، هذا مذهب أصحابنا لا تَعلم بينهم خلافًا،

---

[100] انظر لأدلة الفريقين: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 345-353.

[101] انظر: **مجموع الفتاوى** لابن تيمية، 29/308-309؛ **مدارج السالكين** لابن القيم، 1/393-394.

كمن في يده عروض لا يَعلم مستحقّيها اعتبارا للديون بالأعيان، (و) متى فعل ذلك (سقط عنه المطالبة) من أصحاب الديون».[102]

وقال ابن عابدين (ت. 1252هـ/1836م): «وإن علم الوارثُ دينَ مورثه والدينُ غصبٌ أو غيرُه فعليه أن يقضيه من التركة، وإن لم يقض فهو مؤاخَذ به في الآخرة، وإن لم يجد المديونُ ولا وارثُه صاحبَ الدين ولا وارثَه فتصدّق المديونُ أو وارثُه عن صاحب الدين برئ في الآخرة».[103]

وقال ابن تيميّة: «إذا كانت الأموال قد أُخذت بغير حقّ، وقد تعذّر ردّها إلى أصحابها، ككثير من الأموال السلطانيّة؛ فالإعانة على صرف هذه الأموال في مصالح المسلمين كسداد الثغور ونفقة المقاتِلة ونحو ذلك: من الإعانة على البرّ والتقوى؛ إذ الواجب على السلطان في هذه الأموال -إذا لم يمكن معرفة أصحابها وردُّها عليهم، ولا على ورثتهم -أن يصرفها- مع التوبة إن كان هو الظالم- إلى مصالح المسلمين. هذا هو قول جمهور العلماء، كمالك وأبي حنيفة وأحمد، وهو منقول عن غير واحد من الصحابة، وعلى ذلك دلّت الأدلّة الشرعيّة، كما هو منصوص في موضع آخر. وإن كان غيرُه قد أخذها، فعليه هو أن يفعل بها ذلك، وكذلك لو امتنع السلطان من ردّها: كانت الإعانة على إنفاقها في مصالح أصحابها أولى من تركها بيد من يضيعها على أصحابها وعلى المسلمين».[104]

الفريق الثاني: يرى أصحابه بأن المال الحرام الذي لا يُعرَف مالكه فمصيره الإتلافُ، أو الإحراق أو الإلقاء في البحر أو بين الحجارة، فلا يجوز الانتفاع منه أو دفعه إلى الفقراء والمساكين، كما لا يجوز صرفه في مصالح المسلمين العامّة أو جعله في بيت المال. وممن قال بهذا الرأي الفُضيلُ بن عياض (ت. 187هـ/803م) حيث قال الإمام الغزالي: «وحُكي عن الفضيل أنه وقع في يده درهمان فلما علم أنهما من غير وجههما رماهما بين الحجارة وقال: لا أتصدّق إلّا بالطيّب، ولا أرضى لغيري ما لا أرضاه لنفسي».[105] قال الغزاليّ معقِّبًا على كلام الفُضيل: «نعم، ذلك له وجهٌ واحتمال، وإنما اخترنا خلافَه؛ للخبر والأثر والقياس...

أ- هذا المال متردّد بين أن يضيع وبين أن يُصرَف إلى خير إذ قد وقع اليأس من مالكه، وبالضرورة يُعلَم أن صرفه إلى خير أولى من إلقائه في البحر...

[102] انظر: **رد المحتار** لابن عابدين، 283/4.
[103] المصدر نفسه.
[104] **مجموع الفتاوى** لابن تيمية، 283/28-284؛ **السياسة الشرعية** لابن تيمية، ص 40.
[105] **إحياء علوم الدين** للغزالي، 131/2.

ب- وأما قول القائل: «لا نتصدّق إلّا بالطيّب»، فذلك إذا طلبنا الأجر لأنفسنا، ونحن الآن نطلب الخلاص من المظلمة لا الأجر.

ج- تردّدنا بين التضييع وبين التصدّق، ورجّحنا جانب التصدّق على جانب التضييع...

د- وقول القائل: «لا نرضى لغيرنا ما لا نرضاه لأنفسنا»، فهو كذلك، ولكنه علينا حرام لاستغنائنا عنه، وللفقير حلال إذ أحلّه دليل الشرع، وإذا اقتضت المصلحة التحليل وجب التحليل، وإذا حلّ فقد رضينا له الحلال، ونقول: إنّ له أن يتصدّق على نفسه وَعِيَالِهِ إذا كان فقيرًا، أمّا عيالُه وأهله فلا يخفى؛ لأنّ الفقر لا ينتفي عنهم بكونهم من عياله وأهله، بل هم أولى من يُتصدق عليهم، وأما هو فله أن يأخذ منه قدر حاجته؛ لأنّه أيضًا فقيرٌ ولو تصدّق به على فقير لجاز وكذا إذا كان هو الفقير».[106] وبهذا تبيّن بأن الغزاليّ يميل إلى قول الجمهور في هذه المسألة.

والقول الراجح:[107] هو ما ذهب إليه أصحاب الفريق الأوّل وهم الجمهور؛ لأنّ القول بالتحلّل من المال الحرام والتخلّص منه بإعطائه إلى الفقراء والمساكين أو إلى بيت المال في حال وجوده أسلمُ من القول بإتلاف هذا المال أو إحراقه أو إلقائه في البحر أو بين الحجارة.[108] والشيخ يوسف القرضاوي يرجّح رأيَ الجمهور بقوله: «الحرام لا يُملك، ولهذا يجب التصدّق به كما قال المحقّقون من العلماء. بعضُ الورِعين قالوا بعدم جواز أخذه ولو للتصدّق... عليه أن يتركه أو يرميه في البحر، ولا يجوز أن يتصدّق بخبيث. ولكن هذا يخالف القواعدَ الشرعيّة في النهي عن إضاعة المال وعدم انتفاع أحدٍ به. لا بدّ أن ينتفع به أحد... إذن ما دام هو ليس مالكًا له، جاز له أخذه والتصدّق على الفقراء والمساكين، أو يتبرّع به لمشروع خيريّ، أو غير ذلك مما يرى المودع أنه في صالح الإسلام والمسلمين... ذلك أن المال الحرام كما قدّمتُ ليس ملكًا لأحد، فالفائدة ليست ملكًا للبنك ولا للمودع، وإنما تكون ملكًا للمصلحة العامّة، وهذا هو الشأن في كلّ مال حرام...».[109]

---

[106] انظر: **إحياء علوم الدين** للغزالي، 2/131-132.
[107] انظر: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 365.
[108] انظر لأدلة الفريقين: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 358-369.
[109] انظر: **فتاوى معاصرة** للقرضاوي، 1/643-644.

3.3- مصارف المال الحرام

أ- بيان المراد من لفظ «التصدّق» في التخلّص من المال الحرام

قبل الخوض في مصارف المال الحرام نريد أن نبيّن المعنى المراد من لفظ «الصدقة» أو «التصدّق» بالمال الحرام؛ لأنه قد يلتبس الأمر على بعض الناس عند إطلاق لفظ «التصدّق» بالمال الحرام، إذ كيف تتحقّق الصدقة من مال حرام؟ لأنّ الله تعالى حرّم على المسلمين كسبَ الحرام، حيث قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...﴾.[110] وكذا أمر تعالى المؤمنين بأن ينفقوا ويتصدّقوا من الطّيّبات، حيث قال: ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِاٰخِذِيهِ اِلَّا اَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا اَنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾.[111] قال ابن عباس -رضي الله عنهما- في تفسير هذه الآية: «أمرَهم بالإنفاق من أطْيب المال وأجْوَدِه وأنْفَسه، ونهاهم عن التصدّق برذالة المال ودنيئه -وهو خبيثه- فإن الله طيّبٌ لا يقبل إلّا طيّبًا، ولهذا قال: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا﴾ أي: تقصِدوا ﴿الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِاٰخِذِيهِ﴾ أي: لو أُعطِيتموه ما أخذتموه، إلّا أن تتغاضوا فيه، فالله أغنى عنه منكم، فلا تجعلوا لله ما تكرهون. وقيل: معناه: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ أي: لا تعدِلوا عن المال الحلال، وتقصدوا إلى الحرام، فتجعلوا نفقتَكم منه».[112]

هذا، والمتصدّق بالمال الحرام لا يملكه حتى يكون له حقّ التصرّف فيه، أو التصدّق به على الفقراء والمساكين؛ لأنه يشترط لصحّة الصدقة أن يكون الإنسان مالكًا لما يتصدّق به، وهذا ليس ملكًا له، كما أن الحرام خبيث، والله سبحانه طيّب لا يقبل إلّا طيّبًا وهو الحلال.

فلو قيل: لماذا يُسمّى التحلّل أو التخلّص من المال الحرام بالدفع إلى الفقراء والمساكين صدقةً؟

الجواب: بذل المال الحرام يُسمّى صدقةً بالنظر إلى من يأخذه من الفقراء والمساكين، لا بالنظر إلى باذله؛ لأنّ العادة جرت على أن ما يأخذه الفقير من مالٍ يوصَف غالبًا بأنّه صدقة، فإخراج المال الحرام إلى الفقير يكون صدقةً من جهته أو من جهة مالكه الحقيقيّ، ولا يكون كذلك من جهة المعطي، فلا يُثَاب

---

[110] النساء، 29/4. انظر: البقرة، 188/2؛ النساء، 2/4، 10، 161؛ المائدة، 62/5-63؛ التوبة، 34/9.

[111] البقرة، 267/2.

[112] **تفسير ابن كثير**، 697/1.

عليه، ويكفيه سقوط إثم الأخذ بطريق غير مشروع.[113] لأنه ورد عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «...وَلَا يَكْسِبُ عَبْدٌ مَالًا مِنْ حَرَامٍ، فَيُنْفِقَ مِنْهُ فَيُبَارَكَ لَهُ فِيهِ، وَلَا يَتَصَدَّقُ بِهِ فَيُقْبَلَ مِنْهُ، وَلَا يَتْرُكُ خَلْفَ ظَهْرِهِ إِلَّا كَانَ زَادَهُ إِلَى النَّارِ، إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَمْحُو السَّيِّئَ بِالسَّيِّئِ، وَلَكِنْ يَمْحُو السَّيِّئَ بِالْحَسَنِ، إِنَّ الْخَبِيثَ لَا يَمْحُو الْخَبِيثَ».[114]

قال الملّا عليّ القاري (ت. 1014هـ/1605م) في شرح هذا الحديث: «والمعنى أن التصدّق بالمال الحرام سيّئة، ولا يمحو الله الأعمالَ السيّئات بالسيّئات، بل قال بعض علمائنا: من تصدّق بمال حرام ورجا الثوابَ كفَر، ولو عَرف الفقيرُ ودعا له كفَر، «ولكن يمحو السيّئَ بالحسن؛ أي: التصدّقِ بالحلال».[115] وكذا ورد عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «...وَمَنْ جَمَعَ مَالًا حَرَامًا، ثُمَّ تَصَدَّقَ بِهِ، لَمْ يَكُنْ لَهُ فِيهِ أَجْرٌ، وَكَانَ إِصْرُهُ عليه».[116]

وقال ابن رجب الحنبلي: «وروي عن مالك بن دينار، قال: سألتُ عطاء بن أبي رَباح عمن عنده مالٌ حرام، ولا يَعرف أربابه، ويريد الخروج منه؟ قال: يتصدّق به، ولا أقول: إن ذلك يجزئ عنه. قال مالك: كان هذا القول من عطاء أحبّ إليّ من وزنه ذهبًا...» وأوضح ابنُ رجب رأيه في الموضوع بعد ذكْره الآراءَ: «والصحيح الصدقة به؛ لأنّ إتلاف المال وإضاعته منهيٌّ عنه، وإرصادُه أبدًا تعريض له للإتلاف، واستيلاء الظَّلَمة عليه، والصدقةُ به ليست عن مكتسِبه، حتى يكون تقرّبًا منه بالخبيث، وإنما هي صدقة عن مالكه، ليكون نفعُه له في الآخرة، حيث يتعذّر عليه الانتفاع به في الدنيا».[117]

3.3- مصارف المال الحرام

اتّفق جمهور الفقهاء على مصير المال الحرام، ولكن اختلفوا في مصرفه، أيُدفَع إلى الفقراء والمساكين مباشرة، أم يُجعل في بيت المال أو مصالح المسلمين؟ والفرق بين المصرفين؛ أنّه عندما يكون للفقراء والمساكين فلا يجوز الدفع إلى بيت المال؛ لأنّ هذا المال لا يصلح أن ينتفع به غير من هو مستحقّ له، وهم الفقراء والمساكين. وأما إذا كان مصرفه لبيت المال، ومن ثَمّ للمصالح العامّة، فإن الفقير والغنيّ وجميع أفراد المسلمين يمكن أن ينتفعوا بهذا المال

---

[113] انظر: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 409، 411-412.
[114] **مسند أحمد**، 189/6 [3672]. وقال شعيب الأرنؤوط: «...فالصحيح أنه موقوف». انظر: هامش **المسند**، 190/6.
[115] **مرقاة المفاتيح**، 1898/5 [2771].
[116] **صحيح ابن حبان**، 11/8 [3216]؛ **المستدرك** للحاكم، 548/1 [1440].
[117] انظر: **جامع العلوم والحكم** لابن رجب الحنبلي، 267/1-268.

من خلال المشروعات والمرافق التي يقيمها إمام المسلمين بهذا المال.[118] وآراء الفقهاء في مصارف المال الحرام ثلاثة، وهي كالآتي:

3.3.1- مصرف الفقراء والمساكين (أي مصارف الصدقات)

التعبير بكلمة «الصدقة» يُستدَلّ به على أن المال الحرام الذي لا يُعرَف مالكه يُصرَف إلى الفقراء، ولا يجب دفعه إلى بيت المال؛ لأنّ الدفع إلى بيت المال لا يُسمَّى صدقة، إذ الصدقة لا تكون إلا بما يُدفَع للفقراء والمساكين[119] ممّن ذكرهم الله تعالى في آية الزكاة.[120] وقد سلك هذا الرأيَ الحنفيّة والحنابلة وهو رأيٌ عند المالكيّة،[121] وقد قال ابن عابدين: «والحاصل أنّه إن علم أرباب الأموال وجب ردّه عليهم، وإلّا فإن علم عين الحرام لا يحلّ له، ويتصدّق به بنيّة صاحبه».[122] وقال ابن تيميّة: «ومن أخذ عوضًا عن عينٍ محرّمة أو نفعٍ استوفاه، مثل أجرة حمّال الخمر، وأجرة صانع الصليب، وأجرة البغِيّ، ونحو ذلك، فليتصدّق بها، وليتب من ذلك العمل المحرّم، وتكون صدقته بالعوض كفّارةً لما فعله؛ فإن هذا العوض لا يجوز الانتفاعُ به؛ لأنّه عوض خبيث، ولا يعاد إلى صاحبه؛ لأنّه قد استوفى العوض ويُتصدّق به. كما نصّ على ذلك مَن نصّ من العلماء. كما نصّ عليه الإمام أحمد في مثل حامل الخمر، ونصّ عليه أصحاب مالك وغيرهم.»[123] وهذا القول -أي الدفع إلى الفقراء والمساكين مباشرة- مشروط بما إذا لم يوجد إمامٌ عدلٌ للمسلمين، فإن كان موجودًا تعيّن الدفع إليه ليقوم بصرفه في المصارف العامّة، وذهب إلى هذا القول بعضُ متأخّري المالكيّة.[124] وتأصيل هذا الرأي؛ أن آخذ المال الحرام يجب ردّه إلى صاحبه، فلمّا لم يجده، ولم يستطع أن ينفقه عليه في منفعته الدنيويّة- وجب عليه أن ينفقه في منفعته الأخرويّة، وذلك بالتصدّق به عنه.[125]

---

[118] انظر: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 387؛ **العمل الخيري طريق للتخلص من المال الحرام** لغيتاوي جلولة، ص 119-120.
[119] انظر: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 388.
[120] انظر: التوبة، 60/9.
[121] انظر: **العمل الخيري** لغيتاوي جلولة، ص 120؛ **في إشكالية التوبة من المال الحرام** لمحمد شريط، ص 34.
[122] **رد المحتار**، 99/5.
[123] **مجموع الفتاوى** لابن تيمية، 142/22.
[124] انظر: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 389.
[125] **في إشكالية التوبة من المال الحرام** لمحمد شريط، ص 34.

3.3.2- مصرف المصالح العامّة

المال الحرام إذا جُهِل مالكه وجب صرفه في المصالح العامّة للأمّة، ولا يحقّ لمن كان بيده أن يتصدّق به على الفقراء والمساكين مباشرة. ونُسِب هذا الرأي للشافعيّة؛ حيث يقولون بحفظ هذا المال عند وليّ الأمر ليبحث عن أهله، فإن أيس من وجودهم تصرّف بما تقتضيه مصلحة المسلمين العامّة. وهذا الرأي هو الرواية الثانية للمالكيّة.[126] وتأصيل هذا الرأي؛ أن المال الحرام إذا جُهِل مالكه فهو كالمال للمعدوم أو الميّت الذي لا وارث له، ومن ثَمّ يصير ملكًا لكل المسلمين، يُصرَف في المصالح العامّة لا غير.[127]

فكلّ ما لم يُعرَف له مالك يكون من مال المصالح العامّة، ويكون التصرّف فيه وفق ما تقتضيه المصلحة العامّة، حيث قال الغزالي: «وجهات المصلحة تختلف، فإن السلطان تارةً يرى أن المصلحة أن يبني بذلك المال قنطرةً، وتارة أن يصرفه إلى جند الإسلام، وتارة إلى الفقراء، ويدور مع المصلحة كيفما دارت، وكذلك الفتوى في مثل هذا تدور على المصلحة».[128] وهو ما أشار إليه الإمام النوويّ بقوله: «المختار أنّه إن علم أن السلطان يصرفه في مصرف باطل أو ظنّ ذلك ظنًّا ظاهرًا لزمه هو أن يصرفه في مصالح المسلمين، مثل القناطر وغيرها، فإن عجز عن ذلك أو شقّ عليه لخوف أو غيره تصدّق به على الأحوج فالأحوج، وأهمُّ المحتاجين ضعافُ أجناد المسلمين، وإن لم يظنّ صرف السلطان إياه في باطل، فليعطه إليه أو إلى نائبه إن أمكنه ذلك من غير ضرر؛ لأنّ السلطان أعرف بالمصالح العامّة وأقدر عليها».[129]

3.3.3- مصرف الصدقات ومصالح المسلمين

المال الحرام الذي جُهِل مالكه يدفع إلى الفقراء والمساكين، أو إلى بيت المال بحسب المصلحة التي تقتضي ذلك. والمالكيّة هم الذين سلكوا هذا الطريق، حيث يقول القرطبيّ: «...فإن أيس من وجوده تصدّق به عنه، فإن أحاطت المظالم بذمّته، وعلم أنّه وجب عليه من ذلك ما لا يطيق أداءه أبدًا لكثرته، فتوبته أن يزيل ما بيده أجمع؛ إمّا إلى المساكين وإمّا إلى ما فيه صلاح المسلمين».[130]

---

[126] انظر: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 391-392.
[127] انظر: **العمل الخيري** لغيتاوي جلولة، ص 120-121؛ **في إشكالية التوبة من المال الحرام** لمحمد شريط، ص 35.
[128] **إحياء علوم الدين** للغزالي، 110/2.
[129] **المجموع** للنووي، 351/9-352.
[130] **تفسير القرطبي**، 366/3-367.

ويرى الإمام القرافي (ت. 684هـ/1285م) أنّ الأمر يُترَك لإمام المسلمين ليَرى الأولويّة في ذلك، حيث قال: «قاعدةٌ: الأموال المحرّمة من الغصوب وغيرها إذا عُلِمت أربابها رُدّت إليهم وإلّا فهي من أموال بيت المال تُصرَف في مصارفه الأَوْلى فالأَوْلى من الأبواب والأشخاص على ما يقتضيه نظر الصارف من الإمام أو نُوّابه، أو من حصل ذلك عنده من المسلمين، فلا تتعيّن الصدقة، قد يكون الغزوُ أولى في وقت، أو بناءُ جامع أو قنطرة، فتحرم الصدقة، لتعيين غيرها من المصالح، وإنما يَذكر الأصحاب الصدقةَ في فتاويهم في هذه الأمور؛ لأنّها الغالبُ وإلّا فالأمر كما ذكرته لك».[131]

ويرى الإمام الغزالي أن المال الحرام إذا كان لمالك غير معيّن ووقع اليأس من الوقوف على عينه، فسبيله أن يُتصدَّق به، حيث قال: «... وإمّا من مال الفيء والأموال المُرصدة[132] لمصالح المسلمين كافّة، فيُصرف ذلك إلى القناطر والمساجد والرباطات ومصانع طريق مكّة، وأمثال هذه الأمور التي يشترك في الانتفاع بها كلُّ من يمرّ بها من المسلمين ليكون عامًّا للمسلمين».[133]

والشيخ ابن تيميّة لم يفرّق بين التصدّق بالمال الحرام على الفقراء والمساكين وبين الردّ إلى بيت المال، فإن رأى مَن بيده المال الحرام أن يتحلّل منه بالتصدّق به على الفقراء والمساكين جاز له ذلك، وإن رأى أن يجعله في المصالح العامّة للمسلمين فله ذلك، قال: «فهذه الأموال التي تعذّر ردّها إلى أهلها لعدم العلم بهم مثلًا هي مما يُصرَف في مصالح المسلمين عند أكثر العلماء، وكذلك من كان عنده مال لا يعرف صاحبه، كالغاصب التائب، والخائن التائب، والمرائي التائب ونحوهم، ممن صار بيده مال لا يملكه ولا يعرف صاحبه، فإنّه يصرفه إلى ذوي الحاجات ومصالح المسلمين.»[134]

3.3.4- مصرف الأعمال الخيرية

الأعمال الخيريّة جمعٌ، ومفردها العمل الخيريّ، وهو تركيب يتكوّن من كلمتين، ثانيتهما صفة للأولى. والشيخ يوسف القرضاوي -رحمه الله- أشار إلى

---

[131] **الذخيرة** للقرافي، 28/6.

[132] والمراد من المال المُرصَد هو المال العامّ، حيث جاء تعريفه: «المال العامّ هو المال المُرصَد للنفع العامّ، دون أن يكون مملوكًا لشخص معيّن أو جهة معيّنة. كالأموال العائدة إلى بيت مال المسلمين، والخزانة العامّة للدولة، وما يُسمَّى اليوم بالقطاع العامّ» (**أحكام وفتاوى الزكاة والصدقات والنذور والكفارات**، ص 131).

[133] **إحياء علوم الدين** للغزالي، 130/2.

[134] **مجموع الفتاوى** لابن تيمية، 220/4؛ انظر: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 395-396.

أهمية العمل الخيريّ في كتابه القيّم «**أصول العمل الخيريّ في الإسلام**»، حيث قال: «لقد عُنِي الإسلام عناية بالغة بالعمل الخيريّ. والمراد بالعمل الخيريّ: النفع المادّيّ أو المعنويّ الذي يقدّمه الإنسان لغيره، من دون أن يأخذ عليه مقابلًا ماديًّا، ولكن ليحقّق هدفًا خاصًّا له أكبر من المقابل المادي، قد يكون عند بعض الناس الحصول على الثناء والشهرة، أو نحو ذلك من أغراض الدنيا. والمؤمن يفعل ذلك لأغراض تتعلق بالآخرة، رجاء الثواب عند الله، والدخول في جنّات النعيم، فضلًا عما يناله في الحياة من بركة، وحياة طيّبة، وسكينة نفسيّة، وسعادة روحيّة لا تقدَّر بثمن عن أهلها».[135] هذا، والشيخ القرضاوي ذَكر في كتابه السابق مصادرَ كثيرة لتمويل العمل الخيري، منها: «المال المكتسب من حرام إذا لم يُعرَف أربابه»، حيث قال: »ومن موارد العمل الخيريّ: المال الذي اكتسبه مَن اكتسبه من حرام؛ فالواجب عليه أن يتوب إلى الله، ويتطهّر منه؛ فيردّه إلى أربابه إذا كانوا أحياء، فإن ماتوا ردّه إلى ورثتهم. فإن كان ما اكتسبه من حرام لا يعرف أصحابه، فالواجب عليه: أن يخرجه من ذمّته، ولا ينتفع به لنفسه، أو لعائلته، ويتصدّق به عن أصحابه، فيدفعه إلى الفقراء والمساكين وجهات الخير في المجتمع. وليس له ثواب الصدقة؛ لأنه إنّما تصدّق به عن أصحابه وملّاكه. ولكنه لا يُحرَم من الثواب إن شاء الله؛ لحرصه على التطهّر من المال الخبيث والكسب المحرّم، ولكلّ ما نوى. ويدخل في ذلك: الفوائد التي تتراكم للمودعين من العرب والمسلمين في البنوك الأجنبيّة، وقد تبلغ عشرات الملايين، بل مئات الملايين. فلا يجوز تركها لهذه البنوك؛ لأنّها تعطيها لجمعيات كثيرًا ما تكون تنصيريّة، تعمل في بلاد المسلمين؛ فتكون أموالُ المسلمين أداة لإفساد عقائد المسلمين. بل الواجب أخذها وصرفها لجمعيات الخير والإغاثة والدعوة».[136] والعلّامة القرضاوي أجاب على سؤال: «حكم بيع اليانصيب لدعم المشروعات الخيريّة»، بقوله: «إذا وُجدت أموال محرّمة أو مشتبه فيها، فمصرف هذه الأموال المحرّمة هو الفقراء والجهات الخيريّة... فإذا كانت هذه الأموال المجموعة من اليانصيب ليست من عمل هؤلاء الإخوة ولا من صنعهم ولا من تدبيرهم وإنما جاءت من غيرهم، فلا بأس في أن يأخذوها؛ لأنّهم قطعًا من الجهات المستحقَّة والمصارف المشروعة لهذه الأموال الخبيثة والمشبوهة، والله أعلم».[137]

وقال أيضًا: «قد يسأل سائل: هل يُثاب مَن أخذ الفوائد من البنك الربويّ وصرَفها في مصرفها الخيريّ؟ والجواب: أنّه لا يُثاب ثواب الصدقة، ولكنه يُثاب

[135] **أصول العمل الخيري في الإسلام** للقرضاوي، ص 21.
[136] **أصول العمل الخيري في الإسلام** للقرضاوي، ص 116.
[137] **أصول العمل الخيري في الإسلام** للقرضاوي، ص 173.

من ناحتين أُخريين: الأُولى؛ أنّه تعفَّف عن هذا المال الحرام، وعن الانتفاع به لنفسه بأيّ وجه، وهذا له ثوابه عند الله تعالى. الثانية؛ أنّه كان وسيطَ خيرٍ في إيصال هذا المال إلى الفقراء والجمعيّات الإسلاميّة التي تستفيد منه، وهو مثابٌ على هذا إن شاء الله».[138]

لكي لا تُفهَم مشروعية اللجوء إلى المعاملات الربوية بغرض استخدامها في الوجوه الخيرية، ينبغي القول: إن هذه المعاملات حرام قطعيًّا، و لا يجوز إجراء هذه المعاملات حتى لهذا الغرض، ولكن يجوز لمن كسب مالًا حرامًا في الماضي وتاب منه وأراد التخلص، فله صرفه في الأعمال والوجوه الخيرية.

خلاصة القول: يجب التحلّل بردّ المال الحرام إلى مالكه أو ورثته بعد موته، وعند الجهل بالمالك أو التعذّر يلزم التخلّص منه؛ إمّا بدفعه إلى الفقراء والمساكين مباشرة، وإمّا بصرفه في الأعمال الخيريّة، وإمّا في إنشاء ودعم الجمعيّات الخيريّة التي تعمل في المصالح العامّة للمسلمين وترجع فوائدها على المجتمع. وبهذا يتحقّق للمالك الحقيقيّ أجرُ الصدقة، وليس للمعطي إلا أجر التخلّص من الوزر، ومع هذا فإخراجُه المالَ الحرام من ذمته يحقّق له النفع من حيث قبول التوبة من ارتكاب الحرام.[139] وينبغي أن لا تُصرَف الأموال المحرّمة في بناء المساجد أو طباعة القرآن الكريم، لأهمية هذه الجهة وكرامتها.

3.3.5. إنشاء الوقف أو تنميته منه

3.3.5.1. تعريف الوقف في الفقه الإسلامي

1- تعريف الوقف لغة

الوقف في اللغة -بفتح الواو وسكون القاف- فجذره: «و ق ف»، ويأتي بمعنى الحبس والمنع، والجمعُ أوقافٌ، مثل ثوْب وأثواب.[140] وقال ابن فارس في مادّة (وقف): «الواو والقاف والفاء أصلٌ واحد يدلّ على تمكّثٍ في شيء، ثم يُقاس عليه. منه: وَقفتُ أقِف وقوفًا، ووَقفتُ وَقفي، ولا يقال في شيء: أَوقفْتُ».[141] وقال أيضًا في مادّة (حبس): «يُقال: حبستُه حَبْسًا. والحبْس: ما

---

[138] **أصول العمل الخيري في الإسلام** للقرضاوي، ص 170-171.
[139] انظر: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 405-412.
[140] انظر: **طلبة الطلبة** لنجم الدين النسفي، مادة «وقف»، ص 105؛ **المصباح المنير** للفيومي، مادة «وقف»، 669/2؛ **التعريفات** للجرجاني، ص 253؛ **أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية** لمحمد عبيد عبد الله الكبيسي، 55/1-57.
[141] **معجم مقاييس اللغة** لابن فارس، مادة (وقف) 135/6.

وُقِف. يقال: أحبسْتُ فرسًا في سبيل الله».[142] وسُمِّي وقْفًا؛ لِما فيه من وَقْف المال على الجهة المعيَّنة، وقطْعِ سائر الجهات والتصرُّفات عنه.[143]

2- تعريف الوقف اصطلاحًا

وفي اصطلاح الفقهاء تعريفات مختلفة للوقف تبعًا في مسائله الجزئيّة، أي من حيث لزومه وعدم لزومه، واشتراط القُربة فيه، والجهة الملكيّة للعين بعد الوقف. هذا، وقد نجد تعريفاتٍ للوقف منسوبةً إلى أئمّة المذاهب رحمهم الله، إلّا أنّ الحقيقة مغايرةٌ لذلك، حيث قال محمّد عُبيد الكبيسي: «فإن المتبادر إلى الذهن من تعاريفهم أنّها منقولة عن هؤلاء الأئمّة وصادرةٌ منهم، إلّا أنّ الحقيقة غير ذلك، إذ إنّ هذه التعاريف ما هي إلا تعاريفُ لفقهاء المذاهب المتأخّرين، صاغوها ووضعوها تخريجًا على قواعد المذهب الذي ينتسبون إليه، بحيث ينطبق كلّ تعريف على قواعد الإمام المنسوبة إليه انطباقًا تامًّا».[144]

والعلّامة محمّد قدري باشا (ت. 1306هـ/1888م) عرّف الوقف بقوله: «هو حبس العين عن تمليكها لأحد من العباد والتصدّقُ بالمنفعة على الفقراء ولو في الجملة أو على وجه من وجوه البرّ».[145] وكذا العلامّة عمر حلمي أفندي (ت. 1307هـ/1889م) عرّفه بقوله: «حبسُ العين على وجه تعود منفعتها إلى العباد ومنعُها عن التمليك والتملّك لتكون في حكم ملك الله تعالى».[146]

الفرع الثاني: وقف المال الحرام

يُشترَط لصحّة الوقف أن يكون الموقوف في ملكيّة الواقف، حيث جاء في «**قانون العدل والإنصاف**»: «يشترط لصحة الوقف أن يكون الواقف أهلًا للتبرّع، أعني حرًّا عاقلًا بالغًا، وأن يكون مالكًا للعين الموقوفة...»،[147] مع أن الحصول على المال بطريق غير مشروع ليس من الأسباب الناقلة للملكيّة.[148]

---

[142] **معجم مقاييس اللغة** لابن فارس، مادة (حبس) 128/2.
[143] انظر: **العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير** للرافعي، 248/6-249.
[144] **أحكام الوقف** للكبيسي، 58/1-59. وانظر لتعريف الوقف في المذاهب: **قانون العدل والإنصاف في القضاء على مشكلات الأوقاف** لمحمد قدري باشا، ص 77-81؛ **الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق** لعكرمة سعيد صبري، ص 26-42.
[145] **قانون العدل والإنصاف** لمحمد قدري باشا، ص 77.
[146] **إتحاف الأخلاف في أحكام الأوقاف** للشيخ عمر حلمي، ص 22، المسألة [1].
[147] **قانون العدل والإنصاف** لمحمد قدري باشا، ص 153؛ انظر: **نظام الوقف في الفقه الإسلامي** للقرضاوي، ص 36؛ **ضوابط المال الموقوف** لعبد المنعم زين الدين، ص 41، 363-382.
[148] انظر: **أحكام المال الحرام** لعباس الباز، ص 343.

والوقف من المال الحرام لا يخلو إمّا أن يكون على وجه القربة لله تعالى، أو يكون على وجه التخلّص منه. فإن كان على وجه القربة فلا يثاب واقفه، لقوله صلّى الله عليه وسلّم: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا، وَإِنَّ اللهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الْمُرْسَلِينَ، فَقَالَ: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون، 51/23]، وَقَالَ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة، 172/2].[149] وتوجد آثار كثيرة في النهي عن التصدّق بالمال الحرام،[150] ولكن هذه الآثار محمولة على من يجمع المال الحرام، وينفق منه بنيّة التقرّب، وهذا غير جائز؛ لأنّ الواجب عليه التوبة والتخلّص من المال الحرام. والمال الحرام غير مملوك للواقف، وهو ممنوع من التصرّف فيه، وقد أشار إليه القرطبيّ بقوله: «وإنّما لا يقبل الله الصدقة بالحرام؛ لأنّه غير مملوك للمتصدّق، وهو ممنوع من التصرّف فيه، والمتصدّق به متصرّف فيه، فلو قُبِل منه لزم أن يكون الشيء مأمورًا منهيًّا من وجه واحد، وهو محال».[151]

فإن كان وقف المال الحرام على وجه التحلّل والتخلّص منه فهذا جائز، فإن عرف مالك المال وجب ردّه إليه، ولم يجز وقفه بحال، وإن لم يُعرَف مالكه أو كان ممّا لا مالك له، فيصحّ وقفه على حاجات المسلمين وما يخدمهم بنيّة التخلّص.[152] ويُفهَم من كلام الإمام أحمد بن حنبل أنّه يجيز الوقف من المال الحرام، إذا كان المالك مجهولًا، حيث سُئِل عن رجل «بقيتْ في يده غُصوبٌ لا يعرف أربابَها...، فقال: «يتصدّق أو يشتري به كُراعا وسلاحًا يوقَف، وهو مصلحة للمسلمين».[153] وسُئِل «عن رجل مات وترك ضِياعًا وقد كان يدخل في أمورٍ تُكرَه، فيريد بعضُ ولده التنزّهَ؟ فقال: إذا أوقفها على المساكين، فأيّ شيء بقي عليه، واستحسن أن يوقفها على المساكين». وسُئِل عن «رجل في يده أرض أو كرْم يعلم أنّ أصله ليس بطيّب ولا يعرف صاحبَه؟ قال: يوقفه على المساكين». وسُئِل عن «من كانت له دار في الربَض أو القطيعة فأراد أن يخرج منها ويتنزّه عنها كيف يصنع؟ قال: يوقِف. قلت: لله؟ قال: نعم. قال: وسألته

---

[149] انظر: **صحيح مسلم**، الزكاة، 65 [1015].
[150] **الزواجر عن اقتراف الكبائر** للهيتمي، 383/1-387.
[151] **فتح الباري** لابن حجر، 279/3.
[152] انظر: **استثمار الوقف -دراسة فقهية تطبيقية-** لأحمد بن عبد العزيز الصّقيّه، ص 199-202.
[153] انظر: **الفروع** لابن مفلح الحنبلي، 249/7؛ **مطالب أولي النهى** للرحيباني الحنبلي، 66/4.

عن القطائع توقَف؟ قال: نعم، إذا كان للمساكين يرجع إلى الأصل، إذا جعلها للمساكين».[154]

ويُستدلّ لهذا بما روي «عَنْ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَنَازَةٍ، فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ عَلَى الْقَبْرِ يُوصِي الْحَافِرَ: «أَوْسِعْ مِنْ قِبَلِ رِجْلَيْهِ، أَوْسِعْ مِنْ قِبَلِ رَأْسِهِ»، فَلَمَّا رَجَعَ اسْتَقْبَلَهُ دَاعِي امْرَأَةٍ فَجَاءَ وَجِيءَ بِالطَّعَامِ فَوَضَعَ يَدَهُ، ثُمَّ وَضَعَ الْقَوْمُ، فَأَكَلُوا، فَنَظَرَ آبَاؤُنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَلُوكُ لُقْمَةً فِي فَمِهِ، ثُمَّ قَالَ: «أَجِدُ لَحْمَ شَاةٍ أُخِذَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ أَهْلِهَا»، فَأَرْسَلَتِ الْمَرْأَةُ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَرْسَلْتُ إِلَى الْبَقِيعِ يُشْتَرَى لِي شَاةً، فَلَمْ أَجِدْ، فَأَرْسَلْتُ إِلَى جَارٍ لِي قَدِ اشْتَرَى شَاةً، أَنْ أَرْسِلْ إِلَيَّ بِهَا بِثَمَنِهَا، فَلَمْ يُوجَدْ، فَأَرْسَلْتُ إِلَى امْرَأَتِهِ فَأَرْسَلَتْ إِلَيَّ بِهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَطْعِمِيهِ الْأُسَارَى».[155]

وجه الاستدلال: أن هذه الشاة مالٌ أُخِذ بغير إذن مالكه، ولم يمكن ردّها إليه لفوات منفعتها، فأمر بالتصدّق بها، وإطعامها للأسرى.[156]

صلة المبحث بموضوعنا: لا يجوز إنشاء الوقف من مال حرام أو مشبوه إذا كان مالكه معلومًا، وأمكن إيصاله إليه أو إلى ورثته بعد موته؛ لأنّ من شرط الموقوف أن يكون مملوكًا للواقف،[157] وهنا لا يتحقّق ذلك إلّا بعد التحلّل من المالك الحقيقيّ، أو من طرف وارثه بعد موته. أمّا إذا تعذّر كلّ ذلك وتحقّق اليأس منه، فإنّه يُتصدق به على الفقراء والمساكين مباشرةً، أو يُنشأ به وقْفٌ من جديد لكي يُصرَف في مصالحهم بشكل نظاميّ ومستمرّ، كما يجوز تنمية ودعْم وقفٍ موجود أو جمعيّةٍ خيريّة تعمل في مصالح الفقراء والمساكين من معاشهم وعلاجهم وتدريسهم وغير ذلك، أو في الوجوه الخيريّة والمصالح العامّة، حيث يكون الفقراء والمساكين من جملة من ينتفعون من هذا المال. ولكن ينبغي أن لا تُصرَف الأموال المحرّمة في بناء المساجد أو طباعة القرآن الكريم، لأهمية وكرامة هذه الجهة.

الأموال المحرّمة ليست ملكًا لحائزها؛ لذلك يجب التخلّص منها. وبما أن الطريق الشرعيّ هنا صرفها في مصالح المسلمين العامّة، لذلك تُدفع إلى الحاكم المسلم العادل، ليجعلها في بيت مال المسلمين، للإنفاق في مصالحهم بحسب

---

[154] انظر: **الوقوف والترجل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل** للخلال، 63/1. وانظر: **زاد المعاد** لابن القيم، 690/5 وما بعدها.

[155] .، البيوع، 3 [3332].

[156] انظر: **استثمار الوقف** لأحمد بن عبد العزيز الصّقيّه، ص 202.

[157] انظر: **منتدى قضايا الوقف الفقهية الثامن**، ص 88.

الأولويّات؛ حيث يُفترَض فيه أنّه أعلم بها من الأفراد. ويجوز للحاكم أن يدفعها إلى الفقراء والمساكين مباشرة كما يجوز له إنشاء الأوقاف التي تحقّق ما فيه المصلحة العامّة للناس. وبما أن الحاكم ليس مالكًا حقيقيًّا لبيت المال فما يُنشئه من الأوقاف يُسمَّى بوقف الإرصاد. هذا، وإذا أُنشِئ وقف الإرصاد من الأموال المحرّمة من طرف الحائز أو أشخاص أُخر -غير الحاكم وولي الأمر-، فيمكن أن نعدّ هذا العمل من حيث الجواز نيابةً عن المالك الحقيقيّ أو الحاكم؛ لأنّ المراد صرف تلك الأموال في مصارفها المستحقّة.

وصفة الوقفيّة في «وقف الإرصاد» مجازية تتحقّق نيابةً عن المالك الحقيقيّ، كما يمكن أن نسمّي الوقف من مال الغير بـ«وقف الإرصاد». والفقهاء عرّفوه بأنّه: «حبس شيء من بيت مال المسلمين بأمر من وليّ الأمر؛ ليُصرَف رَيْعه على مصلحةٍ عامّة كالمدرسة أو المستشفى... أو غيرها من المنافع العامّة».[158]

وقد جاء تعريف «الإرصاد أو التخصيص» في «**المعيار الشرعي للوقف**» (AAOIFI) ذي الرقم (33): «وهو أن يقف وليّ الأمر أرضًا من الأراضي المملوكة لبيت المال، لمصلحةٍ عامّة كالمدارس والمستشفيات والأعمال الخيريّة، ولا يُسمَّى هذا وقفًا؛ لأنّ الواقف هنا لا يملك ما وقَفه». وجاء في ملحق (ج) لـ«المعيار الشرعي للوقف»:[159] «الإرصاد: تخصيص الإمام بعض ممتلكات بيت المال لمصلحةٍ عامّة، ولا يعدّ وقفًا عند بعض الفقهاء»اهـ. قلت: وقد قال بمشروعية «وقف الإرصاد» الحنفيّةُ وبعض الشافعيّة وبعض الحنابلة.[160]

ويُطلَق على الإرصاد الإفرازُ، وهو عزل الشيء وتمييزه، وقد قال كثير من الفقهاء: «بأن الإرصاد لا يُعتبر وقفًا حقيقة؛ لأنّ وليّ الأمر لا يملك العين الموقوفة»؛[161] لذلك أفتى العلّامة أبو السعود أفندي (ت. 982هـ/1574م) «بأنّ أوقاف الملوك والأمراء لا يراعى شرطُها؛ لأنّها من بيت المال أو تُرجَع إليه، وإذا كان كذلك يجوز الإحداث إذا كان المقرَّر في الوظيفة أو المرتَّب من مصاريف بيت المال».[162]

---

[158] والشيخ عمر حلمي أفندي عرّف «وقف الإرصاد» بقوله: «هو أن يعيّن السلطان منفعة ملْك من أموال بيت المال ويخصّها بمن له استحقاق من بيت المال شرعًا، والأوقاف الموقوفة بالإرصاد يطلق عليها تخصيصات». (**إتحاف الأخلاف في أحكام الأوقاف** للشيخ عمر حلمي، ص 22، المسألة [3]).

[159] ص 1436.

[160] انظر: **الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق** لعكرمة سعيد صبري، ص 124-129.

[161] انظر: **روائع الأوقاف في الحضارة الإسلامية** لراغب سرجاني، ص 15.

[162] **رد المحتار**، 184/4.

هذا، بعد المطالعة لأقوال الفقهاء المتقدّمين في موضوع طرق التخلّص من المال الحرام ووجوه التصرّف فيه والتصدّق منه، إمّا على الفقراء والمساكين، وإمّا في المصالح العامّة، لا يبعد القول بجواز إنشاء الوقف أو تنميته منه بشرط صرفه على الفقراء والمساكين أو في المصالح العامّة؛ لأنّ هذا يُعَدّ من باب التصدّق على الجهة السابقة بشكل نظاميّ من طرف ذات شخصيّة حُكميّة. على الرغم من أنّنا لا نستطيع أن نطلق بأنّه «وقفٌ حقيقةً» بالاتّفاق، فلا شكّ في جواز إنشاء الوقف منه وتسميتِه بـ»وقف الإرصاد»؛ لأنّ الفقهاء المتقدّمين كانوا يسمّون أوقاف السلاطين والملوك بـ»الأوقاف الإرصاديّة»، لاحتمال تحقُّق الوقف من بيت المال وليس من أموالهم الخاصّة، وعند العلم بأنّه تحقَّق الوقف من أموالهم الخاصّة فهو وقفٌ صحيح كسائر الأوقاف. لذلك نعدّ «الأوقاف الإرصاديّة» ذات صلة بموضوعنا، ونعدّه من باب التخلّص من المال الحرام. والتفصيلات حول هذه الأوقاف وما يتعلق بها كما يأتي:

قال ابن عابدين: «ولا يخفى أن المولى أبا السعود أدرى بحال أوقاف الملوك، ومثلُه ما سيذكره الشارحُ في الوقف عن «**المُحِبِّيَّة**»[163] عن «**المبسوط**» مِن أن السلطان يجوز له مخالفة الشرط إذا كان غالبُ جهات الوقف قرًى ومَزارع؛ لأنّ أصلها لبيت المال. اهـ. يعني: إذا كانت لبيت المال، ولم يعلم ملكَ الواقف لها، فيكون ذلك إرصادًا لا وقفًا حقيقة: أي أن ذلك السلطان الذي وقَفه أخرجه من بيت المال، وعيَّنه لمستحقِّيه من العلماء والطَلَبة، ونحوِهم عونًا لهم على وصولهم إلى بعض حقّهم من بيت المال... لذا لمّا أراد السلطان نظامُ المملكة بَرْقوقُ (ت. 801هـ/1399م) في عام نَيِّفٍ وثمانين وسبعمائة أن يَنقض هذه الأوقاف لكونها أُخذت من بيت المال، وعَقد لذلك مجلسًا حافلًا حضره الشيخُ سراج الدين البُلْقيني (ت. 805هـ/1403م)، والبرهانُ ابن جماعة (ت.

---

[163] هذا الكتاب لأبي الفضل محمد بن أبي بكر العَلْواني الحموي الدمشقي الحنفي، المعروف بمحبّ الدين (ت. 1016هـ/1608م)، وهو عالمٌ في التفسير والفقه وغير ذلك. وُلد بحماة، وأخذ عن جماعة من العلماء، وولي القضاء بمصر وحمص وغيرها، واستقرّ أخيرًا بدمشق، وتولّى بها القضاء نيابةً بالمحكمة الكبرى سنين عديدة، وأفتى في دمشق بالأمر السلطاني العثماني، وتوفي بدمشق، وحضر للصلاة عليه قاضي القضاة بالشام المولى إبراهيم بن علي الإزنيقي. وله مؤلّفات، منها: «**عمدة الحكّام ومرجع القُضاة في الأحكام**»، وهو المعروف بـ«**المنظومة المُحبّيّة**» و«**المحبية**» نسبةً للمؤلّف، والعلّامة ابن عابدين نقل عنه كثيرًا في موضوع الوقف، وشَرحه العلّامة الشيخ عبد الغني بن إسماعيل النابلسي الحنفي، وطُبع الشرح باسم «**تنبيه الأفهام على معاني عمدة الحكّام**». انظر: **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر** للمُحِبّي، 3/322-331؛ **سِلْك الدُّرَر في أعيان القرن الثاني عشر** للمرادي، 3/30-35؛ **الأعلام** للزركلي، 6/59-60؛ **هدية العارفين** للبغدادي، 2/267؛ **معجم المؤلفين** لعمر رضا كحالة، 9/109.

790هـ/1388م)، وشيخُ الحنفية الشيخ أكملُ الدين (ت. 786هـ/م1384) شارحُ «**الهداية**»، فقال البُلْقيني: ما وُقِف على العلماء والطلبة لا سبيل إلى نقضه؛ لأنّ لهم في الخمس أكثر من ذلك، وما وُقِف على فاطمة وخديجة وعائشة يُنقض، ووافقه على ذلك الحاضرون كما ذكره السيوطيُّ في «**النقل المستور في جواز قبض معلوم الوظائف بلا حضور**». ثم رأيت نحوه في «**شرح الملتقى**»، ففي هذا صريحٌ بأن أوقاف السلاطين من بيت المال إرصاداتٌ، لا أوقاف حقيقةً، وأن ما كان منها على مصاريف بيت المال لا يُنقَض، بخلاف ما وقَفه السلطان على أولاده أو عتقائه مثلًا، وأنّه حيث كانت إرصادًا لا يلزم مراعاة شروطها لعدم كونها وقفًا صحيحًا، فإنّ شرْط صحّته ملكُ الواقف، والسلطانُ بدون الشراء من بيت المال لا يملكه».[164]

وفتوى الإمام البُلْقينيّ فتوى دقيقة وسليمة، حيث فرَّق بين نوعين من وقف الإرصاد؛ وهو الوقف الذي يقوم به الحاكم من بيت مال المسلمين، وليس من ماله الخاصّ؛ أمَّا الأول: فهو الموقوف على مجموعة من الناس بصفتهم لا بأسمائهم؛ كطلبة العلم والفقراء، وهم يستحِقُّون على كل حال من بيت مال المسلمين، فلو لم يُصْرَف إليهم من الوقف صُرِفَ إليهم من غيره، فأقرّ البلْقينيّ صحّة هذا النوع من الوقف، ومنَع نقضه وإلغاءه؛ أمَّا الثاني: فهو الموقوف على أفرادٍ بعينهم، وبيتُ المال ليس مكلَّفًا بالإنفاق عليهم، فأجاز البلقينيّ نقض هذا النوع من الوقف وإلغاءه، فلو رأى الحاكم الجديد أو القاضي أن هذا الوقف لم يَعُدْ لازمًا جاز نقْضه وإبطاله.[165]

وقال مصطفى الرُحَيْباني الحنبلي (ت. 1243ه/1827م) حول تاريخ الأوقاف الإرصادية: «أوّل من أحدث وقْف أراضي بيت المال على جهات الخير نورُ الدين الشهيدُ صاحبُ دمشق، ثم صلاحُ الدين يوسفُ صاحب مصر لما استفتَيا ابنَ أبي عَصْرون (ت. 585ه/1189م) فأفتاهما بالجواز، على معنى أنّه إرصادٌ وإفرازٌ من بيت المال على بعض مستحقِّيه، ليصلوا إليه بسهولة؛ لأنّه وقفٌ حقيقيّ؛ إذ من شرط الموقوف أن يكون مملوكا للواقف، والسلطانُ ليس بمالك لذلك. ووافق ابنَ أبي عصرون على فتواه جماعةٌ من علماء عصره، من المذاهب الأربعة. وحيث كانت هذه الأوقاف الصوريّةُ إفرازًا وإرصادًا؛ فللسلطان أو نائبه

---

[164] انظر: **رد المحتار** لابن عابدين، 184/4، 394، 437.

[165] انظر: **روائع الأوقاف** لراغب سرجاني، ص 15-16؛ **الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق** لعكرمة سعيد صبري، ص 114-115.

المفوَّض إليه التصرّفُ في ذلك، أن يقيم وكيلًا عنه في التصرّف في ذلك بإجارة وغيرها؛ كما في بقيّة الأحكام والتصرّفات المتعلّقة ببيت المال...»[166]

وقد صدر قرارٌ من مجمع الفقه الإسلامي الدولي حول «وقف الأسهم والصكوك والحقوق المعنوية والمنافع»، وهو: «... (ط) يمكن لمن حاز أموالًا مشبوهة أو محرَّمة لا يعرف أصحابها أن يبرئ ذمَّته ويتخلص من خبثها بوقفه على أوجه البر العامّة في غير ما يقصد به التعبُّد، من نحو بناء المساجد أو طباعة المصاحف، مع مراعاة حرمة تملك أسهم البنوك التقليدية (الربوية) وشركات التأمين التقليديّة. (ي) يجوز لمن حاز أموالًا لها عائد محرّم أن يقف رأس ماله منها والعائد يكون أرصادًا له حكم الأوقاف الخيرية؛ لأنّ مصرف هذه العوائد والأموال إلى الفقراء والمساكين ووجوه البرّ العامّة عند عدم التمكّن من ردّها لأصحابها. وعلى متولي الوقف أن يعمل بأسرع وقت على أن يستبدل بهذه الأموال ما هو حلال شرعًا ولو خالف بذلك شرط الواقف إذ لا عبرة بشرط الواقف إذا تعارض مع نصّ الشارع».[167]

والأستاذ محمّد نَعيم ياسين -حفظه الله- له بحثٌ قيّم تحت عنوان «وقف الأموال المحرّمة»،[168] نلخّصه بما يأتي:

1- الأموال المحرّمة لذاتها، مثل الميتة والخمر والمخدِّرات، لا يصحّ وقفها مهما كان سبب حيازتها، ويجب على المسلم التخلّص منها بإتلافها.

2- الأموال المحرّمة من حيث اكتسابها بطريق غير مشروع، مثل السرقة والغصب والرشوة وغيرها، هي صنفان:

1/2- إن كان مالكها معلومًا فهذه لا يجوز وقفها، ويجبُ على حائزها ردُّها على مالكها مع ما ينتج عنها من زوائد متّصلة أو منفصلة، متولّدة أو غير متولّدة.

2/2- إن كان مالكها مجهولًا ولا يُتوقَّع معرفته، أو يستحيل في العادة: المشهورُ عند الفقهاء أنّه يجب على حائزها أن يتخلّص منها، بأن يجعل تلك الأموال على جهة خيريّة أو مصلحة من مصالح الأمّة، كشقّ الطرق وبناء الجسور والمدارس والمستشفيات ونحو ذلك.

---

[166] **مطالب أولي النهى** للرحيباني الحنبلي، 332/4

[167] انظر: مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من 1 إلى 5 جمادى الأولى 1430هـ، الموافق 26-30 نيسان (إبريل) 2009م، قرار رقم 181 (19/7).

[168] وهو بحث مقدم إلى: المؤتمر الدولي (مستجدات العلوم الشرعية) في 30-2019/317م.

3- فريق من الفقهاء يرى أن المال الحرام يُدفَع إلى الحاكم المسلم العادل، ليجعله في بيت مال المسلمين، لينفقه في مصالحهم بحسب الأولويّات؛ حيث يُفترَض فيه أنّه أعلم بها من الأفراد. وهما رأيان متقاربان أو متّحدان في التطبيق، ذلك أن منطلقهما هو أن المال الحرام الذي لا يُعلَم مالكه يغدو ملكًا لأهل الدار الإسلاميّة، ومصرفه الشرعيّ مصالحهم العامّة. ويمكن ترجيح الرأي القائل بالتسليم إلى الحاكم في الحال الذي يكون فيه الحاكم عدلًا مؤتمنًا على بيت المسلمين ومصالحهم. ويمكن ترجيح الرأي القائل بصرفه في مصالح الأمة إذا لم يكن الحاكم كذلك.

4- أمّا وقف المال الحرام في حالة الجهل بمالكه، فلم يرد ذكره بصراحة في الأمثلة التي ضربها الفقهاء القدامى للمصالح وجهات الخير التي يُدفع إليها ذلك المال. ولكن بعد تدقيق النظر في كثير من تلك الأمثلة يُرى أنّها صور من الوقف، ويتعذّر تكييفها بغير ذلك؛ كبناء الجسور وشقّ الطرق وإنشاء الجامعات والمدارس والرباطات، وأمثال ذلك؛ فإن إنشاء المستشفى أو المدرسة أو بناء الجسور بالمال الحرام نوعٌ من حبس أصول ماليّة اشتريت بذلك، وتسبيلِ منفعتها على جهة خيريّة، وهذا هو الوقف بعينه.

5- بعض الباحثين المعاصرين منعوا وقف المال الحرام، بحجّة أن الواقف فيه ليس مالكًا للموقوف قبل وقفه، وشرطُ ملك الواقف شرطٌ متّفق عليه عند الفقهاء لصحّة الوقف. أرى أن هذا تعجّلٌ في النظر وفقرٌ في التأمل وتسطيحٌ للمسألة؛ وبيانُه أن الواجب بالإجماع هو التخلّص من المال الحرام بطريقة مشروعة، وذكروا أمثلة للطرق المشروعة التي يجوز لحائز المال الحرام، ذكرنا طائفةً منها قبل قليل، وما من تصرف أجازه لذلك الشخص إلّا ويشترط فيه الملك أو النيابة عن المالك، ولا يصحّ أن يكون حائز المال الحرام مالكًا؛ فلم يبق إلا أن يكون نائبًا بحكم الشرع أو مكلفًا بتسليمه إلى نائب شرعيّ، كالحاكم المسلم العادل. والذين قالوا: إن حائز المال الحرام يجب عليه أن يجعله في مصالح المسلمين لا يصحّ قولهم هذا إلا بافتراض كونه نائبًا عن المالك المجهول. وأما الفريق الآخَر الذين قالوا بوجوب دفع المال الحرام للحاكم فتكون النيابة عنده للحاكم، والواجب على حائز المال إيصاله إلى ذلك النائب الشرعيّ.

6- جميع التصرفات التي مثّل بها الفقهاء القدامى على التخلص الشرعية من المال الحرام مبناها على وجود مالك معلوم ينوب عنه المتصرف بالقيام بها، سواء قيل: إن ذلك النائب هو الحائز أم الحاكم، فإذا خلصنا إلى هذه النتيجة فإن

وقف المال الحرام هو في الحقيقة وقفٌ من نائب للمالك الذي هو أهل الدار الإسلاميّة.

7- المال الذي جُهِل مالكه وتعذرّت معرفته أو استحالت في العادة، يمكن أن يُقاس بالمال الذي مات عنه مالكه، ولا يُعلَم له وارث، فيُنقَل ملكه إلى المسلمين؛ فإنّهم يرثون من لا وارث له. والمال الحرام مالكُه مجهول لا يُرجَى معرفته، فهو كالمالك الذي مات ولا يُعلَم له وارث، وقد عبّر الفقهاء عن هذه الحالة بقاعدة فقهيّة هي «المجهول كالمعدوم».[169]

قلت: ونحن نوافق الشيخ محمّد نعيم ياسين في آرائه الفقهيّةَ في هذا الموضوع، ونقول: ويمكن تأويل أقوال العلماء الذين لا يجيزون الوقف من المال الحرام، بأنّهم يقصدون منه «الوقف الخيري» على وجه القربة لله تعالى؛ لأنّ من صحّة الوقف كونَ الموقوف ملكًا للواقف، وهذا لا يتحقّق في المال الحرام، كما لا تُرجَى القربة في الحرام. وأما الذين يجيزون الوقف من المال الحرام، فهم يقصدون منه «وقف الإرصاد»، وهو ليس وقفًا حقيقة، إنما هو وقف مجازًا. وأجر الوقف من المال الحرام فهو للمالك الحقيقي، والمعطي فله أجر التخلّص من الحرام، وتبرأ ذمّته. وقد قال بمشروعية «وقف الإرصاد» الحنفيّةُ وبعض الشافعيّة وبعض الحنابلة كما سبق.

الخاتمة

قد توصّلنا من خلال البحث في هذا الموضوع إلى مجموعة من النتائج، أهمّها ما يأتي:

1- لا يجوز لمن اكتسب مالًا حرامًا أن ينتفع منه بطريق مباشر أو غير مباشر، بل يجب عليه أن يتوب ويقلع عنه في أقرب وقت ممكن.

2- من شروط قبول التوبة التحلّلُ من المال الحرام، ولا طريق للتحلّل منه إذا كان صاحب المال معلومًا، إلا بالردّ إليه أو إلى وارثه بعد موته.

3- لا يُرَدّ المال الحرام إلى من أُخِذ منه إن كان مصرًّا على التعامل غير المشروع الذي أدّى إلى حرمة المال كالفوائد الربويّة، بل يُصرَف في وجوه الخير.

---

[169] انتهى ملخصًا وبتصرّف.

4- من شروط قبول التوبة التخلّصُ من المال الحرام إذا كان صاحب المال مجهولًا وتحقّق اليأس من معرفته، وجوب صرْفه في وجوه الخير للتخلّص منه، وبقصد الصدقة عن صاحبه.

5- اختلف الفقهاء في الجهة التي يُصرَف إليها المال الحرام؛ فيُصرَف إلى الفقراء والمساكين عند الحنفيّة والحنابلة، وإلى المصالح العامّة عند الشافعيّة، وإلى الجهة التي تقتضيها المصلحة آنذاك عند المالكيّة، وإلى الفقراء والمساكين إذا كان المال لمالك غير معيّن، وإلى المصالح العامّة إن كان من بيت المال عند حجّة الإسلام الإمام الغزاليّ من الشافعيّة.

6- الأولى أن يُصرَف المال الحرام إلى بيت المال، بالتسليم إلى الحاكم إذا كان عدلًا مؤتمَنًا على بيت المسلمين ومصالحهم، وإن لم يكن كذلك فيُصرَف في المصالح العامّة.

7- يجوز صرف المال الحرام في إنشاء أو دعم الوقف الإرصادي أو الجمعيّات الخيريّة التي تعمل في المصالح العامّة، كما يجوز لهذه الأوقاف والجمعيّات أن تستقبل الأموال المحرمّة إذا راعت الضوابط الآتية:[170]

أ- ينبغي أن لا تحرص الأوقافُ والجمعيّات الخيريّة على جمع الأموال المحرّمة والبحث عنها، بل يتبرّع بها الأفراد الحائزون عليها بمبادرة منهم من باب التوبة والتخلّص، فلها حينئذ أن تقبل منهم.

ب- ينبغي أن لا تَصرف الأوقاف والجمعيّات الخيريّة الأموالَ المحرّمة في بناء المساجد أو طباعة القرآن الكريم، لأهمية هذه الجهة وكرامتها.

ج- ينبغي أن لا تَصرف الأوقاف والجمعيّات الخيريّة رواتب موظّفيها من الأموال المحرّمة، بل تدفعها إلى الفقراء والمساكين مباشرة، أو تصرفها في المصالح العامّة.

د- يجب على الأوقاف والجمعيّات الخيريّة أن تُودِع هذه الأموال في حساب مصرفي خاصّ بعيدًا عن أموال الزكاة والصدقات الأخرى، حيث تختلف مصارف الصدقات الطيّبات عن مصارف الأموال المحرّمة الخبيثات. والله أعلم، وهو الموفِّق للصّواب. وصلّى الله وسلّم على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين.

---

[170] انظر: **الضوابط الشرعية للانتفاع بالفوائد الربوية والأموال المشبوهة في العمل الخيري** لعباس أحمد الباز، ص 3، 29-32.

المصادر والمراجع

- **آليات مكافحة جريمة غسل الأموال بين الفقه الإسلامي والاتفاقيات الدولية: السعودية نموذجًا؛**

محمّد مكيد سبعان المطيري.

رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية، قسم الشريعة، 2012-2013م.

- **إتحاف الأخلاف في أحكام الأوقاف؛**

الشيخ عمر حلمي (ت. 1307هـ/1889م).

تعريب عن اللغة التركية: محمّد كامل الغزي الحلبي، تحقيق: عبد الستار أبو غدة، طباعة مجموعة دلّه البركة، د.ت.

- **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبّان؛**

ابن بلبان، أبو الحسن الأمير علاء الدين علي بن بلبان بن عبد الله المصري (ت. 739هـ/1339م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408هـ/1988م.

- **الأحكام السلطانيّة؛**

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمّد بن حبيب البصري (ت.450هـ/1058م).

دار الحديث، القاهرة، د.ت.

- **أحكام القرآن؛**

ابن عربي المالكي، أبو بكر محمّد بن عبد الله بن محمّد المعافري (ت. 543هـ/1148م).

تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2003م.

- **أحكام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به في الفقه الإسلامي؛**

عباس أحمد محمّد الباز.

رسالة دكتوراه، بإشراف: أ. د. عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، 1418هـ/1998م.

- **أحكام المعاملات الشرعية؛**

الشيخ علي الخفيف (ت. 1398هـ/1978م).

دار الفكر العربي، القاهرة، 1429هـ/2008م.

- **أحكام وفتاوى الزكاة والصدقات والنذور والكفارات**، الإصدار الثالث عشر، 1440هـ/2019م، ص127 (https://webapps.zakathouse.org.kw/pdf/ahkam2019.pdf).

- **أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية**؛

محمّد عبيد عبد الله الكبيسي.

مطبعة الإرشاد، بغداد، 1397هـ.

- **إحياء علوم الدين**؛

الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد بن أحمد الطوسي (ت. 505هـ/1111م).

دار المعرفة، بيروت، د.ت.

- **الاختيار لتعليل المختار**؛

الموصلي، أبو الفضل مجد الدين عبد الله بن محمود بن مودود (ت. 683هـ/1284م).

مطبعة الحلبي، القاهرة، 1356هـ/1937م.

- **استثمار الوقف: دراسة فقهية تطبيقية**؛

أحمد بن عبد العزيز الصّقيَّه.

رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة بالرياض، قسم الفقه، العام الجامعي، 1428–1429هـ.

- **الأشباه والنظائر**؛

السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمّد الخضيري الشافعي (ت. 911هـ/1505م).

دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/1990م.

- **أصول العمل الخيري في الإسلام**؛

القرضاوي، يوسف عبد الله (ت. 1444هـ/2022م).

دار الشروق، مصر، ط/2، 2008م.

- **الأعلام**؛

الزِّركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت. 1396هـ/1976م).

دار العلم للملايين، 2002م.

- **الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل؛**

الحَجّاوي، أبو النجا شرف الدين موسى بن أحمد بن موسى المقدسي (ت. 968هـ/1560م).

تحقيق: عبد اللطيف محمّد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت.

- **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف؛**

المرداوي، أبو الحسن علاء الدين علي بن سليمان بن أحمد (ت. 885ه/1480م).

دار إحياء التراث العربي، د.ت.

- **إنفاق المال الحرام في وجوه البر (دراسة فقهية في ضوء مقاصد الشريعة)؛**

هشام العربي.

مجلة الحضارة الإسلامية، المجلد: 20، العدد: الأول، مايو 2019، ص 147-148.

- **البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛**

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمّد المصري (ت. 970هـ/1563م).

دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

- **البحر المحيط في أصول الفقه؛**

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمّد بن بهادر بن عبد الله التركي المصري (ت. 794هـ/1392م).

دار الكتبي، 1414هـ/1994م.

- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع؛**

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني (ت. 587هـ/1191م).

دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ/1986م.

- **تاج العروس من جواهر القاموس؛**

مرتضى الزَّبيدي، أبو الفيض محمّد بن المرتضى بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني (ت. 1205هـ/1791م).

تحقيق: مجموعة من المحققين، د.ت.

- **التاج والإكليل لمختصر خليل؛**

الموّاق، أبو عبد الله محمّد بن يوسف بن أبي القاسم الموّاق العبدري الغرناطي (ت. 897هـ/1492م).

دار الكتب العلمية، بيروت، 1311هـ.

- **تحفة المحتاج في شرح المنهاج؛**

الهيتمي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمّد بن محمّد بن علي بن حجر السعدي (ت. 974هـ/1567م).

المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1357هـ/1983م.

- **تطهير الكسب الحرام في الأسهم والصناديق الاستثمارية؛**

عطية فياض.

https://www.islamtoday.net/media_bank/)
.(pdf/2009/12/26/7_20091226_8816.pdf

- **تفسير القرآن العظيم؛**

ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن شهاب الدين عمر بن كثير القرشي البُصْروي الدمشقي (ت. 774هـ/1373م).

تحقيق: سامي بن محمّد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ/1999م.

- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد؛**

ابن عبد البر، أبو عمر جمال الدين يوسف بن عبد الله بن محمّد بن عبد البرّ النمري (ت. 463هـ/1071م).

تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي - محمّد عبد الكبير البكري، نشر وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ.

- **جامع العلوم والحكم؛**

ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن رجب البغدادي الدمشقي (ت. 795هـ/1393م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط - إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1422هـ/2001م.

- **الجامع الكبير = سنن الترمذي؛**

الترمذي، أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سَوْرة (يزيد) بن موسى بن الضحّاك (ت. 279هـ/892م).

تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.

- **الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي؛**

القرطبي، أبو عبد الله شمس الدين محمّد بن أحمد بن أبي بكر بن فرْح الأنصاري (ت. 671ه/1273م)،

تحقيق: أحمد البردوني – إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ/1964م.

- **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري؛**

البخاري، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي (ت. 256هـ/870م).

تحقيق: محمّد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمّد فؤاد عبد الباقي)، 1422هـ.

- **الحلال والحرام في الإسلام؛**

القرضاوي، يوسف عبد الله (ت. 1444هـ/2022م).

مكتبة وهبة، القاهرة، 1418هـ/1997م.

- **خلاصة الأثر في أعيان القرْن الحادي عشر؛**

المُحِبّي، محمّد أمين بن فضل الله بن محبّ الدين بن محمّد الحموي الأصل الدمشقي (ت. 1111هـ/1699م).

دار صادر، بيروت، د.ت.

- **دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات؛**

البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين الحنبلي (ت. 1051هـ/1641م).

عالم الكتب، 1414هـ/1993م.

- **الذخيرة؛**

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المصري (ت. 684هـ/1285م).

تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.

- **رد المحتار على الدر المختار؛**

ابن عابدين، محمّد أمين بن عمر بن عبد العزيز الحسيني الدمشقي (ت. 1252هـ/1836م).

دار الفكر، بيروت، 1412هـ/1992م.

- **روائع الأوقاف في الحضارة الإسلامية؛**

راغب سرجاني.

شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، 2010م.

- **زاد المعاد في هدي خير العباد؛**

ابن قيّم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمّد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي الحنبلي (ت. 751هـ/1350م).

مؤسسة الرسالة، بيروت – مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، 1415هـ/1994م.

- **الزواجر عن اقتراف الكبائر؛**

الهيتمي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمّد بن محمّد بن علي بن حجر السعدي (ت. 974هـ/1567م).

دار الفكر، 1407هـ/1987م.

- **سبل السلام؛**

الصنعاني، أبو إبراهيم عزّ الدين محمّد بن الإمام المتوكل على الله إسماعيل -المعروف كأسلافه بالأمير- (ت. 1182هـ/1768م).

دار الحديث، د.ت.

- **سِلْك الدُّرَر في أعيان القرْن الثاني عشر؛**

المرادي، أبو الفضل محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد مراد الحسيني (ت. 1206هـ/1791م).

دار البشائر الإسلامية – دار ابن حزم، 1408هـ/1988م.

- **سنن ابن ماجه؛**

ابن ماجه، أبو عبد الله محمّد بن يزيد ماجه القزويني (ت. 273هـ/887م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي- عبد اللّطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، 1430هـ/2009م.

- **سنن أبي داود؛**

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق السِّجِسْتاني الأزدي (ت. 275هـ/889م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محَمَّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، 1430هـ/2009م.

- **السنن الكبرى؛**

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي (ت. 303هـ/915م).

تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، إشراف: شعيب الأرنؤوط، تقديم: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ/2001م.

- **السنن الكبرى؛**

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت. 458هـ/1066م).

تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2003م.

- **السياسة الشرعية؛**

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين عبد السلام الحراني (ت. 728هـ/1328م).

نشر وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1418هـ.

- **شرح التلويح على التوضيح؛**

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن فخر الدين عمر بن برهان الدين (ت. 792هـ/1390م).

مكتبة صبيح – مصر، د.ت.

- **شرح الكوكب المنير؛**

ابن النجار الفتوحي، أبو بكر (أبو البقاء) تقي الدين محمّد بن أحمد بن عبد العزيز (ت. 972هـ/1564م).

تحقيق: محمّد الزحيلي - نزيه حماد، مكتبة العبيكان، 1418هـ/1997م.

- **طلبة الطلبة؛**

النسفي، أبو حفص نجم الدين عمر بن محمّد بن أحمد السمرقندي (ت. 537هـ/1142م).

المطبعة العامرة – مكتبة المثنى، بغداد، د.ت.

- **الضوابط الشرعية للانتفاع بالفوائد الربوية والأموال المشبوهة في العمل الخيري؛**

عباس أحمد الباز.

بحثٌ مقدَّمٌ إلى «مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث» دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي 20–22 يناير 2008م.

- **ضوابط المال الموقوف؛**

عبد المنعم زين الدين.

دار النوادر، بيروت، 1433هـ/2012م.

- **العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير؛**

الرافعي، أبو القاسم عبد الكريم بن محمّد بن عبد الكريم القزويني (ت. 623هـ/1226م).

تحقيق: علي محمّد عوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ/1997م.

- **العمل الخيري طريق للتخلص من المال الحرام؛**

غيتاوي جلولة.

مجلة الحقيقة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، المجلد: 20، العدد: 1، السنة: 2021م، ص 119–120.

- **فتاوى معاصرة 1؛**

القرضاوي، يوسف عبد الله (ت. 1444هـ/2022م).

المكتب الإسلامي، بيروت، 1421هـ/2000م.

- **الفتاوى الهندية؛**

لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي (ت. 1090هـ/1679م).

دار الفكر، 1310هـ.

– **فتح الباري شرح صحيح البخاري؛**

ابن حجر، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمّد العسقلاني (ت. 852هـ/1449م).

دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

– **الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ؛**

الزُّحَيْلِي، وَهْبَة بن مصطفى (ت. 1436هـ/2015م).

دار الفكر، سوريَّة – دمشق، د.ت.

– **في إشكالية التوبة من المال الحرام؛**

محمّد شريط.

مجلة التراث، جامعة الجلفة، ديسمبر 2017م، ص 26-28 (https://www.asjp.cerist.dz/en/article/40418).

– **قانون العدل والإنصاف في القضاء على مشكلات الأوقاف؛**

محمّد قدري باشا (ت. 1306هـ/1888م).

دار السلام، مصر، 1427هـ/2006م.

– **قضايا زكوية معاصرة؛**

محمّد نَعيم ياسين.

دار النفائس، الأردن، 1437هـ/2016م.

– **القواعد؛**

ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن رجب البغدادي الدمشقي (ت. 795هـ/1393م).

دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

– **الكبائر؛**

الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت. 748هـ/1348م).

دار الندوة الجديدة، بيروت، د.ت.

– **كتاب الأموال؛**

الداودي، أبو جعفر أحمد بن نصر الأسدي المالكي (ت. 402هـ/1011م).

تحقيق: رضا محمّد سالم شحادة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

- **كتاب التعريفات؛**

الشريف الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمّد بن علي السيد الشريف الحنفي (ت. 816هـ/1413م).

ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، د.ت.

- **كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع؛**

ابن مفلح، أبو عبد الله شمس الدين محمّد بن مفلح المقدسي (ت. 763هـ/1362م).

تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، 1424هـ/2003م.

- **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي؛**

عبد العزيز البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمّد الحنفي (ت. 730هـ/1330م).

دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

- **لسان العرب؛**

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرّم بن علي بن أحمد الأنصاري الرُّوَيْفعي (ت. 711هـ/1311م).

دار صادر، بيروت، د.ت.

- **المبسوط؛**

السرخسي، أبو بكر شمس الأئمة محمّد بن أبي سهل أحمد (ت. 483هـ/1090م[؟]).

دار المعرفة، بيروت، 1414هـ/1993م.

- **مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي** المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من 1 إلى 5 جمادى الأولى 1430هـ، الموافق 26-30 نيسان (إبريل) 2009م، قرار رقم 181 (19/7). (https://www.iifa-aifi.org/ar/2307.html).

- **المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)؛**

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري (ت. 676هـ/1277م).

دار الفكر، د.ت.

- **مجموع الفتاوى؛**

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين عبد السلام الحراني (ت. 728هـ/1328م).

تحقيق: عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416هـ/1995م.

- **مدارج السالكين؛**

ابن قيّم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمّد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي الحنبلي (ت. 751هـ/1350م).

تحقيق: محمّد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1416هـ/1996م.

- **المدخل في الفقه الإسلامي: تعريفه وتاريخه ومذاهبه نظرية الملكية والعقد؛**

شلبي، محمّد مصطفى (ت. 1418هـ/1997م).

الدار الجامعية، بيروت، 1405هـ/1985م.

- **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح؛**

ملا علي القاري، أبو الحسن نور الدين علي بن (سلطان) محمّد الهروي (ت. 1014هـ/1605م).

دار الفكر، بيروت، د.ت.

- **المستدرك على الصحيحين؛**

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمّد بن عبد الله بن محمّد (ت. 405هـ/1014م).

تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/1990م.

- **مسند الإمام أحمد بن حنبل؛**

أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمّد بن حنبل الشيباني المروزي (ت. 241هـ/855م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م.

– **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم = صحيح مسلم؛**

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري (ت. 261هـ/875م).

تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

– **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير؛**

الفيّومي، أبو العباس خطيب الدهشة أحمد بن محمّد بن علي الحموي (ت. 770هـ/1368-1369م).

المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.

– **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى؛**

الرحيباني، مصطفى بن سعيد بن عبده السيوطي الدمشقي الحنبلي (ت. 1243هـ/1827م).

المكتب الإسلامي، 1415هـ/1994م.

– **معجم المؤلّفين؛**

عمر رضا كحالة (ت. 1408هـ/1987م).

مكتبة المثنى – دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

– **معجم مقاييس اللغة؛**

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمّد الرازي القزويني الهمداني (ت. 395هـ/1004م).

تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م.

– **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب؛**

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى التلمساني الفاسي (ت. 914هـ/1508م).

دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

– **المغرب؛**

المطَرّزِى، أبو الفتح برهان الدين ناصر بن عبد السيد بن علي الخوارزمي (ت. 610هـ/1213م).

دار الكتاب العربي، د.ت.

- **المغني؛**

ابن قدامة المقدسي، أبو محمّد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمّد بن قدامة الجماعيلي (ت. 620هـ/1223م).

مكتبة القاهرة، د.ت.

- **المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني رحمه الله تعالى؛**

ابن قدامة المقدسي، أبو محمّد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمّد بن قدامة الجماعيلي (ت.620هـ/1223م).

تحقيق: محمود الأرناؤوط – ياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، جدة، 1421هـ/2000م.

- **الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية؛**

أبو زهرة، محمّد أحمد مصطفى أحمد (ت. 1394هـ/1974م).

دار الفكر العربي، القاهرة، 1996م.

- **المنثور في القواعد الفقهيّة؛**

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمّد بن بهادر بن عبد الله التركي المصري (ت. 794هـ/1392م).

نشر وزارة الأوقاف الكويتية، 1405هـ/1985م.

- **الموافقات؛**

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمّد اللخمي الغرناطي (ت. 790هـ/1388م).

تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، 1417هـ/1997م.

- **الموسوعة الفقهية الكويتية؛**

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة من 1404 إلى 1427هـ..

- **نظام الوقف في الفقه الإسلامي؛**

القرضاوي، يوسف عبد الله (ت. 1444هـ/2022م).

بدون دار النشر، د.ت.

– **النهاية في غريب الحديث والأثر؛**

ابن الأثير، أبو السعادات مجد الدين المبارك بن أثير الدين محمّد بن محمّد الشيباني الجزري (ت. 606هـ/1210م).

تحقيق: طاهر أحمد الزاوي – محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ/1979م.

– **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛**

إسماعيل باشا الباباني، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم البغدادي (ت. 1399هـ/1920م).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1951م.

– **الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق؛**

عكرمة سعيد صبري.

دار النفائس، الأردن، 1433هـ/2011م.

– **وقف الأموال المحرمة؛**

محمد نَعيم ياسين.

بحث مقدم إلى: المؤتمر الدولي، مستجدات العلوم الشرعية، ص 30-317 /2019م. (https://iefpedia.com/arab/?p=42501).

– **وقف المال العامّ... أحكامه وآثاره (دراسة فقهية مقارنة)؛**

علي محيي الدين القره داغي،

منتدى قضايا الوقف الفقهية الثامن، أكسفورد – المملكة المتحدة 1-3 شعبان 1438هـ الموافق 27-29 أبريل 2017م.

– **الوقوف والترجّل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل؛**

الخَلَّال، أبو بكر أحمد بن محمّد بن هارون (ت. 311هـ/923م).

تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ/1994م.

Bibliyografya

Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Bezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Ahkâm ve fetâva'z-zekât ve's-sadakât ve'n-nuzûr ve'l-keffârât, 13. baskı, 1440/2019, s. 127 (https://webapps.zakathouse.org.kw/pdf/ahkam2019.pdf).

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût – Âdil Mürşid vdgr., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Arabî, Hişâm, "İnfâku'l-mâli'l-harâm fî vucûhi'l-birr (dirâse fıkhiyye fî dav'i makâsıdi'ş-şerî'a)", *Mecelletü'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, cilt: 20, sayı: 1, 2019: 147-148.

Bağdatlı İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed Emîn b. Mîr Selim el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.

el-Bâz, Abbâs Ahmed, "ed-Davâbitu'ş-şer'iyye li'l-intifâ' bi'l-fevâidi'r-rebeviyye ve'l-emvâli'l-meşbûhe fi'l-ameli'l-hayrî", Mü'temeru'l-Ameli'l-Hayriyyi'l-Halîcî es-Sâlis, 2008.

el-Bâz, Abbâs Ahmed, *Ahkâmü'l-mâli'l-harâm ve davâbitu'l-intifâ' ve't-tasarruf bihî fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, doktora tezi, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1418/1998.

el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min ümûri Resûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

el-Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. Salâhuddin el-Hanbelî, *Dekâiku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ el-ma'rûf bi-Şerhi Müntehe'l-İrâdât*, Âlemü'l-Kütüb, 1414/1993.

ed-Dâvûdî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr el-Esedî el-Mâlikî, *Kitâbü'l-emvâl*, thk. Rızâ Muhammed Sâlim Şehhâde, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Djelloula, Ghitaoui, "el-Amelü'l-hayrî tarîkun li't-tehallus mine'l-mâli'l-harâm", *Mecelletü'l-Hakîka li'l-Ulûmi'l-İctimâiyye ve'l-İnsâniyye*, cilt: 20, sayı: 1, 2021: 119-120.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Karabelli, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1996.

Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmail, *Sübülü's-selâm*, Dâru'l-Hadîs, ts.

el-Fetâvâ el-Hindiyye, Dâru'l-Fikr, 1310.

Feyyâz, Atıyye, *Tathîru'l-kesbi'l-harâm fi'l-eshem ve's-sanâdîki'l-istismâriyye* (https://www.islamtoday.net/media_bank/pdf/2009/12/26/7_20091226_8816.pdf).

el-Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi'ş-Şerhi'l-kebîr*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

el-Gazzâlî, Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

el-Haccâvî, Ebü'n-Necâ Şerefüddin Musa b. Ahmed b. Musa el-Makdisî, *el-İknâ' fî fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdüllatif Muhammed Musa es-Sübkî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

el-Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

el-Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn, *el-Vukûf ve't-tereccül mine'l-Câmi' li-mesâili'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer es-Sa'dî, *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*, Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1357/1983.

el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer es-Sa'dî, *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir*, Dâru'l-Fikr, 1407/1987.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvatta mine'l-ma'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî – Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, Mağrib: Neşru Vizârati Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülaziz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.

İbn Arabî el-Mâlikî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Me'âfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbn Balabân, Ebü'l-Hasan el-Emîr Alâüddin Ali b. Balabân b. Abdullah el-Mısrî, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb ez-Züra'î ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle – Kuveyt: Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 1415/1994.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb ez-Züra'î ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1416/1996.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Şihâbüddin Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999.

İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî, *el-Mukni' fî fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî rahimehu'llâhu teâlâ*, thk. Mahmûd el-Arnâût – Yasin Mahmûd el-Hatîb, Cidde: Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzî', 1421/2000.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût vdgr., Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî, *Lisânü'l-arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Müflih, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî, *Kitâbü'l-Fürû' ve me'ahû Tashîhu'l-Furû'*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed el-Mısrî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem*, thk. Şuayb el-Arnâût – İbrahim Bâcis, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *el-Kavâ'id*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdüddin Abdüsselâm el-Harrânî, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, Suudi Arabistan: Neşru Vizârati'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1418.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdüddin Abdüsselâm el-Harrânî, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine: Neşru Mecma'i'l-Melik Fehd li-Tıbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1416/1995.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddin Mübârek b. Esîrüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk.

Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.

İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Ebû Bekir (Ebü'l-Bekâ) Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî – Nezîh Hammâd, Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1997.

Karadâğî, Ali Muhyiddin, "Vakfü'l-mâli'l-âmm, ahkâmuh ve âsâruh (dirâse fıkhiyye mukârene)", Oksford: Müntedâ Kadâye'l-vakfi'l-fıkhiyye es-sâmin, 1438/2017.

el-Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısrî, *ez-Zahîre*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

el-Kardâvî, Yusuf Abdullah, *el-Halâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1418/1997.

el-Kardâvî, Yusuf Abdullah, *Fetâvâ Muâsıra* 1, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1421/2000.

el-Kardâvî, Yusuf Abdullah, *Nizâmü'l-vakf fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, yy., ts.

el-Kardâvî, Yusuf Abdullah, *Usûlü'l-ameli'l-hayrî fi'l-İslâm*, Mısır: Dâru'ş-Şurûk, 2008.

el-Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Beyrut: Mektebetü'l-Mesnâ – Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh el-Ensârî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân = Tefsîru'l-Kurtubî*, thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Atfîş, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

el-Kübeysî, Muhammed Ubeyd Abdullah, *Ahkâmü'l-vakf fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1397.

el-Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.

Meclisü Mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî, karar sayısı: 181, 7/19 (https://www.iifa-aifi.org/ar/2307.html).

el-Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alâüddin Ali b. Süleyman b. Ahmed, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

el-Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.

el-Mevsû'atü'l-fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye, Kuveyt, Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1404-1427.

el-Mevvâk, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım el-Mevvâk el-Abderî el-Gırnâtî, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1311.

Molla Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nûrüddin Ali b. (Sultân) Muhammed el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Muhammed Kadrî Paşa, *Kânûnü'l-adl ve'l-insâf fi'l-kazâ alâ müşkilâti'l-evkâf*, Mısır: Dâru's-Selâm, 1427/2006.

el-Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fazlullah b. Muhibbüddin b. Muhammed el-Hamevî ed-Dımaşkî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

el-Murâdî, Ebü'l-Fazl Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed b. Muhammed Murâd el-Hüseynî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye – Dâru İbn Hazm, 1408/1988.

Murtezâ ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Murtezâ b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Hüseynî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, ts.

el-Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhânüddin Nâsır b. Abdüsseyyid b. Ali el-Hârizmî, *el-Muğrib*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

el-Mutayrî, Muhammed Mekîd Seb'ân, *Âliyâtü mükâfehati cerîmeti gasli'l-emvâl beyne'l-fıkhi'l-İslâmî ve'l-ittifâkiyyâti'd-düveliyye: es-Su'ûdiyye nemûzecen*, yüksek lisans tezi, Cezayir Üniversitesi, 2012-2013.

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi-nakli'l-adl ani'l-adl ilâ Resûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem = Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmun'im Şelebî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

en-Nesefî, Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Talebetü't-talebe*, Bağdat: el-Matbaatü'l-Âmire – Mektebetü'l-Mesnâ, ts.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, ts.

er-Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Kazvînî, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz el-ma'rûf bi'ş-Şerhi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed İvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

er-Ruhaybânî, Mustafa b. Saîd b. Abde es-Süyûtî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Metâlibü üli'n-nühâ fî şerhi Gâyeti'l-müntehâ*, el-Mektebü'l-İslâmî, 1415/1994.

Sabrî, İkrime Saîd, *el-Vakfü'l-İslâmî beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1433/2011.

es-Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

Sercânî, Râgıb, *Revâi'u'l-evkâf fi'l-hadârati'l-İslâmiyye*, Cîze: Şirketü Nehdati Mısr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2010.

Skaih, Ahmed b. Abdülaziz, *İstismâru'l-vakf: dirâse fıkhiyye tatbîkiyye*, doktora tezi, İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, 1428-1429.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

eş-Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, Dâru İbn Affân, 1417/1997.

Şelebî, Muhammed Mustafa, *el-Medhal fi'l-fikhi'l-İslâmî: Ta'rîfuh ve târîhuh ve mezâhibüh, nazariyyetü'l-milkiyye ve'l-akd*, Beyrut: ed-Dâru'l-Câmi'iyye, 1405/1985.

eş-Şerîf el-Cürcânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, ts.

Şerît, Muhammed, *Fî İşkâliyyeti't-tevbe mine'l-mâli'l-harâm*, *Mecelletü't-Türâs*, 2017: 26-28 (https://www.asjp.cerist.dz/en/article/40418).

Şeyh Ali el-Hafîf, *Ahkâmü'l-mu'âmelâti'ş-şer'iyye*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1429/2008.

Şeyh Ömer Hilmî, *İthâfü'l-ahlâf fî ahkâmi'l-evkâf*, thk. Abdüssettâr Ebû Gudde, ts.

et-Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahruddin Ömer b. Burhânüddin, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, Mısır: Mektebetü Subeyh, ts.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra (Yezîd) b. Musa b. Dahhâk, *el-Câmi'u'l-kebîr = Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

el-Venşerîsî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahya et-Tilimsânî el-Fâsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib an fetâvâ ehli İfrîkıyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Yasin, Muhammed Na'îm, "Vakfü'l-emvâli'l-muharrame", 2019: 317-330 (https://iefpedia.com/arab/?p=42501).

Yasin, Muhammed Na'îm, *Kadâyâ Zekeviyye Muâsıra*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1437/2016.

ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz, *el-Kebâir*, Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-Cedîde, ts.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah et-Türkî el-Mısrî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah et-Türkî el-Mısrî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'idi'l-fıkhiyye*, Neşru Vizârati'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1405/1985.

Zeynüddin, Abdülmun'im, *Davâbitu'l-mâli'l-mevkûf*, Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1433/2012.

ez-Ziriklî, Hayrüddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002.

ez-Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

EŞKAR, Ü., "Gazze Örneğinde Savaş ve Afetlerde Topluma Sebat Kazandırmaya Dönük İçerik ve Kavramlar"
Diyanet Arapça İlmî Dergi; 6 (2024): 136-160
Araştırma notu / Research note

GAZZE ÖRNEĞİNDE SAVAŞ VE AFETLERDE TOPLUMA SEBAT KAZANDIRMAYA DÖNÜK İÇERİK VE KAVRAMLAR

OSAMA JUMA'A MAHMOUD AL-ASHQAR*
DOÇ. DR.
HARTUM ÜNİVERSİTESİ

ÖZ Bu makalenin temel amacı Gazzeli Müslümanlar örneğinde toplumların zor zamanlarda sabır ve sebatlarının arkasında yatan sebepleri ortaya koymaktır. Bu bağlamda öncelikle insanların özellikle zor zamanlarda kendisine şiddetle ihtiyaç duyduğu "sebât" ve "sabır" gibi Kur'an'ı Kerîm'in bu konudaki temel kavramları tahlil edilmiş, bu kavramların ihtiva ettiği derin manaların insanın hayatında tecelli etmesi halinde, Aksa Tufanı'nda olduğu gibi mucizelerin gerçekleşeceği ifade edilmiştir. Filistinli Müslümanlar, insanlıktan hiçbir şekilde nasibini almamış gözü dönmüş düşmanları tarafından üzerlerine yağan bombalar karşısında; mukavemet, fedakârlık ve sabrın en güzel örneklerini sergilemişlerdir. Yaşanılan acı tasavvurların ötesindedir. Hamile kadınların çocuklarını doğuracak güvenli bir yer bulamadığı, şehit düşen insanların parçalanmış cesetlerini gömmek için bile olsa saldırıların kesilmediği ve cesetlerin yırtıcı hayvanların merhametine bırakıldığı bir durumla karşı karşıyayız. Ancak bütün bunlar karşısında bile oradaki Müslümanların teslimiyetlerinden bir şey kaybetmediğini, ağızlarından inançlarına aykırı tek bir kelimenin dahi çıktığına şahit olmuyoruz. Makale, sebât göstermenin, insanları, işlerini Allah'a havalet etmek ve ona tevekkül etmekten daha üst düzey bir eğitim metodu olduğunu ortaya koyarak, tevekkülün ise mücerret bir sûfî teorisinden ibaret olmadığını, tam tersine kişinin, hak uğruna veya insanlık adına ya da dini ve dünyası için inandığı ve hayatında izlediği değerlerle sığındığı bir kale olduğunu izah ederek tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gazze – Aksa Tufanı – Sebat – Sabır – Tevekkül.

* ORCID: 0000-0001-8805-2849 | mudeerpic@gmail.com
Geliş/Received 31.03.2024 – Kabul/Accepted 24.05.2024

الأشقر، أ.، "مضامين تثبيت المجتمع في الحروب والكوارث -قطاع غزة أنموذجًا-"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 6 (2024): 136-160
المذكرة البحثية

مضامين تثبيت المجتمع في الحروب والكوارث -قطاع غزة أنموذجًا-

أسامة جمعة محمود الأشقر
الأستاذ المشارك
جامعة الخرطوم

الملخص

هدف هذا البحث إظهار مضامين تثبيت المجتمعات في الحالات العصيبة على نموذج قطاع غزة. تناول البحث أوّلًا بعض المفردات القرآنية، مثل الثبات والصبر والمعاني الأخرى المتضامّة معه، ممّا تشتد الحاجة إليها في حياة المرء والمجتمع، ولاسيما في مواسم النوازل والكوارث، وذكر أن مضامين تلك المفاهيم إذا تحققت وتجلّت تتحقق معها المعجزات، مثل ما رأى العالم بعد طوفان الأقصى ممّا ضربه الفلسطينيون من أروع أمثلة المقاومة والتضحية والفداء والمصابرة وهم في أشد حالة، حيث يتنزّل عليهم البلاء في كل لحظة على يد وحشيين لا يعرفون شيئًا من القيم الإنسانية، فالغزّيُّون لا يجدون مكانًا تلد فيه نساؤهم، وينتظرون خفّة النار ليجمعوا الأشلاء الممزّعة لأهاليهم من بين الأنقاض ليواروها في قبور جماعية يردمونها بحجارة الأنقاض حتى لا تنبشها الكلاب، ومع ذلك كله لا نجد أحدًا منهم يتذمّر فيما يواجهه، ولم نشاهد أنّه تفوّه أحدهم بكلام يخالف إيمانه. وصل البحث إلى أن التثبيت أعظم من تربية الناس على تفويض الأمر لله وشدة التوكّل عليه، فالتوكّل ليس مثالًا نظريًّا ولا تجريدًا صوفيًّا، بل هو حال يلجأ إليه المرء في أثناء انغماسه بأمرٍ يؤمن به، ويجعله مدار حياته السلوكيّة في شأن الحقّ أو الخلق أو النفس أو قيامة الدين والدنيا.

الكلمات المفتاحية: غزّة - طوفان الأقصى - الثّبات - الصّبر - التوكّل.

المدخل

طالما كان الثبات من الألفاظ الكثيرة الاستعمال التي يُؤتَى بها في سياق السرد الوعظيّ، لكن هذا المصطلح الحسّاس المهمّ لم يحظَ باهتمام معرفيّ نستطلع فيه مفاهيمه، ونتبيّن فروعه، ونستوضح تطبيقاته، ونستظهر فيه تنزيلات مضامينه. ورغم شيوع استعماله في الخطب والمنابر فإن أكثر حضوره يكون مع كلمات أخرى تحمل تعبيرات مترادفة معنويًّا، وكأنها تشترك معها في تقاطعات معنوية تتقارب معها وتتعاقب في دلالاتها. وإذا تتبّعنا أصل دلالة الثبات في المعجم اللغوي فسنجد أنها تدور حول التماسك البدنيّ والعقليّ والنفسيّ حتى يقومَ هذا المعنى بالشخص، ويصير موصوفًا به.[1] وهذه الدلالة اللغوية الوضعية هي عين الدلالة الاستعمالية إلى اليوم، وهذا يدل على رسوخ معنى هذه الكلمة من بدايات تكوينها ونشأتها إلى اليوم، رغم كل التطورات التي تصيب أكثر المفردات اللغوية.

وقد كان الشائع في تنزيل معنى الثبات هو الحديث التحليليّ عن مفاهيم الثبات العامة الواردة في نصوص الكتاب والسنّة، وغالبًا ما تكون مفردة الثبات مقترنة بالصبر،[2] إلا أن مصطلح الصبر أكثر شيوعًا وحضورًا واستعمالًا في التعريف والشرح والاستدلال من الثبات؛ وثمة مصطلحات قريبة الدلالة من دلالة الثبات نجدها في مواد الألفاظ القرآنية مثل الرسوخ والبركة والرباط والتربّص والإرساء والركوز والقرار والوقوف والقيام وهلمّ جرًّا. وقد وجدنا أن مضامين الثبات المقترنة بالصبر والمعاني الأخرى المتضامّة معه تُعَدّ ممّا تشتد الحاجة إليها في حياة المرء والمجتمع، ولاسيما في مواسم النوازل والكوارث والفتن والمصائب والمحن، وقد أسهمت هذه المضامين كثيرًا في تثبيت الفلسطينيين في قطاع غزة في أثناء حرب طوفان الأقصى التي بدأت منذ السابع من أكتوبر عام 2023م، ولا تزال مستمرّة، حيث ضرب فيها الفلسطينيون أروع أمثلة المقاومة والتضحية والفداء والمصابرة، وكانت رسائل التثبيت التي نبثّها من منابر مختلفة زادًا يعين الدعاة وأولياء الأمور في جهودهم لتأمين رَوعات الناس وخَوفاتهم، ولكن عظم الكارثة وفداحة الخطب كادت أن تزعزع نفوس الحاضنة الفلسطينية الصامدة، وامتد اليأس إلى قلوبهم بعد تعرّضهم لخذلان شديد لم يتوقّعوه، وتَعَامٍ شديد من العالم القريب والبعيد، وتعرضهم لوحشية علنيّة لم يشهد التاريخ مثلها بهذا الوضوح.

---

[1] انظر: **الصحاح** للجوهري، «ثبت»، 245/1.

[2] انظر على سبيل المثال: البقرة، 250/2؛ الأنفال، 45/9؛ النحل، 94/15.

وقد ظهر لي أن الصبر لا يعني انتظارَ أمرٍ حَسنٍ يغيّر حالَك إلى حال أفضل بعد مدة من الزمن؛ بل الصبر يعني قدرة النفس الثابتة على امتصاص قوة الصدمة المفاجئة عند هجوم المصيبة وحرارتها، وهذا مصداق الحديث: «إنما الصبر عند الصدمة الأولى»،[3] فلا أعترض على أقدار الله، ولا أتسخّط على قضائه، وأعلم أنها وقعت بعلم الله وإذنه، وأحبس جوارحي عن التشويش، فلا تطيش يدي ولا قدمي، ولا أمزّق ثيابي، ولا أشدّ شعري؛ وقد وجدت أن الصبر في حقيقته هو الثبات، ويكون بحبسِ النفس عن الجَزع، وامتصاصِ الصدمة بأقل مظاهر التأثر كالدموع، ورفع قدرة التحمّل لديك إلى مستوى يفوق قدرتك المعتادة، وإصرارِك على مواصلة حياتك بدون تغيير، رغم ما يحيط بك من ظروف صعبة.

ولو يعلم الناس ما في الصبر لجرّبوا كل سبيل موصل إليه، وقد ذكره الله في أكثر من سبعين موضعًا من كتابه، وجعل أجره مفتوحًا بلا حساب،[4] وقد كان بعض الأساتذة يراجعني في أنني عندما أحدّث الناس وأثبّتهم فإن كلامي يختلف، فهم يتلقّون عنّي البشارة، وتفاؤل الإشارة تارةً، ويتلقّون عني تعقيدات الواقع وصعوبة السير بين ألغام الواقع، فشرحتُ لهم أنّ حديثنا مع عموم الناس يكون بتثبيتهم، وشحنهم بالقدرة على التحمّل، وغرس التصبّر فيهم وفيمن حولهم، وذلك بحفز الجانب الإيمانيّ الغيبيّ فيهم؛ بتذكيرهم بالسنن الإلهية وطبائعها وعواقب الأشياء ومصائرها، وإرشادهم إلى المسارات العامة التي أمرنا الله باتباعها إذا وقعت؛ لتكون عاقبتها خيرًا لنا؛ وأمّا إن كنّا بين العارفين والعاملين فإن حديثنا يكون في السنن الإلهية التي تعمل وفق منهج فهم الحوادث ومسبباتها ومآلاتها وسنّتها التي يسوّي فيها الله سبحانه بين الشيء وبين نظيره، ويحكم في الأمور المتماثلة بأحكام متماثلة، وبيّن فيها سنن التداول والمدافعة، وهي سنة تعمل على انتفاء الموانع وتحقيق الشروط اللازمة لفتح الأسباب بضمّها إلى بعضها والتنسيق بينها؛ لأن المسبَّبات مرتبطة بأسبابها، ولا سبيل للقفز عنها في التقدير المادّي غالبًا؛ ولكن حديثنا للخاصّة يستتبعه حديثَنا الأول عن السنن الإلهية باستصحاب معيّة الله وقدرته، وأثر بركته ودعائه، وأمره بالعدل ونهيه عن الظلم وعقوبته لكل من ظلم وطغى... وأنّ الأسباب، وإن كانت تؤدي إلى مسببات، فإن إرادة الله أو مشيئته هي التي خلقت الأسباب، وجعلت فيها القدرة

---

[3] روى أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى على امرأة تبكي على صبي لها، فقال لها: «اتقي الله واصبري»، فقالت: وما تبالي بمصيبتي؟ فلما ذهب، قيل لها: إنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخذها مثل الموت، فأتت بابه، فلم تجد على بابه بوابين، فقالت: يا رسول الله لم أعرفك، فقال: «إنما الصبر عند أول صدمة»، أو قال: «عند أول الصدمة». انظر: **صحيح البخاري**، «جنائز»، 31؛ **صحيح مسلم**، «جنائز»، 14.

[4] انظر: البقرة، 153/2؛ هود، 11/10؛ الزمر، 10/39.

على إحداث الآثار الناتجة عنها، وهو يعرف أقدار هذه الأسباب وأدوارها، وهو المتحكّم في نتائجها، ولولا أنّ الله أمرنا بالأخذ بالأسباب واستصحابها لتركنا الأمر كله له، ولمَا عملنا شيئًا في تدبيرها، ولكنه يبتلينا ابتلاءَ من يحبّه؛ لنكون جديرين بعظيم جزائه.

ولقد حامت بنا الحُتوف، وضاقت بنا الأحوال والظروف، ولم ينسدل علينا الأمان، لكثرة ما حصدوا من أرواحنا وانتقصوا من أنفسنا وأولادنا وثمراتنا ومَرافقنا؛ وإننا نعلم أنّ أقدار الله غير مدفوعة، ولا يغيّرها زيادة عدد، ولا قلّة مدد، ولا قوّة أيْد، ولا شدّة كيد. ونحن نعلم أن سواعدنا ما قصّرت، وأن خيولنا ما استراحت، وأن عزائمنا ما خارت، وأن قلوبنا ما جبُنت، وأنّ صبرنا ثابتٌ على رباطة جأشٍ، وفضل بأسٍ، وصحّة تدبيرٍ؛ وأنّ ما مضى في تلك الأيام الطوال كان بلاء وتمحيصًا لكم، وأنّ ما سيأتي يكون عقوبةً ونَكالًا لهم، وبأسًا شديدًا بينهم وعليهم؛ وأنّ النصر لم يتأخّر، وإنما لم يحضر وقتُه المقدور له، وأن الله يستدرج الظالمين ويمهلهم حتى يبلغ الكتابُ أجلَه، وتستوفي السننُ شروطَها، ولم يكن لأمر أن يمضي دون إمضاء الله له، ولم تكن لنفسٍ أن تبقى لم يُرد الله لها البقاء؛ وأنّهم يألمون كما تألمون، وأنّ القرح بجراحاته العميقة وآلامه المُمِضّة قد مسّهم كما مسّنا، وأنّ الجزعَ سيَلْبَسهم، والفجيعةَ ستُدركهم، وانظروا كيف قدّم الله في الآية المفعول به» القومَ» على الفاعل «قرحٌ»، وما في ذلك من تأكيد على عمق وقوع القرح فيهم، ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾.[5] فقد ناوب ربُّنا علينا في المصائب والمواهب والمَسارّ والمَضارّ؛ ليشفي صدورنا، وليمحّص ما في قلوبنا؛ وقد صدقكم اللهُ وعدَه إذ تحسّونهم بإذنه، فلا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين. وأنّكم بين ظنّين! فلم تظنّوا ولم يظنّوا، فما ظننتم أن يخرجوا! وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله! فارتقبوا موعود الله: ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾.[6]

1- استصحاب معيّة الله من المثبّتات

في إحدى المرات كتب لي أحد الدعاة في قطاع غزة حزينًا مُستيئسًا: لم يَبْقَ إلا أن يبعث الله جنده لنصرتنا، فقد ضاقت، واستحكمت، وما نستطيع بعد ذلك مبلغًا! فكتبت له مستدعيًا فقه الثبات: إن هذا زمان استصحاب معيّة الله، واستدعاء اليقين، وحسن الظنّ النابع من الإيمان العميق المتجرّد لله وحده، وهو

[5] آل عمران، 140/3.
[6] الحشر، 2/59.

استصحابٌ يُزاوِج بين النجاح بالإعداد والتوفيق بالمعيّة، ويضع الأمر بين يدي الله وحده اعتقادًا يقينًا؛ وقد فطِنتُ أن ربَّنا سبحانه يقول: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنظُرُونَ﴾[7] فقد فرَق اللهُ تعالى البحر «بهم»، ولم يقل «لهم»، وجعل عصا موسى سببًا له وأداةً، وهذا يعني أن أولياء الله هم أسبابه لتحقيق النصر والتغيير، ومن عادى وليًّا له فقد آذَنه بالحرب، إذ يكون لهم سمعًا وبصرًا وبطشًا وإحاطةً[8] بتدبيره الحكيم، وإننا نحسب أنّكم أنتم جند الله المكلّفون وعسكرُه المأمورون، وأنتم ظلُّ نصرِهِ، ومدَدُ غِياثه، وأَمَارةُ غضبِه، وشديدُ انتقامِه. ونرجو أن تكونوا أنتم وعدَ الله المفعولَ، وعبادَه الجوّاسين الطوّافين أولو بأسه الشديد، فأنتم الجُدَراء بهذه الجنديّة بما أعددتم، ودخلتم عليهم الباب! وإن الله يعلم أنّ الأمر قد فاق وسعَكم، وقد أجمعوا كيدهم، واستعلَوا، وأتوكم صفًّا، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، ولكن الله يدبّر أقداره العظيمة ببلاء عظيم قد يستفرغ الوسع، وتودّون أن غير ذات الشوكة تكون لكم. وما أدراكم أنّ الإشارة قد أتت بأنّ الله قد هيّأكم بهذا الطوفان الأعظم لأمر عظيم تبدؤونه بأنفسكم وأهليكم وأموالكم، وتضعون عتبتَه بفِدائكم، وجعل لكم العوض العظيم عنده، أو أن الله يريد أن يحقّ الحق بكلماته، ويبطل الباطل، ويقطع دابر الكافرين بكم!

وهذا البلاء العظيم بكل ما فيه من فتنة هو سبيلُ هذا الوعد وباعثُه، فتشبّثوا بعُود الصبر ما استطعتم حتى ينكسر عود عدوّكم بكم، فهذا هو الخلاص الوحيد لكم، والنجاة لمن يكون بعدكم. هذا وإنكم الأعلون الظاهرين القاهرين إن شاء الله، فألقُوا ما في يمينكم عليهم بما توفّر لكم حتى تذهب وَفْرتكم، وتنقضي نُدرتكم، وتُبلّغوا حجّتكم! واعلموا أنّ ما صنعوا مثل كيد ساحر، ولا يُفلِح الساحر حيث أتى، ولن يضرّكم من خذلكم أو خالفكم، فإنّ معكم الناصر القهّار الذي يجازي عباده بقدر ما قدّموا، واكتسبوا، واستحقّوا! فلما وصلته رسالتي وجدتُ أنّها قد أثّرت فيه بالغ التأثير، وبات يبعثها إلى رفاقه، ووجد فيه العزاء

---

[7] البقرة، 50/2.

[8] إشارة إلى الحديث القدسي الذي رواه أبو هريرة رضي الله تعالى عنه من النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله قال: من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلى مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته: كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته». انظر: **صحيح البخاري**، «الرقاق»، 38.

والتسلّي، فصرتُ أبعث إليه بين الفينة والأخرى أمثال هذه الرسائل التي تستدعي التثبيت في هذه الحرب الطاحنة.

وكتبت إلى أحد الأصدقاء في غزّة رسالة أخرى جعلتُ عنوانها: «معيّةُ الله جَيشُكَ»، فكانت له بلسمًا وعزاءً، ولاسيّما أن فيها مدخلًا للتصبّر والثبات لم يكن يفطن إليه، قلت: إنني لم أكلّم واحدًا من أصحابي هناك إلا كان الوجعُ أول حديثه، ثم تراه يتصبّر متعزّيًا، فكنتُ أظلّ صامتًا أمام جلالة وجعه، إذ لا أجد كلماتي تتسع لكل هذا اليأس الحزين الذي كتّفه وجعله يتكفّف الناس طلبًا لإطعام أهله، وهو العزيز الكريم؛ وقد انتبه أحدهم مرّة عندما قلت له: ألم تعْلم مقالة الله لعباده: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾[9] فالله يسمع ويرى ما يحلّ بنا، وإنّه سيدلّنا على ما يخرجنا من إدراك العدوّ لنا: ﴿إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾[10] ولا بدّ أن الله الذي معنا سيهدينا ويدلّنا ويرشدنا، وأخبرته كيف خرج رسول الله صلوات ربي وسلامه عليه طريدًا مهاجرًا يبحث عنه قومه ليقتلوه، فيقول لصاحبه وهو مختبئ عن عيونهم في الغار: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾.[11] وقلت له: لا يمكن لأحدنا أن يشعر بالمعية الإلهية وهو يعيش كل هذا القلق، وهو الذي يفتح أبواب الظنون على قلبه المكسور، ويكابد هذه الهموم والغموم مما فات ومما سيأتي، فهذا مرضٌ نفسيّ فتّاك سيدمّر أرواحنا.

هذا وإنّ أكثر ما يحتاج إليه الناس الآن -يا أخي- هو السكينة، وطمأنينة القلب، وسلامة الروح، إنّهم يريدون الابتسامة الصابرة، والثقة المطلقة بالله، يريدون كلمة تقطع بقيّة رجائهم بالناس الذين خذلوهم، ويتجرّد رجاؤهم لله رب العالمين. إنهم بحاجة إلى فكرة نفسيّة مريحة تتسلل إلى قلوبهم المنفطرة المكدودة التي كاد العمى يصيبها، فلا يكادون يرون منها بصيص أمل بين كل هذا الركام العالي المظلم من الموت والدم والدمار والخذلان والتيه والضياع. وإن الناس بحاجة لمن ينقلهم إلى عتبة الشعور بمعيّة الربّ الحامي الحافظ القويّ الغنيّ الكريم الجبّار القهّار، فلا يبالون بإدراك العدوّ لهم، ولا يحزنون على فقدٍ، ولا يبكون على حالٍ، ولا يجتمعون على مصيبة، ولا يأسون على فَوتٍ، ويكفيهم ما أصابهم من عذاب البدن وعذاب النفس. إن ربهم معهم حقًّا: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[12] لكنهم يحتاجون إلى الإيمان بذلك، ويحتاجون إلى من يهديهم إلى هذا الإيمان، ويعلّمهم كيف يشعرون به.

---

[9] طه، 46/20.
[10] الشعراء، 62/26.
[11] التوبة، 40/10.
[12] الحديد، 4/57.

معيّة الله هي سبيلنا للخلاص، هي تدريب عالٍ للنفس في هذه الظروف القاسية، وهي الوحيدة القادرة على ترميم النفوس المكسورة بعد كل هذا العذاب. إنّ معية الله هي شعورك بقدرته المحيطة، فيمنحك ذلك القدرة على فعل كل ما تظنّ أنك عاجز عن بلوغه، ويمنحك الشعور بأنّك أقوى وأقدر على التحكم في حالك ومصيرك، من خلال الصبر على حكم الله وقضائه، وأن الله هو من يدبّر أمره لعباده المتقين المحسنين الصابرين، وتثبت على هذا المعنى، وتُربّي شعورك به، وتنميه. وقد علِمنا أن بعضهم تجرّد في هذا المعنى حتى شعر بلذّة المعية، وجنى بعض ثمرتها، وأدرك معنى قوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[13] فكان لا يبادر إلى شيء إلا سهّله الله له، وأناله إياه على قدر.

إنها مسألة إيمان يا أخي، فإن جميع مقاييس هذه الحرب -منذ أن اندلعت- لا تمتّ إلى عالم المادة وتقاليد نظامها، بل حساباتها تعتمد على إصابة التوفيق، واستحقاق بركة الله، ورماية الله المسدّدة، وظاهرٌ جدًّا أنّ مَن اندفع بها يريد أن يصل بغايتها إلى رضوان الله، فتراهم التزموا أمر ربّهم، فأعَدوّا لعدوّهم فائق القوّة المستطاعة، ودخلوا عليه الباب، وأتَوه من مأمَنهم، من حيث لم يحتسبوا، واستشعروا كلمات ربّهم الذي تولّى أمر إخراج العدوّ ونسبه إلى نفسه، واعتبروا بذلك غاية الاعتبار، باستبصارٍ إيمانيّ متين: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾،[14] وقد توكّلوا على الله غاية التوكّل، وأحسنوا الظنّ بربّهم، واحتسبوا كل أمرهم لله، إذ يعلمون أنّه لا يؤمن أحدهم حتى يكون قائدُهم رسولُ الله -صلوات ربي وسلامه عليه- أحبّ إليهم من أنفسهم وأموالهم وأولادهم والناس أجمعين؛ وقد صبروا على قتال مرير، لا مجال للمقارنة فيه منذ بضعة أشهر في حرب عجيبة، لم يتكرّر مثلها من قبلُ، تتجدّد فيها آيات الله في عظيم آثارها، وهم يرجون الله كما لم يرجوه من قبلُ؛ وعلى هذا فلا ينبغي لهم أن يتردّدوا لحظةً في صدق قرارهم ورشاده إن شاء الله، ولا ينبغي لهم أن يستيئسوا من تأخّر الفتح، فقد أضحى قرارهم الجريء هذا مسألة إيمانٍ عندهم، وهم في غمرة البلاء الشديد الآن، ويدبّر الله أقدارَه بما يثبّتهم، ويجعل لهم فيه جَبْرًا ولُطفًا وعوضًا وفرجًا وفتحًا، فارتقِبوا فإن سنن الله تنفتح بتدرّجها ومساراتها التي قدّرها الله وقضاها.

---

[13] الطور، 48/52.
[14] الحشر، 2/59.

وقد كاتَبني أحدُ المكلومين أيضًا: ألا ترى أنّك تكتب عن الثبات وتباشير النصر، بينما لا يجد أحدنا مكانًا لتلد فيه امرأته، وننتظر خفّة النار لنجمع بعض الأشلاء الممزّعة لأهلنا من بين الأنقاض لنواريها في قبور جماعية نردمها بحجارة الأنقاض حتى لا تنبشها الكلاب؟! فكتبت له: إنّ أوجاع الناس هناك أشدّ من أن تُوصَف، وذهولهم يزلزل الراسخين منهم، والرهق المستديم قد أصاب الناس بصورةِ عجزٍ لا توصف، وكلمات قهرٍ لا تنتهي ولا تعبِّر، حتى إننا من البعد نكاد ننهار مما تكشف بعضه عيون الإعلام، وقد كنّا نكتب لعامّة الناس أنّ المنتظر ييأس إذا طال انتظاره، والمتربّص ييأس إذا لم يدرك مبتغاه، والمستعجل الذي لم يدرك غايته ييأس، والمقيم في على حاله ييأس، فكيف بهذا البلاء المقيم الذي لم يهدأ ساعةً على أهلنا في القطاع، وربما ستتسلّل منهم في أثناء متابعتكم لهم كلمات قاسية مشوبة بالكثير من الخيبة والاكتئاب، ومشحونة بالكثير من الغضب والاتهام، ولن يفوتكم -وأنتم تسمعون كلماتهم- سماع أصوات الزنّانات التي لا ينقطع تَحْوامها فوق رؤوسهم، تمزّق كل فرصة للشعور بلحظة أمن تسكّن روعاتهم.

كثيرون أصابهم اليأس، وانقطع رجاؤهم، وفقدت الحياة معناها مع شيوع اليأس في عيونهم، وعقم الرجاء لديهم، فتراهم كالزهاد من شدّة ما غرس اليأس في قلوبهم من انقطاع الأمل، وانتفاء الطمع في حصوله، وأصبح رجاؤهم أن يسمعوا إشاعة هدوء يستريح فيه شقاؤهم، ولو كان بعد دهر؛ ليُعلِّلوا به صغارهم؛ ويبلغ اليأس تمامه بطول البلاء، وتوطُّن المكاره، ووقوع القنوط من قرب إدراك رحمة الله، وظنّوا بالله الظنون، وفقدوا القدرة على التصبّر، وانعدمت لديهم معاني العزاء، واعتقدوا في نفوسهم استحالة الفَرَج القريب، وانعدام فرص النجاة؛ وهذا اليأس داء فتّاك بالنفس، يضيّق عليها، ويخنقها، حتى ينعدم فيها الشعور بالمسؤولية، ويرتمي في مراتع اللامبالاة كالمجنون؛ ويشتدّ اليأس بما يرونه من خيبة الخذلان وانعدام النصرة، رغم استباحة الدماء والأعراض وكل هذا الدمار المزلزِل، فيثقل الخطبُ أكثر على المرء فيَعمَى، ولا يكاد يَبين له الطريق، فتراه يائسًا مخذولًا خارت قواه، وانكسرت همّته، واستبدّت به مشاعر العزلة، واجتاله سيئات الظنون، واستفحل فيه الداءُ وأعضَلَ، وقتله الأسف، ومات خاطرُه ؛ وهذا الحال إذا وصل إليه المرء فإنه على مفترق طريق: فإما أن يستمر في قنوطه، ويتسخّط ويظلّ في جزعه، ولن يجد في ذلك عزاءً سوى الغضب الذي يأكله وعدم وصول الطمأنينة إلى قلبه، وإما أن يجد في ذلك سبيل الأنبياء وسبيل أولئك الذين إذا اشتدّ حبّ الله لهم زاد بلاؤهم؛ ليمحّصهم

ويميز الخبيث من الطيب منهم؛ لأنه أراد لهم درجة عالية في جنته، ورفعة عالية في دنياه.

2- اليأس يصيب المؤمنين أيضًا

وعندما نتحدث عن آفة اليأس الاجتماعية القاتلة هذه فإننا لا نطعن في المجتمع الحديديّ الذي صمد كل هذه الشهور على كل هذا الدمار، فمَثَلُهم كمثل الأنبياء الذين استيأسوا من الخذلان، ويئسوا من النصر غاية اليأس، وقد عبّر عنه القرآن بوصف «استيأسوا» وكأنّ الرسل طلبوا هذا اليأس، واستحضروه لمّا ضاقت عليهم السبل، وأغمضت عليهم المفارج، واشتدّ الكرب، ليعذروا أنفسهم أمام ربّهم؛ وفي تلك اللحظات القانطة يخبرنا الله أنّه لم يتركنا، ولم يُخلِف ظنّنا فيه، وأنّ نصره قد جاء بتلك اللحظة الفارقة التي هي فوق قدرتهم على التحمّل، يقول ربّنا: ﴿حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾؛[15] وقد علِمنا أن هذا البلاء العظيم مقرون بالتعظيم لمن اختارهم الله لهذا القضاء المقدور، وأن العزّ والرخاء مقرون بالجهد والبلاء، وكأنّ اليأس والإبلاس وعموم المصيبة حافزٌ على المصابرة الجماعيّة، وأنّ تعجيل اليأس هو أحد اليُسْرين وإحدى الراحتين، وأكمل الظَّفرين، ولهذا ينجّي الله من يشاء من هذا البلاء المخصوص؛ ليكونوا أقوى وأقدر على مواجهة ما سيأتي بعده؛ لخصوصيّة ما اختارهم إليه فيه؛ وذلك أنّ لليأس جرأةً على النضال والمواجهة أشدّ من هجمة الأمل؛ لأن اليأس هنا حرّيّة تجرّدت من الاحتياج إلى أحد، والأمل أمنيّة تعيش بانتظار الرجاء؛ ولطالما كان استفحال اليأس مربيًا محترفًا في معسكر الإعداد العنيف؛ لأنّه يدفع بالمرء إلى المرمَى في آخر حدوده، وخيرُ اللقاء ما كان بعد اليأس من حصوله؛ ومن هنا جاء التوجيه الإلهي بألّا يقنط المؤمن من رحمة الله مهما تأخرت واستبطأت، وأن النجاة قدرٌ محتومٌ في عاقبة الأمر، وأن عقوبة المجرمين نافذة وبأسه الشديد غير مردود، وأن البلاء في سياق الابتلاء هو في حقيقته إعدادٌ للتغيير الكبير، ونحن على سُنّة الأنبياء في هذا البلاء كما ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾[16] فأخذهم الله؛ ومن شواهد ذلك الفقه ما ورد في الأثر: «إذا أَحَبَّ اللّه عبدًا ابْتَلاهُ، وإذا أحبَّه الحبَّ البالغ اقْتَناه، لا يترك له مالًا ولا ولدًا».[17] ومعنى اقتناه: اتخذه واصطفاه، ولهذا قال سفيان الثوري رحمه الله (ت. 161هـ/778م): «لم يفقه عندنا مَن لم يعدّ البلاء نعمة، والرخاء مصيبة». وقال الإمام العُتبيّ

---

[15] يوسف، 110/12.
[16] المؤمن، 85/40.
[17] انظر لما في معناه: **شعب الإيمان** للبيهقي، 236/12.

القرطبيّ (ت. 255هـ/869م): «إذا تناهى الغمُّ انقطع الدمعُ، بدليل أنك لا ترى مضروبًا بالسياط ولا مُقدَّمًا لضرب العنق يبكي»؛ وتيقّن أنّ الله سبحانه إذا سلك بك طريق البلاء فقد سلك بك طريق الأنبياء، فاثبت ولا تقنط من رحمة الله، ولا تيأسنّ من الرجاء بالفَرَج الكبير الذي يُنسيك كل هذا الألم العميق، وترضيك عاقبتُه.

وقد شكا لي أحدهم مرة أنّه فقد أكثر عائلته، وبقي وحيدًا، وكاد عقله يطيش لولا أنْ كتبتُ له كلمات أعادت إليه بعض وعيه، كتبت له: ولكلِّ مصيبةٍ نازلةٍ عمرٌ معدودٌ، وأجلٌ محدود، فهي -مهما كبرت- سينقضي عمرها، وتكون كبيرةً عليك أوّل وقوعها، ثم ما تزال تصغر في عينك وفؤادك، وتتضاءل حتى تزول، وتختفي آثارها، وتندمل جراحُها، وتصبح ذكرى بخيرها وشرّها، وتجربة شاهدةً تُروَى، ويُوعَظ بها؛ وقد أفلح فيها مَن احتسبها لله، وحاصر نيرانها بالصبر الجميل، وأطفأ حريقها بالتوكل والاحتساب، وأزال آثارها بالأمل وحسن الظنّ بالله؛ وقد علِمنا أنّ الصبر عَقّار مُرّ لا يتجرّعه إلا حُرّ، وأنتم بقيّة الأحرار الذين تذوّقتم إكسيرَه في هذا الزمان، وما فضّلكم الله بهذا إلا تبريكًا منه واختيارًا وحكمةً، لأمرٍ جليلٍ يريده الله من اتّخاذكم على هذا المقام الذي صرتم إليه؛ وليس ثمة حارسٌ للأعمار إلا الأجَل الذي كتبه الله، وكفى بالأجَل حارسًا؛ وإذا كان الله قد كتب علينا البلاء فإنه قد أخبرنا أنّ ما يصيبنا هو ما كتبه لنا؛ ونحن نعلم أنّه جلّ وعزّ لا يرضى الخزي لأوليائه بهذا البلاء، فهو مولانا الذي عليه توكّلنا؛ فقوموا يرحمكم الله، فإننا متربّصون إحدى الحُسنَيين.

وقد شكا لي آخر فقال: ألا ترى أن بيوتنا قد تهدّمت، وأموالنا قد أُخِذت، وأراضينا قد تعطّلت! فقلت له: فكيف إذا أورثكم الله ديارهم وأموالهم وأرضًا لم تطؤوها، وجعل لكم مكان بيوتكم بيوتهم، وردّ أراضيهم إليكم، وجعل أموالهم في أياديكم، وكان الله على كلّ شيء قديرًا! أحسِن الظنّ بربّك، واسعَ إليه بكل وسعك، وانظر إلى عجائب قدرته وجميل تعويضه، وكريم فضله؟!

3- من نماذج التثبيت

ولم أجدْ نموذجًا في التثبيت أعظم من تربية الناس على تفويض الأمر لله، وشدة التوكل عليه. التوكل ليس مثالًا نظريًّا، ولا تجريدًا صوفيًّا، بل هو حال يلجأ إليه المرء في أثناء انغماسه بأمرٍ يؤمن به، ويجعله مدار حياته السلوكيّة في شأن الحقّ أو الخلق أو النفس أو قيامة الدين والدنيا. والتوكّل في حقيقته إيمانٌ نوعيّ مستقرّ ينعقد في القلب، ويظهر في السلوك كنمط فعليّ مستديم، وهو جوهرٌ عميقٌ لا يقوم بالكلام والادّعاء ولا الإدراك المعرفيّ، فلا ترى

متوكّلًا يقول عن نفسه: إنه متوكّل أو بدأ يتوكّل! وانعقاد حال التوكّل في أهل الفداء والقتال من أسباب النصر العظيمة التي يعين الله بها عباده المؤمنين، ويمنحهم فيها بركته، ويُظهر لهم منها قدرته وإجابته. وتوكّلك يعني أنّك على حقّ مبين، وأنّك أصبحت جديرًا بأنْ تكون على مثال موكّلٍ مكلّفٍ بأداء أمر إلهيّ مخصوص يريده الله الوكيل ويأمر به عباده، ويتكفّل الله بإنفاذه وتحقيقه بانخراطك في مسار الوكالة منه.

وينعقد مبدأ التوكّل بأن تجعل غايتك وهدفك ومرادك في سياق أمر الله ومراده حتى يكون مرادك هو مراد الله في اعتقادك الجازم. وحينما تستشعر أن الله –سبحانه– قد أعطاك الإذن في وكالة منه وفوّضك فيها، فهذا يعني أنّك جارٍ على مراد الله أولًا، وأنّك عارفٌ بحدوده ثانيًا، وأنّك تجهّزتَ له بفائق القوة المستطاعة التي أمرك الله بها: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم﴾[18] ثالثًا، حتى لا تكون محتاجًا إليهم في مسيرة التوكل، وأما رابعًا فهو أنّك ستمضي في هذا الأمر إلى النهاية من دون نظر إلى مَن حولك وما حولك، وأن تعتقد بأنّه ليس ثمّة إلا الله في مسعاك هذا، فهو الذي بيده مقاليد كل شيء، وهو صاحب التصرّف المطلق، وبه الثقة الكاملة، وعليه الاعتماد المطلق!

وهذا يعني أن يقطع المتوكّل قلبه وعقله عن التعلق بالخلق وبالأسباب رغم شدّة الاحتياج إلى عون الناس وغوثهم، ولا يفتّش المرء حال التوكّل في ماضيه ولا يعيش في تبعاته، ولا يقلق من مستقبله؛ لأنه ترك كل شيء فيه لربّه بعد أن تجرّد له بكلّيته. والمتوكلون أهل ذوق وعرفان ومَدَد، أرضاهم الله وكفَاهم، حتى إنهم لا يعرفون معنى الخيبة، ولا يصيبهم الإحباط، ولا يتدلّى إليهم الخوف، ولا يكادون يشعرون بالزمان والمكان في غمرة انغماسهم بما يعملون فيه، حتى إنّ منامهم يكاد يكون لهم وقت عبادةٍ يهديهم الله إليه.

والمتوكلون أمّة منصورة بلا ريب: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾.[19] والمتوكّلون لا يبالون إن ساندهم الناس أو تركوهم، ولا يسألون عن ذلك ولا يهتمّون، فيصطنع الله لهم أعوانًا محبّين من غيرهم يعملون على مراد الله الذي جعلوه مرادهم، فتكتمل بهم دائرة التوكل العظيم.

ومن وسائل التثبيت أن نعلّم الناس مبادئ التفاؤل وحسن الظن بالله، وأنّ ما قد أصابنا الله به من شدّة عظيمة قدّرها، فإننا نعلم أنه –تعالى– لا يريد بعباده شرًّا محضًا، بل هو يهيّئهم لأمر رشد، ويفتح لهم به بابًا مستورًا فيه صلاحٌ ولطفٌ

[18] الأنفال، 60/9.
[19] الطلاق، 3/65.

وفرَج وشفاء وفتح؛ وأنّه لطالما كنا نجهل عواقب الأمور مهما اجتهدنا في رسم مساراتها المتوقعة. وتدبير الله لا يراعي تدبيرنا، ولا يقيس على حذرنا وحرصنا، ولا يجري على رغائبنا ومكارهنا، ولله مصالح في مكاره عباده؛ وأنّه قد يشقّ علينا قضاء الله في الحال، فيكون فتحًا ونصرًا في الاستقبال، فيشفي به صدور المؤمنين، ويُذهب غيظ قلوبهم؛ وأن الله قد أخبرنا أنه يجعل فيما نكرهه خيرًا، وأكّد ذلك بأنْ جعله كثيرًا فقال: ﴿فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾،[20] وجزم بأنّ فيه الخير المخصوص لنا فقال: ﴿وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾؛[21] كما وعدنا بأن اليسر مقرون بالعسر الواقع علينا: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [سورة الانشراح، 94/5-6]،[22] ولن يغلب عسرٌ يسرين، وكثيرًا ما دخلت المَسرّة من باب المَضرّة، وتأتي المنافع من مداخل الموانع، ويأتي الدواء من الداء؛ وقد علمنا أنه إذا اشتد الأمر هان، وأنَّ الشدَّةَ إذا تتابَعَتْ انفرجَتْ، وإذا توالَتْ تولّت، ففوّضوا أمركم الله، فهو يعلم وأنتم لا تعلمون!

وقد يستأخر الناس النصر، ويقولون: متى نصر الله؟ ويسأل النادبون منهم: هل تأخّر النصر... أو أنّنا مستعجلون؟! فكنّا نخبرهم أنّه قد سبق للمؤمنين قبلكم أنْ شكَوا إلى رسول الله صلوات ربي وسلامه عليه ظلم قريش في مكة وشدة عذابها لهم، وظنّوا أن رسول الله تأخر في دعائه المستجاب لهم، ولم يطلب النصر من ربّه، فتغيّر لونه من فهمهم لا من سؤالهم، وبيّن لهم بحسم قاطع أن النصر مقرون بالبلاء العظيم الذي يأخذ مداه، لكنه واقعٌ محقق لا شكّ فيه ولا ارتياب: «كان الرجل فيمن قبلكم يُحفَر له في الأرض فيُجعَل فيه، فيُجاء بالمِنشار فيُوضع على رأسه فيُشَقّ باثنتين، وما يصدّه ذلك عن دينه، ويُمْشَط بأمشاط الحديد ما دون لحمه من عظم أو عصب، وما يصدّه ذلك عن دينه، والله ليَتِمنّ هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت لا يخاف إلا الله أو الذئب على غنمه، ولكنكم تستعجلون»؛[23] والنصر المراد في الآيات والنصوص لا يعني الغلبة والظفر، بل هو من مقتضياته، لأن أصل معنى النصر هو الإعانة، والنصرةُ حُسنُ المعونة، والاستنصار هو استمداد المعونة، فنصر الله هو عونُه لعباده وغوثُه لهم، فهل ترون أن نصر الله قد حلّ بأولئك المقاتلين وحاضنتهم بهذا الثبات الذي ترونه في غزة، وهذا الصمود العجيب، وهذه المبادأة الإستراتيجيّة التي قلَبت معادلة الصراع، وأسّست لعهد جديد؛ وأحسب

[20] النساء، 19/4.
[21] البقرة، 216/2.
[22] الانشراح، 94/5-6.
[23] **صحيح البخاري**، «مناقب»، 25؛ **سنن أبي داود**، «الجهاد»، 106.

أنّه نصرٌ نوعيّ مخصوص بأهل غزّة، وأنّهم على عتبة عالية من معارج نصر الله أو أنّهم يتهيّؤون له، وأمّا غيرُهم ممن لم يسعَ جهده، ولم يُعِدّ استطاعته، ولم يشتبك، فهم عن النصر مُبعَدون، حتى يُسهموا فيه.

وقد يتباطأ النصر لأنه مربوط بأحوالنا المشتركة مجتمعين -فنحن حالة واحدة متضامّة- لتمييز الصفوف المحسوبة علينا وتجليتها، وإظهار النفيس والخسيس في المواقف المستورة، وإعطاء الفرصة لبقيّة الخير فيمن تأخر في النصرة لينضمّ إلى الركب، ويصحّح المسار، ويعدّل المواقف التي لا تليق بحقيقته وجوهر التزامه. والنصر قدرٌ من أقدار الله، وتدبير من تدابيره، وهو يجري وفق سنّة إلهية مقدّرة، لا وفق حسابات أحدٍ أو تمنّياته أو تخطيطه وإعداده.

وقد يظنّ بعضهم أن النصر قد تأخر عن غزّة، وما درَى أن النصر إن تأخّر حقًّا فقد تأخر عنّا نحن جميعًا؛ لأن فلسطين هي مفتاح تحرّرنا، ومعيار استحقاقنا لنصر الله، وقد استحقّ نفرٌ منا الجزاء العظيم من ربّهم على ما قدّموه من فائق القوة المستطاعة في ثغر غزة الأشمّ، لكن هذه الأمة لم تثُرْ معهم، ولم تتحرك كما ينبغي لها أن تفعل بما أمرها الله، ولم تصدم العدوَّ صدمة رجلٍ واحدٍ كما قال الفاروق عمر في وصيته لعمرو بن العاص يوم أن تأخّر عليه فتح الإسكندرية، فلم تستحقّ هذه الأمّة منّا أن تشمّ ريح النصر الآن أو أن تستثمره ببركة الله، أو أنّ ربّنا سبحانه قد مدّ لهم في الفرصة!

وقد يتأخر النصر؛ لأنّ الأمّة لم تبذل ما يكفي لإثبات جدارتها به، فهذا النصر المنتظَر ليس نصرًا لجماعة أو حزب أو دولة، بل هو نصر لأمّة من عباد الله، وقد تكون الأمّة المتخلّفة سببًا في تأخّر نصر الطليعة المستحقّ، فأصلِحوا أنفسكم، وراجِعوا ما تأخّرتم فيه؛ لعلّ الله يعجّل في جَبْرنا وإمدادنا! وكثيرًا ما يظنّ الناس أن أطراف المعركة هما الفريقان المتقاتلان، وأن النصر مرتبط بغلبة أحدهم على لآخر بظهورٍ كاسح أو موازنة النقاط، ولكنّ الحقيقة أن كلّ فريق هو طليعة لأمّة وحضارة، وأنّ ختامَ مشاهد النصر أو الهزيمة مرتبط بظهور الطرف العميق واستعداده لتسلّم راية النصر أو البناء على لحظة الحقيقة الفارقة.

والنصر أمر عظيم لا يناله إلا مستحقّه، ولا يستقر إلا في بيئة صالحة لإنباته والبناء عليه وصيانته، وإذا لم يتهيّأ الناسُ لهذا الاستحقاق ويُناسبوه فقد يكون النصر خصمًا عليهم وكَسرًا، وقد يفقدونه، وينقلب عليهم هزيمةً منكرة تطيل نكبتهم وتزيدها قساوة، ويكون المُصابُ فيه أفدحَ ممّا كان. وإذا ارتابت النخبة القائدة في تحقُّق نصر الله وقُرب ميقاته وإمداده، واستبعدت حدوثه، وركّبت الحسابات فيه، وربطته بأطراف وحبال موهومة فقد وقعت في التشكيك

والاعتراض، وتأخر عليها نزوله. وقد يتأخر النصر؛ لأن صورته لم تكتمل بعدُ في مسار البلاء العظيم، وذلك عندما يكون الشرّ عظيمًا متمكّنًا، فإن النصر عليه يأخذ كل وقته وأسبابه، ويتدرّج النصر، حتى نرى في عدوّنا العوج والانكسار.

وقد يتأخر النصر إذا أعجبتنا أنفسنا وأفعالُنا، ولم نتواضع لله الذي وفقنا في سبيل نصرته، ولم نتواضع لعباده من رفقائنا الذين نافسونا في السبيل إليه، وطمعوا أن يكونوا من السابقين السابقين، واجتهدوا في ذلك، ولم يكتبها الله لهم لبُعدهم عن محلّها أو عجزهم عن خوضها بما يعلمه الله مِن حالهم. وهذا النصر حقٌّ كائنٌ، وهو داخلٌ في مسائل الاعتقاد الغيبيّ، لا ينكره إلا جاهلٌ أو مرتاب أو مظلم الفؤاد: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾،[24] ويرى المؤمن آثاره وشواهده عند تحققه، وما أكثر شواهدَه!

وقد أبلغنا الله أننا إن نصرْناه نصرَنا: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ﴾،[25] ﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾،[26] وقد جعلنا بين أنفسنا ونصر الله مانعًا بحبّ الدنيا، والانشغال بحظوظها، والمنافسة على ركامها ومناصبها وامتيازاتها، وتأخير الإعلان عن ترك هذه الحظوظ والانخراطِ في نصرة الله وحده. وقد علِمنا أن حبّ الدنيا رأس كل خطيئة، ودليل على اختلاط النيات والاضطراب في توجهاتها ومسارات انعقادها، فالله لا ينصر إلا من ينصره ويصدق في نيته، وإلا فإن النصر عمومًا قضية مادية تتعلق بالقدرات وموازنات المعركة. وقد علِمنا أنّ حبّ الدنيا قد استعبدَ نفرًا من المحسوبين علينا، وأصابهم بالحرص والشره وحبّ الظهور وظلم الأقربين وعدم الاستعفاء ممن ظلموه سابقًا، فلم يوفقهم الله لحسن التوكّل عليه، ولم يُعِنهم على صراطه المستقيم، فلا ينقضي تعبُهم، ولا يصفو عَيشُهم.

ومن أسباب تأخره هذا الخلاف الشديد والتناحر، وخذلان الأهل وترك نصرتهم، والانقسام الرأسيّ الذي تنساق له عامّة القاعدة المتحزّبة منهم، فيأبَى بعض الفرقاء المتنفّذين فيه أن يحسموه باتجاه الجبر والتنازل والعفو، وأن يقدّموا المجتهد الأصلح منهم، وأن يكونوا أمّة واحدة يجمعها هدفٌ شاغلٌ، وقد علِمنا أنّ النصر إذا اقترب في ظل الخلاف الناشب القويّ فإنه يزيد الشرّ بينهم، ويؤجّج الصراع، ويُفسِد ما بقي من الودّ بكبر الحسد. وهذا النصر قد يبدو لنا متأخّرًا لأنّ وجه هذا النصر لم يظهر كما شاءه الله لنا، وأنّ الله يريد أن يظهره

[24] الروم، 47/30.
[25] الحج، 40/22.
[26] محمد، 7/47.

لنا من غير الزاوية التي ننظر منها إلى وجه النصر، وقد يكون النصرُ مقبلًا علينا ونحن لا ندري وجهه.

وإذا تدبّرنا قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاء نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ، وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا، فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾[27] فسنرى أن هناك «نصر الناس» ونستخدم لقياسه واعتباره المعاييرَ المادية، وهناك «نصر الله» الذي نرى ظواهره وتجلياته في حياة الناس.

والنّصر في أصل معناه ليس الغلبة على العدوّ، بل هو العون الحقيقيّ والإغاثة والنجدة، ويكون في هذا العون غلبة تَعْقبه إن شاء الله، وقد علِمنا أن عظم هذا النصر لكونه من الله، فهو الذي قدّر أسبابه، ووفق عبادَه إليه، وخرَق به العادة، إذ لم يكن مسارُ النصر على نمط متعارَف عليه مما جرت به العادة الحربيّة في الحوادث المماثلة. ونصر الله مقرون بنصرك له: «إن تنصروا الله ينصركم» فاعلم كيف تنصره ليبْلغك نصره.

والفتح في أصل معناه أن ينفتح لك المُغلَق، فتدخل عليهم هذا البابَ المنغلق باقتحام الثغور والمَحارس، إذ إنّ تحكّمك في المداخل والمنافذ والمخارج وانفتاحها لك وعليك يعني مقدمات الفتح الغالب. وإذا أخبر الله تعالى عن نصره لعباده فإن نصره متحقق بمجرّد الوعد به، فكيف وهو الكريم الناصر!

ومن الظواهر المتصلة بنصر الله أن تجد معه فتحًا لأمر أو محلّ كبير مغلَق، وأن تجد الناس في الأقطار البعيدة التي لم تنعَم بالإيمان، وتجد عامّة المسلمين الذين فارقهم التديّن تنفتح أبصارهم نحو هذا النصر اللافت المثير الذي يدعوها للإيمان بالله بالظهور العجيب والسُّمعة السائرة، فيدخلون في طاعته ويدينون بدين الله. ودخولهم في الدين أفواجًا يعني أيضًا أن أدوات النصر في أيديهم سيجعلونها في أيديكم، إذ إنهم في أول أمرهم يكونون في ذروة انفعالهم ولين قلوبهم وطواعية طباعهم، وسترى نصرهم ودعمهم رؤية يقينية وعينيّة «ورأيت الناس»، وسترى كل الناس الذين في بالك وغير بالك يجيئون أفواجًا وراء أفواج.

وإذا اشتدّت المصيبةُ النازلة، وظَهر للمرء عجزُه الكامل عن دفعها، وأن الحركة فيها لا تنفع، وأن القضاء لا يُردّ- فإن الباب الوحيد للنجاة من هول المصيبة هو باب اليقين. وللوقوف على عتبة باب اليقين يلزمك أن تدخل مسار الصبر، فتعزم في نفسك على الثبات، وتمتص الصدمة بهدوء النفس وسكون

[27] النصر، 1/110-3.

الجوارح وصمت اللسان إلا بالترجيع والحوقلة، وتنقطع عن التعلّق بالمخلوقين خوفًا ورجاءً، فلا تُعلّق عليهم شيئًا مِن وارد النفس ورغباتها، وتثق أنّ الأمر كله لله، ومنه سبحانه وإليه، وترضى بتدبيره الحكيم.

وهذا الباب لا يكاد ينفتح إلا في محكّ الإيمان إذا هجمت عليه المصيبة لتكسره، فيفزع المؤمن لهذا الباب فيستمدّ منه السكينة التي جعلها الله فيه. وإذا اكتمل يقين المرء شاهد البابَ أمامه حاضرًا يدخله كما يدخل أحدكم بيته، ثم يرتفع هذا الباب بالاعتياد والألفة، ويكون عليه مثل المَقام. وهذا الباب موجود حول كل إنسان، لكنّه خفيّ مستور لا يظهر لمن يتعلّق بالمخلوقين ويبحث عنهم، ولا يُحسّ بوجوده المتردّدون والشاكّون والغارقون في دنياهم المغموسة بالوجع أو البهجة. ولهذا كان من دعاء رسول الله عليه صلاة ربّي وسلامه: «واقسِم لنا من اليقين ما تهوّن به علينا مصائب الدنيا»، والتهوين هنا ليس في التسهيل والتخفيف فحسب، بل إن اليقين يجعل المصيبات حقيرة في ذاتها وفي دائرة إصابتها وتأثيرها، فلا يلتفت لها ذو اليقين مهما عظمت واشتدّت.

والمؤمن على يقين أن الله لن يضيع أهلَه، فقد حمل أبو الأنبياء خليل الله إبراهيم زوجه هاجر وولده إسماعيل إلى وادٍ موحش ليس به زرع ولا ماء ولا إنسان، وتركها هناك مع طفلها الرضيع، فنادتْه مرارًا وهو مدبرٌ عنها لا يلتفت: يا إبراهيم، أين تذهب وتتركنا بهذا الوادي الذي ليس فيه أنيس ولا شيء!، كان لا يجيبها، ولكنها لم تكن حائرة، فقالت لتستوثق: آللهُ أمرك بهذا؟ قال: نعم !، فنطقت بيقينها الثابت: إذن لا يضيعنا الله! واليقين الثابت ينمو بالسعي والعمل، ولا يعيش في الدعة والركون، ولمّا لم يبق في جرابها تمرٌ، ولا في سِقائها ماءٌ، كان ابنها يتلبّط من العطش، فطفقت تسعى في زوايا النظر الأعلى حولها بين التلّتين في الصفا والمروة سبعًا جيئةً وذهابًا.

وقد كان قلبها قد بدأ ينفتح على باب اليقين، فأسكتت جوعَها وعطشها ولهفتها وصراخ طفلها وشواغل جوارحها: صَهٍ! وتسمّعتْ فسمعت حينها، وصرخت: لقدْ أسمعتَ! وطلبت منه حاجة لحظتها: إن كان عندك غُوَاث! وكان غوث الله قد ظهر لها على صورة سيد الملائكة جبريل، فأجابها أولًا بفعلٍ لا بقول، إذْ ضرب الأرض بعَقِبه أو بجناحه ففارت الأرض، فجعلت تغرف في سقائها، وشَرِبت وأرضعت وليدها.

وناداها جبريلُ حينها قولًا وفعلًا ووعدًا: لا تخافوا الضَّيْعَةَ، فإنّ هاهنا بيتًا لله يبنيه هذا الغلامُ وأبوه، وإنّ الله لا يضيع أهله، فعلِمت أن إبراهيم عائدٌ إليها، وأن المكان سيعْمر، وبدأت البركات بالماء الذي نادى عوافي الطير تطلب أقْواتَها

فدلّت الناسَ على الماء بحَوْماتها، فاستأذنوها أن ينزلوا عندها، فأذنت لهم، واحتفظت حينها بحق السيادة: لا حقّ لكم في الماء... وكان الإسلام الأوّل القديم!

وقد أرسلت إلى بعض مَن قُطِفت ثمرة فؤاده، وأُزهقت روح روحه رسائل في تثبيتهم كان منها: هذا النفرُ من المؤمنين إنما يجعل الله في قلوبهم السكينة، ويُبهر بهم عبادَه، وإذا حاولت الكشف عن أرواحهم الشفافة فسترى فيها هذا النداء الساري: يا ربّ! فيا ربّ إنها وديعتُك، نردّها إليك، فأنت صاحبُ الوديعة وأنت صاحب الأجل فيها! وإنها أمانتك الجميلة التي فرِحنا بمواهبك إلينا فيها، وكنا نعلم أنّها واجبة الأداء رغم ثقل ذلك علينا لشدّة ما اعتدْنا على حبّها والتعلّق بها والولع بالرجاء فيها والتزيّن بصحبتها.

وإننا قد شكرناكَ عندما وهبتَها، وصبرنا على قضائك وقدرك عندما أخذْتَها. وقد علّمنا رسولك إلينا أنّ عِظَم الجزاء من عِظَم البلاء، وأن البلاء قد يشتدّ، وما كان للمؤمن إلا أن يصبر ويرضى، وليس للمؤمن أن يتسخّط ويأبَى، وإلا كان من المحرومين الساخطين الفاشلين في هذا الاختبار. ونعلم أنّنا إن عظُم تأسّفُنا على فوات المفقود فإنّ ذلك لا يَدْرَأ الموت عن الموجود، وليس لنا إلا أن ندعو بألّا تجدّد علينا الفجيعة، وأن ترزقنا ثبات الصبر وأجر الصابرين.

ونعلم أن القلوب تفْرغ من كبد الحزن، وكآبة الغمّ، ولا يعمر القلب الفارغ إلا تفويض أمرنا إليك والخضوع لحكمتك وارتقاب رحمتك وقبول رضائنا بقضائك. ونعلم أنّ أطفالنا كأفراخ طيور الماء التي لا تفارق بِركتها، وأن رسولك بشّرنا: بـ«أنّ صغارنا دعاميص الجنة، يتلقّى أحدهم أبويه فيأخذ بثوبه كما آخذ أنا بِصَنِفة [طرَف] ثوبك هذا، فلا يتناهى حتى يدخله الله وإيّاه الجنة».[28]

ونعلم أنهم ينتظروننا على أبواب جنتك كما أخبر نبيّك في عزاء رجل فقدَ ولده: «ما تحبّ ألا تأتي بابًا من أبواب الجنة إلا وجدتَه ينتظرك! فقال رجل: يا رسول الله! ألهُ خاصة أو لكلّنا؟ قال؛ بل لكلّكم».[29] ونعلم يا ربّاه أنّك تسأل ملائكتَك إذا قبضوا أرواح أطفال عبادِك الممتحَنين ببلائك وأنت العالم الخبير:

«قَبَضْتُمْ وَلَدَ عبدي؟ فيقولون: نَعَمْ!

فتقول: قبضتُم ثمرةَ فؤادِه؟ فيقولون: نَعَمْ!

فتقول: ماذا قال عبدي؟

---

[28] **مسند أحمد**، 220/16؛ **صحيح مسلم**، «البر والصلة»، 154.
[29] **مسند أحمد**، 473/33.

فيشهدون لنا أنّنا حمدناكَ، واسترجعنا، وأقررنا بأننا جميعًا راجعون إليك!

فأعطِنا وعدَك يا الله: ابْنُوا لعبدي بيتًا في الجنّة، وسمّوه بيتَ الحمد!»[30]

ولمّا عاد رسول الله صلوات ربي وسلامه عليه من أحُد، ودخل منازل بني عبد الأشهل كانت النساء تبكين مَن فقدنَ من أولادهنّ في أحد، فلما رأين رسول الله نظرنَ إلى سلامته -وهنّ في النوح- فجاءته أم عامر الأشهليّة، ورأت الدرع عليه، فقالت: كلّ مصيبة بعدكَ جَلَلٌ! وهرعت إليه أم سعد بن معاذ، وكان رسول الله على فرسه، وابنها سعدٌ آخذٌ بعنانه، فأخبر سعدٌ رسولَ الله أنها أمّه، فقال له رسول الله: مرحبًا بها! ودنتْ من رسول الله، وتأمّلته عن قرب، ثم قالت: أمَا إذْ رأيتكَ سالمًا فقد أشْوَت المصيبةُ؛ (أيْ هانت)!

ثم عزّاها رسول الله بابنها عمرو بن معاذ، وقال لها: يا أم سعد، أبشري وبشّري أهليهم أن قتلاهم قد ترافقوا في الجنة جميعًا، وقد شُفِّعوا في أهليهم.

فقالت بثبات: رضينا يا رسول الله، ومن يبكي عليهم بعد هذا؟!

ثم قالت: يا رسول الله، ادعُ لمَن خُلِّفوا منهم!

فقال عليه الصلاة والسلام: اللّهم أذهِبْ حزنَ قلوبهم، واجبُرْ مصيبتَهم، وأحسِن الخَلَف على من خُلّفوا!

ثم أمر رسول الله كل جريح أن يقرّ في داره، ويتداوَى ولا يلحق به إلى مسجده، وقال للجرحى: «... وليس فيهم مجروح إلا يأتي يوم القيامة جرحه كأغزر ما كان، اللون لون دم والريح ريح المسك...

عَضّة القَرْح!

دعني أُعِنْك على فهم السياق الحيويّ لهذه الآية: ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾.[31]

انتهى الفصل الأول من معركة أُحد بمشهد انتصار قريش، وقد أُصيبَ رسول الله ﷺ، وشاع خبر مقتله، وارتقى العشرات من الصحابة، وأُصيبَ الكثير منهم بجراحات دامية، وقُروح صعبة، وكادت معنويات الناس تنهار حتى خرجت فئة من الصحابة من المعركة ظانّين أن رسول الله ﷺ قد مات. انسحبت قريش من أحد، وبدؤوا مسيرهم إلى مكة، فوصلهم نبأ نجاة رسول الله ﷺ، فقال بعضهم يتلاومون ويُراجِعون قائمة أهدافهم المرصودة لهذه الحرب المتمثِّلة في قتل

[30] **سنن الترمذي**، «جنائز»، 36.
[31] آل عمران، 172/3.

محمد وتشريد أصحابه وسبي نسائهم: «لا محمّدًا قَتلتُم، ولا الكواعبَ رَدَفْتم، بئسما صنعتم!»، وقال آخرون: «ما صنعنا شيئًا! أصبنا أشرافهم، ثم رجعنا قبل أن نستأصِلهم، قبل أن يكون لهم كرٌّ وفَرٌّ».[32]

فوصلت المعلومات إلى رسول الله ﷺ، وترقّب أن يعودوا أدراجهم، ويستهدفوا المدينة، فأعلن التعبئة وسط الجروح والقروح، وقال: مَن يذهب في أثرهم؟ بلْ أمر ألا يذهب معه إلا مَن حضر المعركة بالأمس من الثابتين، فانتُدِب لملاحقة قريش سبعون من الصحابة الذين قادهم رسول الله ﷺ حتى حمراء الأسد.

وشحَن رسول الله ﷺ نفوس هؤلاء المقروحين الثابتين بوعدٍ مشفوع باليمين فيما سيحلّ على قريش إذا لقوهم: «والذي نفسي بيده، لقد سُوِّمَت لهم حجارةٌ لو صُبّحوا بها لكانوا كأمْسِ الذاهِب» -أي أنّ الله سيجعل عليهم علامات هلاكهم واحدًا واحدًا حتى يكونوا عدمًا- وتحرّق الأجناد للقاء قريش بمِثل النيران يومين.

وتيقّنت قريش أن رسول الله ﷺ قد استجمع قوته، وظنوا أنه جاءه مدد، «وقد حَربوا»، وقال بعضهم لبعض: نَرْجِع من قابلٍ! -أي في السنة المقبلة-، ولمّا تأكّد رسول الله ﷺ من أنهم اتخذوا طريق العودة وسلكوه عاد مع أصحابه الذين أثقلتهم القروح في صورة عزّ أقفل بها مشهد الهزيمة، وحوّل النهاية إلى نصر معنويّ.

وفي الآية مستويات ودرجات: فهناك درجة من أُصِيبَ بالقرح ومسّه فصبر على قدر الله ورضي بقضائه؛ وهناك درجة من أصابه القُرْح بعد القَرْح، ونالت منه الجراح وعضّة السلاح، فتحاملوا على أنفسهم، واستجابوا لمرجعياتهم، وامتثلوا للأمر، والتزموا بالنفير؛ وهناك درجة مَن أحسن في ذلك النفير، واتقى الله فيه حق تُقاه، فلم يتردّد للحظة في يقينه وكأنّ شيئًا لم يُصبه من قبلُ... ولكلٍّ درجات مما عملوا، ولمُحسِنهم الأجر العظيم من أول الصبر والرضا إلى فوريّة الاستجابة إلى إحسان الأداء.

4- الصبر بالله

وإذا قال لك أحدهم عند الشدائد: «صبرك بالله» فاعلم أنّه أخذ ذلك من كلام ربنا سبحانه: ﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾.[33]

---

[32] انظر: **سيرة ابن هشام**، 2/103-107، 2/121؛ **البداية والنهاية** لابن كثير، 4/48-52.
[33] النحل، 15/127.

فأَنْ تجعل صبرك بالله غير أن تجعل صبرك بنفسك، فوسيلتُك إلى الصبر هو الله تعالى، يوفقك إليك، ويهديك إلى التزامه والثبات عليه وعدم الانجراف وراء حزنك أو غضبك أو انفعالك. وأما إن جعلتَ الصبر بنفسك فوسيلتُك إليه ما تقوم عليه نفسُكَ مما عودتَها عليه، وجربتَها فيه. وهذا الاستثناء المفرّغ «إلا بالله» استثناء من أعمّ الأشياء، ويعني أن يكون صبرك مصحوبًا بذكر الله، والاستغراق في مراقبته، وخلوص الهمّة إليه، ويعني أن صبرك بمشيئة الله وإرادته المبنيّة على حكمةٍ بالغة وعاقبة حميدة وتسلية جميلة وتيسير قريب. وهذا مما يهوّن على المرء مشاقّ الصبر بما لا مزيد عليه

من المعاني المستورة في حديث «لا يضرّهم مَن خذلهم»،[34] أننا نعلم أن كثيرًا منا قد ضعف عن نصرتكم أهل غزة وفلسطين، وتخاذل عن دعمكم وإسنادكم، وجبن عن مشاركتكم، وقصّر في إمدادكم، وتأخّر في نجدتكم؛ ولكن اعلموا أن خذلاننا لا يضرّكم، وتقصيرنا لا ينقصكم، وتقاعسنا لا يؤخرّكم، فرسول الله صلوات ربي وسلامه عليه قد بشّر أمثالكم بنصر ربّه على أعدائكم، لأنه يكون معكم: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَواْ وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾،[35] وأحسب أنّ الله قد جمع فيكم التقوى والإحسان.

وقد وردت الإشارة إليكم في رواية الحديث الأخرى: «يقاتلون على أمر الله، قاهرين لعدوهم»[36] فقد قاتلتم على أمر الله وشَرطه، وقهرتم عدوّكم يوم سبتهم السابع أمام أعين الناس أجمعين. وربّما فهم بعضنا أن قول سيدي رسول الله: «لا يضرهم من خذلهم» فيه نفيٌ لوقوع الضرر واللأواء، فقد فاته أن ما يفيد هذا المعنى إن كان قال: «لن يضرّهم»، وبما أنه قال: «لا يضرّهم» فهذا دعاء من رسول الله ألا يُضارّوا بسبب خذلاننا لهم، ورسولُ الله مجابةٌ دعوتُه في آخر المطاف بلا ريب. والضررُ الذي دعا لكم رسول الله ألا يقع عليكم هو ذاك الذي يؤثّر في ثباتكم، ويُضعِف من عزيمتكم، ويؤخّر المدد عنكم، وهي إشارة بأنّ العونَ قريبٌ، والغوثَ قادمٌ، وإن تأخر في الوصول إليكم.

وفي الحديث أيضًا أنه: «لا يضرّهم... مَن خالفهم»، فلا يضرّكم مخالفة نفرٍ من شعبكم لكم، ولا معاكسة الإقليم المكسور المحيط بكم، ولا تآمر الدول الظالمة عليكم، فامضوا على أمركم، ولا تبالوا بمعارضتهم، وإنكارهم، أو تسوية نضالكم بإجرام مَن تقاتلونهم، أو الافتراء عليكم بما ليس فيكم، ومن مأثور الصحابة: «الجماعة ما وافق الحقّ، ولو كنتَ وحدك».

---

[34] **صحيح البخاري**، «مناقب»، 28؛ **صحيح مسلم**، «الإمارة»، 170.
[35] النحل، 128/15.
[36] **صحيح مسلم**، «الإمارة»، 176.

وفي رواية لهذا الحديث أيضًا: «لا يزال أهل الغَرْب ظاهرين على الحق» فالغَرْبُ هو الدّلو الكبير، فلعلها الدِّلاء العظيمة التي ترفعون بها أنقاض حفر أنفاق الأرض تحتكم، أو أنّ الكلمة على وجهها فأنتم في غرب الحجاز أو في غرب جزيرة العرب على حدّ بحرها الغربيّ الشماليّ، إذ إن جزيرة العرب لدى الجغرافيين القدماء تضمّ الشام والعراق أيضًا؛ أو أن الغَرْب هو الحدّة والشوكة، وأنتم أهل الشوكة حقًا، فاستبشروا بالظهور على عدوّكم! وقد وردت الإشارة أن هذه الطائفة التي وعدها رسول الله بالنصر هي بالشام أو أكناف الأرض ذات التقديس، وأنتم فيها، فكأنّ الإشارة تقترب منكم وتؤشّر عليكم.

5- قواعد الثبات

وإنّك إذا عزمتَ والتحمتَ مع عدوّك فلا تقف في منتصف الطريق، فإن كل دابة عابرة من الاتجاهين ستدهسك، وكلَّ صائحة ستُعوّقك، فامضِ قاصدًا حتى تبلغ مقصدك! وإنكم ستجدون من يحبطكم، ويخوّفكم من الدم والدمار والأفعال المرتدّة، وسيأتيكم تارة بصوت الحكمة، وتارة بصوت الدعاية، وتارة بصوت مؤسسات دينية ملتوية، فلا تسلّموهم عقولكم، ولا ترخوا لهم آذانكم، وقولوا: حسبنا الله ونعم الوكيل!

وإن الله إذا دبّر أقداره فإنه يدبّرها على ما كسبته أيديكم ودبرتموه لأنفسكم، ويُجري الله أقدارَه بما تستحقّونه، وإذا رأى فيكم جدارةً فإنه قريبٌ منكم، يمدّكم بعون منه، يُغيّر به حالكم، ويدفع به عنكم.

وإنّ من عادة الأحوال أن تبدأ صغيرةً على تدبير بشريّ محسوب، ثم تدخلها أحوال غير محسوبة، فيكون معك مَن حاد عنك سابقًا أو خَذلك، ويأتيك مَدَدٌ لم تحتسبه أو تظنّه، وسترى كلّ يوم ما يثبّتك، ويعينك، ويفرح به فؤادك. وإنّ مدخل التوكّل هنا أن تفوّض أمرك كله لله، وأن تضع بين يديه كل ما تملك، وأغلاهم نفسك، ومَن أحببتَ من أهلك، واسأله أن يحفظهم بما وهبتَهم من نفسك له، واستلِف من روحك لأرواحهم، واصبر حتى يأذن الله.

الخاتمة

هذا البحث ليس نتيجة دراسة بحثيّة عاديّة؛ بل نتيجة مدارسة ميدانية تجريبية عايشت الواقع بكل تداعياته وظروفه، وربطَتْه بالقيم والمعاني التي نتلوها في كتاب الله، ونتداولها في السنّة النبوية وأحداث السيرة؛ وقد أظهرت لنا أن كثيرًا

من هذه المعاني التي كنا نلقّنها للناس إنما تبرز وتتضح عندما تتنزّل للناس في غمرة الحدث.

وقد ظهر لنا أن هذه القيم ذات أثر عميق في تثبيت الناس وتصبيرهم في مواسم النوازل العظيمة، وأنّه من الواجب على أهل العلم أن يقتربوا أكثر من حياة الناس، وأن يستلهموا القيم الدينية من النصوص الشرعية وسياقاتها، وأن يبحثوا عن أنجع السبل لبثّها في أحوالهم كافّة، وأنّ في هذه القيم العميقة الكثير مما تحتاج إليه هذه الأمم والشعوب المكلومة لترميم أوضاعها النفسية المضطربة، واستئناف مسار حياتها، ونهضتها من جديد.

وقد أوضح لنا هذا البحث أن ثمّة مفاهيم قدَريّة عديدة كانت الناس تؤمن بها في عمومها، من دون تفصيل في زمان الرخاء، لكنّ هذه المفاهيم تتعرض للتجريف النفسيّ في زمان الفتنة والشدّة، وقد تتحوّل إلى شكوك قاتلة؛ وتؤسس لانحراف فكريّ وعقلي ونفسي، وهذا يتطلب تدخلًا عاجلًا يبيّن الحكمة الإلهية في أقدار الله خيرها وشرّها، ويشرحها بما يدفع نحو الثبات واليقين.

المصادر والمراجع

- **البداية والنهاية؛**

ابن الكثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر الدمشقي الشافعي (ت. 774هـ/1373م).

دار الفكر، بيروت، 1986م.

- **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه؛**

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت. 256هـ/870م).

تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، 1422هـ.

- **سنن أبي دواد؛**

أبو دواد، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت. 275هـ/889م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط – محمد كامل، دار الرسالة العالمية، بيروت، 2009م.

- **السيرة النبوية؛**

ابن هشام، أبو محمد جمال الدين عبد الملك بن هشام الحميري المعافري (ت. 218هـ/833م).

تحقيق: مصطفى السقاء – إبراهيم الأبياري – عبد الحفيظ الشلبي، مطبعة مصطفى البابي، مصر، 1955م.

– **شعب الإيمان؛**

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت. 458هـ/1066م).

تحقيق: مختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد، رياض، 2023م.

– **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية؛**

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت. قبل 400هـ/1009م)،

تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م.

– **المسند؛**

أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروذي (ت. 241هـ/855م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م.

– **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛**

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري (ت. 261هـ/875م).

تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

Bibliyografya

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût – Âdil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2023.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Cu'fî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min ümûri Resûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem*

ve sünenihî ve eyyâmih, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî el-Me'âfirî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Sekkâ – İbrahim el-Ebyârî – Abdülhafîz eş-Şelebî, Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî, 1955.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi-nakli'l-adl ani'l-adl ilâ Resûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.