الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

مجلة الجامعة الإسلامية

للعلوم الشرعية

مجلة علمية دورية محكمة

العدد: ١٩٦ الجزء الأول السنة: ٥٤ شعبان ١٤٤٢هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

معلومات الإيداع

النسخة الورقية:

تم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنية برقم ١٤٣٩/٨٧٣٦

وتاريخ ١٤٣٩/٠٩/١٧هـ

الرقم التسلسلي الدولي للدوريات (ردمد) ١٦٥٨-٧٨٩٨

النسخة الإلكترونية:

تم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنية برقم ١٤٣٩/٨٧٣٨

وتاريخ ١٤٣٩/٠٩/١٧هـ

الرقم التسلسلي الدولي للدوريات (ردمد) ١٦٥٨-٧٩٠١

الموقع الإلكتروني للمجلة:

http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

ترسل البحوث باسم رئيس تحرير المجلة إلى البريد الإلكتروني:

es.journalils@iu.edu.sa

(الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة)

هيئة التحرير

أ.د. عمر بن إبراهيم سيف
(رئيس التحرير)
أستاذ علوم الحديث بالجامعة الإسلامية

أ.د. عبد العزيز بن جليدان الظفيري
(مدير التحرير)
أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلامية

أ.د. باسم بن حمدي السيد
أستاذ القراءات بالجامعة الإسلامية

أ.د. عبدالعزيز بن صالح العبيد
أستاذ التفسير وعلوم القرآن بالجامعة الإسلامية

أ.د. عواد بن حسين الخلف
أستاذ الحديث بجامعة الشارقة بدولة الإمارات

أ.د. أحمد بن محمد الرفاعي
أستاذ الفقه بالجامعة الإسلامية

أ.د. أحمد بن باكر الباكري
أستاذ أصول الفقه بالجامعة الإسلامية

أ.د. عمر بن مصلح الحسيني
أستاذ فقه السنة بالجامعة الإسلامية

***

سكرتير التحرير: **باسل بن عايف الخالدي**
قسم النشر: **عمر بن حسن العبدلي**

الهيئة الاستشارية

أ.د. سعد بن تركي الخثلان
عضو هيئة كبار العلماء (سابقًا)

سمو الأمير د. سعود بن سلمان بن محمد آل سعود
أستاذ العقيدة المشارك بجامعة الملك سعود

معالي الأستاذ الدكتور يوسف بن محمد بن سعيد
عضو هيئة كبار العلماء
ونائب وزير الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد

أ.د. عياض بن نامي السلمي
رئيس تحرير مجلة البحوث الإسلامية

أ.د. عبد الهادي بن عبد الله حميتو
أستاذ التعليم العالي في المغرب

أ.د. مساعد بن سليمان الطيار
أستاذ التفسير بجامعة الملك سعود

أ.د. غانم قدوري الحمد
الأستاذ بكلية التربية بجامعة تكريت

أ.د. مبارك بن سيف الهاجري
عميد كلية الشريعة بجامعة الكويت (سابقاً)

أ.د. زين العابدين بلا فريج
أستاذ التعليم العالي بجامعة الحسن الثاني

أ.د. فالح بن محمّد الصغير
أستاذ الحديث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أ.د. حمد بن عبد المحسن التويجري
أستاذ العقيدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

قواعد النشر في المجلة(*)

- أن يكون البحث جديداً؛ لم يسبق نشره.
- أن يتّسم بالأصالة والجدّة والابتكار والإضافة للمعرفة.
- أن لا يكون مستلًّا من بحوثٍ سبق نشرها للباحث.
- أن تراعى فيه قواعد البحث العلميّ الأصيل، ومنهجيّته.
- ألا يتجاوز البحث عن (١٢٠٠٠) ألف كلمة، وكذلك لا يتجاوز (٧٠) صفحة.
- يلتزم الباحث بمراجعة بحثه وسلامته من الأخطاء اللغوية والطباعية.
- في حال نشر البحث ورقيا يمنح الباحث (١٠) مستلات من بحثه.
- في حال اعتماد نشر البحث تؤول حقوق نشره كافة للمجلة، ولها إعادة نشره ورقيّاً أو إلكترونيّاً، ويحقّ لها إدراجه في قواعد البيانات المحلّيّة والعالمية – بمقابل أو بدون مقابل – وذلك دون حاجة لإذن الباحث.
- لا يحقّ للباحث إعادة نشر بحثه المقبول للنّشر في المجلّة – في أي وعاء من أوعية النّشر – إلاّ بعد إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.
- نمط التوثيق المعتمد في المجلة هو نمط (شيكاغو) (Chicago).
- أن يكون البحث في ملف واحد ويكون مشتملا على:
  - صفحة العنوان مشتملة على بيانات الباحث باللغة العربية والإنجليزية.
  - مستخلص البحث باللغة العربيّة، و باللغة الإنجليزيّة.
  - مقدّمة، مع ضرورة تضمنها لبيان الدراسات السابقة والإضافة العلمية في البحث.
  - صلب البحث.
  - خاتمة تتضمّن النّتائج والتّوصيات.
  - ثبت المصادر والمراجع باللغة العربية.
  - رومنة المصادر العربية بالحروف اللاتينية في قائمة مستقلة.
  - الملاحق اللازمة (إن وجدت).
- يُرسلُ الباحث على بريد المجلة المرفقات التالية:
  البحث بصيغة **WORD** و **PDF**، نموذج التعهد، سيرة ذاتية مختصرة، خطاب طلب النشر باسم رئيس التحرير.

(*) يرجع في تفصيل هذه القواعد العامة إلى الموقع الإلكتروني للمجلة:
http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

محتويات العدد

م	البحث	الصفحة
١)	وقفات مع أوائل المصنفين في علم القراءات د. فهد بن مطيع المغذّوي	٩
٢)	ما اشتبه من نظم القرآن بين حذف الواو وإثباتها (مواضعُه ووَجهُه) د. الجيلي علي أحمد بلال	٥٩
٣)	القراءات العشريَّة الدَّائرة بين كلمتي ﴿ قَالَ ﴾ و﴿ قُلْ ﴾ (جمعًا ودراسةً) د. ياسر بن عوض بن رجاء العوفيّ	١٢١
٤)	تعقّبات الدّاني على ابن الأنباري (ت ٣٢٨هـ) من خلال كتابه (المكتفى في الوقف والابتدا) -جمعاً ودراسةً - د. سامي بن يحيى بن هادي عواجي	١٤٥
٥)	عبادة استماع القرآن الكريم د. رشا بنت صالح بن ناصر الدغيثر	١٨٩
٦)	الكسور والأعداد في القراءات القرآنية د. خليل بن أحمد بن أحمد المرضاحي	٢٣٩
٧)	الجمع البسيط لأسرار فن الالتفات من البحر المحيط - دراسة وتحليل - د. بريك بن سعيد القرني	٢٨١
٨)	التفسير العلمي التجريبي وأثره في اختيارات ابن عاشور -دراسة تطبيقية د. محسن بن حامد المطيري	٣٤٥
٩)	منظومة الزمزمي في علوم القرآن - عرض ودراسة - د. ضيف الله بن محمد الشمراني	٣٩٥
١٠)	المنقولات التفسيرية في كتاب التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي الغرناطي -دراسة تحليلية - د. محمد بن مرضي الهزيل الشراري	٤٣٣
١١)	الأسلوب الحكيم في القرآن الكريم من خلال كتب التفسير د. سلطان بن بدير العتيبي	٤٧٣
١٢)	ترجمة عباد بن منصور -دراسة تحليلية – أ. د. جمعان بن أحمد الزهراني	٥٢١
١٣)	مكانة الإمام مسلم في علم العلل دراسة تطبيقية مقارنة من خلال كتابه التمييز د. حسام خالد السقار، و أ. د. محمد زهير المحمد	٥٩٥
١٤)	الضبط والتبيين لذوي العلل والعاهات من المحدثين ليوسف بن حسن بن عبد الهادي المعروف بـ (ابن المِبْرَد) (ت ٩٠٩ هـ) -دراسة وتحقيق – د. جمال فرحات صاولي	٦٤٧
١٥)	التطبيقات الاحترازية للوقاية من الأوبئة في ضوء السنة النبوية د. زكرية بنت أحمد بن محمد غلفان زكري	٦٩٥

وقفات مع أوائل المصنفين في علم القراءات

Reflections on the early authors
on Qur'anic readings science and its related sciences

إعداد:

د. فهد بن مطيع المغذّوي

Dr. Fahd bin Mutie Al-Mughdhawi

الأستاذ المشارك بقسم القراءات بكلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية

البريد الإلكتروني: fahd.ma36@gmail.com

الاستقبال - Received: 2020/11/12، **القبول** - Accepted: 2020/12/16، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

موضوع البحث:

يتناول البحث وقفات مع أوائل المصنفين في علم القراءات.

أهداف البحث:

١ – التعرف على أوائل المصنفين في علم القراءات.

٢ – إظهار جهود العلماء السابقين في التأليف في هذا العلم.

٣ – دراسة تراجم علماء القراءات، والبحث عن مصنفاتهم المتقدمة في هذا الشأن.

منهج البحث:

١ – جمعت أقوال العلماء المختصين التي نصّت على أوائل المصنفين في هذا العلم.

٢ – ترجمت للأعلام الأوائل، وذكرت نبذة عن مصنفاتهم والدراسات المتعلقة بها بإيجاز.

٣ – ذكرت وقفات خاصة بالأوّليّة المذكورة عن كل مؤلِّف من أولئك الأوائل.

٤ – أثبت خلاصة تلك الأوليات في وقفات وتأملات تتعلق بالمؤلِّف ومصنَّفه في ذلك.

أهم النتائج:

١ – ظهور أوائل المصنفات في علم القراءات في عصر متقدم، في بدايات عصر التدوين.

٢ – الوقوف على عدة مؤلفين وصفوا بالأوّليّة في التصنيف في هذا العلم، وكلهم من علماء القراءات المشتغلين بها.

٣ – من مقوِّمات الأولية في التأليف، أو النظم أو الشرح، إظهار مكانة المؤلِّف وقيمة مُؤلَّفه، وتقدم عصره، وشهرته، واستفادة المؤلفين منه، ونقلهم عنه.

الكلمات المفتاحية: وقفات– أوائل – المصنفين – التأليف – القراءات.

ABSTRACT

Research topic:

The research deals with reflections on the early authors on the science of al-Qirāʿāt (Qur'anic readings) and its related sciences.

research aims:

1- Getting to know the first authors in the science of Qur'anic readings.
2- Show the efforts of previous scholars in authoring this science.
3- Study the autobiographies of scholars of al-Qirāʿāt, and searching for their advanced works in this regard.

Research Methodology:

1- I Collected the sayings of specialized scholars، which stipulated the first authors of this science.
2- I introduced the first prominent figure, and briefly mentioned a summary of their work and studies related to it.
3- I mentioned reflections related to the primacy for each of these early authors.
4- I listed the summary of these primacies in reflections related to the author and his book regarding that.

Main findings:

1- The emergence of the first compilations in the science of al-Qirāʿāt in an advanced era, in the early days of the authorship era.
2- Finding several authors who were described as being primitive in writing books in this science, and all of them are among the scholars of Qur'anic readings.
3- Demonstrating the author's position, the value of his author, the advancement of his time, and his fame, and the authors ' benefit from him and their transmission from him all of them are primary characteristics in writing books on the science of al-Qirāʿāt.

Key words:

reflections- early - classifieds - authorship - al-Qirāʿāt.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإنّ علم القراءات من أشرف العلوم وأولاها بالعناية والاهتمام، وذلك لتعلقه بالقرآن الكريم، مصدر تشريع هذه الأمة، ومعجزتها الخالدة، ولقد اعتنى به المسلمون عناية فائقة واهتموا به تعلّما وعملا وتطبيقا، إذ عكفوا على تعلّم قراءته، وتطبيق أحكامه، وكان ذلك متزامنا مع نزوله على نبينا ﷺ، فتلقوه من رسول الله ﷺ وأخذوه مشافهة كما نزل، بما في ذلك القراءات والأحكام وغيرها، ولقد حفظ لنا علماء الأمة تلك الجهود المتعددة والجوانب المشرقة من مظاهر العناية بعلم القراءات، وسطّروا ذلك في كتبهم وضمنوه مؤلفاتهم منذ ظهورها في القرون الأولى، وللوقوف على أوائل تلك المصنفات في هذا العلم جاءت فكرة هذا البحث، حتى نقف مع أولئك الأوائل، ونستعرض جهودهم في تلك التآليف السابقة على غيرها.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١ – الوقوف على جهود العلماء السابقين في تدوين هذا العلم من خلال تصانيفهم المتقدمة.

٢ – معرفة العلماء الأوائل الذين سبقوا في التأليف في هذا العلم.

٣ – التعرف على مظاهر التأليف في القرون الأولى.

٤ – تحديد الحقبة الزمنية لأوائل المصنفات في هذا العلم.

٥ – التثبت مما هو مدوّن في أسبقيّة التأليف في هذا العلم بجمع تلك النقولات، ودراستها، والتأكد منها.

الدراسات السابقة:

الإشارة إلى أوائل مَنْ صنّف في هذا العلم متناثرة في كتب التراجم، وغيرها من مؤلفات هذا الفنّ.

وحسب اطّلاعي وبحثي لم أجد مَنْ جمع الأقوال في أوائل المصنفين، بغرض دراستهم ودراسة مؤلفاتهم وعصرهم الذي عاشوا فيه. أما من ناحية التأصيل العلمي للموضوع فهناك مؤلفات سابقة ألفت في الأوائل، ككتاب "الوسائل إلى معرفة الأوائل" لجلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ) وغيره، على اختلاف موضوعات تلك الأولية.

حدود البحث:

تكمن حدود البحث في جمع أقوال العلماء التي نصّت على أوّل مَنْ ألّف في علم القراءات، بعبارة «أوّل من جَمَعَ، أو صَنَّفَ، أو نَظَمَ، أو شَرَحَ»، مما يدل على الأوّليّة والأسبقية في التأليف في علم القراءات خاصّة أو في مسائل تتعلق بها. على أن يكون ذلك النصّ من كتب تراجم أعلام القراءات أو من كتب القراءات المختصة، أو الدراسات المؤلفة حولها. ولا عبرة بالمؤلفات التي لم يُنَصّ على أوّليتها، وإن كانت متقدمة. ولا يشمل البحث الأوائل في العلوم المتعلقة بالقراءات كالرسم، والضبط، والوقف والابتداء، والتجويد وغيرها.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة ثم فهارس.

المقدمة: وتشتمل على: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وحدود البحث، وخطته، والمنهج المتبع فيه.

التمهيد: ويتضمن نشأة القراءات وتدوينها، وفيه:

أولاً: نشأة علم القراءات بإيجاز.

ثانياً: مرحلة التدوين في القراءات.

المبحث الأول: أوائل المصنفين في علم القراءات، وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في الجمع والتصنيف في القراءات، وفيه ثلاثة أعلام:

١ – أبو عبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ).

٢ – أبو عمر حفص بن عمر الدوري (ت٢٤٦هـ).

٣ – أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني (ت٢٥٥هـ).

المطلب الثاني: في التصنيف في السبعة، وفيه:

– أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد (ت٣٢٤هـ).

المطلب الثالث: في النظم في السبعة، وفيه:

– الحسين بن عثمان أبو عبد الله الضرير (ت٣٧٨هـ).

المبحث الثاني: أوائل المصنفين في مسائل تتعلق بعلم القراءات، وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في التصنيف في وجوه القراءات وأسانيدها، وفيه:

- هارون بن موسى أبو عبد الله العتكي الأعور (توفي قبل ٢٠٠هـ).

المطلب الثاني: في ترتيب أبواب القراءات، وفيه:

- علي بن عمر، أبو الحسن الدارقطني (ت٣٨٥هـ).

المطلب الثالث: في شرح الشاطبية، وفيه:

١- عبد الرحمن الأزدي، أبو القاسم بن الحداد (ت٦٢٥هـ).

٢- علي بن محمد أبو الحسن السخاوي (ت٦٤٣هـ).

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس، وتشتمل على:

- فهرس أوائل المصنفين.
- فهرس المصادر والمراجع.

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث المنهج العلمي المتعارف عليه في كتابة البحوث العلمية، والذي يحقق الأهداف المرجوة منه وفق الآتي:

المنهج الاستقرائي: وذلك بتتبع نصوص أئمة القراءات، وكتب التراجِم الدالة على الأوَّلية في التصنيف أو التبويب أو الشرح أو التأليف.

المنهج التحليلي: وذلك بجمع نصوص أئمة الأداء والقراءات، وتصنيفها وتحليلها وتوظيفها بما يخدم أهداف البحث ومتطلباته.

أما الخطوات العلمية المتبعة في البحث فهي على النحو الآتي:

١- جمعت أقوال العلماء التي نصّت على أوائل المصنفين في هذا العلم

٢- اعتمدت في إيراد الأوّليّة على تراجم علماء القراءات، من الكتب المختصة بذلك كـ«معرفة القراء الكبار للذهبي» و«غاية النهاية لابن الجزري» وغيرهما من الكتب التي اعتنت بذلك.

٣- بدأت بذكر موضوع الأوّليّة، ثم أتبعته بذكر اسم أوّل مَنْ ألّف فيه، مع ذكر نسبه ولقبه وكنيته، وسنة وفاته.

٤ – أوردت الأقوال الواردة في أوّليّة ذلك العَلَم، بنصّها كما وردت، مع ذكر مصادرها التي نصّت على ذلك.

٥ – ترجمت لذلك العَلَم بإيجاز.

٦ – ذكرت نبذة عن مصَنَّفه ذلك، وصحة نسبته إليه وبيان إن كان موجودا أو مفقودا.

٧ – ذكرت بعض الدراسات المتعلقة بالمؤلِّف وكتابه، مع ذكر بيانات إصدارها وطبعتها.

٨ – ذكرت وقفات خاصة بالأوّليّة المذكورة عن ذلك المؤلِّف.

٩ – عند اشتراك أكثر من مؤلِّف في أوّليّة ذات موضوع واحد فإني أثبت خلاصة تلك الأوّليات في وقفات وتأملات تتعلق بالمؤلّف والمؤلَّف.

١٠ – جمعت بين الأقوال المتعددة في الأوّليّة ذات الموضوع الواحد ووفّقت بينها – قدر الإمكان –.

التمهيد، ويتضمن: نشأة القراءات وتدوينها.

أولاً: نشأة علم القراءات بإيجاز:

بدأت نشأة علم القراءات مبكرة، منذ عهد التنزيل، ويعتبر نزول القرآن الكريم على نبينا الأمين ﷺ أولى مراحل نشأته، فقد تلقَّاهُ النبي ﷺ وعلَّمه أصحابه، ثمَّ أخذوا يقرؤونه ويتدارسونه كما سمعوه من النبي ﷺ، حتى قاموا بتقويم حروفه والعمل بأحكامه وحدوده، ثم لَمَّا توفي النبي ﷺ قام أبو بكر ﷺ بجمع القرآن خشية ذهاب القرّاء من الصحابة ﷺ، إلى أن جاء عثمان ﷺ فجمع القرآن في مصحف واحد، وهو المصحف الإمام، لكثرة اختلاف الناس في القراءة آنذاك، ثم أرسل إلى كل مِصْر من الأمصار بنسخة منه، حتى يجتمع عليه أهل تلك الأمصار ويقرؤوا بما فيه.

وهكذا أخذ الصحابة ﷺ يقرؤون القرآن ويعلِّمونه حتى عصر التابعين الذين تلقوه منهم، ولقد برع منهم من اشتدّت عنايته به، فصاروا يُقْرِئون القرآن بالقراءات التي تلقوها، ومنهم القراء العشرة وغيرهم من أئمة هذا الفنّ، فانتشرت بذلك القراءات فوصلت الآفاق وعمّت الأمصار.

ثم أخذ أولئك الأئمة بتدوين هذا العلم الذي تلقوه، كل حسب ما وصل إليهم من القراءات وما استقر به الشأن لديه من الروايات(١).

ثانياً: مرحلة التدوين في القراءات:

تظهر أهمية معرفة بدايات التدوين في هذا العلم للتمكن من معرفة أوائل المؤلفات التي دونت فيه، وهو ما يوصلنا إلى عمق بحثنا هذا، وهو أوائل المصنفين في علم القراءات.

ولقد امتاز عصر نزول القرآن الكريم في القرن الأول بالرواية، والمشافهة، والنقل، والتلقي، فهي مرحة التأسيس لهذا العلم، حتى جاء عصر التدوين في وقت مبكر ومتقدم، في

(١) للاستزادة انظر: محمد بن محمد بن الجزري، "النشر في القراءات العشر". تصحيح علي محمد الضباع، (ط بدون، م بدون، دار الكتب العلمية)، ١:٦ وما بعدها؛ وعبد القيوم السندي، " صفحات في علوم القراءات". (ط٣، مكة المكرمة: المكتبة الإمدادية، ١٤٣٠هـ-٢٠١٠م)، ٣١؛ وعبد العزيز بن سليمان المزيني، "مباحث في علم القراءات". (ط١، الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م)، ٢١.

أواخر القرن الأول أو بداية القرن الثاني، لكن ليس بمفهوم التأليف السائد الآن، وإنما محاولة من ذلك الإمام لجمع ما قرأه ورواه عن شيوخه في كتاب مستقل. وهو ما كان يميّز تلك الفترة في بدايات التدوين.

ثم ظهرت عدّة مؤلفات متقدمة في القرنين الثاني والثالث الهجري، قال ابن الجزري رحمه الله: «فلما كانت المائة الثالثة واتسع الخرق، وقل الضبط، وكان علم الكتاب والسنة أوفر ما كان في ذلك العصر تصدى بعض الأئمة لضبط ما رواه من القراءات، فكان أول إمام معتبر جمع القراءات في كتاب أبو عبيد القاسم بن سلّام وجعلهم فيما أحسب خمسة وعشرين قارئا مع هؤلاء السبعة...»[(١)].

فظهرت سمة تحديد أعداد القراءات في مؤلفات تلك الحقبة الزمنية، فكانوا يُضَمَّنون كتبهم ما احتوته من قراءات الأئمة القراء. وكان ذلك العصر هو عصر أوائل المصنِّفين في القراءات باعتباره فنًّا مستقلًّا وعلما قائما بذاته.

حتى جاء أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد (ت٣٢٤هـ) في أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع الهجري، فاقتصر في تأليفه على قراءات الأئمة السبعة المشهورين دون غيرهم. ثم توالت التآليف في ذلك، فمنهم من اقتصر على هؤلاء السبعة، ومنهم من زاد عليهم، كل حسب ما قرأ به من قراءات وما وصلته من روايات.

إلى أن ألف الإمام القاسم بن فِيرُّه الشاطبي (ت٥٩٠هـ) منظومته الشهيرة «حرز الأماني ووجه التهاني» المعروفة بالشاطبية، والتي نَظَمَ فيها كتاب «التيسير في القراءات السبع» لأبي عمرو الداني (ت٤٤٤هـ)، فكتب الله لها القبول في الأرض، وأصبحت عمدة الفنّ، ومدار الإقراء والإسناد عليها إلى يومنا هذا.

ثم عكف العلماء على شرحها وفك رموزها، بدءا من تلميذ الناظم الإمام أبي الحسن السخاوي (ت٦٤٣هـ) في شرحه الموسوم بـ«فتح الوصيد في شرح القصيد» وهكذا توالت المصنفات في هذا الفنّ إلى يومنا هذا، فلا يكاد يخلو قرن من القرون إلا وفيه مؤلفات عظيمة، تدل على عظم هذا الفن ومدى العناية به على مر العصور والأزمان[(٢)].

(١) انظر: ابن الجزري، "النشر في القراءات العشر"، ١: ٣٣-٣٤.

(٢) للاستزادة في هذا المبحث انظر: عبد الهادي الفضلي، "القراءات القرآنية تاريخ وتعريف". (ط٤، =

المبحث الأول: أوائل المصنفين في علم القراءات، وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في الجمع والتصنيف في القراءات:

وفيه ثلاثة أعلام:

أوّلًا: أبو عبيد، القاسم بن سلّام الخراساني الأنصاري مولاهم البغدادي (ت٢٢٤هـ).

الأقوال الواردة في أوليته:

قال ابن الجزري: فكان أول إمام معتبر جمع القراءات في كتاب أبو عبيد القاسم بن سلام، وجعلهم خمسة وعشرين قارئا مع القراء السبعة(١).

التعريف به بإيجاز:

قال الذهبي: أحد الأعلام وذو التصانيف الكثيرة في القراءات والفقه واللغة والشعر(٢).

وقال ابن الجزري: الإمام الكبير الحافظ العلامة، أحد الأعلام المجتهدين، وصاحب التصانيف في القراءات والحديث والفقه واللغة والشعر(٣).

وقال الداني: إمام أهل دهره في جميع العلوم، صاحب سُنَّة، ثقة مأمون.

وقال عبد الله بن طاهر: علماء الإسلام أربعة: عبد الله بن عباس في زمانه، والشَّعْبِي في زمانه، والقاسم بن معن في زمانه، والقاسم بن سلَّام في زمانه.

وفضائله كثيرة، ومناقبه شهيرة(٤).

=

بيروت: مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م)، ٤٤: ٣٩؛ والسيد رزق الطويل، "مدخل في علوم القراءات". (ط١، م بدون، المكتبة الفيصلية، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م)، ٣٤؛ والسندي، " صفحات في علوم القراءات"، ٣٨.

(١) انظر: ابن الجزري، "النشر في القراءات العشر"، ١: ٣٣-٣٤.

(٢) محمد بن أحمد الذهبي، "معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار". تحقيق بشار عواد وآخرون، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)، ١: ١٧٠.

(٣) محمد بن محمد بن الجزري، "غاية النهاية في طبقات القراء"، عُنِي بنشره ج. برجستراسر. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٥٢هـ-١٩٣٣م)، ٢: ١٨.

(٤) انظر: المصدرين السابقين.

قال ابن الجزري: وله اختيار في القراءة وافق العربية والأثر[١].

أخذ القراءة عن كثير من الأئمة، عدّ ابن الجزري منهم تسعة، من ضمنهم: الكسائي أحد القراء السبعة، ومنهم رواة بعض القراء كإسماعيل بن جعفر، وسليم بن عيسى وغيرهم.

روى عنه القراءة كثير من الرواة، منهم: أحمد بن إبراهيم ورّاق خلف، وأحمد بن يوسف التغلبي، وعلي بن عبد العزيز البغوي وغيرهم[٢].

توفي سنة (٢٢٤هـ).

نبذة عن كتابه:

كتاب القراءات لأبي عبيد القاسم بن سلام مثبت ومذكور في كتب التراجم.

وقد رواه ابن خير الإشبيلي في فهرسته بإسناده إلى مؤلفه[٣]، وذكره أبو عمرو الداني في الأرجوزة المنبهة حيث قال:

ثُمَّـــتَ صَنَّـــفَ أَبُـــو عُبَـــيْدٍ كِـتَابَـــه مُـقَيَّـــدًا بِقَـيْـــدِ

مِـــنَ الْمَعَـــانِي وَمِـــنَ الْإِعْـــرَابِ فَهُـــوَ فِي الْكُتُـــبِ كَالشِّـــهَابِ

وقال الذهبي: له مصنف في القراءات لم أره. وقال: له في القراءات كتاب جيد، ليس لأحد من الكوفيين قبله مثله[٤].

وذكره حاجي خليفة في كشف الظنون[٥] وغيرهم.

وقد ذكر ابن الجزري أنه يتضمّن خمسة وعشرين قارئا مع القراء السبعة كما تقدم،

(١) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ٢: ١٨.

(٢) انظر: المصدر السابق: (١٨/٢).

(٣) انظر: محمد بن خير الإشبيلي، "فهرسة ابن خير الإشبيلي". تحقيق محمد فؤاد منصور، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م)، ٢٣.

(٤) محمد بن أحمد الذهبي، "سير أعلام النبلاء". تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٢م)، ١٠: ٤٩١؛ والذهبي، "معرفة القراء الكبار"، ١: ١٧٢.

(٥) انظر: حاجي خليفة، "كشف الظنون عن أسامي الفنون". (ط بدون، بغداد: مكتبة المثني، ١٩٤١م)، ٢: ١٤٤٩.

وأشار مكّي إلى عدد القراء فيه، فقال: وكذلك زاد الطبري في كتاب القراءات له على هؤلاء السبعة نحو خمسة عشر رجلا، وكذلك فعل أبو عبيد وإسماعيل القاضي[١].

وقد روى كثير من المصنّفين عن كتاب القراءات لأبي عبيد، ونقلوا عنه كثيرا من النصوص، ومن هؤلاء:

- ابن مجاهد في كتابه «السبعة».
- النحاس في «إعراب القرآن».
- السخاوي في كتابيه: «فتح الوصيد»، و«جمال القراء».
- أبو شامة في كتابيه: «المرشد الوجيز» و«إبراز المعاني».
- وبعض النصوص المنقولة بواسطة مصادر أخرى، كما في «معرفة القراء للذهبي»، و«غاية النهاية» لابن الجزري.

أما اختيار أبي عبيد فهو مذكور في بعض كتب القراءات، ومنها:

- كتاب المنتهى لأبي الفضل الخزاعي[٢] (ت٤٠٨هـ)، فهو متضمن لاختيار أبي عبيد.
- الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها للهذلي[٣] (ت٤٦٥هـ)، وغيرها.

وبناء على ما تقدم فإن كتاب القراءات لأبي عبيد كان موجودا ومتداولا في القرون

(١) انظر: مكي بن أبي طالب القرطبي، "الإبانة عن معاني القراءات". تحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، (ط بدون، مصر: دار النهضة للطبع والنشر، ت بدون)، ٣٨.
وإسماعيل القاضي هو: إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل القاضي، روى القراءة عن قالون، وعن أحمد بن سهل عن أبي عبيد، وعن نصر بن علي الجهضمي، صنف كتابا في القراءات جمع فيه قراءة عشرين إماما. روى عنه القراءة ابن مجاهد، وابن الأنباري وغيرهما، توفي سنة (٢٨٢هـ). انظر: أبو بكر الخطيب البغدادي، "تاريخ بغداد". تحقيق د. بشار عواد، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م)، ٢٧٢/٧؛ وابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ١٦٢.

(٢) قام بتحقيقه د/ محمد شفاعت رباني في رسالة علمية بقسم القراءات بكلية القرآن الكريم بالجامعة الإسلامية ، وقد طبع بجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ١٤٣٤هـ.

(٣) مطبوع بعدة تحقيقات، منها: تحقيق الشيخ: جمال بن السيد رفاعي الشايب، طبعة مؤسسة سما للنشر والتوزيع. وتحقيق د. خالد أبو الجود، طبعة دار البشير، الإمارات. وتحقيق: أ.د. عمر حمدان وتغريد حمدان، طبعة كرسي الشيخ يوسف جميل، جامعة طيبة.

الأولى بدليل النقولات التي كانت تمتلئ بها بطون الكتب حتى جاء عصر الذهبي –رحمه الله– الذي أخبر بأنه لم يره، ولم يتم الوقوف عليه حتى عصرنا هذا فيما أعلم.

ولقد قام عدد من الباحثين بجمع القراءات والنصوص المنقولة منه، وجَمْع اختيارات أبي عبيد وجهوده في علم القراءات، ومن ذلك:

١ – «أبو عبيد القاسم بن سلّام البغدادي (ت٢٢٤هـ) حياته وجهوده في دراسة القراءات» للدكتور: غانم قدوري الحمد، منشور في العدد التاسع من مجلة كلية الشريعة، جامعة بغداد، ١٤٠٦هـ–١٩٨٦م.

٢ – اختيارات الإمام أبي عبيد القاسم بن سلّام ومنهجه في القراءة» للدكتور: محمد بن موسى بن حسين نصر، رسالة دكتوراه بقسم القراءات وعلوم القرآن بجامعة القرآن الكريم والدراسات العليا بالسودان، ط١، ١٤٢٠هـ–١٩٩٩م.

٣ – «جهود الإمام أبي عبيد القاسم بن سلّام في القراءات وتحقيق اختياره في القراءة» للدكتور: أحمد بن فارس السلوم، طبعة دار الحزم، ١٤٢٧هـ–٢٠٠٦م.

٤ – «كتاب القراءات لأبي عبيد القاسم بن سلّام» جمع ودراسة الدكتور: جاسم الحاج جاسم الدليمي، ديوان الوقف السني، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، العراق، ط١، ١٤٢٨هـ–٢٠٠٧م.

٥ – «اختيارات أبي عبيد القاسم بن سلّام في القراءات جمعا ودراسة» للباحث: عبد الباقي بن عبد الرحمن سيسي، رسالة ماجستير بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

وقفات مع أوليته:

وبعد أن ثبت لدينا أنّ لأبي عبيد كتابا في القراءات كما تقدم نستطيع أن نتأمل الوقفات التالية:

١ – أن من أثبت أوّليّة أبي عبيد في التأليف هو الإمام ابن الجزري إمام القراء وعمدة المحققين في هذا الفنّ.

٢ – قوله: إمام معتبر، ربما يدل ظاهره على أن هناك من سبقه إلى التأليف، لكن لم يكن لتآليفهم الاعتبار المراد عند أهل الفنِّ، إما لمكانة مؤلِّفه، أو لقيمة كتابه، أو باعتبار شهرته واستفادة المؤلفين منه ونقلهم عنه، وهذا كله متحقق في أبي عبيد وكتابه.

٣- عصر أبي عبيد المتقدم فهو متوفى سنة (٢٢٤هـ)، حيث عاش في القرنين الثاني والثالث الهجري، أي بعد استقرار القراءات، وهو قريب عهد بالقراء السبعة، فقد أخذ عن الكسائي كما تقدم.

٤- أن مقومات الأوّليّة متوفرة لدينا، فالمؤلف (أبو عبيد) أحد الأعلام في القراءات وغيرها، وكتابه (القراءات) مثبت في المصادر إثبات نسبته إلى مؤلِّفه، ونصوص منقولة عنه، مما يرجح لديّ أنه أول من ألّف في القراءات مع اعتبار القيد الذي ذكره ابن الجزري وهو قوله: «أول إمام معتبر» والله أعلم.

ثانيًا: حفص بن عمر بن عبد العزيز بن صهبان، ويقال: صهيب، أبو عمر الدوري الأزدي البغدادي النحوي الدوري الضرير (ت٢٤٦هـ).

الأقوال الواردة في أوليته:

ذُكِرَ في ترجمته أنه أول من جمع القراءات

ذكر ذلك الذهبي فقال: ويقال: إنه أول من جمع القراءات وألَّفها[١].

وابن الجزري حيث قال: أول من جمع القراءات[٢].

التعريف به بإيجاز:

ولد سنة بضع وخمسين ومائة في دولة المنصور[٣].

قال عنه الذهبي: مقرئ الإسلام، وشيخ العراق في وقته.

وقال ابن الجزري: إمام القراء، وشيخ الناس في زمانه، ثقة ثبت كبير ضابط.

وقال الأهوازي: رحل الدوري في طلب القراءات، وقرأ بسائر الحروف السبعة وبالشواذ، وسمع من ذلك شيئا كثيرا، وهو ثقة في جميع ما يرويه، وعاش دهرا، وذهب بصره

(١) انظر: الذهبي، "معرفة القراء الكبار"، ١: ١٩١؛ وصلاح الدين الصفدي، " الوافي بالوفيات". تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (ط بدون، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م)، ١٣: ٦٥.

(٢) ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٢٥٥؛ وابن الجزري، "النشر في القراءات العشر"، ١: ١٣٤؛ وخير الدين الزركلي، "الأعلام". (ط١، م بدون، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م)، ٢: ٢٦٤.

(٣) انظر: الذهبي، "سير الأعلام النبلاء"، ٩: ٤٢٣.

في آخر عمره، وكان ذا دين وخير[١].

وقد طال عمره، وقُصِدَ من الآفاق، وازدحم عليه الحذّاق؛ لعلو سنده وسعة علمه[٢].

وقد قرأ على كثير من الشيوخ، ذكر منهم ابن الجزري ثمانية، منهم الكسائي من القراء السبعة، ومنهم رواة بعض القراء كإسماعيل بن جعفر عن نافع، وسليم عن حمزة، ومحمد بن سعدان عن حمزة، ويحيى بن المبارك اليزيدي عن أبي عمرو، وغيرهم. بل هو أحد رواة أبي عمرو البصري، والكسائي.

أما تلاميذه فكُثُر، عدّ ابن الجزري خمسين راويا ممن قرأوا عليه، منهم أحمد بن حرب شيخ المطوعي، وأبو جعفر أحمد بن فرح، وأحمد بن يزيد الحلواني وغيرهم[٣]. توفي سنة (٢٤٦هـ).

نبذة عن كتابه:

أثبتت كتب التراجم أن له كتابا في القراءات، قال الذهبي: وصنف في القراءات[٤].

وقال السخاوي: وصنف كتابا في القراءات[٥]. وذكر الصفدي مثله[٦].

وقد ذكر له أصحاب التراجم عدة كتب في مجالات عدة، ولم يذكروا من كتب القراءات إلا كتابا واحدا، وكتاب القراءات المذكور له هو كتاب «قراءات النبي صلى الله عليه وسلم»، وكذا ذكره الزركلي[٧]، وغيره.

وقد قام بتحقيقه شيخنا الأستاذ الدكتور/ حكمت بشير ياسين[٨].

---

(١) انظر: الذهبي، "معرفة القراء"، ١: ١٩٢؛ وابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٢٥٥.

(٢) انظر: الذهبي، "معرفة القراء"، ١: ١٩١.

(٣) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٢٥٥.

(٤) انظر: الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ٩: ٤٢٤.

(٥) انظر: علم الدين علي بن محمد السخاوي، "فتح الوصيد في شرح القصيد". تحقيق د. مولاي محمد الإدريسي. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م)، ١: ١٥٥.

(٦) انظر: الصفدي، "الوافي بالوفيات"، ١٣: ٦٥.

(٧) انظر: الزركلي، "الأعلام "، ٢: ٢٦٤.

(٨) بعنوان: «جزء فيه قراءات النبي ﷺ»، (ط١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨).

وقد ذكر فيه المصنف أسانيده من قراءة أبي عمرو البصري، ويسوق الروايات التي وصلته عن شيوخه إلى النبي ﷺ مرتبا على سور القرآن، فيذكر في كل سورة ما وصله من القراءات مسندا إلى شيوخه، فبلغت الروايات المسندة فيه (١٣٣) رواية.

وقفات مع أوليته:

١ – أن من أثبت أوّليّة الدوري في التأليف هو الإمام ابن الجزري رحمه الله، وذكر ذلك على سبيل الإخبار والجزم حيث قال: أول من جمع القراءات. بينما ذكر ذلك الذهبي من غير جزم فقال: ويقال: إنه أول من جمع القراءات وألفها.

٢ – أن الأوّليّة متوفرة في المؤلِّف والمؤلَّف، فالدوري أحد رواة أبي عمرو البصري والكسائي وغيرهم، فهو إمام في القراءة، وكتابه مثبت في مصادر ترجمته كما تقدم.

٣ – عصره المتقدم، حيث عاش في القرنين الثاني والثالث، وعاصر القراء السبعة وأخذ عن بعضهم، وكانت وفاته سنة (٢٤٦هـ).

وبالرجوع إلى أبي عبيد المتقدم ذكره فيما مضى، نجد أن الدوري وأبا عبيد عاشا في عصر واحد، حيث كانا جميعا في بغداد، وأثبتت المصادر اجتماعهما في مجلس واحد، فمن ذلك ما حدّث به أبو عمر الدوري قال: كان أبو عبيد عندي، فقرأ غلام ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ﴾ [الزمر: ٩] بالتخفيف، فقال أبو عبيد: ما هذا؟ بانتهار، فقلت: حمزة، فقال: ما علمت...[(١)]

ثالثًا: سهل بن محمد بن عثمان بن يزيد أبو حاتم السجستاني (ت٢٥٥هـ).

الأقوال الواردة في أوليته:

ذُكِر في ترجمته أنه أول من صنّف في القراءات.

ذكر ذلك ابن الجزري حيث قال: وأحسبه أول من صنف في القراءات[(٢)].

التعريف به بإيجاز:

قال الذهبي: نحوي البصرة، ومقرئها في زمانه، وإمام جامعها[(٣)].

(١) انظر: الخطيب، "تاريخ بغداد"، ٩: ٨٩.

(٢) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٣٢٠.

(٣) انظر: الذهبي، "معرفة القراء"، ١: ٢١٩.

وقال ابن الجزري: إمام البصرة في النحو والقراءة واللغة والعروض، وكان يخرج الْمُعمّى، وكان إمام جامع البصرة، وله تصانيف كثيرة.

وقال: وله اختيار في القراءة رويناه عنه، ولم يخالف مشهور السبعة إلا في قوله في آل عمران ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾ [١٢٠].

أخذ القراءة عرضا عن يعقوب الحضرمي، وهو من جلة أصحابه، ويقال: عرض على سلام الطويل، وأيوب بن المتوكل، وروى الحروف عن إسماعيل بن أبي أويس، والأصمعي، ومحمد بن يحيى القطعي، وسعيد بن أوس.

روى عنه القراءةَ كثيرٌ من الرواة، عدّ منهم ابن الجزري عشرة، منهم: يموت بن المزرع، وأبو بكر ابن دريد، وأحمد بن حرب، وغيرهم.

توفي سنة (٢٥٥هـ)[١].

نبذة عن كتابه:

ذكر أصحاب التراجم أن لأبي حاتم كتابا في القراءات، ذكر ذلك ابن النديم[٢]، وياقوت الحموي[٣]، وابن خلكان[٤]، والسيوطي[٥]، والداوودي[٦]، وغيرهم.

وقال ابن حبان: وهو الذي صنّف في القراءات[٧].

---

(١) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٣٢٠.

(٢) انظر: أبو الفرج ابن النديم، "الفهرست". تحقيق إبراهيم رمضان، (ط٢، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م)، ٥٥.

(٣) انظر: شهاب الدين ياقوت الحموي، "معجم الأدباء- إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب". تحقيق إحسان عباس، (ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م)، ٣: ١٤٠٧.

(٤) انظر: أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان". تحقيق إحسان عباس، (ط١، بيروت، دار صادر، ١٩٠٠م)، ٤٣٢/٢.

(٥) انظر: جلال الدين السيوطي، "بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة". تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط بدون، لبنان- صيدا: المكتبة العصرية، ت بدون)، ١: ٦٠٦.

(٦) انظر: شمس الدين الداوودي، "طبقات المفسرين". (ط بدون، بيروت: دار الكتب العلمية، ت بدون)، ١: ٢١٧.

(٧) انظر: محمد بن حبان الدارمي، "الثقات". إشراف د. محمد عبد المعيد خان، (ط١، الهند: دائرة =

وقد سماه ابن جني بكتاب القراءات الكبير، وساق عنه خبرا في كتابه الخصائص فقال: وأخبرنا أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد القِرميسيني عن أبي بكر محمد بن هارون الروياني عن أبي حاتم سهل بن محمد السجستاني في كتابه الكبير في القراءات، قال: قرأ عليَّ أعرابي بالحرم: طيبي لهم وحسن مآب، فقلت: طوبى، فقال: طيبي، فأعدت فقلت: طوبى، فقال: طيبي، فلما طال عليَّ قلت: طوطو، قال: طي طي[(١)]. ونقله عنه ابن منظور في لسان العرب[(٢)].

وقال الأزهري: وله كتاب في قراءات القرآن جامع، قرأه علينا بهَرَاة أبو بكر بن عثمان[(٣)].

وقال القفطي: وكتابه في القراءات مما يفخر به أهل البصرة، فإنه أجل كتاب صُنِّف في هذا النوع إلى زمانه[(٤)].

وقد ذكر الفيروزآبادي أهمية هذا الكتاب عند البصريين حيث قال: ولأهل البصرة أربعة كتب يفتخرون بها على أهل الأرض، كتاب العين للخليل بن أحمد، وكتاب سيبويه، وكتاب الحيوان للجاحظ، وكتاب أبي حاتم في القراءات[(٥)].

وكتابه هذا مفقود، لكن قراءة واختيارات أبي حاتم موجودة في بطون كتب القراءات، ومبثوثة في ثنايا بعض الكتب المؤلفة قديما، ومن ذلك:

=

المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م)، ٢: ٢٩٣.

(١) انظر: أبو الفتح عثمان ابن جنّي، "الخصائص". (ط٤، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ت بدون)، ١: ٧٦.

(٢) انظر: محمد بن مكرم بن منظور، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ١: ٥٦٤.

(٣) انظر: محمد بن أحمد الأزهري، "تهذيب اللغة". تحقيق محمد عوض مرعب، (ط١، بيروت: دار التراث العربي، ٢٠٠١م)، ١: ٢٠.

(٤) انظر: علي بن يوسف القفطي، "إنباه الرواة على أنباه النحاة". تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط١، بيروت: دار الفكر العربي، ١٤٠٦هـ-١٩٨٢م)، ٢: ٦٣.

(٥) انظر: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، "البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة". (ط١، م بدون، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)، ١٥١.

- كتاب البِشَارَة من الإِشَارَة في القراءات العشر واختيار أبي حاتم لعبد الحميد بن منصور العراقي[١] (ت٤٢٠هـ) تقريبا.
- كتاب الإيضاح في القراءات العشر واختيارات أبي عبيد وأبي حاتم لابن أبي عمر الأندرابي[٢] (ت٥٠٠هـ) تقريبا.
- كتاب الغاية في القراءات العشر لابن مهران[٣] (ت٣٨١هـ)، فهو متضمن لاختيار أبي حاتم.
- كتاب المنتهى لأبي الفضل الخزاعي (ت٤٠٨هـ)، فهو متضمن لاختيار أبي حاتم أيضا.
- الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها للهذلي (ت٤٦٥هـ)، وغيرها.

أما ما يتعلق بجمع قراءاته واختياراته فمن ذلك:

١- «أبو حاتم السجستاني والدراسات القرآنية-قراءة وتوجيها وإعرابا للقرآن الكريم» للباحثة: يسرى محمد ياسين الغباني-رسالة ماجستير بجامعة أم القرى ١٤٠٨-١٤٠٩هـ، وغيرها.

٢- اختيارات أبي حاتم السجستاني في القراءات-جمعا ودراسة» للباحث: سعود بن عبد العزيز الغنيم-رسالة ماجستير بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

وقفات مع أوليته:

ثبت لدينا أن لأبي حاتم كتابا في القراءات، عن طريق كتب التراجم، أو الناقلين عنه،

(١) وهو شرح لكتاب أبيه المسمى بـ«الإشارة في القراءات العشر» لمنصور بن أبي نصر العراقي، قال ابن الجزري: وقفت عليه ولا بأس به. "غاية النهاية"، ١: ٣٦١. له نسخة في معهد الاستشراق بطرسبورغ. انظر: "الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، مخطوطات القراءات"، ٣٢.

(٢) حققته: منى عدنان غني، في رسالة دكتوراه بكلية التربية للبنات بجامعة تكريت، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، وحققه أيضا د/ سامي عمر صبّة، في رسالة دكتوراه بجامة أم القرى، ١٤٢٩هـ.

(٣) مطبوع بتحقيق: محمد غياث الجنباز، طبعة دار الشواف للنشر والتوزيع، (ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م؛ ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩٠م).

أو المؤلفين في قراءته واختياره قديما وحديثا، ولنا في ذلك عدة وقفات:

١ – أن الذي أثبت أوّليته في التأليف هو الإمام ابن الجزري رحمه الله، وحسبك به، فهو علّامة هذا الفنّ، والخبير به وبرجاله، حيث قال: وأحسبه أول من صنّف في القراءات كما تقدم.

وقوله: وأحسبه أي أظنه أو أعتقده، وقد يأتي بمعنى اليقين.

٢ – أن أوّليته في التأليف في القراءات قائمة، فهو أحد الأئمة القراء، وكتابه في القراءات ثابت كما تقدم، وقد أثنى عليه بعض أصحاب التراجم، وكان متداولا مشهورا.

٣ – تَقَدُّمُ عصرِهِ رحمه الله، فقد عاش في القرنين الثاني والثالث، بل أخذ عن يعقوب الحضرمي أحد القراء العشرة، وعاصر القراء المشهورين، وكان تدوينه للقراءات بعد استقرارها، وفي أول عصر تدوينها.

خلاصة الوقفات في أوّليّة من صنف في القراءات:

تحصّل لنا مما سبق أن هناك ثلاثة أعلام كلهم وصفوا بالأوّليّة في التصنيف في القراءات، وهم:

١ – أبو عبيد القاسم بن سلّام (ت٢٢٤هـ)

٢ – أبو عمر حفص بن عمر الدوري (ت٢٤٦هـ)

٣ – أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني (ت٢٥٥هـ).

ومن الملاحظ أنهم اشتركوا في عدة أمور، منها:

١ – أنهم عاشوا جميعا في عصر واحد، وهو القرن الثاني والثالث الهجري.

٢ – أنهم تلقوا وأخذوا عن بعض القراء العشرة، فقد عاصروهم وتتلمذوا على أيديهم.

٣ – أن تصانيفهم في القراءات كانت بعد استقرار القراءات وبداية التدوين فيها، فكانوا من السابقين للتأليف، والمبادرين للجمع والتصنيف.

٤ – أن من وصفهم بأنهم أول من ألّف في القراءات هو الإمام ابن الجزري رحمه الله إمام القراء وعمدة أهل الأداء، فقوله معتبر؛ لمعرفته بأئمة القراءة وبمؤلفاتهم، واطلاعه الواسع على جهودهم، ووقوفه على مؤلفاتهم أو عمّن نقل عنهم من أئمة الشأن.

وهذه الأوّليّة لها عدة اعتبارات، متعلقة بالمؤلِّف والمؤلَّف، أو اعتبارات أخرى مؤثرة في تلك الأوّليّة.

أما ما يتعلق بالمؤلِّف والمؤلف، فمنها:

١ – المكانة العلمية للمؤلِّف.

٢ – ثبوت الكتاب لمؤلفه.

٣ – قيمة الكتاب العلمية.

٤ – شهرة الكتاب وتداوله.

ولو استعرضنا هذه الاعتبارات وطبقناها على هؤلاء الأئمة الثلاثة، لوجدناهم كلهم أئمّةً أعلامًا، برعوا في علم القراءات وتلقوه عن كبار القراء. وأيضا تآليفهم في القراءات ثابتة ومعروفة عند أهل عصرهم، فلكل واحد منهم كتاب في القراءات ذو قيمة علمية، وأهمية بالغة؛ كونهم حازوا قصب السبق وسبقوا أقرانهم في التأليف في الفنّ، وكتبهم التي صنفوها مثبتة في تراجمهم، ومتداولة ومعروفة في عصرهم، اطّلع عليها بعض الأعلام، وأفادوا منها.

أما القيمة العلمية للكتاب فتختلف من مؤلف لآخر، بحسب ما حوته من قراءات، وما جمَعَتْهُ من روايات، وهي في ذلك تتمايز وتتفاوت، فنجد أن كتاب أبي عبيد حوى خمسة وعشرين قارئا مع القراء السبعة. بينما كتاب أبي عمر الدوري حوى قراءات مسندة عن شيوخه إلى النبي ﷺ، وهي متفرقة في سورها، متفاوتة في قلتها وكثرتها.

أما كتاب أبي حاتم فجاء الثناء عليه بما يدل على أهميته وقيمته العلمية وأنه مما يفخر به أهل البصرة.

أما الاعتبارات الأخرى المؤثرة في إثبات الأوّليّة لهؤلاء الأعلام، فمنها:

١ – العصر الذي عاش فيه هؤلاء الأعلام الثلاثة، فقد عاشوا جميعا في عصر واحد– في آخر القرن الثاني وبداية القرن الثالث– وهي بداية عصر التأليف والتدوين في القراءات، وبين وفاة الأول منهم سنة (٢٢٤هـ) إلى وفاة الثالث سنة (٢٥٥هـ) إحدى وثلاثون سنة، بمعنى أن تأليفهم كان في تلك الفترة التي عاشوا فيها سويا، ولا يمكن الجزم بأسبقية وأوّليّة من ألّف منهم أوّلاً. فمن المحتمل أنهم ألّفوا في زمن ووقت واحد أو متقارب، وعليه فسنة الوفاة هنا ليس لها كبير اعتبار، فربما يكون المتأخر وفاة هو الأسبق بالتأليف، ويحتمل أن يكون الأول وفاة هو السابق بالتأليف أيضا، فكل ذلك محتمل، والله أعلم.

٢ – أن من نقل أوّليّة أولئك الأعلام في التأليف هو الإمام ابن الجزري رحمه الله، وحسبك به؛ فهو إمام المحققين في هذا العلم، وقد أتى إخباره عنهم في مصدرين مختلفين، فأبو عبيد ذكره في كتابه «النشر»، وأبو عمر الدوري وأبو حاتم أخبر عنهما عندما ترجم لهما في كتابه «غاية النهاية» كما تقدم ذكره.

ولعلنا نقف عند مصادره في غاية النهاية، حيث ذكرها في مقدمة كتابه فقال: «وأتيت فيه على جميع ما في كتابي الحافظين أبي عمرو الداني، وأبي عبد الله الذهبي، وزدت عليهما نحو الضعف...»

وعند التأمل في تلك المصادر نستنتج أن تعددها أدّى إلى تعدد من وصفوا بأنهم أول من ألف في علم القراءات؛ لأن إخبار ابن الجزري رحمه الله عن أبي عمر الدوري بأنه أول من جمع القراءات إنما كان بناء على ما ذكره الذهبي في «معرفة القراء»، فقد نقل منه هذه الأوّليّة.

أما إخباره عن أبي حاتم، فليس عن طريق الذهبي، ويحتمل أن يكون من كتاب الداني، أو من غيره، فاختلاف موارده في «غاية النهاية» ولّد لدينا أكثر من صاحب أوّليّة في التأليف في هذا العلم، والله أعلم.

وبناء على ما تقدم أقول بأن الأوّليّة ثابتة لهم جميعا، لكنها أوّليّة متفاوتة، ويمكن الجمع بينها على النحو الآتي:

١ – أن إخبار ابن الجزري بأن الدوري أول من جمع القراءات إنما هو على الإطلاق، فيراد به التأليف في القراءات مطلقا، لأن كتابه في القراءات لم يستوعب قراءة القراء المشهورين جميعا، بل حوى القراءة المسندة إلى شيوخه، وهي روايات معدودة كما تقدم.

٢ – أما أبو عبيد فهو أول إمام معتبر، أي عند أهل الفنّ، أو أهل عصره، وذلك لاستقرار القراءات، لأنها صارت عِلْمًا مستقلًّا بذاته، معروفًا بقُرَّائه ورواته. فقد ضمَّنَ كتابه هؤلاء القراء وجعلهم خمسة وعشرين قارئا مع القراء السبعة المشهورين اليوم.

٣ – أما أبو حاتم فهو أوَل من ألّف باعتبار قيمة كتابه وشهرتِه وتداولِه على نطاق واسع بين أهل عصره. فلربما طغى كتابه على غيره، حتى شاع وذاع صِيتُه فلم يعرف الناس مؤلَّفاً قبله. والله أعلم.

المطلب الثاني: التصنيف في السبعة، وفيه عَلَمٌ واحد:

أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي أبو بكر بن مجاهد البغدادي (ت٣٢٤هـ).

الأقوال في أوّليته:

قال مكي بن أبي طالب: وأول من اقتصر على هؤلاء –يعني القراء السبعة– أبو بكر بن مجاهد(١).

وقال ابن الجزري رحمه الله: شيخ الصَّنعة، وأول من سبع السبعة(٢).

وعندما ذكر بداية التدوين والتصنيف في علم القراءات ذكر المؤلفات وعدّدها ابتداء من المائة الثالثة حتى أتى على أبي بكر بن مجاهد فقال: أول من اقتصر على قراءات هؤلاء السبعة فقط(٣).

وقال السخاوي: فكان أبو بكر بن مجاهد أول من اقتصر على هؤلاء السبعة، وصنف كتابه في قراءاتهم، واتبعه الناس على ذلك، ولم يسبقه أحد إلى تصنيف قراءة هؤلاء السبعة(٤).

وقال حاجي خليفة: وهو أول المسبِّعين، يعني من اقتصر على قراءة السبعة فقط(٥).

التعريف عنه بإيجاز:

ولد سنة (٢٤٥هـ) ببغداد.

قال أبو عمرو الداني: فاق ابن مجاهد في عصره سائر نظائره من أهل صناعته، مع اتساع علمه، وبراعة فهمه، وصدق لهجته، وظهور نسكه(٦).

وقال ابن الجزري: وَبَعُدَ صيته، واشتهر أمره، وفاق نظرائه، مع الدين والحفظ والخير(٧).

---

(١) انظر: مكي، "الإبانة"، ٨٧.

(٢) انظر: ابن الجزري، " غاية النهاية"، ١: ١٣٩.

(٣) انظر: ابن الجزري، "النشر"، ١: ٣٣-٣٤.

(٤) انظر: علم الدين علي بن محمد السخاوي، "جمال القراء وكمال الإقراء". تحقيق د. علي حسين البواب، (ط١، مكة المكرمة: مكتبة التراث، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م)، ٢: ٤٣٢.

(٥) انظر: خليفة، "كشف الظنون"، ٢: ١٤٤٨.

(٦) انظر: الذهبي، "معرفة القراء"، ١: ٢٧١.

(٧) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ١٤٢.

وقال الذهبي: وكان ثقة حجة، ولقد سمع من طائفة كبيرة من الأئمة، ذكرهم في صدر كتابه «السبعة»، وتصدر للإقراء، وازدحم عليه أهل الأداء، ورُحِل إليه من الأقطار، وبَعُدَ صيته[١].

وقال ابن الجزري: ولا أعلم أحدا من شيوخ القراءات أكثر تلاميذ منه، ولا بلغنا ازدحام الطلبة على أحد كازدحامهم عليه. حكى ابن الأخرم أنه وصل إلى بغداد فرأى في حلقة ابن مجاهد نحوا من ثلاثمائة مصدر، وقال علي بن عمر المقري: كان ابن مجاهد له في حلقته أربعة وثمانون خليفة يأخذون على الناس، توفي سنة (٣٢٤هـ)[٢].

نبذة عن كتابه:

يعتبر كتاب السبعة لابن مجاهد من أهم كتب القراءات المؤلفة في هذا العلم، فهو أول من جمع قراءات الأئمة السبعة المشهورين في كتاب واحد. وكتابه «السبعة» ثابت له ومذكور في كتب التراجم، وهو معروف ومشهور ومتداول منذ تأليفه حتى عصرنا هذا، ويعتبر من أصول علم القراءات المعتبرة.

قال الذهبي في ترجمته: مصنف كتاب القراءات السبعة[٣]. وقال: مصنف كتاب السبعة[٤].

وقال الصفدي: مصنف السبعة[٥]، وكذلك ذكر ياقوت الحموي[٦]، والسبكي[٧]، وحاجي خليفة[٨]، وغيرهم.

وهو مطبوع ومتداول، من أقدم طبعاته تلك التي كانت بتحقيق د. شوقي ضيف- طبعة دار المعارف- مصر- ١٤٠٠هـ.

(١) انظر: الذهبي، "معرفة القراء"، ١: ٢٧٠.

(٢) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ١٤٢.

(٣) انظر: الذهبي، "معرفة القراء"، ١: ٢٦٩.

(٤) انظر: الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ١٥: ٢٧٢.

(٥) انظر: الصفدي، "الوافي بالوفيات" ٨: ١٣٠.

(٦) انظر: الحموي، "معجم الأدباء"، ٢: ٥٢١.

(٧) انظر: تاج الدين السبكي، "طبقات الشافعية الكبرى". تحقيق د. عبد الفتاح محمد الحلو، (ط١، م بدون، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ)، ٣: ٥٧.

(٨) انظر: خلفية، "كشف الظنون"، ٢: ٤٤٩.

وهناك العديد من الدراسات حول الكتاب ومؤلفه، ومنها:

١- «كتاب السبعة لابن مجاهد-عرضا ودراسة» تأليف د. أحمد بن سعد المطيري- من إصدارات كرسي القرآن الكريم وعلومه – بجامعة الملك سعود- الإصدار العاشر.

٢- «ابن مجاهد البغدادي وجهوده في اللغة والقراءات» للباحث: خلف الجبوري- رسالة ماجستير- بجامعة تكريت- ١٩٩٧م.

وغير ذلك من الدراسات والأبحاث التي تبرز مكانة ابن مجاهد وقيمة كتابه العلمية.

وقفات مع أوّليته:

أوّليّة ابن مجاهد في تسبيع السبعة ثابتة بنقولات العلماء المتقدمين، وبواقع كتابه الذي بين أيدينا.

وقد نصّ بعض المتقدمين على أنه أول من سبّع السبعة كما تقدم.

ولو تأملنا كتاب السبعة لابن مجاهد واستعرضنا الكتب المؤلفة قبله لوجدنا أنه أول مؤلَّف في قراءات الأئمة السبعة، فكل المؤلفات قبله زادت على السبعة أو نقصت عنهم.

فالأوّليّة في تسبيع السبعة ثابتة لابن مجاهد لا ينازعه فيها أحد، بنقل الأئمة المتقدمين، وبواقع كتابه المتضمن لقراءات الأئمة السبعة المشهورين، وسَبْقِه جميعَ المؤلفين في السبعة. والله أعلم.

المطلب الثالث: في النظم في السبعة: وفيه علم واحد:

الحسين بن عثمان بن ثابت البغدادي الضرير (ت٣٧٨هـ).

الأقوال في أوّليته:

قال ابن الجزري رحمه الله:

ونظم كتابا في القراءات السبع، وهو أول من نظمها، رواها عنه أحمد بن محمد العتيقي[(١)].

وقال حاجي خليفة: أول من نظم كتابا في القراءات السبع الحسين بن عثمان بن ثابت البغدادي الضرير[(٢)].

(١) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٢٤٣.

(٢) انظر: خليفة، "كشف الظنون"، ٢: ١٣١٧.

التعريف به بإيجاز:

قال ابن الجزري: الحسين بن عثمان بن ثابت البغدادي الضرير[١].

وسمّاه الخطيب البغدادي: الحسين بن علي بن ثابت أبو عبد الله المقرئ[٢]، وكذلك الصفدي، قال فيه: الحسين بن علي بن ثابت المقرئ[٣].

قرأ على أبي بكر بن الأنباري، وكان حافظا ذكيا، ولد أعمى، وكان يحضر مجلس ابن الأنباري ويحفظ ما يملي.

توفي سنة (٣٧٨هـ)[٤].

نبذة عن نظمه:

أثبتت كتب التراجم أنه نظم كتابا في القراءات السبع.

قال الخطيب البغدادي: صاحب القصيدة في قراءة السبعة، رواها لنا عنه أحمد بن محمد العتيقي[٥]. وقد عملها في وقت النَّقَّاش وأعجب به النَّقَّاش وشيوخ زمانه، وقال العتيقي: وكان قد أملى هذه القصيدة في جامع المنصور، ولم يتم إملاؤها، واعتلّ، وقد بلغ الإملاء إلى سورة القصص، فمضيت مع أبي الحسين البيضاوي وأبي عبد الله بن الآبنوسي فقرأنا عليه باقيها في داره، ومات وما حصلت تامة لأحد إلا لنا. ا.هـ[٦].

فهذا وصف لهذه المنظومة من تلميذه الذي قرأها عليه.

---

(١) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٢٤٣.

(٢) انظر: الخطيب، "تاريخ بغداد"، ٨: ٦٢٨.

(٣) انظر: الصفدي، "الوفي بالوفيات"، ١٣: ١٣.

(٤) انظر: الخطيب، "تاريخ بغداد"، ٨: ٦٢٨؛ الصفدي، "الوفي بالوفيات"، ١٣: ١٣؛ ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٢٤٣.

(٥) هو: أحمد بن محمد، أبو الحسن البغدادي العتيقي، سمع من علي الرزّاز، ومحمد بن المظفر، وتمّام الرازي، وغيرهم، حدث عنه: ولده أبو غالب محمد بن أحمد، وأبو عبد الله بن أبي الحديد، وعبد المحسن بن محمد الشيحي، وغيرهم، توفي سنة (٤٤١هـ). انظر: الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ١٣: ٢٣٩.

(٦) انظر: الخطيب، "تاريخ بغداد"، ٨: ٦٢٨.

وقال الصفدي: صاحب المنظومة في القراءات السبعة، رواها عنه أحمد بن محمد العتيقي[١].

وهذه القصيدة مفقودة وغير مشهورة ولم يتم تداولها، والذي يرجح ذلك ما تقدم ذكره من أنه لم يتم إملاؤها كاملة بسبب مرض مؤلفها رحمه الله، وأنها لم تتم لأحد إلا للثلاثة المتقدم ذكرهم. مما يوحي بعدم شهرتها وقلة انتشارها. والله أعلم.

وقفات مع أوّليته:

١ – أن من أثبت أوّليته في نظم القراءات السبع هو إمام الفنّ وعمدة المحققين الإمام ابن الجزري رحمه الله.

٢ – أن قصيدته مثبتة في كتب التراجم ومروية عنه من طريق تلميذه العتيقي، بل تم إملاؤها في جامع المنصور، كما تقدم ذكره.

٣ – عصر الناظم المتقدم يوحي بثبوت أوّليته في نظم هذه القصيدة، فهو متوفى سنة (٣٧٨هـ).

٤ – سبب عدم انتشار هذه المنظومة وتداولها وعدم شيوعها هو قلة رواتها؛ فهي لم تتم لأحد كاملة إلا للرواة الثلاثة المتقدم ذكرهم.

وبناء على ما تقدم نستطيع الجزم بأن الحسين بن عثمان بن ثابت الضرير (ت٣٧٨هـ) هو أول من نظم في القراءات السبع – والله أعلم.

(١) انظر: الصفدي، "الوافي بالوفيات"، ١٣: ١٣.

المبحث الثاني: أوائل المصنفين في مسائل تتعلق بعلم القراءات، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في التصنيف في وجوه القراءات وأسانيدها، وفيه عَلَم واحد:

هارون بن موسى أبو عبد الله الأعور العَتَكِي البصري الأزدي مولاهم (توفي قبل المائتين)

الأقوال في أوليته:

قال السخاوي: قال أبو حاتم: كان أول من تتبع بالبصرة وجوه القراءات، وألّفها، وتتبع الشاذ منها، فبحث عن إسناده هارون بن موسى الأعور، وكان من القراء[١]. وذكره أيضا أبو شامة[٢]، وابن الجزري[٣].

وقال الصفدي: وهو أول من تتبع وجوه القرآن وألّفها، وتتبع الشاذ منها، وبحث عن إسناده[٤]، وكذا ذكره السيوطي[٥].

وقال الزركلي: وكان أول من تتبع وجوه القراءات والشاذ منها[٦].

التعريف به بإيجاز:

قال الخطيب البغدادي: القارئ النحوي الأعور، من أهل البصرة[٧].

وقال القفطي: كان صدوقا حافظا[٨].

وقال ابن الجزري: علامة صدوق نبيل[٩].

---

(١) انظر: السخاوي، "جمال القراء"، ١: ٢٣٥-٢٣٦.

(٢) انظر: أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل، "المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز". تحقيق طيار آلتي قولاج، (ط بدون، بيروت: دار صادر، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م)، ١٨١.

(٣) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ٢: ٣٤٨.

(٤) انظر: الصفدي، "الوافي بالوفيات"، ٢٧: ١٢٣.

(٥) انظر: السيوطي، "بغية الوعاة"، ٢: ٣٢١.

(٦) انظر: الزركلي، "الأعلام"، ٨: ٦٣..

(٧) انظر: الخطيب، "تاريخ بغداد"، ١٦: ٥.

(٨) انظر: القفطي، "إنباه الرواة"، ٣: ٣٦٢.

(٩) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ٢: ٣٤٨.

وقال الزركلي: عالم بالقراءات والعربية[١].

وقال الوراق: كان هارون يهوديا، فطلب القراءة فصار رأسا. وقد أسلم وحسن إسلامه، وحفظ القرآن وضبطه. وقد وثقه يحيى بن معين وأبو داود، وقال الأصمعي: كان ثقة مأمونا[٢].

أما عن شيوخه، فقد روى القراءة عن كبار القراء كعاصم الجحدري، وعاصم بن أبي النَّجود، وعبد الله بن كثير، وابن محيصن، وحميد بن قيس، وأبي عمرو بن العلاء عن عاصم، وعرض على عبد الله بن أبي إسحاق، وغيرهم. ويلاحظ أنه أخذ من كبار القراء المعروفين والمشهورين.

أما تلاميذه فكثر، منهم: علي بن نصير، ويونس بن محمد المؤدب، وشهاب بن شُرَنقة، ووهيب بن عمرو، وحجاج بن محمد، والنضر بن شميل، وشعيب بن إسحاق، وأحمد ابن محمد بن أبي عمر العتبي[٣].

وذكر ابن الجزري أنه توفي قبيل المائتين[٤].

فيما ذكره الذهبي ضمن وفيات سنة (١٦١-١٧٨هـ)[٥].

نبذة عن كتابه:

كان هارون الأعور من أصحاب القرآن، وقد كان رأسا في القراءة كما مرّ[٦]. وقد ذكر ابن الجزري أن له قراءة معروفة[٧].

وما ذكر مِنْ أنه تتبع وجوه القراءات وألفها وتتبع الشاذ فبحث عن إسناده يدل على

(١) انظر: الزركلي، "الأعلام"، ٨: ٦٣.

(٢) انظر: الخطيب، "تاريخ بغداد"، ١٦: ٥.

(٣) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ٢: ٣٤٨.

(٤) انظر: المصدر السابق.

(٥) انظر: محمد بن أحمد الذهبي، "سير أعلام النبلاء". تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٢م)، وفيات سنة (١٦١-١٧٠هـ).

(٦) انظر: الخطيب، "تاريخ بغداد" ١٦: ٥.

(٧) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ٢: ٣٤٨.

أنه ألف في هذا النوع من القراءات وهو وجوه القراءات المقروء بها، وبيان الشاذ منها، ودراسة أسانيدها؛ لمعرفة الأوجه الصحيحة من غيرها.

ومما يدل على أنه قام بهذا العمل وتصدى له تتمة الخبر المنقول عن أبي حاتم السجستاني في أوليته حيث قال: «فكره الناس ذلك، وقالوا: قد أساء حين ألفها، وذلك أن القراءة إنما يأخذها قرون وأمة عن أفواه أمة، ولا يلتفت منها إلى ما جاء من وراء وراء». فهي موجودة ضمن نص السخاوي في جمال القراء[(١)]، وأبي شامة في المرشد الوجيز[(٢)]، وغير موجودة ضمن النصّ الذي ذكره ابن الجزري عن أبي حاتم السجستاني.

وكتابه هذا عن وجوه القراءات وتتبع الشاذ منها والبحث في أسانيده لم يصل إلينا، لكن يظهر أنه اهتم بالروايات المسندة المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام رضي الله عنهم، ومن بعدهم. فقد قام بجمعها وتدوينها وإثباتها بسندها المروي عن شيوخه.

وقراءة هارون ومروياته المسندة مبثوثة في كتب القراءات والتفسير وغيرها، وقد قام بعض الباحثين ببيان منزلة هذا الإمام وجهوده في القراءات، ومن ذلك:

«هارون بن موسى الأعور منزلته وآثاره في علم القراءات» بحث قام به الدكتور ناصر المنيع، من إصدار الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه، طبعة كنوز إشبيليا.

وقفات مع أوليته:

١ – أن من أثبت أوّليّة هارون بن موسى الأعور هو الإمام أبو حاتم السجستاني، وهو من كبار القراء والمشتغلين بهذا العلم، وقد نقل ذلك عن السجستاني كبار أئمة القراءات كالسخاوي وأبي شامة وابن الجزري وغيرهم.

٢ – أن أوليته ثابتة بالنص المنقول عنه في ذلك، فقد أخبر أبو حاتم السجستاني: أنه أول من تتبع وجوه القراءات وألفها، وتتبع الشاذ منها فبحث عن إسناده، وهذا يدل على تأليفه في هذا المجال من مجالات علم القراءات.

٣– أن أوليته ثابتة أيضا بالنصوص المنقولة عنه، فهو صاحب قراءة كما تقدم، وقراءاته

(١) انظر: السخاوي، "جمال القراء" ١: ٢٣٥-٢٣٦.

(٢) انظر: أبو شامة، "المرشد الوجيز" ، ١٨١.

واختياراته محفوظة في كتب العلماء المتقدمين، وقد أشرت إلى ذلك فيما تقدم.

٤ – أن عصره المتقدم يوحي بثبوت أوليته في هذا المجال، فقد عاش في القرن الثاني الهجري، وعاصر كبار القراء المشهورين.

٥ – تظهر أهمية هذه الأوّليّة في كونه ألف في جانب مهم من جوانب التأليف في القراءات، وهو بيان وجوه القراءات الصحيحة، والبحث عن الأسانيد وتتبعها، مما يدل على عنايته بالقراءات المسندة التي وصلت إليه. فكان تأليفه في جانب الأسانيد التي من خلالها تتبين القراءات الصحيحة من الشاذة، بمعنى أن تأليفه منحصر في ذلك الجانب، وليس على إطلاقه، وكان ذلك مما يمتاز به التأليف في تلك العصور المتقدمة، إذ كانوا يثبتون مروياتهم حسب أسانيدهم الموصلة لهم إلى ذلك.

وبناءً على ما تقدم نستطيع أن نجزم بأن هارون بن موسى الأعور هو أول من ألف في وجوه القراءات وتتبع الشاذ، وبحَث عن القراءات المسندة. والله أعلم.

المطلب الثاني: في ترتيب أبواب القراءات، وفيه عَلَم واحد:

علي بن عمر بن أحمد الإمام الحافظ أبو الحسن الدارقطني (ت٣٨٥هـ).

الأقوال في أوليته:

قال الخطيب البغدادي في ترجمته: أنه اضطلع بعلوم سوى علم الحديث، منها: القراءات، فإن له فيها كتابا مختصرا، جمع الأصول في أبواب عقدها أول الكتاب، وسمعت بعض من يعتني بعلوم القرآن يقول: لم يسبق أبو الحسن إلى طريقته التي سلكها في عقد الأبواب في أول القراءات، وصار القراء بعده يسلكون طريقته في تصانيفهم ويحذون حذوه. ا.هـ[١].

وقد نقل ذلك ابن عساكر[٢]، والسبكي[٣].

وقال الذهبي رحمه الله: وهو أول من صنف القراءات، وعقد لها أبوابا قبل فرش

(١) انظر: الخطيب، "تاريخ بغداد"، ١٣: ٤٨٧٩.

(٢) انظر: علي بن الحسن ابن عساكر، "تاريخ دمشق". تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، (ط بدون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م)، ٤٣: ٩٧.

(٣) انظر: السبكي، "طبقات الشافعية الكبرى"، ٣: ٤٦٢.

الحروف[١]. ونقله الزركلي[٢].

وقال ابن الجزري رحمه الله: وألف كتابا جليلا لم يؤلف مثله، وهو أول من وضع أبواب الأصول قبل الفرش[٣].

فأوليته تتمثل في تصنيفه في القراءات على طريقة لم يسبق إليها، وهو أنه وضع أبواب الأصول قبل الفرش. حتى أصبح غالب المؤلفين يسلكون طريقته ويسيرون على نهجه في تآليفهم، فيبتدئون بأبواب الأصول ثم فرش الحروف في سورها. كما هو حال كثير من المصنفات في هذا العلم.

التعريف به بإيجاز:

ولد الدارقطني سنة (٣٠٦هـ).

قال الخطيب البغدادي: كان فريد عصره، وقريع دهره، ونسيج وحده، وإمام وقته، انتهى إليه علم الأثر والمعرفة بعلل الحديث، وأسماء الرجال، وأحوال الرواة، مع الصدق، والأمانة، والثقة، والعدالة، وقبول الشهادة، وصحة الاعتقاد، وسلامة المذهب[٤].

وقال ابن خلكان: وتصدّر في آخر أيامه للإقراء ببغداد[٥].

وقال الحاكم: أبو الحسن صار واحد عصره في الحفظ والفهم والورع، وإماما في القراء والنحويين[٦].

وقال الذهبي: وصنف التصانيف، وسار ذكره في الدنيا[٧].

وقال السبكي: الحافظ المشهور الاسم، صاحب المصنفات، إمام زمانه، وسيد أهل

(١) انظر: الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ١٦: ٤٥٠.

(٢) انظر: الزركلي، "الأعلام"، ٤: ٣١٤.

(٣) انظر: الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٥٥٨.

(٤) انظر: الخطيب، "تاريخ بغداد"، ١٣: ٤٨٧.

(٥) انظر: ابن خلكان، "وفيات الأعيان"، ٣: ٢٩٧.

(٦) انظر: ابن عساكر، "تاريخ دمشق لابن عساكر"، ٤٣: ٩٦؛ الذهبي، "سير أعلام النبلاء للذهبي"، ١٦: ٤٥٠؛ ابن الجزري، "غاية النهاية لابن الجزري"، ١: ٥٥٩.

(٧) انظر: الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ١٦: ٤٥٠.

عصره، وشيخ أهل الحديث[١].

وقال ابن الجزري: صاحب التصانيف، وأحد الأعلام الثقات، عرض القراءات على كبار القراء كأبي بكر النَقَّاش، وأبي الحسن بن المنادى، ومحمد بن الحسين الطبري وغيرهم، وسمع كتاب السبعة من ابن مجاهد، وتصدّر للإقراء في آخر عمره، ورحل إلى مصر والشام وهو كبير فأفاد، وروى عنه خلق وأئمة كبار. توفي سنة (٣٨٥هـ)[٢].

نبذة عن كتابه:

برز الإمام الدارقطني في عدة علوم، منها علم القراءات، فقد كان من الأئمة القراء كما تقدم.

قال عنه الذهبي: كان من بحور العلم...مع التقدم في القراءات وطرقها[٣].

وقد أثبت المترجمون له أنه ألف كتابا مختصرا في القراءات، جمع الأصول في أبواب عقدها في أول الكتاب، ذكر ذلك الخطيب البغدادي، وابن عساكر، والذهبي، والسبكي، وابن الجزري، كما تقدم.

وقد عدّد البغدادي مصنفاته، وذكر منها: «كتاب القراءات»[٤].

فكتابه في القراءات ثابت من عدة طرق، منها:

١ – كتب التراجم التي ذكرت ذلك، كما تقدم.

٢ – عن طريق الإمام ابن الجزري رحمه الله، حيث وصف كتابه وصفا يوحي باطلاعه على الكتاب ووقوفه عليه، حيث قال: وألف في القراءات كتابا جليلا لم يؤلف مثله. فقوله: جليلا لم يؤلف مثله، يدل على اطلاعه عليه، فلا يمكن أن يصفه بهذا الوصف ما لم يطلع عليه ويقف على مكانته وقيمته العلمية.

ثم قال أيضا: ولم يعرف مقدار هذا الكتاب إلا من وقف عليه. وهذه صريحة من

(١) انظر: السبكي، "طبقات الشافعية"، ٣: ٤٦٢.

(٢) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٥٥٩.

(٣) انظر: الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ١٦: ٤٥٠.

(٤) انظر: إسماعيل بن محمد أمين البغدادي، "هدية العارفين –أسماء المؤلفين وآثار المصنفين". (ط بدون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ت بدون)، ١: ٦٨٤.

الإمام ابن الجزري رحمه الله في وقوفه على هذا الكتاب.

وقال أيضا: ولم يَكْمُل حسن كتاب جامع البيان، إلا لكونه نسج على منواله. يريد «جامع البيان للإمام الداني (ت٤٤٤هـ)» مما يوحي باطلاعه عليه ومقارنة المؤلفات بعده بصنيع مؤلفه، وكيف أنهم ساروا على طريقته، وسلكوا منهجه في تقديم أبواب الأصول قبل الفرش.

وبعد الاستقراء والبحث والتنقيب تبيّن لي أن كتاب القراءات للدارقطني مفقود.

ولم أطلع على من كتب في جهوده في هذا العلم خاصة، وهناك دراسات تناولت سيرته وآثاره، منها:

١- الإمام أبو الحسن الدارقطني وآثاره العلمية للدكتور عبد الله ضيف الله الرحيلي، منشور، مكتبة الألوكة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٢- الإمام الدارقطني رحمه الله، للشيخ سالم جمال الهنداوي، منشور، مكتبة الألوكة، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م.

وقفات مع أوليته:

١- أن أوّليّة الإمام الدارقطني رحمه الله متمثلة في كونه نهج منهجا جديدا في التأليف في القراءات، وهو وضع أبواب الأصول قبل الفرش.

٢- أن النصَّ على هذه الأوّليّة أتى من كبار أئمة القراءات المعتنين بهذا الشأن كالإمام الذهبي وابن الجزري رحمهما الله.

٣- قول الإمام الذهبي: «وهو أول من صنف القراءات، وعقد لها أبوابا قبل فرش الحروف». لا يريد بذلك الأوّليّة المطلقة في التصنيف في القراءات، إنما يريد: صنفها على طريقة لم يسبق إليها، فلا يتضح معنى عبارته إلا بوصلها بمتعلّقها الذي بعدها، وهو عقد أبواب الأصول قبل الفرش، فالمراد أوّليّة محدّدة بمنهج معين وطريقة جديدة مبتكرة.

٤- أن عبارة الإمام ابن الجزري صريحة في أوليته، فقد نصّ على أنه أول من وضع أبواب الأصول قبل الفرش، بعد اطلاعه على كتابه كما تقدم.

٥- بالنظر إلى المؤلفات السابقة على عصر الإمام الدارقطني ككتاب السبعة لابن مجاهد وغيره نجد أنها قد خلت من تلك الطريقة، مما يؤكد أوليته في هذا المجال.

٦- أن الذين جاؤوا بعده من المؤلفين في علم القراءات هم الذين سلكوا مسلكه، ونهجوا طريقته في تصانيفهم، مما يدل على أنه سابق إلى تلك الطريقة وقائد اللواء في تلك المنهجية. وأول كتاب وصلنا في فَصْل الأصول عن الفرش متابعاً في ذلك الدارقطني هو كتاب المجزي في معرفة القراء السبعة وقراءاتهم لأبي بكر محمد بن أبي قاسم الحمزي (ت٣٨٩هـ)[١].

٧- بما أن كتاب الإمام الدارقطني في القراءات مفقود، ولم نطلع عليه، فنستطيع القول بأن أوليته في وضع أبواب الأصول قبل الفرش ثابتة بالنقل والوصف، نقل الأئمة الأعلام بتصنيفه بتلك الطريقة التي لم يسبق إليها، ووصف كبار القراء لما رأوه عن تلك المنهجية في ذلك التصنيف، ويؤيد ذلك القرائن التي أسلفت ذكرها.

المطلب الثالث: في شَرْحِ الشاطبية:

وفيه عَلَمان:

١- عبد الرحمن بن إسماعيل[٢]، أبو القاسم الأزدي التونسي يعرف بابن الحداد (ت٦٢٥هـ).

الأقوال في أوليته:

قال ابن الجزري رحمه الله: وعمل شرحا للشاطبيّة، ويحتمل أن يكون هو أول من شرحها[٣].

والمرد بالشاطبية قَصَيدة «حرز الأماني ووجه التّهاني في القراءات السبع» والمسماة بالشاطبية للإمام القاسم بن فِيرُّه الشاطبي (ت٥٩٠هـ) قال عنه ابن الجزري: ولقد رزق هذا الكتاب من الشهرة والقبول ما لا أعلمه لكتاب غيره في هذا الفنّ، بل أكاد أن أقول: ولا في غير هذا الفنّ، فإني لا أحسب أن بلدا من بلاد الإسلام يخلو منه، بل لا أظنّ أن بيت طالب علم يخلو من نسخة به[٤].

(١) حُقِّق في رسالة دكتوراه بقسم القراءات بكلية الدعوة أصول الدين بجامعة أم القرى من الباحثة: أفنان بنت عزيز بن حمزة قبوري، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م.

(٢) اسم أبيه (بياض) في ترجمته، والمثبت من ترجمة الإمام الشاطبي، حيث ذكر من ضمن تلاميذه عبد الرحمن بن إسماعيل التونسي- وهو المراد. انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ٢: ٢٣.

(٣) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٣٦٦.

(٤) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ٢: ٢٠.

التعريف به بإيجاز:

قال عنه ابن الجزري: علامة أستاذ، ولد بعد الخمسين وخمسمائة، ورحل فقرأ على الشاطبي، وسمع من ابن بري النحوي، وتحول في آخر عمره إلى المغرب فسكن مراكش، وعمل شرحا للشاطبية، ويحتمل أن يكون هو أول من شرحها. قال ابن مسدي[(١)]: سمعت منه بغرناطة، ومات بمراكش في حدود سنة (٦٢٥هـ)[(٢)].

وذكره ابن الجزري من ضمن تلاميذ الإمام الشاطبي، وعدّه من الذين أكملوا القراءات على الشاطبي وقرأوا عليه القصيد[(٣)].

نبذة عن كتابه:

أثبت ابن الجزري رحمه الله أن عبد الرحمن التونسي، المعروف بابن الحداد من القراء، وأنه قرأ على الإمام الشاطبي رحمه الله وأكمل عليه القراءات وقرأ عليه قصيدته الشاطبية، ثم أخبر أنه شرح الشاطبية، لكن لم يتطرق إلى أنّه اطلع على ذلك الشرح، أو أفاد منه، وبعد البحث والدراسة لم أجد هذا الشرح، ولم أقف على من ذكره أو نقل عنه، مما ترجح لديّ أنه مفقود، والله أعلم.

وقفات مع أوليته:

١ – أن أوليته ثابتة من عدة قرائن:

١ – أنه أحد القراء المشتغلين بهذا العلم.

٢ – أنه تلميذ الناظم، ومن المعاصرين له.

٣ – أنه من الذين أكملوا على الناظم القصيدة، فمبادرته إلى شرح نظم شيخه، وفكّ رموزه وكشف غموضه واردةٌ جدا.

٢ – أن الذي أثبت أوليته هو الإمام ابن الجزري رحمه الله، وهو إمام القراء والخبير بأحوالهم وتراجمهم.

---

(١) تحرف في المطبوع إلى (برّي).

(٢) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ٢: ٢٠.

(٣) انظر: المصدر السابق، ٢: ٢٣.

٣- أن عبارة ابن الجزري محتملة لهذه الأوّليّة وليست قاطعة بها، حيث قال: «ويحتمل أن يكون هو أول من شرحها».

٤- أن هذا الشرح لم يشتهر ولم يتداول على نطاق واسع بين أهل الفنّ؛ لذا كانت الأخبار عن أوليته محدودة، فلم يذكرها سوى ابن الجزري رحمه الله. والله أعلم.

٢- علي بن محمد بن عبد الصمد، علم الدين، أبو الحسن الهمداني السخاوي (ت٦٤٣هـ).

الأقوال في أوليته:

قال ابن الجزري رحمه الله: وألف من الكتب شرح الشاطبية وسماه «فتح الوصيد» فهو أول من شرحها بل هو -والله أعلم- سبب شهرتها في الآفاق[١].

وقال الزركلي: وشرح الشاطبيّة، وهو أول من شرحها، وكان سبب شهرتها[٢].

التعريف به بإيجاز:

قال الذهبي: الشيخ الإمام العلامة، شيخ القراء والأدباء، ولد سنة (٥٥٨هـ)، وكان إماما في العربية، بصيرا باللغة، فقيها، مفتيا، عالما بالقراءات وعللها، مجودا لها، بارعا في التفسير، صنف وأقرأ وأفاد، وروى الكثير، وبعد صيته، وتكاثر عليه القراء، وكان مع سعة علومه وفضائله ديّنا، حسن الأخلاق، محببا إلى الناس، وافر الحرمة، مطرحا للتكلف، ليس له شغل إلا العلم ونشره[٣].

وقال السبكي: شيخ القراء بدمشق، وكان فقيها يفتي الناس، وإماما في النحو والقراءات والتفسير، قصده الخلق من البلاد لأخذ القراءات عنه. وكان من أذكياء بني آدم[٤].

وقال ابن قاضي شهبة: شيخ القراء والنحاة والفقهاء في زمانه بدمشق. وقال: فاق أهل زمانه في القراءات والعربية والتفسير، وولي مشيخة الإقراء بأم الصالح[٥].

---

(١) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٥٦٨.

(٢) انظر: الزركلي، "الأعلام"، ٤: ٣٣٢.

(٣) انظر: الذهبي: "سير أعلام النبلاء"، ٢٣: ١٢٢.

(٤) انظر: السبكي، "طبقات الشافعية الكبرى"، ٨: ٢٩٧.

(٥) انظر: ابن قاضي شهبة، "طبقات الشافعية". تحقيق د. الحافظ عبد العليم خان، (ط١، بيروت: علم =

وقال ابن الجزري: شيخ مشايخ الإقراء بدمشق، وكان إماما علامة محققا مقرئا، مجودا بصيرا بالقراءات وعللها، إماما في النحو واللغة والتفسير والأدب، أتقن هذه العلوم إتقانا بليغا، وليس في عصره من يلحقه فيها، وكان عالما بكثير من العلوم غير ذلك، مفتيا أصوليا مناظرا، وكان مع ذلك ديّنا خيّرا متواضعا، مطرح التكلّف، حلو المحاضرة، حسن النادرة، حاد القريحة، من أذكياء بني آدم، وافر الحرمة، كبير القدر، محببا إلى الناس، ليس له شغل إلا العلم والإفادة[١].

أما شيوخه فكُثُر، ومن أبرزهم الإمام الشاطبي فقد قرأ عليه القراءات بمصر، وبه انتفع، وكذلك تلاميذه فهم كُثُر أيضا، وقد أقرأ الناس نيفا وأربعين سنة بجامع دمشق، وقصده الطلبة من الآفاق، وازدحموا عليه، وتنافسوا في الأخذ عنه[٢].

وقال الذهبي: قرأ عليه خلق كثير إلى الغاية، ولا أعلم أحدا من القراء في الدنيا أكثر أصحابا منه[٣].

نبذة عن كتابه:

أثبت المترجمون للسخاوي أن له شرحا على الشاطبية، فقد ذكر ابن خلكان أنه شرح القصيدة الشاطبية في القراءات، وكان قد قرأها على ناظمها[٤].

وذكر الذهبي أنه شرح الشاطبية[٥].

وقال ابن كثير: قرأ على الشاطبي، وشرح قصيدته[٦].

وقال ابن قاضي شهبة: وشرح الشاطبية في مجلدين[٧].

=

الكتب، ١٤٠٧هـ)، ٢: ١١٧.

(١) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٥٦٩.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر: الذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٤٧: ١٩٣.

(٤) انظر: ابن خلكان، "وفيات الأعيان"، ٣: ٣٤٠.

(٥) انظر: الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ٢٣: ١٢٢.

(٦) انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير. "البداية والنهاية". (ط بدون، م بدون، دار الفكر، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م)، ١٣: ١٧٠.

(٧) انظر: ابن قاضي شهبة، "طبقات الشافعية"، ٢: ١١٧.

واسم هذا الشرح هو «فتح الوصيد في شرح القصيد» فقد صرح به السخاوي في أول شرحه، حيث قال: أذكر في هذا الكتاب بحول الله وقوته شرح قصيدة الشيخ الإمام...الشاطبي رحمه الله الملقبة بـ«حرز الأماني ووجه التهاني» لما جَمَعَتْه من الفوائد، وحَوَتْه من حسن المقاصد، وسميته: «فتح الوصيد في شرح القصيد»[(١)].

وكذلك سماه ابن الجزري، فقال: وألف من الكتب شرح الشاطبية وسماه «فتح الوصيد»[(٢)].

وكذلك البغدادي، حيث ذكر أن له «فتح الوصيد في شرح القصيد»[(٣)].

والكتاب له طبعتان:

١– بتحقيق مولاي محمد الإدريسي، طبعة مكتبة الرشد–الرياض، ط الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢– بتحقيق الأستاذ الدكتور أحمد عدنان الزعبي، طبعة مكتبة البيان–الكويت، ط الأولى، ١٤٢٣هـ.

وقفات مع أوليته:

١– أن أوّليّة الإمام السخاوي في كون شرحه على الشاطبية هو أول شرح لها ثابتة من عدة اعتبارات:

أ– أنه تلميذ الناظم، وأحد الذين قرأوا عليه قصيدته.

ب– أنه من تلاميذه الذين لازموه وأكثروا عنه، وانتفعوا به كما تقدم. فهو مؤهل لأخذ قصب السبق بشرح قصيدة شيخه.

ت–أنه قريب من الناظم وعارف بمقاصد نظمه ودقائق قصيدته مما جعله يخوض غمار هذا النظم بكل أهلية واقتدار.

٢– أن من نص على هذه الأوّليّة هو الإمام ابن الجزري رحمه الله، حيث نص بالقطع على هذه الأوّليّة، فقال: فهو أول من شرحها، بل وأضاف أنها اشتهرت بسببه. وكذلك قطع الإمام ابن الجزري رحمه الله تبعا لأبي شامة.

---

(١) علم الدين علي بن محمد السخاوي، "فتح الوصيد في شرح القصيد". تحقيق د. مولاي محمد الإدريسي، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ–٢٠٠٢م)، ١: ٤.

(٢) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٥٧٠.

(٣) انظر: البغدادي، "هدية العارفين"، ١: ٧٠٨.

٣- بالنظر إلى عصر الشارح رحمه الله نجد أنه متوافق مع هذه الأوّليّة، فهو تلميذ الناظم ومعاصر له كما تقدم، وشرحه هو أول شرح لها واقعا وزمنا، حيث لم يظهر ويتداول قبله أي شرح.

خلاصة الوقفات في أوّليّة من شرح الشاطبية:

١- يتفق ابن الحداد المتقدم ذكره، والإمام السخاوي في الآتي:

أ- أنهما متعاصران، وعاشا في حقبة زمنية واحدة.

ب- أنهما تلميذا الناظم، وقرآ عليه قصيدته الشاطبية.

٢- جاءت عبارة الأولية للسخاوي بالقطع بأنه أول شارح للشاطبية، بخلاف ابن الحداد الذي جاءت عبارة ابن الجزري عنه بالاحتمال.

٣- أنهما متفقان في الأولية، فشرح السخاوي هو أول شرح متداول ومعروف ومشهور عند أهل الفنّ، وله قيمة علمية مستمدة من قيمة شارحه الذي ذاع صيته واشتهر ذكره.

أما شرح ابن الحدّاد فلم يشتهر ولم يتداول، ولم يصل إلينا. والله أعلم.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبفضله وكرمه تتحقق الغايات، والصلاة والسلام على نبينا محمد، عليه وعلى آله أزكى الصلوات، فقد تمّ بحث «وقفات مع أوائل المصنفين في علم القراءات» ومن أهم النتائج والتوصيات:

١ – كان ظهور أوائل المصنفات في علم القراءات في عصر متقدم في بدايات عصر التدوين.

٢ – الوقوف على عدة مؤلّفين وُصِفُوا بأنهم أوّل مَنْ ألّف في هذا العلم، وبعض المسائل المتعلقة به.

٣ – أن الأعلام الموصوفين بالأوّليّة كلهم من القراء المعروفين في هذا العلم، ومن المشتغلين به.

٤ – جاءت عبارات الأوّليّة متفاوتة، فبعضها بالنصّ على ذلك، وبعضها مقرون بالاحتمال أو الوصف.

٥ – من مقوّمات الأولية في التأليف، أو النظم أو الشرح، مكانة المؤلِّف وقيمة مُؤلَّفه، وتقدم عصره، وشهرته، واستفادة المؤلفين منه، ونقلهم عنه.

٦ – أن أغلب الموصوفين بالأوَّلية وُصفوا من الإمام ابن الجزري رحمه الله إمام القراء وعمدة أهل الأداء.

٧- أن أكثر تلك المصنفات الأُوَل لم تصل إلينا، باعتبارها صنفت في عصر متقدم، لكن حُفِظت لنا أوليتها عبر كتب التراجم ونقولات الأئمة المتقدمين من القراء والمترجِمين.

فهرس أوائل المصنفين:

العلم	الصفحة
أبو عبيد، القاسم بن سلّام الخراساني الأنصاري مولاهم البغدادي	١٨
أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي أبو بكر بن مجاهد البغدادي	٣١
الحسين بن عثمان بن ثابت البغدادي الضرير	٣٣
حفص بن عمر بن عبد العزيز بن صهبان، أبو عمر الدوري الأزدي البغدادي	٢٢
سهل بن محمد بن عثمان بن يزيد أبو حاتم السجستاني	٢٤
عبد الرحمن بن إسماعيل، أبو القاسم الأزدي التونسي يعرف بابن الحداد	٤٣
علي بن عمر بن أحمد الإمام الحافظ أبو الحسن الدارقطني	٣٩
علي بن محمد بن عبد الصمد، علم الدين، أبو الحسن الهمداني السخاوي	٤٥
هارون بن موسى أبو عبد الله الأعور العَتَكي البصري الأزدي مولاهم	٣٦

المصادر والمراجع

ابن الجزري، محمد بن محمد. "النشر في القراءات العشر". تصحيح علي محمد الضباع. (دار الكتب العلمية).

ابن الجزري، محمد بن محمد. "غاية النهاية في طبقات القراء" عُنِي بنشره ج. برجستراسر. (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٥٢هـ-١٩٣٣م).

ابن النديم، أبو الفرج. "الفهرست". تحقيق إبراهيم رمضان. (ط٢، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م).

ابن جنّي، أبو الفتح عثمان. "الخصائص". (ط٤، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب).

ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد. "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان". تحقيق إحسان عباس. (ط١، بيروت، دار صادر، ١٩٠٠م).

ابن عساكر، علي بن الحسن. "تاريخ دمشق". تحقيق عمرو بن غرامة العمروي. (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م).

ابن قاضي شهبة. "طبقات الشافعية". تحقيق د. الحافظ عبد العليم خان. (ط١، بيروت، علم الكتب، ١٤٠٧هـ).

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. "البداية والنهاية". (دار الفكر، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م).

ابن منظور، محمد بن مكرم. "لسان العرب". (ط٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ).

أبو بكر، أحمد بن مهران. "الغاية في القراءات العشر". تحقيق محمد غياث الجنباز. (دار الشواف للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩٠م).

أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل. "إبراز المعاني من حرز الأماني في القراءات السبع". تحقيق محمود بن عبد الخالق جادو. (المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ١٤١٣هـ).

أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل. "المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز". تحقيق طيار آلتي قولاج. (بيروت، دار صادر، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م).

الأزهري، محمد بن أحمد. "تهذيب اللغة". تحقيق محمد عوض مرعب. (ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م).

الإشبيلي، محمد بن خير. "فهرسة ابن خير الإشبيلي" تحقيق محمد فؤاد منصور، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م).

الأندرابي، ابن أبي عمر. "الإيضاح في القراءات العشر واخيارات أبي عبيد وأبي حاتم". تحقيق

سامي عمر صبّة. (رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى ١٤٢٩هـ).
البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين. "هدية العارفين-أسماء المؤلفين وآثار المصنفين". (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان).
البغدادي، أبو بكر الخطيب. "تاريخ بغداد". تحقيق د. بشار عواد. (ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م).
الجبوري، خلف. "ابن مجاهد البغدادي وجهوده في اللغة والقراءات". (رسالة ماجستير، جامعة تكريت، ١٩٩٧م).
الحمد، غانم قدوري. "أبو عبيد القاسم بن سلّام البغدادي (ت٢٢٤هـ) حياته وجهوده في دراسة القراءات" (منشور في العدد التاسع من مجلة كلية الشريعة، جامعة بغداد، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م).
الحمزي، أبو بكر محمد بن أبي قاسم. "المجزي في معرفة القراء السبعة وقراءاتهم". تحقيق أفنان بنت عزيز بن حمزة قبوري. (رسالة دكتوراه-جامعة أم القرى، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م).
الحموي، شهاب الدين ياقوت. "معجم الأدباء- إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب". تحقيق إحسان عباس. (ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م).
الخزاعي، أبو الفضل. "المنتهى". تحقيق د. محمد شفاعت رباني. (ط١، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٣٤هـ).
خليفة: حاجي. "كشف الظنون عن أسامي الفنون". (بغداد، مكتبة المثني، ١٩٤١م).
الدارمي، محمد بن حبان. "الثقات". إشراف د. محمد عبد المعيد خان. (ط١، الهند، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م).
الداني، عمرو عثمان بن سعيد. "الأرجوزة المنبهة". تحقيق محمد بن مجقان الجزائري. (ط١، الرياض، دار المغني للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م).
الداوودي، شمس الدين. "طبقات المفسرين". (بيروت، دار الكتب العلمية).
الدليمي، جاسم الحاج جاسم. "كتاب القراءات لأبي عبيد القاسم بن سلّام- جمع ودراسة". (ديوان الوقف السني، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، العراق، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م).
الدوري، حفص بن عمر. "جزء فيه قراءات النبي صلى الله عليه وسلم" تحقيق أ.د. حكمت بشير ياسين. (ط١، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

الذهبي: محمد بن أحمد. "معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار". تحقيق بشار عواد وآخرون. (ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م).
الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله. " تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام". (المكتبة الوقفية).
الذهبي، محمد بن أحمد. "سير أعلام النبلاء". تحقيق مجموعة من المحققين بإشراب الشيخ شعيب الأرناؤوط. (ط٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٢م).
الرحيلي، ضيف الله. "الإمام أبو الحسن الدارقطني وآثاره العلمية". (ط١، مكتبة الألوكة، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م).
الزركلي، خير الدين. "الأعلام". (ط١، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م).
السبكي، تاج الدين. "طبقات الشافعية الكبرى". تحقيق د. عبد الفتاح محمد الحلو. (ط١، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ).
السخاوي، علم الدين علي بن محمد. "جمال القراء وكمال الإقراء". تحقيق د. علي حسين البواب. (ط١، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م).
السخاوي، علم الدين علي بن محمد. "فتح الوصيد في شرح القصيد". تحقيق د. مولاي محمد الإدريسي. (ط١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م).
السلوم، أحمد بن فارس. "جهود الإمام أبي عبيد القاسم بن سلّام في القراءات وتحقيق اختياره في القراءة". (طبعة دار الحزم، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م).
السندي، عبد القيوم. " صفحات في علوم القراءات". (ط٣، مكة المكرمة، المكتبة الإمدادية، ١٤٣٠هـ-٢٠١٠م).
سيسي، عبد الباقي بن عبد الرحمن. "اختيارات أبي عبيد القاسم بن سلّام في القراءات جمعا ودراسة". (رسالة ماجستير بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية).
السيوطي، جلال الدين. "بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة". تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. (لبنان، صيدا، المكتبة العصرية).
الصفدي، صلاح الدين. " الوافي بالوفيات". تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (بيروت، دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م).
الطويل، السيد رزق. "مدخل في علوم القراءات". (ط١، المكتبة الفيصلية، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م).
الغباني، يسرى محمد ياسين. "أبو حاتم السجستاني والدراسات القرآنية- قراءة وتوجيها وإعرابا للقرآن الكريم". (رسالة ماجستير بجامعة أم القرى، ١٤٠٨هـ – ١٤٠٩هـ).

الغنيم، سعود بن عبد العزيز. "اختيارات أبي حاتم السجستاني في القراءات – جمعا ودراسة". (رسالة ماجستير بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٤هـ – ٢٠١٣م).

الفضلي، عبد الهادي. "القراءات القرآنية تاريخ وتعريف". (ط٤، بيروت، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م).

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. "البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة". (ط١، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

القرطبي، مكي بن أبي طالب. "الإبانة عن معاني القراءات". تحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي. (مصر، دار النهضة للطبع والنشر).

القفطي، علي بن يوسف. "إنباه الرواة على أنباه النحاة". تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. (ط١، بيروت، دار الفكر العربي، ١٤٠٦هـ-١٩٨٢م).

مجاهد، أحمد بن موسى. "السبعة". تحقيق د. شوقي ضيف. (ط٣، دار المعارف، ب ت).

المزيني، عبد العزيز بن سليمان. "مباحث في علم القراءات". (ط١، الرياض، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م).

المطيري، أحمد بن سعد. "كتاب السبعة لابن مجاهد –عرضا ودراسة–". (من إصدارات كرسي القرآن الكريم وعلومه بجامعة الملك سعود، الإصدار العاشر).

المنيع، ناصر. "هارون بن موسى الأعور، منزلته وآثاره في علم القراءات". (من إصدار الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه، طبعة كنوز إشبيليا).

النحّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد. "إعراب القرآن". تحقيق د. زهير غازي زاهد. (ط٣، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م).

نصر، محمد بن موسى بن حسين. "اختيارات الإمام أبي عبيد القاسم بن سلّام ومنهجه في القراءة". (رسالة دكتوراه بقسم القراءات وعلوم القرآن بجامعة القرآن الكريم والدراسات العليا بالسودان، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م).

الهذلي، يوسف بن علي. "الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها". تحقيق جمال بن السيد رفاعي الشايب. (ط١، مؤسسة سما للنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م).

الهنداوي، سالم جمال. "الإمام الدارقطني رحمه الله". (مكتبة الألوكة، ١٤٣٧هـ-٢١١٦م).

Bibliography

Ibn Al-Jazari, Muhammad bin Muhammad. "Al-Nashru fi al-Qirāʾāt al-ʿAshr". Correction of Ali Muhammad Al-Dhabāʿ. (Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyya).

Ibn Al-Jazari, Muhammad bin Muhammad. "Ghāyat al-Nihāyat fī Tabaqāt al-Qura'" was published by J. Bergstrapper. (1st Edition, Beirut, Dār Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1352 AH -1933 AH)

Ibn al-Nadīm, Abū al-Faraj. "Al-Fahrasat". Investigated by: Ibrahim Ramadan. (2nd Edition, Beirut, Dār al-Ma'rifah, 1417 AH -1997 AH).

Ibn Jinni, Abū Al-Fath ʿUthman. "Al-Khasāʾis". (3rd Edition, Egypt, Egyptian General Book Authority).

Ibn Khillikan, Abū al-ʿAbbās Ahmad bin Muhammad. "Wafayāt al-Aʿyān wa Anbāʾ Abnā al-Zamān". Investigated by: Ihsān ʿAbbās. (1st Edition, Beirut, Dār Sādir, 1900 AH).

Ibn ʿAsakir, Ali bin Al-Hasan. "Ta'rikh al-Damashq". Investigated by ʿAmr Bin Gharamah Al-ʿAmrāwī. (Dār Al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution, 1415 A.H. -1995 AH).

Ibn Qādi Shahba. "Tabaqāt al-Shafiʿī". Investigated by Dr Al-Hāfiz ʿAbdul-ʿAlīm Khan. (1st Edition, Beirut, ʿĀlam al-Kutub, 1407 AH).

Ibn Kathir, Abu al-Fida', Ismail bin Omar. "Al-Bidāyat wa al-Nihāyat". (Dār Al-Fikr, 1407 AH-1986 AD).

Ibn Manzūr, Muhammad bin Mukrim. "Lisān al-ʿArab". (3rd Edition, Beirut, Dār Sadir, 1414 AH).

Abu Bakr, Ahmad Ibn Mahrān. "Al-Ghāyat fī al-Qirāʾāt al-ʿAshr". Investigated by Muhammad Ghayyāth Al-Janbāz. (Dār Al-Shawaf for Publishing and Distribution, 1st Edition, 1405 AH-1985, 2nd Edition, 1411 AH -1990).

Abū Shāmah, ʿAbd al-Rahman bin Ismail. "Ibrāz al-Maʿānī min Hirz al-Amānī fī al-Qirāʾāt al-Sabʿ". Investigated by Mahmoud bin ʿAbd al-Khāliq Gado. (Madinah, Islamic University, 1413 AH).

Abū Shāmah, ʿAbd al-Rahmān bin Ismail. "Al-Murshid al-Wajīz ila ʿUlūmin Tataʿalaqu be al-Kitāb al-ʿAzīz". Investigation of Tayar Aalti Collaj. (Beirut, Dār Sādir, 1395 AH-1975).

Al-Azhari, Muhammad bin Ahmad. "Tahdhīb al-Lugha". Investigated by: Muhammad ʿAwad Murhib. (1st Edition, Beirut, Dār Ihyāʾ al-Turath al-ʿArabi, 2001).

Al-Ishbīlī, Muhammad bin Khair. "Fahrasat Ibn Khair al-Ishbīlī", Investigated by Muhammad Fuād Mansūr, (1st edition. Beirut: Dār Al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1419 AH -1998).

Al-Andrabi, Ibn Abi ʿOmar. "Al-ʾĪḍāh fī al-Qirāʾāt al-ʿAshr wa Ikhtiyārāt Abī ʿUbaid wa Abī Hātim". Sāmi Omar Sabbah's investigation. (Doctorate Thesis at Umm Al-Qura University, 1429 AH).

Al-Baghdādī, Ismail bin Muhammad Amin. "Hadiyyat al-ʿĀrifīn – Asmā al-Muʾallifīn wa Āthār al-Musanifīn". (Beirut, Lebanon: Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabi,).

Al-Baghdādi, Abū Bakr Al-Khatīb. "Tārikh al-Baghdād". Investigated by Dr Bashar ʿAwad. (1st Edition, Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmi, ١٤٢٢ AH -٢٠٠٢).

Al-Jabūrī, Khalaf. "Ibn Mujāhid Al-Baghdadi wa Juhuduhu fī al-Lugha wa al-Qirāʾāt". (Master Thesis, University of Tikrit, ١٩٩٧).

Al-Hamad, Ghanem Qaddouri. "Abū ʿUbaid al-Qāsim bin Salām al-Baghdādi (d.٢٢٤ AH), Hayātuhu wa Juhuduhu fī Dirāsat al-Qirāʾāt (published in the ninth issue of the Journal of the College of Sharia, University of Baghdad, ١٤٠٦ AH-١٩٨٦).

Al-Hamzi, Abū Bakr Muhammad bin Abī Qāsim. "Al-Mujzī fī Ma'rifat al-Qurrā al-Sabʿwa Qirāʾātihim". Investigated by Afnān bint ʿAziz bin Hamzah Qabouri. (Doctorate Thesis - Umm Al-Qura University, ١٤٤٠ AH - ٢٠١٩).

Al-Hamawi, Shihāb-Dīn Yaqūt. "Mu'jam al-Udabā – Irshād al-Arīb Ilā ma'rifat al-Adīb". Investigated by Ihsān ʿAbbās. (1st Edition, Beirut, Dār Al-Gharb Al-Islami, ١٤١٤ AH -١٩٩٣).

Al-Khuzāʿī, Abū Al-Fadl. "Al-Muntahā". Investigation of Dr. Muhammad Shafaʿat Rabbānī. (1st Edition, Madinah, King Fahd Complex for the Printing of the Noble Quran, ١٤٣٤ AH).

Khalifa: Haji. "Kashf al-Ẓunūn ʿan Asāmī al-Funūn" (Baghdad: Maktaba Al-Muthanna, ١٩٤١)

Al-Dār ami, Muhammad bin Hibban. "Al-Thiqaat." Supervision of Dr. Muhammad Abdul Muayed Khan. (1st Edition, India, the Ottoman Encyclopedia of Hyderabad, Deccan, ١٣٩٣ AH-١٩٧٣AD)

Al-Dānī, ʿAmr ʿUthmān bin Saʿīd. "Al-ʾUrjūzat al-Munabiha". Investigated by Muhammad bin Majqan Al-Jazaʾirī. (1st Edition, Riyadh, Dār Al-Mughni for Publishing and Distribution, 1420 AH -1999).

Al-Dāwūdi, Shams-al-Dīn. "Tabaqāt al-Mufasirīn". (Beirut, Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyya).

Al-Dulaimi, Jāsim al-Hāj Jāsim. "Kitāb al-Qirāʾāt li Abī ʿUbaid Al-Qāsim Bin Salām - Collection and Study. (The Sunni Endowment Office, Center for Research and Islamic Studies, Iraq, 1st Edition, 1428 AH-2007).

Al-Dūrī, Hafs bin ʿOmar. "Juzʾun fihi Qirāʾāt al-Nabiy Salla Allāhu alayhi wa Sallam". Investigated by Prof. Hikmat Bashir Yāsin. (1st Edition, Maktabat Al-Dār in Medina, 1408 AH -1988).

Al-Dhahabī Muhammad bin Ahmad. "Ma'rifat al-Qirāʾāt al-Kibār ʿala al-Tabaqāt wa al-Aʿsār". Investigation of Bashar Awad et al. (1st Edition, Beirut: Al-Risalah Foundation, 1404 AH-1984).

Al-Dhahabī, Shams-al-Dīn Abū Abdillāh. "Tārikh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām" (Al-Maktabah Al-Waqfiyyah).

Al-Dhahabī, Muhammad bin Ahmad. "Siyar al-Aʿlam al-Nubalā" Investigation of a group of investigators with the supervision of Sheikh Shuʿaib Al-Arnāʾūt. (3rd Edition, Beirut: Al-Risala Foundation, 1405 AH-1982).

Al-Ruhailī, Ḍaifu Allāh. "Al-Imam Abū al-Hasan al-Dār aqutnī wa Āthāruhu al-ʿIlimyyah. (1st Edition, Maktabah Al-Aluka, 1420 AH-2000).

Al-Zirikli, Khair-al-Dīn. " al-Aʿlām ". (1st Edition, Dār Al-ʿIlm lil Malāyīn, 2002).

Al-Subkī, Tāj-al-Dīn. "Tabaqāt al-Shafi'ī al-Kubrā". Investigation of Dr. ʿAbd al Fattāh Muhammad Al-Hilw. (1st Edition, Dār Hajar for Printing, Publishing and Distribution, 1413 AH).

Al-Sakhāwī, ʿAlam al-Dīn ʿAli bin Muhammad. "Jamal al-Qura' wa Kamal al-Iqra". Investigation of Dr. ʿAli Husain Al-Bawwāb. (1st Edition, Makkah Al-Mukarramah: Maktabah Al-Turāth, 1408 AH-1987).

Al-Sakhāwī, ʿAlam al-Dīn ʿAli bin Muhammad. "Fath al-Waṣīd fī Sharh al-Qaṣīd". Investigation of Dr. Moulaya Muhammad Al-Idrissi. (1st Edition, Riyadh: Maktabah Al-Rushd, 1423 AH -2002).

Al-Sallūm, Ahmad bin Fāris. "Juhūd al-Imām Abī Ubaid al-Qāsim bin Salam fī al-Qirāʾāt wa Tahqiq Ikhtiyarihi fī al-Qirāʾāt" . (Dār Al-Hazm edition, 1427 AH -2006).

Al-Sindī, ʿAbd al-Qayyūm. "Safahāt fī ʿUlūm al- Qirāʾāt". (3rd Edition, Makkah Al-Mukarramah: Al-Maktabah Al-Imdadiyah, 1430H-2010).

Sīsī, ʿAbd al-Bāqi bin ʿAbd al Rahmān. "Ikhtiyārāt Abī ʿUbaid Al-Qāsim Bin Salām fī al-Qirāʾāt, compilation and study." (Master Thesis at Imam Muhammad bin Saud Islamic University).

Al-Suyūtī, Jalāl al-Dīn. "Bughyat al-Wuʿāt fī Tabaqāt al-Lughawiyīn wa al-Nuhāt". Investigated by Muhammad Abū Al-Fadl Ibrāhim. (Lebanon, Sidon: Al-Maktabah Al-ʿAsriyat).

Al-Safadī, Salāh al-Dīn. "Al-Wāfī be al-Wafayāt." Investigated by Ahmad Al-Arnāʾūt and Turki Mustafa, (Beirut, Dār Ihyāʾ al-Turath, 1420-2000).

Al-Tawīl, Al-Sayyid Rizq. "Madkhal fī ʿUlūm al-Qirāʾāt". (1st Edition, Al-Maktabah Al-Faisaliyyah, 1405 AH-1985).

Al-Ghabānī, Yusrā Muhammad Yasīn. "Abū Hātim al-Sijistani wa al-Dirasaat al-Qurʾāniyyah - Qirāʾāt, Analysis and Expression of the Noble Qur'an. (Master Thesis at Umm Al-Qura University, 1408 AH - 1409 AH).

Al-Ghunaim, Saʿūd bin ʿAbd al-ʿAzīz. "Ikhtiyarāt Abī Hātim al-Sijistani fī al-Qirāʾāt, compilation and study." (Master Thesis at Imam Muhammad bin Saud Islamic University, 1434 AH - 2013 AD).

Al-Faḍlī, ʿAbd al Hādī. "Al-Qirāʾāt al-Qurʾāniya: Tārikh wa al-Taʿrīf". (4th Edition, Beirut, Al-Ghadīr Center for Studies, Publishing and Distribution, 1430 AH -2009).

Al-Fayrouzabādi, Majd al-Dīn Muhammad ibn Yaqūb. "Al-Bulgha fī Tarājim Aʾimat al-Nahw wa al-Lugha". (1st Edition, Dār Sa'd al-Dīn for Printing, Publishing and Distribution, 1421 AH-2000).

Al-Qurtubī, Makki bin Abī Tālib. "Al-Ibāna ʿan maʿanī al-Qirāʾāt". Investigation of Dr. Abdul Fattah Ismail Shalbī. (Egypt, Dār Al-Nahda

for Printing and Publishing).
Al-Qafatī, ʿAli bin Yūsuf. "Inbāʾ al-Ruwāt ʿalā Anbāʾ al-Nuhat". Investigated by Muhammad Abū Al-Fadl Ibrahim. (1st Edition, Beirut: Dār Al-Fikr Al-ʿArabi, 1406 AH-1982).
Mujāhid, Ahmad bin Musa. "Al-Sabʿa". Investigation Dr. Shawki Ḍaif. (3rd Edition, Dār al-Maʿārif).
Al-Muzaini, ʿAbd al-ʿAziz bin Suleiman. "Mabāhith fī ʿIlm al-Qirāʾāt". (1st Edition, Riyadh: Dār Kunuz Ishbīlia for Publishing and Distribution, 1432 AH-2011).
Al-Muṭairī, Ahmad bin Saʿd. "Kitāb al-Sabʿa li Ibn Mujāhid - ʿArḍann wa Dirāsah–". (Among the publications of the Noble Quran and its Sciences Chair at King Saud University, 10th edition).
Al-Manīʿ, Nāsir. "Hārūn bin Musa al-Aʿwar, Manzilatuhu wa Āthāruhu fī ʿIlm al-Qirāʾāt". (Among the publication of the Saudi Scientific Society for the Noble Qur'an and its Sciences, Kunuz Ishbilia edition).
Al-Nahhās, Abū Jaʿfar Ahmad bin Muhammad. "Iʿrāb al-Qurʿān". Investigation of Dr Zahir Ghāzī Zāhid. (3rd Edition, Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1409 AH -1988).
Nasr, Muhammad bin Musa bin Husein. "Ikhtiyārāt al-Imām Abī ʿUbaid Al-Qāsim bin Salām wa Manhajuhu fī al-Qirāʾāt. (Doctorate thesis at the Department of al- Qirāʾāt and Qur'an Sciences at the University of the Noble Qur'an and Postgraduate Studies in Sudan, 1st Edition, 1420 AH -1999).
Al-Hudhalī, Yūsuf bin ʿAli. "Al-Kāmil fī al-Qirāʾāt al-ʿAshr wa al-Arbaʿīn al-Zāʾidat Alaihā". Investigated by Jamal Bin al-Sayyid Rifāʿī al-Shāyib. (1st Edition, Sama Foundation for Publishing and Distribution, 1428 AH-2007).
Al-Hindāwi, Sālim Jamāl. "Al-Imām Al-Dāraqutnī Rahimahu Allah". (Al-Maktabah Al-Aluka, 1437 AH -2116).

ما اشتبه من نظم القرآن بين حذف الواو وإثباتها

(مواضعُه ووَجهُه)

The Mix-up Betwīn the Use and Obmission of the Conjunction Letter (al-wāw) in the Words of the Quran (Places and Reasons)

إعداد:

د. الجيلي علي أحمد بلال

Dr. Elgaili Ali Ahmed Belal

الأستاذ المشارك بقسم قراءات القرآن وعلومها بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية بالسودان

البريد الإلكتروني: aljeelib@gmail.com

الاستقبال - Received: 2020/08/28، القبول - Accepted: 2020/11/04، النشر - Published: 2021/03/15

المستخلص

عنوان البحث: ما اشتبه من نظم القرآن بين حذف الواو وإثباتها (مواضعُه ووَجهُه)

تناول البحث ما اشتبه من نظم القرآن الكريم بوجود واو في بعضها، وبحذفه في الآية الشبيهة لها في بعض مقاطعها. وهذا مما يُشِكل على حفظة القرآن.

فأراد الباحث أن يتعرف على هذه المواضع التي حصل فيها هذا النوع من التشابه، وأن يتبين الحِكمة من حذف الواو في موضع، وإثباتها في آخر شبيه له، وهل كان يصلح عكس ذلك؟ فإن لم يصلُح فما وجهُه؟ وما فائدة هذا النوع من الدراسة؟

وللوصول إلى ذلك، سلك الباحث منهج الاستقراء لكل الآيات التي اشتبهت بحذف الواو وإثباتها، في جميع القرآن؛ مع النظر في توجيهها عند السابقين، واختيار أحسنها، والاجتهاد فيما غفلوا عنه. وقد تمكن الباحث من جمع ما اشتبه من هذا النوع في سبعة وعشرين موضوعاً، منها: ما تناوله السابقون، ومنها ما سكتوا عنه؛ فاجتهد الباحث في توجيهه.

وتوصّل الباحث إلى نتائج، منها:

- ✓ أنّ الجملة المنفصلة عما قبلها لا يجوز عطفها بالواو؛ فإن كان لها علاقة جاز الحذف والإثبات.
- ✓ وأن لحذف الواو مُسوّغات، كما أنّ لإثباتها مسوّغات.
- ✓ وأنّ ما ورد بالواو أو بحذفها، كان على مقتضى الحكمة؛ فأظهر البحث جانباً من دلائل الإعجاز في نظم القرآن.
- ✓ وأنّه بهذه الدراسة يُمكِن إزالة الإشكال عن حفظة القرآن؛ لتعرّفهم على علة الحذف والإثبات.

الكلمات المفتاحية: المتشابهات اللفظية، توجيه المتشابه اللفظي، الإعجاز، حذف الواو وإثباتها.

ABSTRACT

Title: The mix-up between the use and obmission of the conjunction letter (al-wau) in the words of the Quran (Places and reasons)

The research explores the places of al-Mutashābih (mix-up) in verses of the Quran in regards to the use of the conjunction letter (Al-Wāw); where it was used and where it was deleted in verses that are highly similar, which poses an obstacle in front of those who memorized the Quran.

The aim of the research is to recognize the places where the mix-up happens, why was the conjunction letter deleted and why was it used in a similar verse? And is the usage interchangeable? And if not then why? And what benefits would such a research reap?

To reach that aim, the research methodology was to thoroughly induce all the verses in which the conjunction letter was used and deleted in all of the Quran, while putting in consideration previous studies, selecting the most thorough of them, and further studying what they missed. The research was able to collect all the mix-ups of this kind in 27 chapters including: what the previous studies explored, and what they neglected.

The research arrived to conclusion, including:

- The conjunction letter may not be used with a sentence that has no relation with its former, and may be used or deleted if a relation is found.
- Using of the conjunction letter has justifications, as such the case with deleting it.
- What is mentioned with the conjunction letter is only suitable for such a use, as well what is mentioned without it, hence the research showed a side of the miraculous evidence in the words of the Quran.
- With this study it was possible to remove the said obstacle on those who memorized the Quran since the justifications for the use and deletion has become known.

Keywords:

The mix-up in Quran words - Justifying the mix-up - The miraculous of the Quran .Use and Deletion of (al-wāw).

مقدمة البحث

الحمد لله والصلاة والسلام على خير خلق الله، سيدنا محمد، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه.

وبعد، فهذا بحث أسميتُه: ما اشتبه من نظم القرآن بين حذف الواو وإثباتها (مواضعُه ووجهُه).

وموضوعه:

ما اشتبه من نظم آي القرآن الكريم بوجود واو في بعضها، وبحذفه في الآية الشبيهة لها في بعض مقاطعها.

مشكلة البحث:

بعض آي القرآن تتشابه مقاطعها، غير أنها تختلف بورود الواو في بعضها، وحذفها في مشابهتها. وقد يُسبّب ذلك تردداً لحفظة القرآن.

حدود البحث:

جميع الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها في جميع القرآن.

أهدافه:

أولاً: إحصاء جميع المواضع المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها في جميع القرآن.

ثانياً: النظر في وجهها ودلالتها، وسر حذفها في موضع وإثباتها في آخر.

ثالثاً: إظهار وجه من وجوه الإعجاز في نظم القرآن، عند معرفة سر حذف الواو وإثباتها.

رابعاً: إزالة الاشتباه عن حفظة القرآن؛ لأنه بمعرفة علة الحذف وإثباته يزول الإشكال.

خطة البحث:

اشتمل على معاني الكلمات الدالّة (المفتاحية)، وعلى ثلاثة مباحث، وخاتمة.

المبحث الأول: ما كان التشابه فيه قبل فعل.

المبحث الثاني: ما كان التشابه فيه قبل حرف معنى.

المبحث الثالث: ما كان التشابه فيه قبل اسم.

احتوى كل مبحثٍ مطالبَ بعدد الموضوعات المتشابهة.

منهج البحث وإجراءاته:

أولاً: الاستقراء لجميع المواطن التي اشتبهت بحذف الواو وإثباتها في جميع القرآن؛ وفقاً للآتي:

١ – أبحث في مصادر المتشابهات؛ فإن لم أجده صرحتُ بعدم وجوده فيها.

٢ – أجتهد فيما لم أجده في حدود طاقتي؛ مستعيناً بالحاسوب والفهارس.

ثانياً: توجيه المتشابهات؛ باتباع الآتي:

١ – أنظر فيما وجّهت به مصادر المتشابهات، وبعض كتب التفسير التي تُعنى بترابط أجزاء الكلام. ومصادر المتشابهات التي أعنيها، هي: ما توفّر لي منها، مما سيأتي ذكره في أهم المصادر.

٢ – أقارن بين ما اختلف منها، وترجيح ما أراه.

٣ – ما سكتت عنه مصادر المتشابهات، صرحت بعدم وجوده فيها، وإن وُجد توجيهُه في غيرها.

ثالثاً: الاجتهاد في توجيه ما سكتت عنه مصادر المتشابهات، باتباع ما يلي:

١ – أنظر في كتب التفسير التي عناية بترابط أجزاء الكلام؛ فإن وجدتُ بها توجيهاً صرحت به. ومعنى توجيههم له: أن يقارن المفسر بين المعنيين في مكان واحد. فإن ذكر وجه كل منهما في موضعه، لم يكن مُوجّهاً، وإنما هو مبيّنٌ للمعنى.

٢ – أستفيد من المعاني التي يذكرها المفسرون مما لم يوجّهوه، وأنظر في سياق الآيات ودلالتها؛ لاستنباط توجيهها. وعليه: فإنّ ما أذكره من توثيق للنصوص داخل البحث للمفسرين، دون أن أصرّح بتوجيههم لها، لا يُعدّ توجيهاً منهم؛ وإنما هي للمعاني التي أخذتها منهم، واستفدت منها في التوجيه.

الدراسات السابقة:

لا توجد دراسة مستقلة لهذا النوع من التشابه –في حدود علمي– إلا أن مصادر المتشابهات اللفظية، تناولت كثيراً منها مع غيرها من المتشابهات، على حسب ورودها في مواضعها من القرآن، على تفاوت بينها؛ فأراد الباحث أن يجمع شتاتها، وأن يقارن بين ما ذكره السابقون من توجيهاتها، وأن يُوجِّه ما أغفلوه منها. والله الموفق.

أهم مصادر البحث:

أولاً: مصادر توجيه المتشابهات اللفظية:

١ – درة التنزيل وغرة التأويل، للخطيب الإسكافي.
٢ – البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، للكرماني.
٣ – ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتأويل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، لابن الزبير الغرناطي.
٤ – كشف المعاني في المتشابه من المثاني، لابن جماعة.
٥ – فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، لزكريا الأنصاري.

ثانياً: كتب التفسير التي لها عناية بالبلاغة والإعجاز:

١ – التحرير والتنوير لابن عاشور.
٢ – الكشاف للزمخشري.
٣ – إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود.
٤ – روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبعِ المثاني، للآلوسي.

الكلمات الدالة (المفتاحية)

المتشابهات اللفظية:

المتشابهات في اللغة: المتماثلات. وأمور مشتبهة: مُشكِلة[١]. والشُّبهة: ألا يتميز أحد الشيئين من الآخر؛ لما بينهما من التشابه[٢]. فوضح من هذا: أنّ التشابه يأتي بمعنى التماثل، وقد يأتي بمعنى اللّبس، الذي سبّبه التماثل. وهذا اللبس: إن كان في المعنى فهو تشابه معنوي، وإن كان في اللفظ فهو لفظي.

واللفظي هو المراد. والمقصود منه: أن تتماثل بعض آيات القرآن في جميع مقاطعها، أو بعضها، مع آية أو آيات أُخَر؛ فيحصل بذلك لَبْس على قَرَأة القرآن.

(١) انظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. "لسانُ العرب". (دط، بيروت: دار صادر، دت)، باب الهاء، فصل الشين، ١٣: ٥٠٣.

(٢) انظر: الراغب الأصفهاني. "مفردات ألفاظ القرآن". تحقيق: صفوان عدنان داوودي. (ط٤، دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، ٤٤٣: كتاب الشين.

توجيه المتشابهات اللفظية:

المراد منها: بيان وجهها؛ فيُنظر في معانيها وسياقها. وقد سبق ذكر أهم المصادر.

إعجاز القرآن:

الإعجاز في اللغة: مأخوذ من عجُزِ الإنسان، أي: مؤخِّرتُه. والعَجْز: أصلُه التأخّر عن الشيء وحصوله عند عجز الأمر، أي: مؤخَّره. وهو ضد القُدرة. وأعجزت فلاناً: جعلتُه عاجزاً[١].

وإعجاز القرآن معناه: عجز الناس على أن يأتوا بسورة من مثل القرآن، مع توفّر دواعيهم على ذلك.

وإنما صار القرآن معجزاً؛ "لأنّه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف، مضَمَّناً أصحّ المعاني"[٢].

الواو: زيادة وحذفاً:

للتشابه اللفظي صورٌ متعددة مبسوطة في كتب علوم القرآن[٣]. ومن هذه الصور: الزيادة والنقصان، كأن تُحذف الواو في آية، وتُذكَر في آية شبيهة لها في مقاطعها. وهو موضوع البحث. والمقصود منها: الآيات التي تتشابه جميع مقاطعها، أو جزء منها؛ غير أنها ترد بالواو في بعضها، وبغير واو في غيرها.

(١) انظر: "مفردات ألفاظ القرآن"، ٥٤٧ عجز.

(٢) الخطابي، أبو سليمان حمد بن إبراهيم. "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن". تحقيق: محمد خلف الله، ود. محمد زغلول. (ط٣، مصر: دار المعارف، دت)، ٢٧.

(٣) انظر: بدر الدين الزركشي، محمد بن عبد الله. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. "البرهان في علوم القرآن". (دط، القاهر: مكتبة دار التراث، دت)، ١: ١١٢.

المبحث الأول: ما كان التشابه فيه قبل فعل

وتحته عشرة مطالب:

المطلب الأول: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿يُذَبِّحُونَ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة:

حذفت الواو قبل كلمة ﴿يُذَبِّحُونَ﴾ بالبقرة: [٤٩]: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾.

وثبتت الواو قبل كلمة (يذبحون) بإبراهيم: [٦]: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنجَىٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

آية البقرة، جاءت في سياق المنّ من الله على بني إسرائيل، يُذكّرهم بنعمه عليهم. وذلك بدءًا من قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [البقرة: ٤٠]. وعليه: لما كانت في سياق المنّ بالنعم، ذكرهم بنعمة النجاة من آل فرعون، وجاءت جملة: ﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ﴾، في موقع البدل من: ﴿يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ﴾. واكتفى بذلك؛ لأن السياق في التذكير بالمِنَن، لا في تعديد المِحَن.

وأما آية إبراهيم، فقد جاءت في كلام موسى، عليه السلام: ذكّرهم بنعمة النجاة من فرعون، ثمّ عدَّد عليهم المِحن التي سبّبها لهم هذا الطاغية. وكان في ذلك ممتثلاً لأمر الله تعالى له بقوله: ﴿وَذَكِّرْهُم بِأَيَّٰمِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [إبراهيم:٥]؛ فذكّرهم بأيام الله، التي ابتُلوا فيها بالمِحَن، ومن أشدها عليهم تذبيح أبنائهم، ولهذا عدّ ذبح الأبناء محنَةً قائمة بذاتها؛ فعطفها بالواو(١).

(١) انظر: تاج القراء محمود بن حمزة الكرماني، "البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان". دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، (د ط، د م: دار الفضيلة، د ت)،٧٢؛ وبدر الدين =

وبهذا: ظهر لنا وجه حذف الواو بالبقرة، ووجه إثباتها بإبراهيم. وهذا من دلائل إعجاز نظم القرآن؛ إذ أتى في كل موطن بما يناسبه.

المطلب الثاني: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿سَنَزِيدُ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

ثبتت الواو بالبقرة [٥٨]: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾.

وحُذِفت الواو بالأعراف [١٦١]: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ ٱسْكُنُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ وَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيٓـَٰتِكُمْ ۚ سَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

آية البقرة، جاءت في سياق تذكير بني إسرائيل بنعم الله عليهم: ﴿ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ ﴾، وذلك في آيتين قبلها [٤٠ و٤٧]، وآية بعدها [١٢٢]. ولهذا أُسنِد الفعل لله تعالى في: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ﴾؛ لأن قوله لهم بدخول القرية، داخل في الامتنان بالنِعَم. وكذا ورد بالواو في ﴿وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾؛ ليعدّد عليهم ضروب الإنعام بالعفو عن الزلات، والامتنان بضروب الإحسان؛ فكانت الواو مُحرزةً لهذا المعنى، ودالةً على الجمع بينه وبين ما قبله.

وأما آية الأعراف، فقد جاءت في سياق توبيخهم على قولهم: ﴿ ...يَٰمُوسَى ٱجْعَل

=

بن جماعة. "كشف المعاني في المتشابه من المثاني". تحقيق: د. عبد الجواد خلف. (ط١، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، ٩٥؛ وزكريا الأنصاري، شيخ الإسلام الإمام أبو يحيى. "فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن". تحقيق الشيخ محمد علي الصابوني. (ط١، بيروت: دار القرآن الكريم، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ٢٤و٢٥.

لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ الأعراف: ١٣٨، وعلى ما اتخذوه من عبادة العجل؛ ولهذا أُسند فيها القول بصيغة البناء لما لم يُسمّ فاعلُه في قوله: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ﴾؛ فجاءت عبارة: ﴿سَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ مستأنفة. وهذا وجه حذف الواو[(١)].

وقيل: إن جملة: ﴿وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ -بالبقرة- عُطفت على: ﴿قُلْنَا ٱدْخُلُواْ﴾؛ عطْفَ القولِ على القول[(٢)]. وهو لاينافي ما سبق؛ لأن المِنة حاصلة بهذا، كما هي هي حاصلة في جملة المعطوف عليه.

المطلب الثالث: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿نِعْمَ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

ثبتت الواو بآل عمران: [١٣٦]: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُم مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّٰتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ﴾.

وحذفت الواو بالعنكبوت: [٥٨]: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

وردت بواو العطف بآل عمران؛ لأن الجزاء فيها جاء بعد خبرين معطوفين، **الأول:** ﴿مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ﴾، **والثاني:** ﴿وَجَنَّٰتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾. وكذلك جاءت أوصاف المتقين في الآيات قبلها، معطوفة على بعضها؛ فكان الوجه عطفها بالواو، الدالّ على التعدد والتفخيم.

---

(١) هذا خلاصة ما ذكروه في توجيهها، انظر: ابن الزُّبَير، الثقفي الغرناطي الإمام أبو جعفر أحمد بن إبراهيم. "ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتأويل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل". وضع حواشيه: عبد الغني محمد علي الفاسي. (د ط، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، دت)، ١: ٣٨؛ وابن جماعة، "كشف المعاني" ٩٧٠؛ وزكريا الأنصاري، "فتح الرحمن "٢٦٠ و٢٧.

(٢) انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر. "التحرير والتنوير". (دط، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م)، ١: ٥١٦.

وأما موضع العنكبوت، فلم يقع في الجزاء إلا خبر واحد، وهو قوله ﴿لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾؛ وهذا وجه حذفها(١).

المطلب الرابع: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿قالوا﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

حُذفت الواو اتفاقاً، بيونس [٦٨]: ﴿قَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا سُبْحَٰنَهُۥ هُوَ ٱلْغَنِىُّ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍۭ بِهَٰذَآ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

ووردت بالواو في قراءة الجمهور، بالبقرة: [١١٦]: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا سُبْحَٰنَهُۥ بَل لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾، وقرأها **ابن عامر** بغير واو(٢).

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

التشابه في هذه الآية، يحصل بين قراءة الجمهور بالواو في موضع البقرة، مع موضع يونس، المتفق على حذف الواو فيه. **وهنا يُسأل:** عن الحكمة في اختلاف القراءة في موضع البقرة، دون يونس؟

لم أجد توجيهاً لهذين الموضعين في مصادر المتشابهات، إلا ما جاء عن الكرماني(٣)، ولم يظهر لي وجهه؛ ولهذا لجأت إلى المعاني في كتب التفسير وغيرها؛ لاستنباط توجيهها.

أما موضع البقرة: فقد سبقه ما يُمكن أن يُعطف عليه، نحو: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ

(١) انظر: ابن الزبير، "ملاك التأويل"، ٩٢؛ ابن جماعة، "كشف المعاني"، ١٣٤ و١٣٥؛ زكريا الأنصاري، "فتح الرحمن" ٩٨.

(٢) انظر: ابن الجزري، الحافظ أبو الخير محمد بن محمد. "النّشر في القراءات العشر". تصحيح ومراجعة: على محمد الضبّاع. (دط، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، دت)،٢: ٢٢٠.

(٣) انظر: "البرهان، ١٤٢". حيث علل حذف الواو بموضع يونس وبالبقرة – على قراءة ابن عامر – بقوله: "لأنه اكتفي بالفاء عن الواو العاطف". ولا فاء في الموضعين؛ فلم يتضح مراده.

ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [١١١]، و﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ... ﴾، ﴿وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى...﴾ [١١٣].

وذلك أن جملة: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ﴾ عائد للفرق الثلاث: اليهود والنصارى ومشركي العرب، وقد اجتمعوا كلهم على أن نسبوا لله ولداً: قالت اليهود: ((عزير ابن الله))، وقالت النصارى: ((المسيح ابن الله))، وقالت العرب: ((الملائكة بنات الله)). تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً. فلما اتفقت الفرق الثلاث على هذه الفِرية الشنيعة، عطف قولهم هذا – الذي أجمعوا عليه – على أقوالهم المتفرقة[(١)].

وأما حذف الواو فيها، على القراءة الأخرى، فإنما جاز لأحد وجهين [(٢)]:

الأول: لوجود ملابسة بين جملة: ﴿قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ﴾، والتي قبلها، وهي: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَآ﴾ [البقرة: ١١٤].

وذلك: أن الذين قالوا: ﴿اتخذ الله ولداً﴾، هم الذين منعوا مساجد الله أن يُذكر فيها اسمه؛ وهم جميع المتظاهرين على الإسلام من صنوف الكفار؛ فاستُغنِيَ بهذه الملابسة عن الواو، ولو أُثبِتت لكان حسناً.

الوجه الآخَر: أن تستأنِف الجملة فلا تعطفها على ما تقدم.

وبهذا يتبين لنا وجه جواز حذف الواو وإثباتها في البقرة.

أما **موضع يونس**: فإنّ جملة: ﴿قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا﴾، سيقت مساق البيان

(١) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١: ٦٨٣ و٦٨٤.

(٢) انظر: أبو علي الفارسي، الحسن بن عبد الغفار. "الحُجة للقراء السبعة أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد". حققه: بدر الدين قهوجي وبشير جويجاني. راجعه ودققه: عبد العزيز رَباح وأحمد يوسف الدقاق. (ط١، دمشق، بيروت: دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ–١٩٨٤م)، ٢: ٢٠٢ و٢٠٣؛ وابن أبي مريم، نصر بن علي بن محمد أبو عبد الله الشيرازي الفارسي الفسَوي النحوي. "الكتاب الموضَح في وجوه القراءات وعللها". تحقيق ودراسة د. عمر حمدان الكبيسي. (ط١، مكة المكرمة: الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن بجدة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ٢٩٦.

لجملة: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾؛ وذلك أنّ ظنهم الفاسد دعاهم لأن جعلوا لله شركاء، وكذلك حملهم أن نسبوا لله ولداً. وليس لهم شبهة أو دليل على ذلك[١]. وضمير (قالوا): عائد إلى الذين يدعون من دون الله شركاء، وهم مشركو العرب، وذلك بزعمهم: أن الملائكة بنات الله[٢]. وإذا كان ذلك كذلك، فإن الجملة تكون ملابسة لما قبلها. وقد علمنا: أن ذلك ذلك من مسوّغات حذف الواو، إلا أنه لا يمنع وجودها. إذاً، فما الذي رجح حذف الواو هنا؟

الذي أراه: أن ما رجّح الحذف هنا: أنه لم يسبق قولٌ صريحٌ لهؤلاء يُمكن أن يُعطف عليه، بخلاف موضع البقرة. وهذا ما عناه العلامة ابن الجزري، حين ذكر سبب اختلاف القراء في البقرة دون يونس: أن موضع يونس ليس قبله ما يُنسق عليه، فهو ابتداء كلام، واستئناف خرج مخرج التعجب من عظيم جراءتهم، وقبيح افترائهم، بخلاف موضع البقرة[٣].

المطلب الخامس: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿يَطُوفُ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

حذفت الواو بالواقعة: [١٧]: ﴿ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ﴾.

وثبتت الواو في موضعين: **الأول** في الطور: [٢٤]: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَّهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ ﴾ . **والثاني** في الإنسان: [١٩]: ﴿ وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

أما موضعا الطور والإنسان، فقد عُطف على ما قبله: ففي الطور، عُطف على قوله تعالى: ﴿ وَأَمْدَدْنَاهُم بِفَٰكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴾ [الطور: ٢٢]، وفي الإنسان، عُطف

(١) انظر: البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر. (ت٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م). "نظم الدُّرر في تناسُب الآيات والسُّوَر". (دط، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، دت)، ٩: ١٥٩.

(٢) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١١: ٢٢٩.

(٣) انظر: "النشر" ٢: ٢٢٠.

على قوله تعالى: ﴿ وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِـَٔانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا۠ ﴾ [الإنسان: ١٥].

وأما موضع الواقعة، فليس قبله ما يُنسق عليه. وهو لا يخلو عن أن يكون حالاً أو خبراً[١].

وبيان ذلك: أن قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلسَّـٰبِقُونَ ﴾ [الواقعة: ١٠]، **الأول:** مبتدأ، **والثاني:** نعته. وجملة: ﴿ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ [الواقعة: ١١]: ابتداء وخبر، في موضع خبر الأول. وقيل: ﴿وَٱلسَّـٰبِقُونَ ﴾ الأول: ابتداء، والثاني: خبره أو بدل، على معنى: السابقون إلى طاعة الله هم السابقون إلى رحمة الله. و(متكئين) و(متقابلين) في قوله: ﴿مُّتَّكِـِٔينَ عَلَيْهَا مُتَقَـٰبِلِينَ ﴾ الواقعة: ١٦]: حالان من الضمير في ﴿عَلَىٰ سُرُرٍ ﴾[٢]. وعلى هذا يسوغ أن تكون جملة: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ ﴾ حالاً كذلك، كما يجوز أن تكون استئنافاً[٣]. وقيل هي بيان لقوله ﴿ فِى جَنَّـٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴾ [الواقعة: ١٢][٤].

ومن كل هذا، يظهر لنا: أن موقع الواقعة ليس قبله ما يُنسَق عليه. وهذا وجه حذف الواو. والله أعلم.

المطلب السادس: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿قال نوح﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

حذفت الواو بنوح: [٢١]: ﴿قَالَ نُوحٌ رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِى وَٱتَّبَعُوا۟ مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُۥ وَوَلَدُهُۥٓ إِلَّا خَسَارًا ﴾.

وثبتت الواو بنوح: [٢٦]: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴾.

---

(١) انظر: الكرماني، "البرهان"، ٢٢٩ و٢٣٠؛ زكريا الأنصاري، "فتح الرحمن"، ٥٣٧.

(٢) انظر: مكي بن أبي طالب أبو محمد القيسي القَيرواني. "مُشكل إعراب القرآن". حققه: ياسين محمد السّواس. (ط٢، دمشق-بيروت: دار اليمامة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ٦٦١.

(٣) انظر: السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. "الدر المصون في علوم الكتاب المكنون". تحقيق: د.أحمد محمد الخراط. (دط، دمشق: دار القلم، دت)، ١٠: ١٩٩.

(٤) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٧: ٢٩٣.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

ورد الموضع الأول بغير واو؛ لأنه استئناف، أي: ابتداء دعاء. وورد الثاني بالواو؛ لأنه معطوف عليه [١].

وبيانه: أنّ القول الأول جاء بعد أن أكثر قومُ نوح عليه السلام جدالَه، ونسبوه إلى الضلال، وقابلوه بأشنع الأقوال، رغم أنه دعاهم سراً وجهراً، واستعطفهم بما استطاع، وبيّن لهم من الدلائل ما كان كافياً لهدايتهم لو أرادوا، ولكنهم تمادوا في ضلالهم؛ فنادى ربَّه شاكياً من عصيانهم، واتّباعهم أهلَ الخُسران، ومكرهم وإصرارهم على عبادة أصنامهم؛ فكان قوله هذا تمهيداً لأول دعائه عليهم بزيادة الضلال؛ فجاء مستأنفاً بغير واو. ثم إنهم تمادوا في ضلالهم، حتى أوصوا ذرياتهم بعدم اتباع نوح. ولما يئس منهم، وعلم أنهم مُغرَقون، وأنه لن يؤمن منهم إلا من قد آمن، دعا دعوته الأخيرة؛ فعطف قوله الآخِر، على قوله الأول [٢]. وظهر بهذا وجه الواو لهذه دون تلك.

المطلب السابع: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿يستفتونك﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

ثبتت الواو بالنساء: [١٢٧]: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ ﴾.

وحذفت الواو بالنساء: [١٧٦]: ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

قالوا عن المعطوف بالواو: إنه عطف تشريع على إيمان وحكمة وعظة[٣]. **وبيانه:** أنّ هذه السورة: ذكر المولى، سبحانه – في أولها – أنواعاً كثيرة من الشرائع والتكاليف، ثم شرح أحوال الكافرين والمنافقين، ثم ختم بالدلالة على عظمة الله وكمال كبريائه، ثم عاد إلى بيان الأحكام، فقال: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ﴾[٤]. فاقتضت الحكمة عطفها على تلك

(١) انظر: زكريا الأنصاري، "فتح الرحمن"، ٥٨٣؛ الكرماني، "البرهان"، ٢٤١.

(٢) انظر معاني ما ذكرته في: البقاعي، "نظم الدرر" ٢٠: ٤٥٦.

(٣) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢١٢/٥.

(٤) انظر: الرازي، فخر الدين بن العلامة ضياء الدين بن عمر الشهير بخطيب الري. "تفسير الفخر =

الشرائع والمواعظ.

وأما الآية الأخيرة من سورة النساء فوردت بغير واو. وزعموا: أنه لا مناسبة بين هذه الآية وما قبلها من الآيات؛ "فوقوعها عقبها لا يكون إلا لأجل نزولها عقب نزول ما تقدمها من هذه السورة، مع مناسبتها لآية الكلالة السابقة في أثناء ذكر الفرائض"(١).

والحق: أنّ الآيات السابقة لها تحدثت عن المسيح عليه السلام، وبيّنت انقسام الناس حوله إلى فريقين: فريق آمنوا وفريق استنكفوا واستكبروا. ثم خاطبت الآيات بعدها عموم الناس موضحة مجيء النور والكتاب المبين؛ وهو ما جاء به سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. ثم بيّنت الآية بعدها فريقاً واحداً، وهم الذين آمنوا به، وذلك قوله: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱعْتَصَمُواْ بِهِۦ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ﴿١٧٥﴾﴾، وأضرب عن الفرق الأخرى من المستنكفين والمستكبرين، ووضع مكانه حكماً من أحكام الفرائض التي مضت في أول السورة، وذلك بسبب تكرار سؤال فريق من المؤمنين عنها. ولعلّ في ذلك إنكاراً لكثرة سؤالهم، كما ذهب لذلك البقاعي (٢).

وظهر من هذا: مناسبة الآية لما قبلها؛ فإنها تعود على جماعة من هؤلاء المؤمنين، لا كما ذهب إليه بعضهم بعدم مناسبتها، غير أنها لم تحتج إلى رابط؛ لأنه ليس ثَمّ حكمٌ قريب تُعطف عليه، كما كانت في الأولى؛ فاستؤنف الكلام بها. والله أعلم.

المطلب الثامن: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿ قال قرينه ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

وردت الواو في ق: [٢٣]: ﴿ وَقَالَ قَرِينُهُۥ هَٰذَا مَا لَدَىَّ عَتِيدٌ ﴾ .

وحُذفت الواو في ق: [٢٧]: ﴿ قَالَ قَرِينُهُۥ رَبَّنَا مَآ أَطْغَيْتُهُۥ وَلَٰكِن كَانَ فِي ضَلَٰلٍۭ بَعِيدٍ ﴾.

=

الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب". (ط١، بيروت، لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ١١: ٦٢.

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٦: ٦٣.

(٢) انظر: نظم الدرر ٥: ٥٢٨.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

اختلفوا في المراد من القرين في الموضع الأول والآخِر:

أما القرين الأول: فاختلفوا فيه على عدة أوجه، أظهرها وجهان:

الأول: المراد به المَلَك الشهيد عليه، وهو المشاهِد لِما يعمله الإنسان، فيكتبه عليه؛ فيقول له يوم القيامة: ﴿هَٰذَا مَا لَدَيَّ عَتِيدٌ﴾، أي: مُعدّ محفوظ عليك[١].

الثاني: أن المراد قرينُه الذي قُيِّض له في الدنيا، فيقول: هذا ما عندي من العذاب الحاضر المعدّ لي ولك[٢]. "يقول: قد أعددتُه لجهنم، وهيئتُه لها بإغوائي وإضلالي"[٣].

وأما القرين الثاني: فهو شيطانه الذي قُيض له في الدنيا؛ بدليل قوله: ﴿مَآ أَطۡغَيۡتُهُۥ﴾[٤].

إذا عُلم هذا، فإن العطف في الآية الأولى له مسوِّغات:

منها: أن الآية عُطفت على ما قبلها، من الأخبار المتعلقة بالإنسان، بما يلقاه من أهوال، بدءاً من قوله: ﴿وَجَآءَتۡ سَكۡرَةُ ٱلۡمَوۡتِ بِٱلۡحَقِّۖ ...١٩﴾، وما عُطف عليه من نفخ الصور وغيره؛ فكلها أهوال وشدائد يلقاها الإنسان في الآخرة، فعُطِف عليه ما يقوله له قرينُه؛ لأنه من جملة أهوالها[٥]. وسواء كان قرينه المَلَك أم الشيطان، فهو خطاب للإنسان من قرينه؛ فوجهه العطف[٦].

---

(١) وهذ قول الحسن وقتادة والضحاك. انظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. "تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان". تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، وآخرون. (ط١، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، ١٩: ٤٤٧.

(٢) وهو قول لمجاهد حكاه القرطبي في تفسيره ١٩: ٤٤٧.

(٣)الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر. "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل". تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوّض. (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ٥: ٥٩٩.

(٤) انظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. "تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط١، القاهرة: مركز البحوث والدراسات الإسلامية، دار هجر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ٢١: ٤٤٠ وما بعدها؛ القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٩: ٤٤٩.

(٥) انظر: ابن الزبير "ملاك التأويل"، ٤٧٤.

(٦) انظر: الخطيب الإسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأصبهاني. "درة التنزيل وغرة التأويل". =

ومنها: أنّ عطفها؛ "للدلالة على الجمع بين معناها ومعنى ما قبلها في الحصول، أعني: مجيء كل نفس مع المَلَكين وقولَ قرينه ما قال له"(١).

ومنها: أن الإشارة وقعت إلى معنيين مجتمعين، وأن كل نفس في ذلك الوقت تجيء ومعها سائق، ويقول الشهيد ذلك القول(٢).

ومنها: أنّها واو الحال، وجملتها حال من تاء الخطاب في: ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا.... ﴿٢٢﴾﴾؛ أي: يوبَّخ بهذه العبارة عند مشاهدة العذاب، في حال قول قرينه ﴿هَٰذَا مَا لَدَيَّ عَتِيدٌ﴾(٣).

وأما حذف الواو في الآية الأخرى فله مسوِّغات:

منها: أنه إخبار مبتدأ مستأنف معرّف بتبرؤ قرينه من جملة ما اقترفه(٤).

ومنها: أنها لم يوجد فيها المعنيان المجتمعان في الأولى، وهما السائق والشهيد(٥).

ومنها: أنها استُؤنِفت كما تستأنف الجمل الواقعة في حكاية التقاوُل. والدليل على التقاول هنا: أنه لما قال قرينه: ﴿هَٰذَا مَا لَدَيَّ عَتِيدٌ﴾، وتلاه قوله: ﴿قَالَ قَرِينُهُۥ رَبَّنَا مَآ أَطْغَيْتُهُۥ﴾، ثم قوله: ﴿لَا تَخْتَصِمُوا۟ لَدَيَّ﴾، عُلم أن هناك مقاولة من الكافر، أي: حواراً بالقول؛ لكنها حُذفت لِوجود ما يدل عليها، كأنه قال: ربِّ هو أطغاني، فقال قرينه: ربنا ما أطغيته(٦). وجاءت المقاولة بوجهين آخرين، **الأول**: أنّ الكافر يقول عن المَلَك الذي يكتب

=

دراسة وتحقيق: د. محمد مصطفى آيدين. (ط١، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ٣: ١٢٠٠؛ ابن جماعة، "كشف المعاني"، ٣٤٢.

(١) انظر: الزمخشري، "الكشاف"، ٥: ٦٠٠.

(٢) انظر: الرازي، "التفسير الكبير"، ٢٨: ١٦٨.

(٣) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٦: ٣٠٩ و٣١٠.

(٤) انظر: ابن الزبير "ملاك التأويل"، ٤٤٧؛ زكريا الأنصاري، "فتح الرحمن" ٥٣٢.

(٥) انظر: الرازي، "التفسير الكبير"، الصفحة نفسها.

(٦) انظر: الزمخشري، "الكشاف"، الصفحة نفسها. ومراده من المقاولة هنا: أنه في المحاورات بين القائلين تسقط الواو، كما في قصة موسى وفرعون في سورة الشعراء [انظر الآية رقم ١٢: فيها بدء قول =

سيئاته: ربِّ إنه أعجلني، فيقول ربنا ما أطغيته، أي: ما أعجلته، **والثاني**: يقول الكافر: رب إنه زاد عليّ في الكتابة، فيقول الملك: ربنا ما أطغيته، أي: ما زدت عليه في الكتابة، فيقول الله تعالى: ﴿لَا تَخۡتَصِمُواْ لَدَيَّ﴾[(١)]. ومن كل ما سبق، يتأكّد لنا: وجه الواو في الأولى دون الأخرى. وهذا من دلائل الإعجاز في نظم القرآن. والله الموفّق.

المطلب التاسع: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾

أولاً: الآيات المشتبه فيها بين حذف الواو وإثباتها:

حذفت الواو بالزمر: [٧١]: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَتۡلُونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِ رَبِّكُمۡ وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنۡ حَقَّتۡ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾.

ووردت الواو بالزمر: [٧٣]: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ رَبَّهُمۡ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَا سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ طِبۡتُمۡ فَٱدۡخُلُوهَا خَٰلِدِينَ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

(إذا)، من الأدوات التي لا تحتاج إلى خبر، إذا كانت للمفاجأة؛ فإن لم تكن للمفاجأة، فالغالب: أن تكون ظرفاً للمستقبل مضمّنة معنى الشرط [(٢)]. وإذا ضُمِّنت معنى الشرط احتاجت إلى جواب غالباً. وجوابها في الآية الأولى ظاهر وهو: ﴿فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾[(٣)].

وأما في الآية الأخرى فإن وجود الواو جعلهم يختلفون فيها على ثلاثة آراء:

=

موسى عليه السلام، ثم جاء قول فرعون في الآية ١٩ بغير واو، وهكذا تستمر المحاورة بين موسى وفرعون بكلمة (قال) بغير واو].

(١) انظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٩: ٤٤٩.

(٢) انظر: ابن هِشام، جمال الدين الأنصاري. "مُغنِي اللبيب عن كُتُب الأعاريب". حققه وخرّج شواهده: د.مازن المبارك، ومحمد على حمد الله. وراجعه: سعيد الأفغاني. (ط١، دمشق: دار الفكر، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م)، ١: ٩٢ و٩٧.

(٣) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٤: ٦٩.

الأول: أنها واو الثمانية. زعموا: أنها واو تدخل على ما هو ثامن: قالوا لأن أبواب الجنة ثمانية.

الثاني: أنها زائدة، وهو قول الكوفيين[١]. وعليه: فيكون (فتحت أبوابها) هي الجواب.

الثالث: أنها واو الحال، أي: حين جاءوها وقد فتحت أبوابها. والماضي، إذا كان حالاً، يحسن ورود (قد) معه، إلا أنه يجوز حذفها في فصيح الكلام، إذا قويت الدلالة. واستشهدوا له بقراءة الجمهور: ﴿.... أَوۡ جَآءُوكُمۡ حَصِرَتۡ صُدُورُهُمۡ أَن يُقَٰتِلُوكُمۡ﴾ [النساء: ٩٠]، وقرأها يعقوب ﴿حَصِرتً صدورُهم﴾، أي منونةً منصوبة[٢]؛ فبينت قراءته ما قرأ به الجماعة[٣]، أي: أنها في موضع الحال.

والذين قالوا إنها واو الحال اختلفوا: هل تحتاج (إذا) إلى خبر، أم لا؟ وإن احتاجت للخبر فكيف تقديره؟

قيل: إن (إذا) هنا، لمجرد الزمان، غير مضمنة معنى الشرط. تقديره: حتى زمن مجيئهم إلى أبواب الجنة، أي: خلّتهم الملائكة الموكلون بإحفائهم عند أبواب الجنة، كأنهم يقولون: هذا منزلكم فدونكموه، فتلقتهم خزنة الجنة بالسلام، كحال العروس حين تُهدى إلى بيتها[٤].

وقيل: إن (إذا) تحتاج إلى خبر، إلا أنه محذوف[٥].

وسبب حذفه: "لأنه في صفة ثواب أهل الجنة؛ فدلّ بحذفه على أنه شيء لا يُحيط به

(١) انظر: مكي بن أبي طالب القيسي أبو محمد. "الهداية إلى بلوغ النهاية". أصل الكتاب: مجموعة رسائل جامعية، تحت إشراف: أ.د الشاهد البوشيخي. (ط١ الشارقة: كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ٦٣٨٩؛ ابن هشام، "مغني اللبيب"، ١: ٤٠٠.

(٢) انظر: ابن الجزري، "النشر"، ٢: ٢٥١.

(٣) انظر: ابن الزبير، "ملاك التأويل"، ٤٢٩.

(٤) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٤: ٧١ و٧٢.

(٥) وممن قال بحذفه جماعة، منهم: أبو عبيدة معمر بن المثنى، انظر: "مجاز القرآن". تعليق: د.محمد فؤاد سَزْكين. (دط، القاهرة: مكتبة الخانجي، دت)، ٢: ١٩٢؛ ومنهم الخليل. انظر: ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي. "تفسير ابن عطية: المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق وتعليق: الرحالة الفاروق، وعبد الله بن إبراهيم الأنصاري، والسيد عبد العال السيد إبراهيم ومحمد الشافعي الصادق العاني. (ط٢، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، ٢٤: ٤١٥.

الوصف"[١].

ثم اختلفوا في تقدير الخبر: فقدره بعضهم في آخرها، وقال: سعدوا، أي: حتى إذا جاءوها -إلى آخر الآية- سعدوا، وقدره بعضهم في آخرها كذلك، وقال: دخلوا[٢]. وقدره بعضهم: أنِسوا وأمِنوا، أو ما يرجع لهذا المعنى[٣]. وقدره بعضهم: حتى إذا جاءوها جاءوها وفتحت أبوابها: حُذفت الثانية؛ لدلالة الأولى عليها، فيكون المعنى: أنه اجتمع المجيء مع الدخول[٤]. وقدّره الخطيب: حتى إذا جاءوها جاءوها وأبوابها مفتحة، كأنه اعتبر أنها واو الحال[٥].

والراجح من الأقوال: أنها واو الحال.

أما القول بأنها واو الثمانية، فهو أبعد الأقوال وأضعفها، وقد استنكره أهل العلم[٦].

وأما من زعم: أن الواو زائدة، وجعل (وفتحت أبوابها) جواب (إذا)، فالصحيح أنها: "ليست زائدة عند المحققين"[٧]. وذلك أن قائله قد ساوى حال دخول أهل الجنة، بحال

(١) الزمخشري، "الكشاف"، ٥: ٣؛ والطِّيبي، شرف الدين الحُسين بن عبد الله. "حاشية الطِّيبي على الكشاف: فتوح الغيب في الكشف عن قِناع الرّيْب". حققه: جماعة من الباحثين. (ط١، دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م)، ١٣: ٤٤٤.

(٢) وهو اختيار الزجاج، ونسب القول الأول إلى المبرّد. انظر: الزّجَاج، أبو إسحق إبراهيم بن السَّري. "معاني القرآن وإعرابه". شرح وتحقيق: د. عبد الجليل عبدُه شلبي. (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ٤: ٣٦٤.

(٣) انظر: ابن الزبير، "ملاك التأويل"، ٤٢٩. وقوله: إنها معطوفة لا ينافي كونها للحال؛ إذ هي عاطفة لحالهم. والله أعلم

(٤) هكذا فسرها الزجاج والزمخشري، انظر: "معاني القرآني وإعرابه" ٤: ٣٦٤؛ حاشية الطيبي ١٣: ٤٤٤.

(٥) انظر: الخطيب، "درة التنزيل"، ٣: ١١١٩ وما بعدها.

(٦) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٤: ٧٢؛ وابن كثير، "تفسير القرآن العظيم". وضع حواشيه: محمد حسين شمس الدين. (ط١، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ٧: ١٠٩؛ وابن هشام، "مغني اللبيب"، ١: ٤٠٢.

(٧) قالها أبو البقاء العكبري. انظر: "التبيان في إعراب القرآن". تحقيق: علي محمد البجاوي، (دط، دم: عيسى البابي الحلبي وشركاه، دت)، ١١١٤.

دخول أهل النار: بأن الجنة كذلك تُفتح للجميع عند مجيئهم. وهو خلاف ما دل عليه قوله تعالى: ﴿جَنَّٰتِ عَدۡنٖ مُّفَتَّحَةٗ لَّهُمُ ٱلۡأَبۡوَٰبُ﴾ [ص٥٠]، أي: أنهم يجدونها مفتحةً. وهو – كذلك– خلاف ما جاء في الصحيح: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أنا أكثر الأنبياء تبعاً يوم القيامة، وأنا أول من يقرع باب الجنة"(١). وكما جاء في الصحيح أيضاً: "آتِي باب الجنة يوم القيامة فأستفتِح، فيقول الخازن: من أنتَ؟ فأقول: محمد، فيقول: بك أُمرت، لا أفتح لأحد قبلك"(٢). فدل ذلك: أن النبي صلى الله عليه وسلم أول من تُفتح له أبواب الجنة. ولا شك أن المؤمنين يدخلون بعده، فيجدونها مفتحة.

وإذا نظرنا إلى المعنى: فإن أهل النار، تُفتح لهم النار في وجوههم بلا انتظار؛ إهانةً لهم وليصطلوا بحرّها. وأما أهل الجنة، فإنهم يجدونها مفتحة؛ لعدة معانٍ(٣):

أولها: إكراماً لهم، كما يُفعل بالأكابر، تُفتح لهم الدور وتُهيأ لهم قبل مجيئهم.

و**ثانيها:** ليتعجلوا الفرح والسرور إذا رأوا الأبواب مفتحة.

و**ثالثها:** أن الكريم يُعجل له المثوبة ويؤخر عنه العقوبة.

و**رابعها:** أنه اعتُبِر في ذلك عادة دار الدنيا: إذا بُشر الخدم بقدوم أهل المنازل، فَتحوا أبوابها قبل مجيئهم؛ استبشاراً وتطلعاً إليهم. ومن كل ما سبق، تبين لنا: حكمة ثبوت الواو في هذه دون تلك. وهذا من دلائل إعجاز نظم القرآن. والله أعلم.

المطلب العاشر: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿كَانُوٓاْ أَشَدَّ﴾، ﴿كَانُواْ هُمۡ أَشَدَّ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

حذفت الواو في موضعين:

الأول: قبل ﴿كَانُوٓاْ أَشَدَّ﴾ في [الروم: ٩]: ﴿أَوَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب قول النبي: "أنا أول الناس يشفع في الجنة"، انظر: "صحيح مسلِم: المُسنَد الصحيح". تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل. (ط١، القاهرة مصر، بيروت لبنان: دار التأصيل مركز البحوث وتقنية المعلومات، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م)، ١: ٥٦٤.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب قول النبي: "لكل نبي دعوة..)، انظر: صحيح مسلم، (١: ٥٦٥).

(٣) انظر: زكريا الأنصاري، "فتح الرحمن"، ٤٩٨ و٤٩٩.

كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗ وَأَثَارُواْ ٱلۡأَرۡضَ وَعَمَرُوهَآ أَكۡثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِۖ﴾.

الثاني: قبل ﴿كَانُواْ هُمۡ أَشَدَّ﴾ في [غافر: ٢١]: ﴿أَوَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ كَانُواْ مِن قَبۡلِهِمۡۚ كَانُواْ هُمۡ أَشَدَّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗ وَءَاثَارٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمۡ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن وَاقٖ﴾.

وثبتت قبل ﴿كَانُوٓاْ أَشَدَّ﴾ **في** [فاطر: ٤٤]: ﴿أَوَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَكَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗۚ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

أما موضع فاطر: فالواو الواردة فيه هي واو الحال. والمُسوّغ لها هنا: تقدم قوله ﴿فَهَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلۡأَوَّلِينَۚ﴾؛ لأن سنة الله فيهم معلومة للعرب عند سيرهم بديارهم، فقال: ﴿فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ﴾. أي: كيف أُذلوا بعد عزة، واستُضعِفوا بعد قوة؛ فتبدلت أحوالهم، ﴿وَكَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗ﴾. أي: والحال، أنهم كانوا أشد منهم قوة. فلما تقدم قوله: ﴿سُنَّتَ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾، ساغ العطف عليه، مبيّناً لحالهم التي عرفوا مآلها؛ ولهذا كانت في موضع الحال.

أما موضع الروم، فوجه حذف الواو: عدم تقدم ذكر أمم سابقة يبيّن حالهم، فلما قال: ﴿كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾، كان التقدير: كأن سائلاً سأل، فقال: كيف كانوا؟ وبماذا عوملوا؟ قال: ﴿كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗ﴾. وكان هذا أول الخبر عنهم؛ فلم يوجد قبله ما يُعطف عليه(١). وجائز أن تكون جملة: ﴿كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗ﴾ بياناً لجملة: ﴿كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾(٢). وعلى كلا التقديرين، يظهر وجه حذف الواو.

(١) انظر قريباً من هذا التوجيه، للخطيب في "درة التنزيل" ٣: ١٠٣٦ وما بعدها، إلا أنه لم يصرّح بأنها واو الحال. وصرح بها ابن عاشور في "التحرير والتنوير"، ٢٢: ٣٢٨؛ غيرَ أنه علّل ورودها في فاطر دون غيرها: بأنه إيثارٌ للإيجاز لقرب ختم السورة. وما علّل به صاحب الدرة أوجه، ولذا اقتصرت عليه.

(٢) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢١: ٥٧.

وكذا موضع غافر: لم يوجد قبله ما يُسوّغ العطف عليه، فكانت جملةً مستأنفة استئنافاً بيانياً؛ لتفصيل الإجمال في قوله: ﴿كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ كَانُواْ مِن قَبْلِهِمْ﴾[1]، أو: مستأنفة في جواب: كيف صارت أمورهم؟[2].

(١) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٤: ١٢٠.

(٢) انظر: الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي. "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبعِ المثاني". (دط، بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي، دت)، ٢٤: ٦١.

المبحث الثاني: ما كان التشابه فيه قبل حرف معنى

وتحته ثلاثة عشر مطلباً:

المطلب الأول: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿ لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

جاءت بغير واو بالأعراف [٥٩]: ﴿ لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٍ ﴾.

وجاءت بالواو في أربعة مواضع: الأول بهود [٢٥]: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ إِنِّي لَكُمۡ نَذِيرٞ مُّبِينٌ ﴾. **والثاني** بالمؤمنون [٢٣]: ﴿ وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾. **والثالث** بالعنكبوت [١٤]: ﴿ وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمۡ أَلۡفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمۡسِينَ عَامٗا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمۡ ظَٰلِمُونَ ﴾. **والرابع** بالحديد [٢٦]: ﴿ وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا وَإِبۡرَٰهِيمَ وَجَعَلۡنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا ٱلنُّبُوَّةَ وَٱلۡكِتَٰبَۖ فَمِنۡهُم مُّهۡتَدٖۖ وَكَثِيرٞ مِّنۡهُمۡ فَٰسِقُونَ ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

اقتصرت المصادر المُوجِّهة للمتشابهات، على توجيه موضع سورة الأعراف وسورتي هود والمؤمنون، وأهملت موضعي العنكبوت والحديد. وخلاصة ما ذكروه في توجيه هذه السور الثلاث [(١)]:

أن **سورة الأعراف** الخالية من الواو: لم يتقدمها ذكر رسول ولا نبي، ولا ما يناسب العطف عليه، فكانت مستأنفة مبتدأة بذكر قصص الرسل، وبدأ بأولهم: نوح –عليه السلام–، فحُذفت الواو. وأما بقية السور، المعطوفة بالواو، فقد وُجد ما تُعطف عليه: **ففي هود**، فقد تقدم قبلها ذكر رسالة نبينا محمد –صلى الله عليه وسلم– في فاتحة السورة، ثم استمر ذكر دعائهم وتحذيرهم من التولي وما يعقبه، ثم ذكر تحديه إياهم بالقرآن وطلبهم

(١) انظر: ابن الزّبير، "ملاك التأويل"، ١٨٩ و١٩٠؛ ابن جماعة، "كشف المعاني"، ١٧٧ و١٧٨؛ زكريا الأنصاري، "فتح الرحمن"، ١٩٥؛ والكرماني، "البرهان"، ١٢١.

بمعارضته، ثم ذكر إرسال نوح عليه السلام. هذا وجه الواو.

وفي المؤمنون: تقدم تذكيرهم بنعم الله عليهم بدءاً من نعمة إيجادهم، وما سخره لهم من نِعَم في دنياهم، ثم عطف عليها أعظم نعمة، وهي: نعمة إرسال الرسل؛ فبدأ بأولهم، وهو نوح، وقد جاءت الإشارة إليه ضمناً بتذكيرهم بنعمة الفُلك؛ فكان عطف هذه النعمة العظيمة على غيرها هو الوجه.

أما **سورة العنكبوت:** ذكر ابن عاشور: أنّ هذه القصة سيقت شاهداً على ما لقي الرسل ومن آمن معهم من تكذيب المشركين، غير أنه لم يذكر لنا وجه عطفها[(١)].

وبالنظر لما قبلها، نجد: أنه قد تقدمها قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّبِعُواْ سَبِيلَنَا وَلۡنَحۡمِلۡ خَطَٰيَٰكُمۡ﴾ [العنكبوت: ١٢]، أي: زعم قادتهم أنهم إن بُعثوا فسيحملون عن المؤمنين آثامهم، إنكاراً للبعث ومحاولةً لتشكيك المؤمنين في دينهم، و"توهماً منهم أنهم إن كان البعث واقعاً فيسكونون في الآخرة كما كانوا في الدنيا: أهل ذمام وحمالة ونقض وإبرام"[(٢)]، فكذبهم الله في وعدهم هذا: ﴿وَمَا هُم بِحَٰمِلِينَ مِنۡ خَطَٰيَٰهُم مِّن شَيۡءٍۖ إِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ﴾. وتوعدهم: ﴿وَلَيَحۡمِلُنَّ أَثۡقَالَهُمۡ وَأَثۡقَالٗا مَّعَ أَثۡقَالِهِمۡۖ وَلَيُسۡـَٔلُنَّ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ عَمَّا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ﴾ [العنكبوت: ١٣]. وبناءً على هذه المعاني، يبدو لي أن وجه الربط بالواو، هو: تشابه قصة المشركين بقصة قوم نوح، في تكذيبهم الرسل ومحاولة صد المؤمنين عن دينهم. والله أعلم.

وأما آية سورة الحديد، فقد ذكر ابن عاشور، أنها معطوفة على: قوله تعالى: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ.... ﴾ [الحديد: ٢٥]، عطْفَ الخاص على العام؛ ليفصل ما أجمله في الآية السابقة؛ وليسجل به انحراف مشركي العرب والضالين من اليهود عن مناهج أبويهما: نوح وإبراهيم[(٣)]. وبهذا ظهر وجه الواو.

(١) انظر: "التحرير والتنوير"، ٢٠: ٢١٩ وما بعدها.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) انظر: "التحرير والتنوير"، ٢٧: ٤١٩.

المطلب الثاني: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿لَكُمۡ فِيهَا مَنَٰفِعُ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

جاءت بغير واو بالحج [٣٣]: ﴿ لَكُمۡ فِيهَا مَنَٰفِعُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ ﴾.

وجاءت بالواو في موضعين: الأول، بالمؤمنون [٢١]: ﴿ وَإِنَّ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَنۡعَٰمِ لَعِبۡرَةٗۖ نُّسۡقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمۡ فِيهَا مَنَٰفِعُ كَثِيرَةٞ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ﴾. **والثاني، بغافر** [٨٠]: ﴿وَلَكُمۡ فِيهَا مَنَٰفِعُ وَلِتَبۡلُغُواْ عَلَيۡهَا حَاجَةٗ فِي صُدُورِكُمۡ وَعَلَيۡهَا وَعَلَى ٱلۡفُلۡكِ تُحۡمَلُونَ ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

أُغفلت هذه الآيات في جميع ما اطلعت عليه من المصادر الموجّهة للمتشابهات.

وعليه: فلا بد من النظر في سياقها، وما قيل في معانيها: أما **موضع الحج** الوارد بغير واو: فالآية السابقة له هي: ﴿ذَٰلِكَۖ وَمَن يُعَظِّمۡ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقۡوَى ٱلۡقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢]. وقد اختلفوا في معنى الشعيرة على قولين، **الأول**: أنها مناسك الحج، كالكعبة، والصفا والمروة، وعرفة ونحوها. **والقول الآخر**: أنها الهَدْي والأنعام المُشعَرة[(١)]. وعلى هذا المعنى الآخِر– وهو الذي أرجحه– فإن جملة ﴿لَكُمۡ فِيهَا مَنَٰفِعُ﴾ تكون حالاً منها. وعلى التفسير الأول: فإنها تكون حالاً من الأنعام في قوله: ﴿... وَأُحِلَّتۡ لَكُمُ ٱلۡأَنۡعَٰمُ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡۖ﴾ [الحج: ٣٠]، وما بينهما اعتراضات. ذكر الإعرابين ابن عاشور، ولم يبين وجه حذف الواو[(٢)]، إلا أنّه بهذا الإعراب –على كلا الاحتمالين– وضح لنا وجه عدم دخول الواو عليها.

وأما موضع المؤمنون: فإنه عُطِف على نِعَمٍ متتالية، مَنّ الله بها على خلقه، وكلها من

(١) انظر: ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٦: ٢٤٦.

(٢) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٧: ٢٥٦ و٢٥٧.

دلائل قدرته تعالى، بدءاً من خلقهم من سلالة من طين، ثم ما جعل في السماء من طرائق، وما أنزل منها من ماء؛ فأنبت به الجنات وما فيها من الفواكه والمنافع؛ ثم ذكرهم بنعمة بهيمة الأنعام، وما فيها من عبرة دالة على قدرته سبحانه؛ فعطفها على ما قبلها من الدلائل الظاهرة والنِعم الوافرة؛ فبان بهذا وجهُ عطفها.

وأما موضع غافر: فقد عطفها على منافع الأنعام، الواردة في الآية قبلها، في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَنْعَـٰمَ لِتَرْكَبُوا۟ مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [غافر: ٧٩]؛ فبعد ذكره منفعتي الركوب والأكل منها، عطف عليها: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَنَـٰفِعُ﴾. وهو تعميم بعد تخصيص[(١)]. وأجملها؛ لأن التصرف فيها غير منضبط، أي: منافع كثيرة بغير ذلك من الدَّر والوبر والصوف وغيره[(٢)]. ثم أكملها ببقية منافعها؛ فظهر من هذا: حكمة عطفها بالواو. والله أعلم.

المطلب الثالث: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

وردت الواو بالحج [٣٤]: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَـٰمِ﴾.

وحُذفت الواو بالحج [٦٧]: ﴿لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَـٰزِعُنَّكَ فِى ٱلْأَمْرِ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

ذكر الموجّهون لهاتين الآيتين: أنّ الأولى تقدمها ما هو من جنسها، وهو الحج والمناسك؛ فحسن العطف عليها، وأما الثانية فلم يتقدمها ما يناسبها؛ فجاءت ابتدائية[(٣)].

(١) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٤: ٢١٦.

(٢) انظر: البقاعي، "نظم الدرر"، ١٧: ١٢٣.

(٣) انظر: ابن جماعة، "كشف المعاني"، ٢٦٢. وهو معنى ما ذكره الزمخشري، وعبارته عن الأخيرة: "وأما هذه فواقعة مع أباعد عن معناها". انظر: الطيبي، "حاشيته على الكشاف"، ١٠: ٥٢٥ و٥٢٦.

وليتبين لنا ذلك، ننظر في الآيتين قبلها، وهما: ﴿ذَٰلِكَ ۖ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ ﴿٣٢﴾ لَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾؛ فقد تحدثتا عن الشعائر. وقد عرفنا في المطلب السابق: اختلاف الناس فيها، وأنّ جملة ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ﴾، في موقع الحال، إمّا: من البُدن والهدايا، وإما من (الأنعام) في قوله: ﴿وَأُحِلَّتْ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [الحج: ٣٠]. وعلى كل، فإن قوله ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا﴾، قد عُطف على جملة ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾[(١)]. أي: شرع لكل أمة أن يذبحوا لوجهه على وجه التقرب. **والعلة في ذلك**: أن يُذكر اسم الله على تلك الذبائح[(٢)]. والمنسك: الذبح وإراقة الدماء، في قول مجاهد. وقيل: المنسك: موضع النحر، وقيل: المراد المصدر، وهو العبادة[(٣)]. وعلى كلٍّ فإنّ الجملة قد عُطفت على ما قبلها؛ لارتباطها بها، وهو ظاهر.

وأما الآية الأخيرة، فلا يظهر ارتباط ظاهر بما قبلها، فآخر آيتين قبلها هما: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٥﴾ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَكَفُورٌ ﴿٦٦﴾﴾.

ولا يعني ذلك، أنه لا مناسبة لها بما قبلها، كما قال بعض الموجّهين. ولهذا اعترض الإمام الطيبي على قول الزمخشري عنها: "وأما هذه فواقعة مع أباعد عن معناها". واستدل على تناسبها بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى مِرْيَةٍ مِّنْهُ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾ [الحج: ٥٥]. وذلك أنه يوجب القلع عن إنذار القوم، والآيات المتخللة كالتأكيد لمعنى التسلية؛ فجيء بقوله: ﴿لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا..﴾؛ تحريضاً للنبي، صلى الله عليه وسلم، على التأسي بالأنبياء في متاركة القوم،

(١) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٧: ٢٥٩.

(٢) هذا ما ذهب إليه الزمخشري. انظر: الطيبي، "حاشيته على الكشاف"، ١٠: ٤٨٥؛ والرازي، "التفسير الكبير"، ٢٣: ٣٥.

(٣) انظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٤: ٣٩١.

وعدم مجادلتهم بعد الإياس من إيمانهم؛ فالربط على طريقة الاستئناف، وهو أقوى من الربط اللفظي. ثم بيّن –رحمه الله– أن مبنى السورة الكريمة في مجادلة القوم ومُعاندتهم، ولذا افتتحها بقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الحج: ٣ و٨]. وكررها [أي: في الآية الثامنة منها]، وجعلها أصلاً للمعنى المُهتم به، وكلما شرع في أمرٍ كرّ إليه؛ تثبيتاً لقلب الرسول صلوات الله عليه ومسلاة لصدره[(١)].

وبهذا يظهر لنا أن الآية الأولى عُطفت على ما قبلها لفظاً؛ لِما تقدمها من جنسها في مكان قريب منها، وأن الآية الأخرى قد استؤنف الخطاب بها؛ لبُعد ما يناسبها عنها، لفظاً لا معنىً؛ فكان الاستئناف أولى بها. ولعل هذا مراد الزمخشري، ومن قال بعدم تناسبها. والله أعلم.

المطلب الرابع: حذف الواو وإثباتها قبل: ﴿لَّقَدْ أَنزَلْنَآ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

وردت بالواو بالنور [٣٤]: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ ءَايَٰتٍ مُّبَيِّنَٰتٍ وَمَثَلًا مِّنَ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾.

ووردت بغير واو بالنور [٤٦]: ﴿لَّقَدْ أَنزَلْنَآ ءَايَٰتٍ مُّبَيِّنَٰتٍ ۚ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

وجّهوا ذات الواو: أنها خاصة بالمؤمنين، وبما قدمه إليهم من المواعظ والآداب والأحكام. ولذلك جاءت كلمة (إليكم) فيها؛ لتدل على هذا الاختصاص؛ فكان اتصال هذه بما قبلها أشد، ولهذا عُطفت بالواو.

وأما الأخرى، فقد جاءت بعد ما قدمه من عظيم آياته، بإرسال الرياح والمطر، وإنزال الماء والبَرَد، فهي عامة؛ لأن آيات القدرة للكل غير خاصة، ولهذا ابتدأ بها كلاماً مستأنفاً[(٢)].

(١) ذكر هذا الطيبي. انظر: حاشيته على الكشاف ١٠: ٥٢٦.

(٢) انظر: ابن جماعة، "كشف المعاني"، ٢٧٢؛ وزكريا الأنصاري، "فتح الرحمن"، ٣٩٦؛ والكرماني، =

المطلب الخامس: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿ مَآ أَنتَ ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

جاءت بغير واو في قصة صالح، عليه السلام، في الشعراء [١٥٤]: ﴿ مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بِـَٔايَةٍ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴾.

وجاءت بالواو في قصة شعيب، عليه السلام، في الشعراء [١٨٦]: ﴿وَمَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَإِن نَّظُنُّكَ لَمِنَ ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

يُبحث هنا في وجه اختصاص قصة شعيب بالواو، دون قصة صالح، مع اتفاق عبارة الفريقين لنبيّهم في الآية قبلها: ﴿ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مِنَ ٱلْمُسَحَّرِينَ ﴾ [الشعراء: ١٥٣، ١٨٥].

أما في قصة صالح، فقولهم: ﴿مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾، في موضع البدل من قولهم: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مِنَ ٱلْمُسَحَّرِينَ ﴾. وإنما خُصت بالبدل؛ لأن صالحاً قلّل في الخطاب، فقللوا في الجواب[(١)].

وقوم شعيب في خطابهم غلظ وشطط واقتراح ما اشتهوه من الآيات، فعابوه بأنه من المُسحرين، وبأنه بشر مثلهم، وأنه من الكاذبين[(٢)]، فلم يجعلوا الخبر خبراً واحداً، بل جعلوه أخباراً ثلاثة[(٣)].

﴿أَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُخۡسِرِينَ ﴿١٨١﴾ وَزِنُواْ بِٱلۡقِسۡطَاسِ ٱلۡمُسۡتَقِيمِ ﴿١٨٢﴾ وَلَا تَبۡخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشۡيَآءَهُمۡ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ ﴿١٨٣﴾ وَٱتَّقُواْ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلۡجِبِلَّةَ ٱلۡأَوَّلِينَ ﴿١٨٤﴾﴾ [الشعراء]: فهذه خمس معطوفات من مأمور به ومنهي عنه، طابقها العطف في جوابهم. وأما في قصة صالح، عليه السلام، فلم يقع فيها من المعطوفات –أمراً ونهياً– سوى قوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٥٠﴾

=

"البرهان"، ١٨٧.

(١) انظر: زكريا الأنصاري، "فتح الرحمن"،٤١٥.

(٢) انظر: ابن جماعة، "كشف المعاني"،٢٨٢.

(٣) انظر: الخطيب، "درة التنزيل"، ٩٧٢..

وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمۡرَ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ﴾؛ فهذا وجه ورود جوابهم بغير عطف(١). وكذلك، فإنّ قوم صالح لم يكونوا مشطِّين كما كان قوم شعيب؛ فلم يطلبوا ما ليس لهم طلبه. ولهذا جاء قولهم ﴿مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا﴾ في موضع البدل، ولم يُعطف(٢).

المطلب السادس: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿ مَّآ أَفَآءَ ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

وردت بالواو بالحشر [٦]: ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾.

ووردت بغير الواو بالحشر: [٧]: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

جاء بالواو في الموضع الأول؛ عطفاً على قوله: ﴿ مَا قَطَعۡتُم مِّن لِّينَةٍ ﴾ [الحشر: ٥]. وجاء بعدُ بحذفها؛ لأنه مستأنف عما قبله(٣).

أما **الآية الأولى**، فإنّ عطفَها بالواو، يحتمل أن يكون على جملة: ﴿مَا قَطَعۡتُم مِّن لِّينَةٍ﴾؛ امتناناً وتكملة لمصارف أموال بني النضير. ويجوز أن يكون عطفاً على مجموع ما تقدم: عطفَ القصة على القصة، والغرض على الغرض؛ للانتقال إلى التعريف بمصير أموال بني النضير حتى لا يختلفوا في قسمته(٤).

"وهي شروع في بيان حال ما أُخذ من أموالهم، بعد بيان ما حلّ بأنفسهم، من العذاب العاجل والآجل"(٥). وبهذا يظهر حكمة عطفها بالواو.

وأما الآية الأخرى، فقد اختلفوا فيها: ذهب الزمخشري أنها بيان للأولى غير أجنبية

(١) انظر: ابن الزّبير، "ملاك التأويل"،٣٧٧.
(٢) انظر: الخطيب، "درة التنزيل"، ٩٧١ و٩٧٢.
(٣) انظر: زكريا الأنصاري، "فتح الرحمن"،٥٥٦.
(٤) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٨: ٧٨.
(٥) الآلوسي، "روح المعاني"، ٢٨: ٤٤.

عنها: بيّن لرسوله ما يصنع بما أفاء الله عليه، وأمره أن يضعه حيث يضع الخُمس من الغنائم، مقسوماً على الأقسام الخمسة. كأنه قيل: ما خوّل الله رسوله من أموال بني النضير لم يُحصلوه بالقتال، فلا يُقسم قسمة الغنائم، فكيف يُقسم؟ فجاء الرد ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ...﴾ بغير واو[١].

ومقتضى قول الزمخشري: أن أموال بني النضير مما يُخمّس. ويعُكّر عليه: أنه لم يرِ أحد أن رسول الله خمّسها، بل ثبت ضده[٢]. ومن ذلك ما جاء عن سيدنا عمر، قال: ((كانت أموالُ بني النضير مما أفاء الله على رسوله، مما لم يُوجِف المسلمون عليه بخيل ولا ركاب، فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصةً، يُنفِق على أهله منها نفقةَ سنتِهِ، ثُم يجعل ما بقي في السلاح والكُراع؛ عُدةً في سبيل الله))[٣]؛ ولهذا استنكر بعضهم القول بأنها بدل، فقال: "وقول من قال: إنه بدل من الأول، مزيَّف عند أكثر المفسرين"[٤].

وقيل: هي بيان لحكم ما أفاءه الله على رسوله من قرى الكفار على العموم، بعد أن بيّن في الآية السابقة ما أفاءه من بني النضير، كأن قائلاً سأل: قد علمنا حكم ما أفاء الله تعالى من بني النضير، فما حكم ما أفاء الله تعالى من غيرهم؟ فجاء البيان من الله بالآية الكريمة؛ ولذا لم يُعطف بالواو[٥].

وذهب الجمهور إلى أنّ هذه الآية ابتداء كلام، أي: على الاستئناف الابتدائي، وأنها قُصد منها حكم، غير الذي تضمنته الآية قبلها؛ فلم تدخل عليها الواو[٦].

وعلى كلا هذين القولين: يظهر لنا وجه حذف الواو فيها، بخلاف الأولى. والله أعلم.

(١) انظر: الطيبي، "حاشيته على الكشاف"، ١٥: ٣١٦ و٣١٧.

(٢) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٨ :٨١ و٨٢.

(٣) رواه البخاري في كتاب التفسير باب ٢ – قوله: (ما أفاء الله على رسوله)، حديث رقم ٤٨٦٩. انظر: الجامع الصحيح للبخاري ٤٢١/٦.

(٤) الكرماني، "البرهان"،٢٣٥.

(٥) انظر: الآلوسي، "روح المعاني"،٢٨: ٤٥.

(٦) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"،٢٨: ٨١.

المطلب السابع: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى﴾ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ رَبِّى﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

وردت بغير واو بآل عمران [٥١]: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾.

ووردت بغير واو – مع الفصل بكلمة (هو) – بالزخرف [٦٤]: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾.

ووردت بالواو بمريم [٣٦]: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

خلاصة ما ذُكر في توجيهها: أن سورة مريم تقدمها كلام عيسى، عليه السلام، معدِّداً نعم الله عليه في الأحوال البشرية الثلاث: حال الولادة، وحال الموت، وحال البعث؛ إلا أنه قد فُصِل كلامُه بما يوهم أنه قد تمّ، وذلك قوله عليه السلام: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ [٣٣]؛ وأعقبه قول الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ [٣٤]، وما بعده. ولما كانت جملة: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ﴾، من بقية كلام عيسى – عليه السلام –كان لا بد من الواو؛ لتدل على أنه من بقية كلامه، وأنه غير منقطع مما قبله ولا مستأنف.

وأما في **آل عمران**، فلم يرد قبلها ما يوهم انقطاعاً، فلم تحتج للواو(١).

وبيان ذلك: أنه بدءاً من قوله: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ٤٩] إلى قوله: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ۚ وَجِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ [آل عمران: ٥٠]، كله من كلام عيسى عليه السلام، لم يقطعه شيء؛ فجاء

(١) لم يفطن لتوجيه حذف الواو وثبوتها إلا ابن الزُّبير، غيرَ أنه اكتفى بتوجيه حذف الواو في آل عمران، وثبوتها في في مريم، وغفل عن توجيه حذفها في سورة الزخرف، لعلّه انشغل عنها بتوجيه زيادة (هو) فيها. انظر: "ملاك التأويل"، ٨٥ وما بعدها.

بعده ﴿إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ﴾. "وهي واقعة موقع التعليل للأمر بالتقوى والطاعة"(١).

وقيل هي جواب سؤال عن تلك الآية التي تكرر ذكرها في الآية قبلها، كأنه قيل: وما تلك الآية؟ فقال: إن الله ربي وربكم(٢)؛ فاقتضت الحكمة ألا تُنسق بالواو.

وكذا في **سورة الزخرف**: فإن ما قبله من كلام عيسى عليه السلام، لم يقطعه شيء، وذلك قوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ عِيسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُم بِٱلْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى تَخْتَلِفُونَ فِيهِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ [الزخرف: ٦٣]، فهذا وجه حذف الواو. "وجملة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ﴾، تعليل لجملة ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾؛ لأنه إذا ثبت تفرده بالربوبية توجه الأمر بعبادته"(٣). والله أعلم.

المطلب الثامن: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿مَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

وردت بغير واو بالحج [٧٤]: ﴿مَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾.

ووردت بالواو في موضعين: الأول في الأنعام [٩١]: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾.

والثاني في [الزمر: ٦٧]: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

لم أجد توجيهاً لها في مصادر المتشابهات اللفظية، ولهذا نظرت في سياقها ومعانيها؛ لإحراز ذلك.

أما التي **في الحج**، فقد جاءت بعد قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٣: ٢٥٤.
(٢) انظر: البقاعي، "نظم الدرر"، ٤: ٤٠٩.
(٣) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٥: ٢٤٨.

فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴾ [الحج: ٧٣].

ذكر ابن عاشور: أنها تذييل للمَثَل، تبيّن لهم: أن عبادتهم الأصنام مع الله استخفاف بحق إلهيته؛ إذ أشركوا معه أحقر الموصوفين. المعنى: أنهم ما عظموه حق تعظيمه؛ إذ أشركوا معه الضعفاء العاجزين، وهو الغالب القوي[1]. ولم يوجه حذف واوها ابن عاشور، ولا أشار لمشابهاتها. ولكن بقوله: إنها تذييل، يتضح وجه عدم احتياجها للواو، فهو كأنه مستأنف يلخص ما سبق.

وأما **سورة الأنعام**: فإن قوله: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ﴾ معطوف على ما قبله؛ إذ تتحدث الآيات قبلها عن دلائل التوحيد، وإبطال الشرك في قصة إبراهيم مع أبيه آزر، ثم ختم ذلك بذكر عدد من أنبياء الله ورسله، إلى أن قال: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًاۖ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنعام: ٩٠]. ثم لما أراد أن يبين ضلال قوم – في عدم تعظيمهم لله، وعدم معرفتهم بجنابه سبحانه – قال: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ﴾. فكان لا بد من الواو، حتى لا ينصرف قولهم هذا، للذين هدى الله في الآية قبلها؛ إذ لا تناسبهم هذه الفِرية.

وقد اختلفوا فيمن يُنسب إليه قول: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾. قيل: كان رجلاً من اليهود، أو جماعة منهم. نقله الطبري، واستبعده، ورجح: أنهم مشركو العرب. واستدلّ عليه بقراءة الياء[2] في قوله: ﴿تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًاۚ﴾، مرجحاً لها على قراءة التاء؛ ظناً منه: أن الذين تأولوه خبراً عن اليهود، قرؤوه على وجه الخطاب[3]. وأقول: إنّ القراءتين يمكن توجيههما، على قول من زعم أنهم اليهود، أو أحدهم؛ فقراءة الخطاب تدل بظاهرها على ذلك، إلا أن قراءة الغيبة لا تنفيه؛ إذ يمكن حملها على

(١) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٧: ٣٤٢.
(٢) قرأه ابن كثير وأبو عمرو بالغيب، والباقون بالخطاب. انظر: ابن الجزري، "النشر"، ٢: ٢٦٠.
(٣) انظر: الطبري، "جامع البيان"، ٩: ٣٩٣ –٣٩٨.

الالتفات. **وفائدته:** تبكيتهم بالإعراض عنهم كالغائبين احتقاراً لهم[١]. وعلى كلٍّ: فقد بان لنا وجه العطف بالواو. وأما في **سورة الزمر:** فالواو في ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ﴾ محتملة لعدة احتمالات[٢]:

الأول: أن تكون جملة معترضة، بين جملة: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾، وجملة: ﴿لَّهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [الزمر: ٦٣]: عُطفت الأولى على الثانية. **والثاني:** أن تكون معطوفة هي، وجملة ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ على جملة: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢].

والثالث: أن تكون جملة معترضة، وجملة ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾، معطوفة عطفَ غرضٍ على غرض. وعلى كل الاحتمالات، فقد بان لنا: وجه ورود الواو. والله أعلم.

المطلب التاسع: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

وردت بغير واو بالإسراء [٢٢]: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾.

ووردت بالواو بالإسراء [٣٩]: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ ۗ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِى جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

وهذا أيضاً مما أهملته مصادر المتشابهات اللفظية، فلا بد من النظر في سياقها ومعانيها:

أما موضع **الإسراء الأول**، الوارد بغير واو، فقد جاء بعد قوله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ وَلَلْءَاخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٢١].

(١)انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٣٦٧/٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ٢٤/ ٦١.

وهو خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم؛ فجاء قوله ﴿لَّا تَجۡعَلۡ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ تبعاً له، أي: خطاباً له صلى الله عليه وسلم، قُصد به إسماعُ الخطاب لغيره، وهو تذييل[1]. والذي سوّغ عدم العطف –في ظني– أنه أول المنهيات الواردة في السورة. والله أعلم.

وأما **الموضع الآخر**، الوارد بالواو، فهو معطوف على جمل النهي المتقدمة؛ تأكيداً لمضمون جملة ﴿أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، أعيد لقصد الاهتمام بالتوحيد. والخطاب فيه لغير معيَّن[2].

والمنهيات بدأت من قوله: ﴿لَّا تَجۡعَلۡ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾، وعُطف عليه: ﴿وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾ [الإسراء: ٢٩]، ثم عطف عليه نهيه عن قتل الأولاد وعن الزنا وقتل النفس وقربان مال اليتيم، إلى أن ختم بما بدأ به: ﴿وَلَا تَجۡعَلۡ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾؛ فكررها اهتماماً بأمر التوحيد. وظهر من هذا: حكمة حذف الواو وإثباتها. والله أعلم.

المطلب العاشر: حذف الواو وإثباتها قبل: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

وردت بغير واو بالأنبياء [٩٢]: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ﴾. **ووردت بالواو** بالمؤمنون [٥٢]: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

أهمل الموجِّهون للمتشابهات اللفظية، توجيه حذف الواو وثبوتها في هاتين الآيتين.

هذا، وقد اتفق القراء على قراءة موضع الأنبياء بكسر همزة (إنّ) وبتشديدها.

واختلفوا في **موضع المؤمنون**: فقرأ الكوفيون بكسر الهمزة وتشديد النون، وقرأ ابن

(١) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٥: ٦٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ١٥: ١٠٦. وما ذكره ابن عاشور بيان للمعنى، وليس توجيهاً؛ إذا لم يقارنه بمشابهه.

عامر بفتح الهمزة وتخفيف النون وسكونها، وقرأ الباقون بفتح الهمزة وتشديد النون[١].

أما **آية الأنبياء**، فقد جاءت عقب ذكر الله تعالى لعدد من أنبيائه، ختمهم بعيسى ابن مريم، عليهم الصلاة والسلام؛ وذلك قوله: ﴿وَٱلَّتِيٓ أَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا فَنَفَخۡنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلۡنَٰهَا وَٱبۡنَهَآ ءَايَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٩١].

وعليه: فالخطاب في قوله: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ﴾ للأنبياء، المذكورين في الآيات السابقة، فيكون فيها قول محذوف، منصوب على الحال، في صيغة اسم الفاعل، تقديره: قائلين لهم: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ﴾. وإنما كُسِرت؛ لأنها ابتداء كلام[٢].

وأما آية **سورة المؤمنون**، فإن الواو: إما أن تكون عاطفة على جملة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾؛ فيكون هذا مما قيل للرسل، وإمّا أن تكون عطفاً على قصص الإرسال، المبدوءة من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ﴾ [المؤمنون: ٢٣]؛ لأنها إنما قُصّت عليهم؛ ليهتدوا بها إلى: أنّ شأن الرسل هو الدعوة إلى توحيد الله. وهذان الوجهان جائزان على كل القراءات.

وعلى قراءة كسر الهمزة وتشديد النون، فتحتمل وجهاً ثالثاً، وهو: أن تكون استئنافاً، ويكون الخطاب للمسلمين، بمعنى: أن هذه الملة – التي هي الإسلام – واحدة، أي: متحدة في أصولها[٣].

وحمله الطبري على الابتداء كذلك باعتبار آخر، حيث جعله عطفاً على قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ﴾، مؤوّلاً له على معنى: وقلنا لعيسى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ﴾، وقلنا له: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ﴾[٤].

وأما فتح الهمزة وتشديد النون، فمذهب سيبويه أنها متعلقة بـ(فاتقون)، على تقدير (لأنّ)، أي: فاتقونِ لأنّ أمتكم أمة واحدة، و(أنّ) عنده في موضع خفض، وعند الخليل في

(١) انظر: ابن الجزري، "النشر"، ٢: ٣٢٨.
(٢) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٧: ١٣٩.
(٣) انظر: المصدر نفسه، ١٧: ١٤٠، ١٨: ٧٠.
(٤) انظر: الطبري، "جامع البيان"، ١٧: ٦٠.

موضع نصب لمّا زال الخافض[١]. وحملها الطبري على العطف على قوله تعالى: ﴿إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون: ٥١]: عُطف على (ما)، فتكون في موضع خفض، وأجاز أن تكون في موضع نصب بفعل مضمر، أي: واعلموا أن هذه أمتكم[٢].

وقراءة تخفيف النون، كقراءة من شددها، فهي –وإن خُفِّفت– فعلى إرادة التشديد[٣]. أي: إنها حين تُخفف تقتضي ما تتعلق به، كما تقتضي إذا لم تُخفف[٤].

وقد ظهر لنا –على كل القراءات– ما سوّغ العطف في هذه السورة، دون التي في الأنبياء.

المطلب الحادي عشر: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿لِتَجْرِيَ ٱلْفُلْكُ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

وردت بالواو بالروم [٤٦]: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَن يُرْسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٍ وَلِيُذِيقَكُم مِّن رَّحْمَتِهِۦ وَلِتَجْرِيَ ٱلْفُلْكُ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾. **ووردت بغير واو** بالجاثية [١٢]: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

اهتم المُوجِّهون للمتشابهات بتوجيه زيادة (فيه) بالجاثية، وأهملوا توجيه حذف الواو وإثباتها.

والذي يظهر من سياق آية الروم: أنّها افتُتِحت بقوله ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَن يُرْسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٍ﴾، فذكر إرسال الرياح كآية من آيات الله. وهي معطوفة على جملة: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [الروم: ٢٥]. ﴿وَلِيُذِيقَكُم﴾: عطف على ﴿مُبَشِّرَٰتٍ﴾، التي هي في معنى التعليل لإرسال الرياح. وجريان الفلك بالرياح من حكمة خلق الرياح ومن نِعمه.

(١) انظر: ابن عطية، "المحرّر الوجيز"، ٦: ٣٠٠؛ وسيبويه، "الكتاب": ٣: ١٢٦.

(٢) انظر: الطبري، "جامع البيان"، الصفحة نفسها.

(٣) انظر: الكشف لمكي ج١٢٩/٢.

(٤) انظر: أبو علي الفارسي، "الحجة"، ٥ :٢٩٧؛ وابن أبي مريم، "الموضَح"، ٨٩٦.

هذا ما ذكره ابن عاشور في توجيه العطف[١].

وأقول: يُلاحظ أنها كلها نِعم ناتجة من تسخير الرياح؛ ولهذا جاءت كلها باللام الدالة على التعليل؛ فكان جريان الفلك من بينها، متوسِّطاً بين هذه المعطوفات بالتعليل؛ إذ تلاه قوله: ﴿وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾. وبهذا ظهر لنا وجه الواو فيها.

وأما آية الجاثية: فإن جملة ﴿لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ﴾ بدل اشتمال من ﴿لَكُمُ﴾؛ لأن في ﴿لَكُمُ﴾ إجمالاً أُريد تفصيله. ثم عطف عليه: ﴿وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ﴾؛ لما فيه من عموم الاشتمال. ذكر هذه المعاني ابن عاشور دون توجيه لحذف الواو[٢].

وأقول: لمّا كانت جملة: ﴿لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ﴾ بدلاً مُفصِّلاً لما سبق، لم يكن للواو سبيل إليها، خاصة وأنها ذُكرت أول المنافع الناتجة عن تسخير البحر. والله أعلم.

المطلب الثاني عشر: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿مِّنْهَا تَأْكُلُونَ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

وردت بالواو بالمؤمنون [١٩]: ﴿ فَأَنشَأْنَا لَكُم بِهِۦ جَنَّٰتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَٰبٍ لَّكُمْ فِيهَا فَوَٰكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾. **وبغير الواو** بالزخرف [٧٣]: ﴿ لَكُمْ فِيهَا فَٰكِهَةٌ كَثِيرَةٌ مِّنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

قال في سورة المؤمنون: ﴿وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ بزيادة الواو؛ لأن الكلام عن فاكهة الدنيا، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَأَنشَأْنَا لَكُم بِهِۦ جَنَّٰتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَٰبٍ﴾؛ فكثرت منافعها، فعددها. وما بعد الواو معطوف على مقدر، تقديره: منها تدخرون، ومنها تبيعون؛ فهذا وجه الواو. وأما الأخرى، ففي فاكهة الجنة؛ كما أوضحتها الآية قبلها: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الزخرف: ٧٢]؛ فجاءت بغير واو؛ لأنها للأكل فقط[٣].

(١) انظر: "التحرير والتنوير"،٢١ :١١٨ و١١٩.
(٢) انظر: المرجع نفسه، ٢٥: ٣٣٥ و٣٣٦.
(٣) انظر: الكرماني، "البرهان"،١٨٣؛ زكريا الأنصاري، "فتح الرحمن"، ٣٨٩.

ومما يُستأنس به: أنه قد وردت آيات أُخر، في بهيمة الأنعام؛ عُطِفت فيها جميعاً جملة ﴿وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾؛ لأنها في تعداد فوائد الأنعام، وهذه الآيات هي: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [النحل: ٥]. ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِى ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِى بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [المؤمنون: ٢١]. ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمَ لِتَرْكَبُوا۟ مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [غافر: ٧٩]. ولهذا أشبهتها الآية الأولى، التي هي في جنات الدنيا؛ فعدد الله علينا نعمها، ومن بينها: الأكل؛ فعطفها بالواو، دون التي هي جنة الخلد؛ لأنها ليست لمنفعة سوى الأكل.

فبان بهذا: حكمة مجيء الواو في الأولى دون الثانية. وهذا من دلائل الإعجاز في نظم القرآن.

المطلب الثالث عشر: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿وَلِتَبْتَغُوا۟﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

ورد بالواو بالنحل [١٤]: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

وورد بغير الواو بفاطر [١٢]: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

في آية النحل: الغرض الذي بُنيت عليه السورة هو تعداد النعم. ومنها: النعم الناشئة عن تسخير البحر، فذكر أولاً، جملة: ﴿لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾، وعطف عليه: ﴿وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾؛ ثم نبّه على نعمة صناعة الفُلك، وكيف أنها تشق عباب البحر دون أن تغرق؛ فجاءت جملتها معترضة، فيها معنى التعجيب: ﴿وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ﴾. ثم رجع مرة أخرى للتذكير بالنعم التي استُفيدت من تسخير البحر؛ فعطف:

﴿وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ﴾. وذلك بالتجارة التي تنقلها السُّفن، فكان لابد من عطفه بالواو؛ ليدل على أنه من جملة النعم. **وأما آية فاطر** فإنّها في الاستدلال على عظيم قدرة الله في خلق البحرين المختلفَين في مذاقهما، مع اتفاقهما في كثير من المنافع؛ فعدّد بعضها، ثم ذكَّر بنعمة الفُلك، وبيَّن العلة من تسخيرها، وهي: ﴿لِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ﴾؛ فجاءت هنا علةً لتسخير الفلك؛ فلا وجه للواو[1].

(١) هذا خلاصة ما ذكره الموجّهون لهذه الآية. انظر: الخطيب، "درة التنزيل"، ٢: ٨٢٩ وما بعدها؛ الكرماني، "البرهان"، ١٥٨؛ ابن الزّبير، "ملاك التأويل"،٢٩٦؛ ابن جماعة، "كشف المعاني"، ٢٢٦؛ زكريا الأنصاري، "فتح الرحمن"،٣٠٢؛ ابن عاشور، "التحرير والتنوير"،١٤ :١٢٠، ٢٢ :٢٨٠ وما بعدها.

المبحث الثالث: ما كان التشابه فيه قبل اسم

وتحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

وردت بالواو بآل عمران [١١٦]: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَن تُغۡنِيَ عَنۡهُمۡ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗاۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾.

ووردت بغير واو بالمجادلة [١٧]: ﴿لَّن تُغۡنِيَ عَنۡهُمۡ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗاۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

لم أجد توجيهاً في المصادر الموجّهة للمتشابهات اللفظية. وبالنظر في سياقها، وما ذكره ابن عاشور، نجد: أنّ موضع آل عمران، قد عُطف على جملة: ﴿لَن تُغۡنِيَ عَنۡهُمۡ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُهُم ..﴾. وهو على خلاف الغالب في أمثالها، أن تكون بغير عطف؛ لقصد أن تكون الجملة منصباً عليها التأكيد بحرف (إنّ)؛ فيكمل لها من أدلة تحقيق مضمونها، خمسة أدلة، هي: التأكيد بـ(إنّ)، وموقع اسم الإشارة، والإخبار عنهم بأنهم أصحاب النار، وضمير الفصل، ووصف (خالدون)[١].

وأما آية **سورة المجادلة**، فإن سياق الآيات قبلها يرجع إلى المنافقين، فهذا الحكم خاص بهم. وجملة ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ﴾ في موضع العلة لجملة ﴿لَن تُغۡنِيَ عَنۡهُمۡ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُهُم﴾؛ أي: لأنهم أصحاب النار، لن تغني عنهم أموالهم. **وذلك**: أن اسم الإشارة في مثل هذا الموقع، ينبّه على أن المُشار إليه، صار جديراً بما يرِد بعد اسم الإشارة؛ من أجل الأخبار التي أخبر بها عنه قبل اسم الإشارة[٢]. وكذلك، فإن الجملة إذا كانت ملتبسة بما

(١) انظر: "التحرير والتنوير"، ٤ :٦٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ٢٨ :٥١ و٥٢.

قبلها، جاز الاستغناء عن الواو، وجاز إثباتها، كما سبق بيان ذلك[١]. وإذا كان كذلك، فإن التي ينبغي أن يُسأل عن وجهها، هي: ما ورد فيها الواو دون المحذوفة.

والخلاصة: أنه قد جاز حذفها في موضع المجادلة؛ لوجود الملابسة بالجملة قبلها، وترجّح ذلك بورودها علةً لها. وعرفنا وجه ورود الواو في موضع آل عمران. والله أعلم.

المطلب الثاني: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ﴾ وقبل ﴿ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

وردت بغير واو في أحد عشر موضعاً: ستة منها قبل: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ﴾، وخمسة قبل: ﴿ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ﴾.

ووردت بالواو في أربعة مواضع: موضعان قبل: ﴿وَذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ﴾، وموضعان قبل: ﴿وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ﴾:

أما الستة المحذوفة الواو قبل ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ﴾ فهي:

الأول: بالمائدة [١١٩]، و**الثاني:** بالتوبة [٨٩]، و**الثالث:** بالتوبة [١٠٠]، و**الرابع:** بالصف[١٢]، **والخامس:** بالتغابن [٩] **والسادس:** بالبروج [١١].

والخمسة المحذوفة الواو قبل ﴿ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ﴾ هي:

الأول: بالتوبة [٧٢]، **والثاني:** بيونس [٦٤]، **والثالث:** بالدخان [٥٧]، **والرابع:** بالجاثية[٣٠]، **والخامس:** بالحديد [١٢].

أما الموضعان الواردان بالواو، قبل ﴿وَذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ﴾ فهما:

الأول: بالنساء [١٣]: ﴿ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدۡخِلۡهُ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴾.

والثاني: بالأنعام [١٦]: ﴿مَّن يُصۡرَفۡ عَنۡهُ يَوۡمَئِذٖ فَقَدۡ رَحِمَهُۥۚ وَذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡمُبِينُ﴾.

(١) انظر: المطلب الرابع من المبحث الأول؛ أبو علي الفارسي، "الحجة"،٢ :٢٠٣ و٢٠٤.

والموضعان الواردان بالواو، قبل ﴿ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ﴾ هما:

الأول: بالتوبة [١١١]: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ۚ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾. **والثاني**: بغافر [٩]: ﴿وَقِهِمُ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ وَمَن تَقِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُۥ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

لم يذكر الموجِّهون للمتشابهات اللفظية كل هذه المواضع، بل اكتفى بعضهم بموضعين(١)، وبعضهم ذكر بعضها، ولم يوجه سوى موضع النساء(٢)، وبعضهم ذكر أغلبها، ولكنه انصرف عنها بمتشابهات أُخر(٣).

وعليه: فقد بقي أحد عشر موضعاً منها، لم يتم توجيهه.

وأقول: يُلاحظ أن أغلب المواضع جاءت خالية من الواو، وأن أربعة فقط هي التي وردت بالواو، مما يجعلنا نرجح قاعدة ذكرها الكرماني، وهي: " أن الجملة إذا وقعت بعد جملة أجنبية، لا تحسن إلا بحرف العطف. وإن كان في الجملة الثانية ما يعود إلى الأولى، حسن إثبات حرف العطف، وحسن الحذف؛ اكتفاءً بالعائد"(٤). وهو معنى ما أشار إليه أبو علي الفارسي: أن الجملة إذا كانت ملابسة لما قبلها، كان ذلك مسوِّغاً لحذفها، وإن كان إثباتها جائزاً (٥).

إذا عرفنا هذا، فإن كلمة (ذلك) – في كل المواضع – راجعة إلى جملة، ليست أجنبية عنها. وحينئذ، فلا يُسأل عن حذف الواو في أكثرها؛ لأنه جائز الحذف والإثبات. ولكن

(١) انظر: الكرماني، "البرهان"،٩٥؛ زكريا الأنصاري، "فتح الرحمن"،٢٧٥.
(٢) انظر: الخطيب، "درة التنزيل"، ١: ٤٧٦ و٤٧٧
(٣) انظر: ابن الزّبير، "ملاك التأويل"،١٠٠ وما بعدها.
(٤) "البرهان"، ٩٥.
(٥) انظر: أبو علي الفارسي، "الحجة"،٢ :٢٠٣ و٢ :٢٠٤.

يأتي السؤال عن المواضع الأربعة الواردة بالواو؛ ليُنظر: ما وجه تخصيصها بالواو؟

أما موضع النساء، فقد تكفل بعضهم بتوجيهه دون غيره، وخلاصة ما ذكروه:

أنها جاء ما قبلها معطوفاً بالواو، وهو قوله ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾، وجاء ما بعدها معطوفاً بالواو كذلك، وهو قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النساء: ١٤]؛ فجاءت هي بالواو موافقة لما قبلها ولما بعدها[(١)].

وقيل: لإدخال الواو في قرينه الكافر في قوله: ﴿وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾، وليس كذلك المواضع الأُخَر[(٢)]. أي: له الفوز العظيم، ولقرينه عذاب مهين.

بقي ثلاثة مواضع لم يرد عنهم توجيهها، فعلينا النظر في سياقها ومعانيها، وهي:

أولاً: موضع الأنعام [١٦]: وهو قوله: ﴿مَّن يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُۥ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْمُبِينُ﴾؛ وقد جاءت بعد قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾﴾:

أمر الله نبيه الكريم أن يقول للكفار، ويبين لهم خوفه من معصية الله؛ لأنها حينئذ ستؤدي إلى عذاب يوم عظيم، وأن من يُصرَف عنه دخل في رحمة الله. (وذلك الفوز المبين).

وجاء بعد ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾﴾.

وهذا الضر –لا شك– أنه مقصود منه ضر الدنيا، وهو ما يكيده الكفار للنبي صلى الله عليه وسلم، فأرشده الله إلى أن يبين لهؤلاء الذين تُسوِّل لهم أنفسهم ضر نبيّه: أن ذلك ليس لكم؛ لأنه لا يكشف الضر إلا الله. وكأنه يقول لهم: إني أُمِرتُ أن أخاف عذاب الآخرة، ولكني لا أخشى ما تسببونه لي من الضر في الدنيا؛ لأن الله هو من يكشفه. ولعل عطف ما يقابل عدم الخوف من ضر الدنيا، على الخوف من عذاب الآخرة، هو المُسوّغ للواو في ﴿وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْمُبِينُ﴾. والله أعلم بأسرار كتابه.

(١) انظر: زكريا الأنصاري، "فتح الرحمن"، ٢٧٥؛ الكرماني، "البرهان"،٩٥.

(٢) انظر: الخطيب، "درة التنزيل"،١: ٤٧٦ و٤٧٧.

ثانياً: موضع التوبة [١١١]: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ۚ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾.

قال في التحرير والتنوير: "وجملة ﴿وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ تذييل جامع؛ فإن اسم الإشارة الواقع في أوله، جامع لصفات ذلك البيع بعِوضيْه، وأُكِّد: بضمير الفصل، وبالجملة الاسمية، والوصف بـ(العظيم) المفيد للأهمية"(١). ولا شك أنّ كل ذلك كان مسوّغاً للفصل بحرف الواو تنويهاً بشأنه.

ثالثاً: موضع غافر [٩]: وهو قوله تعالى: ﴿ وَقِهِمُ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ وَمَن تَقِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُۥ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾.

جاء هذا في ختام دعاء ملائكة حملة العرش للمؤمنين، دعاءاً متكرراً معطوفاً بعضه على بعض، أولُه: ﴿فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ﴾ [غافر: ٧]، وتلاه دعاؤهم: ﴿وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ﴾، ثم دعاؤهم: ﴿ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّٰتِ عَدْنٍ ٱلَّتِى وَعَدتَّهُمْ وَمَن صَلَحَ مِنْ ءَابَآئِهِمْ وَأَزْوَٰجِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ ۚ﴾ [غافر: ٨]، وختام دعائهم: ﴿وَقِهِمُ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾.

ثم جاءت جملة: ﴿وَمَن تَقِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُۥ﴾ تذييلاً، أي: كل من وُقي السيئات يوم القيامة، فقد نالته رحمة الله، أي: نالته الرحمة كاملةً. فالفِعل: ﴿رَحِمْتَهُۥ﴾، مراد به تعظيم مصدره(٢). وقوله: ﴿وَذَٰلِكَ﴾: إشارة إلى الرحمة المفهومة من قوله ﴿رَحِمْتَهُۥ﴾، أو قد تكون إشارة إلى الرحمة وإلى الوقاية من السيئات معاً. وما تحمله كلمة (ذلك) من البُعد إشعار ببُعد درجة ما أُشير إليه(٣).

(١) ابن عاشور، ١١: ٤٠.

(٢) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٤: ٩٤.

(٣) انظر: أبو السعود، قاضي القضاة بن محمد العمادي الحنفي. "تفسير أبي السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم". تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، (دط، الرياض: مكتبة الرياض =

وهنا معنى لطيف تدلّ عليه هذه الرحمة المشار إليها، فقد ثبت في الصحيح قوله صلى الله عليه وسلم: ((لن يُنجيَ أحداً منكم عملُه)) قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ((ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمةٍ....))[(١)].

وعليه يمكن القول: إنه لما كانت الرحمة هي المُنجية لا العمل، وكانت الوقاية من السيئات سبباً لها، ختمت بها الملائكة العظام دعاءها للمؤمنين، وعطفته على دعواتها السابقة؛ لتتناسق في العطف، مع الإشارة لها بكلمة (ذلك)، الدالة على البُعد؛ تفخيماً لأمرها، وبضمير الفصل (هو)، وبجعل خبرها جملةً اسمية، وبوصفه بالعظيم. فبان لنا حكمة ورود الواو في هذا الموضع. والله أعلم.

المطلب الثالث: حذف الواو وإثباتها قبل ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

وردت بغير واو بالمجادلة [٢]: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمۡۖ إِنۡ أُمَّهَٰتُهُمۡ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدۡنَهُمۡۚ وَإِنَّهُمۡ لَيَقُولُونَ مُنكَرٗا مِّنَ ٱلۡقَوۡلِ وَزُورٗاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٞ﴾.

ووردت بالواو بالمجادلة: [٣]: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمۡ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

جاء الأول بغير واو؛ لأنه خطاب للعرب خاصة. وكان طلاقهم في الجاهلية الظهار؛ ولهذا قيّده بقوله: ﴿مِنكُم﴾، وبقوله، ﴿وَإِنَّهُمۡ لَيَقُولُونَ مُنكَرٗا مِّنَ ٱلۡقَوۡلِ وَزُورٗاۚ﴾.

وجاء الثاني، بياناً لأحكام الظهار للناس عامة؛ فعطفه عليه[(٢)].

=

الحديثة، دت)، ٥: ٧.

(١) رواه البخاري، في الرقاق، ١٧-باب القصد والمداومة على العمل [حديث رقم:٦٤٧٢]، انظر: صحيح البخاري ٨ :٢٧٣.

(٢) انظر: الكرماني، "البرهان"،٢٣٤؛ زكريا الأنصاري، "فتح الرحمن"،٥٥٤

وبيانه: أنّ **الأولى**، جاءت استئنافاً؛ لبيان شناعة الظهار عند العرب. وجاءت الآية **الأخرى**، مفصِّلةً حكمَ الظهار، بطريق التشريع الكلي المنتظم لحكم الحادثة انتظاماً أولياً، أي: والذين يقولون ذلك القول، ثم يعودون لما قالوا بالتدارك والتلافي[1].

المطلب الرابع: حذف الواو وإثباتها قبل: ﴿تِلْكَ ٱلْجَنَّةُ﴾

أولاً: الآيات المتشابهة بين حذف الواو وإثباتها:

وردت بغير الواو بمريم [٦٣]: ﴿تِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَن كَانَ تَقِيًّا﴾.

ووردت بالواو بالزخرف [٧٢]: ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِيٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

ثانياً: وجه حذف الواو وإثباتها:

لم تُوجّهْ الآيتان في مصادر المتشابهات، وجاء في تفسيرها: أنّ جملة ﴿تِلْكَ ٱلْجَنَّةُ﴾ مستأنفة ابتدائية. واسم الإشارة؛ لزيادة التمييز تنويهاً بشأنها[2].

وجاءت الإشارة بأداة البعد؛ لعلو قدرها وعِظَم أمرها[3].

وبالنظر في سياق الآيات في سورة الزخرف فإنّ قوله: " ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ﴾ يعني التي ذكرها في قوله: ﴿ٱدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ﴾[4]". [الزخرف: ٧٠]. وأقول: وهذا يعني: أنها قيلت لهم بعد دخولهم الجنة.

أي: يُذكَّرون—وهم في الجنة– بعملهم الذي أورثهم الجنة؛ ولذا عطفها عليها. فهذا وجه العطف بالواو.

وقد يكون قوله ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ﴾، إشارةً إلى منازلهم التي ورثوها من الكافرين، كما يدل عليه قوله ﴿ٱلَّتِيٓ أُورِثْتُمُوهَا﴾، فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنه قال: ((ما منكم من أحد إلا وله منزلان: منزلٌ في الجنة ومنزلٌ في النار، وإن مات فدخل النار

(١) انظر: أبو السعود، "إرشاد العقل السليم"، ٥: ٢٨٧ و٢٨٨.

(٢) انظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٦ :١٣٨.

(٣) انظر: البقاعي، "نظم الدرر"،١٢: ٢٢٧.

(٤) ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجَوْزي القرشي البغدادي. "زاد المسير في علم التفسير". (ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ٧: ٣٢٩.

ورِث أهلُ الجنة منزلَه؛ فذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠]))[(١)].
وعلى هذا: قد تكون الإشارة إلى تلك الجنة التي ورثوها، يُبشرون بها[(٢)].

وأما موضع سورة مريم: فإنها في قوم لم يدخلوها بعد، وإنما وُعِدوا بها في قوله تعالى: ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ وَلَا يُظۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم: ٦٠]. ووصفها الله بأوصاف، جعلت السامع يتشوّف لها، سائلاً: ولِمن هذه الجنة؟ ومن يستحقها؟ فكان الرد: ﴿تِلۡكَ ٱلۡجَنَّةُ ٱلَّتِي نُورِثُ مِنۡ عِبَادِنَا مَن كَانَ تَقِيّٗا﴾؛ ولهذا كانت مستأنفة، ولم تحتج للواو. نسأل الله أن يورثنا جنة الفِردوس بمنّه وفضله.

(١) رواه الطبري مرفوعاً في تفسيره ١٧: ١٥. ورواه ابن أبي حاتم كما في تفسير ابن كثير ٥: ٤٠٥، ابن ماجة في أبواب الزهد باب ٣٩– صفة الجنة، (حديث رقم:٤٣٤١)، وصحّح إسنادَه محقّقوه (انظر: السنن ٥ :٣٨٩).

(٢) اختلفوا في المقصود من الميراث في هذه الآية ونظائرها، على عدة أقوال. انظر: ابن الجوزي، "زاد المسير"، ٣ :٢٠٢.

خاتمة البحث وتوصياته

نتائج البحث:

تمّ –بفضل الله وتوفيقه– جمعُ ما اشتبه بين حذف الواو وإثباتها في جميع القرآن؛ وذلك باستقرائها في مظانها من مصادر المتشابهات، مع الاستعانة بالحاسوب في الوصول إليها.

وقد بلغت الموضوعات البحثية التي ورد فيها التشابه: سبعةً وعشرين موضوعاً: عشرةٌ منها جاءت بعد فعل، وثلاث عشرة بعد حرف، وأربعة بعد اسم.

وجملة المواضع المتشابهة: ٧٥. وما غفلت عنه مصادر المتشابهات اللفظية: ٢٩.

ونسبة ما أضافه البحث: ٣٨,٧%. (مرفق إحصائية في الأسفل).

وتمكن الباحث من توجيه ما سكتت عنه مصادر توجيه المتشابهات، مستعيناً بسياقها ومعانيها.

وقد أفاد البحث ما يلي:

(١) لا يصح القول بزيادة الواو، بل لا بد من فائدة، على التحقيق.

(٢) حذف الواو وإثباتها سائغ في كل جُملة، لها علاقة بما قبلها؛ وأن لتخصيصها بالواو مسوِّغات: أن يكون قبله أو بعده ما يُنسَق عليه، أو أن تدل على الحال، أو أن تُفيد غرضاً صيغت لأجله. وأن لحذفها مسوِّغات: أن يكون الكلام مبتدأً، أو مستأنفاً، أو وارداً في باب المحاورة بالقول، أو تكون إجابة لسؤال مقدّر.

(٣) ما ورد بالواو أو بحذفها كان على مقتضى الحكمة، وهذا من دلائل إعجاز نظم القرآن.

(٤) بتوجيه تلك المتشابهات، زال الإشكال الوارد فيها، وحصلت الفائدة المرجوة لحفظة القرآن.

ويوصي البحث بما يلي:

- ✓ أن يوجِّه الباحثون عنايتهم للمتشابهات اللفظيه؛ لما تحمله من معانٍ لطيفة، ولما لها من فوائد لحفظة القرآن، حين تُزيل الإشكال، ولما فيها من تدبّر لكتاب الله، وبيان لإعجاز نظمه.

- ✓ أن يكون البحث فيها بناءً على وحدتها الموضوعية؛ ليسهل النظر في معانيها ومدلولاتها، واختيار أحسن ما ورد في توجيهها.
- ✓ أن تُكثف جهود البحث عن مخطوطات في توجيه المتشابهات اللفظية؛ لقلة المطبوع منها.

والحمد لله في البدء والختام، والصلاة والسلام على نبينا محمد، خير الأنام، وعلى آله وصحبه الكرام.

إحصائية لبيان ما أضافه البحث					
أولاً: إحصاء لجملة المواضع في كل البحث					
المبحث الأول		المبحث الثاني		المبحث الثالث	
المطلب	عدد المواضع	المطلب	عدد المواضع	المطلب	عدد المواضع
الأول	٢	الأول	٥	الأول	٢
الثاني	٢	الثاني	٣	الثاني	١٥
الثالث	٢	الثالث	٢	الثالث	٢
الرابع	٢	الرابع	٢	الرابع	٢
الخامس	٣	الخامس	٢		
السادس	٢	السادس	٢		
السابع	٢	السابع	٣		
الثامن	٢	الثامن	٣		
التاسع	٢	التاسع	٢		
العاشر	٣	العاشر	٢		
		الحادى عشر	٢		
		الثاني عشر	٢		
		الثالث عشر	٢		
الجملة	٢٢	الجملة	٣٢	الجملة	٢١
جملة المواضع في جميع البحث					٧٥
ثانياً: إحصاء ما سكتت عنها مصادر المتشابهات					
المبحث الأول		المبحث الثاني		المبحث الثالث	
المطلب	عدد المواضع	المطلب	عدد المواضع	المطلب	عدد المواضع
كل مطالب المبحث	٠	الأول	٢	الأول	٢
		الثاني	٣	الثاني	١١
		الثامن	٣	الثالث	٠
		التاسع	٢	الرابع	٢
		العاشر	٢		
		الحادى عشر	٢		
الجملة	٠	الجملة	١٤	الجملة	١٥
جملة المواضع التي أغفلتها مصادر المتشابهات					٢٩
ثالثاً: نسبة ما أضافه البحث = ٢٩÷٧٥×١٠٠ =					٪٣٨,٧

المصادر والمراجع

المختصرات:

د ط: بدون رقم للطبعة. **د م:** بدون مكان للنشر. **د ت:** بدون تاريخ للنشر.
د ن: بدون اسم الناشر **ت:** تاريخ الوفاة

ابن أبي مريم، نصر بن علي بن محمد أبو عبد الله الشيرازي الفارسي الفسَوي النحوي. (ت بعد ٥٦٥هـ). "الكتاب الموضَح في وجوه القراءات وعللها". تحقيق ودراسة د. عمر حمدان الكبيسي. (ط١، مكة المكرمة: الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن بجدة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

ابن الجزري، الحافظ أبو الخير محمد بن محمد. (ت٨٣٣هـ). "النّشر في القراءات العشر". تصحيح ومراجعة: على محمد الضبّاع. (دط، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، دت).

ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجَوْزي القرشي البغدادي. (٥٠٨ –٥٩٧). "زاد المسير في علم التفسير". (ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).

ابن الزُّبير، الثقفي الغرناطي الإمام أبو جعفر أحمد بن إبراهيم. (ت ٧٠٨هـ). "ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتأويل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل". وضع حواشيه: عبد الغني محمد علي الفاسي. (د ط، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، دت).

ابن خالوَيه. "الحجة في القراءات السبع". تحقيق: د. عبد العالى سالم مكرم. (ط١، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).

ابن عاشور، محمد الطاهر. "التحرير والتنوير". (دط، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م).

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي. "تفسير ابن عطية: المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق وتعليق: الرحالة الفاروق، وعبد الله بن إبراهيم الأنصاري، والسيد عبد العال السيد إبراهيم ومحمد الشافعي الصادق العاني. (ط٢، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

ابن كثير، الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي. (ت٧٧٤هـ). "تفسير القرآن العظيم". وضع حواشيه وعلق عليه: محمد حسين شمس الدين. (ط١، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

ابن ماجة، الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني. (٢٠٩-٢٧٣). "السُّنن". حققه، وضبط نصه، وخرّج أحاديثه، وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط وجماعة. (ط١، دمشق: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. "لسانُ العرب". (دط، بيروت: دار صادر، دت.

ابن هِشام، جمال الدين الأنصاري. (ت٧٦١هـ). "مُغنِي اللبيب عن كُتُب الأعاريب". حققه وخرّج شواهده: د.مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله. وراجعه: سعيد الأفغاني. (ط١، دمشق: دار الفكر، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م).

أبو السعود، قاضي القضاة بن محمد العمادي الحنفي. (٩٠٠هـ – ٩٨٢هـ). "تفسير أبي السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم". تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، (دط، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، دت).

أبو عبيدة، مَعْمَر بن المُثنّى التيمي. (ت ٢١٠هـ). "مجاز القرآن". عارضه بأصوله وعلق عليه: د.محمد فؤاد سَزْكين. (دط، القاهرة: مكتبة الخانجي، دت).

أبو علي الفارسي، الحسن بن عبد الغفار. (٢٨٨ – ٣٧٧). "الحُجة للقراء السبعة أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد". حققه: بدر الدين قهوجي وبشير جويجابي. راجعه ودققه: عبد العزيز رَباح وأحمد يوسف الدقاق. (ط١، دمشق، بيروت: دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م).

الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود البغدادي. (ت١٢٧٠هـ). "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبعِ المثاني". (دط، بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي، دت).

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. (ت٢٥٦هـ). "الجامع الصحيح، بحاشية المحدِّث أحمد على السهارنفوري". تحقيق وتعليق: أ.د تقي النّدْوي. (ط١، مظفرفور، أعظم جراه، يوبي، الهند: مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات

الإسلامية، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م).

بدر الدين الزركشي، محمد بن عبد الله. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. "البرهان في علوم القرآن". (دط، القاهر: مكتبة دار التراث، دت).

بدر الدين بن جماعة. (ت ٧٣٣). "كشف المعاني في المتشابه من المثاني". تحقيق: د. عبد الجواد خلف. (ط١، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر. (ت٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م). "نظم الدُّرر في تناسُب الآيات والسُّوَر". (دط، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، دت).

الخطابي، أبو سليمان حمد بن إبراهيم. (٣١٩هـ-٣٨٨م). "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن". تحقيق: محمد خلف الله ود. محمد زغلول. (ط٣، مصر: دار المعارف، دت).

الخطيب الإسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأصبهاني. (ت ٤٢٠). "درة التنزيل وغرة التأويل". دراسة وتحقيق: د. محمد مصطفى آيدين. (ط١، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

الرازي، فخر الدين بن العلامة ضياء الدين بن عمر الشهير بخطيب الري. (٥٤٤هـ-٦٠٤هـ). "تفسير الفخر الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب". (ط١، بيروت، لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠١هـ/١٩٨١م).

الراغب الأصفهاني. (ت في حدود ٤٢٥هـ). "مفردات ألفاظ القرآن". تحقيق: صفوان عدنان داوودي. (ط٤، دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).

الزّجَاج، أبو إسحق إبراهيم بن السَّري. (ت٣١١هـ). "معاني القرآن وإعرابه". شرح وتحقيق: د. عبد الجليل عبدُه شلبي. (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

زكريا الأنصاري، شيخ الإسلام الإمام أبو يحيى. "فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن". تحقيق الشيخ محمد علي الصابوني. (ط١، بيروت: دار القرآن الكريم، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر. (٤٦٧-٥٣٨هـ). "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل". تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوّض. (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان،

١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. (ت٧٥٦هـ). "الدر المصون في علوم الكتاب المكنون". تحقيق: د.أحمد محمد الخراط. (دط، دمشق: دار القلم، دت).

سيبويه، أبو بِشر عَمرو بن قَنبر. (ت١٨٠هـ). "الكتاب: كتاب سيبويه". تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون.(ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. (ت٢٢٤هـ-٣١٠هـ). "تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط١، القاهرة: مركز البحوث والدراسات الإسلامية، دار هجر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

الطِّيبي، شرف الدين الحُسين بن عبد الله. (ت ٧٤٣هـ). "حاشية الطِّيبي على الكشاف: فتوح الغيب في الكشف عن قِناع الرّيْب". حققه: جماعة من الباحثين.(ط١، دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).

العُكبَري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين. (ت٦١٦هـ)، "التبيان في إعراب القرآن". تحقيق: علي محمد البجاوي، (دط، دم: عيسى البابي الحلبي وشركاه، دت).

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. (ت٦٧١هـ). "تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان". تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، وآخرون. (ط١، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).

الكرماني، تاج القراء محمود بن حمزة (ت ٥٠٥). "البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان". دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، (د ط، د م: دار الفضيلة، د ت).

مُسلم بن الحجاج أبو الحسين القُشَيري النيسابوري. (ت٢٦١هـ). "صحيح مسلِم:المُسنَد الصحيح". تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل. (ط١، القاهرة مصر، بيروت لبنان: دار التأصيل مركز البحوث وتقنية المعلومات، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م).

مكي بن أبي طالب أبو محمد القيسي القَيرواني. (٣٥٥ –٤٣٧هـ). "مُشكل إعراب القرآن". حققه: ياسين محمد السّواس. "ط٢، دمشق-بيروت: دار اليمامة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م".

مكي بن أبي طالب أبو محمد القيسي. (٣٥٥ – ٤٣٧هـ). "الكشف عن وجوه القراءات السبع وعِللها وحِججها". تحقيق: د. محي الدين رمضان. (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).

مكي بن أبي طالب القيسي أبو محمد. (٣٥٥ – ٤٣٧هـ). "الهداية إلى بلوغ النهاية". أصل الكتاب: مجموعة رسائل جامعية، تحت إشراف: أ.د الشاهد البوشيخي. (ط١ الشارقة: كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).

Bibliography

Ibn Abi Mariam, Nasr Bin Ali Bin Muhammad Abu Abdullah Al Shirazi Al Farisi Al Fasawi Al Nahwi. "Al Kitab Al Muwaddah Fi Wujuh Al Qira'āt wa 'Ilaliha". (Makkah Al Mukarrama: Al Jama'ā Al Khairiyah Litahfīdh Al Qur'an Be Jaddah, 1414 H / 1993).

Ibn Al Jazary, Al Hafidh Abu Al Khair Muhammad Ibn Muhammad. "Annashr Fi Al Qira'āt Al 'Ashr". (Beirut, Lebanon: Dar Al Kutub Al 'Ilmiyah).

Ibn Al Jawzy, Abu Al Faraj Jamaluddin Abdurrahman Ibn Ali Ibn Muhammad Al Jawzy Al Qurashi Al Baghdadi. "Zād Al Masīr Fi 'Ilm Al Tafsīr". (Beirut: Al Maktab Al Islami, 1404 H / 1984).

Ibn Al Zubair, Al Thaqafi Al Gharnati Al Imam Abu Ja'far Ahmed Ibn Ibrahim. "Malāk Al Ta'wīl Al Qati' Be Dhawi Al Elhad Wa Al Ta'wīl Fi Tawjīh Al Mutashabih Al Lafdh Min Āyi Al Tanzīl". (Beirut, Lebanon: Dar Al Kutub Al 'Ilmiyah).

Ibn Khālwaih. "Al Hujjah Fi Al Qira'āt Al Sab'". (Beirut, Lebanon: Mu'assasat Al Resalah, 1421 H / 2000).

Ibn 'Āshur, Muhammad Al Tahir. "Al Tahrir Wa Al Tanwīr." (Tunisia: Al Dar Al Tunisia Li Al Nashr, 1984).

Ibn ʿAtiyyah, Abu Mahammad Abd Alhaq Ibn Atiyyah Al Andalusi. "Tafsir Ibn ʿAtiyyah: Al Muharrir Al Wajīz Fi Tafsir Al Kitab Al ʿAziz". (Qatar: Wazarat Al Awqaf Wa Al Shu'un Al Islamiyah, 1428 H / 2007).

Ibn Kathir, Al Hafidh ʿImād Al Din Abu Al Fida'a Isma'il Ibn Umar Al Dimashqi. "Tafsir Al Qur'ān Al ʿAzīm". (Beirut, Lebanon: Dar Al Kutub Al 'Ilmiyah, 1419 H / 1998).

Ibn Mājah, Al Hafidh Abu Abdullah Muhammad Ibn Yazid Ibn Majah Al Quzawini. "Al Sunan". (Damascus: Dar Al Resalah Al 'Ālamiyyah, 1430 H / 2009).

Ibn Manzur, Abu Al Fadl Jamal Al Din Muhammad Ibn Mukram. "Lisan Al ʿArab". (Beirut: Dar Sadir).

Ibn Hisham, Jamal Al Din Al Ansari. "Mughni Al Labib 'An Kutub Al A'ārīb". Investigated by: Dr. Mazin Al Mubarak, and Muhammad Ali Hamadallah. Revised by: Saīd Al Afghani. (Damascus: Dar Al Fikr, 1384 H / 1964).

Abu Al Sa'ūd, Qadi Al Qudah Ibn Muhammad Al ʿImady Al Hanafi. "Tafsir Abi Al Sa'ūd: Irshad Al 'Aql Al Salīm Ela Mazaya Al Kitab Al Karīm". Investigated by: Abd Al Qadir Ahmed Ata, (Al Riyadh: Maktabat Al Riyadh Al Hadithah).

Abu Obaidah, Mu'ammar Ibn Al Muthanna Al Taimi. "Majaz Al Qur'an". (Cairo: Maktabat Al Khanji).

Abu Ali Al Farisi, Al Hasan Ibn Abd Al Ghaffar. "Al Hujjah Li Al Qurra'a Al Sab'a A'Immat Al Amsar Bi Al Hijaz Wa Al Iraq Wa Al Sham Al Ladhīna Dhakarahum Abu Bakr Ibn Mujahid". Investigated by: Badr Al Din Qahwaji, Bashir Juwaijani. Revised by: Abd Al Aziz Ribah, Ahmed Yusuf Al Daqaq. (Damascus, Beirut: Dar Al Ma'mun Li Al Turath,

1404 H / 1984 M).
Al Alusi, Abu Al Fadl Shihab Al Din Al Sayyid Mahmud Al Baghdadi. "Ruh Al Ma'āni Fi Tafsir Al Qur'an Al Azīm Wa Al Sab' Al Mathany". (Beirut: Lebanon, Dar Ihya'a Al Turath Al Arabi).
Al Bukhari, Abu Abdullah Muhammad Ibn Isma'il Al Bukhari. "Al Jami' Al Sahih, Be Hashiyat Al Muhaddith Ahmad Ali Al Saharenfuri". Investigated by: Dr. Taqi Al Nadwi. (Matharfrur, Atham Jarah, Yubi, India: Markaz Al Sheikh Abi Al Hasan Al Nadwi Li Al Buhūth Wa Al Dirasat Al Islamiyyah, 1436 H / 2015).
Badr Al Din Al Zarkashi, Muhammad Ibn Abdullah. "Al Burhan Fi 'Ulum Al Qur'an". Investigated by: Muhammad Abu Al Fadl Ibrahim. (Cairo: Maktabat Dar Al Turath).
Badr Al Din Ibn Jamā'ah. "Kashf Al Ma'āny Fi Al Mutashabih Min Al Mathāny". Investigated by: Dr. Abd Al Jawad Khalaf. (Al Mansurah: Dar Al Wafa'a Li Al Tiba'ah Wa Al Nashr, 1410 H / 1990).
Al Biqā'ī, Burhan Al Din Abu Al Hasan Ibrahim Ibn Umar. "Nazm Al Durar Fi Tanasub Al Āyāt Wa Al Suwar". (Cairo: Dar Al Kitab Al Islami).
Al Khatābi, Abu Sulaiman Hamad Ibn Ibrahim. "Thalath Rasā'il Fi I'jaz Al Qur'an". Investigated by Muhammad Khalaf Allah, Dr. Muhammad Zaghlul. (Egypt: Dar Al Ma'ārif).
Al Khatīb Al Iskafi, Abu Abdullah Muhammad Ibn Abdullah Al Asbahani. "Durrat Al Tanzīl Wa Ghurrat Al Ta'wīl". Investigated by: Dr. Muhammad Mustafa Aidīn. (Makkah Al Mukarrama: Jami'at Um Al Qura, Ma'had Al Buhuth Al 'Ilmiyah, 1422 H / 2001).
Al Rāzi, Fakhr Al Din Ibn Al 'Allamah Diya'a Al Din Ibn Umar Al Shahir Be Khatīb Al Ray. "Tafsir Al Fakhr Al Rāzi: Al Tafsir Al Kabir Wa Mafatih Al Ghayb". (Beirut, Lebanon: Dar Al FIkr Li Al Tiba'ah Wa Al Nashr, 1401 H / 1981).
Al Rāghib Al Asfahani. "Mufradat Alfādh Al Qur'an". Investigated by: Safwan Adnan Dawudi. (Damascus: Dar Al Qalam, Beirut: Al Dar Al Shamiyyah, 1430 H / 2009).
Al Zajāj, Abu Ishaq Ibrahim Ibn Al Sarri. "Ma'āni Al Qur'an Wa I'rabuh". Investigated by: Dr. Abd Al Jalil Abduh Shilby. (Beirut: A'alam Al Kutub, 1408 H / 1988).
Zakariyyah Al Ansari, Sheikh Al Islam Al Imam Abu Yahya. "Fath Al Rahman Be Kashf Mā Yaltabis Fi Al Qur'an". Investigated by: Al Sheikh Muhammad Al Sabuni. (Beirut: Dar Al Qur'an Al Karīm, 1403 H / 1983).
Al Zamakhshary, Jarullah Abu Al Qasim Mahmud Ibn Umar. "Al Kasshaf 'An Haqā'iq Ghawamid Al Tanzil Wa 'Uyun Al Aqāwīl Fi Wujuh Al Ta'wīl". Investigated and studied by: Al Sheikh Adil Ahmed Abdul Mawjud and Sheikh Ali Muhammad Mu'awwadh. (Al Riyadh: Maktabat Al 'Abeikan, 1418 H / 1998).
Al Samīn Al Halabi, Ahmad Ibn Yusuf. "Al Durr Al Masun Fi 'Ulum Al

Kitab Al Maknun". Investigated by: Dr. Ahmad Muhammad Al Kharrat. (Damascus: Dar Al Qalam).

Sibawaih, Abu Bishr Amr Ibn Qunbur. "Al Kitab: Kitab Sibawaih". Investigated and explained by: Abd Al Salam Muhammad Harun. (Cairo: Maktabat Al Khanji, 1408 H / 1988).

Al Tabari, Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir. "Tafsir Al Tabari: Jami' Al Bayān 'An Ta'wīl Āyi Al Qur'ān". Investigated by: Dr. Abdullah Ibn Abdulmuhsin Al Turki. (Cairo: Markaz Al Buhuth Wa Al Dirasat Al Islamiyyah, Dar Hajr, 1422 H / 2001).

Al Teibi, Sharaf Al Din Al Husein Ibn Abdullah. "Hashiyat Al Teibi 'Ala Al Kasshaf: Futuh Al Ghaib Fi Al Kashf 'An Qina' Al Raib". Investigated by: A group of researchers. (Dubai: Ja'izat Dubai Al Duwaliyyah Li Al Qur'an Al Karim, 1434 H / 2013).

Al 'Ukbari, Abu Al Baqā Abdullah Ibn Al Husein. "Al Tibyān Fi I'rab Al Qur'an". Investigated by: Ali Muhammad Al Bijawi. (Eisa Al Babi Al Halabi Wa Shuraka'uh).

Al Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Bakr. "Tafsir Al Qurtubi: Al Jami' Li Ahkam Al Qur'an Wa Al Mubayin Lima Tadhammanahu Min Al Sunnah Wa Āyi Al Furqan". Investigated by: Dr. Abdullah Ibn Abdulmuhsin Al Turki, and others. (Beirut: Lebanon: Mu'assasat Al Resalah, 1427 H / 2006).

Al Karmāni, Tāj Al Qurrā Mahmud Ibn Hamzah. "Al Burhan Fi Tawjih Mutashabih Al Qur'an Lima Fihi Min Al Hujjah Wa Al Bayān". Investigated and studied by: Abd Al Qadir Ahmad 'Atā. (Dar Al Fadilah).

Muslim Ibn Al Hajjaj Abu Al Husein Al Qushairi Al Nisaburi. "Sahih Muslim: Al Musnad Al Sahih". Investigated and studied by: Markaz Al Buhuth Wa Taqniyat Al Ma'lumat, Dar Al Ta'sīl. (Cairo, Egypt. Beirut, Lebanon: Dar Al Ta'sīl Markaz Al Buhuth Wa Taqniyat Al Ma'lumat. 1435 H / 2014).

Makki Ibn Abi Talib Abu Muhammad Al Qaisi Al Qairawani. "Mushkil I'rab Al Qur'an". Investigated by: Yasin Muhammad Al Sawwas. (Damascus – Beirut: Dar Al Yamamah, 1421 H / 2000).

Makki Ibn Abu Talib Abu Muhammad Al Qaisi. "Al Kashf 'An Wujuh Al Qira'āt Al Sab' Wa 'Ilaliha Wa Hujajiha". Investigated by: Dr. Muhyi Al Din Ramadan. (Beiruth: Mu'assasat Al Resalah, 1404 H / 1984).

Makki Ibn Abi Talib Al Qaisi Abu Muhammad. "Al Hidayah Ilā Bulugh Al Nihayah". Supervised by: Dr. Al Shahid Al Bukhishi. (Sharjah: Kulliyat Al Dirasat Al 'Ulya Wa Al Bahth Al 'Ilmy, United Arab Emirates, 1429 H / 2008).

القراءات العشريَّة الدَّائرة بين كلمتي ﴿قَالَ﴾ و﴿قُلْ﴾

(جمعًا ودراسةً)

The Ten Qiraa‘aat that Revolve around the Two Words "Qaala" (He Said) and "Qul" (Say)

(Compilation and Study)

إعداد:

د. ياسر بن عوض بن رجاء العوفيّ

Dr. Yaasir bin Awad bin Rajaa Al-Awfi

الأستاذ المساعد بقسم القراءات بكلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلاميَّة

البريد الإلكتروني: yaloufi9@gmail.com

الاستقبال - Received: 2020/09/30، **القبول** - Accepted: 2020/11/18، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

الحمد لله، والصَّلاة والسَّلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومَن والاه، أمَّا بعد:

موضوع البحث: القراءات العشريَّة الدَّائرة بين كلمتي ﴿قَالَ﴾ و﴿قُلْ﴾ (جمعًا ودراسةً).

أهداف البحث: جمع القراءات التي يكون خلاف القرَّاء فيها دائرًا بين كلمتي ﴿قَالَ﴾، و﴿قُلْ﴾ في بحثٍ واحدٍ. وبيان سبب إخبار الله تعالى عن المأمور أنَّه استجاب لأمره في الآيات المشتملة على قراءتي: ﴿قَالَ﴾ و﴿قُلْ﴾، خاصَّةً وأنَّ المأمور –وهو النَّبيُّ ﷺ، أو الرَّسول الذي أُرسل من قَبله، أو الملك من الملائكة– معروفٌ باستجابته لأمر ربِّه. وإبراز قاعدة (تعدُّد القراءات بمنزلة تعدُّد الآيات في التَّفسير). وإظهار طريقة التَّعامل مع القراءة بين علمي توجيه القراءات والتَّفسير.

منهج البحث: جمعت في هذا البحث بين المنهج الاستقرائيّ والمنهج التَّحليليّ الوصفيّ. جمعت المواضع التي كان خلاف القرَّاء فيها دائرًا بين كلمتي ﴿قَالَ﴾ و﴿قُلْ﴾، ورتَّبتها حسب ورودها في القرآن الكريم. ودرست جميع المواضع من حيث عزو القراءات لمن قرأ بها، ورسم الألف في المصاحف العثمانيَّة، ومعنى الآية على كلِّ قراءةٍ على حدةٍ، وسبب اجتماع القراءتين في الآية، والحكمة من نزول القراءتين. وقد وثَّقت النُّقولات من المصادر الأصيلة.

أهمُّ النَّتائج: عدد المواضع التي اختلفت قراءة القرَّاء العشرة فيها بين كلمتي (قال)، و(قل): (٧) مواضع. وباعتبار عدِّ المواضع المذكورة في السِّياق الواحد موضعًا واحدًا تكون (٦) مواضع؛ حيث وقع موضعان في سياقٍ واحدٍ في سورة المؤمنون. ظهر من اختلاف القراءتين ﴿قَالَ﴾ و﴿قُلْ﴾ معانٍ استدعاها السِّياق بيَّنتها في موضعها.

أهمُّ التَّوصيات: جمع ودراسة القراءات الشَّاذَّة التي اختلف القرَّاء فيها بين كلمتي ﴿قَالَ﴾، و﴿قُلْ﴾.

الكلمات الدَّالَّة: قال، قل، معنى، الآية، سبب، اجتماع.

ABSTRACT

Praise be to Allaah, and may blessings and peace be upon the Messenger of Allaah, and upon his family, companions, and those who follow him.

Research topic: The Ten Qiraa'aat that Revolve around the Two Words "Qaala" (He Said) and "Qul" (Say): (Compilation and Study).

Research objectives: To compile the Qiraa'aat (Quranic readings) in which the Qurra (orthodox readers) disagreement revolved around the two words "Qaala" (said) and "Qul" (say) in one issue. And the explanation of the reason why Allaah informed us that the commanded has complied to His commandment in the verses that include the two readings: "Qaala" and "Qul", especially that the commanded –who is the Prophet –peace and blessing upon him- or the prophet sent before him, or an angel among the angels- is known for complying to the commandment of His Lord. And to highlight the rule that states that: (the multiplicity of readings is like multiple verses in interpretation). The research also

aims to show the method of relating with a reading between the science of Qiraa'aat (readings) and Tafseer (exegesis).

Research Methodology: In this research, I combined the inductive method and the analytical descriptive method. I compiled the topics of disagreement between the Quraa that revolve around the two words "Qaala" and "Qul", and I arranged them in order of their mention in the Glorious Qur'an. Then, I studied all topics in terms of ascribing each reading to who the one who read it, and the calligraphy of Alif in the Ottomans' Qur'aans, and the meaning if the verse based on each separate reading, and the reson for the combination of the two readings in the verse, and the wisdom behing the revelation of the two redings. I also referenced each quotation from the primary sources.

The most important findings: (1) The number of places in which the ten readers' reading differed between the words "Qaala" and "Qul" is (7) places. And by considering the number of the mentioned positions in the same context as one place, it will be (6) places, because two places fall into the same context in Surat al-Mu'minun. (2) It emerged from the difference in the two readings "Qaala" and "Qul", meanings that the context invoked and these have been explained in their appropriate places.

The most important recommendations**:** Compilation and study of the anomalous readings that were subject of disagreement between the Quraa between the two words "Qaala" and "Qul".

Key words:

Qaala (he said), Qul (say), meaning, verse, reason, combination.

المقدمة:

الحمد لله الذي قال الحقَّ وأمر بهِ، وهدى مَن شاء مِن خلقه إلى آياتِ كتابهِ، والصَّلاة والسَّلام على خير مَن استجاب لربِّهِ، صلَّى الله وسلَّم عليه وعلى آله وصحبهِ، أمَّا بعد:

فالقرآن الكريم كتابٌ معجزٌ في آياته وكلماتهِ، منزَّهٌ عن الحشو ممَّا لا فائدة في ذكرهِ. وقراءاتُه تكسوه إعجازًا فوق هذا الإعجاز؛ لمجيء قراءتين –فأكثر– في موضعٍ واحدٍ يستقيم به السِّياق عليهما، ولم يقِف إعجازه عند هذا القدر فحسب، بل ائتلافُ هاتين القراءتين، واجتماعهما في بيان معنى الآية إعجازٌ فوق ذلك.

ومِن هذين المنطلقين، منطلقِ أنَّ القرآن لا حشوَ فيه، وأنَّ قراءاتِه تزيد في إعجازِه، حسُن البحثُ عن معاني القراءات، وتأمُّلُها في سياقها، والوقوفُ على مكنون دلائلها.

ومن القراءات العشريَّة التي وقفتُ عندها، ورأيت الحاجةَ داعيةً للبحث عن معانيها، وعلاقتها بسياق الآية، ما كانت القراءة فيه دائرةً بين كلمتي: ﴿قَالَ﴾ و﴿قُلْ﴾؛ وذلك أنِّي وجدت الكلام عنهما في كتب توجيه القراءات وكتب التَّفسير يدور في غالبه –في معناهما– على مسألتين: أولاهما: بيان زمن الفعل في القراءتين، فالأوَّل: فعلٌ ماضٍ، والآخر: فعلُ أمرٍ. وثانيهما: أنَّ الله تعالى قد أَمَرَ مَن شاء مِن خلقه بأمرٍ، وهو ما دلَّت عليه قراءة ﴿قُلْ﴾. وأنَّ هذا المأمور قد استجاب لأمر ربِّه فقال ما أُمِرَ بقوله، وهذا ما دلَّت عليه قراءة ﴿قَالَ﴾.

ويأتي السُّؤال المهمُّ: لماذا أخبر الله ﷻ عن هؤلاء المأمورين أنَّهم استجابوا لأمره، وقد تقرَّر أنَّهم مستجيبون له ـ على الدَّوام؛ إذ المأمور في مواضع هذه القراءات كلِّها، هو النَّبيُّ ﷺ، أو الرَّسول الذي أُرسل من قَبله، أو الملك من الملائكة –كما سأُبيِّنه في دراسة كلِّ موضعٍ–، ولم أقف على مَن أجاب عن هذا السُّؤال.

ويأتي هذا البحث مجيبًا عن هذا التَّساؤل، وقد صدَّرته بجملة: (سبب اجتماع القراءتين في الآية). وقدَّمتُ بين يدي هذا الجواب عدَّةَ مسائل؛ تكون ممهِّدةً لمقصود البحث، وجامعةً الجوانبَ التي تناولها أهل العلم في القراءتين، وهي:

١ – عزو القراءتين لمن قرأ بهما.

٢ – رسمُ الألف في المصاحف العثمانيَّة.
٣ – توجيهُ القراءتين.
٤ – معنى الآية على كلِّ قراءةٍ على حدةٍ.
٥ – سبب اجتماع القراءتين في الآية.
٦ – الحكمة من نزول القراءتين.

وسمَّيت هذا البحث: القراءات العشريَّة الدَّائرة بين كلمتي ﴿قَالَ﴾ و﴿قُلْ﴾ (جمعًا ودراسةً).

واللهَ ﷻ أسأل أن يوفِّقني لِمَا يحبُّ ويرضى، وأن يُجنِّبني الخطأ والزَّلل.

أهمِّيَّة البحث:

١ – تعلُّقه بالقرآن العظيم، أعظم الكتب وأشرفها.
٢ – رغبتي في خدمة القرآن الكريم من حيث قراءاته.
٣ – رغبتي في كتابة بحثٍ متعلِّقٍ بعلم توجيه القراءات، وعلم التَّفسير.

أهداف البحث:

١ – جمع القراءات التي يكون خلاف القرَّاء فيها دائرًا بين كلمتي ﴿قَالَ﴾، و﴿قُلْ﴾ في بحثٍ واحدٍ.
٢ – بيان سبب إخبار الله تعالى عن المأمور أنَّه استجاب لأمره في الآيات المشتملة على قراءتي: ﴿قَالَ﴾ و﴿قُلْ﴾، خاصَّةً وأنَّ المأمور –وهو النَّبيُّ ﷺ، أو الرَّسول الذي أُرسل من قَبله، أو الملك من الملائكة– معروفٌ باستجابته لأمر ربِّه.
٣ – إبراز قاعدة (تعدُّد القراءات بمنزلة تعدُّد الآيات في التَّفسير).
٤ – إظهار طريقة التَّعامل مع القراءة بين علم توجيه القراءات وعلم التَّفسير.

الدِّراسات السَّابقة:

بعد البحث والسُّؤال لم أقف على بحثٍ متعلِّقٍ بموضوع (القراءات العشريَّة الدَّائرة بين كلمتي (قال) و(قل) جمعًا ودراسةً).

خطَّة البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يتكوَّن من مقدِّمةٍ، ومبحثٍ، وخاتمةٍ، وفهرسين علميَّين، وذلك على النَّحو التَّالي:

المقدمة، وتشتمل على:

١ – أهمِّيَّة البحث.

٢ – أهداف البحث.

٣ – الدِّراسات السَّابقة.

٤ – خِطَّة البحث.

٥ – منهج البحث.

مبحث: (القراءات العشريَّة الدَّائرة بين كلمتي ﴿قَالَ﴾ و﴿قُلْ﴾ جمعًا ودراسةً).

الخاتمة: وفيها أهمُّ النَّتائج، والتَّوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

فهرس الموضوعات.

منهج البحث:

جمعت في هذا البحث بين المنهج الاستقرائيّ والمنهج التَّحليليّ الوصفيّ، وذلك على النَّحو الآتي:

١ – جمعت المواضع التي كان خلاف القرَّاء فيها دائرًا بين كلمتي ﴿قَالَ﴾ و﴿قُلْ﴾، ورتَّبتها حسب ورودها في القرآن الكريم.

٢ – ابتدأتُ كلَّ موضعٍ بعلامة (•) وذكرتُ رقم الموضع.

٣ – كتبت الآية وَفق قراءة حفصٍ عن عاصمٍ بالرَّسم العثمانيّ الصَّادر عن مصحف مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف، وعزوت الآية بذكر اسم السورة ورقم الآية بعدها مباشرةً بين قوسين معقوفين.

٤ – ذكرت القراءات العشريَّة التي وُجِد خلاف القرَّاء فيها دائرًا بين كلمتي ﴿قَالَ﴾ و﴿قُلْ﴾ معزوَّةً إلى من قرأ بها.

٥ – بيَّنت رَسم الكلمتين في المصاحف العثمانيَّة.

٦- ذكرت توجيه القراءتين.

٧- بيَّنت معنى الآية على كلا القراءتين، كلُّ قراءةٍ على حدةٍ.

٨- ذكرت سبب اجتماع القراءتين في الآية.

٩- ذكرت الحكمة من نزول القراءتين مكتفيًا بإيرادها في الموضع الأوَّل.

١٠- وثَّقت النُّقولات من المصادر الأصيلة.

١١- لم أترجم للأعلام المذكورين في البحث؛ لشهرتهم، ولعدم إطالة البحث.

١٢- ضبطت ما يحتاج إلى ضبطٍ.

١٣- التزمت بعلامات التَّرقيم.

مبحث: (القراءات العشريَّة الدَّائرة بين كلمتي ﴿ قَالَ ﴾ و ﴿ قُلْ ﴾ جمعًا ودراسةً)

- **الموضع الأوَّل: قال الله تعالى:** ﴿ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴾ [سورة الإسراء: ٩٣].

قرأ ابن كثير وابن عامر: (قال) بالألف. وقرأ الباقون: (قل) بغير ألف(١).

والألف مرسومةٌ في مصاحف أهل مكة والشَّام، وغير مرسومةٍ في مصاحف أهل المدينة والعراق(٢).

وتوجيه قراءة (قل) على الأمر، وموافقةً لما بعده: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ ﴾ [الإسراء: ٩٥]، وقوله: ﴿ قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴾ [الإسراء: ٩٦]. وتوجيه قراءة (قال) على الخبر، وهو فعلٌ ماضٍ(٣).

ومعنى الآية على قراءة (قل): أَمْرٌ من الله تعالى لنبيِّه ﷺ أن يقول للمقترحين عليه آياتٍ تدلُّ على صدق نبوَّته، والتي منها: أن يفجر لهم في أرض مكة عينًا تنبع ماءً، أو تكون له جنَّةٌ يسيِّر الأنهار بين أشجارها، أو يسقط عليهم قطعًا من السَّماء، أو يأتيهم بالله ﷻ والملائكة قبيلًا، ونحوها من الآيات، أن يقول لهم: سبحان ربِّي، وهل أنا إلا بشرٌ مثلكم، لا قدرة لي على ما تطلبونه، وإنما هي بيد الله ﷻ. ومعنى الآية على قراءة (قال): أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال لهم –بعد أن اقترحوا عليه الآيات–: سبحان ربِّي هل كنت إلا بشرًا

---

(١) يُنظر: أبو الخير محمد بن محمد بن محمد ابن الجزري. "النَّشر في القراءات العشر". تصحيح: علي محمد الضباع. (دار الفكر، د.م، د.ط، د.ت)، ٢: ٣٠٩.

(٢) يُنظر: أبو عمرو الداني، عثمان بن سعيد. "المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار". تحقيق: أ. د. حاتم صالح الضامن. (ط١، بيروت –لبنان: شركة البشائر الإسلامية، ١٤٣٢هـ)، ص٢٧٦؛ أبو داود سليمان بن نجاح. "مختصر التبيين لهجاء التنزيل". دراسة وتحقيق: د. أحمد بن أحمد بن معمر شرشال. (د.ط، المدينة المنوّرة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢١هـ)، ٣: ٧٩٥.

(٣) يُنظر: أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد، ابن زنجلة. "حجة القراءات". ذكره محققه: سعيد الأفغاني. (ط٥، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م)، ص٤١١؛ أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي. "الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها. تحقيق: محيي الدين رمضان. (ط٥، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م)، ٢: ٥٢.

رسولًا[١].

وسبب اجتماع القراءتين في الآية:

١- التَّأكيد على بشريَّة النَّبيِّ ﷺ وعدم قدرته على المجيء بالآيات التي اقترحها المشركون. وذلك أنَّ اقتراح المشركين الآية تلو الآية على النَّبيِّ ﷺ دالٌّ على شدَّة كفرهم وعنادهم، فناسب أن تُقابلَ هذه الشِّدَّة بالتَّأكيد على بشريَّته ﷺ، وهذا التَّأكيد حاصلٌ من جهتين:

الأولى: أنَّ نزول القراءات بمنزلة تعدُّد الآيات، فكأنَّ الرَّدَّ على المشركين جاء مرَّتين، مرَّةً في قوله: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾، ومرَّةً في قوله: ﴿قَالَ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾، فمجيء الرَّدِّ مكرَّرًا دالٌّ على تأكيده.

والأخرى: إظهارُ عبوديَّة النَّبيِّ ﷺ لربّه ﷻ في كلِّ قراءةٍ من وجهٍ مغايرٍ للآخر تأكيدٌ على عجزه عن المجيء بالآيات، وأنَّ الأمر كلَّه لله. فدلالة قراءة (قل) على عبوديَّته ﷺ وبشريَّته في كونه مأمورًا، والمأمور عبدٌ، والعبد لا يقدر على المجيء بالآيات. ودلالة قراءة (قال) على عبوديَّته ﷺ في الخبر عنه أنَّه استجاب لربّه وانقاده له، والمنقادُ لأمر سيِّده عبدٌ ليس له من الأمر شيءٌ.

فتنوُّع هاتين الدِّلالتين في إظهار عبوديَّة النَّبيِّ ﷺ لربّه ﷻ دالٌّ على تأكيد بشريَّته وعجزه عن المجيء بالآيات التي اقترحها المشركون.

٢- بيانُ استجابة النَّبيِّ ﷺ لأمر ربّه، حيث قال لهم القول الذي أُمر بتبليغه.

والحكمة من نزول القراءتين[٢]:

١- أنَّ تعدُّد القراءات بمنزلة تعدُّد الآيات؛ لدلالة كلِّ قراءةٍ على معنًى مستقلٍّ.

٢- بيانُ بلاغة القرآن وإعجازه، حيث ينشأ من تعدُّد القراءات تعدُّد المعاني التي لا

(١) يُنظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري. "جامع البيان في تأويل القرآن". تحقيق: أحمد محمد شاكر. (ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م)، ١٧: ٥٥٤؛ أبو عبدالله محمد بن أحمد القرطبي. "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م). ١٠: ٣٣١.

(٢) أكتفي بذكر هذه الحِكَم في هذا الموضع، ولا أكرِّرها في المواضع التَّالية؛ منعًا من الحشو.

تعارض بينها.

٣- بيان إعجاز القرآن؛ حيث لم تضطرب معاني الآية المشتملة على قراءةٍ أخرى، بل بينهما انسجام تامٌّ في المعنى، وذلك أنَّ إحدى القراءتين تكمِّل معنى الأخرى، فقراءة الأمر أخبرت بما حصل أوَّلًا، وقراءة الخبر أخبرت بما حصل ثانيًا.

٤- التَّيسير على الأمَّة في حفظ كتاب ربِّها، إذ لو نزلت كلُّ قراءةٍ في آيةٍ مستقلَّةٍ لكثرت عليهم الآيات، ولشقَّ عليهم حفظها.

٥- إظهار مراتب المؤمنين في عنايتهم بكتاب ربِّهم؛ إذ العارف بالقراءات حفظًا ومعنًى أكمل من غيره.

٦- تكثير أجور المؤمنين من حيث كثرةُ ما يقرؤونه من ألفاظ القرآن، ومن حيث كثرةُ ما يتدبَّرونه من معانيه، ومن حيث حصول التَّعب والنَّصب في تحصيل ذلك.

٧- استنهاض همم الأمَّة وبثُّ روح التَّنافس بينهم في معرفة أسرار كتاب ربِّها، وصرف العناية الكاملة إليه، وذلك بمعرفة قراءاته، وعزوها لناقليها الأثبات، ومعرفة موافقتها لرسم المصاحف، ومعاني هذه القراءات، ووجه ائتلاف معانيها، ودرء ما يقدح فيها.

- **الموضع الثَّاني: قال الله تعالى:** ﴿ قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ ٱلْقَوْلَ فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [الأنبياء: ٤].

قرأ حمزة والكسائي وخلف وحفص: (قال) بالألف. والباقون (قل): بغير ألف[(١)].

ولم تُرسم الألف في مصاحف أهل الحرمين، والبصرة، والشَّام، كما هي قراءتهم. ورُسِمت الألف في مصاحف أهل الكوفة، كما هي قراءتهم غير شعبة[(٢)]، ولا يقدح هذا في قراءته؛ لأنَّها متَّفقةٌ مع رسم أحد المصاحف، وهذا هو المطلوب. قال ابن الجزريّ رحمه الله عند

(١) يُنظر: ابن الخير، "النَّشر"، ٢: ٣٢٣؛ أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني. "لطائف الإشارات لفنون القراءات". تحقيق: مركز الدراسات القرآنية. (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٣٤هـ)، ٧: ٢٩٢٠.

(٢) يُنظر: أبو عمرو الداني، "المقنع"، ص٢٦٠، ٢٧٧؛ ابن نجاح، "مختصر التَّبيين"، ٤: ٨٥٧.

ذكره شروط القراءة المقبولة: "ووافقت أحدَ المصاحف العثمانية، ولو احتمالًا"[١].

وتوجيه قراءة (قال): على الخبر، وهو فعلٌ ماضٍ. وتوجيه قراءة (قل): على الأمر[٢].

ومعنى الآية على قراءة (قل): أنَّ الظَّالمين لمَّا أسرُّوا النَّجوى في قولهم: ﴿هَلۡ هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡۖ أَفَتَأۡتُونَ ٱلسِّحۡرَ وَأَنتُمۡ تُبۡصِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٣] أمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يقول لهم: ربِّي يعلم قول كلِّ قائل في السَّماء والأرض، وهو السَّميع لأقوالكم العليم بأحوالكم. ومعنى الآية على قراءة (قال): إخبارٌ عن الرَّسول ﷺ أنَّه قال لهم: ربِّي يعلم القول في السَّماء والأرض، وهو السَّميع العليم[٣].

سبب اجتماع القراءتين في الآية:

١- التَّأكيدُ على أنَّ الله تعالى يعلم قولَ كلِّ قائلٍ في السَّماء والأرض، حيث عَلِمَ ﷻ تبليغ نبيِّه القول الذي أُمر بتبليغه. وإنَّما أُكِّد على هذا المعنى؛ لأنَّه المراد إيصاله للظَّالمين الذين أسرُّوا النَّجوى؛ زاعمين أنَّ الله تعالى لا يسمع قولَهم.

٢- بيانُ استجابة النَّبيِّ ﷺ لأمر ربِّه، حيث قال لهم القول الذي أُمر بتبليغه[٤].

(١) ابن الجزري، "النَّشر"، ١: ٩؛ ويُنظر: أبو عمرو "المقنع"، ص٢٩١.

(٢) يُنظر: أبو العباس أحمد بن عمار المهدوي. "شرح الهداية". تحقيق ودراسة: الدكتور حازم سعيد حيدر، لنيل درجة الماجستير، في الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية. (ط١، عمَّان: دار عمار، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٧م)، ص ٦١٢؛ أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار. "الحُجَّة للقرَّاء السَّبعة". تحقيق: بدر الدين قهوجي، بشير جويجابي. تدقيق ومراجعة: عبد العزيز رباح، أحمد يوسف الدقاق. (ط٢، دمشق-بيروت: دار المأمون، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م)، ٥: ٢٥٤.

(٣) يُنظر: الطبري، "جامع البيان"، ١٨: ٤١١؛ محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي. "تفسير البحر المحيط". تحقيق: صدقي محمد جميل. (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ)، ٧: ٤٠٩.

(٤) يُنظر: أبو العباس أحمد بن عمار المهدوي. "شرح الهداية". تحقيق ودراسة: الدكتور حازم سعيد حيدر، لنيل درجة الماجستير، في الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية. (ط١، عمَّان: دار عمار، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٧م)، ص ٦١٢؛ أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار. "الحُجَّة للقرَّاء السَّبعة". تحقيق: بدر الدين قهوجي، بشير جويجابي. تدقيق ومراجعة: عبد العزيز رباح، أحمد يوسف الدقاق. (ط٢، دمشق-بيروت: دار المأمون، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م)، ٥: ٢٥٤.

- **الموضع الثَّالث: قال الله تعالى:** ﴿ قَٰلَ رَبِّ ٱحۡكُم بِٱلۡحَقِّۗ وَرَبُّنَا ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلۡمُسۡتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴾ [الأنبياء: ١١٢].

قرأ حفص: (قال) بالألف. وقرأ الباقون (قل): من غير ألف(١).

وحُذفت الألف من المصاحف(٢). ولا يقدح هذا في قراءة (قال)؛ لأنَّ الألف فيها مقدَّرةٌ. قال ابن الجزريّ رحمه الله: "وقد توافق بعضُ القراءات الرَّسم تحقيقًا، ويوافقه بعضها تقديرًا، نحو: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ [الفاتحة: ٤]؛ فإنه كُتب بغير ألفٍ في جميع المصاحف، فقراءة الحذف تحتمله تحقيقًا"(٣).

وتوجيه قراءة (قال): على الخبر. وتوجيه قراءة (قل) على الأمر(٤).

ومعنى الآية على قراءة (قل): أمرٌ من الله تبارك وتعالى لنبيِّه أن يدعوه أن يفصل بالحقِّ بينه وبين المشركين الذين كفروا وكذَّبوا به. ومعنى الآية على قراءة (قال): خبرٌ من الله تبارك وتعالى عن نبيِّه ﷺ أنَّه دعا أن يفصل الله بينه وبين قومِه بالحقِّ. والحقُّ هو إهلاكهم يوم بدرٍ(٥).

---

(١) يُنظر: ابن الجزري، "النَّشر"، ٢: ٣٢٥؛ القسطلاني، "لطائف الإشارات"، ٧: ٢٩٤١.

(٢) يُنظر: أبو عمرو الداني، "المقنع"، ص٢٩٣؛ إبراهيم بن عمر برهان الدِّين الجعبريُّ. "جميلة أرباب المراصد في شرح عقيلة أتراب القصائد". دراسة وتحقيق: محمد خضير مضحي الزّوبعي. (ط١، دمشق–سوريَّة: دار الغوثاني للدِّراسات القرآنيَّة، ١٤٣١هـ–٢٠١٠م)، ص٣٤٧.

(٣) يُنظر: ابن الجزري، "النشر"، ١: ١١.

(٤) يُنظر: أبو عبد الله نصر بن علي بن محمد ابن أبي مريم. "الكتاب الموضَح في وجوه القراءات وعللها". دراسة وتحقيق: عمر حمدان الكبيسي، لنيل درجة الدكتوراه من جامعة أم القرى. (ط١، مكتبة التوعية الإسلامية، د.م، عام ١٤٣١هـ–٢٠١٠م)، ٢: ٨٧٠؛ أبو عبد الله محمد بن الحسن بن محمد الفاسي. "اللآلئ الفريدة في شرح القصيدة". حققه وعلق عليه: عبد الرَّازق بن علي بن إبراهيم موسى. (ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٣١هـ–٢٠١٠م)، ٣: ١٨١.

(٥) يُنظر: الطبري، "جامع البيان"، ١٨: ٥٥٤؛ أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي. "معالم التنزيل في تفسير القرآن". حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش. (ط٤، دار طيبة، د.م، ١٤١٧هـ–١٩٩٧م)، ٥: ٣٦٠؛ جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي. "زاد المسير في علم التفسير". تحقيق: عبد الرزاق المهدي. (ط١، بيروت: دار =

سبب اجتماع القراءتين في الآية:

١- أَمْرُ النَّبِيِّ ﷺ بما يستجلب به النَّصر على الأعداء والتَّمكين في الأرض، وهو التَّعبُّد لله تعالى بالدُّعاء.

٢- حصول اليقين للنَّبِيِّ ﷺ بنصر الله تعالى له يوم بدرٍ؛ لأنَّ أَمْرَ اللهِ له أن يدعوه دليلٌ على أنَّه سيستجيب له.

٣- أنَّ تعليم الله تعالى نبيَّه ﷺ أن يدعوه وجهٌ من وجوه حفظ الله ورعايته لأنبيائه وقت الشَّدائد.

٤- إرشاد المؤمنين إلى أعظم الأسباب الموجبة لهم النَّصر على الأعداء، ألا وهو الإقبال على الله تعالى بالتَّضرُّع والدُّعاء، وعدم الانشغال بما دونه من الأسباب؛ لأنَّه إذا احتاج النَّبيُّ ﷺ أن يؤمر بالدُّعاء -وهو الموعود بالنَّصر- فحاجة غيره أشدُّ، ولأنَّه إذا استجاب النَّبيُّ ﷺ لهذا الأمر -وهو الموعود بالنَّصر- فغيره ممَّن لم يبلغ منزلته أولى بالدُّعاء.

٥- بيانُ استجابة النَّبِيِّ ﷺ لأمر ربِّه؛ حيث دعا على قومه كما أمره الله تعالى.

- **الموضع الرَّابع والخامس: قال الله تعالى:** ﴿ قَٰلَ كَمۡ لَبِثۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ عَدَدَ سِنِينَ ١١٢ قَالُواْ لَبِثۡنَا يَوۡمًا أَوۡ بَعۡضَ يَوۡمٖ فَسۡـَٔلِ ٱلۡعَآدِّينَ ١١٣ قَٰلَ إِن لَّبِثۡتُمۡ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾[المؤمنون: ١١٢-١١٤].

قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي: (قل كم) بغير ألف. وقرأ الباقون: (قال كم) بالألف. وقرأ حمزة والكسائي (قل إن) بغير ألف. وقرأ الباقون: (قال إن) بالألف[(١)].

ورُسمت ألف (قال) في الموضعين في مصاحف أهل الحجاز، والشَّام، والبصرة. وحُذفت من مصاحف أهل الكوفة[(٢)]. ولا يقدح هذا في قراءة ابن كثير المكِّيِّ أن قرأ الموضع الأوَّل بدون ألف، ولا في قراءة عاصمٍ الكوفيِّ أن قرأ الموضعين بألفٍ؛ لأنَّ شرط موافقة الرَّسم ليس مقيَّدًا برسم مصحف المصر الذي هم فيه، وإنَّما بموافقة أحد المصاحف العثمانيَّة، وقد

=

الكتاب العربي، ١٤٢٢هـ)، ٣: ٢١٩.

(١) يُنظر: ابن الجزري، "النَّشر"، ٢: ٣٣٠.

(٢) يُنظر: أبو عمرو الداني، "المقنع"، ص٢٧٨؛ ابن نجاح، "مختصر التَّبيين"، ٤: ٨٩٨.

حصل. وهذا معنى قول ابن الجزريّ رحمه الله عند ذكره شروط القراءة المقبولة: "ووافقت أحدَ المصاحف العثمانية، ولو احتمالًا"(١).

وتوجيه قراءة (قل) في الموضعين: على الأمر. وتوجيه قراءة (قال) في الموضعين: على الخبر(٢).

ومعنى الآية على قراءة ﴿ قَٰلَ كَمۡ لَبِثۡتُمۡ ﴾ فيها قولان:

الأوَّل: أنَّه أمرٌ من الله تعالى لأهل النَّار أن يقولوا كم لبثوا في الأرض عدد سنين. والأمر (قل) وإن كان لفظه لواحدٍ إلا أنَّ المراد به جماعةٌ؛ لأنَّ معناه مفهومٌ(٣). ويحتمل أن يكون الخطاب موجَّهًا لكلِّ واحدٍ من الكفَّار(٤).

والآخر: أنَّه أمرٌ من الله تعالى للملَك أن يسأل أهل النَّار(٥).

ومعنى الآية على قراءة ﴿ قَٰلَ كَمۡ لَبِثۡتُمۡ ﴾ فيه قولان كذلك(٦):

الأوَّل: أنَّه خبرٌ من الله تعالى عن نفسه أنَّه سأل أهل النَّار.

والآخر: أنَّه خبرٌ عن الملَك أنَّه سأل أهل النَّار.

ومعنى الآية على قراءة ﴿ قُلۡ إِن لَّبِثۡتُمۡ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾: أمرٌ من الله تعالى أن يقول للسَّائل

(١) ابن الجزري، "النَّشر"، ١: ٩. ويُنظر: أبو عمرو الداني، "المقنع"، ص٢٩١.

(٢) يُنظر: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري. "كتاب معاني القراءات". تحقيق ودراسة: الدكتور: عيد مصطفى درويش، والدكتور: عوض بن حمد القَوزي. (ط١، د.ن، د.م، ١٤١٢هـ)، ٢: ١٩٧؛ أبو بكر أحمد بن عبيد الله بن إدريس. "الكتاب المختار في معاني قراءات أهل الأمصار". تحقيق: عبد العزيز حميد محمد الجهني، لنيل درجة الدكتوراه. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م)، ٢: ٥٩٨.

(٣) يُنظر: الطبري، "جامع البيان"، ١٩: ٨٢؛ البغوي، "معالم التنزيل"، ٥: ٤٣٢.

(٤) يُنظر: البغوي، "معالم التنزيل"، ٥: ٤٣٢؛ ابن الجوزي، "زاد المسير"، ٣: ٢٧٣.

(٥) يُنظر: الزمخشري، "الكشاف"، ٣: ٢٠٥؛ القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٢: ١٥٦.

(٦) يُنظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٢: ١٥٦؛ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف السمين الحلبي. "الدر المصون في علوم الكتاب المكنون". تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط. (دمشق: دار القلم، د.ت)، ٨: ٣٧٢.

لهم: ما لبثتم في الأرض إلا قليلًا[١].

ومعنى الآية على قراءة ﴿ قَـٰلَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ يحتمل معنيين:

الأوَّل: قال الله تعالى: ما لبثتم في الأرض إلا قليلًا[٢].

الآخر: قال الله تعالى للملَك أن يخبرهم بأنَّهم لم يلبثوا إلا قليلًا[٣].

سبب اجتماع القراءتين في الآية: التَّأكيد على وقوع نوعٍ من أنواع العذاب المعنويّ على الكفَّار، وهو إيقافهم على المدَّة اليسيرة التي أقاموها في الدُّنيا والتي أوجبت لهم الخلود في النَّار، فتتضاعف عليهم الحسرات. أو إيقافهم على المدَّة التي لبثوها تحت التُّراب؛ توبيخًا لهم على إنكارهم البعث. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ كَمْ لَبِثْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ على قولين للمفسرين[٤]، ووجه التَّأكيد حاصلٌ من جهتين:

الأولى: ذِكرُ سؤالِ اللهِ تعالى أو الملَكِ أهلَ النَّار يجعل القارئ كأنَّه يعاين ويسمع السُّؤال، وفي هذا تأكيدٌ على وقوعه، فلم يكتف بالإخبار عن أنَّه سيسألهم يوم القيامة، بل جعل ذلك كأنَّه مُشاهَدٌ.

والأخرى: الإخبار عن الملَك أنَّه سأل أهل النَّار بعد أن أُمر أن يسألهم. ووجه التَّأكيد أنَّه قد تقرَّر طاعةُ الملائكة لربِّها، وأنَّهم يفعلون ما يُؤمرون، فإذا ذُكرت استجابتهم لهذا الأمر كان غرضه التأكيد على وقوعه.

- **الموضع السَّادس: قال الله تعالى:** ﴿ قَلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ ۖ قَالُوٓا۟ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَـٰفِرُونَ ﴾ [الزخرف: ٢٤].

قرأ ابن عامر وحفص: (قال) بألف. والباقون (قل): بغير ألف[٥].

والألف محذوفةٌ من المصاحف[٦]. ولا يقدح هذا في صحَّة قراءة مَن قرأ بالألف؛

(١) يُنظر: ابن أبي مريم، "الموضَح"، ٢: ٩٠٢؛ ابن الجوزي، "زاد المسير"، ٣: ٢٧٣.

(٢) يُنظر: الطبري، "جامع البيان"، ١٩: ٨٣؛ السمين الحلبي، "الدُّرُّ المصون"، ٨: ٣٧٢.

(٣) يُنظر: ابن أبي مريم، "الموضَح"، ٢: ٩٠٢؛ االسمين الحلبي، "لدُّرُّ المصون"، ٨: ٣٧٢.

(٤) يُنظر: البغوي، "معالم التَّنزيل"، ٥: ٤٣٢؛ القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٢: ١٥٥.

(٥) يُنظر: ابن الجزري، "النَّشر"، ٢: ٣٦٩.

(٦) يُنظر: أبو عمرو الداني، "المقنع"، ص٢٩٢.

لثبوت الرِّواية، واحتمال الرَّسم لها تقديرًا[(١)].

وتوجيه قراءة (قال): على الخبر، وهو فعلٌ ماضٍ، والفاعل هو: النَّذير المبعوث في الأمم السَّابقة، المذكور في الآية السَّابقة، وهي قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ ﴾، أو هو النَّبيُّ محمَّد ﷺ. وتوجيه قراءة (قل): على الأمر، والفاعل هو: النَّبيُّ ﷺ هذا هو الظَّاهر، ويحتمل أن يُراد به النَّذير[(٢)].

ومعنى الآية على قراءة (قل): قل لهم يا نبيَّنا أولو جئتكم بدينٍ من ربِّكم هو أصوب مما وجدتُّم عليه آباءكم[(٣)]. أو هو حكاية أمر الله تعالى للنَّذير الذي بعثه أن يقول هذا لقومه[(٤)]. ومعنى الآية على قراءة (قال): أنَّ النَّبيَّ ﷺ أو النَّذير قال لقومه: أولو جئتكم بدينٍ هو أهدى وأحسن مما وجدتم عليه آباءكم.

سبب اجتماع القراءتين في الآية:

١- بيانُ أنَّ ما جاءت به الرُّسل هو وحيٌ من الله تعالى؛ وذلك أنَّهم لم يبتدئوا هذا القول من عند أنفسهم، بل أُوحي إليهم أن يقولوه فقالوا.

٢- بيانُ أنَّ الرُّسل بلَّغوا ما أُمروا به؛ لأنَّهم لم يكتموا ما أُمروا به، بل بلَّغوه.

٣- بيانُ أنَّ رسالة الرُّسل عليهم السلام واحدةٌ، فما قاله النَّبيُّ ﷺ لقومه، هو ما قالته الرُّسل من قبلُ لأقوامهم.

- **الموضع السَّابع: قال الله تعالى:** ﴿ قُلۡ إِنَّمَآ أَدۡعُواْ رَبِّي وَلَآ أُشۡرِكُ بِهِۦٓ أَحَدٗا ﴾ [الجن: ٢٠].

قرأ عاصم وحمزة وأبو جعفر: (قل) بحذف الألف. وقرأ الباقون: (قال) بالألف[(٥)].

---

(١) يُنظر: أبو عمرو الداني، "المقنع"، ص٢٩٢؛ ابن الجزري، "النَّشر"، ١: ١١.

(٢) يُنظر: ابن إدريس، "المختار"، ٢: ٨٠١؛ القسطلاني، "لطائف الإشارات"، ٨: ٣٦٧٩.

(٣) يُنظر: الطبري، "جامع البيان"، ٢١: ٥٨٧؛ القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٦: ٧٥.

(٤) يُنظر: أبو محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية الأندلسي المحاربي. "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ)، ٥: ٥١؛ ابن الجوزي، "زاد المسير"، ٤: ٥٧.

(٥) يُنظر: ابن الجزري، "النَّشر"، ٢: ٣٩٢؛ القسطلاني، "لطائف الإشارات"، ٩: ٤١٢٩.

وأُثبتت الألف في بعض المصاحف، وحُذفت من البعض الآخَر[١].

وتوجيه قراءة (قل) على الأمر، وموافقةً لما بعده في قوله: ﴿قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا ۝٢١ قُلْ إِنِّي لَن يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ﴾ [الجن: ٢١-٢٢]، وقوله: ﴿قُلْ إِنْ أَدْرِي﴾ [الجن: ٢٥]. وتوجيه قراءة (قال) على الخبر، وموافقةً لما قبله، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ﴾ [الجن: ١٩][٢].

ومعنى الآية على قراءة: (قل إنَّما أدعو ربِّي) يحتمل معنيين:

الأوَّل: أنَّ هذه الآية متعلِّقةٌ بالآية قبلها، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾. ومعناها: أنَّه لمَّا قام رسول الله ﷺ يدعو إلى توحيد الله تعالى في عبادته أطبقت الجنُّ والإنس على عداوته وردِّ دعوته. فمعنى (يدعوه): يدعو إلى التَّوحيد، والضَّمير في (كادوا) للإنس والجنِّ.

وعليه فمعنى قوله تعالى (قل إنَّما أدعو): أَمرٌ من الله تعالى أن يقول لهم: إنَّما عبدت الله وحده فلِمَ تُطبقون على عداوتي ولم آتِ بمنكرٍ[٣].

الثَّاني: أنَّ هذه الآية –أيضًا– متعلِّقةٌ بالآية قبلها، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾. ومعناها: أنَّه لمَّا قام رسول الله ﷺ يصلي ويقرأ القرآن –في وادي نخلة– اجتمع عليه الجنُّ، يطلبون سماعه منه، حتى كادوا يركبونه من حرصهم. فمعنى يدعوه: يصلي ويقرأ القرآن. واللِّبد: الشيء يكون بعضه فوق بعضٍ. والضَّمير في (كادوا) للجنِّ. والمعنى: كاد الجنُّ يركب بعضهم بعضًا تعجُّبًا من قراءة النَّبيِّ ﷺ القرآن. فالآية خبرٌ من الله تعالى عن الجنِّ. أو يكون الضَّمير لأصحابه ﷺ. والمعنى: تعجَّبت الجنُّ من ائتمام أصحاب النَّبيِّ ﷺ به، وركوعهم بركوعه، وسجودهم بسجوده، حتى كاد أصحابه يكونون

(١) يُنظر: أبو عمرو الداني، "المقنع"، ص٢٦٦؛ الجعبري، "جميلة أرباب المراصد"، ص ٣٩٠.

(٢) يُنظر: ابن زنجلة، "حجة القراءات"، ص٧٢٩؛ ابن النَّجيبَين الهمذاني. "الدُّرَّة الفريدة في شرح القصيدة".حققه وقدم له وعلَّق عليه الدكتور: جمال محمد طلبة السيد. (ط١، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م)، ٥: ٢٠٦.

(٣) يُنظر: البغوي، "معالم التَّنزيل"، ٨: ٢٤٣؛ الزمخشري، "الكشاف"، ٤: ٦٣٠؛ ابن الجوزي، "زاد المسير"، ٤: ٣٥٠.

عليه لبدًا. فيكون في الآية خبر الجنّ لقومها في وصف أصحاب النَّبيّ ﷺ.

وعليه فمعنى قوله تعالى (قل إنَّما أدعو ربّي): أَمرٌ من الله تعالى أن يقول لهم: ليس العجب من عبادتي اللهَ وحده لا شريك له، وإنَّما العجب ممَّن أشرك بالله[1].

ومعنى قوله تعالى: (قال إنَّما أدعو ربّي) يحتمل معنيين:

أحدهما: أنَّ النَّبيَّ ﷺ لمَّا أُمر أن يقول: إنَّما أدعو ربّي ولا أُشرك به أحدًا، استجاب لأمر الله تعالى، فأخبر الله تعالى عنه أنَّه قال ذلك. فالفاعل في قوله (قال) هو النَّبيُّ ﷺ[2].

والآخر: أنَّ الجنَّ لمَّا انصرفت عن النَّبيّ ﷺ إلى قومها أخبرت عنه، فقالت: قال عبدُ الله: إنَّما أدعو ربّي. فالفاعل في قوله (قال) هي الجنُّ[3].

سبب اجتماع القراءتين في الآية:

١- أنَّ أَمْرَ الله تعالى رسوله ﷺ واستجابةَ الرَّسول ﷺ له في هذا المقام هو تثبيتٌ وتأييدٌ من الله تعالى لرسوله ﷺ. وهذا التَّثبيت يستدعيه المقام؛ لأنَّه أخبر تلبُّد الجنّ والإنس بعضهم على بعض لردِّ دعوة الرَّسول ﷺ. وهذا التَّثبيت والتَّأييد حاصلٌ من ثلاثة وجوه:

الأول: أن تعليم الله تعالى رسولَه ﷺ ما يُجيب به أعداءَه في قوله: ﴿ قُلۡ إِنَّمَآ أَدۡعُواْ رَبِّي وَلَآ أُشۡرِكُ بِهِۦٓ أَحَدٗا ﴾ نوعٌ من النُّصرة والتَّأييد.

الثَّاني: أنَّ استجابة النَّبيّ ﷺ لربّه عبادةٌ، والقيام بالعبادة سببٌ للنُّصرة والتَّأييد، وهذا ما دلَّت عليه قراءة ﴿ قَالَ ﴾.

الثَّالث: أنَّ إخبار الله تعالى عن رسوله ﷺ أنَّه قال ما أُمِر بقوله تصديقٌ من الله تعالى له أنَّه رسولُه. وتصديق اللهِ رسولَه ﷺ من تثبيته له.

٢- التَّأكيد على أنَّ النَّبيَّ ﷺ بلَّغ رسالة ربّه، حيث قال ما أُمِر بتبليغه.

٣- التَّأكيد على عبوديَّة النَّبيّ ﷺ لربّه ﷻ، ووجهه: أنَّ الله تعالى أخبر عن عبوديَّة النَّبيّ ﷺ له في قوله: ﴿ وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبۡدُ ٱللَّهِ يَدۡعُوهُ ﴾ فقوله: (عبدُالله) وقوله:

(١) يُنظر: البغوي، "معالم التَّنزيل"، ٨: ٢٤٣؛ ابن الجوزي، "زاد المسير"، ٤: ٣٤٩.

(٢) يُنظر: البغوي، "معالم التَّنزيل"، ٨: ٢٤٣؛ ابن الجوزي، "زاد المسير"، ٤: ٣٥٠.

(٣) يُنظر: الزمخشري، "الكشاف"، ٤: ٦٣١.

(يدعوه) دالَّان على عبوديَّته لله ﷻ. ثُمَّ دلَّت القراءتان على هذا المعنى، حيث دلَّتا: أنَّه أُمِر أن يقول: إنَّما أدعو ربِّي ولا أُشرك به أحدًا. فاستجاب لأمر ربِّه، وقال هذا القول. والمستجيب لأمر ربِّه عبدٌ له. فمجيء القراءتين بمعنًى مذكورٍ في الآية قبلها تكرارٌ، والتَّكرار دالٌّ على التَّأكيد.

الخاتمة

أهمُّ النَّتائج:

١- عدد المواضع التي اختلفت قراءة القرَّاء العشرة فيها بين كلمتي (قال)، و(قل): (٧) مواضع. وباعتبار عدِّ المواضع المذكورة في السِّياق الواحد موضعًا واحدًا تكون (٦) مواضع؛ حيث وقع موضعان في سياقٍ واحدٍ في سورة المؤمنون.

٢- ظهر من اختلاف القراءتين (قال) و(قل) معانٍ استدعاها السِّياق بيَّنتها في موضعها.

أهمُّ التَّوصيات:

جمع ودراسة القراءات الشَّاذَّة التي اختلف القرَّاء فيها بين كلمتي (قال)، و(قل).

المصادر والمراجع

أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي. "تفسير البحر المحيط". تحقيق: صدقي محمد جميل. (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ).

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق: أحمد محمد شاكر. (ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م).

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م).

الجعبريّ، إبراهيم بن عمر برهان الدِّين. "جميلة أرباب المراصد في شرح عقيلة أتراب القصائد". دراسة وتحقيق: محمد خضير مضحي الزّوبعي. (ط١، دمشق-سوريَّة: دار الغوثاني للدِّراسات القرآنيَّة، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م).

ابن زنجلة، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد. "حجة القراءات". ذكره محققه: سعيد الأفغاني. (ط٥، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م).

أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار. "الحُجَّة للقرَّاء السَّبعة". تحقيق: بدر الدين قهوجي، بشير جويجابي. تدقيق ومراجعة: عبد العزيز رباح، أحمد يوسف الدقاق. (ط٢، دمشق-بيروت: دار المأمون، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م).

السمين الحلبي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف. "الدر المصون في علوم الكتاب المكنون". تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط. (دمشق: دار القلم، د.ت).

ابن النَّجيبَين الهمذاني. "الدُّرَّة الفريدة في شرح القصيدة".حققه وقدم له وعلَّق عليه الدكتور: جمال محمد طلبة السيد. (ط١، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م).

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. "زاد المسير في علم التفسير". تحقيق: عبد الرزاق المهدي. (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٢هـ).

المهدوي، أبو العباس أحمد بن عمار. "شرح الهداية". تحقيق ودراسة: الدكتور حازم سعيد حيدر، لنيل درجة الماجستير، في الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية. (ط١، عمَّان: دار عمار، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٧م).

ابن إدريس، أبو بكر أحمد بن عبيد الله. "الكتاب المختار في معاني قراءات أهل الأمصار". تحقيق: عبد العزيز حميد محمد الجهني، لنيل درجة الدكتوراه. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م).

ابن أبي مريم، أبو عبد الله نصر بن علي بن محمد. "الكتاب الموضَح في وجوه القراءات وعللها". دراسة وتحقيق: عمر حمدان الكبيسي، لنيل درجة الدكتوراه من جامعة أم القرى. (ط١، مكتبة التوعية الإسلامية، د.م، عام ١٤٣١هـ-٢٠١٠م).

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. "كتاب معاني القراءات". تحقيق ودراسة: الدكتور: عيد مصطفى درويش، والدكتور: عوض بن حمد القَوزي. (ط١، د.ن، د.م، ١٤١٢هـ).

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن محمد. "الكشَّاف عن حقائق غوامض التنزيل". (ط٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.

القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب. "الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها. تحقيق: محيي الدين رمضان. (ط٥، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م).

الفاسي، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن محمد. "اللآلئ الفريدة في شرح القصيدة". حققه وعلق عليه: عبد الرَّازق بن علي بن إبراهيم موسى. (ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م).

القسطلاني، أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر. "لطائف الإشارات لفنون القراءات". تحقيق: مركز الدراسات القرآنية. (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٣٤هـ).

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي المحاربي. "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ).

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. "معالم التنزيل في تفسير القرآن". حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش. (ط٤، دار طيبة، د.م، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م).

ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد بن محمد. "النَّشر في القراءات العشر". تصحيح: علي محمد الضباع. (دار الفكر، د.م، د.ط، د.ت).

أبو عمرو الداني، عثمان بن سعيد. "المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار". تحقيق: أ.د. حاتم صالح الضامن. (ط١، بيروت – لبنان: شركة البشائر الإسلامية، ١٤٣٢هـ).

ابن نجاح، أبو داود سليمان. "مختصر التبيين لهجاء التنزيل". دراسة وتحقيق: د. أحمد بن أحمد بن معمر شرشال. (د.ط، المدينة المنوّرة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢١هـ).

Bibliography

Abu Hayyaan, Muhammad bin Yusuf Al-Andaluusi. "Tafseer Al-Bahr Al-Muheet". Investigation: Sidqi Muhammad Jameel. (Beirut: Daar Al-Fikr, 1420 AH).

At-Tabari, Abu Ja'afar Muhammad bin Jareer. "Jaami' Al-Bayaam fee Tahweel Al-Qur'aan". Investigation: Ahmad Muhammad Shaakir. (1st ed. Muassasah Ar-Risaalah, 1420 AH – 2000).

Al-Qurtubi, Abu Abdillaaj Muhammad bin Ahmad. "Al-Jaami' li Ahaam Al-Qur'aan". Investigation: Ahmad Bardouni and Ibrahim Utaifis. (2nd ed., Cairo: Daar Al-Kutub Al-Misriyyah, 1384 AH – 1964).

Al-Ja'bari, Ibrahim bin Umar Burhaanuddeen. "Jameelat Arbaab Al-Maraasid fee Sharh 'Aqaeelat Atraab Al-Qasaaid". Study and investigation: Muhammad KhudairAz-Zawbaʿi. (1st ed. Damascus – Syria: Daar Al-Gawthaani li Ad-Diraasaat Al-Qur'aaniyyah, 1431 AH – 2010).

Ibn Zanjalah, Abu Zur'ah Abdur Rahmaan bin Muhammad. "Hujjat Al-Qiraa'aat". Investigation: Sa'eed Al-Fagaani. (5th ed., Beirut: Muassasah Ar-Risaalha, 1422 AH – 2001).

Abu Ali Al-Faarisi, Al-Hassan bin Ahmad bin Abdil Gaffaar. "Al-Hujjah lil Qurraa As-Sab'a". Investigation: Badruddeen Quhuuji, Basheer Juwayjaani. Correction and revision: Abdul Azeez Rabaah, Ahmad Yusuf Ad-Daqaaq. (2nd ed., Damascus – Beirut: Daar Al-Mahmuun, 1413 AH – 1993).

As-Sameen Al-Halabi, Abu Al-ʿAbaas Shihaab al-Deen Ahmad bin Yusuf. "Ad-Durr Al-Masoun fee 'Uluum Al-Kitaab Al-Maknoun". Investigation: Dr. Ahmad Muhammad Al-Kharraat. (Damascus: Daar Al-Qalam, N.D).

Ibn An-Najeebayn Al-Hamdaani, "Ad-Durrah Al-Fareedah fee Sharh Al-Qaseedah". Investigation and commentary: Dr. Jamaal Muhammad Talabah As-Seyyid. (1st ed., Riyadh: Maktabah Al-Ma'aarif for Publication and Distribution, 1433 AH – 2012).

Ibn Al-Jawzi, Jamaaluddeen Abu Al-Faraj Abdur Rahmaan bin Ali. "Zaad Al-Maseer fee 'Ilm At-Tafseer". Investigation: Abdur Razaaq Al-Mahdi. (1st ed., Daar Al-Kitab Al-'Arabi, 1422 AH).

Al-Mahdawi, Abu Al-ʿAbaas Ahmad bin Amaar. "Sharh Al-Hidaayah". Investigation and study: Dr. Haazim Sa'eed Haydar, Master's thesis at the Islamic University of Madinah,(1st ed., Amaan: 1427 AH – 2007).

Abu Bakr bin ʿUbaidullaah bin Idrees. "Al-Kitaab Al-Mukhtaar fee Ma'anee Qiraa''aat Ahl Al-Amsaar". Investigation: Abdul Azeez Hameed Muhammad Al-Juhani, PhD dissertation. (1st ed., Riyadh: Maktabah Ar-Rushd, 1428 AH – 2007).

Ibn Abi Maryam, Abu Abdillaah Nasr bin Ali bin Muhammad. "Al-Kitaab Al-Muwaddih fee Wujuuh Al-Qiraa'aat wa 'Ilalihaa". Study and investigation: Umar Hamdaan Al-Kubaysi, PhD dissertation in Umm Al-Qura. (1st ed., Maktabah At-Taw'iyah Al-Islaamiyyah, 1431 AH –

2010).
Al-Azhari, Abu Monsur Muhammad bin Ahmad. "Kitaab Ma'aani Al-Qiraa'aat". Investigation and study: Dr. 'Ied Mustafa Darweish, Dr. 'Awad bin Hamad Al-Qawzi. (1st ed., 1412 AH).
Az-Zamakhsari, Abu Al-Qaasim Mahmuud bin Muhammad. "Al-Kashaaf 'an Haqaaiq Gawaamid At-Tanzeel". (3rd ed., Daar Al-Kitaab Al-'Arabi, Beirut: 1407 AH).
Al-Qaysi, Abu Muhammad Makki bin Abi Taalib."Al-Kashf 'an Wujuuh Al-Qiraa'aat As-Sab' wa 'Ilalihaa wa Hujajuha". Investigation: Muhyiddeen Ramadan. (5th ed., Beirut: Muassasah Ar-Risaalah, 1418 AH – 1997).
Al-Faasi, Abu Abdillaah Muhammad bin Al-Hassan bin Muhammad. "Al-Lahaali Al-Fareedah fee Sharh Al-Qaseedah". Investigation and commentary: Abdur Razaaq bin Ali bin Ibrahim Musa. (2nd ed., Riyadh: Maktabah Ar-Rushd, 1431 AH – 2010).
Al-Qastlanaani, Abu Al-'Abaas Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakr. "Lataaif Al-Fareedah li Funuun Al-Qiraa'aat". Investigation: Center of Quranic Studies. (Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur'an, 1422 AH).
Ibn 'Atiyyah, Abu Muhammad Abdul Haqq bin Gaalib Al-Andaluusi Al-Muhaaribi. "Al-Muharrar Al-Wajeez fee Tafseer Al-Kitaab Al-'Azeez". Investigation: Abdus Salaam Abdush Shaafi Muhammad. (1st ed., Beirut: Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1422 AH).
Al-Bagawi, Abu Muhammad Al-Husain bin Mas'uud. "Ma'aalim At-Tanzeel fee Tafsseer Al-Qur'aan". Investigation: Muhammad Abdullaah Namir and Uthman Jum'ah Dameeriyyah and Sulaimaan Muslim Al-Harsh. (4th ed., Daar Taibah, 1417 AH – 1997).
Ibn Al-Jazari, Abu Al-Khayr Muhammad bin Muhammad. "An-Nashr fee Al-Qiraa'aat Al-'Ashr". Correction: Ali Muhammad As-Sabaag. (Daar Al-Fikr, N.E, N.D).
Abu 'Amr Ad-Daani, Uthman bin Sa'eed. "Al-Muqni' fee Ma'rifat Marsuum Masaahif Ahl Al-Amsaar". Investigation: Prof. Haatim Saalih Ad-Daamin. (1st ed., Beirut – Lebanon: Sharikah Al-Bashaair Al-Islaamiyyah, 1432 AH).
Ibn Najaah Abu Daawud Sulaiman. "Mukhtasar At-Tabyeen li Hijaa At-Tanzeel". Study and investigation: Dr. Ahmad bin Ahmad bin Ma'mar Sharshaal. (N.P, Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Glorious Qur'aan, 1421 AH).

تعقُّبات الدَّاني على ابن الأنباري (ت ٣٢٨هـ)
من خلال كتابه (المكتفى في الوقف والابتدا)
جمعاً ودراسةً

Commentaries of Al- Dānī on Ibn Al- Anbārī (died 328AH)
through his Book (Al- Muktafā Fī al-Waqf Wa Al-Ibtidā)
(stopping and starting of Qur'an recitation)
Collecting and Studying

إعداد:

د. سامي بن يحيى بن هادي عواجي
Dr. Sami bin Yahya bin Hadi Awaji
الأستاذ المساعد بقسم الدراسات القرآنية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية
بجامعة طيبة بالمدينة المنورة
البريد الإلكتروني: Smi1409@gmail.com

الاستقبال - Received: 2020/09/30، **القبول** - Accepted: 2020/11/04، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

يتناول هذا البحث تعقبات الداني على ابن الأنباري في مسائل الوقف من خلال كتابه: (المكتفى في الوقف والابتدا)، جمعاً ودراسةً، وبيان الراجح فيها، وفق المعطيات العلمية، والروابط الإعرابية، وقد اشتمل البحث على: مقدمة وتمهيد في التعريف بمصطلحات البحث، ثم المبحث الرئيس في عرض تعقبات الداني على ابن الأنباري، ورتبتها بحسب ترتيب السور، ثم الخاتمة وفيها أبرز النتائج منها: أن عدد تعقبات الداني على ابن الأنباري في كتابه المكتفى (١٧) موضعاً، وأن بعض الاختلاف في حكم الوقف بين الداني وابن الأنباري راجع إلى اختلاف تفسيرهم للكلمة الموقوف عليها وتعلقها بما بعدها من حيث الإعراب والمعنى، فحكم الوقف مبني عند كل منهما على ما ترجح عنده فيها لغةً ومعنىً، علماً بأني أوافق الداني في كثير من تعقباته على ابن الأنباري.

الكلمات المفتاحية: تعقبات – الداني– ابن الأنباري– الوقف والابتداء – المكتفى.

ABSTRACT

This research deals with the commentaries of Al-Dānī on Ibn al-Anbāri regarding waqf issues (techniques of stopping in Quran recitation) through his book (Al- Muktafā fī Al-waqf and Al-ibtida), collecting and studying, and explaining the most preferable opinion in it, based on scientific data, and syntactic connections. The research includes: An introduction and preface about the definition of the research terms, then the main section which is the presentation of the commentaries of Al-Dānī on Ibn Al-Anbārī, I arranged it according to Qur'anic chapters order, then the conclusion which contains the most prominent findings including: The number of commentaries of Al-Dānī on Ibn al-Anbārī in his book (al-Muktafā) which is in 17 places, and that some of the differences between Al-Dānī and Ibn Al-Anbārī in waqf ruling is due to their differences in interpretation of the word stopped on and its relation to what follows in terms of expression and meaning, the ruling of waqf to each one of them is based on what is linguistically and meaningfully preferable to them, note that I agree with Al-Dānī in many of his commentaries on Ibn Al-Anbārī.

key words:

Commentaries - Al-Dānī - Ibn Al-Anbārī – al-Waqf wa al-Ibtidāʾ (Stopping and Starting) - al-Muktafā.

المقدمة

الحمد لله المنفرد بالدوام، المتفضل بالإنعام، خالق الخلق بقدرته، ومدبر الأمر بحكمته، أحمده على جميع نعمه، وأشكره على تتابع مِننه، وأصلي وأسلم على البشير النذير، والسراج المنير، نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحابته الغر الميامين وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد:

فإن أحق ما صرفت فيه الأوقات، وأفنيت فيه الأعمار هو العلم بكتاب الله، ومن هنا كانت عناية السلف بكتاب ربهم عظيمة، واشتغالهم به غبطة كريمة؛ وما ذلك منهم إلا لكمال علمهم وفقههم وسلامة قلوبهم.

ومن مظاهر تلك العناية حرصهم على صيانة العلم وحفظه من كل ما يكدر صفوه أو يقلل نضجه؛ فكانت استدراكات بعضهم على بعض صورة من صور تلك العناية، وشكلاً من أشكال الريادة والسيادة.

وقد توجهت عناية بعض الباحثين إلى جمع هذه الاستدراكات مع دراستها؛ خدمة لعلم القراءات وطالبيه، مع حفظ الحق لأهله، ونسبة الفضل لأصله.

وقد يسر الله لي في هذا البحث جمع تعقبات الإمام الداني في كتابه (المكتفى في الوقف والابتدا) على الإمام أبي بكر محمد بن القاسم الأنباري ودراستها، معترفاً بالعجز والتقصير.

أسأل الله أن ينفع به، ويجعله خالصاً لوجهه الكريم.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١- تعلق الموضوع بعلم القراءات، وهو علم من علوم القرآن، وكما قيل شرف العلم من شرف المعلوم، ولا أشرف من كتاب الله عز وجل.

٢- كون هذه التعقبات صادرة من إمام معتبر في العربية والقراءات على إمام معتبر -أيضاً- فيهما.

٣- الثمرة العلمية والتطبيقية في قراءة القرآن الكريم؛ بمعرفة الوقف الصحيح من غيره.

٤- معرفة أثر الوقف والابتداء على المعنى القرآني، والاطلاع على توجيهات الوقف باختلاف أنواعه.

٥- معرفة علاقة الوقف والابتداء بعلوم اللغة العربية المختلفة.

٦- قلة المؤلفات والبحوث التي تعرضت لدراسة تعقبات العلماء في الوقف والابتداء.

الدراسات السابقة:

لم أقف على مؤلَّف أو بحث حصر جميع تعقبات الداني على ابن الأنباري ودراستها، ومن المناسب أن أشير هنا إلى بحث بعنوان: (استدراكات الداني على سابقيه من خلال كتابه المكتفى في الوقف والابتدا) للباحث: باسم كنعان صالح، وهو بحث منشور في مجلة العلوم الإسلامية بالجامعة العراقية ضمن العدد السادس، ذكر فيه نماذج قليلة من استدراكات الإمام الداني على سابقيه في الوقف والابتداء، فذكر نماذج من استدراكاته على أبي حاتم وابن الأنباري والأخفش ونافع، ولم يحصر جميع المواضع بل ذكر نماذج قليلة منها لكل إمام.

وبعد المقارنة بين بحثه وبين البحث الذي بين أيديكم، يمكن القول بأن الفرق يتضح من خلال عنوان وحدود البحث، فهذا البحث خاص بحصر جميع تعقبات الداني على ابن الأنباري من خلال كتابه (المكتفى)، بينما البحث السابق عام لجميع تعقبات الداني على سابقيه في الوقف والابتداء، وهذا من وجهة نظر الباحث لا يستقيم إلا إذا حصر جميع التعقبات الواردة للداني في كتابه (المكتفى) أو على الأقل يذكر نماذج للتعقبات الواردة في الكتاب لجميع من سبق الإمام الداني، وهذا ما يفهم من عنوان بحثه، لكنه لم يفعل هذا ولا ذاك، فقد أغفل أئمة ممن استدرك عليهم الإمام الداني في كتابه، ولم يتطرق لهم في بحثه نهائياً، وكذلك لم يحصر جميع استدراكات الداني على من ذكرهم، وممن لم يذكرهم في بحثه مع أن الداني استدرك عليهم:

١- ابن النحاس، استدرك عليه الداني في أربعة مواضع.

٢- ابن عبدالرزاق، استدرك عليه الداني في ثمانية مواضع.

٣- الأصبهاني، استدرك عليه الداني في قرابة سبعة مواضع.

٤- الدينوري، استدرك عليه الداني في عشرين موضعاً[(١)].

(١) جمعها ودرسها د. سعد الزهراني، ونُشر البحث في مجلة الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، في العدد (٢٩).

وأما من ذكرهم في بحثه فلم يحصر لهم جميع استدراكات الداني عليهم، والذي يهمنا منها استدراكاته على ابن الأنباري، فلم يذكر منها إلا خمسة مواضع فقط، بينما عددها (١٧) موضعاً حصرتها جميعاً ودرستها في هذا البحث الذي بين أيديكم، ومن هنا يتبين اختلاف المضمون بين البحثين، وبالله التوفيق.

خطة البحث

اشتمل البحث على مقدمة وتمهيد ومبحث وخاتمة وفهرس.

المقدمة: وتشتمل على: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجه.

التمهيد: ويشتمل على ستة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بالإمام ابن الأنباري.

المطلب الثاني: التعريف بالإمام الداني.

المطلب الثالث: التعريف بالتعقبات.

المطلب الرابع: التعريف بالوقف لغة واصطلاحاً.

المطلب الخامس: أنواع الوقف ومصطلحاته.

المطلب السادس: الوقف على رؤوس الآي.

المبحث الرئيس: تعقبات الداني على ابن الأنباري، ويشتمل على التعقبات ودراستها حسب ترتيبها القرآني.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

ثم فهرس المصادر والمراجع.

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي، التحليلي، بجمع تعقبات الداني على ابن الأنباري، ثم دراستها دراسة علمية على النحو التالي:

١- كتابة الآيات وفق الرسم العثماني.

٢- كتابة البحث وفق قواعد الرسم الإملائي، وعلامات الترقيم الحديثة.

٣- توثيق النقول الواردة في البحث من مصادرها الأصلية.

٤- جمع تعقبات الداني على ابن الأنباري من كتابه الموسوم بـ (المكتفى في الوقف والابتدا).

٥- ترتيب المواضع حسب ترتيبها في القرآن الكريم.

٦- تصدير المسألة بذكر الآية التي ورد التعقب فيها، واتباعها بنصّ الداني الذي فيه شاهد التعقّب، ثم أتناوله بالدراسة.

٧- دراسة التعقبات دراسة موضوعية، وبيان وجهها في العربية.

التمهيد

المطلب الأول: التعريف بالإمام ابن الأنباري[١]:

هو أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بين بيان بن سَمَاعة بن فَروة بن قَطَن بن دعامة بن الأنباري.

ولادته ونشأته وصفاته:

ولد ابن الأنباري في الأنبار سنة إحدى وسبعين ومائتين. وسافر إلى بغداد، وهو صغير، ونشأ في بيت علم؛ إذ كان والده من كبار علماء الكوفة في عصره، كان ثقة صدوقاً زاهداً متواضعاً، وكان ذكياً فطناً عُرف بكثرة حفظه، قال أبو علي القالي عنه: ((أنه كان يحفظ (٣٠٠) ألف بيت شاهد في القرآن))[٢]، وسُئل عن حفظه فقال : ((أحفظ ثلاثة عشر صندوقا)). وحُدث عنه أنه كان يحفظ عشرين ومائة تفسير من تفاسير القرآن بأسانيدها[٣].

شيوخه:

أخذ ابن الأنباري عن كثير من النحاة واللغويين والقراء والمحدثين والمفسرين وروى عنهم، منهم:

١- أبوه: أبو محمد القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن الأنباري، توفي سنة: (٣٠٤هـ)[٤].

---

(١) راجع ترجمته في: محمد بن إسحاق النديم، "كتاب الفهرست". (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ص: ٧٥؛ وياقوت الحموي، "معجم الأدباء". تحقيق: د. إحسان عباس، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م)، ١: ٥٣٦؛ ومحمد بن أحمد الذهبي، "معرفة القراء الكبار". تحقيق: طيار آلتي قولاج، (ط١، اسطانبول: مركز البحوث الإسلامية، ١٤١٦هـ — ١٩٩٥م)، ٢: ٥٥٦؛ ومحمد ابن الجزري، "غاية النهاية". تحقيق: ج. برجستراسر، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ — ٢٠٠٦م)، ٢: ٢٠٣؛ وجلال الدين السيوطي، "بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة". تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط١، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ١٣٨٤هـ — ١٩٦٤م)، ١: ٢١٢.

(٢) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ٢: ٢٠٣.

(٣) انظر: صلاح الدين الصفدي، "الوافي بالوفيات". تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ — ٢٠٠٠م)، ٤: ٢٤٥.

(٤) انظر: السيوطي، "بغية الوعاة"، ٢: ٢٦١.

٢- أبو العباس أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار ثعلب الشيباني، توفي سنة: (٢٩١هـ)[١].
٣- أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد القاضي، توفي سنة: (٢٨٢هـ)[٢].

تلاميذه:

أخذ العلم عنه خلق كثير، منهم:
١- أبو علي إسماعيل بن القاسم البغدادي القالي، توفي سنة: (٣٥٦هـ)[٣].
٢- أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق الزجاجي، توفي سنة: (٣٤٠هـ)[٤].
٣- أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن خالويه، توفي سنة: (٣٧٠هـ)[٥].
٤- أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن الهيثم الأصفهاني، توفي سنة: (٣٥٦هـ)[٦].

آثاره العلمية:

له مؤلفات كثيرة متنوعة المواضيع متعددة السمات، منها:
١- الرد على من خالف مصحف عثمان، مطبوع بتحقيق: د. غانم قدوري الحمد.
٢- كتاب الأضداد، مطبوع بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
٣- الزاهر في معاني كلمات الناس، مطبوع بتحقيق: د. حاتم الضامن.
٤- شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، مطبوع بتحقيق: عبدالسلام محمد هارون.
٥- إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عزّ وجلّ، مطبوع بتحقيق: محيي الدين عبدالرحمن رمضان.
٦- المذكر والمؤنث، مطبوع بتحقيق: محمد عبدالخالق عضيمة.

---

(١) انظر: ياقوت الحموي، "معجم الأدباء". تحقيق: د. إحسان عباس، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م)، ١: ٥٣٦.
(٢) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ١٤٧.
(٣) انظر: السيوطي، "بغية الوعاة"، ١: ٤٥٣.
(٤) انظر: السيوطي، "بغية الوعاة"، ٢: ٧٧.
(٥) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٢١٥.
(٦) انظر: ياقوت الحموي، "معجم الأدباء"، ٤: ١٧٠٧.

٧- مجلس من أمالي ابن الأنباري، مطبوع بتحقيق: إبراهيم صالح.
٨- الهاءات في كتاب الله، مخطوط.
٩- عجائب علوم القرآن، مخطوط.

وفاته:

توفي -رحمه الله- ليلة عيد الأضحى من سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة ببغداد في داره، وله ثمانٍ وستون سنة.

المطلب الثاني: التعريف بالإمام الداني[١]:

هو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد الأموي بالولاء، القرطبي المولد و النشأة، عُرف هو وأبوه قبله بابن الصيرفي، ثم غلب عليه نسب الداني بعد أن صار إلى شرق الأندلس ونزل بدانية.

ولادته ونشأته:

اختلفت الروايات اختلافاً يسيراً في تحديد سنة ميلاده، فروى ابن بشكوال بسنده إليه فقال: ((قال أبو عمرو: سمعت أبي -رحمه الله- غير مرة يقول: إني ولدت سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة))[٢]. وعلى هذا درج الحافظ الذهبي وابن الجزري في كتابيهما في تراجم القراء[٣].

وروى ياقوت في معجمه من طريق أبي داود صاحب أبي عمرو الداني قال: ((كتبت من خط أستاذي عثمان بن سعيد بن عثمان المقرئ بعد سؤالي عن مولده: أخبرني أبي أني ولدت في سنة اثنتين و سبعين و ثلاثمائة و ابتدأت في طلب العلم سنة ست وثمانين، وتوفي أبي في سنة ثلاث و تسعين في جمادى الأولى))[٤].

وعاش أبو عمرو طفولته بقرطبة، وهي يومئذ في أوج نهضتها العلمية التي ورثتها عن

(١) راجع ترجمته في: خلف بن عبدالملك ابن بشكوال، "الصلة". تحقيق: إبراهيم الأبياري، (ط١، القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٤١٠هـ — ١٩٨٩م)، ٧: ٥٩٢؛ والذهبي، "معرفة القراء الكبار"، ٢: ٧٧٣؛ وابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٤٤٧.
(٢) انظر: ابن بشكوال، "الصلة"، ٧: ٥٩٣.
(٣) انظر: الذهبي، "معرفة القراء الكبار"، ٢: ٧٧٤؛ وابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٤٤٧.
(٤) انظر: ياقوت الحموي، "معجم الأدباء"، ٤: ١٦٠٤.

عهود الازدهار من خلافة الأمويين بالأندلس على عهد عبدالرحمن الناصر، وابنه الحكم المستنصر الذى توفي سنة (٣٦٦هـ) فخلفه ولده هشام، وكان غلاماً صغيراً، فولى أمر تدبير الدولة باسمه المنصور محمد بن أبي عامر الحاجب، فوُلد أبو عمرو في عهده، وتدل أخبار أبي عمرو على أنه حفظ القرءان في سن مبكرة، وأخذ في طلب العلم بعد سنة خمس وثمانين وهو في نحو الخامسة عشرة.

رحلاته وشيوخه:

تعددت رحلات الإمام الداني، وتنوعت شرقاً وغرباً، وبالتالي كثر مشايخه في مختلف فنون علوم الشريعة، ولا عجب فهو حافظ المغرب والأندلس في زمنه ومقرئها، وممن أخذ عنهم:

١- أبو الحسن طاهر بن عبدالمنعم بن عبيد بن غلبون الحلبي المقرئ، من أعلام المحققين في علم القراءات، صاحب كتاب التذكرة، توفي سنة: (٣٩٩هـ)[١].

٢- أبو الفتح فارس بن أحمد بن موسى بن عمران الحمصي المقرئ الضرير، أكثر عنه الداني، وقال: ((لم ألق مثله في حفظه وضبطه))، توفي سنة: (٤٠١هـ)[٢].

٣- أبو القاسم خلف بن إبراهيم بن محمد بن جعفر بن خاقان المصري المقرئ، قال عنه الداني: ((كان ضابطاً لقراءة ورش، متقناً لها مجوداً، مشهوراً بالفضل والنسك، واسع الرواية صادق اللهجة، كتبنا عنه الكثير من القراءات والحديث والفقه))، توفي سنة: (٤٠٢هـ)[٣].

أما رحلاته فقد قال هو عن نفسه: ((وابتدأت بطلب العلم في سنة ست وثمانين، ورحلت إلى المشرق في اليوم الثاني من المحرم يوم الأحد سنة سبع وتسعين، ومكثت بالقيروان أربعة أشهر، ولقيت جماعة وكتبت عنهم، ثم توجهت إلى مصر، ودخلتها في الثاني من الفطر من العام المؤرخ، ومكثت بها إلى باقي العام والعام الثاني، و هو عام ثمانية إلى حين خروج الناس إلى مكة، وقرأت بها القرءان، وكتبت بها الحديث والفقه والقراءات وغير ذلك عن جماعة من المصريين والبغداديين والشاميين وغيرهم، ثم توجهت إلى مكة، وحججت، وكتبت

(١) انظر: الذهبي، "معرفة القراء الكبار"، ٢: ٦٩٨.

(٢) انظر: الذهبي، "معرفة القراء الكبار"، ٢: ٧١٧.

(٣) انظر: الذهبي، "معرفة القراء الكبار"، ٢: ٦٩٠.

بها عن أبي العباس أحمد البخاري، وعن أبي الحسن بن فراس، ثم انصرفت إلى مصر ومكثت بها أشهراً، ووصلت إلى الأندلس أول الفتنة بعد قيام البربر على ابن عبدالجبار بستة أيام، في ذي القعدة سنة تسع وتسعين، ومكثت بقرطبة إلى سنة ثلاث وأربعمائة، وخرجت منها إلى الثغر، فسكنت سرقسطة سبعة أعوام، ثم خرجت منها إلى الوُطة، ودخلت دانية سنة تسع وأربعمائة، ومضيت منها إلى مَيُرْقَةَ في تلك السنة نفسها فسكنتها ثمانية أعوام، ثم انصرفت إلى دانية سنة سبع عشرة وأربعمائة))[١].

تلاميذه:

تتلمذ عليه خلق كثير، منهم:

١- أبو العباس أحمد بن عثمان بن سعيد الداني، قرأ القراءات على أبيه، وتصدر للإقراء، توفي سنة: (٤٧١هـ)[٢].

٢- أبو القاسم خلف بن محمد بن خلف الأنصاري، المعروف بـ (ابن العُرَبي)، توفي سنة: (٥٠٨هـ)[٣].

٣- أبو داود سليمان بن نجاح الأموي مولاهم، أجل أصحاب الإمام الداني، توفي سنة: (٤٩٦هـ)[٤].

آثاره العلمية:

فقد قال عنها الإمام الذهبي: ((بلغني أن له مئة وعشرين مصنفاً))، وقال: ((وكتبه في غاية الحسن والإتقان))[٥]، ومن أشهر مؤلفاته[٦]:

(١) انظر: ياقوت الحموي، "معجم الأدباء"، ٤: ١٦٠٤.

(٢) انظر: الذهبي، "معرفة القراء الكبار"، ٢: ٨٨٦.

(٣) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٢٤٦.

(٤) انظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٢٨٧.

(٥) انظر: الذهبي، "معرفة القراء الكبار"، ٢: ٧٧٦.

(٦) للوقوف على مؤلفات الداني بشكل واسع؛ يمكن مراجعة (معجم مؤلفات الحافظ أبي عمرو الداني)، للدكتور: عبدالهادي حميتو، وكذلك (فهرست تصانيف الإمام أبي عمرو الداني الأندلسي)، للدكتور: غانم قدوري.

١- جامع البيان في القراءات السبع، حُقق في رسائل علمية بجامعة أم القرى.
٢- التيسير في القراءات السبع، مطبوع بتحقيق: أ. د. حاتم الضامن.
٣- المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار، مطبوع بتحقيق: نورة الحميّد في رسالة علمية تقدمت بها بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٤- الأرجوزة المنبهة على أسماء القراء والرواة وأصول القراءات وعقد الديانات، مطبوع بتحقيق: محمد بن مجقان الجزائري.
٥- المكتفى في الوقف والابتدا، مطبوع بتحقيق: د. يوسف عبدالرحمن المرعشي.
٦- التحديد في الإتقان والتجويد، مطبوع بتحقيق: د. غانم قدوري الحمد.

وفاته:

توفي -رحمه الله- بدانية يوم الاثنين منتصف شوال سنة: (٤٤٤هـ)، وعمره: (٧٣) سنة تقريباً.

المطلب الثالث: تعريف التعقّبات:

التعقبات: جمع تعقب، وهي من "عَقِبَ" الذي يدل في اللغة على معانٍ عدة؛ منها:

١- آخر الشيء؛ قال الجوهري: ((عاقبة كل شيء آخره، وقولهم: ليست لفلانٍ عاقبة؛ أي: ولد))[(١)].

٢- التناوب والتتابُع: والعُقْبَةُ :النوبة؛ تقول: تمَّت عُقبتُك، وهما يتعاقبان كالليل والنهار، وعاقَبْتُ الرجل في الرِّحلة، إذا ركبتَ أنت مرَّةً، وركب هو مرَّة، من ذلك قوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ١١][(٢)].

٣- النقض والرَّد: قال الرازي: ((يُقَال: عَقَّب الحاكم على حكم من قبله؛ إذا حكم

(١) انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، "الصحاح". راجعه: محمد تامر وأنس الشامي وزكريا أحمد، (ط١، القاهرة: دار الحديث، ١٤٣٠ – ٢٠٠٩م)، ص: ٧٨٩، مادة "عقب".

(٢) انظر: جمال الدين محمد بن منظور، "لسان العرب". (ط١، بيروت: دار صادر)، ١: ٦٢٠، مادة "عقب".

بعد حكمه بغيره، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾ [الرعد: ٤١]؛ أي: لا أحد يتَعَقَّب حكمه بنقضٍ ولا تغيير))[(١)].

التعقبات اصطلاحاً: لم أجد تعريفاً للتعقب عند العلماء المتقدمين، رغم أنه كان علماً شائعاً، وكان العلماء يعبرون عنه في كتاباتهم. وعرفه بعض المعاصرين بأنه: نظر العالم استقلالاً في كلام غيره، أو كلامه المتقدم تخطئة أو استدراكاً[(٢)].

وأضاف بعضهم على التعريف السابق فقال: نظر العالم ابتداء في كلام غيره من أهل العلم استدراكاً أو تخطئة، أو ما جرى مجرى هذين الأمرين[(٣)].

وهذا التعريف أكثر دقة؛ لأمرين: أولاً: حصر النظر في كلام غيره، أما كلام العالم نفسه فيعد تراجعاً وليس تعقباً. ثانياً: قوله أو ما جرى مجرى هذين الأمرين: يشمل ما هو على شاكلتهما، فيكون أكثر دقة. وعلى هذا يكون موضوع هذا العلم تقييم عمل الغير، والنظر فيه، وتتبعه في أحكامه، والاستدراك عليه ببيان ما فاته أو وهم فيه، أو التبس عليه، أو أشكل عليه[(٤)].

المطلب الرابع: تعريف الوقف، لغةً واصطلاحاً:

الوقف لغة: هو الحبس والمكث والسكون، قال ابن فارس: ((الواو والقاف والفاء: أصل واحد يدل على تمكثٍ في شيء ثم يقاس عليه))[(٥)]. يقال: وقفت الدابة وقوفاً: سكنت، ووقفتُ عن الكلام أقلعت عنه[(٦)]، وفي القراءة هو: قطع الكلمة عما بعدها.

---

(١) انظر: محمد بن أبي بكر الرازي، "مختار الصحاح". إخراج: دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، (ط١، لبنان: مكتبة لبنان، ١٩٨٦م)، ص: ١٨٦، مادة "عقب".

(٢) انظر: منصور نصار، "تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتابه تهذيب التهذيب". رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية، ص: ٢٢.

(٣) انظر: ناصر العزري، "تعقبات الكشميري في كتابه فيض الباري على الحافظ ابن حجر في كتابه فتح الباري". رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية، ص: ١١.

(٤) انظر: رائد شعت، "تعقبات أبي حاتم الرازي في كتاب الجرح والتعديل". (بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية بغزة – ٢٠١٧م)، ص: ٧٠.

(٥) انظر: أحمد بن فارس بن زكريا، "معجم مقاييس اللغة". تحقيق: عبدالسلام هارون، (ط١، القاهرة: دار الفكر، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م)، ٦: ١٣٥.

(٦) انظر: أحمد بن محمد الفيومي، "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي". تحقيق: د. عبدالعظيم =

وأمّا الوقف في اصطلاح القراء الأوائل أصحاب التآليف كابن الأنباري (ت: ٣٢٨هـ)، وابن النحاس (ت: ٣٣٨ هـ)، والداني (ت: ٤٤٤هـ)، وغيرهم، رغم تقسيمهم للوقف، وتتبعهم كلمات القرآن بالاستقراء الكافي، والوقوف أمام كل جملة مناقشين لها ومحللين، إلا أنهم لم يتعرضوا لتعريف (الوقف) على شكل نصٍّ، بل يمكن أن يُفهم التعريف من كلامهم ضمنياً خلال الحديث عن أقسام الوقف في كتبهم، وكان كثير من العلماء المتقدمين على ابن الجزري يطلقون كلمة (الوقف) و(القطع) و(السكت) في كلامهم ويقصدون غالباً (الوقف)، ولا يريدون بها غير الوقف إلاّ مقيّدة[١]، وأمّا عند المتأخرين وغيرهم من المحققين فقد فرّقوا بين هذه الاصطلاحات الثلاثة[٢]، وأول عالم جاءنا بنصٍ عرّف فيه الوقف هو الإمام ابن الجزري (ت: ٨٣٣هـ) حيث قال: ((والوقف: عبارة عن قطع الصوت على الكلمة زمناً يتنفس فيه عادة بنيّة استئناف القراءة؛ إمّا بما يلي الحرف الموقوف عليه أو بما قبله، لا بنية الإعراض، ويأتي في رؤوس الآي وأوساطها، ولا يأتي في وسط الكلمة، ولا فيما اتصل رسماً، ولا بدّ من التنفّس معه))[٣].

إنَّ هذا التعريف مع كونه تعريفاً واضحاً وشاملاً إلا أنه ينقصه تقييد الزمن، علماً بأنَّ المراد هو الزمن اليسير.

والعلماء المتأخرون عرّفوه تعريفاً جامعاً شاملاً إذ يقولون: ((الوقف هو: قطع الصوت عند آخر الكلمة القرآنية زمناً يسيراً يتنفس فيه عادة مع قصد الرجوع إلى القراءة إمّا بما يلي الحرف الموقوف عليه إن صلح الابتداء به، أو بالحرف الموقوف عليه، أو بما قبله ممّا يصلح الابتداء به، ولا بدّ في الوقف من التنفس معه))[٤].

=

الشناوي، (ط٢، القاهرة: دار المعارف)، ص: ٦٦٩.

(١) انظر: محمد بن محمد بن الجزري، "النشر في القراءات العشر". تحقيق: د. السالم الشنقيطي، (ط١، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٣٥هـ)، ٣: ٦١٢.

(٢) فالقطع: عبارة عن قطع القراءة رأساً، فهو كالانتهاء، فالقارئ به كالمعرض عن القراءة، والسكت: عبارة عن قطع الصوت زمناً هو دون زمن الوقف عادة من غير تنفس. انظر: ابن الجزري، "النشر في القراءات العشر"، ٣: ٦١٢ و٦١٦.

(٣) انظر: المصدر السابق.

(٤) انظر: محمود خليل الحصري، "أحكام قراءة القرآن الكريم". ضبط نصه: محمد طلحة منيار، (ط٢، مكة المكرمة: المكتبة المكية)، ص: ٢٥١.

المطلب الخامس: أنواع الوقف ومصطلحاته:

اجتهد العلماء في تحديد أنواع الوقف؛ خدمةً للقرآن الكريم، وتيسيراً على قارئه ومتعلمه، وإعانة له على التدبر والتمعن والفهم لكلام الله، وفق القواعد العربية، والمعاني التفسيرية.

وقد تعددت مناهج العلماء في تحديد أنواع الوقف في القرآن الكريم؛ نظراً لتنوع منطلقاتهم في ذلك، فنجد أنه ينقسم عند أكثر القراء إلى أربعة أنواع: (تام، وكاف، وحسن، وقبيح)[١]، فالتام هو: الذي يحسن القطع عليه والابتداء بما بعده؛ لأنه لا يتعلق بشيء مما بعده. والكافي هو: الذي يحسن الوقف عليه أيضاً والابتداء بما بعده؛ غير أن الذي بعده متعلق به من جهة المعنى دون اللفظ. والحسن هو: الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده؛ لتعلقه به من جهة اللفظ والمعنى جميعاً، والوقف القبيح هو: الذي لا يعرف المراد منه[٢].

وأما الإمام ابن الأنباري الذي نحن بصدد دراسة تعقبات الداني في الوقف عليه فبلغت مصطلحاته ثلاثة: (تام، وحسن، وقبيح)، وتفسير هذه المصطلحات أنقلها لكم كما عرفها في كتابه فقال: ((فالوقف التام هو: الذي يحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده، ولا يكون بعده ما يتعلق به))، وأما الوقف الحسن فعرَّفه بقوله: ((هو الذي يحسن الوقف عليه، ولا يحسن الابتداء بما بعده)). وأما الوقف القبيح عرفه بقوله: ((الذي ليس بتمام ولا حسن))[٣].

وذهب بعض العلماء إلى غير هذا التقسيم، فهو خمسة أقسام عند السجاوندي: لازم، ومطلق، وجائز، ومجوز لوجه، ومرخص لضرورة[٤]، وثمانية أقسام عند بعضهم: تام،

---

(١) انظر: بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي، "البرهان في علوم القرآن". تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط١، القاهرة: مكتبة عيسى الحلبي، ١٣٧٦هـ – ١٩٥٧م)، ١: ٣٤٢.

(٢) انظر: عثمان بن سعيد الداني، "المكتفى". تحقيق: يوسف المرعشي، (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ –١٩٨٧م)، ص: ١٣٨ – ١٤٨.

(٣) انظر: محمد بن القاسم الأنباري، "إيضاح الوقف والابتداء". تحقيق: محيي الدين رمضان، (ط١، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٣٩١هـ – ١٩٧١م)، ١: ١٥٠.

(٤) انظر: محمد بن طيفور السجاوندي، "علل الوقوف". تحقيق: محمد العيدي، (ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م)، ١: ١٦٩.

وشبيه به، وناقص، وشبيه به، وحسن، وشبيه به، وقبيح، وشبيه به[١]. وقد قسمه ابن الجزري إلى قسمين:

الأول: الوقف الاختياري وهو ثلاثة أنواع: تام وكافٍ وحسن.

الثاني: الوقف الاضطراري وهو المصطلح عليه بالقبيح[٢].

وبالنظر إلى الروابط المنطقية بين الجمل القرآنية من عدمها، نجد أن الامر لا يخلو من أربعة احتمالات، وهو ما ذهب إليه جمهور القراء، وهي:

١- أن ينعدم التعلق بين الجملتين إطلاقاً، أي: كل جملة منهما في موضوع مخالف للآخر، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٥ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [البقرة: ٥ – ٦]، فالوقف على الجملة الأولى هو ما يعرف بالوقف التام؛ لانعدام التعلق اللفظي والمعنوي بما بعدها.

٢- أن يوجد تعلق بين الجملتين، وهذا التعلق من ناحية المعنى لا اللفظ، مثله الوقف على قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝٦ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ [البقرة: ٦ – ٧]، فالوقف على ﴿لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ في الآية هو ما يعرف بالوقف الكافي؛ للتعلق المعنوي بين الآيتين.

٣- أن يوجد تعلق بين الجملتين، وهذا التعلق من جهة اللفظ، ويلزم منه التعلق المعنوي، ومعنى ذلك أن الجملة الثانية لا تستقل بإعرابها عن الأولى، مع إفادة الجملة الأولى في الوقف عليها معنىً تاماً، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ﴾ [البقرة: ٩]، فجملة ﴿وَمَا يَشۡعُرُونَ﴾ جملة حالية متصلة بما قبلها من جهة الإعراب، فالوقف على ﴿أَنفُسَهُمۡ﴾ هو ما يعرف بالوقف الحسن؛ للتعلق اللفظي بين الجملتين.

(١) انظر: جلال الدين السيوطي، "الإتقان في علوم القرآن". تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، (ط٢، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م)، ٢: ٥٤٨.

(٢) انظر: ابن الجزري، "النشر"، ٣: ٥٨٧ – ٥٨٩.

٤- أن يوجد بين الجملتين تعلق لفظي ومعنوي كسابقه، لكن الوقف على الجملة الأولى لا يفيد فائدة يحسن السكوت عليها، من ذلك قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [البقرة: ١٠]، فالوقف على (قلوبهم) هو ما يعرف بالوقف القبيح؛ للتعلق اللفظي بما بعدها، وعدم إفادتها معنىً تاماً.

المطلب السادس: الوقف على رؤوس الآي:

اختلف العلماء في الوقف على رأس الآية؛ إذا كان رأس الآية متعلقاً بما بعده تعلقاً لفظياً، فذهب بعض العلماء إلى تقديم الوقف على رأس الآية عموماً، وذهب البعض الآخر إلى أن الأولى عدم الوقف وأنه لابد من تتبع المعنى وإتمامه، والقول الراجح منهما مراعاة الفواصل بالوقوف عليها؛ لمجيئه عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث أم سلمة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قرأ يقطع قراءته آية آية، يقول: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ١]، ثم يقف، ثم يقول: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]، ثم يقف، ثم يقول: ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝٣ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٣ – ٤][(١)]. قال ابن الجزري: ((عدَّ بعضهم الوقف على رؤوس الآي في ذلك سنة، وقال أبو عمرو: وهو أحب إليَّ))[(٢)].

وقال البيهقي: ((متابعة السنة أولى مما ذهب إليه بعض القراء من تتبع الأغراض والمقاصد والوقوف عند انتهائها))[(٣)]. وهذا قول المحققين من العلماء كالداني وابن القيم وابن الجزري وغيرهم[(٤)].

(١) أخرجه أحمد في مسنده، ٤٤: ٢٠٦؛ وأبو داود في سننه، ٤: ٣٧.

(٢) انظر: ابن الجزري، "النشر"، ٣: ٥٨٩.

(٣) أحمد بن الحسين البيهقي، "شعب الإيمان". تحقيق: د. عبد العلي حامد، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ)، ٤: ١٧٥.

(٤) انظر: الداني، "المكتفى"، ص: ١٤٥؛ ومحمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، "زاد المعاد في هدى خير العباد". (ط٢٧، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ)، ١: ٣٢٦؛ وابن الجزري، "النشر"، ٣: ٥٨٩.

المبحث الرئيس: تعقّبات الداني على ابن الأنباري

[١]

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۚ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢١٧].

قال الداني: ((وقال ابن الأنباري: ﴿وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ حسن؛ يريد كافياً، وهو قول أبي حاتم، وليس كذلك؛ لأن ﴿وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ﴾ نسقٌ على قوله: ﴿وَصَدٌّ﴾، ولأن خبر المبتدأ لم يأتِ بعد))[(١)].

اختلف في إعراب قوله: ﴿وَصَدٌّ﴾ على قولين:

الأول: أنه مبتدأ، وما بعده معطوف عليه، وخبره: ﴿أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ فيكون الكلام نسقاً متصلاً غير منقطع[(٢)].

الثاني: أنه معطوف على ﴿كَبِيرٌ﴾ أي: القتال فيه كبير، وسببُ صدٍّ عن سبيل الله، وكفر بالله تعالى وبنعمة المسجد الحرام، أو صد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام، ويكون ﴿وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ﴾ مبتدأ[(٣)].

فعلى القول الأول لا يصح الوقف على قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾؛ للاتصال اللفظي والمعنوي، وهذا ما ذهب إليه الداني وهو الأوجه والأرجح؛ لاستقامة المعنى مع صلته بما بعده، ولكي لا يفصل بين المبتدأ وخبره، وهو ما ذهب إليه ابن النحاس[(٤)]، واختاره

---

(١) عثمان بن سعيد الداني، "المكتفى". تحقيق: يوسف المرعشي، (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ -١٩٨٧م)، ص: ١٨٤.

(٢) انظر: يحيى بن زياد الفراء، "معاني القرآن". تحقيق: محمد علي النجار، (ط١، مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة)، ١: ١٤٢؛ ومحمد بن يوسف بن حيان، "البحر المحيط". تحقيق: مجموعة من المحققين، (ط١، بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٦ – ٢٠١٥م)، ٤: ١٠٨.

(٣) انظر: الحسن بن محمد النيسابوري، "غرائب القرآن ورغائب الفرقان". تحقيق: زكريا عميرات، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م)، ١: ٥٩١.

(٤) انظر: أحمد بن محمد النحاس، "القطع والائتناف". تحقيق: عبدالرحمن المطرودي، (ط١، الرياض: دار =

السجاوندي[١] والأشموني[٢].

وعلى القول الثاني يكون الوقف كافياً؛ للاتصال المعنوي دون اللفظي، وهو ما ذهب إليه أبو حاتم السجستاني وابن الأنباري[٣].

[٢]

﴿ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ إِنَّنَآ ءَامَنَّا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٦].

قال الداني: «﴿عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ تام عند ابن الأنباري، وليس كذلك، وهو كافٍ إذا نُصب ما بعده على المدح بتقدير: أعني، أو رُفع بإضمار: هم. فإن خُفض على النعت لقوله: ﴿لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟﴾ [آل عمران: ١٥] لم يكف الوقف على: ﴿ٱلنَّارِ﴾ ولم يتم»[٤].

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ﴾ يحتمل محلُّه الرفع والنصب والجر، فالرفع من وجهين: أحدهما: أنه مبتدأ محذوف الخبر، والثاني: أنه خبر لمبتدأٍ محذوف.

والنصب من وجه واحد، وهو: النصب بإضمار أعني أو أمدح.

والجر من وجهين: أحدهما: جعله نعتاً ﴿لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟﴾، والثاني: جعله بدلاً منه.

وأما قوله تعالى: ﴿ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ فإعرابه على ما سبق في تقدير ما قبله، فإن قُدّر ﴿ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ﴾ منصوب المحل أو مجروراً على ما تقدم كان إعراب ﴿ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ نعتاً له على كلا التقديرين، فيجوز أن يكون في محل نصب وأن يكون في محل جر، وإن قُدّر

=

عالم الكتب، ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م)، ص: ٩٩.

(١) انظر: محمد بن طيفور السجاوندي، "علل الوقوف". تحقيق: محمد العيدي، (ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م)، ١: ٢٩٥.

(٢) انظر: أحمد بن محمد الأشموني، "منار الهدى". تحقيق: أحمد المعصراوي وأحمد البكري، (ط١، القاهرة: دار الإمام الشاطبي، ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م)، ص: ١٢٠.

(٣) انظر: محمد بن القاسم الأنباري، "إيضاح الوقف والابتداء". تحقيق: محيي الدين رمضان، (ط١، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٣٩١هـ – ١٩٧١م)، ١: ٥٥٠؛ والنحاس، "القطع والائتناف"، ص: ٩٩.

(٤) الداني، "المكتفى"، ص: ١٩٨.

﴿ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ﴾ مرفوع المحل تعيَّن نصب ﴿ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ بإضمار أعني[١].

فعلى ما سبق يتضح أن قوله تعالى: ﴿ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ متعلق بما قبله، إما تعلقاً معنوياً فقط، أو معنويًا ولفظياً معاً، فأمَّا التعلق المعنوي: فعلى تقدير أنه في محل نصب على المدح بتقدير: أعني، أو في محل رفع بإضمار: هم، فيكون الوقف حينئذٍ على ﴿ٱلنَّارِ﴾ وقفاً كافياً؛ للتعلق المعنوي دون اللفظي[٢].

وأمَّا التعلق المعنوي واللفظي: فعلى تقدير أن ﴿ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ في محل جر على أنه نعت أو بدل لقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ﴾، فحينئذٍ لا يصح الوقف على ﴿ٱلنَّارِ﴾؛ للتعلق اللفظي والمعنوي بما بعده، لكن يجوز الوقف عليه لكونه رأس آية[٣].

والقول الراجح هو ما ذهب إليه الداني؛ لأنه من خلال ما سبق لا يمكن أن يكون الوقف على ﴿ٱلنَّارِ﴾ وقفاً تاماً؛ لتعلقه بما بعده معنىً، أو معنىً ولفظاً معاً، والوقف التام هو الذي لا يتعلق بما بعده لا لفظاً ولا معنىً وهو ما لا ينطبق على الوقف هنا، والله أعلم.

[٣]

﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾[النساء: ١٣].

قال الداني: ((**﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ تام. وقال ابن الأنباري: حسن؛ يريد كافياً**))[٤].

﴿تِلْكَ﴾ مبتدأ، و﴿حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ خبرها، ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ﴾ شرط يجوز الابتداء به[٥].

واختلف في تفسير ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ﴾ على قولين:

الأول: أنه عام في التكاليف الواردة من بداية السورة وغيرها، كما أن الوالد يؤدب ولده في أمر مخصوص، ثم يقول له: احذر مخالفتي، ويكون مقصوده: منعه من معصيته في

(١) انظر: أبو حيان، "البحر المحيط"، ٥: ٢٣٤؛ والسمين الحلبي، "الدر المصون". تحقيق: أحمد الخراط، (ط١، دمشق: دار القلم)، ٣: ٦٩.

(٢) الداني، "المكتفى"، ص: ١٨٤.

(٣) انظر: النحاس، "القطع والائتناف"، ص: ١٢٩.

(٤) الداني، "المكتفى"، ص: ٢١٨.

(٥) انظر: الأشموني، "منار الهدى"، ص: ١٨٦.

جميع الأمور[١]. فعلى هذا المعنى يكون الوقف على ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ تاماً، لانقطاعه عما بعده لفظاً ومعنىً.

الثاني: أنه خاص بآيات المواريث المذكورة قبلها، فيكون المعنى: هذه القسمة التي قسمها الله بينكم أيها الناس في مواريث موتاكم؛ فصول فصل بها لكم بين طاعته ومعصيته في المواريث فمن أطاعه فيها دخل الجنة، ومن عصاه أدخله النار، وهذا ما رجحه ابن جرير الطبري[٢]. فعلى هذا المعنى يكون الوقف على ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ كافياً؛ لاتصاله بما بعده معنوياً[٣]، والله أعلم.

[٤]

﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٢٣].

قال الداني: ((وقال ابن الأنباري: ﴿غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ تام، وليس كذلك؛ لأن قوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ﴾ [النساء: ٢٤] نسق على أول الآية، والمعنى: والمحصنات ذوات الأزواج إلا أن يُسْبَيْنَ))[٤].

الواو في ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ﴾ عاطفة، فهي معطوفة على ما قبلها من المحرمات، والتقدير: وحرمت عليكم المحصنات من النساء[٥].

ويظهر مما تقدم أن الوقف عليها ليس بتمام، وإنما حسن؛ للاتصال اللفظي والمعنوي، وهذا ما ذهب إليه الداني، وهو قريب من رأي النحاس والسجاوندي والأشموني[٦].

---

(١) انظر: النيسابوري، "غرائب القرآن ورغائب الفرقان"، ٢: ٣٧١.

(٢) انظر: محمد بن جرير الطبري، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق: عبدالله التركي، (ط١، القاهرة: دار هجر، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م)، ٦: ٤٩٠.

(٣) انظر: النحاس، "القطع والائتناف"، ص: ١٦١.

(٤) الداني، "المكتفى"، ص: ٢١٩.

(٥) انظر: محمد بن أحمد القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق: عبدالله التركي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م)، ٦: ١٩٨؛ ومحمد الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير". (ط١، تونس: الدار التونسية للنشر)، ٥: ٥.

(٦) انظر: النحاس، "القطع والائتناف"، ص: ١٦٣؛ والسجاوندي، "علل الوقوف"، ٢: ٤١٩؛ والأشموني، "منار الهدى"، ص: ١٨٨.

[٥]

﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٢٣].

قال الداني: ((﴿وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ كافٍ عند ابن الأنباري وغيره وعند أصحاب التمام، والمعنى: ليس الثواب بأمانيّكم ولا أمانيّ أهل الكتاب، وهو عندي تام؛ لأنه انقضاء القصة وآخرها، وما بعدها كلام مستأنف غير متصل بها بل منقطع عنها، وهو عام لكل الناس، والحديث المسند الوارد بنزولها يدل على ذلك؛ حدثنا أبو الحسن طاهر بن غلبون المقرئ قال: حدثنا عبدالله بن محمد –يعرف بابن المفسر– قال: حدثنا أحمد بن علي القاضي قال: أخبرنا أبو خَيْثَمة قال: حدثنا روح بن عبادة قال: حدثنا موسى عُبيدة قال: أخبرني مولى ابن سبَّاع قال: سمعت عبدالله بن عمر يحدّث عن أبي بكر الصديق قال: كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وأُنزلت هذه الآية: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٢٣]، قلت: يا رسول الله، وإننا لنعمل السوء وإنا لمجزيون بكل سوء عملنا؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أمَّا أنت يا أبا بكر وأصحابك فتجزون بذلك في الدنيا، حتى تلقوا الله عز وجل وليست لكم ذنوب، وأمَّا الآخرون فيُجمع ذلك لهم حتى يجزوا به يوم القيامة))[(١)]، قال حدثنا أحمد بن فراس قال: حدثنا محمد بن إبراهيم، قال: حدثنا سعيد قال: حدثنا سفيان عن ابن محيصن عن محمد بن قيس بن مَخرمة عن أبي هريرة قال: لما نزلت: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ... ﴾ شقَّ ذلك على المسلمين فشكوا ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: ((قاربوا وسددوا، وكل ما أصاب المؤمن كفارة، حتى الشوكة يشاكها

(١) حديث غريب، في إسناده مقال، أخرجه الترمذي في (الجامع) كتاب التفسير، باب (٥)، الحديث رقم: (٣٠٣٩). انظر: ابن حجر، "النكت الظراف"، ٥/ ٢٩٦. وقد روي هذا الحديث من غير هذا الوجه، وصححه الشيخ شعيب الأرناؤوط بمجموع طرقه وشواهده. انظر: شعيب الأرناؤوط، "تخريج شرح السنة"، رقم: ١٤٣٩.

والنكبة ينكبها))[١][٢].

اختلف أهل التفسير في قوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ على قولين:

الأول: أنه عام للمسلمين وأهل الكتاب، والثاني: أنه خاص للمشركين فقط[٣].

فالوقف تام على قول من جعل ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ عاماً للمسلمين وأهل الكتاب؛ لانقطاعه عما قبله لفظاً ومعنىً، فهو على هذا المعنى جملة مستأنفة.

ووقف كافٍ على من جعل ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ خاصاً للمشركين؛ لاتصاله بما قبله من جهة المعنى[٤].

والقول الراجح القول الأول، وهو ما ذهب إليه الداني؛ وذلك لسببين:

أولاً: دلالة حديث أبي هريرة رضي الله عنه الوارد في سبب نزول الآية على هذا المعنى.

ثانياً: لأنه يوافق المعنى الذي قاله جمهور المفسرين، وعلى رأسهم ابن جرير الطبري[٥].

[٦]

﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبْتُمْ ۖ قَالُوا۟ لَا عِلْمَ لَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١٠٩].

قال الداني: ((﴿لَا عِلْمَ لَنَآ﴾ كافٍ. لم يذكر ابن الأنباري الوقف على: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ﴾، ولا ابن النحاس))[٦].

ووجه كون الوقف على ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ﴾ كافياً على كلام الإمام الداني: أن أركان الجملة مكتملة بالوقوف عليه، ولحصول الفائدة، ولارتباط ما بعده بما قبله من جهة المعنى دون اللفظ؛ لأن المعنى: حينما سُئل الرسل ﴿مَاذَآ أُجِبْتُمْ﴾، قالوا: لا علم لنا إلا علماً أنت أعلم

(١) حديث صحيح، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المرض والطب، الباب (١)، الحديث (٢). وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر، الحديث (٥٠ - ٥١ — ٥٢).

(٢) الداني، "المكتفى"، ص: ٢٢٥.

(٣) انظر: أبو حيان، "البحر المحيط"، ٧: ٣٧٢.

(٤) انظر: النحاس، "القطع والائتناف"، ص: ١٨٣؛ والأشموني، "منار الهدى"، ص: ٢٠٣.

(٥) انظر: الطبري، "جامع البيان"، ٩: ٢٣٩؛ وأبو حيان، "البحر المحيط"، ٧: ٣٧٢.

(٦) الداني، "المكتفى"، ص: ٢٤٥.

به منا، ويؤيده قوله تعالى بعده: ﴿إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾[١].

وقال السجاوندي: بأن الوقف عليه مطلق؛ لحسن الابتداء بما بعده على ما قرره في اصطلاح المطلق[٢]، وأما الأشموني فالوقف عنده عليه من باب الوقف الحسن[٣].

[٧]

﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٩].

قال الداني: ((ومن قرأ ﴿أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ﴾ بكسر الهمزة وقف على ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ وهو تام. والتقدير: وما يشعركم إيمانهم، ثم ابتدأ فأوجب فقال: (إنها...) فذلك منقطع مما قبله.

ومن قرأ: ﴿أَنَّهَا﴾ بفتح الهمزة لم يقف على ﴿يُشْعِرُكُمْ﴾ سواء قدرت (أنها) بـ: لعلَّها، أو قدرت بزيادة (لا)، فيكون التقدير: وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون، والمعنى على هذا: أنها لو جاءت لم يؤمنوا، فهي متعلقة بما قبلها في الوجهين، فلا تقطع منه. وقد أجاز ابن الأنباري وابن النحاس الوقف قبلها والابتداء بها إذا قدرت بمعنى لعلَّها؛ لأن فيها الإيجاب))[٤].

قبل الكلام في حكم الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ لابد أن يُعرف أن في كلمة ﴿أَنَّهَا﴾ خلافاً قرائياً بين القراء، وبناء عليه يختلف حكم الوقف على قوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ باختلاف قراءة ﴿أَنَّهَا﴾، فقرأ ابن كثير وأبو عمرو البصري وشعبة عن عاصم بخلف عنه بكسر همزة (إنها)، وقرأ باقي القراء السبعة بفتحها، قال الإمام الشاطبي –رحمه الله– :

.....واكسرَ انَّها حمى صوبه بالخلف درَّ وأوبلا[٥]

(١) انظر: محمد عبدالحق بن عطية، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: عبدالسلام محمد، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م)، ٢: ٢٥٧.

(٢) انظر: السجاوندي، "علل الوقوف"، ٢: ٤٦٨.

(٣) انظر: الأشموني، "منار الهدى"، ص: ٢٣٦.

(٤) الداني، "المكتفى"، ص: ٢٥٧ – ٢٥٨.

(٥) انظر: القاسم بن فِيرُّه الشاطبي، "حرز الأماني ووجه التهاني". تحقيق: محمد تميم الزعبي، (ط٥، =

فعلى قراءة الكسر يكون الوقف على ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ تامّاً، على الاستئناف، والمعنى: وما يدريكم إيمانهم إذا جاءت، فأخبر الله عنهم بما علمه منهم فقال: إنها إذا جاءت لا يؤمنون، فيكون إذاً على قراءة الكسر منقطعاً عما قبله لفظاً ومعنىً، وهذا ما قرره الداني، وهو ما ذهب إليه ابن الأنباري والنحاس والسجاوندي والأشموني، فلا خلاف بين علماء الوقف في الحكم على قراءة الكسر(١).

ورُوي عن قنبل أنه قال: "سمعت أحمد بن محمد القواس يقول: نحن نقف حيث انقطع النفس إلا في ثلاثة مواضع، نتعمد الوقف عليها تعمُّداً: في آل عمران: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [٧] ثم نبتدئ: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [٧]، وفي الأنعام: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ [١٠٩] ثم نبتدئ: ﴿أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ﴾ [١٠٩] يعني: بكسر الهمزة، وفي النحل: نقف على ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [١٠٣] ثم نبتدئ: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ﴾ [١٠٣]، وزيد عنه موضع رابع في يس: ﴿مِن مَّرْقَدِنَا﴾ [٥٢] ثم نبتدئ: ﴿هَٰذَا مَا وَعَدَ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [٥٢]"(٢).

وأما من قرأ (أنها) بالفتح كان في تقديرها ثلاثة أوجه:

الأول: جعل (لا) صلة، وممن قال بصلة (لا) هنا الكسائي والفراء(٣)،فيكون المعنى: وما يدريكم بإيمانهم، كما قالوا: ﴿إِذَا جَآءَتْ﴾، قال ابن عطية: "ودعا إلى التزام هذا حفظ المعنى؛ لأنها لو لم تكن زائدة لعاد الكلام عذراً للكفار وفسد المراد بالآية"(٤)، وضعف الزجاج زيادة (لا) هنا(٥).

الثاني: على تقدير اللام أو الباء للعلة، أي: لأنها أو بأنها، فيكون المعنى: قل إنما

=

دمشق: دار الغوثاني، ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م)، البيت رقم: ٦٥٨.

(١) انظر: الأنباري، "الإيضاح"، ٢: ٦٤٢؛ والنحاس، "القطع والائتناف"، ص: ٢٣٦؛ والسجاوندي، "علل الوقوف"، ٢: ٤٨٧؛ والأشموني، "منار الهدى"، ص: ٢٥٣.

(٢) الداني، "المكتفى"، ص: ٢٥٨.

(٣) انظر: الفراء، "معاني القرآن"، ١: ٣٥٠؛ وأبو حيان، "البحر المحيط"، ٩: ٣٤٨.

(٤) انظر: ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٢: ٣٣٣.

(٥) انظر: إبراهيم بن السري الزجاج، "معاني القرآن وإعرابه". تحقيق: عبدالجليل شلبي، (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م)، ٢: ٢٨٣.

الآيات عند الله فلا يأتيكم بها؛ لأنها إذا جاءت لا يؤمنون، وما يشعركم بأنهم يؤمنون أو لا يؤمنون.

وعلى هذين المذهبين لا يحسن الوقف على ﴿ وَمَا يُشْعِرُكُمْ ﴾ كما ذكر الداني؛ لتعلقها بما بعدها لفظاً ومعنىً، وهذا ما نص عليه ابن الأنباري والنحاس والأشموني ويُفهم من كلام السجاوندي[١].

الثالث: أنها بمعنى لعل، تقول العرب: ائت السوق أنك تشتري لنا شيئاً، أي: لعلك. ومنه قول أبي النجم العجلي:

قلت لشيبان: ادن من لقائه أنَّا نغذِّي القوم من شوائه[٢]

أنَّا بمعنى: لعلنا. وهو مذهب الخليل وسيبويه، ومما يؤيد هذا المعنى ما ورد في مصحف أُبي: (وما أدراكم لعلَّها إذا جاءت لا يؤمنون)[٣].

وعلى هذا المذهب: يكون الوقف على قوله تعالى: ﴿ وَمَا يُشْعِرُكُمْ ﴾ كافياً؛ لانقطاعه عما بعده لفظاً، وهو ما ذهب إليه ابن الأنباري[٤]، وأجاز الوقف عليه كذلك ابن النحاس والأشموني[٥]، ولم يجز الوقف عليه الداني؛ لتعلقه بما بعده على رأيه – رحمه الله–، والرأي الراجح هو ما ذهب إليه ابن الأنباري وابن النحاس بجواز الوقف عليه؛ إذا قُدّر بـ (لعلها)؛ لأنه وإن كان متعلقاً بما بعده من جهة المعنى لكنه منقطع عنه من جهة اللفظ، والله أعلم.

(١)انظر: الأنباري، "الإيضاح"، ٢: ٦٤٢؛ والنحاس، "القطع والائتناف"، ص: ٢٣٦؛ والسجاوندي، "علل الوقوف"، ٢: ٤٨٧؛ والأشموني، "منار الهدى"، ص: ٢٥٣.

(٢) انظر: عبدالرحمن بن محمد الأنباري، "الإنصاف في مسائل الخلاف". (ط١، دمشق: دار الفكر)، ص: ٥٩١؛ وعبدالقادر بن عمر البغدادي، "خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب". تحقيق: عبدالسلام هارون، (ط٤، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م)، ٨: ٥٠١.

(٣) انظر: سعيد بن مسعدة الأخفش، "معاني القرآن". تحقيق: هدى قراعة، (ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١١هـ – ١٩٩٠م)، ص: ٣١٠؛ وأبو حيان، "البحر المحيط"، ٩: ٣٤٨؛ والنيسابوري، "غرائب القرآن ورغائب الفرقان"، ٣: ١٤٤.

(٤) انظر: الأنباري، "الإيضاح"، ٢: ٦٤٢.

(٥) انظر: النحاس، "القطع والائتناف"، ص: ٢٣٦، والأشموني، "منار الهدى"، ص: ٢٥٣.

[٨]

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾[الأعراف: ٥٤].

قال الداني: ((﴿مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ كافٍ على القراءتين، وقال ابن الأنباري: تام))[(١)].

بل قال ابن الأنباري في الإيضاح بأنه وقف حسن[(٢)]، والحسن عنده بمرتبة الكافي عند الداني، ونقل النحاس التمام فيه عن أحمد بن موسى[(٣)].

ووجه أن الوقف على قوله تعالى: ﴿بِأَمْرِهِۦٓ﴾ كافٍ، لانقطاعه عما بعده من جهة اللفظ واتصاله به من جهة المعنى؛ لأنه لمَّا تقدم ذكر خلق السماوات والأرض والشمس والقمر والنجوم وأمره سبحانه فيها قال بعدها: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾، أي: له الإيجاد والاختراع، وجرى ما خلق واخترع على ما يريده وبما يأمر به سبحانه، لا أحد يشركه في ذلك ولا في شيء منه[(٤)].

ومما تقدم يتضح أن الوقف على ﴿مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ كافٍ؛ للاتصال المعنوي بما بعده دون اللفظي.

[٩]

﴿وَيَسْتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَ ۖ قُلْ إِى وَرَبِّىٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ ۖ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ﴾ [يونس: ٥٣].

قال الداني: ((**وقال ابن الأنباري: ﴿قُلْ إِى وَرَبِّىٓ﴾ وقف حسن، كما تقول في الكلام: إي لعمري، ثم يبتدئ: ﴿إِنَّهُۥ لَحَقٌّ﴾. والوقف عندي ﴿إِنَّهُۥ لَحَقٌّ﴾؛ لأن القسم واقع عليه فلا يُفصل منه**))[(٥)].

الوقف على ﴿لَحَقٌّ﴾ يجعل السؤال والجواب والقسم كلاماً واحداً، والوقف على

(١) الداني، "المكتفى"، ص: ٢٧٢.

(٢) انظر: الأنباري، "الإيضاح"، ٢: ٦٥٨.

(٣) انظر: النحاس، "القطع والائتناف"، ص: ٢٥٥.

(٤) انظر: أبو حيان، "البحر المحيط"، ١٠: ١٢٢؛ وابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٨: ١٦٩.

(٥) الداني، "المكتفى"، ص: ٣٠٨.

﴿إِي وَرَبِّيٓ﴾ ثم الابتداء بـ ﴿إِنَّهُۥ لَحَقٌّ﴾ على الاستئناف، فإن جعل قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَحَقٌّ﴾ جواب القسم، أي: ﴿إِي وَرَبِّيٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ﴾، فلا يجوز الوقف على ﴿وَرَبِّيٓ﴾؛ لأن القسم واقع على قوله: إنه الحق إي نعم والله؛ لأن ﴿إِي﴾ بمعنى: نعم في القسم خاصة[(١)]، فلا يفصل منه[(٢)].

[١٠]

﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ إِنِّي لَكُمۡ نَذِيرٞ مُّبِينٌ﴾ [هود: ٢٥].

قال الداني: «ومن قرأ: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ إِنِّي لَكُمۡ نَذِيرٞ مُّبِينٌ﴾ بكسر الهمزة أو فتحها لم يقف على: ﴿قَوۡمِهِۦٓ﴾؛ لأن كسرها بتقدير: (فقال إني)، فهي محكية بعد القول، وفتحها بتقدير: (بأني)، فهي مفعول أرسلنا. وقال ابن الأنباري: من كسرها ابتدأ بها ووقف على: ﴿قَوۡمِهِۦٓ﴾. وليس كما قال؛ لأنها في كلا الوجهين متعلقة بالإرسال»[(٣)].

اختلف القراء السبعة في قراءة: ﴿إِنِّي لَكُمۡ﴾، فقرأ نافع وابن عامر وعاصم وحمزة بكسر الهمزة ﴿إِنِّي﴾، وقرأ الباقون بفتحها (أني)، قال الإمام الشاطبي:

وإني لكـــم بالفـــتح حـــق رواتـــه .....[(٤)]

فلا إشكال في قراءة من فتح (أني) بأنه لا يقف على ﴿قَوۡمِهِۦٓ﴾؛ لأن الإرسال عامل في (أنِّي)؛ أي: أرسلنا نوحاً بأني لكم نذير[(٥)]، وجعل ﴿أَن لَّا تَعۡبُدُوٓاْ﴾ [هود: ٢٦] بعدها بدلاً

(١) انظر: ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٣/ ١٢٥؛ و جار الله محمود عمر الزمخشري، "الكشاف". تحقيق: خليل شيحا، (ط٣، بيروت: دار المعرفة، ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م)، ص: ٤٦٦؛ والسمين الحلبي، "الدر المصون"، ٦: ٢٢٠.

(٢) انظر: النحاس، "القطع والائتناف"، ص: ٣٠٥؛ والأشموني، "منار الهدى"، ص: ٣٢٧.

(٣) الداني، "المكتفى"، ص: ٣١٥.

(٤) انظر: الشاطبي، "حرز الأماني ووجه التهاني"، البيت رقم: ٧٥٥.

(٥) انظر: أبو علي الحسن الفارسي، "الحجة للقراء السبعة". تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير حويبياني، (ط١، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م)، ٤: ٣١٥.

من ﴿أَنِي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾[(١)]، فالكلام متصلٌ بعضه ببعض، فلا يوقف على ﴿قَوْمِهِۦٓ﴾؛ للاتصال اللفظي والمعنوي، وهذا مما اتفق عليه الداني وابن الأنباري[(٢)].

إنما الإشكال في الوقف على ﴿قَوْمِهِۦٓ﴾ على قراءة الكسر، فالداني يرى بأنه لا يوقف على ﴿قَوْمِهِۦٓ﴾ كذلك، بينما ابن الأنباري يرى الوقف عليه في قراءة من كسر، وحقيقة هذا الخلاف يرجع إلى تفسير ما يتعلق به ﴿إِنِّي﴾:

فالداني يرى بأنه متعلق بالإرسال مثل قراءة الفتح؛ فحينئذٍ لا يوقف على ﴿قَوْمِهِۦٓ﴾؛ لتعلقه بما بعده لفظاً ومعنىً.

بينما ابن الأنباري يرى بأنه يوقف عليه؛ وذلك على إضمار القول، أي: قال لهم إني لكم نذير مبين[(٣)]، وجعل ﴿أَنْ لَّا تَعْبُدُوٓا۟﴾ بعدها متعلق بما بعد ﴿إِنِّي﴾، فالكلام على هذا وإن اتصل بما بعده من جهة المعنى لكنه منقطع عنه من جهة اللفظ، فيكون الوقف على هذا التقدير كافياً[(٤)]، والله أعلم.

[١١]

﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨].

قال الداني: «... كاف،... ومثله: ﴿لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾. وقال ابن الأنباري: الوقف على: ﴿لِتَرْكَبُوهَا﴾ وتبتدئ: ﴿وَزِينَةً﴾ على معنى: وزينة فعلنا ذلك، وقيل: ﴿وَزِينَةً﴾ تام»[(٥)].

الوقف على قوله: ﴿وَزِينَةً﴾ كافٍ كما ذكر الإمام الداني؛ لأن الواو بعدها حرف ابتداء، والجملة بعدها مبتدأة، فالتعلق المعنوي حاصل؛ لأن الكلام عن الخلق ومتعلق بقوله: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾[النحل: ٤] وقوله: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا﴾[النحل: ٥]، وقيل: بأن الوقف

(١) انظر: النحاس، "القطع والائتناف"، ص: ٣١٧.
(٢) انظر: الأنباري، "الايضاح"، ٢: ٧١١.
(٣) انظر: أبو حيان، "البحر المحيط"، ١٢: ٢٣٢.
(٤) انظر: النحاس، "القطع والائتناف" ص: ٣١٧؛ والأشموني، "منار الهدى"، ص: ٣٤١.
(٥) الداني، "المكتفى"، ص: ٣٤٧.

على ﴿وَزِينَةَ﴾ تام، وممن قال بالتمام عليه: نافع ويعقوب وأبو حاتم السجستاني؛ على أن الكلام تم هنا، وانقطع عما بعده لفظاً ومعنىً[(١)].

وأما قول الأنباري: بأن الوقف على: ﴿لِتَرْكَبُوهَا﴾ ثم يبتدئ بـ ﴿وَزِينَةً﴾، فعلى تقدير: وجعلنا زينة، أو: وخلقها زينة، وعليه فإن الكلام فهم المقصود منه بقوله: ﴿لِتَرْكَبُوهَا﴾، وما بعده كلام مستأنف متعلق به معنوياً لا لفظياً، فعلى هذا يكون الوقف على ﴿لِتَرْكَبُوهَا﴾ كافياً[(٢)].

لكن الأرجح من وجهة نظري ما ذهب إليه الداني من أن الوقف يكون على قوله: ﴿وَزِينَةً﴾؛ ولا يوقف على ﴿لِتَرْكَبُوهَا﴾ بل يوصل بـ (زينة)، ويكون الوقف حينئذ كافياً؛ لأن ما بعده متصل به وبما قبله في المعنى وسياق الآيات يدل على هذا[(٣)]، والله أعلم.

[١٢]

﴿مُسْتَكْبِرِينَ بِهِۦ سَٰمِرًا تَهْجُرُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٧].

قال الداني: ((وقال العباس بن الفضل: ﴿مُسْتَكْبِرِينَ بِهِۦ﴾ كاف. وقال ابن عبدالرزاق: هو تام. وقال أبو حاتم وابن الأنباري: الوقف الكافي: ﴿مُسْتَكْبِرِينَ﴾، قال أبو عمرو رضي الله عنه: وبالأول أقول لدلالة تفسير المفسرين المتقدمين عليه.

حدثنا محمد بن عبدالله، قال: حدثنا علي، قال: حدثنا أحمد، قال: حدثنا يحيى في قوله: ﴿مُسْتَكْبِرِينَ بِهِۦ﴾ قال: بالحرم. وبذلك قال ابن عباس ومجاهد والضحاك والحسن وأبو مالك. وقال قتادة: ﴿مُسْتَكْبِرِينَ بِهِۦ﴾ ببيت الله وحرم الله، والمعنى: أنهم كانوا يفتخرون بهما، ويقولون: نحن أهل بيت الله وحرم الله. وقيل: ﴿مُسْتَكْبِرِينَ بِهِۦ﴾ بالقرآن، والمعنى: أنهم يحضرهم عند قراءته استكبار))[(٤)].

---

(١) انظر: النحاس، "القطع والائتناف"، ص: ٣٦١.

(٢) انظر: النحاس، "القطع والائتناف"، ص: ٣٦١؛ والقرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٢: ٢٨٧؛ والسمين الحلبي، "الدر المصون"، ٧: ١٩٥.

(٣) انظر: السجاوندي، "علل الوقوف"، ٢: ٦٣٥؛ والنيسابوري، "غرائب القرآن ورغائب الفرقان"، ٤: ٢٤٠.

(٤) الداني، "المكتفى"، ص: ٤٠٢ – ٤٠٣ .

الضمير في (به) فيه قولان:

الأول: أنه يتعلق بـ ﴿مُسْتَكْبِرِينَ﴾، والضمير على هذا عائد للقرآن أو للبيت أو للرسول صلى الله عليه وسلم أو للنكوص في قوله تعالى: ﴿تَنكِصُونَ﴾[٦٦]. والباء في هذا كله للسببية؛ لأنهم استكبروا بسبب القرآن لما تُلي عليهم، وبسبب البيت؛ لأنهم يقولون: نحن ولاته، وبالرسول؛ لأنهم يقولون: هو منَّا دون غيره، أو بالنكوص؛ لأنه سبب الاستكبار(١).

الثاني: أنه متعلق بـ ﴿سَمِرًا﴾، ويجوز على هذا أن يكون الضمير عائداً على القرآن أو الرسول؛ لأنهم كانوا يسمرون بالقرآن وبالرسول، أي: يجعلونهما حديثاً لهم يخوضون في ذلك كما يُسمر بالأحاديث، وكانوا يسمرون في البيت، فالباء ظرفية على هذا. و﴿سَمِرًا﴾ نصب على الحال: إما من فاعل ﴿تَنكِصُونَ﴾، وإما من الضمير في ﴿مُسْتَكْبِرِينَ﴾(٢).

فعلى القول الأول لا يجوز الوقف على ﴿مُسْتَكْبِرِينَ﴾لتعلقه بـ ﴿بِهِۦ﴾ لفظاً ومعنىً، وعلى القول الثاني يكون الوقف كافياً على ﴿مُسْتَكْبِرِينَ﴾(٣)، والوصل أوجه؛ لأن ﴿سَمِرًا﴾ مع ﴿تَهْجُرُونَ﴾ حالان بعد حال، يعني: ﴿مُسْتَكْبِرِينَ﴾ والمجرور ضمير البيت، أي: مستكبرين بالبيت مفتخرين، والوقف التام على تهجرون(٤)، والله أعلم.

[١٣]

﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٢١].

قال الداني: ((﴿أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا﴾ كافٍ عند أبي حاتم وابن الأنباري وابن عبدالرزاق، وهو عندي تام؛ لأنه انقضاء كلامهم))(٥).

---

(١) انظر: النيسابوري، "غرائب القرآن"، ٥/ ١٢٨؛ وأبو السّعود محمد العمادي، "إرشاد العقل السليم". (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ٦/ ١٤٣.

(٢) انظر: أبو حيان، "البحر المحيط"، ١٥: ٤٦٧؛ والسمين الحلبي، "الدر المصون"، ٨: ٣٥٧.

(٣) انظر: النحاس، "القطع والائتناف"، ص: ٤٥٩؛ والأشموني، "منار الهدى"، ص: ٤٩٣.

(٤) انظر: السجاوندي، "علل الوقوف"، ٢: ٧٣٠.

(٥) الداني، "المكتفى"، ص: ٤١٥.

وجه كون الوقف على قوله: ﴿أَوْنَرَىٰ رَبَّنَا﴾ تاماً على قول الإمام الداني؛ أن ما بعده جملة مستأنفة، واللام جواب لقسم محذوف عن قولهم، على تقدير: والله لقد استكبروا..، والتأكيد بلام القسم؛ لإفادة معنى التعجيب، كأنه قال: ما أشد استكبارهم وما أكبر عتوهم![١].

وأمَّا قول الإمام ابن الأنباري بأن الوقف عليه كافٍ؛ فباعتبار ارتباط الجملة بما بعدها من جهة المعنى، وهو ما ذهب إليه ابن النحاس حيث قال: ((﴿أَوْنَرَىٰ رَبَّنَا﴾ قطع كافٍ؛ لأن المعنى عند أهل التفسير: وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة فيخبرونا بصحة نبوتك أو نرى ربنا فيخبرنا بذلك، فقال الله جل وعز: ﴿لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ فهذا التمام))[٢].

وممن ذهب إلى هذا التفسير الذي أشار إليه ابن النحاس الإمام الطبري في تفسيره[٣]، لكن القول الأرجح من وجهة نظري ما ذهب إليه الإمام الداني من أن الوقف على ﴿أَوْنَرَىٰ رَبَّنَا﴾ وقف تام؛ لانقضاء كلامهم، وما بعده كلام مستأنف؛ للابتداء بلام القسم، والله أعلم.

[١٤]

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ نِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ ۝٥٨ ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [العنكبوت: ٥٨ – ٥٩].

قال الداني: ((﴿أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ﴾ تام عند ابن الأنباري، وليس كذلك من حيث لم يأت لـ ﴿ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟﴾ [العنكبوت: ٥٩] خبر بعد))[٤].

الوقف على قوله تعالى: ﴿أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ﴾ ليس بتام كما ذكر الداني في استدراكه على ابن الأنباري، ويختلف حكم الوقف عليه بحسب تقدير ﴿ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟﴾ بعده، وذلك في

(١) انظر: أبو حيان، "البحر المحيط"، ١٥: ١٨٠؛ وأبو السعود، "إرشاد العقل السليم"، ٦: ٢١١؛ والأشموني، "منار الهدى"، ص: ٥١٢؛ وابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٦: ٥.

(٢) انظر: النحاس، "القطع والائتناف"، ص: ٤٨٠ – ٤٨١.

(٣) انظر: الطبري، "جامع البيان"، ١٧: ٤٢٦.

(٤) الداني، "المكتفى"، ص: ٤٤٥.

تقديرين:

الأول: الوقف على قوله تعالى: ﴿ أَجۡرُ ٱلۡعَٰمِلِينَ ﴾ كافٍ، على اعتبار أن ﴿ ٱلَّذِينَ صَبَرُواْ ﴾ خبر لمبتدأ محذوف، أي: هم الذين، أو مبتدأ خبره ﴿ وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ﴾، وكذا إن نصب بإضمار أعني[(١)].

الثاني: ليس بوقف، وذلك على اعتبار أن ﴿ ٱلَّذِينَ صَبَرُواْ ﴾ نعتٌ لـ ﴿ ٱلۡعَٰمِلِينَ ﴾، وهذا ما ذهب إليه ابن النحاس، ورجحه السجاوندي[(٢)].

وعلى كلٍّ فالوقف عليه سنة؛ لأنه رأس آية، فيوقف عليه ويبتدأ بما بعده.

[١٥]

﴿ قَالَ لَقَدۡ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعۡجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦۖ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡخُلَطَآءِ لَيَبۡغِي بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٞ مَّا هُمۡۗ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسۡتَغۡفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعٗا وَأَنَابَ ﴾ [ص: ٢٤].

قال الداني: ((وقال ابن الأنباري: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ تام، ثم تبتدئ: ﴿ وَقَلِيلٞ مَّا هُمۡ ﴾ على معنى: وقليل هم، و(ما) صلة للكلام، وهو قول الأخفش وأبي حاتم، والتمام عندي: ﴿ وَقَلِيلٞ مَّا هُمۡ ﴾؛ لأن ذلك من الكلام الأول، والمعنى – والله أعلم–: وقليل ما هم المؤمنون الذين لا يبغون))[(٣)].

في (ما) التي في قوله تعالى: ﴿ وَقَلِيلٞ مَّا هُمۡ ﴾ وجهان؛ أحدهما: أن تكون صلة بمعنى: وقليل هم، وهذا ما ذهب إليه ابن الأنباري[(٤)]، فيكون إثباتها وإخراجها من الكلام لا يفسد معنى الكلام.

والآخر: أن تكون اسماً، و(هم) صلةً لها، أي: وقليل ما تجدهم، فيكون معنى الكلام: إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وقليل الذين هم كذلك، بمعنى: الذين لا يبغي بعضهم على بعض، و(ما) على هذا القول بمعنى (مَن)، كما يُقال: قد كنتُ أحسبك أعقل مما أنت،

(١) انظر: الأشموني، "منار الهدى"، ص: ٥٦٣.

(٢) انظر: النحاس، "القطع والائتناف"، ص: ٥٢٦؛ والسجاوندي، "علل الوقوف"، ٢: ٧٩٤.

(٣) الداني، "المكتفى"، ص: ٤٨٢ – ٤٨٣.

(٤) انظر: الأنباري، "الإيضاح"، ٢: ٨٦٢.

فتكون أنت صلةً لـ (ما)، والمعنى: كنت أحسب عقلك أكثر مما هو. فتكون (ما) والاسم مصدراً، ولم ترد المصدر لكان الكلام بـ (مَن)؛ لأن (مَن) التي تكون للناس وأشباههم[١].

وبناء على ما سبق فالقول الراجح هو ما ذهب إليه الإمام الداني من أن الوقف التام في الآية يكون على قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾؛ لانقطاعه عما بعده لفظاً ومعنىً، وأمَّا الوقف على قوله: ﴿ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ فإن صح فهو من قبيل الوقف الكافي؛ لتعلقه بما بعده من جهة المعنى[٢]، والله أعلم.

[١٦]

﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ ٱلدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُّكُرٍ﴾ [القمر: ٦].

قال الداني: ((﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ﴾ تام، وقال ابن الأنباري: غير تام، وليس كما قال؛ لأن جميع أهل التفسير يجعلون العامل في الظرف ﴿يَخْرُجُونَ﴾ [القمر: ٧]، والمعنى عندهم على التأخير، والتقدير: يخرجون من الأجداث يوم يدع الداع، فإذا كان كذلك، فالتمام: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ﴾؛ لأن الظرف لا يتعلق بشيء مما قبله))[٣].

قول الإمام ابن الأنباري بأن الوقف عليه غير تام على تقدير أن المعنى: فتول عنهم إلى يوم الدين، وهو قول الحسن، وهذ القول ضُعف، قال أبو حيان: ((وقال الحسن: المعنى: فتول عنهم إلى يوم الدين، وهذا ضعيف من جهة اللفظ ومن جهة المعنى؛ أما من جهة اللفظ فحذف إلى، وأما من جهة المعنى فإن تولّيه عنهم ليس مُغَيًّا بـ ﴿يَوْمَ يَدْعُ ٱلدَّاعِ﴾))[٤].

وأمَّا قول الإمام الداني فهو القول الراجح عندي؛ لموافقته لأقوال أهل التفسير كما ذكر[٥]، قال ابن عطية: ((وتم القول في قوله: ﴿عَنْهُمْ﴾ ثم ابتدأ وعيدهم، والعامل في ﴿يَوْمَ﴾

(١) انظر: الطبري، "جامع البيان"، ٢٠: ٦٢؛ والقرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٨: ١٧٢.

(٢) انظر: السجاوندي، "علل الوقوف"، ٣: ٨٦٧؛ والأشموني، "منار الهدى"، ص: ٦٣٠.

(٣) الداني، "المكتفى"، ص: ٥٤٥.

(٤) انظر: أبو حيان، "البحر المحيط"، ٢٠: ٨٥.

(٥) انظر: الزجاج، "معاني القرآن"، ٥: ٨٦؛ وجمال الدين الجوزي، "زاد المسير". (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م)، ص: ١٣٧٠؛ والقرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٢٠: ٧٧؛ وأبو حيان، "البحر الحيط"، ٢٠: ٨٥.

قوله: ﴿يَخْرُجُونَ﴾[٧]، و﴿خُشَّعًا﴾[٧] حال من الضمير في ﴿يَخْرُجُونَ﴾، وتصرف الفعل يقتضي تقدم الحال، قال المهدوي: ويجوز أن يكون حالاً من الضمير في ﴿عَنْهُمْ﴾))[١].

ونقل النحاس التمام فيه عن أبي حاتم ولم يذكر غيره[٢]، وهو قول الأشموني كذلك[٣]، وذكر السجاوندي بأن الوقف عليه لازم، وقال: ((لأنه لو وصل صار ﴿يَوْمَ يَدْعُ﴾ ظرفاً للتولي عنهم، وليس كذلك، بل هو ظرف ﴿يَخْرُجُونَ﴾، و﴿خُشَّعًا﴾ حال للضمير في ﴿يَخْرُجُونَ﴾ تقديره: خاشعاً أبصارهم يوم يدع الداع))[٤].

[١٧]

﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ ۝٦٢ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝٦٣ مُدْهَامَّتَانِ﴾ [الرحمن: ٦٠ – ٦٤].

قال الداني: ((تام،... وقال ابن الأنباري: ومثله: ﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾ وليس كذلك، لأن قوله تعالى: ﴿مُدْهَامَّتَانِ﴾ صفة لهما))[٥].

قوله تعالى: ﴿مُدْهَامَّتَانِ﴾ صفة لـ ﴿جَنَّتَانِ﴾، وعليه فالوقف على ﴿جَنَّتَانِ﴾ حسن؛ لأنه لا يصح الابتداء بما بعده على ما تقرر عند علماء الوقف من منع فصل الصفة عن موصوفها[٦].

(١) انظر: ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٥: ٢١٢.
(٢) انظر: النحاس، "القطع والائتناف"، ص: ٦٩٨.
(٣) انظر: الأشموني، "منار الهدى"، ص: ٧٣٢.
(٤) انظر: السجاوندي، "علل الوقوف"، ٣: ٩٨٠.
(٥) الداني، "المكتفى"، ص: ٥٤٩.
(٦) انظر: النحاس، "القطع والائتناف"، ص: ٧٠٦؛ والسجاوندي، "علل الوقوف"، ٣: ٩٨٧.

الخاتمة

في الختام يحسن الإشارة إلى أهم نتائج البحث على النحو الآتي:

١- بلغ عدد تعقبات الداني على ابن الأنباري في كتابه المكتفى (١٧) موضعاً.

٢- الاختلاف في حكم الوقف بين الداني وابن الأنباري راجع إلى اختلاف تفسيرهم للكلمة الموقوفة عليها وتعلقها بما بعدها من حيث الإعراب والمعنى، فحكم الوقف مبني عند كل منهما على ما ترجح عنده فيها لغوياً ومعنوياً.

٣- وافق الباحث رأي الداني في كثير من المسائل، وفي بعضها جمع بين قولي الداني وابن الأنباري؛ لاحتمال كلٍّ منهما وجهاً صحيحاً.

٤- الوقف الحسن عند ابن الأنباري في درجة الوقف الكافي عند الداني، فهو بمثابة اختلاف مصطلح فقط، كما أكد ذلك الداني في أكثر من موضع.

٥- في قوله تعالى: ﴿مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمۡرِهِۦٓ﴾ قال الداني: إن الوقف عليه تام عند ابن الأنباري، وبالرجوع إلى كتاب الإيضاح لابن الأنباري نجد أنه يقول: بأن الوقف عليه حسن، فلعل السبب اختلاف النسخ، أو أن محقق كتاب الإيضاح أخطأ في كتابتها، أو أن الداني –رحمه الله– نقل هذا القول من كتاب آخر لابن الأنباري لم أقف عليه، والله أعلى وأعلم.

٦- علم الوقف والابتداء متعلق بعلوم اللغة العربية، وعلم التفسير، تعلقاً وثيقاً.

وختاماً أوصي الباحثين في علم القراءات بالعناية بمسائل الوقف والابتداء، وتحرير المسائل المشكلة فيه؛ لما لذلك من ثمرة علمية في قراءة القرآن الكريم.

المصادر والمراجع

الأخفش، سعيد بن مسعدة. "معاني القرآن". تحقيق: هدى قراعة. (ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١١هـ – ١٩٩٠م).

الأشموني، أحمد بن محمد. "منار الهدى". تحقيق: أحمد المعصراوي وأحمد البكري. (ط١، القاهرة: دار الإمام الشاطبي، ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م).

الأنباري، عبدالرحمن بن محمد. "الإنصاف في مسائل الخلاف". (ط١، دمشق: دار الفكر).

الأنباري، محمد بن القاسم. "إيضاح الوقف والابتداء". تحقيق: محيي الدين رمضان. (ط١، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٣٩١هـ – ١٩٧١م).

ابن بشكوال، خلف بن عبدالملك. "الصلة". تحقيق: إبراهيم الأبياري. (ط١، القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٤١٠هـ – ١٩٨٩م).

ابن الجزري، محمد بن محمد. "غاية النهاية". تحقيق: ج. برجستراسر. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م).

ابن الجزري، محمد بن محمد. "النشر في القراءات العشر". تحقيق: د. السالم الشنقيطي. (ط١، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٣٥هـ).

ابن حجر، أحمد بن علي. "النكت الظراف على الأطراف". تحقيق: عبدالصمد شرف الدين. (ط١، الهند: الدار القيمة، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٥م).

ابن حيان، محمد بن يوسف. "البحر المحيط". تحقيق: مجموعة من المحققين. (ط١، بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٦ – ٢٠١٥م).

ابن زكريا، أحمد بن فارس. "معجم مقاييس اللغة". تحقيق: عبدالسلام هارون. (ط١، القاهرة: دار الفكر، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م).

ابن عاشور، محمد الطاهر. "التحرير والتنوير". (ط١، تونس: الدار التونسية للنشر).

ابن عطية، محمد عبدالحق. "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: عبدالسلام محمد. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م).

ابن القيم، محمد بن أبي بكر. "زاد المعاد في هدى خير العباد". (ط٢٧، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ).

ابن منظور، جمال الدين محمد. "لسان العرب". (ط١، بيروت: دار صادر).

البخاري، محمد بن إسماعيل. "صحيح البخاري". تصحيح: محمد ذهني. (ط١، اسطانبول: دار الطباعة، ١٣١٥هـ – ١٨٩٧م).

البغدادي، عبدالقادر بن عمر. "خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب". تحقيق: عبدالسلام هارون. (ط٤، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م).

البيهقي، أحمد بن الحسين. "شعب الإيمان". تحقيق: د. عبد العلي حامد. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ).

الترمذي، محمد بن عيسى. "سنن الترمذي". تحقيق: أحمد شاكر ومحمد عبدالباقي وإبراهيم عطوة. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث، ١٣٨١هـ – ١٩٦٢م).

الجوزي، جمال الدين عبدالرحمن بن علي. "زاد المسير". (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م).

الجوهري، إسماعيل بن حماد. "الصحاح". راجعه: محمد تامر، وأنس الشامي، وزكريا أحمد. (ط١، القاهرة: دار الحديث، ١٤٣٠ – ٢٠٠٩م).

الحصري، محمود خليل. "أحكام قراءة القرآن الكريم". ضبط نصه: محمد طلحة منيار. (ط٢، مكة المكرمة: المكتبة المكية).

الحموي، ياقوت. "معجم الأدباء". تحقيق: د. إحسان عباس. (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م).

الداني، عثمان بن سعيد. "المكتفى". تحقيق: يوسف المرعشي. (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ –١٩٨٧م).

الذهبي، محمد بن أحمد. "معرفة القراء الكبار". تحقيق: طيار آلتي قولاج. (ط١، اسطانبول: مركز البحوث الإسلامية، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م).

الرازي، محمد بن أبي بكر. "مختار الصحاح". إخراج: دائرة المعاجم في مكتبة لبنان. (ط١، لبنان: مكتبة لبنان، ١٩٨٦م).

الزجاج، إبراهيم بن السري. "معاني القرآن وإعرابه". تحقيق: عبدالجليل شلبي. (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م).

الزركشي، محمد بن عبدالله. "البرهان في علوم القرآن". تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. (ط١، القاهرة: مكتبة عيسى الحلبي، ١٣٧٦هـ – ١٩٥٧م).

الزمخشري، جار الله محمود عمر. "الكشاف". تحقيق: خليل شيحا. (ط٣، بيروت: دار المعرفة، ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م).

السجاوندي، محمد بن طيفور. "علل الوقوف". تحقيق: محمد العيدي. (ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م).

السجستاني، أبو داود. "سنن أبي داود". تحقيق: محمد الخالدي. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ).

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. "الدر المصون". تحقيق: أحمد الخراط. (ط١، دمشق: دار القلم).

السيوطي، جلال الدين. "الإتقان في علوم القرآن". تحقيق: مركز الدراسات القرآنية. (ط٢، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م).

السيوطي، جلال الدين. "بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة". تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. (ط١، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٤م).

الشاطبي، القاسم بن فِيرُّه. "حرز الأماني ووجه التهاني". تحقيق: محمد تميم الزعبي. (ط٥، دمشق: دار الغوثاني، ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م).

شعت، رائد. "تعقبات أبي حاتم الرازي في كتاب الجرح والتعديل". بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية بغزة، ٢٠١٧م.

الشيباني، أحمد بن حنبل. "مسند الإمام أحمد بن حنبل". تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبدالله التركي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ).

الصفدي، صلاح الدين. "الوافي بالوفيات". تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م).

الطبري، محمد بن جرير. "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق: عبدالله التركي. (ط١، القاهرة: دار هجر، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م).

العزري، ناصر. "تعقبات الكشميري في كتابه فيض الباري على الحافظ ابن حجر في كتابه فتح الباري". رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية.

العمادي، أبو السّعود محمد. "إرشاد العقل السليم". (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي).

الفارسي، أبو علي الحسن. "الحجة للقراء السبعة". تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير حويبباني. (ط١، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م).

الفراء، يحيى بن زياد. "معاني القرآن". تحقيق: محمد علي النجار. (ط١، مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة).

الفيومي، أحمد بن محمد. "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي". تحقيق: د. عبدالعظيم الشناوي. (ط٢، القاهرة: دار المعارف).

القرطبي، محمد بن أحمد. "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق: عبدالله التركي. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م).

النحاس، أحمد بن محمد. "القطع والائتناف". تحقيق: عبدالرحمن المطرودي. (ط١، الرياض: دار عالم الكتب، ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م).

نصار، منصور. "تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتابه تهذيب التهذيب". رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية.

النيسابوري، الحسن بن محمد. "غرائب القرآن ورغائب الفرقان". تحقيق: زكريا عميرات. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م).

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. "صحيح مسلم". تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. (ط١، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٤هـ – ١٩٥٥م).

Bibliography

Al-Akhfash, Saʿīd bin Mas'ada. "Maʿānī al-Qurʾān". Investigated by: Huda Qurāʿah. (First Edition, Cairo: Al-Khanji Library, 1411 AH - 1990).

Al-Ashmūnī, Ahmad bin Muhammad. "Manār Al-Huda". Investigated by: Ahmad Al-Maʿṣarāwī and Ahmad Al-Bakri. (First Edition, Cairo: Dār Al-Imam Al-Shatibi, 1431 AH - 2010).

Al-Anbārī, ʿAbd al-Rahmān bin Muhammad. "Al-Insāf fī Masāʾil Al-khilāf". (First Edition, Damascus: Dār Al-Fikr).

Al-Anbārī, Muhammad bin Al-Qāsim. "Idāh Al-Waqf wal Ibtidā". Investigated by: Muhyi al-Dīn Ramadan. (First Edition, Damascus: Publications of the Academy of the Arabic Language, 1391 AH - 1971).

Ibn Bashkuwal, Khalaf bin ʿAbd al-Malik. "Al-Ṣilah". Investigated by: Ibrahim Al-Abyarī. (First Edition, Cairo: Dār Kitāb Al-Masrī, 1410 AH - 1989).

Ibn Al-Jazarī, Muhammad bin Muhammad. "Ghāyah Al-Nihāyah". Investigated by: Gotthelf Bergsträsser. (First Edition, Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyya, 1427 AH - 2006).

Ibn Al-Jazrī, Muhammad bin Muhammad. " Al-Nashr fi Al-Qirāʾāt Al-Ashr". Investigated by: Dr. Al-Sālim Al-Shinqītī. (First Edition, Madinah: King Fahd Complex for Printing of the Noble Quran, 1435 AH).

Ibn Hajar, Ahmad bin Ali. "Al-nukat Al-Ẓirāf ʿAlā Al-Aṭrāf." Investigated by: ʿAbd al-Samad Sharaf Al-Dīn. (First Edition, India: Dār Al-Qīmah, 1384 AH - 1965)

Abū Hayyān, Muhammad bin Yūsuf. "Al-Bahr Al-Muhīt". Investigated by: a group of investigators. (First Edition, Beirut: Dār Al-Risala Al-Alamiah, 1436 AH-2015).

Ibn Zakaria, Ahmad bin Faris. "Muʿjam Maqāyīs al-Lugha". Investigated by: ʿAbd al Salām Hārūn. (First Edition, Cairo: Dār Al-Fikr, 1399 AH - 1979).

Ibn ʿĀshūr, Muhammad Al-Ṭāhir. "Al-Tahrīr wa Al-tanwīr". (First Edition, Tunisia: Dār Al-Tunisiah for Publishing).

Ibn ʿAtiyyah, Muhammad ʿAbd al Haq. "Al-Muharrar al-Wajīz fī tafsir al-kitab al-'aziz". Investigated by of: Abdul Salam Muhammad. (First Edition, Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyya, 1422 AH - 2001).

Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abī Bakr. "Zād al-Maʿād fī Hadyi Khair al-ʿIbād". (27th Edition, Beirut: Mu'assasat Al-risalah, 1415 AH).

Ibn Manzūr, Jamal al-Dīn Muhammad. "Lisān Al-ʿArab". (First Edition, Beirut: Dār Sadir).

Al-Bukhārī, Muhammad bin Ismail. "Sahih al-Bukhārī". Corrected by: Muhammad Zihni. (First Edition, Istanbul: Dār Al-Ṭibā'ah, 1315 AH - 1897).

Al-Baghdādī, ʿAbd al Qādir bin ʿOmar. “Khazānat al-Adab wa Lub Lubāb al-ʿArab”. Investigated by: ʿAbd al Salām Hārūn. (4th Edition, Cairo: Al-Khanji Library, 1420 AH - 2000).

Al-Bayhaqī, Ahmad bin Al-Husain. Shuʿab al-Imān. Investigated by: Dr. ʿAbd al-Ali Hāmid. (First Edition, Riyadh: Al-Rushd Library, 1423 A.H).

Al-Tirmidhī, Muhammad bin ʿEsā. "Sunan al-Tirmidhī". Investigated by: Ahmad Shākir, Muhammad ʿAbd al-Bāqī and Ibrahim Atwah. (First Edition, Beirut: Dār Ihyā Al Turāth, 1381 AH - 1962).

Al-Jawzī, Jamal al-Dīn ʿAbd al-Rahmān bin ʿAli. "Zād Al-Masīr." (First Edition, Beirut: Dār Ibn Hazm, 1423 AH - 2002).

Al-Jawharī, Ismail bin Hammād. "Al-Ṣihāh." Reviewed by: Muhammad Tamīr, Anas Al-Shāmī, and Zakaria Ahmad. (First Edition, Cairo: Dār Al-Hadith, 1430 AH-2009).

Al-Hussary, Mahmūd Khalīl. "Ahkām Qirā'āt Al-Qurʾān Al-Karīm". Text adjusted by: Muhammad Talha Minyār. (2nd Edition, Makkah: The Meccan Library).

Al-Hamawī , Yāqūt. "Mu'jam al-Udabā." Investigated by: Dr. Ihsān ʿAbbās. (First Edition, Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islami, 1993).

Al-Dānī, ʿOthman bin Saīd. "Al-Muktafa". Investigated by: Yūsuf Al-Mar'ashi. (2nd Edition, Beirut: Muʾassasat Al-risalah, 1407AH -1987).

Al-Dhahabī, Muhammad bin Ahmad. "Maʿrifat Al-Qurrā Al-Kibār." Investigated by: Tayyār Ālti Qullāj. (First Edition, Istanbul: Islamic Research Center, 1416 AH - 1995).

Al-Rāzī, Muhammad bin Abi Bakr. "Mukhtār Al-Ṣihāh". Production of: The Lexicography Department at the Library of Lebanon. (First Edition, Lebanon: The Library of Lebanon, 1986).

Al-Zajjāj, Ibrahim bin Al-Sarī. "Maʿānī Al-Qurʾān Wa Iʿrabuh". Investigated by: ʿAbd al Jalīl Shalabi. (First Edition, Beirut: Alam Al-kutub, 1408 AH - 1988).

Al-Zarkashi, Muhammad bin ʿAbdullah. "Al-Burhān Fī ʿUlūm Al-Qurʾān". Investigated by: Muhammad Abū al-Fadl Ibrahim. (First Edition, Cairo: Issa Al-Halabi Library, 1376 AH - 1957).

Al-Zamakhshari, Jārru Allah Mahmūd ʿOmar. "Al-kashāf". Investigated by: Khalīl Shiha. (3rd Edition, Beirut: Dār Al-Maʿrifah, 1430 AH - 2009).

Al-Sajāwandī, Muhammad bin Ṭayfūr. "ʿIlal Al-wuqūf." Investigated by: Muhammad Al-ʿEidī. (2nd Edition, Riyadh: Al-Rushd Library, 1427 A.H. - 2006).

Al-Sijistānī, Abū Dawūd. "Sunan Abī Dawūd". Investigated by: Muhammad Al-Khalidī. (First Edition, Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyya, 1416 A.H).

Al-Samīn Al-Halabi, Ahmad bin Yūsuf. "Al-Durr Al-Maṣūn". Investigated by: Ahmad Al-Kharrāṭ. (First Edition, Damascus: Dār Al-Qalam).

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. "Al-Itqān Fī ʿUlūm Al-Qurʾān." Investigated by: Center for Quranic Studies. (2nd Edition, Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Noble Quran, 1431 AH - 2010).

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. "Bughyat Al-wuʿāt Fī Ṭabaqāt Al-Lughawiyīn Wa Al-Nuhāt." Investigated by: Muhammad Abū al-Fadl Ibrahim. (First Edition, Cairo: ʿEsā Al-Bābī Al-Halabi and Partners Press, 1384 AH - 1964).

Al-Shāṭibī, Al-Qāsim bin Fīrruh. "Hirz al-Amānī Wa Wajhu Al-Tahānī". Investigated by: Muhammad Tamim Al-Zūbī. (5th Edition, Damascus: Dār Al-Ghawthānī, 1431 AH - 2010).

Shaʿt Rāʾid. "Taʿlīqāt Abī Ḥātim al-Rāzī fī Kitāb Al-Jarh wa Al-Taʿdīl". Research published in the Journal of the Islamic University of Gaza, 2017.

Al-Shaibānī, Ahmad bin Hanbal. " Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal". Investigated by: Shuʿaib Al-Arnāūt, ʿĀdil Murshid, and others, supervised by: Dr. Abdullah Al-Turki, (First Edition, Beirut: Muʾassasat Al-risalah, 1421 AH).

Al-Safadī, Salāh al-Dīn. "al-Wāfī bi al-wafayāt". Investigated by: Ahmad Al-Arnāʾūt and Turki Mustafa. (First Edition, Beirut: Dār Ihya al-Turāth al-ʿArabī", 1420 AH - 2000).

Al-Ṭabarī, Muhammad bin Jarīr. "Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āyi al-Qurʾān". Investigated by: ʿAbdullah Al-Turki. (First Edition, Cairo: Dār Hajar, 1422 AH - 2001).

Al-ʿAzrī, Nāsir. "Taʿaqqubāt al-Kishmīrī fī Kitābihī Faiḍ a;Bārī ʿalā al-Ḥāfiẓ ibn Ḥajarr fī Kitābihī Fath al-Bārī". A Master's thesis at the University of Jordan.

Al-ʿImādī, Abū Al-Saʿūd Muhammad. "Irshād Al-ʿAql Al-Salīm". (First Edition, Beirut: Dār Ihyā al-Turath al-ʿArabī).

Al-Farisī, Abū ʿAli Al-Hasan. "Al-Ḥujja Lil Qurrā Al-Sabʿa". Investigated by: Badr Al-Dīn Qahwajī and Bashīr Hūbaibānī. (First Edition, Damascus: Dār Al-Mamūn Li al-Turāth, 1413 AH - 1993).

Al-Farrāʾ, Yahya bin Ziyād. "Maʿānī Al-Qurʾān". Investigated by: Muhammad ʿAli Al-Najjār. (First Edition, Egypt: The Egyptian House for Authorship and Translation).

Al-Fayūmī, Ahmad bin Muhammad. "Al-Misbāh Al-Munīr Fī Gharīb al-Sharh al-Kabīr li al-Rāfiʿī". Investigated by: Dr. ʿAbd al-ʿAzīm Al-Shannāwī. (2th Edition, Cairo: Dār Al-Māʿārif).

Al-Qurtubī, Muhammad bin Ahmad. "Al-Jāmiʿ Li Ahkām al Al-Qurʾān". Investigated by: ʿAbdullah Al-Turki. (First Edition, Beirut: Muʾassasat Al-Risalah, 1427 AH - 2006).

Al-Nahhās, Ahmad bin Muhammad. "Al-Qaṭʾu Wa Al-Istināf". Investigated by: ʿAbd al-Rahmān Al-Matrūdī. (First Edition, Riyadh: Dār ʿAlam al-Kutub, 1413 AH - 1992).

Naṣṣār, Mansūr. "Taʿaqqubāt al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajarr ʿalā Ghairihī min al-Khilāli Kitāb Tahdhīb al-Tahdhīb". Master's thesis at the University of Jordan.

Al-Nisābūrī, Al-Hasan bin Muhammad. "Gharāʾib Al-Qurʾān Wa Raghāʾib Al-Furqān". Investigated by: Zakaria ʿOmairāt. (First Edition, Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyya, 1416 AH - 1996).

Al-Nisābūrī, Muslim bin Al-Hajjāj. "Ṣahih Muslim". Investigated by: Muhammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. (First Edition, Cairo: Dār Ihyā al-kutub Al-ʿArabiya, 1374 AH - 1955).

عبادة استماع القرآن الكريم

The Worship of listening to the Noble Qur'an

إعداد:

د. رشا بنت صالح بن ناصر الدغيثر

Dr. Rasha bint Saleh bin Nasser Al-Dogethr

أستاذ القراءات المساعد بقسم الدراسات الإسلامية بكلية الآداب

بجامعة الأميرة نورة بالرياض

البريد الإلكتروني: Rashaa29@gmail.com

الاستقبال - Received: 2020/08/28، **القبول** - Accepted: 2020/09/30، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

يكشف هذا البحث عن عبادة استماع القرآن الكريم وما ورد فيها من النصوص الثابتة، وبيان آثار استماع القرآن على النفس مع ذكر الدليل من الكتاب والسنة، وقد سميته: عبادة استماع القرآن الكريم.

ويهدف إلى بيان أن استماع القرآن الكريم عبادة مشروعة لها آثارها المحمودة على النفس، وأن استماعه من القراء الضابطين أهم وسائل تعلمه وإتقان تجويده.

وقد اتبعت المنهج الاستقرائي التحليلي، وخلصت إلى أهم النتائج، وهي:

١. وجوب استماع القرآن الكريم في ثلاثة مواطن: في الصلاة الجهرية والإمام يقرأ، وفي خطبة الجمعة والعيدين إذا قرأ الإمام، وفي مقام التعلم يستمع التلميذ لقراءة المقرئ وما سوى ذلك فهو مستحب.
٢. أن على المتعلم أن يتحرى ويتطلب قراء الأمة الكبار المعروفين بالحفظ والإتقان ليأخذ عنهم القرآن.
٣. أن من وسائل حفظ القرآن الكريم استماعه من مقرئ متقن وتكرار ذلك.
٤. أن أعظم آثار استماع القرآن الكريم على مستمعه هو الإيمان والعلم النافع والعمل الصالح والشفاء لما في الصدور والأبدان.
٥. أن أكمل أحوال مستمعي القرآن هي حال النبي ﷺ وأصحابه وهي وجل القلوب ودمع العيون واقشعرار الجلود مع زيادة الإيمان.
٦. وجوب استعمال قراءة التحقيق لمن أراد تعلم الإتقان والتجويد.
٧. أن الأنفة عن تعلم القرآن مع التمادي في تحريف ألفاظه عصيان وإثم.

الكلمات المفتاحية: استماع، القرآن، الأداء، التجويد.

ABSTRACT

This research reveals the worship of listening to the noble Qur'an and nd what was mentioned in it from the fi xed texts, explaining the impacts of listening to the Qur'an on the soul with the mention of evidence from the Qur'an and Sunnah, the study was titled as: Worship of listening to the Noble Qur'an.

The research aims to show that listening to the Noble Qur'an is a legitimate worship that has commendable effects on the soul, and that listening to it from discerning reciters is the most important means of learning and mastering its Tajwīd (the set of rules governing the way in which the words of the Koran should be pronounced during its recitation).

The researcher followed the analytical inductive approach and concluded the most important findings, namely:

1. Listening to the Noble Qur'an is a worship that one will be rewarded for.
2. The obligatory of listening to the Noble Qur'an in three places: when the imam recites aloud, the imam, during the sermon on Friday and the two Eid prayers, in which the imam recites aloud, and when the student listens to the recitation of his teacher, other than that, its desirable.
3. That the learner should investigate and require the great reciters of the ummah who are known for memorization and mastery of the Qurʾān in order to take the Qurʾān from them.
4. One of the ways to memorize the Noble Qur'an is to listen from a great reciter and repeating it.
5. 4. The greatest impacts of listening to the Noble Qur'an on the listener are faith, benefi cial knowledge, righteous deeds, and healing of the heart and body.
6. The must complete conditions of the listeners of the Qur'an is the state of the Prophet – may Allah's peace and blessings be upon him –and his Companions, which is the state of the fearing of the hearts, the tears of the eyes, the dullness of the skins with the increase of faith.
7. The obligation of using the Tahqīq (authenticating) reading for one who wants to learn it with perfection and Tajwīd
8. An arrogance to learn the Qur'an while continuing to distort its words is a form of disobedience and sin.

Keywords:

listening, Quran, performance, Tajwīd.

المقـدمة

الحمد لله الذي وسع سمعُه الأصواتِ، وأَذِنَ للنبي يتغنى بالقرآن يجهر به، وهو أشد أَذَنًا إلى الرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القَيْنَةِ إلى قَيْنَتِه، وصلى الله على محمد الذي تواضع لأصحابه وأحب أن يسمع منهم ما على قلبه أنزل، فصار ذلك سنة للأمة، بل عبادة، أن يستمعوا لقارئ القرآن إذا قرأه، كما وردت بذلك الآيات والآثار.

وقد سمى الله القرآن داعيًا ومناديًا، ومن حق الداعي أن يجاب، ومن حق المنادي أن يُسْمَعَ، قال الله تعالى: ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَٰنِ﴾ آل عمران: ١٩٣، وقال أيضا: ﴿يَٰقَوْمَنَآ أَجِيبُواْ دَاعِىَ ٱللَّهِ﴾ الأحقاف: ٣١، وقال النبي ﷺ: (وعلى باب الصراط داع يقول: أيها الناس، ادخلوا الصراط جميعًا، ولا تتعرجوا) ... حتى قال: (وذلك الداعي على رأس الصراط: كتاب الله)[1].

وهذا البحث يكشف عن عبادة استماع القرآن الكريم، وما ورد فيها من النصوص الثابتة، وبيان آثار استماع القرآن على النفس مع ذكر الدليل من الكتاب والسنة، وقد سميته: **عبادة استماع القرآن الكريم**.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. أن استماع القرآن أحد العبادات المتعلقة بالقرآن الكريم وقد يخفى ذلك على كثير من الناس.
٢. ما يثمره استماع القرآن من الآثار العظيمة على القلب والنفس كما وردت بذلك النصوص.
٣. أن استماع القرآن والإصغاء إليه هو الوسيلة الأولى لتلقي النبي ﷺ الوحي من جبريل عليه السلام.
٤. أن الصحابة كانوا يأخذون القرآن من النبي ﷺ عن طريق الاستماع لتلاوته.

(١) أخرجه الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل. "المسند"، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ)، ٢٩: ١٨١، حديث (١٧٦٣٤). وقال المحقق: حديث صحيح.

هدف البحث:

بيان فضل استماع القرآن وأحكام ذلك وآثاره الإيمانية في النفس.

حدود البحث:

بيان فضيلة التعبد لله باستماع القرآن الكريم وفضله وآثاره في زيادة الإيمان، وبيان نماذج من استماع القرآن الكريم في السيرة النبوية كاستماع النبي ﷺ واستماع الصحابة للقرآن.

الدراسات السابقة:

وقفت على دراسات بحثت في استماع القرآن الكريم، لكنها لم تتعرض للهدف الذي من أجله كتب هذا البحث وهو التعبد لله باستماع القرآن، وما يثمره ذلك الاستماع من آثار إيمانية على العبد.

وسأعرض هذه الدراسات مرتبة بحسب أقدميتها، وذلك فيما يلي:

١. الاتباع في مسألة الاستماع، رسالة في وجوب استماع القرآن العظيم، للشيخ يحيى بن عمر الشهير بمنقاري زاده ت ١٠٨٨ هـ. بتحقيق أسامة بن عبد الوهاب الحياني، تحقيق منشور في مجلة معهد الإمام الشاطبي، العدد ٢٠، المجلد ١٠.

وقد تناول المؤلف جانبا فقهيا وهو موضوع الوجوب العيني في استماع القرآن العظيم داخل الصلاة وخارجها، ذاكرا أقوال الحنفية، منطلِقًا من قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾ الأعراف: ٢٠٤، ولم يتعرض لفضيلة استماع القرآن الكريم وآثارها على النفس.

٢. الاستماع في مجال الدعوة: أهميته ووسائل تحسينه. للباحث: عبد الله بن إبراهيم اللحيدان. بحث منشور في مجلة جامعة الملك سعود – العلوم التربوية والدراسات الإسلامية، المجلد ١٥، العدد ١، التاريخ: ٢٠٠٣ م.

وقد بين الباحث مفهوم الاستماع عمومًا، وأهميته في مجال الدعوة إلى الله، فالفرق بينه وبين هذا البحث، أن الباحث تكلم عن أهمية الاستماع عموما لكل ما يلقى في الدعوة إلى الله: من قرآن وحديث وخطبة وموعظة بليغة، وأثر ذلك في انتفاع المدعو واستجابته، أما هذا البحث فهو خاص باستماع القرآن الكريم من حيث هو عبادة يثاب عليها.

٣. أحوال كفار مكة عند استماع القرآن الكريم، للباحث يوسف أبو علي عبادي. وهو بحث منشور في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة. العدد ٢٦، المجلد ١، التاريخ: ٢٠٠٨م.

وقد تناول الباحث حال كفار مكة لما سمعوا القرآن العظيم يتلى من النبي ﷺ أو من صحابته الكرام. ولم يتعرض لعبودية استماع القرآن أو آثاره الإيمانية على النفس.

٤. الاستماع وأثره في تعليم العربية، للباحث عبد السلام السيد حامد. بحث منشور في مجلة كلية الآداب بجامعة طنطا. العدد ٢٩، المجلد ٢. التاريخ ٢٠١٨م.

تناول الباحث في بحثه هذا موضوع الاستماع من حيث هو مهارة لغوية ووسيلة لاكتساب اللغة، وذكر صور الاستماع ومهاراته، أما البحث الذي نحن بصدده فهو يدرس استماع القرآن الكريم من حيث هو عبادة يتقرب بها إلى الله.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول وخاتمة.

- أما **المقدمة** فتحتوي على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وهدف البحث، وحدوده، والدراسات السابقة، وخطة البحث.
- وأما **التمهيد** ففيه مبحثان:

المبحث الأول: فضل استماع القرآن.

المبحث الثاني: ألفاظ متعلقة بالاستماع.

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: الاستماع.

المطلب الثاني: الأَذَن.

المطلب الثالث: الإنصات.

المطلب الرابع: الإصغاء.

المطلب الخامس: الوعي.

المطلب السادس: الإطراق.

- **الفصل الأول**: استماع النبي ﷺ وصحابته للقرآن.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: استماع النبي ﷺ للقرآن. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: استماع النبي ﷺ للقرآن من جبريل.

المطلب الثاني: استماع النبي ﷺ للقرآن من أصحابه.

المبحث الثاني: استماع الصحابة للقرآن. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: استماع الصحابة للقرآن من النبي ﷺ.

المطلب الثاني: استماع الصحابة والتابعين للقرآن بعضهم من بعض.

- **الفصل الثاني**: أحكام استماع القرآن الكريم.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: استماع القرآن الكريم للتعبد.

المبحث الثاني: استماع القرآن الكريم للتعلم.

- **الفصل الثالث**: آثار استماع القرآن الكريم.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الآثار الإيمانية.

المبحث الثاني: الآثار العلمية.

المبحث الثالث: الآثار الشفائية.

ثم **الخاتمة** وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته.

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، وفق المنهجية التالية:

١. عزو الآية للسورة مع ذكر رقمها.

٢. تخريج الأحاديث والآثار من مظانها، وبيان درجتها، فإن كانت في الصحيحين اكتفيت بهما، وإن كانت في غيرهما ذكرت أحكام أهل العلم بالحديث تصحيحا وتضعيفا.

٣. الرجوع إلى المصادر الأصيلة لموضوع عبادة استماع القرآن، وهي: كتب علوم القرآن، وكتب التجويد، وكتب القراءات، وكتب التفسير، وكتب الحديث المسندة،

وكتب شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذِه ابن القيم.

٤. لا أترجم للصحابة ولا للأعلام المشهورين بين الأوساط العلمية، بل أترجم للمغمورين وذلك بالرجوع إلى كتب التراجم.

٥. التعريف بالأماكن والقبائل والمصطلحات العلمية.

٦. عزو النصوص المنقولة إلى مصادرها الأصيلة بذكر اسم الكتاب ومؤلفه ورقم الجزء والصفحة.

٧. الاستئناس بأقوال أهل العلم عند تقرير مسألة من المسائل.

التمهيد

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: فضل استماع القرآن.

المبحث الثاني: ألفاظ متعلقة بالاستماع.

التمهيد

فَضَّلَ اللهُ القرآنَ على سائر الكلام، وخصه بمزايا ميَّزته عما سواه، حتى أصبح نورا يدركه السامع من تاليه، وكتابا يبصره الناظر من بين سائر الكتب.

ومن خصائص القرآن أن الله شرع عبادات متعلقة به ليست لغيره، منها تلاوته، وحفظه، واستماعه، وتدبر آياته، والاستشفاء بها، فهو الوحي الذي خص الله به نبيه دون سائر الأنبياء، فلا يقرأ إلا كما أنزل، ولا يكتب إلا على الكَتْبة الأولى، ولا يمسه إلا المطهرون، ولا يقرؤه المحدث حدثا أكبر، وأنزله الله على سبعة أحرف، وتحدى به العرب، وتكفل بحفظه إلى آخر الزمان، وبارك فيه فجعله رقية من الأدواء، وشفاء لما في الصدور، وخص بعض سوره وآياته بخصائص يهتدي بها أهل الإيمان، فالفاتحة رقية للمريض، وآية الكرسي حفظ للنائم، وخواتيم سورة البقرة كافيتان، والبقرة وآل عمران تحاجان عن صاحبهما يوم القيامة، والعشر آيات من أول سورة الكهف عصمة من الدجال، وسورة الإخلاص والمعوذتان تكفي من كل شيء، وجعل لأهله فضائل خصهم بها، من الأجور العظيمة، والحسنات المضاعفة، والرفعة في الدنيا والآخرة، ونيل الشفاعة، فالماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة، وقارئ القرآن يصعد في درج الجنة ما دام يقرأ، ويلبس والداه تاج الوقار، ومتعلم القرآن ومعلمه هما خير الناس، ومن ليس في جوفه شيء من القرآن كالبيت الخرب.

وقد جعل الله استماع القرآن سببا لزيادة الإيمان، وحصول الهداية، كما أن من الناس من لا تزيده آيات القرآن إلا كفرا وضلالا. وفي هذين المبحثين نبذة عن فضل استماع القرآن، وبيان معناه.

المبحث الأول: فضل استماع القرآن.

استماع القرآن عبادة عظيمة، وقد جاءت النصوص من الكتاب والسنة بالترغيب في استماع القرآن الكريم استماع محبة وقبول وإذعان ورغبة في الانتفاع، ورتب الله على ذلك الأجر العظيم والفضل الكبير.

وتنوعت الأساليب في ذلك إما بالأمر به، أو الثناء على أهله، أو ذكر آثاره على القلب وعلى النفس، أو ترتيب الجزاء العظيم على فاعله، أو ذم المعرضين عنه، واللاغين فيه، الصادين الناس عنه.

فقد أثنى الله تعالى على عباده الذين سمعوا منادي الإيمان فأجابوه وتوسلوا إلى الله بسماعهم وإيمانهم فقال الله تعالى عنهم: ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعۡنَا مُنَادِيٗا يُنَادِي لِلۡإِيمَٰنِ أَنۡ ءَامِنُواْ بِرَبِّكُمۡ فَـَٔامَنَّاۚ رَبَّنَا فَٱغۡفِرۡ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرۡ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلۡأَبۡرَارِ ١٩٣﴾ آل عمران: ١٩٣، على أحد القولين في تفسير المنادي بأنه القرآن[(١)]، قال قتادة: سمعوا دعوة من الله فأجابوها، فأحسنوا الإجابة فيها وصبروا عليها، ينبئكم الله عن مؤمن الإنس كيف قال، وعن مؤمن الجن كيف قال، فأما مؤمن الجن فقال: ﴿قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡءَانًا عَجَبٗا ١ يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلرُّشۡدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦۖ وَلَن نُّشۡرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدٗا ٢﴾ الجن: ١ - ٢، وأما مؤمن الإنس فقال: ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعۡنَا مُنَادِيٗا يُنَادِي لِلۡإِيمَٰنِ أَنۡ ءَامِنُواْ بِرَبِّكُمۡ فَـَٔامَنَّاۚ رَبَّنَا فَٱغۡفِرۡ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ آل عمران: ١٩٣ الآية[(٢)].

وأثنى الله تعالى أيضا على مؤمني الجن، إذ سمعوا القرآن يتلى فآمنوا به وصدقوه، ثم ولَّوا إلى قومهم منذرين، وجاءوا إلى رسول الله ﷺ وفودًا وفودًا. فقد أخبر الله أنه صرفهم إلى نبيه ﷺ وهو يقرأ القرآن في الصلاة ليستمعوا قراءته، ودلَّت الروايات والأخبار على أنهم استمعوا إليه مرات عديدة، منها قبل الهجرة حين حضروا رسول الله ﷺ يبتغون ما هذا الذي حال

(١) ذكر المفسرون في تفسير المنادي قولين، فقيل: الرسول، وهو قول ابن مسعود وابن عباس، وقيل: القرآن، وهو قول محمد بن كعب القرظي. انظر: الطبري، "جامع البيان"، ٦: ٣١٤ – ٣١٥، والبغوي، الحسين بن مسعود. "معالم التنزيل في تفسير القرآن"، تحقيق عبد الرزاق المهدي. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ)، ١: ٥٥٧.

(٢) الطبري، "جامع البيان"، ٦: ٣١٥.

بينهم وبين خبر السماء، ورسول الله صلى الله عليه لا يشعر بمكانهم[١]، ومنها بعد الهجرة جُمِعُوا له بعد أن تقدم الله إليه بإنذارهم، وأمره بقراءة القرآن عليهم[٢].

وقد بَيَّنَ الله حال الجن حين استماع القرآن، وأنهم تأدبوا بأدب الاستماع، واستمعوا سماع إجابة وطاعة، فقال: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓاْ أَنصِتُواْ﴾ الأحقاف: ٢٩: أي فلما حضروا القرآن، ورسول الله ﷺ يقرأ قال بعضهم لبعض: أنصتوا لنستمع القرآن، وفي حديث ابن مسعود: ﴿فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓاْ أَنصِتُواْ﴾ [الأحقاف:٢٩] قالوا: صه[٣]. وعن قتادة قال: قد علم القوم أنهم لن يعقلوا حتى ينصتوا[٤]. وقال ابن حجر في شرح حديث ابن عباس: "قوله: (تَسَمَّعوا له): أي قصدوا لسماع القرآن وأصغوا إليه، ... قال الماوردي[٥]: ظاهر هذا أنهم آمنوا عند سماع القرآن"[٦].

---

(١) القصة أخرجها البخاري، محمد بن إسماعيل، "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه"، تحقيق محمد تميم وهيثم تميم، (بيروت: دار الأرقم، ١٤١٦هـ)، ص ١٧٠، حديث (٧٧٣)، والنيسابوري، مسلم بن الحجاج. "المسند الصحيح المختصر"، اعتنى به أبو صهيب الكرمي. (عمان – الأردن: بيت الأفكار الدولية، ١٤١٩ هـ)، ص ١٨٩، حديث (١٤٩).

(٢) القصة أخرجها مسلم، في "الصحيح"، ص ١٩٠، حديث (٤٥٠).

(٣) أخرجه البزار، أحمد بن عمرو، في "مسند البزار، المنشور باسم البحر الزخار"، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، وعادل سعد وصبري الشافعي، (ط١، المدينة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٨ – ٢٠٠٩ م)، ٥: ٢٣٤، حديث (١٨٤٦)، قال الحاكم: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، انظر: الحاكم، محمد بن عبد الله، "المستدرك على الصحيحين"، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١ هـ)، ٢: ٤٩٥، ح (٣٧٠١)، وقال الهيثمي: رجاله ثقات. انظر: الهيثمي، علي بن أبي بكر، "مجمع الزوائد ومنبع الفوائد"، تحقيق حسام الدين القدسي، (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٤١٤ هـ)، ٧: ١٠٦، حديث (١١٣٤٣).

(٤) الطبري، "جامع البيان"، ٢١: ١٧٠.

(٥) هو علي بن محمد بن حبيب البصري، الماوردي، الشافعي، أبو الحسن، صاحب التصانيف، وله مصنفات كثيرة في الفقه والتفسير، وأصول الفقه والأدب، وكان حافظا للمذهب، ت ٤٥٠ هـ. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد. "سير أعلام النبلاء"، تحقيق شعيب الأرنؤوط. (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ هـ)، ١٨: ٦٤.

(٦) ابن حجر، أحمد بن علي. "فتح الباري بشرح صحيح البخاري"، تحقيق محب الدين الخطيب، =

وظل الجن منصتين لتلاوة القرآن حتى قضي، قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا قُضِيَ﴾ [الأحقاف:٢٩] يقول: فلما فرغ رسول الله ﷺ من القراءة وتلاوة القرآن ﴿وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ۝٢٩﴾ [الأحقاف:٢٩] انصرفوا منذرين عذاب الله على الكفر به، وذكر عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ جعلهم رسلًا إلى قومهم، فجمعوا بين العلم بالحق والعمل به والدعوة إليه، وهذا هو خلاصة ما أمر الله به في القرآن كما جاء في سورة العصر: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ۝٣﴾ العصر: ١ - ٣.

ووصف الله هيئة الجن حين استماع القرآن من كثرتهم فقال: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا۟ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ۝١٩﴾ الجن: ١٩ والمعنى كادت الجن يكونون عليه جماعات متراكبة مزدحمين عليه كاللبدة، والآية فيها قراءتان: بضم اللام وكسرها[(١)]، والمعنى أنهم كانوا جمعا كثيرا، قال مكي بن أبي طالب: "كادت الجن إذا سمعت النبي ﷺ يتلو القرآن يركب بعضهم بعضا، ويلصق بعضهم بعضا، لشدة دنوهم منه للإصغاء والاستماع"[(٢)].

وقد أثنى النبي ﷺ على الجن الذين استمعوا القرآن وحسن ردهم، فروى البيهقي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قرأ رسول الله ﷺ سورة الرحمن حتى ختمها، ثم قال: مالي أراكم سكوتا، لَلجن كانوا أحسن منكم ردًّا، ما قرأت عليهم هذه الآية من مرة ﴿فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝١٣﴾ [الرحمن:١٣] إلا قالوا: ولا بشيء من آلائك ربنا نكذب فلك الحمد[(٣)].

=

(بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ هـ)، ٨: ٦٧٤ – ٦٧٥.

(١) روى هشام بكسر اللام وفتحها، وقرأ الباقون بكسرها. انظر: ابن الجزري، محمد بن محمد. "نشر القراءات العشر"، تحقيق د. أيمن رشدي سويد، (ط١، بيروت: دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ١٤٣٩ هـ)، ٤: ٢٧٠٣.

(٢) القيسي، مكي بن أبي طالب، "الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها"، تحقيق عبد الرحيم الطرهوني. (ط بدون، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٨ هـ)، ٢: ٤٤٢.

(٣) أخرجه البيهقي، أحمد بن الحسين في "شعب الإيمان"، تحقيق عبد العلي حامد. (ط١، الرياض: =

وكان النبي ﷺ يحب أن يستمع للقرآن فكان يشهده مع أصحابه، كما في الصحيح عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال لي النبي ﷺ: (اقرأ عليَّ، قلت: آقرأ عليك وعليك أنزل؟ قال: فإني أحب أن أسمعه من غيري، فقرأت عليه سورة النساء حتى بلغت: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا ﴿٤١﴾﴾ النساء: ٤١ قال: حسبك الآن، فالتفت إليه، فإذا عيناه تذرفان)[(١)]، وقال النبي ﷺ لأبي موسى الأشعري: (لو رأيتَني وأنا أستمع لقراءتك البارحة، لقد أوتيت مزمارا من مزامير آل داود)[(٢)]، وسمع رسول الله ﷺ رجلا يقرأ في سورةٍ بالليل، فقال: (يرحمه الله لقد أذكرني كذا وكذا، آيةً كنت أنسيتها من سورة كذا وكذا)[(٣)].

فدل ما تقدم على أن استماع القرآن عبادة مشروعة تؤتي ثمارها من العباد إنسهم وجنهم، وأن من استمع للقرآن كما ينبغي وتأدب معه واستجاب له استحق الثناء الحسن من الله ورسوله، فضلا عن الأجر العظيم والجزاء الكبير.

=

مكتبة الرشد، ١٤٢٣ هـ)، ٤: ١١٥، حديث (٢٢٦٤). والحاكم في "المستدرك"، ٢: ٥١٥، حديث (٣٧٦٦)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(١) أخرجه البخاري في "الصحيح"، ص ٩٥٩، حديث (٤٥٨٢).

(٢) أخرجه البخاري في "الصحيح"، ص ١١١٢، حديث (٥٠٤٨). ومسلم في "الصحيح"، ص ٣١١، حديث (٧٩٣)، واللفظ له.

(٣) البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، ح (٥٠٣٨)، ص ١١١٠.

المبحث الثاني: ألفاظ متعلقة بالاستماع

سأجمع في هذا المبحث المفرداتِ التي تدل على معنى الاستماع، وأبين دلالتها اللغوية، وبلاغتها في إيضاح مدلولها القرآني أو النبوي.

ورتبت هذا المبحث إلى ستة مطالب:

المطلب الأول: الاستماع.

المطلب الثاني: الأَذَن.

المطلب الثالث: الإنصات.

المطلب الرابع: الإصغاء.

المطلب الخامس: الوعي.

المطلب السادس: الإطراق.

المطلب الأول: الاستماع.

السَّمْعُ: حِسُّ الأذنِ[١]، وهو إيناس الشيء بالأذن من الناس وكلِّ ذي أُذُن[٢].

وأما تصاريف الكلمة فيقال: سَمِعَه سَمْعًا وسِمْعًا وسَمَاعًا وسَمَاعَة وسَمَاعِيَة. كلها مصادر. والسَّمْع أيضا الأُذُن، الجمع أسماع. يقال: تَسَمَّعْتُ إليه، وسَمِعْتُ إليه، وسَمِعْتُ له، كله بمعنى، والمِسْمَعَة والمِسْمَع والمَسْمَع: الأُذُن[٣].

المطلب الثاني: الأَذَن.

الأَذَن – بفتح الهمزة والذال – مصدر أَذِنَ يأْذنُ أَذَنًا أي استمع يستمع استماعًا، وهو استماع مع إعجاب وقبول لما يسمع[٤]، والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم. "لسان العرب"، (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤ هـ)، ٨: ١٦٢، مادة (سمع).

(٢) الرازي، أحمد بن فارس. "مقاييس اللغة"، تحقيق عبد السلام هارون، (دمشق: دار الفكر، ١٣٩٩هـ)، ٣: ١٠٢.

(٣) انظر: ابن منظور، "لسان العرب"، ٨: ١٦٢، مادة (سمع).

(٤) انظر: ابن منظور، "لسان العرب"، ١٣: ١٠، مادة (أذن)، والراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. "المفردات في غريب القرآن"، تحقيق صفوان الداودي، (ط١، دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، ١٤١٢ هـ)، ص ٧٠.

وَحُقَّتْ ﴿٢﴾ الانشقاق: ٢ "أي: استمعت لربها وأطاعت أمره فيما أمرها به"[١]، وقول النبي ﷺ: (ما أَذِنَ الله لشيء ما أَذِنَ لنبي حسن الصوت يتغنى بالقرآن يجهر به)[٢]. فالأَذَن هو استماع مع إعجاب واستحسان لما يسمعه وقبول وإذعان له فمتعلَّقه الأُذُن والحِسُّ معًا.

المطلب الثالث: الإنصات.

الإنصات: هو السكوت لأجل استماع الحديث. وفعله: نَصَتَ وأَنْصَتَ[٣]. والدليل على أن الإنصات أخص من الاستماع، قول الله تعالى عن مؤمني الجن: ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ ﴾ الأحقاف: ٢٩ ففَرَّق بين الاستماع والإنصات، ولهذا جاء في حديث ابن مسعود: (فلما سمعوه قالوا: أنصتوا، قالوا: صه)[٤]، قال الزجاج: "أي قال بعضهم لبعض: صه، ومعنى (صه) اسكت"[٥]، وفي حديث جرير بن عبد الله البجلي أن النبي ﷺ قال له في حجة الوداع: (استنصت الناسَ)[٦]، قال الشراح: أي "أَسْكِتِ الناسَ ليسمعوا الخطبة"[٧].

المطلب الرابع: الإصغاء.

الإصغاء: هو الميل، وهو مصدر، وفعله صغا يصغو كدعا يدعو، وصغا يَصْغَى كسعى يَسْعَى، وصغا يَصْغِي كرمى يرمي، أي مال. ومن مصادره: صَغًا وصَغْوًا وصُغِيًّا.

---

(١) ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٨: ٣٥١.

(٢) البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، ح (٧٤٨٢)، ص ١٥٧١، ومسلم "المسند الصحيح المختصر"، ح (٧٩٢)، ص ٣١٠، واللفظ له.

(٣) ابن منظور، "لسان العرب"، ٢: ٩٨، مادة (نصت)، الرازي، "مقاييس اللغة"، ٥: ٤٣٤.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) الزجاج، إبراهيم بن السري. "معاني القرآن وإعرابه"، تحقيق عبد الجليل شلبي. (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨ هـ)، ٤: ٤٤٧.

(٦) البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، ح (١٢١)، ص ٤٤، ومسلم، "المسند الصحيح المختصر"، ح (٦٥)، ص ٥٨.

(٧) العيني، محمود بن أحمد. "عمدة القاري شرح صحيح البخاري"، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، التاريخ بدون)، ٢٤: ٣٤. وانظر: ابن حجر، "فتح الباري"، ١٢: ١٩٤.

ومعنى أصغى إليه أي مال بسمعه نحوه[١].

المطلب الخامس: الوعي.

الوعي: هو حفظ القلب الشيء، وفعله وَعَى يَعِي وَعْيًا فهو واعٍ[٢]. قال ابن فارس[٣]: الواو والعين والياء كلمة تدل على ضم شيء[٤].

وإنما أدخلت هذا المطلب في مبحث الألفاظ المتعلقة بالاستماع لمجيء كلمة الوعي في القرآن مسندة إلى الأذن في قول الله تعالى: ﴿وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ ۝١٢﴾ الحاقة: ١٢ والأُذُنُ هي أداة السمع، فلما أسند إليها الوعي دل ذلك على أنه متعلق بالاستماع، ولهذا فسر ابن عباس هذه الآية بـ: حافظة، وقال قتادة: أذن عقلت عن الله فانتفعت بما سمعت من كتاب الله[٥]، وقال ابن زيد[٦]: (واعية): يحذرون معاصي الله أن يعذبهم الله عليها كما عذب من كان قبلهم، تسمعها فتعيها، إنما تعي القلوب ما تسمع الآذان من الخير والشر من باب الوعي[٧].

المطلب السادس: الإطراق.

قال ابن الأثير[٨]: "الإطراق أن يقبل ببصره إلى صدره ويسكت ساكنًا..."[٩].

---

(١) ابن منظور، "لسان العرب"، ١٤: ٤٦١، مادة (صغا)، الرازي، "مقاييس اللغة"، ٣: ٢٨٩، الزَّبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق. "تاج العروس من جواهر القاموس"، تحقيق مجموعة من المحققين (الإسكندرية: دار الهداية، التاريخ بدون)، ٣٨: ٤٢٣.

(٢) ابن منظور، "لسان العرب"، ١٥: ٣٩٦.

(٣) هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب القزويني، المعروف بالرازي، ت ٣٩٥ هـ. انظر: الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ١٧: ١٠٣.

(٤) الرازي، "مقاييس اللغة"، ٦: ١٢٤.

(٥) الطبري، "جامع البيان"، ٢٣: ٢٢٢.

(٦) هو عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العمري المدني، ت ١٨٢ هـ. انظر: الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ٨: ٣٤٩.

(٧) الطبري، "جامع البيان"، ٢٣: ٢٢٣.

(٨) هو المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم أبو السعادات ابن الأثير الشيباني، الجزري ثم الموصلي، ت ٦٠٦ هـ. انظر: الذهبي: "سير أعلام النبلاء"، ٢١: ٤٨٨.

(٩) ابن الأثير، المبارك بن محمد، "النهاية في غريب الحديث والأثر"، تحقيق: رائد بن صبري بن أبي علفة، (ط٣، عمان: بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٣ م) ص ٥٥١.

وقال ابن فارس: الطاء والراء والقاف أربعة أصول... حتى قال: والأصل الثالث: استرخاء الشيء، ... ومنه أطرق فلان في نظره، والمُطْرِق المسترخي العين[١].

وقال ابن منظور[٢]: أَسْكَتَ: أَطْرَقَ من فِكْرَةٍ أو داءٍ أو فَرَقٍ[٣].

فنخلص من مجموع أقوال أهل اللغة أن الإطراق هو: استرخاء البصر وصمت اللسان وسكون الجسم، والانتباه التام للمسموع.

وقد جاء في السنة أن النبي ﷺ كان يُطرِقُ عند سماع القرآن، ففي حديث ابن عباس (وكان إذا أتاه جبريل أطرق، فإذا ذهب قرأه كما وعده الله)[٤].

فتبين بعد عرض هذه الألفاظ الستة أن الاستماع بالأذن، والإنصات باللسان والعين، والإصغاء بالقلب والجسم، والوعي بالأذن والقلب، والأَذَن وهو الاستماع مع الإعجاب والقَبول بالحس، والإطراق يجمع الحواس كلها فهو استماع بالأذن وسكوت باللسان وميل بالجسم وتدبر بالقلب واستحسان بالحس، فيصبح مَن جَمَعَ هذه الأمورَ الستةَ عند تلاوة كتاب الله وهي السماع والإنصات والإصغاء والوعي والأَذَن وأعلاها الإطراق فقد عقل آيات الله وأصبح من العالمين بها كما قال الله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ العنكبوت: ٤٣ وقال أبو أمامة رضي الله عنه: (فإن الله لن يعذب قلبًا وعى القرآن)[٥].

---

(١) الرازي، "مقاييس اللغة"، ٣: ٤٤٩.

(٢) هو محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري الإفريقي المصري، جمال الدين أبو الفضل، ت ٧١١ هـ. انظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، "بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة"، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، (ط بدون، صيدا: المكتبة العصرية، التاريخ بدون)، ١: ٢٤٨.

(٣) ابن منظور، "لسان العرب"، ٢: ٤٣، مادة (سكت).

(٤) البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، ح (٥٠٤٤)، ص ١١١١. ومسلم، "المسند الصحيح المختصر"، ح (٤٤٨)، ص ١٨٩.

(٥) أخرجه: الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، "مسند الدارمي"، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، (ط١، السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، ١٤١٢ هـ)، ٤: ٢٠٩٢، موقوفًا على أبي أمامة، قال المحقق: إسناده صحيح.

الفصل الأول: استماع النبي ﷺ وصحابته للقرآن

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: استماع النبي ﷺ للقرآن.

المبحث الثاني: استماع الصحابة للقرآن.

المبحث الأول: استماع النبي ﷺ للقرآن

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: استماع النبي ﷺ للقرآن من جبريل.

المطلب الثاني: استماع النبي ﷺ للقرآن من أصحابه.

المطلب الأول: استماع النبي ﷺ للقرآن من جبريل.

أرسل الله جبريل إلى النبي محمد ﷺ ليوحي إليه القرآن، فكان جبريل يقرؤه والنبي ﷺ يستمع، وذلك في عشرين سنة، عشر بمكة وعشر بالمدينة.

ومن مجموع الروايات والأخبار الصحيحة التي وردت في دواوين السنة نستبين الهيئة والصفة التي عليها نزل جبريل عليه السلام بالقرآن، وتلقي النبي ﷺ إياه منه.

فأول ما رأى النبي ﷺ جبريل – وكان على رأس الأربعين[1] – رآه على صورته التي خلق عليها، له ستمائة جناح قد سد الأفق[2]، ولم يره كذلك إلا مرتين، فلما رآه أول مرة وأراد أن يقرئه القرآن – وكان ذلك في غار حِرَاء[3] – غطه أو غمه ثم أرسله، فعل ذلك

(١) جزم بذلك ابن إسحاق والنووي. انظر: ابن هشام، "السيرة النبوية"، تحقيق السقا والأبياري وشلبي، (ط ٢، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٧٥ هـ)، ١: ٢٣٣، والنووي، يحيى بن شرف، "صحيح مسلم بشرح النووي"، تحقيق: صلاح عويضة، ومحمد شحاتة، (القاهرة: دار المنار، ١٤٢٣ هـ)، ١٥: ٤٦٠.

(٢) البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، ص ٦٨٣، حديث (٣٢٣٢)، (٣٢٣٣)، (٣٢٣٤)، (٣٢٣٥)، ومسلم، "المسند الصحيح المختصر"، ص ٩٦ – ٩٨، حديث (١٧٤)، (١٧٥)، (١٧٧).

(٣) حِرَاء: بكسر أوله وفتح ثانيه مع المد، من أشهر جبال مكة بل أشهرها على الإطلاق: جبل يقع في شرقي مكة إلى الشمال، فيه الغار الذي كان يتعبد فيه رسول الله – ﷺ. انظر: البلادي، عاتق بن غياث، "معالم مكة التأريخية والأثرية"، (ط١، دار مكة للنشر والتوزيع، ١٤٠٠هـ)، ص: ٨٢.

ثلاثا ثم قال: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥﴾ العلق: ١ – ٥ وقد جاء في حديث عائشة: (فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده، فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها، فقال: زملوني زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة وأخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسي)[١] فكانت هذه الظروف والملابسات محيطة بنزول الخمس آيات الأول من سورة العلق، ثم بعدها بيسير فتر الوحي فترة ثم نزلت الخمس الآيات الأول من سورة المدثر، وكان ذلك كما وصف الرسول ﷺ: (بينا أنا أمشي إذ سمعت صوتا من السماء، فرفعت بصري، فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض، فرعبت منه، فرجعت فقلت: زملوني زملوني، فأنزل الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ۝١ قُمۡ فَأَنذِرۡ ۝٢﴾ المدثر: ١ – ٢ إلى قوله: ﴿وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ ۝٥﴾ المدثر: ٥ فحمي الوحي وتتابع)[٢].

وكان جبريل يعارض النبي ﷺ في رمضان بما ينزل به عليه في طول السنة[٣]، قال ابن حجر: "والمراد يستعرضه ما أقرأه إياه ... والمعارضة مفاعلة من الجانبين كأن كلا منهما كان تارة يقرأ والآخر يستمع"[٤]، وقال ابن حجر مبينا الحكمة من معارضة جبريل بالقرآن: "وفي ذلك حكمتان: إحداهما تعاهده، والأخرى تَبْقِيَةُ ما لم ينسخ منه ورفع ما نسخ، فكان رمضان ظرفا لإنزاله جملة وتفصيلا وعرضا وأحكاما"[٥]. وكان أكثر إنزال الوحي قرب وفاة النبي ﷺ قال ابن حجر: "والسر في ذلك أن الوفود بعد فتح مكة كثروا وكثر سؤالهم عن الأحكام فكثر النزول بسبب ذلك"[٦]. وقال ابن حجر مبينا كيفية نزول الوحي: "وهذا

(١) البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، حديث (٣)، ص ١١ – ١٢، ومسلم، "المسند الصحيح المختصر"، حديث (١٦٠)، ص ٨٨. واللفظ للبخاري.

(٢) البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، حديث (٤)، ص ١٢، ومسلم، "المسند الصحيح المختصر"، حديث (١٦١)، ص ٨٩، واللفظ للبخاري.

(٣) البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، حديث (٦٢٨٥)، ص ١٣٤٢.

(٤) ابن حجر، "فتح الباري"، ٩: ٤٣.

(٥) ابن حجر، "فتح الباري"، ٩: ٥.

(٦) ابن حجر، "فتح الباري"، ٩: ٨.

الذي وقع أخيرا على خلاف ما وقع أولا، فإن الوحي في أول البعثة فتر فترة ثم كثر، وفي أثناء النزول بمكة لم ينزل من السور الطوال إلا القليل ثم بعد الهجرة نزلت السور الطوال المشتملة على غالب الأحكام إلا أنه كان الزمن الأخير من الحياة النبوية أكثر الأزمنة نزولا بالسبب المتقدم"(١).

وكان غالب ما يأتي جبريل إلى النبي ﷺ في صورة الرجل، وكان نزول جبريل بالسبعة الأحرف عند أضاة بني غفار(٢)، وعند أحجار المراء(٣).

ووصف القرآن شدة قرب جبريل من النبي ﷺ عند الوحي، وذلك في قول الله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝٦ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٧ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۝١٠﴾ النجم: ٥ – ١٠ على أحد القولين في تفسير الآيات، فروى البخاري في صحيحه عن الشيباني قال: سألت زرا عن قوله تعالى: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩﴾ النجم: ٩ قال: أخبرنا عبد الله أنه محمد ﷺ رأى جبريل له ستمائة جناح(٤).

وأما كيفية تلقي النبي ﷺ للقرآن من جبريل، فقد بَيَّنَه حديث ابن عباس رضي الله عنهما، فكان النبي ﷺ في ابتداء الأمر إذا لُقِّنَ القرآنَ ينازع جبريلَ القراءةَ، ولم يصبر حتى يتمها، مسارعةً إلى الحفظ، لئلا يتفلت منه شيء(٥)، وجاء في الحديث: (كان رسول الله ﷺ يعالج من التنزيل شدة، وكان مما يحرك شفتيه)(٦)، ووقع في رواية للترمذي: (يحرك به لسانه

(١) ابن حجر، "فتح الباري"، ٩: ٨.

(٢) بفتح الهمزة والضاد المعجمة بغير همز وآخره تاء تأنيث، هو مستنقع الماء كالغدير، وجمعه أضا كعصا، وقيل بالمد والهمزة إِضاء مثل إناء، وهو موضع بالمدينة النبوية، ينسب إلى بني غفار لأنهم نزلوا عنده. انظر: ابن حجر، "فتح الباري"، ٩: ٢٨.

(٣) أحجار المراء: قال مجاهد: هي قُبَاء. انظر: ابن الأثير، "النهاية في غريب الحديث"، ١: ٣٤٣.

(٤) البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، حديث (٤٨٥٧)، ص ١٠٥٧، ومسلم، "المسند الصحيح المختصر"، حديث (١٧٤)، ص ٩٦.

(٥) انظر: ابن حجر، "فتح الباري"، ١: ٣٠.

(٦) البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، حديث (٥)، ص ١٢، ومسلم، "المسند الصحيح المختصر"، حديث (٤٤٨)، ص ١٨٩.

يريد أن يحفظه)[١]، وللنسائي: (يعجل بقراءته ليحفظه)[٢]، ولابن أبي حاتم: (يتلقى أوله ويحرك به شفتيه خشية أن ينسى أوله قبل أن يفرغ من آخره)[٣]، وفي رواية الطبري عن الشعبي: (عجل يتكلم به من حبه إياه)[٤]. قال ابن حجر: "وكلا الأمرين مراد، ولا تنافي بين محبته إياه والشدة التي تلحقه في ذلك"[٥].

وفسر ابن حجر التوجيه الإلهي للنبي ﷺ حين قراءة جبريل للقرآن في قول الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ۝١٦ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ۝١٧ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ۝١٩﴾ القيامة: ١٦ – ١٩ قال ابن حجر: "فأمر بأن ينصت حتى يقضى إليه وحيه، ووعد بأنه آمن من تفلته منه بالنسيان أو غيره، ونحوه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ طه: ١١٤ أي بالقراءة"[٦].

ولابن عباس في قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ۝١٩﴾ القيامة: ١٨ – ١٩ تفسيران:

التفسير الأول: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ﴾ أي قرأه عليك الملك[٧] ﴿فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾: أي فاستمع وأنصت[٨]. ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ أي علينا أن تقرأه[٩].

(١) الترمذي، محمد بن عيسى بن سَورة، "الجامع الكبير"، تحقيق د. بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م)، ٥: ٢٨٧، حديث (٣٣٢٩). وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٢) النسائي، أحمد بن شعيب، "السنن الكبرى"، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ) ١٠: ٣٢٠، حديث (١١٥٧٢).

(٣) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. "تفسير القرآن العظيم"، تحقيق أسعد محمد الطيب، (ط٣، السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩ هـ)، ١٠: ٣٣٨٧.

(٤) الطبري، "جامع البيان"، ٢٣: ٤٩٨.

(٥) ابن حجر، "فتح الباري"، ١: ٣٠.

(٦) ابن حجر، "فتح الباري"، ١: ٣٠.

(٧) ابن حجر، "فتح الباري"، ٨: ٦٨٣.

(٨) رواه البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، ص ١٢، حديث (٥).

(٩) رواه البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، ص ١٢، حديث (٥).

التفسير الثاني: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ﴾ بَيَّنَّاه[١] ﴿فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ اعمل به[٢]. ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ علينا أن نبينه بلسانك[٣].

المطلب الثاني: استماع النبي ﷺ للقرآن من أصحابه.

ثبت في السنة أن النبي ﷺ استمع القرآن من أصحابه، فمنهم من استمع له بأمر منه ﷺ، ومنهم من استمع له بغير علم الصحابي، ومنهم من كان يتلو على النبي ﷺ بعض الآيات لأجل السؤال أو المدارسة أو التدبر أو العمل.

قال ابن بطال[٤]: "معنى استماعه القرآن من غيره والله أعلم ليكون عرض القرآن سنة، ويحتمل أن يكون كي يتدبره ويفهمه وذلك أن المستمع أقوى على التدبر ونفسه أخلى وأنشط من نفس القارئ، لأنه في شغل بالقراءة وأحكامها"[٥].

وقد سمى النبي ﷺ صحابة بأعيانهم وأمر بأن يُسْتَمَعَ منهم القرآنُ، فروى البخاري عن مسروق قال: ذُكِرَ عبدُ الله عند عبد الله بن عمرو فقال: ذاك رجل لا أزال أحبه بعدما سمعت رسول الله ﷺ يقول: (استقرئوا القرآن من أربعة: من عبد الله بن مسعود فبدأ به، وسالم مولى أبي حذيفة، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، قال: لا أدري بدأ بأبيّ أو بمعاذ)[٦].

وقد أمر النبي ﷺ ابن مسعود أن يقرأ عليه القرآن، وذلك لأجل التدبر والتفهم، وعَلَّلَ ذلك فقال: (إني أحب أن أسمعه من غيري)[٧]، فلما قرأ عليه ذرفت عيناه، ولهذا ترجم له

(١) رواه البخاري معلقا في كتاب التفسير، باب قوله: (فإذا قرأناه فاتبع قرآنه)، ص ١٠٧٩.
(٢) رواه البخاري معلقا في كتاب التفسير، باب قوله: (فإذا قرأناه فاتبع قرآنه)، ص ١٠٧٩.
(٣) رواه البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، ص ١٠٧٩، حديث (٤٩٢٩).
(٤) هو علي بن خلف بن بطال القرطبي، شارح صحيح البخاري، يعرف بابن اللجام، ت ٤٤٩ هـ. انظر: الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ١٨: ٤٧.
(٥) ابن بطال، علي بن خلف، "شرح صحيح البخاري". تحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم. (ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣ هـ)، ١٠: ٢٧٧.
(٦) البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، ص ٧٨٨، حديث (٣٧٥٨)، ومسلم، "المسند الصحيح المختصر"، ص ٩٩٩، حديث (٢٤٦٤).
(٧) تقدم تخريجه.

البخاري بقوله: (باب من أحب أن يسمع القرآن من غيره)، ففيه استحباب الاستماع لقراءة القرآن، استنبط ذلك النووي[١] وابن رسلان[٢]، وابن هبيرة[٣]، وفي قول ابن مسعود: (قال لي النبي ﷺ) دلالة على الخصوصية، فيؤخذ منه التحري في اختيار القارئ المتقن ليقع الاستماع موقعه، ويؤخذ من قوله: (إني أحب أن أسمعه من غيري) أن من اعتاد شيئا ألفه وأحبه، قال ابن علان: "ولأنه اعتاد سماعه من جبريل والعادة محبوبة بالطبع"[٤]، ففي هذين الحديثين منقبتان لابن مسعود وهما: توجيه النبي ﷺ الأمة إلى الأخذ بقراءة ابن مسعود، وأمره لابن مسعود نفسِه أن يقرأ عليه سورة النساء، وجاء في أثر آخر رواه الشيخان عن ابن مسعود أنه قرأ على النبي ﷺ سورة يوسف[٥]، فدل على اعتياد النبي ﷺ استماع القرآن من ابن مسعود، فاستماع النبي ﷺ لقراءة ابن مسعود كانت لأجل التدبر والتفهم.

ومن الصحابة من كان يستمع له النبي ﷺ دون أن يعلم، وهو أبو موسى الأشعري كان النبي ﷺ يستمع قراءته بالليل، ويعرف منازل الأشعريين من أصواتهم بالقرآن بالليل،

(١) انظر: النووي، "صحيح مسلم بشرح النووي"، ٦: ٨٨. والنووي، يحيى بن شرف، "رياض الصالحين"، تحقيق د. ماهر ياسين الفحل. (ط١، دمشق، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٢٨ هـ)، ص ٢٩٩.

(٢) انظر: ابن رسلان، أحمد بن حسين، "شرح سنن أبي داود"، تحقيق عدد من الباحثين. (ط١، الفيوم: دار الفلاح، ١٤٣٧ هـ)، ١٥: ١٢٩. وابن رسلان هو أحمد بن حسين بن حسن بن علي بن يوسف بن علي بن رسلان الشهاب أبو العباس الرملي الشافعي، ت ٩٤٤ هـ. انظر: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع". (بيروت: دار مكتبة الحياة، التاريخ بدون)، ١: ٢٨٢.

(٣) انظر: ابن هبيرة، يحيى بن هبيرة، "الإفصاح عن معاني الصحاح"، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد. (الرياض: دار الوطن، ١٤١٧هـ)، ٢: ٥٠. وابن هبيرة هو يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة، أبو المظفر الوزير، الحنبلي، ت ٥٧٠ هـ. انظر: ابن خَلِّكَان، أحمد بن محمد. "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان". تحقيق إحسان عباس (ط بدون، بيروت: دار صادر، ١٩٠٠ م)، ٦: ٢٣٠.

(٤) ابن علان، محمد بن علي، "دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين"، اعتنى به خليل مأمون شيحا، (ط٤، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٥ هـ)، ٤: ٣٦١.

(٥) البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، ص ١١٠٤، حديث (٥٠٠١)، ومسلم، "المسند الصحيح المختصر"، ص ٣١٤، حديث (٨٠١).

وإن كان لم ير منازلهم حين نزلوا بالنهار[١]، فلما أصبح أثنى على أبي موسى بحسن صوته بالقرآن، وشَبَّهَه بمزامير آل داود[٢]، ففيه استحباب طلب القراءة من حسن الصوت والاستماع لها[٣]، وفي رواية أن أزواج النبي ﷺ كن يستمعن قراءة أبي موسى بالليل[٤]، واستمر ذلك عند التابعين، فعن أبي عثمان النَّهْدِيّ[٥]، قال: صلى بنا أبو موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه صلاة الصبح، فما سمعت صوت صَنْجٍ[٦]، ولا بَرْبَط[٧]، كان أحسن صوتًا منه[٨]، فاستماع النبي ﷺ لقراءة أبي موسى كانت إعجابًا بحسن صوته في القرآن، ولهذا قال له: (لو رأيتَني وأنا أستمع لقراءتك البارحة)[٩] أي لأعجبك ذلك.

فتبين بذلك أن ابن مسعود وأبا موسى الأشعري كان يستمع النبي ﷺ لقراءتهما

---

(١) البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، ص ٨٨٣، حديث (٤٢٣٢)، ومسلم، "المسند الصحيح المختصر"، ص ١٠١٣، حديث (٢٤٩٩).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: ابن عثيمين، محمد بن صالح، "شرح رياض الصالحين"، (الرياض: دار الوطن للنشر، ١٤٢٦هـ)، ٤: ٦٥٩.

(٤) أخرجه ابن سعد، أحمد بن منيع. "الطبقات الكبرى". تحقيق إحسان عباس (ط١، بيروت: دار صادر، ١٩٦٨ م)، ٢: ٣٤٤ – ٣٤٥، وقال ابن حجر: صحيح. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي. "المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية". تحقيق مجموعة من الباحثين، وتنسيق د. سعد الشثري. (ط١، السعودية: دار العاصمة، ودار الغيث، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠م)، ١٤: ٣٦٨.

(٥) هو عبد الرحمن بن مل بن عمرو بن عدي البصري، مخضرم معمر، أدرك الجاهلية والإسلام، أدرك النبي ﷺ ولم يلقه، ت ١٠٠ هـ. انظر: الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ٤: ١٧٥.

(٦) الصَّنْج بفتح الصاد المهملة وبعد النون الساكنة جيم: آلة تتخذ من نحاس كالطبقين يضرب بأحدهما على الآخر. انظر: القسطلاني، أحمد بن محمد. "إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري". (ط٧، مصر: المطبعة الأميرية، ١٣٢٣ هـ)، ٧: ٤٨٢.

(٧) البربط بموحدتين بينهما راء ساكنة آخره طاء مهملة بوزن جعفر: فارسي معرب، آلة كالعود. انظر: القسطلاني، "إرشاد الساري"، ٧: ٤٨٢.

(٨) أخرجه: أبو نعيم، أحمد بن عبد الله. "حلية الأولياء وطبقات الأصفياء". (مصر: دار السعادة، ١٣٩٤ هـ)، ١: ٢٥٨. وقال ابن حجر: سنده صحيح. انظر: ابن حجر، "فتح الباري"، ٩: ٩٣.

(٩) تقدم تخريجه.

قصدًا.

وكان النبي ﷺ يستمع لقراءة أصحابه لأجل التوجيه والتصويب، فعن أبي قتادة، أن النبي ﷺ خرج ليلة، فإذا هو بأبي بكر رضي الله عنه يصلي يخفض من صوته، قال: ومر بعمر ابن الخطاب، وهو يصلي رافعًا صوته، قال: فلما اجتمعا عند النبي ﷺ، قال: (يا أبا بكر، مررت بك وأنت تصلي تخفض صوتك)، قال: قد أسمعتُ من ناجيتُ يا رسول الله، قال: وقال لعمر: (مررت بك، وأنت تصلي رافعا صوتك)، قال: فقال: يا رسول الله، أوقظ الوسنان، وأطرد الشيطان – زاد الحسن في حديثه: – فقال النبي ﷺ: (يا أبا بكر ارفع من صوتك شيئا)، وقال لعمر: (اخفض من صوتك شيئا)[١]، "قال الطيبي: نظيره قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١١٠﴾﴾ الإسراء: ١١٠ كأنه قال للصديق: انزل من مناجاتك ربك شيئا قليلا، واجعل للخلق من قراءتك نصيبا، وقال لعمر: ارتفع من الخلق هونا، واجعل لنفسك من مناجاة ربك نصيبا"[٢]، واستمع لقراءة بلال وهو يقرأ آيات من هذه السورة وآيات من هذه السورة ولا يقرأ سورة كاملة فصوبه، فقال: (وقد سمعتك يا بلال وأنت تقرأ من هذه السورة ومن هذه السورة، قال: كلام طيب يجمع الله بعضَه إلى بعض، فقال النبي ﷺ: كلكم قد أصاب)[٣]، واستمع لقراءة رجل في المسجد يرفع صوته بالقرآن، فلما فلما أصبح قال: (يرحمه الله، لقد أذكرني كذا وكذا آية كنت أنسيتها من سورة كذا وكذا)[٤]،

(١) أخرجه: أبو داود، سليمان بن الأشعث. "السنن". مراجعة الشيخ صالح آل الشيخ. (ط١، الرياض: دار السلام، ١٤٢٠ هـ)، ص ١٩٨، حديث (١٣٢٩)، واللفظ له. والترمذي، "الجامع الكبير"، ١: ٥٦٩، حديث (٤٤٧). والحاكم، "المستدرك"، ١: ٤٥٤، حديث (١١٦٨)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. قال الألباني: وهو كما قالا. انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، "أصل صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم"، (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٢٧ هـ)، ٢: ٤٢٥.

(٢) العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير بن علي، "عون المعبود شرح سنن أبي داود"، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ)، ٣: ١٢٧.

(٣) أخرجه أبو داود، "السنن"، ص ١٩٨، حديث (١٣٣٠)، وقال الألباني: إسناده حسن. انظر: الألباني، محمد ناصر الدين. "صحيح سنن أبي داود"، (ط١، الكويت: مؤسسة غراس، ١٤٢٣ هـ)، ٥: ٧٦، حديث (١٢٠١).

(٤) أخرجه البخاري "الجامع المسند الصحيح"، ص ١١١٠، حديث (٥٠٣٨)، ومسلم، "المسند =

قال العظيم آبادي[١]: "وفي الحديث فوائد، منها: جواز رفع الصوت بالقراءة في الليل، وفي المسجد، ولا كراهة فيه، إذا لم يؤذ أحدا ولا تعرض للرياء والإعجاب ونحو ذلك، ... وفيه أن الاستماع للقراءة سنة"[٢]. وكان يرشد الجماعة يقرؤون في المسجد، فقد اعتكف في المسجد فسمعهم يجهرون بالقراءة، فكشف الستر وقال: (ألا إن كلكم مناج ربه، فلا يؤذين بعضكم بعضا، ولا يرفع بعضكم على بعض في القراءة، أو قال: في الصلاة)[٣].

=

الصحيح المختصر"، ص ٣٠٩، حديث (٧٨٨).

(١) هو شمس الحق بن أمير علي بن مقصود علي البكري الديانوي العظيم آبادي، أحد كبار علماء الهند، ت ١٣٢٩ هـ. انظر: الطالبي، عبد الحي بن فخر الدين. " الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام"، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٠ هـ)، ٨: ١٢٤٣.

(٢) العظيم آبادي، "عون المعبود"، ٣: ١٢٨.

(٣) أخرجه أبو داود، "السنن"، ص ١٩٩، حديث (١٣٣٢)، وصححه ابن خزيمة، انظر: ابن خزيمة، محمد بن إسحاق. "صحيح ابن خزيمة"، تحقيق د. محمد الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي)، ٢: ١٩٠، حديث (١١٦٢).

المبحث الثاني: استماع الصحابة للقرآن

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: استماع الصحابة للقرآن من النبي ﷺ.

المطلب الثاني: استماع الصحابة والتابعين للقرآن بعضهم من بعض.

المطلب الأول: استماع الصحابة للقرآن من النبي ﷺ.

تلقى القرآنَ من النبي ﷺ سماعا جمع كثير من الصحابة، على تفاوت بينهم، فمنهم من أخذ عنه القرآن كاملا في حياته، كعثمان بن عفان وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد ابن ثابت وأبي زيد، ومنهم من أخذ عنه سورا كثيرة، كابن مسعود أخذ من في النبي ﷺ سبعين سورة، ومن الصحابة من لزم النبي ﷺ وأخذ منه القرآن بقراءاته، ففي الصحيح في يوم بئر معونة أن الذين قتلوا بها من الصحابة كان يقال لهم القراء، وكانوا سبعين رجلا(١)، ومنهم من أخذ عنه القرآن بأمر من الله لنبيه ﷺ، وهو أبي كعب، ومنهم الرجل المغمور يعرف عنه أنه أخذ من النبي ﷺ الآية من القرآن (فكانوا إذا تماروا في الآية يقولون: إنه أقرأ رسولُ الله ﷺ هذه الآيةَ فلانَ بنَ فلان، وهو على رأس أميال من المدينة، فيبعث إليه من المدينة فيجيء، فيقولون: كيف أقرأك رسول الله ﷺ آية كذا وكذا؟ فيقول: كذا وكذا، فيكتبون كما قال)(٢)، ومنهم كتبة الوحي وهم الذين أملى عليهم النبي ﷺ القرآن، فكتبوه بحضرته، وهم كثير، وكان إمامهم وسيدهم زيد بن ثابت، فقد قال النبي ﷺ: (ادع لي زيدا وليجئ باللوح والدواة والكتف ثم قال: اكتب ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ﴾ النساء: ٩٥)(٣)، ومن الصحابة من علمه النبي ﷺ بخصوصه سورةً بخصوصها، وهو أبو سعيد بن المعلى علمه النبي

(١) حديث حادثة بئر معونة، سيأتي تخريجه.

(٢) أخرجه الداني، عثمان بن سعيد، في "جامع البيان في القراءات السبع"، تحقيق مجموعة من الباحثين، (ط١، الإمارات: جامعة الشارقة، ١٤٢٨ هـ)، ١: ١٥٠ – ١٥٢، وفي "المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار"، تحقيق نورة الحميِّد، (ط١، الرياض: دار التدمرية، ١٤٣١ هـ)، ص ١٥٢ – ١٥٤. قالت المحققة: هذا إسناد صحيح، رجاله كلهم ثقات.

(٣) أخرجه البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، حديث (٤٩٩٠). ومسلم، "المسند الصحيح المختصر"، حديث (١٨٩٨).

ﷺ سورة الفاتحة في المسجد فقد قال له: (لأعلمنك سورة هي أعظم السور في القرآن قبل أن تخرج من المسجد) حتى قال له: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ الفاتحة: ٢ (هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته)[١]، وكثير من الصحابة كانوا يستمعون من النبي ﷺ الآية والآيتين لأجل التفسير وبيان المشكل وإجابة السائل، وقد أحرز فضل ذلك كله عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فقد تلقن عامة القرآن من النبي ﷺ، وقرأه غضا طريا كما أنزل[٢]، وكان عالما بكتاب الله وبأحرفه وقراءاته، عالما بالتفسير وأسباب النزول، حسن الصوت بالقرآن، وكان أول من جهر بالقرآن بمكة[٣].

المطلب الثاني: استماع الصحابة والتابعين للقرآن بعضهم من بعض.

كانت الحلقاتُ القرآنية التي يتدارس فيها الصحابة كتابَ الله ومِن بعدِهم التابعون هي اللبنةَ الأولى للمدارس القرآنية التي اتسعت فيما بعد، وآتت ثمارها قراءً ومقرئين وأئمةً وعلماء، وكان أول مقرئ للقرآن بعد النبي ﷺ مصعب بن عمير وابن أم مكتوم بعثهما النبي ﷺ يعلمان الأوس والخزرج القرآن في العقبة الأولى[٤].

وتقدم في المطلب الأول ذكر حفاظ القرآن وقرائه من الصحابة، وأنهم كثير، وتسمية بعضهم، وأن منهم من أمر النبي ﷺ بأن يؤخذ منه القرآن، وأن يُقْرَأَ بقراءته، وأن ثمانية منهم اتصلت بنا أسانيدهم فنحن نقرأ بها إلى اليوم، وهم عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وأبو الدرداء رضي الله عنهم أجمعين. وقد قرأ على أُبَيّ جماعة من الصحابة، منهم: أبو هريرة، وابن عباس، وعبد الله بن السائب، وأخذ ابن عباس عن زيد أيضًا. وأخذ عن هؤلاء الصحابة خلقٌ كثير من التابعين في كل مصر من الأمصار. ولما كتب عثمان رضي الله عنه المصاحف وبعث بها إلى الأمصار أرسل مع كل مصحف رجلًا من

(١) أخرجه البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، حديث (٤٤٧٤).
(٢) أخرجه الشيباني، في "المسند"، ١: ٢١١، حديث (٣٥). وقال المحقق شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن.
(٣) أخرجه الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل. "فضائل الصحابة". تحقيق وصي الله محمد عباس. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣ هـ)، ٢: ٨٣٧، حديث (١٥٣٥)، وابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار. "السير والمغازي"، تحقيق سهيل زكار، (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨ هـ)، ص ١٨٦.
(٤) أخرجه البخاري، "الجامع المسند الصحيح"، ص ١٠٨٥، حديث (٤٩٤١).

أصحاب النبي ﷺ يقرئ الناس القرآن. وقرأ أهل كل مصر بما في مصحفهم، وتلقوا ما فيه عن الصحابة الذين تلقوه من في رسول الله ﷺ، ثم قاموا بذلك مَقام الصحابة الذين تلقوه عن النبي ﷺ. فممن كان بالمدينة ابن المسيب وعروة وسالم وغيرهم. وبمكة: عبيد بن عمير وعطاء وطاووس ومجاهد وغيرهم. وبالكوفة: علقمة والأسود ومسروق وغيرهم. وبالبصرة: عامر بن عبد قيس وأبو العالية وأبو رجاء وغيرهم. وبالشام المغيرة بن أبي شهاب المخزومي صاحب عثمان بن عفان في القراءة وخُلَيد بن سعد صاحب أبي الدرداء. ثم تجرد قوم للقراءة والأخذ، واعتنوا بضبط القراءة أتم عناية، حتى صاروا في ذلك أئمة يقتدى بهم ويرحل إليهم ويؤخذ عنهم، أجمع أهل بلدهم على تلقي قراءتهم بالقبول، ولم يختلف عليهم فيها اثنان، ولتصديهم للقراءة نسبت إليهم، فكان بالمدينة: أبو جعفر يزيد بن القعقاع، ثم شيبة بن نصاح، ثم نافع بن أبي نعيم، وكان بمكة: عبد الله بن كثير وحميد بن قيس الأعرج ومحمد بن محيصن، وكان بالكوفة: يحيى بن وثاب وعاصم بن أبي النجود وسليمان الأعمش، ثم حمزة، ثم الكسائي، وكان بالبصرة: عبد الله بن أبي إسحاق وعيسى بن عمر وأبو عمرو بن العلاء، ثم عاصم الجحدري، ثم يعقوب الحضرمي، وكان بالشام: عبد الله بن عامر وعطية بن قيس الكلابي وإسماعيل بن عبد الله بن المهاجر، ثم يحيى بن الحارث الذماري، ثم شريح بن يزيد الحضرمي. ثم إن القراء بعد هؤلاء المذكورين كثروا وتفرقوا في البلاد وانتشروا وخلفهم أمم بعد أمم، عرفت طبقاتهم، واختلفت صفاتهم، فكان منهم المتقن للتلاوة المشهور بالرواية والدراية، ومنهم المقتصر على وصف من هذه الأوصاف، وكثر بينهم لذلك الاختلاف، وقل الضبط، واتسع الخرق، وكاد الباطل يلتبس بالحق، فقام جهابذة علماء الأمة، وصناديد الأئمة، فبالغوا في الاجتهاد وبينوا الحق المراد، وجمعوا الحروف والقراءات، وعزوا الوجوه والروايات، وميزوا بين المشهور والشاذ، والصحيح والفاذ، بأصول أصلوها، وأركان فصلوها[١].

(١) انظر: ابن الجزري، "نشر القراءات العشر"، ١: ١١٣ – ١١٦، والزرقاني، محمد بن عبد العظيم، "مناهل العرفان في علوم القرآن"، (ط٣، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، التاريخ بدون)، ١: ٣٣٨.

الفصل الثاني: أحكام استماع القرآن الكريم

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: استماع القرآن الكريم للتعبد.

المبحث الثاني: استماع القرآن الكريم للتعلم.

المبحث الأول: استماع القرآن الكريم للتعبد.

جاءت آية في كتاب الله تأمر بالاستماع للقرآن والإنصات له إذا قرئ وهي قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾ الأعراف: ٢٠٤ وهذا الأمر عام في كل من سمع كتاب الله يتلى، فإنه مأمور بالاستماع له والإنصات[(١)]، فأما وجوب ذلك فلا يجب الإنصات لقراءة القرآن إلا في الصلاة والإمام يقرأ، وفي الخطبة يوم الأضحى ويوم النحر ويوم الجمعة، لإجماع الجميع على أن من سمع خطبة الإمام ممن عليه الجمعة الاستماع والإنصات لها[(٢)]، روى ابن جرير عن مجاهد قال: "وجب الإنصات في اثنتين: في الصلاة، ويوم الجمعة"[(٣)].

بل نهى النبي ﷺ عن منازعة المأموم إمامه للقرآن في الصلاة، فعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ انصرف من صلاة جهر فيها بالقراءة، فقال: هل قرأ معي أحد منكم آنفا؟، فقال رجل: نعم يا رسول الله، قال: إني أقول ما لي أُنازَعُ القرآن؟، قال: فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله ﷺ فيما جهر فيه رسول الله ﷺ من الصلوات بالقراءة حين سمعوا ذلك من رسول الله ﷺ[(٤)]. ومنازعة القرآن هي: أن يقرأ المأموم القرآن والإمام يقرأ.

---

(١) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان"، تحقيق عبد الرحمن اللويحق، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢١ هـ)، ص ٣١٤.

(٢) انظر: الطبري، محمد بن جرير. "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، تحقيق د. عبد الله التركي. (ط١، الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٤ هـ)، ١٠: ٢٠٤، ٦٦٦، البغوي، "معالم التنزيل"، ٣: ٣٢٠، القرطبي، محمد بن أحمد، "الجامع لأحكام القرآن"، تحقيق أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤ هـ)، ٧: ٣٠٩، السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص ٣١٤.

(٣) الطبري، "جامع البيان"، ١٠: ٦٦٦.

(٤) رواه أحمد في "المسند"، ١٢: ٢١١، حديث (٧٢٧٠)، وقال المحقق: إسناده صحيح، وأبو داود في =

المبحث الثاني: استماع القرآن الكريم للتعلم.

لَمَّا كان تعلم تلاوة القرآن الكريم واجبًا، وأن لا يقرأ إلا كما أنزل، وقد أمر النبي ﷺ أصحابه أن يقرؤوا القرآن كما عُلِّموه، لزم أن يكون استماعه من معلمه واجبًا كذلك، وبهذا أمر الله نبيه ﷺ، فقد كان النبي ﷺ ينازع جبريل القراءة، وكان يحرك شفتيه مسارعة في حفظه خشية أن يتفلت منه شيء، فنهاه الله عن ذلك، وأمره بالإنصات حتى يقضى إليه وحيه، ووعده بأن يجمعه في صدره ويقرأه، فقال الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ۝١٦ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ۝١٧ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ۝١٩﴾ القيامة: ١٦ – ١٩ وقال أيضًا: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ۝١١٤﴾ طه: ١١٤ فسمى المنازعة بالقرآن قبل انقضائه عجلة، فعلمنا بذلك أن الإنصات للقرآن أثناء قراءة المعلم واجبة.

وبهذا أيضا جاءت السنة، فقد سأل عاصم بن أبي النجود الطفيلَ بنَ أبيّ بنِ كعب رضي الله عنه: إلى أي معنى ذهب أبوك في قول رسول الله ﷺ: (أمرت أن أقرأ عليك القرآن)؟ قال: (ليقرأ علي فآخذ ألفاظه)، وجعل العلماء من هذا الحديث أصلًا كبيرًا في وجوب أخذ تجويد الألفاظ من الحفاظ المتقنين، قال الداني: "وهذا الحديث أيضًا أصل كبير في وجوب معرفة تجويد الألفاظ وكيفية النطق بالحروف على هيئتها وصيغتها، وأن ذلك لازم لكل قراء القرآن أن يطلبوه ويتعلموه وواجبٌ على جميع المتصدرين أن يأخذوه ويعلموه، اقتداء برسول الله –ﷺ– فيما أمر به، واتباعًا له على ما أكده بفعله، ليكون سنة يتبعها القراء، ويقتدي بها العلماء"(١).

وقال النووي: "واختلفوا في الحكمة في قراءته ﷺ على أُبَيٍّ، والمختار أن سببها أن تستن الأمة بذلك في القراءة على أهل الإتقان والفضل، ويتعلموا آداب القراءة ولا يأنف أحد من ذلك، وقيل: للتنبيه على جلالة أبي وأهليته لأخذ القرآن عنه وكان بعده رأسًا وإمامًا

=

"السنن"، ١: ٢١٩، حديث (٨٢٧)، والترمذي في "الجامع الكبير"، ١: ٤٠٨، حديث (٣١٢)، واللفظ له، قال الترمذي: هذا حديث حسن، وابن ماجه في "السنن"، ١: ٢٧٦، حديث (٨٤٨)، والنسائي في "السنن الكبرى"، ١: ٤٧٥، حديث (٩٩٣).

(١) الداني، "التحديد"، ص ٨١ – ٨٢.

في إقراء القرآن، وهو أجلُّ ناشرته أو من أجَلِّهم"[١].

فقراءة المعلم القرآن على المتعلم أحيانا ليسمعه بعض الآيات، ويعلمه كيفية قراءتها، ولكنه قليل، وهو خلاف الأصل.

وقد تقدم الحديث المسلسل بالتحقيق فهذا عبد الرحمن بن داود بن أبي طيبة والده من كبار الرواة عن ورش يقول: قرأت على أبي التحقيق، وأخبرني — يعني أباه داود – أنه قرأ على ورش التحقيق، قال: وأخبرني ورش أنه قرأ على نافع التحقيق، قال نافع: إنه قرأ على الخمسة[٢] التحقيق، قال: وأخبرني الخمسة أنهم قرؤوا على عبد الله بن عياش بن أبي ربيعة التحقيق، وأخبرهم عبد الله أنه قرأ على أبي بن كعب التحقيق، وأخبره أنه قرأ على رسول الله ﷺ التحقيق، قال: وقرأ النبي ﷺ عليَّ التحقيق[٣].

قال الداني معلقا على هذا الحديث: "وهذا الخبر الوارد بتوقيف قراءة التحقيق من الأخبار الغريبة والسنن العزيزة التي لا توجد روايته إلا عند المكثرين الباحثين، ولا يكتب إلا عن الحفاظ الماهرين، وهو أصل كبير في وجوب استعمال قراءة التحقيق وتعلم الإتقان والتجويد لاتصال سنده وعدالة نقلته، ولا أعلمه يأتي متصلا إلا من هذا الوجه"[٤].

ويجب أن يتحرى باستماعه القرآن القراء المتقنين، والدليل على ذلك قول النبي ﷺ: (خذوا القرآن من أربعة: من عبد الله بن مسعود، وسالم، ومعاذ، وأبي بن كعب)[٥]. قال أبو العباس الخابوري[٦]: "وأما تجويد القراءة فيؤخذ من مشايخ القراءة المتقنين المحررين الضابطين، الذين أرصدوا[٧] أنفسهم لذلك بعلم العربية ومخارج الحروف وصفاتها والحركات ومقاديرها

(١) النووي، "صحيح مسلم بشرح النووي"، ٦: ٤١٩.

(٢) قال ابن الجزري في النشر ١/ ٢٠٧: "والخمسة الذين أشار إليهم نافع هم أبو جعفر يزيد بن القعقاع، ويزيد بن رومان، وشيبة بن نصاح، وعبد الرحمن بن هرمز الأعرج، ومسلم بن جندب". اهـ

(٣) رواه الداني في "التحديد"، ص ٧٧.

(٤) الداني، "التحديد"، ص ٧٨.

(٥) تقدم تخريجه بلفظ: (استقرئوا القرآن من أربعة).

(٦) هو أحمد بن عبد الله بن الزبير أبو العباس الخابوري الحلبي الشافعي، المقرئ المجود، ت ٦٩٠ هـ. انظر: ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف. "غاية النهاية في طبقات القراء"، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٣٥١ هـ)، ١: ٧٣.

(٧) أي أَعَدُّوها لذلك.

ومحالها، ومعرفة اللحن الجلي والخفي والوقف والابتداء وغيرها"[١].

بل قد عدَّ العلماء الأنفة عن تعلم القرآن مع التمادي في تحريف ألفاظ القرآن عصيانا وإثما، فقال القسطلاني: "فمن أنف عن الأخذ عن أستاذ يوقفه على حقيقة ذلك مع تماديه على تحريف ألفاظ القرآن فهو عاص بلا شك وآثم بلا ريب، إذ صيانة جميع حروف القرآن عن التبديل والتحريف واجبة"[٢].

قال السيوطي: "وأما القراءة على الشيخ فهي المستعملة سلفا وخلفا، وأما السماع من لفظ الشيخ فيحتمل أن يقال به هنا، لأن الصحابة رضي الله عنهم إنما أخذوا القرآن من النبي ﷺ، لكن لم يأخذ به أحد من القراء، والمنع فيه ظاهر، لأن المقصود هنا كيفية الأداء، وليس كل من سمع من لفظ الشيخ يقدر على الأداء كهيئته، بخلاف الحديث فإن المقصود فيه المعنى أو اللفظ لا بالهيئات المعتبرة في أداء القرآن، وأما الصحابة فكانت فصاحتهم وطباعهم السليمة تقتضي قدرتهم على الأداء كما سمعوه من النبي ﷺ لأنه نزل بلغتهم. ومما يدل للقراءة على الشيخ عرض النبي ﷺ على جبريل في رمضان كل عام، ويحكى أن الشيخ شمس الدين ابن الجزري لما قدم القاهرة وازدحمت عليه الخلق لم يتسع وقته لقراءة الجميع، فكان يقرأ عليهم الآية ثم يعيدونها عليه دفعة واحدة، فلم يكتف بقراءته"[٣].

وقد يكون استماع القرآن الكريم للدخول في الإسلام، فإن النبي ﷺ دعا الناس إلى الإسلام بالقرآن، يتلو عليهم آياته، ويعلمهم الكتاب والحكمة، كما قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾ آل عمران: ١٦٤ وكانت طلائع

(١) الخابوري، أحمد بن عبد الله بن الزبير، "الدر النضيد في علم التجويد"، تحقيق أحمد بن علي السديس، (ط١، المدينة: مكتبة دار الزمان، ١٤٣٧ هـ)، ص ٥٥. وانظر: القيسي، مكي بن أبي طالب، "الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة"، تحقيق حسن بن عباس بن قطب، (ط١، القاهرة: مؤسسة قرطبة، التاريخ بدون)، ص ٣٩.

(٢) القسطلاني، أحمد بن محمد، "لطائف الإشارات لفنون القراءات"، تحقيق عامر السيد عثمان وعبد الصبور شاهين، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩٢ هـ)، ص ٢١١.

(٣) السيوطي، "الإتقان"، ص ٢٤٨، وانظر: القسطلاني، "لطائف الإشارات"، ص ١٨١.

المسلمين بالمدينة من الأنصار يدعون الناس إلى الإسلام بالقرآن، قال ابن إسحاق: "فلما انصرف عنه القوم – أي أصحاب العقبة الأولى – بعث رسول الله ﷺ معهم مصعب بن عمير بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار بن قصي، وأمره أن يقرئهم القرآن، ويعلمهم الإسلام، ويفقههم في الدين، فكان يسمى المقرئ بالمدينة: مصعب"(١). قال الحافظ مغلطاي(٢): "أول من سمي المقرئ حين بعثه النبي ﷺ يعلم الأوس والخزرج القرآن في العقبة الأولى"(٣)، وقال البراء بن عازب: (أول من قدم علينا من أصحاب النبي ﷺ مصعب بن عمير، وابن أم مكتوم فجعلا يقرئاننا القرآن)(٤)، وقد زخرت السيرة النبوية بقصص أناس دخلوا في الإسلام بسماعهم القرآن.

وذكر الله تعالى في سورة ق أن من كان فيه إحدى صفتين كان القرآن له ذكرى، وهما: القلب الحي، أو إصغاء السمع مع وعي ما يقال، فقال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾﴾ ق: ٣٧

وقد يكون استماع القرآن لأجل الحفظ، ويدل لذلك الصحابة الحفاظ الذين جمعوا القرآن في حياة النبي ﷺ كما تقدم الحديث عنهم، وقالت أم هشام بنت حارثة بن النعمان: لقد كان تنورنا وتنور رسول الله ﷺ واحدا، سنتين أو سنة وبعض سنة، وما أخذت ﴿قٓ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ ﴿١﴾﴾ ق: ١ إلا عن لسان رسول الله ﷺ، يقرؤها كل يوم جمعة على المنبر، إذا خطب الناس(٥).

فتبين بذلك أن استماع القرآن للتعلم قد يكون لأجل تعلم تلاوته، أو لتعلم معانيه، أو لحفظه.

(١) ابن هشام، "السيرة النبوية"، ٢: ٧٠.

(٢) هو مغلطاي بن قَليج بن عبد الله البكجري الحنفي الحكري الحافظ علاء الدين صاحب التصانيف، ت ٧٦٢ هـ. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي. "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة"، تحقيق محمد عبد المعيد ضان، (ط٢، الهند: حيدر أباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٢ هـ)، ٦: ١١٤.

(٣) ذكره ابن الجزري في "غاية النهاية"، ٢: ٢٩٩.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) أخرجه مسلم في "المسند الصحيح المختصر"، ص ٣٣٦، حديث (٨٧٣).

الفصل الثالث: آثار استماع القرآن الكريم على السامع

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الآثار الإيمانية.

المبحث الثاني: الآثار العلمية.

المبحث الثالث: الآثار الشفائية.

الفصل الثالث: آثار استماع القرآن الكريم على السامع

لا شك أن استماع القرآن من قلب حي مؤمن به، خالٍ من الشواغل، سليم من الأمراض، مع إلقاء السمعِ الشاهدِ يثمر الثمرات العظيمة في الدنيا والآخرة، ولا يتذكر العبد بالقرآن إلا بهذين الشرطين: قلب حي، وسمع واعٍ[(١)]، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾﴾ ق: ٣٧ قال مجاهد: قوله: ﴿أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾﴾ ق: ٣٧ قال: وهو لا يحدث نفسه شاهد القلب، وقال الضحاك: العرب تقول: ألقى فلان سمعه، أي استمع بأذنيه وهو شاهد، يقول: غير غائب[(٢)]، وقال ابن زيد: ﴿أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ﴾: يسمع ما قد كان مما لم يعاين من الأحاديث عن الأمم التي قد مضت كيف عذبهم الله وصنع بهم حين عصوا رسله[(٣)].

وأهم هذه الثمرات هي: الإيمان، والعلم النافع، والشفاء. وعلى ذلك قسمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، هي:

(١) انظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر، "الفوائد"، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٣ هـ)، ص ٣.

(٢) الطبري، "جامع البيان"، ٢١: ٤٦٣.

(٣) الطبري، "جامع البيان"، ٢١: ٤٦٤.

المبحث الأول: الآثار الإيمانية.

الإيمان بالله هو أعظم ما يثمره القرآن في القلب، ولأجل ذلك أنزل القرآن، وهذا الإيمان يثمر وجل القلوب ودمع العين واقشعرار الجلود، وكانت هذه هي حالَ النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام إذا تليت عليهم آيات القرآن[1]، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢﴾ الأنفال: ٢ وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ۝٢٣﴾ الزمر: ٢٣ وقال تعالى: ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُ ٱلرَّحْمَٰنِ خَرُّوا۟ سُجَّدًا وَبُكِيًّا ۝٥٨﴾ مريم: ٥٨ وقال تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ۝٨٣﴾ المائدة: ٨٣ وقال تعالى: ﴿قُلْ ءَامِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوْ لَا تُؤْمِنُوٓا۟ إِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهِۦٓ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا ۝١٠٧ وَيَقُولُونَ سُبْحَٰنَ رَبِّنَآ إِن كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا ۝١٠٨ وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا ۝١٠٩﴾ الإسراء: ١٠٧ - ١٠٩

وعلى هذا تدل الآثار عن الصحابة والتابعين، فقد قال ابن مسعود رضي الله عنه: (من أحب أن يعلم أنه يحب الله ورسوله فلينظر: فإن كان يحب القرآن فهو يحب الله ورسوله ﷺ)[2]، وقال عثمان بن عفان رضي الله عنه: (لو طهرت قلوبكم ما شبعت من كلام الله عز وجل)[3]، وعن عائشة، أنها كانت تقول: كان أسيد بن حضير من أفاضل الناس، وكان يقول: لو أني أكون كما أكون على أحوال ثلاث من أحوالي لكنت: حين أقرأ القرآن وحين أسمعه يقرأ، وإذا سمعت خطبة رسول الله ﷺ، وإذا شهدت جنازة)[4].

---

(١) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ١١: ٨.

(٢) أخرجه الطبراني، سليمان بن أحمد في "المعجم الكبير"، تحقيق حمدي السلفي، (ط٢، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٥ هـ)، ٩: ١٣٢، حديث (٨٦٥٧). وقال الهيثمي: رجاله ثقات، انظر: "مجمع الزوائد"، ٧: ١٦٥، حديث (١١٦٦٦).

(٣) أخرجه أحمد في "فضائل الصحابة"، ١: ٤٧٩، حديث (٧٧٥).

(٤) أخرجه أحمد في "المسند"، ٣١: ٤٣٩، حديث (١٩٠٩٣)، والحاكم في "المستدرك"، ٣: ٣٢٦، =

والنجاشي وأصحابه حين تلا عليهم جعفر بن أبي طالب بالحبشة القرآن بكوا حتى أخضلوا لحاهم، وقد أثنى الله تعالى على نفر من النصارى بقرب مودتهم لأهل الإيمان بالله ورسوله، أن ذلك إنما كان منهم لأن منهم أهل اجتهاد في العبادة وترهيب في الديارات والصوامع، وأن منهم علماء بكتبهم، وأهل تلاوة لها، فهم لا يبعدون من المؤمنين لتواضعهم للحق إذا عرفوه، ولا يستكبرون عن قبوله إذا تبينوه لأنهم أهل دين واجتهاد فيه ونصيحة لأنفسهم في ذات الله[١]، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨٣﴾ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٨٤﴾ فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُوا۟ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٨٥﴾﴾ المائدة: ٨٣ - ٨٥

وهكذا أثنى الله تعالى على صالح أهل الكتاب، الذين يُمَسِّكون بكتابهم ويقيمونه، ولم يبدلوه ولا حرفوه، أنهم إذا يتلى عليهم هذا القرآن يخرون للأذقان سجدا، أي لله عز وجل شكرا على ما أنعم به عليهم من جعله إياهم أهلا أن أدركوا هذا الرسول الذي أنزل عليه هذا الكتاب، ولهذا يقولون: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّنَآ إِن كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا ﴿١٠٨﴾﴾ الإسراء: ١٠٨ أي تعظيما وتوقيرا على قدرته التامة، وأنه لا يخلف الميعاد الذي وعدهم على ألسنة الأنبياء المتقدمين عن بعثة محمد ﷺ، ﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ﴾ الإسراء: ١٠٩ أي خضوعًا لله عز وجل، وإيمانًا وتصديقًا بكتابه ورسوله، ﴿وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا ﴿١٠٩﴾﴾ الإسراء: ١٠٩ أي إيمانا وتسليما[٢]، كما قال: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ ﴿١٧﴾﴾ محمد: ١٧ ومن مؤمني أهل الكتاب من كانوا يطلبون الدين قبل مبعث رسول الله ﷺ ثم أسلموا بعد مبعثه، مثل زيد بن عمرو بن نفيل، وسلمان الفارسي، وأبي ذر وغيرهم، فهؤلاء داخلون في الآيات التي تثني على أهل الكتاب.

=

حديث (٥٢٦٠)، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

(١) الطبري، "جامع البيان"، ٨: ٦٠٠.

(٢) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. "تفسير القرآن العظيم"، تحقيق سامي محمد سلامة. (ط٢، الرياض: دار طيبة، ١٤٢٠ هـ)، ٥: ١٢٧.

المبحث الثاني: الآثار العلمية.

ومما يثمره استماع القرآن في نفس مستمعه العلم النافع، وقد ذكر الله تعالى في القرآن أن مجرد العلم بمعاني القرآن لغير المؤمن يقوده إلى الإيمان، فقال الله تعالى: ﴿ بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ﴾ يونس: ٣٩ وأن مجرد العلم بمعاني القرآن للمؤمن يزيده إيمانًا وإخباتًا، فقال الله تعالى: ﴿ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا۟ بِهِۦ فَتُخْبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٤﴾ ﴾ الحج: ٥٤ .

ولما كان القرآن مهيمنًا على ما قبله من الكتب، كان جامعًا لكل ما يحتاجه العباد في معاشهم ومعادهم، ففَرَقَ الله به بين الحق والباطل، وبَيَّن فيه دينه، وشرع فيه شرائعه، وأحل حلاله، وحرم حرامه، وحد حدوده، وأمر بطاعته ونهى عن معصيته[(١)]، ولهذا كانت معانيه أشرف المعاني، وألفاظه أفصح الألفاظ وأبينها، وأعظمها مطابقة لمعانيها المرادة منها[(٢)]، وقد ذكر العلماء أن المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبيانها ثمانية أمور، هي:

الأول: إصلاح الاعتقاد. الثاني: تهذيب الأخلاق. الثالث: التشريع. الرابع: سياسة الأمة. الخامس: القصص وأخبار الأمم السالفة. السادس: التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين. السابع: المواعظ. الثامن: الإعجاز[(٣)].

ومن هنا تأتي أهمية العلم بمعاني كتاب الله وتفسيره، وطلب ذلك من مظانه، لينتفع المؤمن باستماع القرآن، فيورثه العمل والاهتداء بكتاب الله، فيؤدي صلاته وصومه وسائر عباداته على بصيرة من ربه.

---

(١) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ١٣: ٧.

(٢) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، "مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة"، اختصره محمد بن محمد البعلي، تحقيق: سيد إبراهيم. (ط١، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢١ هـ)، ص ٥٧.

(٣) ابن عاشور، محمد الطاهر، "التحرير والتنوير"، (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، التاريخ بدون)، ١: ٣٩ – ٤٠.

المبحث الثالث: الآثار الشفائية.

ومن ثمرات استماع القرآن الشفاء للقلوب من أمراضها وللأبدان من أسقامها، كما قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ٥٧ ﴾ يونس: ٥٧ وقال تعالى: ﴿ قُلۡ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ هُدٗى وَشِفَآءٞ ﴾ فصلت: ٤٤ وقال تعالى: ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٞ وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ الإسراء: ٨٢ وقال النبي ﷺ للذي رقى بسورة الفاتحة: (وما يدريك أنها رقية)[١] فسماها رقية.

فالقرآن هو الشفاء التام من الأمراض القلبية والبدنية، وأدواء الدنيا والآخرة، وما كل أحد يوفق للاستشفاء به، وقد قيَّد الله تعالى شفاء القرآن بالمؤمنين وحدهم، فالقرآن إذا سمعه المؤمن انتفع به وحفظه ووعاه، ثم تعمد أن يضع دواء القرآن على داء قلبه فيشفى بإذن الله.

وأصول الطب ثلاثة: الحمية، وحفظ الصحة، واستفراغ المادة المضرة، وقد جمعها الله تعالى في ثلاثة مواضع من كتابه: فحمى المريض من استعمال الماء خشية من الضرر، فقال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا ﴾ النساء: ٤٣ فأباح التيمم للمريض حمية له، كما أباحه للعادم، وقال في حفظ الصحة: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ البقرة: ١٨٤ فأباح للمسافر الفطر في رمضان حفظًا لصحته، لئلا يجتمع على قوته الصوم ومشقة السفر، فيضعف القوة والصحة. وقال في الاستفراغ، في حلق الرأس للمحرم ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ بِهِۦٓ أَذٗى مِّن رَّأۡسِهِۦ فَفِدۡيَةٞ مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ نُسُكٖ ﴾ البقرة: ١٩٦، فأباح للمريض ومن به أذى من رأسه وهو محرم أن يحلق رأسه ويستفرغ المواد الفاسدة والأبخرة الرديئة التي تولد عليه القمل، أو تولد عليه المرض، وهذه الثلاثة هي قواعد الطب وأصوله، فذكر من كل جنس منها شيئًا وصورة، تنبيهًا بها على نعمته على عباده في أمثالها من حميتهم، وحفظ صحتهم، واستفراغ مواد أذاهم، رحمة لعباده، ولطفا بهم ورأفة بهم، وهو الرؤوف الرحيم[٢].

(١) أخرجه البخاري في "الجامع المسند الصحيح"، ص ٤٦٩، حديث (٢٢٧٦)، ومسلم في "المسند الصحيح المختصر"، ص ٩٠٥، حديث (٢٢٠١).

(٢) انظر: ابن القيم، محمد أبي بكر بن أيوب، "زاد المعاد في هدي خير العباد"، (ط: ٢٧، بيروت: مؤسسة الرسالة، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١٤١٥ هـ)، ١: ١٥٨.

الخاتمة

نتائج البحث:

١. أن استماع القرآن الكريم عبادة يثاب المرء عليها.

٢. أن الإطراق هو أعلى درجات استماع القرآن الكريم لمن أراد التدبر والتعقل لأنه فعل النبي ﷺ.

٣. تتنوع دلائل ألفاظ الاستماع للقرآن الكريم، فإدراكه بحاسة السمع فقط استماع، والصمت باللسان إنصات، والميل إليه بالجوارح إصغاء، وفهمه بالقلب وعي، والإقبال إليه محبة واستحسانًا أَذَنٌ، والإطراق يجمع ذلك كله من استرخاء البصر وصمت اللسان وسكون الجسم وتدبر بالقلب مع الإعجاب والاستحسان.

٤. يجب استماع القرآن الكريم في ثلاثة مواطن: في الصلاة الجهرية والإمام يقرأ، وفي خطبة الجمعة والعيدين إذا قرأ الإمام، وفي مقام التعلم يستمع التلميذ لقراءة المقرئ.

٥. أن استماع القرآن الكريم في سوى ذلك مستحب، وعلى المستمع التحري في اختيار القارئ المتقن ليقع الاستماع موقعه.

٦. أن تلاوة القرآن الكريم من العبادات الجهرية التي لا بد أن يطلع عليها الخلق، وذلك إذا كان القارئ إمامًا في الصلاة، أو يَعْرِضُ القرآن على شيخ، أو يُعَلِّمُ غيره.

٧. في توجيه النبي ﷺ للأمة أن يأخذوا القرآن من أربعة دليل على أنه يجب على الإنسان أن يتحرى ويتطلب قراء الأمة الكبار المعروفين بالحفظ والإتقان، ليأخذ عنهم القرآن.

٨. كما أن لتلاوة القرآن الكريم أهدافًا، كالحفظ والتعبد والتدبر، فكذلك استماعه له أهداف ومنها الحفظ والتعبد والتدبر.

٩. أن من وسائل حفظ القرآن الكريم استماعه من مقرئ متقن، وتكرار ذلك.

١٠. أن من أسباب ثبات القرآن في الصدر معارضته بين اثنين.

١١. أن منازعة القرآن منهي عنها سواء أكانت في الصلاة والإمام يقرأ، أم في الحلقة والمقرئ يقرأ.
١٢. أن استماع القرآن للتعلم قد يكون لتعلم تلاوته، أو لتعلم معانيه، أو لحفظه.
١٣. أن استماع القرآن من النبي ﷺ ليس كاستماعه من غيره، وبهذا فَضُلَ الصحابةُ رضوان الله عليهم.
١٤. فضيلة قراءة أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، حيث استمع له النبي ﷺ، واستمع له أزواجه، واستمر ذلك عند التابعين، حتى اتصل بنا إسناده من طريق يعقوب الحضرمي من العشرة.
١٥. أن أعظم آثار استماع القرآن الكريم على مستمعه هو الإيمان والعلم النافع والعمل الصالح والشفاء لما في الصدور والأبدان.
١٦. أن أكمل أحوال مستمعي القرآن هي حال النبي ﷺ وأصحابه، وهي وجل القلوب ودمع العيون واقشعرار الجلود مع زيادة الإيمان.
١٧. أنَّ الأنفة عن تعلم القرآن مع التمادي في تحريف ألفاظه عصيان وإثم.

التوصيات:

ينبغي لمتعلم القرآن أن يحرص على كثرة الاستماع للقرآن من القراء الحفاظ المتقنين، لأن ذلك عبادة تعين على حفظه وتدبره وتعلم تجويده.

المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. "تفسير القرآن العظيم"، تحقيق أسعد محمد الطيب، (ط٣، السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩ هـ).

ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار. "السير والمغازي"، تحقيق سهيل زكار، (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨ هـ).

ابن الأثير، المبارك بن محمد، "النهاية في غريب الحديث والأثر"، تحقيق: رائد بن صبري بن أبي علفة، (ط٣، عمان: بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٣ م).

ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف. "غاية النهاية في طبقات القراء"، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٣٥١ هـ).

ابن الجزري، محمد بن محمد. "نشر القراءات العشر"، تحقيق د. أيمن رشدي سويد، (ط١، بيروت: دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ١٤٣٩ هـ).

ابن القيم، محمد أبي بكر بن أيوب، "زاد المعاد في هدي خير العباد"، (ط: ٢٧، بيروت: مؤسسة الرسالة، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١٤١٥ هـ).

ابن القيم، محمد بن أبي بكر، "الفوائد"، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٣ هـ).

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، "مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة"، اختصره محمد بن محمد البعلي، تحقيق: سيد إبراهيم. (ط١، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢١هـ).

ابن بطال، علي بن خلف، "شرح صحيح البخاري". تحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم. (ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣ هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، "مجموع الفتاوى"، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦ هـ).

ابن حجر، أحمد بن علي. "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة"، تحقيق محمد عبد المعيد ضان، (ط٢، الهند: حيدر أباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٢ هـ).

ابن حجر، أحمد بن علي. "المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية". تحقيق مجموعة من الباحثين، وتنسيق د. سعد الشثري. (ط١، السعودية: دار العاصمة، ودار الغيث، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م).

ابن حجر، أحمد بن علي. "فتح الباري بشرح صحيح البخاري"، تحقيق محب الدين

الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ هـ).
ابن خزيمة، محمد بن إسحاق. "صحيح ابن خزيمة"، تحقيق د. محمد الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي).
ابن خَلِّكَان، أحمد بن محمد. "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان". تحقيق إحسان عباس (ط بدون، بيروت: دار صادر، ١٩٠٠م).
ابن رسلان، أحمد بن حسين، "شرح سنن أبي داود"، تحقيق عدد من الباحثين. (ط١، الفيوم: دار الفلاح، ١٤٣٧ هـ).
ابن سعد، أحمد بن منيع. "الطبقات الكبرى". تحقيق إحسان عباس (ط١، بيروت: دار صادر، ١٩٦٨ م).
ابن عاشور، محمد الطاهر، "التحرير والتنوير"، (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، التاريخ بدون).
ابن عثيمين، محمد بن صالح، "شرح رياض الصالحين"، (الرياض: دار الوطن للنشر، ١٤٢٦هـ).
ابن علان، محمد بن علي، "دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين"، اعتنى به خليل مأمون شيحا، (ط٤، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٥هـ).
ابن كثير، إسماعيل بن عمر. "تفسير القرآن العظيم"، تحقيق سامي محمد سلامة. (ط٢، الرياض: دار طيبة، ١٤٢٠هـ).
ابن ماجه، محمد بن يزيد. "السنن"، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، وفيصل عيسى البابي الحلبي، التاريخ بدون).
ابن منظور، محمد بن مُكرم. "لسان العرب"، (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).
ابن هبيرة، يحيى بن هبيرة، "الإفصاح عن معاني الصحاح"، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد. (الرياض: دار الوطن، ١٤١٧هـ).
ابن هشام، "السيرة النبوية"، تحقيق السقا والأبياري وشلبي، (ط ٢، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٧٥هـ).
أبو داود، سليمان بن الأشعث. "السنن". مراجعة الشيخ صالح آل الشيخ. (ط١، الرياض: دار السلام، ١٤٢٠هـ).
أبو نُعيم، أحمد بن عبد الله. "حلية الأولياء وطبقات الأصفياء". (مصر: دار السعادة، ١٣٩٤هـ).

الألباني، محمد ناصر الدين. "صحيح سنن أبي داود"، (ط١، الكويت: مؤسسة غراس، ١٤٢٣هـ).

الألباني، محمد ناصر الدين، "أصل صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم"، (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٢٧ هـ).

البخاري، محمد بن إسماعيل، "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه"، تحقيق محمد تميم وهيثم تميم، (بيروت: دار الأرقم، ١٤١٦هـ).

البزار، أحمد بن عمرو. "مسند البزار، المنشور باسم البحر الزخار"، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، وعادل سعد وصبري الشافعي، (ط١، المدينة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٨ – ٢٠٠٩ م).

البغوي، الحسين بن مسعود. "معالم التنزيل في تفسير القرآن"، تحقيق عبد الرزاق المهدي. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ).

البِلادي، عاتق بن غياث، "معالم مكة التأريخية والأثرية"، (ط١، دار مكة للنشر والتوزيع، ١٤٠٠هـ).

البيهقي، أحمد بن الحسين، "شعب الإيمان"، تحقيق عبد العلي حامد. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣ هـ).

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَورة، "الجامع الكبير"، تحقيق د. بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م).

الحاكم، محمد بن عبد الله، "المستدرك على الصحيحين"، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١ هـ).

الخابوري، أحمد بن عبد الله بن الزبير، "الدر النضيد في علم التجويد"، تحقيق أحمد بن علي السديس، (ط١، المدينة: مكتبة دار الزمان، ١٤٣٧ هـ).

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، "مسند الدارمي"، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، (ط١، السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، ١٤١٢ هـ).

الداني، عثمان بن سعيد، "المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار"، تحقيق نورة الحميِّد، (ط١، الرياض: دار التدمرية، ١٤٣١ هـ).

الداني، عثمان بن سعيد. "جامع البيان في القراءات السبع"، تحقيق مجموعة من الباحثين، (ط١، الإمارات: جامعة الشارقة، ١٤٢٨ هـ).

الذهبي، محمد بن أحمد. "سير أعلام النبلاء"، تحقيق شعيب الأرنؤوط. (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ هـ).

الذهبي، محمد حسين. "التفسير والمفسرون"، تحقيق أحمد الزعبي، (بيروت: دار الأرقم، التاريخ بدون).

الرازي، أحمد بن فارس. "مقاييس اللغة"، تحقيق عبد السلام هارون، (دمشق: دار الفكر، ١٣٩٩هـ).

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. "المفردات في غريب القرآن"، تحقيق صفوان الداودي، (ط١، دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، ١٤١٢ هـ).

الزَّبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق. "تاج العروس من جواهر القاموس"، تحقيق مجموعة من المحققين (الإسكندرية: دار الهداية، التاريخ بدون).

الزجاج، إبراهيم بن السري. "معاني القرآن وإعرابه"، تحقيق عبد الجليل شلبي. (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨ هـ).

الزرقاني، محمد بن عبد العظيم، "مناهل العرفان في علوم القرآن"، (ط٣، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، التاريخ بدون).

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع". (بيروت: دار مكتبة الحياة، التاريخ بدون).

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان"، تحقيق عبد الرحمن اللويحق، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢١ هـ).

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، "بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة"، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، (ط بدون، صيدا: المكتبة العصرية، التاريخ بدون).

الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل. "المسند"، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ).

الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل. "فضائل الصحابة". تحقيق وصي الله محمد عباس. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣ هـ).

الطالبي، عبد الحي بن فخر الدين. " الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام"، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ).

الطبراني، سليمان بن أحمد، "المعجم الكبير"، تحقيق حمدي السلفي، (ط٢، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٥هـ).

الطبري، محمد بن جرير. "جامع البيان في تأويل آي القرآن"، تحقيق د. عبد الله التركي. (ط١، الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٤هـ).

العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير بن علي، "عون المعبود شرح سنن أبي داود"، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ).

العيني، محمود بن أحمد. "عمدة القاري شرح صحيح البخاري"، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، التاريخ بدون).

القرطبي، محمد بن أحمد، "الجامع لأحكام القرآن"، تحقيق أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ).

القسطلاني، أحمد بن محمد. "إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري". (ط٧، مصر: المطبعة الأميرية، ١٣٢٣هـ).

القيسي، مكي بن أبي طالب، "الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة"، تحقيق حسن بن عباس بن قطب، (ط١، القاهرة: مؤسسة قرطبة، التاريخ بدون).

القيسي، مكي بن أبي طالب، "الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها"، تحقيق عبد الرحيم الطرهوني. (ط بدون، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٨ هـ).

النسائي، أحمد بن شعيب، "السنن الكبرى"، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ).

النووي، يحيى بن شرف، "رياض الصالحين"، تحقيق د. ماهر ياسين الفحل. (ط١، دمشق، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٢٨هـ).

النووي، يحيى بن شرف، "صحيح مسلم بشرح النووي"، تحقيق: صلاح عويضة، ومحمد شحاتة، (القاهرة: دار المنار، ١٤٢٣هـ).

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. "المسند الصحيح المختصر"، اعتنى به أبو صهيب الكرمي. (عمان – الأردن: بيت الأفكار الدولية، ١٤١٩هـ).

الهيثمي، علي بن أبي بكر، "مجمع الزوائد ومنبع الفوائد"، تحقيق حسام الدين القدسي، (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٤١٤ هـ).

Bibliography

Ibn Abi Hatim, Abd al-Rahman bin Muhammad. "Tafsir al-Quran al-atheem", investigation by Asʿad Muhammad Al-Tayeb, (3rd edition, Saudi Arabia: Nizar Mustafa Al-Baz Library, 1419 AH).

Ibn Ishaq, Muhammad bin Ishaq bin Yassar. " Al-siyar wa Al-Maghāzī ", investigated by: Suhail Zakār, (1st Edition, Beirut: Dār Al-Fīkr, 1398 AH).

Ibn Al-Athīr, Al-Mubarak Bin Muhammad, "Al-Nihāya fī Gharīb al-Hadith wa Al-Athar", Investigated by: Rāʾid bin Sabri bin Abī ʿAlafah (3rd edition, Amman: House of International Ideas, 2003).

Ibn al-Jazari, Muhammad bin Muhammad bin Yousef. "Ghayat an-nihayah fī tabaqat alqurra" (Cairo: Ibn Taymiyyah Library, 1351 AH).

Ibn al-Jazari, Muhammad bin Muhammad, "An-nashr fī al-Qirā'āt al-ʿAshar", the investigation Dr. Aiman Rushdy Swaid, (1st edition, Beirut: Al-Ghuthani House for Quranic Studies, 1439 AH).

Ibn al-Qayyim, Muhammad bin Abi Bakr bin ʾAyūb, "Zād al-Maʿād fī hadyi khayr al-ʿIbad", (27th ed. Beirut: Muasasat al-risāla, Kuwait: maktabat al-manār al-islamiyah, 1415 AH).

Ibn al-Qayyim, Muhammad bin Abi Bakr, "Al-Fawā'id" (2nd edition, Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyyah, 1393AH).

Ibn al-Qayyim, Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyūb, "Mukhtasar al-sawā'iq al-mursala ʿalā al-jahmiyyah wa al-muʿattilah," summarized by Muhammad bin Muhammad al-Baʿlī, investigated by: Syed Ibrahim. (I 1, Cairo: Dār al-Hadith, 1421 AH).

Ibn Battāl, Ali bin Khalaf, "Sharh Sahih Al-Bukhari". Investigated by: Abi Tamim Yasīr bin Ibrahim. (2nd Edition, Riyadh: Al-Rushd Library, 1423 AH).

Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim, "Majmūʿ al-Fatāwā, compiled and arranged by: ʿAbd al-Rahmān bin Muhammad bin Qasim, (Medina: king Complex for Printing the noble Qur'an, 1416 AH)

Ibn Hajar, Ahmad bin Ali. "Al-Durar al-kāminah fī Aʿyān al-miʾa al-thāminah", investigated by: Muhammad Abdul Muʿīd Ḍān. (2nd ed. India: Hyderabad: The Ottoman Encyclopedia Council, 1392 AH).

Ibn Hajar, Ahmad bin Ali. "al-matalib al-ʿaliyah be zawāʾid al-masānid al-thāminah" investigated by: a group of researchers, coordinated by: Dr. Saʿd Al-Shathiry. (First Edition, Saudi Arabia: Dār Al-ʿĀsimah and Dār Al-Ghaith, 1420 AH, 2000).

Ibn Hajar, Ahmad bin Ali. "Fath al-Bārī be sharh Sahih al-Bukhārī", investigated by: Muhib al-Dīn al-Khatib, (Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1379 AH).

Ibn Khuzaymah, Muhammad bin Ishaq. "Sahih Ibn Khuzaymah", investigated by Dr. Muhammad Al-Azami (Beirut: The Islamic Office).

Ibn Khillikan, Ahmad Ibn Muhammad. "Wafayāt al-a'yān wa anbaāʾ abnā al-zaman". investigated by: Ihsan ʿAbbas (Beirut: Dār Sadir, 1900).

Ibn Raslan, Ahmad Ibn Husein, "Sharh Sunan Abi Dawūd". Investigated by a number of researchers. (First Edition, al-Fayoum: Dār Al-Falah, 1437 A.H).

Ibn Saʿd, Ahmad bin Manīʿ. "Al-tabaqāt al-kubra" investigated by Ihsan

Abbas (1st Edition, Beirut: Dār Sādir, 1968).
Ibn Ashūr, Muhammad Al-Tahir, "Al-tahrir wa al-tanwir", (Tunisia: Sahnoun for Publishing and Distribution).
Ibn Uthaimin, Muhammad Bin Saleh, "Sharh Riyadh Al-Salihin" (Riyadh: Dār Al-Watan Publishing, 1426 AH).
Ibn ʿAllān, Muhammad bin Ali. "Dalil al-fālihin Li Turuq Riyad al-Salihin" supervised by Khalil Mamūn Shiha (4th ed. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1425 AH).
Ibn Kathir, Ismail bin Omar. "Tafsir al-Qur'an al-Azīm". investigated by: Sami Muhammad Salama. (2nd Edition, Riyadh: Dār Taibah, 1420 A.H).
Ibn Mājah, Muhammad bin Yazid. "Al-Sunan", investigated by: Muhammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqi, (Cairo: Dār Ihyā a;-Turāth al-ʿArabī, and Faisal Issa al-Babi al-Halabi).
Ibn Manzūr, Muhammad bin Mukrim. "Lisān al-ʿArab". (3rd Edition, Beirut: Dār Sadir, 1414 A.H).
Ibn Hubairah, Yahya Ibn Hubaira, "Al-Ifsah an Ma'ani As-Sahih," investigated by: Fuʾād ʿAbd al Munʿim Ahmad. (Riyadh: Dār Al-Watan, 1417 A.H).
Ibn Hishām, "Al-sirah al-nabawiyyah", Investigated by: al-Saqqa, Al-Abyari and Shalabi, (2nd Edition, Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Library Company, 1375 AH).
Abu Dawūd, Suleiman bin Al-Ashʿath. "Al-Sunan". Reviewed by: Sheikh Saleh Al-Sheikh. (First Edition, Riyadh: Dār Al-Salam, 1420 A.H)
Abu Nuʿaim, Ahmad bin ʿAbdullah. "Hilyat al-Awliya wa tabaqāt al-aṣfiyā" (Egypt: Dār Al-Saada, 1394 A.H.).
Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. "Sahih Sunan Abi Dawūd". (1st ed, Kuwait: Ghirass Foundation, 1423 AH).
Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din, "Aṣl Sifat Salāt Al-Nabī, sallal Lāhū ʿalahi wa sallam". (First Edition, Riyadh: maktabat al-maʿārif, 1427 AH).
Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, "Al-Jāmiʿ al-Musnad al-Sahih Al-Muqtasid min ʾoumūri rasūl lil Lāh - sallal Lāhū ʿalahi wa sallam – wa sananih wa ayyāmih". Investigated by: Muhammad Tamim and Haitham Tamim (Beirut: Dār Al-Arqam, 1416 AH).
Al-Bazzār, Ahmad bin ʿAmr. "Musnad Al-Bazzār, al-manshūr be ism al-bahr al-zakhār". Investigated by Mahfouz Al-Rahman Zain Allah, ʿĀdil Saʿd and Sabri Al-Shafiʿī, (First Edition, Al-Madina: Al-Ulūm wa al-Hikam library, 1988-2009).
Al-Baghawī, Al-Hussein Bin Masʿūd. "Maʿālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur'an", investigated by: ʿAbd Al-Razzāq Al-Mahdī. (First Edition, Beirut: House of Revival of Arab Heritage, 1420 A.H).
Al-Bilādī, ʿĀtiq bin Ghayāth, "Maʿālim Makkah al-tārīkhiyyah wa al-Athariyyah". (First Edition, Makkah House for Publishing and Distribution, 1400 AH).
Al-Bayhaqi, Ahmad bin Al-Hussein, "Shuʿab al-Imān", investigated by Abdul-Ali Hamid. (First Edition, Riyadh: Al-Rashed Library, 1423 A.H).

Al-Tirmidhi, Muhammad bin ʿIsā bin Sawrah, "Al-Jāmiʿ al-kabīr," investigated by: Dr. Bashār ʿAwād Maʿrūf. (Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islami, 1998).

Al-Hakim, Muhammad bin Abdullah, "Al-Mustadrak ʿAlā Al-Sahihain", investigated by Mustafa ʿAbd al-Qādir ʿAtta, (First Edition, Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiah, 1411 AH)

Al-Khabūri, Ahmad bin Abdullah bin Al-Zubair, "Al-Durr Al-Nadid fi ʿIlm al-tajwīd", investigated by: Ahmad bin Ali Al-Sudais, (First Edition, Madinah: Dār Al-Zaman Library, 1437 AH).

Al-Dārimi, Abdullah bin Abdul Rahman, "Musnad Al-Dārimi", investigated by: Hussein Salim Asad Al-Dārāni, (1st ed. Saudi Arabia: Dār Al-Mughni for Publishing and Distribution, 1412 AH).

Al-Dāni, ʿUthmān bin Saʿīd, "Al-Muqni fi ma'arifat marsum masāhif Ahl Al-Amsār", investigated by Nūra Al-Hāmid, (1st ed. Riyadh: Dār Al-Tadmuriyyah, 1431 AH).

Al-Dānī, ʿUthmān bin Saʿīd. "Jāmiʿ al-bayān fi al-Qirāʾāt al-sabʿi", investigated by: a group of researchers, (1st Edition, Emirates: University of Sharjah, 1428 AH).

Al-Dhahabi, Muhammad bin Ahmad . "Siyar Aʿlām Al-nubalāʾ", investigated by Shuaib Al-Arnaūt. (3rd ed, Beirut: al-resala foundation, 1405 AH).

Al-Dhahabi, Muhammad Hussein. "Al-tafsir wa al-mufassirūn", investigated by Ahmad Al-Zaʿbi, (Beirut: Dār Al-Arqam).

Al-Razi, Ahmad bin Faris. "Maqayis al-lugha", investigated by Abd al-Salam Harūn, (Damascus: Dār al-Fikr, 1399 AH).

Al-Raghib Al-Asfahani, Al-Hussein Bin Muhammad. "Al-Mufradāt fi Gharib al-Quran", investigated by Safwan Al-Dāwudi, (ed. 1, Damascus: Dār Al-Qalam, Beirut: Dār Al-Shamiya, 1412 AH)

Al-Zabidi, Muhammad bin Muhammad bin Abdul Razzaq. "Tāj al-ʿArʿs min Jawahir al-Qamūs", investigated by: a group of investigators (Alexandria: Dār Al-Hidaya).

Az-zajjaj, Ibrahim bin Al-Sarri. "Maʿāni al-Qur'an wa Iʿrābih" investigated by: ʿAbd al-Jalil Shaʿlabi. (First Edition, Beirut: The World of Books, 1408 AH).

Al-Zurqāni, Muhammad bin ʿAbd al-ʿAzim, "Manāhil Al-ʿIrfan fi ʿUlūm al-Qur'an," (3rd Edition, Cairo: Easa Al-Babi Al-Halabi and Partners).

Al-Sakhāwi, Muhammed bin ʿAbd al-Rahman "Al-dawʾu al-lāmi' li Ahl al-Qarn al-tāsʿi". (Beirut: Al-Hayat Library House).

Al-Saʿdi, ʿAbd al-Rahman bin Nasir, "Taisir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan", investigated by: ʿAbd al-Rahman al-Luwaihiq, (1st ed. Riyadh: Library of Rushd, 1421 AH).

Al-Suyūti, ʿAbd al-Rahman bin Abi Bakr, "Bughyat al-wuʿāt fi tabaqāt al-lugawiyyeen wa al-nuhat", investigated by: Muhammad Abi al-Fadl Ibrahim, (Sida: The Modern Library).

Al-Shaibani, Ahmad bin Muhammad bin Hanbal. "Al-Musnad, investigated

by Shuʿaib Al-Arnaout and others, (1st ed. 1, Beirut: Resalah Foundation, 1421 AH).

Al-Shaibani, Ahmad bin Muhammad bin Hanbal. "Fadāʾil al-sahabah". Investigated by: Wasiyu Allāh Muhammad Abbas. (1st ed, Beirut: al-resāla, 1403 AH).

Talbi, Abdul-Hay bin Fakhr al-Din. "Al-Iʿām be mā fī Tārikh al-hind min al-aʿlām" (1st ed. 1, Beirut: Dār Ibn Hazm, 1420 AH).

Al-Tabarani, Suleiman bin Ahmad , "Al-Muʿjam al-kabir", investigated by Hamdi Al-Salafi , (2nd ed. Cairo: Ibn Taymiyyah Library, 1415 AH).

Al-Tabari, Muhammad bin Jarir. "Jāmiʿ al-bayan fī taʾwīl Āyi Al-Qur'an, investigated by: Dr. Abdullah al-Turki. (First Edition, Riyadh: Dār ʿAlam al-Kutub, 1424 AH).

Al-Azim Abadi, Muhammad Ashraf bin Amir bin Ali, "Awn al-Ma'bood Sharh Sunan Abi Dawood," (ed. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1415 AH).

Al-Aini, Mahmoud bin Ahmad . "Umdat al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari" (Beirut: House of Revival of Arab Heritage, History without).

Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad, "al-Jāmiʾ Li Ahkām al-Quran" investigated by: Ahmad al-Bardūni and Ibrahim Atfish, (2nd ed. Cairo: Dār al-Kutub al-Masriya, 1384 AH).

Al-Qastallani, Ahmad bin Muhammad. "Irshād al-sāri li sharh sahih al-bukhāri" (7th ed. Egypt: matbaʿat al-Amiri, 1323 AH).

Al-Qaisi, Makki bin Abi Talib, "Al-riʿāyah li tajwīd al-Qirā'ah wa tahqiq lafz al-tilawah" investigated by: Hassan bin Abbas bin Qutb, (Cairo, Muʾassasat al-Qurtuba).

Al-Qaisi, Makki bin Abi Talib, "Al-kashf ʿan wujūh al-Qirāʾāt al-sabʿi wa ʿilaliha wa hujajiha". Investigated by: ʿAbd al-Rahim al-Tarhūni. (Cairo: Dār Al-Hadith, 1428 A.H).

Al-Nasāʾi, Ahmad bin Shuʿaib, "Al-Sunan Al-Kubra", investigated by: Hassan ʿAbd al-Munʿim Shalabi, (1st Edition, Beirut: muassat al-resāla, 1421 AH).

Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf. "Riyadh al-Salihin". investigated by: Dr. Mahir Yassin al-Fahl (First Edition, Damascus, Beirut: Dār Ibn Kathir, 1428 AH).

Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf. "Sahih Muslim, Sharh Al-Nawawi". Investigated by: Salah ʿUwaidah and Muhammad Shahata. (Cairo: Dār Al-Manar, 1423 AH).

Al-Naisaburi, Muslim bin Al-Hajjaj. "al-Musnad Al-sahih al-mukhtasar" investigated by: Abū Suhaib al-Karmi. (Amman - Jordan: International House of Ideas, 1419 A.H.)

Al-Haythami, Ali bin Abi Bakr, "Majmaʿ al-zawāʾid wa manbaʿ al-fawāʾid". Investigated by: Husam al-Din al-Qudsi, (Cairo: Qudsi Library, 1414 AH).

الكسور والأعداد في القراءات القرآنية

Fractions and Numbers in Quranic Readings

إعداد:

د. خليل بن أحمد بن أحمد المرضاحي

Dr. Khaleel bin Ahmad bin Ahmad Al-Mardaahi

الأستاذ المساعد بقسم القراءات بكلية الدعوة وأصول الدين

بجامعة أم القرى بمكة المكرمة

البريد الإلكتروني: kamerdahi@uqu.edu.sa

الاستقبال - Received: 2020/08/23، **القبول** - Accepted: 2020/09/30، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

موضوع البحث: الكسور والأعداد في القراءات القرآنية.

أهداف البحث:

١/ بيان أقسام الكسور، والأعداد في القرآن الكريم.

٢/ ذكر خلاف القراء أصولاً، وفرشاً في ألفاظ الكسور، والأعداد.

٣/ جمع هذه الخلافات في بحث واحد يسهل على الباحث الرجوع إليه.

منهج البحث: المنهج الوصفي.

أهم النتائج:

١/ الأرقام في القرآن الكريم على نوعين: كسور، وأعداد.

٢/ الأعداد في القرآن الكريم على نوعين: عدد أصلي، وعدد ترتيبي.

٣/ الكسور لم يرد فيها الخلاف عند القراء إلا فرشاً.

٤/ الأعداد الأصلية، والترتيبية ورد فيها الخلاف أصولاً، وفرشاً.

أهم التوصيات:

١/ ألفاظ (الأول)، و (الأولى)، و (الآخر)، و (الآخرة): جديرة بأن يكتب فيها في ضوء علوم القراءات المختلفة.

٢/ دراسة اللهجات العربية، وأثرها في الكسور والأعداد.

الكلمات المفتاحية: الكسور، الأعداد، القراءات القرآنية.

ABSTRACT

Subject of the Research:

Fractions and Numbers in Quranic Readings

Objectives of the Research:

1. Explaining the sections of fractions and numbers in the Qur'anic readings.
2. The differences among the readers in terms of origins and Farsh (words spreading in the Qur'an without a basis of reading) in the terms "Fractions and Numbers".
3. Collecting these differences in one research to make it easier for the researcher to refer to it.

Methodology of the Research:

The Descriptive Approach.

Findings of the Research:

1. Numbers in the Holy Quran are of two types; Fractions and integers.
2. Numbers in the Holy Qur'an are of two types; Cardinal numbers and ordinal numbers.
3. There is no difference among readers in fractions except for in Farsh (words spreading in the Qur'an without a basis of reading).
4. Differences among readers in cardinal and ordinal numbers were mentioned in terms of origins and Farsh (words spreading in the Qur'an without a basis of reading).

Recommendations of the Research:

1. Terms "Al Awal; the first for masculine", "Al Oola; the first for feminine", "Al Aakher; the last for masculine, and "Al Aakhira; the last for feminine" are worthy of writing in view of the sciences of various readings.
2. Studying the Arabic dialects and their impact on fractions and numbers.

Keywords:

Fractions, Numbers, Quranic Readings.

المقـدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله، وصحبه، ومن والاه، وبعد:

فالقرآن الكريم معين لا ينضب وبحر لا ساحل له من العلوم والمعارف، فالقرآن الكريم فيه حديث عن مواضيع شتى، إيمانية، وشرعية، وأخلاقية، واجتماعية، ولغوية، وحسابية، وغيرها كثير، وكلٌ ينهل من مورده العذب، وكلٌ يجد فيه بغيته وحاجته، وقد وجدت في القرآن الكريم ذكراً للكسور الرقمية، والأعداد بأنواعها، فرأيت أن أجمع هذه الكسور والأعداد، ذاكراً ما ورد فيها من قراءات متواترة في بحث مستقل، سميته: (**الكسور والأعداد في القراءات القرآنية**).

ومنهجي في البحث هو: منهج وصفي، حيث تتبعت (الكسور، والأعداد) في القرآن الكريم، فألفيتها على أقسام: الكسور، والعدد الآحادي، والعدد الترتيبي، والعدد المعدول، وغيرها، ثم نظرت إلى ما ورد فيه خلاف في القراءات المتواترة أصولاً، وفرشاً في كل قسم فذكرته، ونسبت كل قراءة إلى من قرأ بها مع الاستدلال لها.

وأسأل الله العون، والتوفيق، والقبول.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره

١/ الموضوع يفتح أفقاً للباحثين لتناول كلمات القرآن: كلمة، كلمة في علوم القراءات المختلفة.

٢/ (الكسور والأعداد): موضوع لطيف ودقيق، جاء في بعض هذه الكسور، والأعداد خلاف في القراءات من حيث الأصول، والفرش، يحتاج إليه المشتغلون بهذا الفن، وغيرهم.

٣/ اهتمامي بالبحث في الكسور، والأعداد في مختلف علوم القراءات.

أهداف البحث

١/ بيان أقسام الكسور، والأعداد في القرآن الكريم.

٢/ ذكر خلاف القراء أصولاً، وفرشاً في ألفاظ الكسور، والأعداد.

٣/ جمع هذه الخلافات في بحث واحد يسهل على الباحث الرجوع إليه.

الدراسات السابقة

من خلال بحثي في مراكز البحث العلمي والمواقع الالكترونية في رسائل الدكتوراه، والماجستير، وغيرها، لم أجد من تناول الموضوع من حيث القراءات القرآنية – على حد علمي –، ولكن وجدت من تناول الموضوع من ناحية تفسيرية، أو نحوية، مثل:

١/ رسالة بعنوان "الأرقام ودلالاتها في القرآن الكريم" للباحث: محمد حتى الاندونيسي – جامعة القرويين – المغرب– ١٤٢٠هـ، نال بها الباحث درجة البكالوريوس، ولم يتطرق فيها للقراءات تماماً.

٢/ بحث بعنوان: "الشواهد القرآنية لتمييز العدد عند الشوكاني" للباحثة: الأستاذة سهيلة خطاف عبد الكريم الجنابي، مجلة أوراق ثقافية، بيروت– لبنان، ١٤٤٠هـ – ٢٠١٩، وأيضاً لم تأت الباحثة على ذكر القراءات تماماً، وإنما كان هدفها من بحثها: (تمييز العدد)، أي: الكلمة التي بعد العدد، مثل: كلمتي: (مسكينا)، و (شهرا) في:(ستين مسكينا)، و(ثلاثون شهرا)، ودراسة الشواهد من القرآن في ذلك.

٣/ رسالة بعنوان: "العدد في القرآن الكريم، لطائفه، ومسائله" للدكتور عبد الرحمن سعود إبداح –جامعة أم درمان بالسودان– اعتنى الباحث بأسرار الأعداد، ومعانيها في التفسير، واللغة، ولم يأت على ذكر القراءات في هذه الأعداد.

خطة البحث

قسمت البحث إلى: مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة، ومصادر ومراجع، وفهرس.

المقدمة: وفيها: أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهداف البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ثم منهج البحث، وإجراءاته.

التمهيد: وفيه: التعريف بالكسور، والأعداد، وأقسامُهما، والكسور، والأعداد التي ورد فيها خلاف عند القراء، ومواضعها في القرآن الكريم، والعدد الترتيبي: (الأول)، و(الأولى).

المبحث الأول: القراءات القرآنية في (الكسور).

المبحث الثاني: القراءات القرآنية في العدد الأصلي، وفيه **مطلبان**:

المطلب الأول: القراءات القرآنية في العدد الأصلي: (الآحادي، والمركب).

المطلب الثاني: القراءات القرآنية في العدد الأصلي:(العشرات، والمعطوف، والمئات، والألوف).

المبحث الثالث: القراءات القرآنية في العدد المعدول.

المبحث الرابع: القراءات القرآنية في العدد الترتيبي

الخاتمة: وفيها: أهم النتائج، والتوصيات.

المصادر والمراجع.

الفهرس.

منهج البحث وإجراءاته

منهج البحث: المنهج الوصفي.

إجراءات البحث:

١/ وصفت القراءات بـ(القرآنية) في سائر المباحث؛ خروجاً من الخلاف في اشتراط التواتر، وأيضاً هذا الوصف: وصف مانع من دخول القراءات الشاذة فيه، إذ لا تعتبر قرآناً بالإجماع.

٢/ أذكر خلاف قراء القراءات العشر في (الكسور، والأعداد) من طريقي الشاطبية، والدرة، وطريق الطيبة.

٣/ أذكر خلاف القراء في (الكسور، والأعداد) أصولاً، وفرشاً، ووصلاً، ووقفاً.

٤/ أذكر خلاف القراء في (الكسور، والأعداد) ابتداءً بالأصغر، ثم الذي يليه صعوداً.

٥/ العدد المعدول وإن كان في التصنيف داخلاً في العدد الأصلي، إلا أني فضلت أن يكون في مبحث مستقل؛ لتَمَيُّزِه عن أنواع العدد الأصلي المتعارف عليها: (آحاد، عشرات...).

٦/ مزجت في هذا البحث بين أصول العدد، وأقسامه: فاخترت من الأصول: الآحاد، والعشرات، والمئات، والألوف، ومن الأقسام: المركب، والمعطوف،

فجعلت المطلب الأول من المبحث الثاني: الآحاد، والمركب، والمطلب الثاني منه: العشرات، والمعطوف، والمئات، والألوف؛ ليكون الوصف أدق، وأنسب للأعداد المذكورة في القرآن، وأجمل في الترتيب، والتنسيق.

٧/ في ذكر مواضع الكسور، والأعداد في القرآن الكريم: اكتفيت بذكر المواضع التي ورد فيها خلاف عند القراء فقط، وبينت ما فيه خلاف فرشي، أو أصولي، وعزوت آيات الكسور، والأعداد التي فيها خلاف فرشي، إلى سورها، وأما التي فيها خلاف أصولي فقط، فاكتفيت بذكر موضع واحد، والباقي أحلت فيه على (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم) لمحمد فؤاد عبد الباقي.

٨/ في ذكر مواضع الكسور والأعداد في القرآن الكريم، أحصيت عدد المواضع التي ورد فيها خلاف عند القراء إجمالاً، وأيضاً كل كسر، أو عدد على حدة.

٩/ لم أُعَرِّف بمتون القراءات، ولا طرقها في الحاشية: كـ:حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع، للإمام الشاطبي، والدرة المضية في القراءات الثلاث، للإمام ابن الجزري، وطيبة النشر في القراءات العشر، له؛ لشهرتها، وتركاً للإطالة.

١٠/ وضعت تعريفات اصطلاحية في الحاشية لبعض مصطلحات القراءات، وأصولها الواردة في البحث: كالفرش، والأصول، والمد، والقصر، والفتح، والإمالة وغيرها، وعزوت التعاريف أحياناً إلى مصادر معاصرة، لسهولة عبارتها، وشمولها.

١١/ أكتب الآيات وفق الرسم العثماني على رواية حفص عن عاصم، وضبطت رقم الآية وفق المصحف الكوفي، وجعلت اسم السورة أولاً، ثم رقم الآية في الحاشية.

١٢/ وثقت القراءات من مصادرها الأصلية، وشروحاتها، وأذكر اسم المؤلف ثلاثياً، ثم الكتاب، ثم المحقق –إن وجد– ثم المعلومات المتعلقة بالنشر، ثم رقم المجلد، والصفحة، أو الصفحة فقط، وهذا في أول موضع، وإن تكرر بعد ذلك أكتفي بذكر لقب المؤلف، واسم الكتاب، ورقم المجلد، والصفحة، أو الصفحة فقط.

١٣/ لرفع الالتباس بين ابن الجزري، وابنه أحمد: جعلت بعد لقب الابن: اسمه بين قوسين في الحاشية، في غير الموضع الأول، هكذا: ابن الجزري (أحمد).

١٤/ عزوت القراءات إلى المصادر الأصيلة، وشروحها، نظماً: كـ: الشاطبية، والدرة المضية، وطيبة النشر، ونثراً: كـ: التيسير، والنشر، وشرح طيبة النشر، لابن

الجزري، وشرح طيبة النشر، للنويري، وشرح الدرة المضية، للنويري، والإيضاح، للقاضي، والتزمت بذكرها، وباقي الكتب: لا ألتزم بذكرها، والعزو إليها.

١٥/ جعلت أسماء القراء، ورموزهم في الأبيات بلون أحمر، والمقصود من القراء بالرمز: واضح من خلال ذكر القراء، أو الرواة، أو الطرق قبل ذكر الدليل.

١٦/ لم أُترجِم للقراء العشرة، ورواتهم، وطرقهم؛ لشهرتهم في هذا الفن.

تمهيـد

ويتضمن: تعريف الكسور، والأعداد، وذكر أقسامها، ومواضعها التي ورد فيها الخلاف بين القراء في كتاب الله جل وعلا، والعدد الترتيبي: (الأول)، و(الأولى).

أولاً: التعريف بالكسور والأعداد، وذكر أقسامهما.

- **الكسور**: الكَسْر لغة: له معان متعددة، منها: الجزء من الشيء، أو القطعة منه، والجمع منه: كُسُور على وزن: فَلْسٍ وفُلُوس [(١)].

واصطلاحاً: جزء من **أجزاء** العدد الصحيح (واحد) غير تام، مثل: النصف، والثلث، والثلثان، والعشر [(٢)].

- وتنقسم الكسور إلى قسمين:

١/ كسر اعتيادي، وهو: "كسر بسطه عدد صحيح، ومقامه عدد صحيح غير الصفر"[(٣)].

٢/ كسر عشري، وهو: "**كسر** مقامه إحدى قوى العدد (**١٠**)، وقد يُحذف المقام وتُوضع علامة عشريّة إلى يسار عدد من أرقام البسط مساوٍ لعدد أصفار المقام"[(٤)].

- **العدد**: العَدُّ: إِحْصاءُ الشيءِ: عَدَّه، يَعُدُّه، عَدّاً، وتَعْداداً، وعِدَّةً وعَدَّدَه، وجمعه: أعداد، وفي العدد يقول تعالى: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[(٥)]، وقوله تعالى:

---

(١) ينظر: محمد بن مكرم بن منظور، "لسان العرب". تحقيق عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف)، ٥: ٣٨٧٣؛ وأحمد بن محمد الحموي، " المصباح المنير في غريب الشرح الكبير". (بيروت: المكتبة العلمية) ٢: ٥٣٣.

(٢) ينظر: الحموي، "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير"، ٢: ٥٣٣؛ وإبراهيم مصطفى، وآخرون، "المعجم الوسيط". فريق العمل: إبراهيم مصطفى، وأحمد الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد النجار، (دار الدعوة)، ٢: ٧٨٧.

(٣) أحمد مختار عمر، " معجم اللغة العربية المعاصرة ". بمساعدة فريق عمل، (ط ١، عالم الكتب، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م)، ٣: ١٩٣٣.

(٤) عمر، "معجم اللغة العربية المعاصرة"، ٣: ١٩٣٣. بتصرف يسير.

(٥) سورة الجن، ٢٨.

﴿ٱلَّذِى جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُۥ﴾[1]، [2].

وينقسم العدد إلى قسمين: عدد أصلي، وعدد ترتيبي، **فالأصلي**: ما دل على كمية الأشياء المعدودة، **والترتيبي**: ما دل على ترتيبها، ومنزلتها[3]، فالأصلي، مثل: ﴿أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍ﴾[4]، والترتيبي، مثل: ﴿وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[5]، وأصول الأعداد أربعة[6]: آحاد[7]، وعشرات[8]، **ومئات**[9]، وألوف[10].

---

(١) سورة الهمزة، ٢.

(٢) ينظر: إسماعيل حماد الجوهري، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، (ط ٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م)، ٢: ٥٠٥، وابن منظور، "لسان العرب"، ٤: ٢٨٣٢- ٢٨٣٣، ومحمد بن محمد الزبيدي، "تاج العروس من جواهر القاموس". المحقق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية) ٨: ٣٥٤.

(٣) ينظر في تعريف العدد الأصلي، والترتيبي: عزيزة فوال بابستي، "المعجم المفصل في النحو العربي". (ط ١، دار الكتب العلميّة، ١٤١٣ هـ)، ٢: ٦٣٠.

(٤) سورة النور، ٦.

(٥) سورة النور، ٩.

(٦) ينظر: عبد الرؤوف بن تاج العارفين، "التوقيف على مهمات التعاريف". (ط١، القاهرة: عالم الكتب، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م)، ص: ٣٢٠.

(٧) الآحاد: العدد من الواحد إلى التسعة وهو: مقابل العشرات، والمئات، والألوف. ينظر: محمد بن علي التهانوي، "موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم". تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم، تحقيق د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، (ط١، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م)، ١: ٧١.

(٨) العشرات: مرتبة أو منزلة إذا وضع العدد المطلق فيها كان مقداره عشر مرات، العدد (١) إذا وضع في منزلة العشرات تحول إلى عشرة بمعنى أن العدد (١) كرر ١٠ مرات، وهكذا العدد (٢) يكون في منزلة العشرات ٢٠، ينظر: أديب اللجمي، وآخرون، "المعجم المحيط". (المصدر: الشاملة الذهبية)، ص: ١٦٢٩.

(٩) المئات: مرتبة أو منزلة إذا وضع العدد المطلق فيها كان مقداره مئة مرة، العدد ١ إذا وُضِع في منزلة المئات تحول إلى مئة، بمعنى أن العدد (١) كُرِّر ١٠٠ مرة، وهكذا العدد (٢) و (٣) و (٤). ينظر: اللجمي، وآخرون، "المعجم المحيط" ص: ١٦٢٩.

(١٠) الألوف: مرتبة أو منزلة إذا وضع العدد المطلق فيها كان مقداره ألف مرة، العدد ١ إذا وُضِع في =

ويمكن أن يقسم العدد **إلى**: مفرد[١]، ومركب[٢]، وعقد[٣]، ومعطوف[٤].

وأما العدد المعدول: ما عُدِل به عن تكرير عدد ما مثل: جاء القوم مثنى، أي: جاءوا اثنين، اثنين[٥]، ومثاله في القرآن: قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[٦].

ثانياً: الكسور والأعداد التي ورد فيها خلاف عند القراء ومواضعها:

- **الكسور التي ورد فيها خلاف بين القراء، ومواضعها.**

الكسور التي فيها خلاف بين القراء ثلاثة **كسور**، وهي:

=

منزلة الألوف تحول إلى ألف، بمعنى أن العدد (١) كُرِّر ١٠٠٠ مرة، وهكذا العدد (٢) و(٣) و(٤). ينظر: اللجمي، وآخرون، "المعجم المحيط" ص: ١٦٢٩.

(١) العدد المفرد، يشمل "الواحد والعشرة وما بينهما". ويلحق به: لفظتا: "مائة، وألف"، ولو اتصلت بهما علامة تثنية أو جمع؛ "كمائتين وألفين، ومئات، وألوف ...؛ لأن معنى إفراد هذا القسم أنه ليس من الأقسام الثلاثة الأخرى: (المركب، العقد، المعطوف)؛ وليس المراد أنه غير مثنى، وغير جمع. ينظر: عباس حسن، "النحو الوافي". (ط ١٥، دار المعارف) ٤: ٥١٨.

(٢) العدد المركب، هو: ما تركب تركيباً مزجياً من عددين لا فاصل بينهما، يؤديان معا –بعد تركيبها وامتزاجهما– معنى واحداً جديداً لم يكن لواحد منهما قبل هذا التركيب. والأول يسمى: صدر المركب، والثاني يسمى: عجزه، وينحصر هذا القسم في الأعداد: أحد عشر، وتسعة عشر، وما بينهما، أي: ١١، ١٢ ٥، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩". ينظر: حسن، "النحو الوافي"، ٤: ٥٢٠، بتصرف.

(٣) العَقْدُ من الأعداد: العشرة والعشرون إلى التِّسعين. ينظر: عمر، "معجم اللغة العربية المعاصرة" ١٥٢٧/٢.

(٤) العدد المعطوف: وينحصر بين عقدين من العقود الاصطلاحية السالفة؛ كالأعداد المحصورة بين عشرين وثلاثين، أو: بين ثلاثين وأربعين، وهكذا ... وكل عدد محصور بين عقدين على الوجه السالف لا بد أن يشتمل على معطوف، ومعطوف عليه، وأداة عطف "هي: الواو"، ومنه: واحد وعشرون..، أربعة وثلاثون ...، خمسة وأربعون. ينظر: عباس "النحو الوافي" ٤: ٥٢٣. بتصرف.

(٥) ينظر: يعيش بن علي بن يعيش، " شرح المفصل للزمخشري". قدم له الدكتور إميل بديع يعقوب، (ط١، بيروت– لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١ م)، ١: ١٧٧.

(٦) سورة النساء، ٣.

١/ الثلث. ٢/ النصف. ٣/ الثلثان.

وقد ذُكِرَت في آية واحدة، وهي: قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ﴾[١].

- **الأعداد التي ورد فيها خلاف بين القراء ومواضعها: سواء كان الخلاف فيها أصولاً[٢]، أو فرشاً[٣]، أو أصولاً وفرشاً معاً: (واحد وعشرون عدداً) في: (سبعة وتسعين موضعاً)**، وهي كالتالي:
- **العدد (١)**. في واحد وثلاثين موضعاً، منها: موضعان فرشاً وصلاً، وأصولاً وقفاً فقط، وهما:

١/ ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾[٤].

٢/ ﴿وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾[٥].

والباقي: **الخلاف** فيها في الأصول وقفاً، مثل: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾[٦].

---

(١) سورة المزمل، ٢٠.

(٢) الأصول في اصطلاح القراء: عبارة عن الحكم المطرد أي الحكم الكلي الجاري في كل ما تحقق فيه شرطه، والأصول الدائرة على اختلاف القراءات [٣٧] سبعة وثلاثون، ومنها: المد والقصر، والتفخيم والترقيق، والفتح والإمالة والتقليل، والتحقيق والتسهيل والإبدال. ينظر: علي بن محمد الضباع، " الإضاءة في بيان أصول القراءة ". مراجعة جمال الدين شرف وعبد الله علوان، (طنطا: دار الصحابة للتراث، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م)، ص: ١١.

(٣) الفرش اصطلاحاً: ما كان من خلاف غير مطرد في حروف القراءات، مع عزو كل قراءة إلى صاحبها؛ كالخلاف في قراءة: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [٣الفاتحة] حيث تقرأ كلمة ﴿مَٰلِكِ﴾ بحذف الألف، وبإثباتها. عبد القيوم بن عبد الغفور السندي، "صفحات في علوم القراءات". (ط١، مكة: المكتبة الإمدادية، ١٤١٥ هـ)، ص:١٥.

(٤) سورة النساء، ٣.

(٥) سورة النساء، ١١.

(٦) سورة البقرة، ٢١٣، وباقي المواضع ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم". (لبنان، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ودار الكتب المصرية)، باب (و ح د)، ص: ٧٤٥.

- **العدد (٢)**. في ثلاثة مواضع، والخلاف فيها أصولي، مثل:

(مثنى)، **في** قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[١].

- **العدد (٣)**. الخلاف فيه: في أحد عشر موضعا، منها: موضع واحد، ورد الخلاف فيه فرشاً فقط، وهو:

في قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثُ عَوْرَٰتٍ لَّكُمْ﴾[٢].

وباقي المواضع: الخلاف فيها **أصولاً** وقفاً فقط، مثل: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ﴾[٣].

- **العدد (٤)**. ورد الخلاف فيه مذكراً فرشاً فقط، في موضع واحد، وهو: ﴿فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍ﴾[٤].

وورد الخلاف فيه مؤنثاً أصولاً فقط وقفاً، في سبعة مواضع، مثل: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾[٥].

- **العدد (٥)**. الخلاف فيه في أربعة مواضع:

﴿خَمْسَةٌ﴾ في موضعين، و﴿وَٱلْخَٰمِسَةُ﴾ في موضعين.

ورد الخلاف في العدد **(٥)** فرشاً، وأصولاً وقفاً، في موضع واحد، وهو: ﴿وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[٦].

والباقي: فيه الخلاف أصولاً فقط وقفاً، مثل: ﴿وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ

---

(١) سورة النساء، ٣. وباقي المواضع ينظر: عبد الباقي، "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"، باب (ث ن ي)، ص: ١٦٢.

(٢) سورة النور، ٥٨.

(٣) سورة البقرة، ١٩٦، وباقي المواضع ينظر: عبد الباقي، "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"، باب (ث ل ث)، ص: ١٥٩ – ١٦٠.

(٤) سورة النور، ٦.

(٥) سورة البقرة، ٢٢٦. وباقي المواضع ينظر: عبد الباقي، "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"، باب (ر ب ع)، ص: ٣٠٠.

(٦) سورة النور، ٩.

كَلْبُهُمْ﴾[1].

- **العدد (٦)**. الخلاف فيه: في الأصول فقط في سبعة مواضع وقفاً، مثل: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[2].
- **العدد (٧)**. الخلاف فيه في الأصول فقط وقفاً في أربعة مواضع، مثل: ﴿وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ﴾[3].
- **العدد (٨)**. الخلاف فيه في الأصول فقط وقفاً في أربعة مواضع، مثل: ﴿ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ ۖ﴾[4].
- **العدد (٩)**. في موضع واحد، والخلاف فيه أصولي: ﴿وَكَانَ فِي ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ﴾[5].
- **العدد (١٠)**. في موضعين، والخلاف فيهما أصولي:

١/ ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ﴾[6].

٢/ ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾[7].

- **العدد (١١)**. في موضع واحد، والخلاف فيه فرشي فقط: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا﴾[8].

---

(١) سورة الكهف، ٢٢، وباقي المواضع ينظر: عبد الباقي، "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"، باب (خ م س) ص: ٢٤٥.

(٢) سورة الأعراف، ٥٤، وباقي المواضع ينظر: عبد الباقي، "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"، باب (س ت ت)، ص ٣٤٤.

(٣) سورة البقرة، ١٩٦، وباقي المواضع ينظر: عبد الباقي، "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"، باب (س ب ع)، ص: ٣٤٠.

(٤) سورة الأنعام، ١٤٣، وباقي المواضع ينظر: عبد الباقي، "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"، (ث م ن)، ص: ١٦١.

(٥) سورة النمل، ٤٨.

(٦) سورة البقرة، ١٩٦.

(٧) سورة المائدة، ٨٩.

(٨) سورة يوسف، ٤.

- **العدد (١٢)**. الخلاف فيه في أربعة مواضع، واحد منها الخلاف فيه فرشاً، وأصولاً، وهو العدد الدال على مذكّر: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا﴾(١).
والباقي: ورد فيها الخلاف أصولاً فقط وقفاً، وهو العدد الدال على مؤنث، مثل: ﴿فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾(٢).
- **العدد (١٩)**. في موضع واحد، والخلاف فيه فرشاً، وأصولاً: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾(٣).
- **العدد (٢٠)**. في موضع واحد، والخلاف فيه أصولي: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ﴾(٤).
- **العدد (٩٩)**. في موضع واحد، والخلاف فيه أصولي: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾(٥).
- **العدد (١٠٠)**. الخلاف فيه في الأصول فقط في ستة مواضع، مثل: ﴿فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ﴾(٦).
- **العدد (٢٠٠)**. في موضعين، والخلاف فيه أصولي:
١/ ﴿يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ﴾(٧).
٢/ ﴿يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ﴾(٨).

---

(١) سورة التوبة، ٣٦.
(٢) سورة البقرة، ٦٠، وباقي المواضع ينظر: عبد الباقي، "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"، باب (ث ن ي) ص: ١٦١.
(٣) سورة المدثر، ٣٠.
(٤) سورة الأنفال، ٦٥.
(٥) سورة ص، ٢٣.
(٦) سورة البقرة، ٢٥٩، وباقي المواضع ينظر: عبد الباقي، "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"، باب (م أ ي)، ص: ٦٥٨.
(٧) سورة الأنفال، ٦٥.
(٨) سورة الأنفال، ٦٦.

- **العدد (٣٠٠)**. في موضع واحد، والخلاف فيه فرشاً، وأصولاً:
﴿وَلَبِثُواْ فِي كَهۡفِهِمۡ ثَلَٰثَ مِاْئَةٖ سِنِينَ﴾[١].
- **العدد (٣٠٠٠)**. في موضع واحد، والخلاف فيه أصولي:
﴿يُمۡدِدۡكُمۡ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٖ﴾[٢].
- **العدد (٥٠٠٠)**. في موضع واحد، والخلاف فيه أصولي:
﴿هَٰذَا يُمۡدِدۡكُمۡ رَبُّكُم بِخَمۡسَةِ ءَالَٰفٖ﴾[٣].
- **العدد (١٠٠٠٠٠)**. في موضع واحد، والخلاف فيه أصولي:
﴿وَأَرۡسَلۡنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلۡفٍ أَوۡ يَزِيدُونَ﴾[٤].

ثالثا: العدد الترتيبي: (الأول)، و (الأولى):

من الأعداد الترتيبية: العدد الترتيبي: (الأول)، ومؤنثه: (الأولى): وقد تركت ذكرهما؛ لكثرة مواضعهما: حيث بلغت ٨٢ موضعاً [٥]، ومنه: المفرد، والجمع، وتركت الكلام فيهما أيضاً؛ لكثرة الاختلافات فيهما في أصول القراءة؛ وصلاً بما قبلهما، أو وقفاً عليهما، أو ابتداءً بهما، أو كونه رأس آية، أو لا، كما في (الأولى)، ومنه: المقترن بـ (ال)، والمجرد عنها، وأيضاً من أسباب تركه: كثرة ذكره مقرونا بـ (الآخر)، أو (الآخرين)، أو (الآخرة)، فرأيت من الأفضل تركه؛ ليكون بحثاً مستقلاً بعنوان: (ألفاظ الأولية والآخرية في ضوء علوم القراءات).

(١) سورة الكهف، ٢٥.
(٢) سورة آل عمران، ١٢٤.
(٣) سورة آل عمران، ١٢٥.
(٤) سورة الصافات، ١٤٧.
(٥) ينظر: عبد الباقي، "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"، باب (أ و ل)، ص: ٩٨- ٩٩.

المبحث الأول: القراءات القرآنية في الكسور

الكسور التي فيها خلاف بين القراء في القراءات القرآنية:

١/ الثلثان. ٢/ النصف. ٣/ الثلث.

الواقعة في سورة المزمل فقط، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ﴾[(١)]، وأما بقية المواضع فلا خلاف فيها، وكذلك بقية الكسور لا خلاف فيها بين القراء.

والخلاف بين القراء في النصف، والثلث، والثلثان في سورة المزمل خلاف فرشي، وفيما يلي ذكر الخلاف:

أولاً: الثلثان: قرأ هشام عن ابن عامر: بإسكان اللام من ﴿ ثُلُثَيِ﴾: ﴿ثُلْثَيِ ﴾، والباقون: بضم اللام: ﴿ثُلُثَيِ﴾[(٢)]، ودليل ذلك من الشاطبية:

..... **وَثُلْثَيْ سُكُونُ الضَّمِّ لا ح وَجَمَّلَا**[(٣)].

ومن الطيبة:

.....سَكَنْ ضَمٌّ.....

---

(١) سورة المزمل، ٢٠.

(٢) ينظر: عثمان بن سعيد الداني، "التيسير في القراءات السبع". تحقيق اوتو تريزل، (ط ٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م)، ص ٢١٦؛ وعبد الرحمن بن إسماعيل (أبو شامة)، "إبراز المعاني من حرز الأماني". (دار الكتب العلمية) ص: ٧٠٩؛ وأحمد ابن محمد بن محمد بن الجزري، "شرح طيبة النشر في "القراءات العشر". ضبطه، وعلق عليه الشيخ أنس مهرة، (ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠ م)، ص: ١٧٥؛ ومحمد بن محمد النويري، "شرح طيبة النشر في القراءات العشر". تقديم وتحقيق الدكتور مجدي محمد سرور سعد باسلوم، (ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م)، = =٢: ١٦٣؛ ومحمد بن محمد بن الجزري، "النشر في القراءات العشر". تحقيق علي محمد الضباع، (المطبعة التجارية الكبرى، تصوير دار الكتاب العلمية)، ٢: ٢١٥و٢١٧ و٣٩٣.

(٣) القاسم بن فيره الشاطبي، "حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع". تحقيق محمد تميم الزعبي، (ط ٤، د. م، مكتبة دار الهدى ودار الغوثاني للدراسات القرآنية، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م)، ص: ٨٧.

.... **وَثُلْثَيْ لَـبْسَا**[1].

ثانيا: النصف، والثلث: قرأ ابن كثير، وعاصم، وحمزة، والكسائي، وخلف العاشر: بالنصب فيهما من: ﴿وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ﴾، والباقون: بالخفض فيهما:﴿وَنِصْفِه وثُلُثِهِ﴾[2].

ودليل ذلك من الشاطبية:

وَثَا ثُلُثِهْ فَانْصِبْ وَفَا نِصْفِهِ ظُـبِيً[3]. .....

ومن الطيبة:

.....نِصْـفِهِ ثُلْثِـهِ انْصِـبَا دَهْـرًا كَـفَا[4] .....

(١) محمد بن محمد بن الجزري، "طيبة النشر في القراءات العشر". تحقيق محمد تميم الزغبي، (ط ١، جدة: دار الهدى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م)، ص: ٦٢ - ٦٣.

(٢) ينظر: الداني، "التيسير" ص: ٢١٦؛ وأبو شامة، "إبراز المعاني" ص: ٧٠٩ - ٧١٠؛ وابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص: ٣٢٢؛ والنويري، "شرح طيبة النشر" ٢: ٦٠٠؛ وابن الجزري، "النشر في القراءات العشر"، ٢: ٣٩٣

(٣) الشاطبي، "حرز الأماني"، ص: ٨٧.

(٤) ابن الجزري، "طيبة النشر" ص: ٩٩.

المبحث الثاني: القراءات القرآنية في العدد الأصلي

المطلب الأول: القراءات القرآنية في العدد الأصلي: (الآحادي، والمركب)

أولاً: العدد الأصلي (الآحادي)

ورد الخلاف في العدد الأصلي الآحادي فرشاً، وأصولاً.

- وأبدأ بالخلاف الفرشي، فالأعداد الأصلية الآحادية التي ورد فيها خلاف فرشي هي: (١)، و (٣)، و (٤).
- وأبدأ **بالعدد (١)**: وقد ورد الخلاف فيه بين القراء في موضعين: هما الموضع الثاني والثالث في سورة النساء.

فأما الموضع الثاني فهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾[١]: فقد قرأ أبو جعفر: برفع التاء، والباقون: بالنصب[٢]. ودليل ذلك من الدرة:

..... **فَـــوَاحِدَةٌ مَعْهُ قِيَـــــــامًا وَجُهِّلاَ**

أَحَلَّ وَنَصْبَ اللهُ وَاللاَّتِ أُدْ[٣].... .....

ومن الطيبة:

..... **.....واحـدة رفـع ثـــرا**[٤].

---

(١) سورة النساء، ٣.

(٢) ينظر: ابن الجزري، "النشر في القراءات العشر"، ٢: ٢٤٧؛ وابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص: ٢١٢؛ والنويري، "شرح طيبة النشر" ٢: ٢٦٠؛ ومحمد بن محمد النويري، "شرح الدرة المضية في القراءات الثلاث المروية". تحقيق عبد الرحيم الطرهوني، (ط ١، لبنان –بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١م)، ص: ٢٢٤؛ وعبد الفتاح بن عبد الغني القاضي، " الإيضاح لمتن الدرة في القراءات الثلاث المتممة للقراءات العشر ". تحقيق السادات السيد منصور أحمد، (مصر المحروسة: المكتبة الأزهرية للتراث خلف الجامع الأزهر، ٢٠٠٦ م). ص:١١٦.

(٣) محمد بن محمد بن الجزري، "الدرة المضية في القراءات الثلاث المتمة للعشر". تحقيق محمد تميم الزعبي، (ط ٢، دار الهدى، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠٠م)، ص: ٢٤.

(٤) ابن الجزري، "طيبة النشر"، ص: ٦٩.

وأما الموضع الثالث ففي قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾[١]: قرأ نافع، وأبو جعفر: بالرفع، والباقون: بالنصب[٢] . والدليل من الشاطبية:

....نَافِعٌ بِالرَّفْعِ وَاحِدَةً جَلَا[٣].

ومن طيبة النشر:

....واحدة رفع ثـرا

الأُخْرَى مَدًا[٤] ....

- **العدد (٣)**: ورد الخلاف فيه فرشياً في موضع واحد، وهو: ﴿ثَلَٰثُ عَوْرَٰتٍ لَّكُمْ﴾[٥]: قرأ شعبة، وحمزة، والكسائي، وخلف العاشر: بالنصب، والباقون: بالرفع[٦]، وهو الموضع الثاني في الآية، وأما الموضع الأول فيها: فلا خلاف فيه، وهو: ﴿ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍ﴾[٧].

والدليل من الشاطبية:

وَثَانِيْ ثَلَاثَ ارْفَعْ سِوَى صُحْبَةٍ[٨] .....

والدليل من طيبة النشر:

ثَانِي ثَلَاثٍ كَمْ سَمَا عُدْ[٩] .....

(١) سورة النساء، ١١.

(٢) ينظر: الداني، "التيسير" ص: ٩٤، وأبو شامة، " إبراز المعاني"، ص: ٤١٢؛ وابن الجزري، "النشر"، ٢: ٢٤٧ – ٢٤٨؛ وابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص: ٢١٢ – ٢١٣؛ والنويري، "شرح طيبة النشر"، ٢: ٢٦٢.

(٣) الشاطبي، "حرز الأماني "، ص: ٤٧.

(٤) ابن الجزري، "طيبة النشر" ص: ٧٠.

(٥) سورة النور، ٥٨.

(٦) ينظر: الداني، "التيسير"، ص: ١٦٣؛ وأبو شامة، "إبراز المعاني"، ص: ٦١٦؛ وابن الجزري، "النشر"، ٢: ٣٣٣؛ وابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص ٢٨٦؛ والنويري، "شرح طيبة النشر"، ٢: ٤٨٧.

(٧) سورة النور، ٥٨.

(٨) الشاطبي، "حرز الأماني"، ص: ٧٣.

(٩) ابن الجزري، "طيبة النشر" ص: ٨٨.

- **العدد (٤)**: ورد الخلاف فيه فرشياً في موضع واحد، وهو: ﴿أَرْبَعُ﴾[١]:

قرأ حفص، وحمزة، والكسائي، وخلف العاشر: بالرفع، والباقون: بالنصب[٢]، وهو الموضع الأول في السورة.

والدليل من الشاطبية:

....**وَأَرْبَعُ أَوَّلَا**

صِحَابٌ[٣] ....

والدليل من طيبة النشر:

.....**وَأُوْلَى أَرْبَعُ** **صَحْبٌ**[٤].....

- **بقية الأعداد الأصلية الآحادية: لا خلاف فرشي فيها.**
- **وأما الأعداد الأصلية الآحادية التي ورد فيها خلاف أصولي فهي: كلها ما عدا العدد: (٢).**

والخلاف فيها ينحصر في أصلين، هما: الفتح[٥]، والإمالة[٦]، وهذا الخلاف مشروط بشرطين: ختم العدد الأصلي الآحادي بتاء تأنيث، والوقف عليها بالهاء، ومثال ذلك:

الوقف على: ﴿وَاحِدَةٍ﴾، و﴿ثَلَاثَةَ﴾، و﴿أَرْبَعَةِ﴾، و﴿خَمْسَةٌ﴾، و﴿سِتَّةِ﴾، و﴿سَبْعَةٌ﴾، و﴿ثَمَانِيَةٌ﴾، و﴿تِسْعَةُ﴾. سواء كان الوقف اضطرارياً[٧]، أو اختيارياً[٨]، أو

(١) سورة النور، ٦.

(٢) ينظر: الداني، "التيسير"، ص:١٦١؛ وأبو شامة، "إبراز المعاني" ص: ٦١٢؛ وابن الجزري، "النشر"، ٢: ٣٣٠؛ ابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص: ٢٨٥؛ والنويري، "شرح طيبة النشر" ٢: ٤٧٣.

(٣) الشاطبي، "حرز الأماني"، ص: ٧٢.

(٤) ابن الجزري، "طيبة النشر" ص: ٨٨.

(٥) المقصود بالفتح هنا: أن يفتح القارئ فاه حين النطق بالحرف. ينظر: ابن الجزري، "النشر"، ٢: ٢٩.

(٦) الإمالة: أن تنحو بالفتحة نحو الكسرة، وبالألف نحو الياء كثيراً ويسمى: المحض، أو قليلاً، ويسمى: التقليل ينظر: المرجع السابق، ٢: ٣٠.

(٧) الوقف الاضطراري: وهو ما وقفتَ عليه لضرورةٍ، كقطع نفس أو عطاس أو نِسْيان أو غيره. صفوت محمود سالم، "فتح رب البرية شرح المقدمة الجزرية في علم التجويد". (ط ٢، المملكة العربية السعودية – جدة: دار نور المكتبات، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م)، ص: ٨٥.

(٨) الوقف الاختياري: وهو ما وقفت عليه باختيارك. المرجع السابق، ص: ٨٦.

اختبارياً[١]، أو انتظارياً[٢]، وسواء كان العدد مرفوعاً أو منصوباً أو مجروراً، وسواء كان منوناً، أو غير منون.

ويمكن أن نجعل هذه الأعداد منقسمة إلى قسمين:

الأول: ما كان فيه قبل هاء التأنيث حرف (ع)، وهذا في ثلاثة أعداد هي: ﴿أَرْبَعَةِ﴾، و﴿سَبْعَةٌ﴾، و﴿تِسْعَةُ﴾.

الثاني: ما كان فيه قبل هاء التأنيث غير حرف (ع)، مثل: (د) في: ﴿وَاحِدَةٍ﴾، و (ي) في ﴿ثَمَانِيَةُ﴾.

فالأول: فيه الخلاف للكسائي من طريقي الشاطبية[٣]، والطيبة[٤] بين الفتح، والإمالة على مذهبين: الأول: التفصيل[٥]، وله منه: الفتح، والثاني: الإجمال[٦]، وله منه: الإمالة، وكذلك حمزة بخلف من طريق الطيبة[٧]، والباقون: بالفتح، وكلا وجْهَي الفتح، والإمالة:

(١) الوقف الاختباري: ويكون إذا ما طلب منك شيخك الوقفَ على كلمة معينة لاختبار أو غيره. صفوت محمود سالم، "فتح رب البرية شرح المقدمة الجزرية في علم التجويد"، ص: ٨٥.

(٢) الوقف الانتظاري: وهو الوقف على موضع ما في مقطع القراءة لحين الرجوع إليه مرة أخرى، وهذا يستخدم في جمع القراءات ولا يشترط له المعنى، إلا المعاني الضَّروريَّة. المرجع السابق، ص: ٨٥.

(٣) ينظر: الداني، "التيسير"، ص: ٥٤- ٥٥ واختيار الداني هنا: الإمالة في جميع الأحرف قبل هاء التأنيث واستثنى الألف؛ وأبو شامة، "إبراز المعاني"، ص: ٢٤٢- ٢٤٧.

(٤) ينظر: ابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر" ص: ١٣٢- ١٣٣، واختيار ابن الجزري هنا: مذهب التفصيل، فيكون بذلك الفتح عنده فيما إذا وقع في العدد قبل هاء التأنيث حرف (ع) والإمالة في الباقي، والنويري، "شرح طيبة النشر"، ٢: ٣- ٨.

(٥) مذهب التفصيل في إمالة هاء التأنيث وما قبلها في الوقف هو: ١/ الإمالة : إذا وقع قبل هاء التأنيث أحد حروف (فجثت لذود شمس) ، وحروف (أكهر) بشرط أن تكون مسبوقة بياء ساكنة أو كسرة، أو سكون قبله مكسور. ٢/ الفتح: إذا وقع قبل هاء التأنيث أحد حروف (حق ضغاط عص خظا)، وكذلك حروف (أكهر) إذا فقدت الشروط المذكورة سابقاً. ينظر: أبو شامة، "إبراز المعاني"، ص: ٢٤٢ – ٢٤٧.

(٦) مذهب الإجمال في إمالة هاء التأنيث وما قبلها في الوقف: الإمالة في جميع الأحرف إذا وقعت قبل هاء التأنيث باستثناء الألف. ينظر: المرجع السابق، ص: ٢٤٧.

(٧) ينظر: بن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص: ١٣٣؛ والنويري، "شرح طيبة النشر"، ٢: ٨.

صحيح على ما ذكر[١].

وأما الثاني: ففيه الإمالة قولاً واحداً للكسائي على المذهبين: من طريقي الشاطبية[٢]، والطيبة[٣]، وحمزة بخلف من طريق الطيبة[٤]، والباقون: بالفتح[٥].

ودليل ذلك من الشاطبية:

وَفِي هَاءِ تَأْنِيثِ الْوُقُوفِ وَقَبْلَهَا	مُمَالُ الْكِسَائِيْ غَيْرَ عَشْرٍ لِيَعْدِلَا
وَيَجْمَعُهَا حَقٌّ ضِغَاطُ عَصٍ خَظَا	وَأَكْهَرُ بَعْدَ الْيَاءِ يَسْكُنُ مُيِّلَا
أَوِ الْكَسْرِ وَالإِسْكَانُ لَيْسَ بِحَاجِزٍ	وَيَضْعُفُ بَعْدَ الْفَتْحِ وَالضَّمِّ أَرْجُلَا
لَعِبْرَهْ مِائَهْ وِجْهَهْ وَلَيْكَهْ وَبَعْضُهُمْ	سِوى أَلِفٍ عِنْدَ الْكِسَائِيِّ مَيَّلَا[٦].

ومن الطيبة:

وَهَاءَ تَأْنِيثٍ وَقَبْلُ مَيِّلِ	لاَ بَعْدَ الاِسْتِعْلاَ و (حَاعٍ) لِعَلِي
وَأَكْهَرٍ لاَ عَنْ سُكُونٍ يَا وَلاَ	عَنْ كَسْرَةٍ وَسَاكِنٌ إِنْ فَصَلاَ
لَيْسَ بِحَاجِزٍ وَفِطْرَتَ اخْتُلِفْ	وَالْبَعْضُ أَهْ كَالْعَشْرِ أَوْ غَيْرِ الْأَلِفْ
يُمَالُ وَالْمُخْتَارُ مَا تَقَدَّمَا	وَالْبَعْضُ عَنْ حَمْزَةَ مِثْلُهُ نَمَا[٧].

ثانياً: العدد الأصلي "المركب"

ورد الخلاف في العدد الأصلي المركب فرشاً، وأصولاً.

- **وأبدأ بالخلاف الفرشي، فالأعداد الأصلية المركبة التي ورد فيها خلاف فرشي**

(١) ينظر: ابن الجزري، " النشر"، ٢: ٨٧.

(٢) ينظر: الداني، "التيسير"، ص: ٥٤ – ٥٥؛ وأبو شامة، "إبراز المعاني" ص: ٢٤٢ – ٢٤٧.

(٣) ينظر: ابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص: ١٣٢ – ١٣٣؛ والنويري، "شرح طيبة النشر" ٢: ٣ – ٨.

(٤) ينظر: ابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص: ١٣٣؛ والنويري، "شرح طيبة النشر" ٢: ٨.

(٥) ينظر: ابن الجزري، " النشر"، ٢: ٨٧.

(٦) الشاطبي، "حرز الأماني"، ص: ٢٨.

(٧) ابن الجزري، "طيبة النشر"، ص: ٥٤.

هي: (١١): في قوله تعالى: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا﴾[١]، و**(١٢)**: في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا﴾[٢]، و**(١٩)**: في قوله تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾[٣]: أسكن العين فيها من:

﴿عَشَرَ﴾: أبو جعفر، والباقون: بالفتح[٤].

ودليلها من الدرة:

....**وَعَيْنَ عَشَرْ أَلَا**

فَسَكِّنْ جَمِيْعًا[٥]..... .....

ومن الطيبة:

..... **عَيْنَ عَشَرْ فِي الكُلِّ سَكِّنْ ثَـغَبَا**[٦].

- **وأما الأعداد الأصلية (المركبة) التي ورد فيها خلاف أصولي فهي: (١٢)، و(١٩).**

فأما **العدد (١٢)**: إن كان مذكراً، فقد ورد فيه الخلاف في موضع واحد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا﴾[٧]: فالخلاف بين القراء دائر بين مد[٨] الألف

(١) سورة يوسف، ٤.

(٢) سورة التوبة، ٣٦.

(٣) سورة المدثر، ٣٠.

(٤) ينظر: ابن الجزري، "النشر"، ٢: ٢٧٩؛ وابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص: ٢٤٥؛ والنويري، "شرح طيبة النشر" ٢: ٣٥٨؛ والنويري، "شرح الدرة المضية"، ص: ٢٧٤- ٢٧٥؛ والقاضي، "الإيضاح"، ص: ١٢٩.

(٥) ابن الجزري، "الدرة المضية"، ص: ٢٧.

(٦) ابن الجزري، "طيبة النشر"، ص: ٧٧.

(٧) سورة التوبة، ٣٦.

(٨) المد اصطلاحاً: إطالة زمن الصوت بحرف المد عند ملاقاته لهمز أو سكون. ينظر: سالم، "فتح رب البرية"، ص: ٧٥.

فيه، وقصرها[١]: فأبو جعفر وحده: يمد مداً لازماً[٢]،[٣] كلمياً مخففاً[٤]، والباقون: بالقصر مداً طبيعياً[٥].

وإذا وقفنا على كلمة: ﴿ٱثۡنَا﴾: فالجميع يقف بحركتين مداً طبيعياً.

ودليل المد من الدرة:

....**وَعَيْنَ عَشَرْ أَلَا**

فَسَكِّنْ جَمِيْعًا وامدد اثنا[٦] ....

وإن كان العدد (**١٢**) مؤنثاً، مثل: ﴿فَٱنفَجَرَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنٗاۖ﴾[٧]: فالخلاف بين القراء في كلمة ﴿عَشۡرَةَ﴾ حال الوقف عليها: فالكسائي فيها على مذهبين

(١) القصر اصطلاحا: إثبات حروف المد واللين، أو اللين فقط من غير زيادة عليها. ينظر: الضباع، "الإضاءة في بيان أصول القراءة"، ص: ٢٣.

(٢) المد اللازم: أن يأتي بعد حرف المد أو اللين سكون لازم في الوصل أو الوقف في كلمة أو حرف. وينقسم إلى أربعة أقسام: ١/ كلمي مثقل. ٢/ كلمي مخفف. ٣/ حرفي مثقل. ٤/ حرفي مخفف، وكلها تمد بمقدار ست حركات. ينظر: محمود علي بسة، "فتح المجيد شرح كتاب العميد في علم التجويد". شرح وتعليق وضبط وتحقيق: محمد الصادق قمحاوي، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث محمد محمد امبابي وشركاه، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م)، ص: ١١٥–١١٨، وعلى الله بن علي أبو الوفا، " القول السديد في علم التجويد". (ط ٣، المنصورة: دار الوفاء، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م)، ص: ١٠٨.

(٣) ينظر: ابن الجزري، " النشر"، ٢: ٢٧٩؛ وابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص:٢٤؛ والنويري، "شرح طيبة النشر" ٢: ٣٥٨؛ والنويري، " شرح الدرة المضية"، ص: ٢٧٤– ٢٧٥؛ والقاضي، " الإيضاح"، ص: ١٢٩.

(٤) المد اللازم الكلمي المخفف: أن يأتي بعد حرف المد حرف ساكن سكوناً أصلياً – حالة الوصل والوقف– ومقدار مده ست حركات. سالم، "فتح رب البرية "، ص: ٧٥.

(٥) المدّ الطبيعي: هو الذي لا تقوم ذات الحرف إلا به، ولا يتوقف على سبب من همزٍ أو سكون ويُمد بمقدار حركتين. سالم، "فتح رب البرية "، ص: ٧٦، وعطية قابل نصر، "غاية المريد في علم التجويد". (ط ٤، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م)، حقوق محفوظة للمؤلف، ص: ٩٣.

(٦) ابن الجزري، "الدرة المضية"، ص: ٢٧.

(٧) سورة البقرة، ٦٠.

من طريقي الشاطبية، والطيبة، وكذلك حمزة بخلفه من طريق الطيبة.

وقد تقدم القول في مثل ذلك في خلاف القراء مفصلاً عند ذكر العدد الأصلي الآحادي في هذا المبحث[١] عند ذكر: ما كان فيه قبل هاء التأنيث حرف (ع)، وهذا في ثلاثة أعداد هي: ﴿أَرْبَعَةِ﴾، و﴿سَبْعَةٌ﴾، و﴿تِسْعَةُ﴾.

والعدد ﴿عَشْرَةَ﴾، وإن كان ما قبل هاء التأنيث حرف (ر) وهو من حروف (أكهر) إلا أنه هنا سُبِق بفتح؛ فلذلك يكون للكسائي: الفتح على مذهب التفصيل، والإمالة على مذهب الإجمال. من الطريقين، وكذلك حمزة بخلفه من طريق الطيبة، والباقون: بالفتح من الطريقين.

والعدد (١٩): إذا وقف على ﴿تِسْعَةَ﴾ اختباراً، أو اضطراراً: فالقول فيه: مثل القول في العدد الأصلي الآحادي: ﴿تِسْعَةُ﴾[٢].

المطلب الثاني: القراءات القرآنية في العدد الأصلي (العشرات، والمعطوف، والمئات، والألوف)

أولاً: العدد الأصلي (العشرات):

ورد الخلاف في العشرات أصولاً فقط في العددين: (١٠)، و (٢٠).

- وأبدأ **بالعدد (١٠)**: مثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[٣]:

ففيه الخلاف بين القراء بين الفتح والإمالة وقفاً، وتقدم القول مفصلاً في ذلك[٤].

و**العدد (٢٠)**: في قوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ﴾[٥]: فالخلاف فيه بين القراء: دائر بين ترقيق[٦] الراء، وتفخيمها[٧]: فورش من طريق الأزرق من طريق الشاطبية: يرقق الراء قولاً واحداً؛ لأنها جاءت مضمومة بعد ساكن، وقبل الساكن مكسور،

(١) ينظر: هذا المطلب، عند ذكر الأعداد الأصلية الأحادية التي ورد فيها خلاف أصولي.

(٢) ينظر: الحاشية السابقة.

(٣) سورة البقرة، ١٩٦.

(٤) ينظر: المطلب الأول عند ذكر العدد (١٢) المؤنث.

(٥) سورة الأنفال، ٦٥.

(٦) الترقيق: "نُحولٌ يعترِي الحرف عند النطق به فلا يمتلئ الفم بِصَدَاهُ". سالم، "فتح رب البرية"، ص: ٤٣.

(٧) التفخيم: "سِمَنٌ يعتري الحرف عند النطق به فيمتلئ الفم بِصَدَاهُ". المرجع السابق، ص: ٤١.

ومن طريق الأزرق من الطيبة بخلف، والباقون: بالتفخيم من الطريقين[١].

والدليل من الشاطبية:

وَرَقَّـــقَ وَرْشٌ كُـــلَّ رَاءٍ وَقَبْـــلَهَا مُسَكَّنَةً يَـــاءٌ أَوِ الْكَسْـــرُ مُوصَـــــلَا

وَلَمْ يَـرَ فَصْـلاً سَـاكِنًا بَعْـدَ كَسْـرَةٍ سِوى حَرْفِ الِاسْتِعْلاَ سِوَى الْخَا فَكَمَّلَا[٢].

ومن الطيبة:

كَذَاكَ ذَاتَ الضَّمِّ رَقِّقْ فِي الأَصَحْ والْخُلْـفُ فِي كِبْـرٌ وَعِشْـرُونَ وَضَـحْ[٣].

ثانيا: العدد الأصلي: (المعطوف):

ورد الخلاف في المعطوف أصولاً فقط، في عدد واحد هو: (٩٩): ورد في موضع واحد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾[٤]: فقد ورد فيه الخلاف بين القراء بين إدغام[٥] التنوين في الواو بغنة[٦]، أو بغير غنة: فخلف عن حمزة من طريقي الشاطبية، والطيبة: قرأ بالإدغام بغير غنة [٧]، والباقون: بالإدغام بغنة من الطريقين[٨].

(١) ينظر: الداني، "التيسير"، ص: ٥٥– ٥٦؛ وأبو شامة، "إبراز المعاني"، ص: ٢٤٨؛ وابن الجزري، "النشر"، ٢: ٩٩ – ١٠٠؛ وابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص: ١٣٧؛ والنويري، "شرح طيبة النشر"، ٢: ٢٤– ٢٥.

(٢) الشاطبي، "حرز الأماني"، ص: ٢٨.

(٣) ابن الجزري، "طيبة النشر"، ص: ٥٥.

(٤) سورة ص، ٢٣.

(٥) المقصود هنا الإدغام الصغير، وهو: إيصال حرف ساكن بآخر متحرك بحيث يصيران حرفاً واحداً مشدداً، يرتفع عنه اللسان ارتفاعة واحدة، عند النطق بالحرف الثاني. سالم، "فتح رب البرية"، ص: ٧٢.

(٦) الإدغام بغنة: أن يأتي بعد النون الساكنة أو التنوين حرف من حروف كلمة (يَنْمُو) أو (يُومِنُ)، ويكون كاملاً في النون والميم؛ لانتفاء الحرف والصفة معاً، وناقصاً في الواو والياء؛ لذهاب الحرف مع بقاء الغنة. ينظر: المرجع السابق، ص: ٧٢، وهذا من طريق الشاطبية، ومن طريق الطيبة بخلف لغير شعبة، وحمزة، والكسائي، وخلف؛ قال ابن الجزري: وَادْغِمْ بِلاَغُنَّةٍ فِى لاَمٍ وَرَا ... وَهْيَ لِغَيْرِ صُحْبَةٍ أَيْضًا تُرَى. ينظر: ابن الجزري، "طيبة النشر"، ص:٥٠.

(٧) الإدغام بغير غنة: أن يأتي بعد النون الساكنة أو التنوين لام أو راء، ويسمى هذا النوع إدغاماً كاملاً؛ لانتفاء الحرف والصفة معاً، فلا يبقى أثر للنون أو التنوين. المرجع السابق، ص: ٧٢.

(٨) ينظر: الداني، " التيسير "، ص: ٤٥؛ وأبو شامة، "إبراز المعاني"، ص: ٢٠١؛ وابن الجزري، =

والدليل من الشاطبية:

وَكُــلٌّ بِيَنْمُــو أَدْغَمُــوا مَــعَ غُنَّــةٍ وَفِي الْوَاوِ وَالْيَا دُونَهَا خَلَفٌ تَلَا[١].

ومن الطيبة:

وَادْغِمْ بِلاَ غُنَّةٍ..... .....

وَالْكُلُّ فِي يَنْمُو بِهَا وَضِــقْ حَذَفْ فِي الْـــوَاوِ[٢]..... .....

ثالثاً: العدد الأصلي: (المئات):

- **وقد ورد الخلاف في الأعداد الأصلية (المئات) فرشاً، وأصولاً.**
- **وأبدأ بالخلاف الفرشي، وقد ورد في العدد (٣٠٠) فقط،** في قوله تعالى: ﴿وَلَبِثُواْ فِي كَهۡفِهِمۡ ثَلَٰثَ مِاْئَةٖ سِنِينَ﴾[٣]: فقد قرأ حمزة، والكسائي، وخلف: بحذف التنوين في ﴿مِاْئَةٖ﴾ من الطريقين، والباقون: بالتنوين[٤].

والدليل من الشاطبية:

وَحَـذْفُكَ لِلتَّنْـوِينِ مِـنْ مِائَـةٍ شَـفَا[٥] .....

ومن الطيبة:

وَلاَ تُنَــوِّنْ مِائَــةٍ شَــفَا[٦]..... .....

=

"النشر"؛ ٢: ٢٤، وابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص: ١١٤؛ والنويري، "شرح طيبة النشر"، ١: ٥٥٨.

(١) الشاطبي، "حرز الأماني"، ص: ٢٤.

(٢) ابن الجزري، "طيبة النشر"، ص: ٥٠.

(٣) سورة الكهف، ٢٥.

(٤) ينظر: الداني، "التيسير" ص: ١٤٣؛ وإبراهيم بن عمر الجعبري، "كنز المعاني في شرح حرز الأماني ووجه التهاني". تحقيق فرغلي سيد عرباوي، (ط ١، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ٢٠١١م)، ٤: ١٨٩١؛ وابن الجزري، "النشر"، ٢: ٣١٠؛ وابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص: ٢٦٧؛ والنويري، "شرح طيبة النشر"، ٢: ٤٢٩ – ٤٣٠.

(٥) الشاطبي، "حرز الأماني"، ص: ٦٦.

(٦) ابن الجزري، " طيبة النشر"، ص: ٨٣.

- **وأما الأعداد الأصلية (المئات) التي ورد فيها خلاف أصولي فهي:**

(١٠٠)، ومثاله قوله تعالى: ﴿فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ﴾[١].

و **(٢٠٠)**، ومثاله قوله تعالى: ﴿يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ﴾[٢]، و **(٣٠٠)** في قوله تعالى: ﴿وَلَبِثُواْ فِي كَهۡفِهِمۡ ثَلَٰثَ مِاْئَةٖ سِنِينَ﴾[٣]: والخلاف الأصولي المشترك بين هذه الأعداد الثلاثة دائر بين تحقيق[٤] الهمزة، وإبدالها[٥] في لفظ (مائة) و (مائتين): فأبو جعفر: يبدل الهمزة وصلاً، ووقفاً، وحمزة: بالتحقيق وصلاً، وبالإبدال وقفاً، والباقون: بالتحقيق وصلاً، ووقفاً[٦].

والدليل من الشاطبية، لحمزة:

وَيُسْمِعُ بَعْدَ الْكَسْرِ وَالضَّمِّ هَمْزَهُ لَـدى فَتْحِـهِ يَاءً وَوَاوًا مُحَـوَّلَا [٧].

ومن الدرة، لأبي جعفر:

....ألا

كَـذَا مُلِئَـتْ وَالْخَاطِئَـهْ وَمِئَـهْ فِئَـهْ فَأَطْلِقْ لَهُ [٨].....

(١) سورة البقرة، ٢٦١.

(٢) سورة الأنفال، ٦٥.

(٣) سورة الكهف، ٢٥.

(٤) التحقيق: النطق بالهمزة على صورتها كاملة الصفات من مخرجها من أقصى الحلق. إبراهيم بن سعيد الدوسري، "مختصر العبارات لمعجم مصطلحات القراءات". (ط١، الرياض: دار الحضارة للنشر والتوزيع، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م)، ص: ٤٣.

(٥) الإبدال: إقامة الألف والياء والواو مقام الهمزة عوضاً عنها دون أن يبقى فيها شائبة من لفظ الهمز. المرجع السابق، ص:١١.

(٦) ينظر: الداني، "التيسير"، ص: ٤٠؛ والجعبري، "كنز المعاني"، ٢: ٦٩٢- ٦٩٣؛ وابن الجزري، "النشر"، ١: ٣٩٦ و٤٣٧؛ وابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص: ٩١ و١٠٢؛ والنويري، "شرح طيبة النشر"، ٢: ٤٥٦ و٤٩٦ – ٤٩٧ و٥٠٧؛ والنويري، "شرح الدرة المضية"، ص: ١٠٣ و١٠٦؛ والقاضي، "الإيضاح"، ص: ٥٢- ٥٣.

(٧) الشاطبي، "حرز الأماني"، ص: ٢٠.

(٨) ابن الجزري، "الدرة المضية"، ص: ١٦.

ومن الطيبة، لأبي جعفر:

..... بَابُ مِائَـــهْ فِئَـــهْ وَخَاطِئَـــهْ رِئَا

يُبَطِّئَنْ ثُـبْ[1] ....

ومن الطيبة لحمزة:

وَبَعْـدَ كَسْـرَةٍ وَضَـــــمٍ أَبْـدِلاَ إِنْ فُتِحَـتْ يَاءً وَوَاوًا مُسْـجَلاً[2].

ولفظ: (مائة) في العدد (١٠٠)، و (٣٠٠): فيه الخلاف بين القراء بين الفتح، والإمالة: وقفاً، فالكسائي: يميله قولاً واحداً على المذهبين من طريقي الشاطبية، والطيبة، وكذلك حمزة بخلف عنه من الطيبة، والباقون: بالفتح. وقد تقدم الكلام في مثل ذلك[3].

رابعاً: العدد الأصلي: (الألوف):

وقد ورد الخلاف في الأعداد الأصلية (الألوف) أصولاً فقط، وذلك في الأعداد التالية:

(٣٠٠٠)، في قوله تعالى: ﴿يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ﴾[4].

و (٥٠٠٠)، في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ﴾[5].

و (١٠٠٠٠٠)، في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾[6].

فأما الوقف على: ﴿بِثَلَٰثَةِ﴾، و﴿بِخَمْسَةِ﴾، و﴿مِاْئَةِ﴾، ففيه: الخلاف المذكور في إمالة هاء التأنيث، وما قبلها في الوقف، وقد تقدم[7]، وكذلك الخلاف في تحقيق الهمزة،

(١) ابن الجزري، "طيبة النشر"، ص: ٤٥ – ٤٦.

(٢) ابن الجزري، "طيبة النشر"، ص: ٤٨.

(٣) ينظر: المطلب الأول من هذا المبحث.

(٤) سورة آل عمران، ١٢٤.

(٥) سورة آل عمران، ١٢٥.

(٦) سورة الصافات، ١٤٧.

(٧) ينظر: المطلب الأول من هذا المبحث.

وإبدالها في ﴿مِأْئَةِ﴾ في هذا المبحث[١].

ويبقى الخلاف بين القراء بين المد، والقصر في كلمة: ﴿ءَالَفِ﴾ من العدد (٣٠٠٠)، و(٥٠٠٠): ففيه: الخلاف بين القراء في مد البدل [٢]، وتوسطه، وقصره، فورش من طريق الأزرق من طريقي الشاطبية، والطيبة له ثلاثة أوجه: القصر، والتوسط، والطول، والباقون من الطريقين: بالقصر فقط [٣].

والدليل من الشاطبية:

وَمَـا بَعْـدَ هَمْـزٍ ثَابِـتٍ أَوْ مُغَـيَّرٍ ... فَقَصْـرٌ وَقَـدْ يُـرْوَى لِـوَرْش مُطَـوَّلَا

وَوَسَّـطَهُ قَـوْمٌ كَـآمَنَ هَـؤُلاَ ... ءِآلِهَةً آتَـى لِلإِيْمَـانِ مُثِّـلَا[٤].

ومن الطيبة:

.... وَأَزْرَقٌ إِنْ بَعْـدَ هَمْـزٍ حَـرْفُ مَـدْ

مُـدَّ لَـهُ وَاقْصُـرْ وَوَسِّـطْ كَنَـأَى ... فَـالْآنَ أُوتُـوا إِيْءَءَامَنْـتُمْ رَأَى[٥].

وأما الوقف على: ﴿ءَالَفِ﴾ من ﴿بِثَلَثَةِ ءَالَفِ﴾، و﴿ بِخَمْسَةِ ءَالَفِ﴾، وكذلك ﴿أَلْفِ﴾ من ﴿مِأْئَةِ أَلْفِ﴾: فلحمزة من طريق الطيبة: تحقيق الهمزة، وتسهيلها [٦] بإبدالها ياء[٧]،

(١) ينظر: ثالثاً: العدد الأصلي: (المئات): من هذا المطلب..

(٢) مد البدل: "أن يتقدم الهمز على حرف المد، مثاله:﴿ءَامَنَ﴾، و ﴿أُوتُواْ﴾، ﴿إِيمَٰنَا﴾، ومقدار مده: حركتان فقط". سالم، "فتح رب البرية"، ص:٨٠. إلا عند الأزرق فله ثلاثة أوجه: القصر، والتوسط، والطول، كما سيأتي، وانظر المراجع في الحاشية اللاحقة.

(٣) ينظر: الداني، "التيسير"، ص: ٣١؛ والجعبري، "كنز المعاني"، ٢: ٥٤٣– ٥٤٥، وابن الجزري، "النشر"، ١: ٣٣٨– ٣٤٠؛ وابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص: ٧٣؛ والنويري، "شرح طيبة النشر"، ١: ٣٨٧ – ٣٨٩.

(٤) الشاطبي، "حرز الأماني"، ص: ١٤.

(٥)ابن الجزري، "طيبة النشر"، ص: ٤٢.

(٦) التسهيل هو: تغيير يدخل الهمزة ويصدق على التقليل أو الحذف أو الإبدال وهو المقصود هنا. ينظر: الدوسري، "مختصر العبارات لمعجم مصطلحات القراءات"، ص: ٤٧.

(٧) ينظر: ابن الجزري، "النشر"،١: ٤٣٦– ٤٣٩؛ وابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص: =

والباقون: بالتحقيق من الطريقين.

والدليل لحمزة من الطيبة:

وَالْهَمْـــزُ اَلاَوَّلُ إِذَا مَا اتَّصَـــــلاَ رَسْمـاً فَعَـنْ جُمْهُـورِهِمْ قَـدْ سُـهِّلاَ

أَوْ يَنْفَصِلْ كَاسْعَوْا إِلَى قُلْ إِنْ رجَحْ لاَ مِـيمَ جَمْـعٍ وَبِغَـيْرِ ذَاكَ صَـحْ (١).

=

١٠٣؛ والنويري، "شرح طيبة النشر"، ١: ٥٠١ – ٥٠٤.

(١) ابن الجزري، "طيبة النشر"، ص: ٤٨.

المبحث الثالث: القراءات القرآنية في العدد المعدول

ورد في العدد المعدول خلاف أصولي فقط، وهو في العدد: (٢)، ومثاله: كلمة: ﴿مَثْنَىٰ﴾ في قول الله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[١]:

اختلف فيه القراء بين الفتح، والتقليل، والإمالة، فأماله: حمزة، والكسائي، وخلف من طريقي الشاطبية، والطيبة، والتقليل لورش من طريق الأزرق بخلف عنه من الطريقين، والباقون: بالفتح[٢].

والدليل لحمزة، والكسائي من الشاطبية:

وَحَمْـزَةُ مِـنْهُمْ وَالْكِسَـائِيُّ بَعْـدَهُ أَمَـالاَ ذَوَاتِ الْيَـاءِ حَيْـثُ تأَصَّـلَا[٣].

ودليل الأزرق عن ورش من الشاطبية:

..... **...وَذَوَاتِ الْيَا لَهُ الْخُلْفُ جُـمِّلَا**[٤].

ومن الطيبة لحمزة، والكسائي، وخلف:

أَمِـلْ ذَوَاتِ الْيَـاءِ فِي الْكُـلِّ شَـفَا[٥] .....

ودليل الأزرق عن ورش من الطيبة:

وَقَلِّـلِ الـرَّا وَرُؤُوسَ الآي جِـــفْ وَمـا بِـه هَـا غَيْـرَ ذِي الـرَّا يَخْتَلِـفْ

مَـعْ ذَاتِ يَاءٍ مَـعْ أَرَاكَهُـمْ وَرَدْ[٦]. .....

---

(١) سورة النساء، ٣.

(٢) ينظر: الداني، "التيسير"، ص: ٤٧ – ٤٨؛ وعثمان بن سعيد الداني، "الموضح لمذاهب القراء واختلافهم في الفتح والإمالة". تحقيق فرغلي سيد عرباوي، (ط ١، لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م)، ص: ١١٨ –١٢٠؛ والجعبري، "كنز المعاني"، ٢: ٧٩٤ و٨٣٢ – ٨٣٣؛ وابن الجزري، "النشر"، ٢: ٣٥ و٤١ – ٤٢؛ وابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص: ١١٥ و١٢١؛ والنويري، "شرح طيبة النشر" ،١: ٥٦٥ و٥٩١.

(٣) الشاطبي، "حرز الأماني"، ص: ٢٤.

(٤) الشاطبي، "حرز الأماني"، ص: ٢٦.

(٥) ابن الجزري، "طيبة النشر"، ص: ٥٠.

(٦) ابن الجزري، "طيبة النشر"، ص: ٥٢.

المبحث الرابع: القراءات القرآنية في العدد الترتيبي

- **ورد الخلاف في العدد الترتيبي فرشاً، وأصولاً.**

وأبدأ بالعدد الذي ورد فيه خلاف فرشي، وهو: (٥) في كلمة: ﴿وَٱلۡخَٰمِسَةُ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَٱلۡخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيۡهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[١]: قرأه حفص وحده: بالنصب، والباقون: بالرفع[٢].

والدليل من الشاطبية:

...وَغَيْـرُ الْـحَـفْصِ خَامِسَـةُ الأَخِيْـ ـــــــــرُ[٣].....

ومن الطيبة:

..... وَخَامِسَـــةُ الأُخْـــرَى فَـــارْفَعُوا

لاَ حَفْصُ[٤] ....

- **والأعداد الترتيبية التي ورد فيها خلاف أصولي، هي: (٣)، و (٥)** في كلمتي: ﴿ٱلثَّالِثَةَ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ﴾[٥]، و﴿وَٱلۡخَٰمِسَةُ﴾، وذلك في آيتي النور: ﴿ وَٱلۡخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعۡنَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾[٦]، و﴿وَٱلۡخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيۡهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[٧]: مرفوعة؛ لأن أصحاب الإمالة يقرؤونها مرفوعة: قرأ الكسائي بإمالة العددين وقفاً على كلا المذهبين من الطريقين، وكذلك حمزة بخلفه من طريق الطيبة، وقد تقدم القول في ذلك[٨].

---

(١) سورة النور، ٩.

(٢) ينظر: الداني، "التيسير"، ص: ١٦١؛ والجعبري، "كنز المعاني"، ٤: ٢٠٢٧؛ وابن الجزري، "النشر"،٢: ٣٣١؛ وابن الجزري (أحمد)، "شرح طيبة النشر"، ص: ٢٨٥؛ والنويري، "شرح طيبة النشر"، ٢: ٤٧٣.

(٣) الشاطبي، "حرز الأماني"، ص: ٧٢.

(٤) ابن الجزري، "طيبة النشر"، ص: ٨٨.

(٥) سورة النجم، ٢٠.

(٦) سورة النور، ٧.

(٧) سورة النور، ٩.

(٨) ينظر: المطلب الأول من المبحث الثاني.

الخاتمة

نتائج البحث:

١ – الأرقام في القرآن الكريم على نوعين: كسور، وأعداد.

٢ – الكسور التي ورد فيها خلاف عند القراء، هي: الثلث، والنصف، والثلثان.

٣ – الأعداد في القرآن الكريم على نوعين: عدد أصلي، وعدد ترتيبي.

٤ – العدد الأصلي، ويدخل فيه العدد المعدول، وأصوله: الآحاد، العشرات، المئات، الألوف، ومن أقسامه: العدد المركب، والعدد المعطوف، وفي كل هذه الأصول والأقسام ورد الخلاف بين القراء.

٥ – الكسور التي ورد فيها خلاف عند القراء هي: الثلث، والنصف، والثلثان، في بعض مواضعها.

٦ – الكسور لم يرد فيها الخلاف إلا فرشاً.

٧ – الأعداد الأصلية، والترتيبية ورد فيها الخلاف فرشاً، وأصولاً.

٨ – الأعداد الأصلية الآحادية التي ورد فيها الخلاف فرشاً، وأصولاً هي: (١)، و(٣)، و(٤).

٩ – الأعداد الأصلية المركبة التي ورد فيها خلاف فرشاً، وأصولاً، هي: (١٢)، و (١٩).

١٠ – العدد الأصلي الوحيد من أصل (المئات) الذي ورد فيه خلاف فرشي، وأصولي عند القراء هو: (٣٠٠).

١١ – باقي الأعداد الأصلية بأصولها، وأقسامها ورد فيها الخلاف أصولاً فقط، وهي: (٢)، و(٦)، و(٧)، و(٨)، و(٩)، و(١٠)، و(٢٠)، و(٩٩)، و(١٠٠)، و(٢٠٠)، و(٣٠٠٠)، و(٥٠٠٠)، و(١٠٠٠٠٠).

١٢ – العدد المعدول الوحيد الذي ورد فيه خلاف عند القراء هو: (٢)، وورد فيه الخلاف أصولاً فقط.

١٣ – العدد الترتيبي الوحيد الذي ورد فيه الخلاف أصولاً، وفرشاً هو: (٥).

١٤ – العددان الترتيبيان اللذان ورد فيهما الخلاف أصولاً فقط هما: العدد: (١)، والعدد: (٣)، ولم أذكر العدد: (١) في هذا البحث، وقد بينت سبب ذلك في التمهيد.

١٥ – الأصول التي دار عليها خلاف القراء في الأعداد هي: الفتح، والإمالة، والتقليل،

والقصر، والتوسط، والطول، والتفخيم، والترقيق، وتحقيق الهمزة، وإبدالها، والإدغام.

١٦- ورد الخلاف في أصلي: الفتح، والإمالة، في الأعداد الأصلية المختومة بهاء التأنيث على اختلاف إعرابها، وذلك حال الوقف عليها، على مذهب التفصيل للكسائي، ووافقه حمزة من أحد طرقه من الطيبة في الأعداد التالية: ﴿أَرْبَعَةِ﴾، و﴿سَبْعَةُ﴾ و﴿تِسْعَةُ﴾، وفي العدد: (١٩): حال الوقف على الجزء الأول منه، و﴿عَشْرَةَ﴾ في عددي: (١٠)، و (١٢) المؤنث.

١٧- ورد الخلاف في أصلي: الفتح، والإمالة، في الأعداد الأصلية، والترتيبية المختومة بهاء التأنيث على اختلاف إعرابها ، وذلك حال الوقف عليها، أو على الجزء الأول منها: على مذهب الإجمال للكسائي، ووافقه حمزة من أحد طرقه من الطيبة في الأعداد التالية: ﴿وَاحِدَةً﴾، و﴿ثَلَٰثَةِ﴾: في عددي: (٣)، والعدد: (٣٠٠٠): حال الوقف على الجزء الأول منه، و﴿ٱلثَّالِثَةَ﴾، و﴿أَرْبَعَةِ﴾، و﴿خَمْسَةٌ﴾ في عددي: (٥)، والعدد: (٥٠٠٠): حال الوقف على الجزء الأول منه، و﴿وَٱلْخَمِسَةُ﴾، و﴿سِتَّةِ﴾، و﴿سَبْعَةُ﴾، و﴿تِسْعَةُ﴾ وفي العدد: (١٩): حال الوقف على الجزء الأول، و﴿عَشْرَةَ﴾ في عددي: (١٠)، و(١٢) المؤنث، و(مائة)، في الأعداد التالية: (١٠٠)، (٣٠٠)، والعدد: (١٠٠٠٠٠): حال الوقف على الجزء الأول.

١٨- ورد الخلاف في أصلَيْ: المد، والقصر في العدد: ﴿ٱثْنَا عَشَرَ﴾.

١٩- ورد الخلاف في أصلَيْ: التفخيم، والترقيق، في العدد: (٢٠) ﴿عِشْرُونَ﴾ فقط.

٢٠- ورد الخلاف في أصل الإدغام: بين الإدغام بغنة، وبغير غنة، في العدد: (٩٩) ﴿تِسْعٌ وَتِسْعُونَ﴾ فقط.

٢١- ورد الخلاف في أصلَيْ: تحقيق الهمزة، وإبدالها، في لفظ: (مائة) من الأعداد التالية: (١٠٠)، و(٣٠٠)، و (١٠٠٠٠٠)، والعدد: ﴿مِاْئَتَيْنِ﴾.

٢٢- ورد الخلاف في الأصول: (القصر، والتوسط، والطول) في مد البدل في لفظ: ﴿ءَالَفِ﴾ من هذين العددين: (٣٠٠٠)، و(٥٠٠٠).

٢٣- ورد الخلاف بين الفتح، والإمالة، والتقليل، في العدد: (٢) المعدول: ﴿مَثْنَىٰ﴾.

٢٤- الباب الذي كثرت فيه الأعداد التي فيها خلاف عند القراء هو باب: إمالة هاء التأنيث وما قبلها في الوقف.

٢٥- انفرادات القراء في الكسور، والأعداد فرشاً: انفرد هشام في (الثلثان): بإسكان لام ﴿ثُلُثَيِ﴾، وانفرد حفص بنصب العدد: (٥) في: ﴿وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾، وانفرد أبو جعفر برفع العدد: (١) المؤنث في الموضع الثاني في سورة النساء: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾، وانفرد أبو جعفر كذلك بإسكان العين في: ﴿عَشَرَ﴾ في الأعداد: (١١)، و (١٢)، و (١٩) في: ﴿أَحَدَ عَشَرَ﴾، و﴿ٱثْنَا عَشَرَ﴾، و﴿تِسْعَةَ عَشَرَ﴾.

٢٦- انفرادات القراء في الأعداد أصولاً: انفرد الأزرق عن ورش بالترقيق في العدد: (٢٠) ﴿عِشْرُونَ﴾، وانفرد أيضاً: بتوسط، وطول البدل في: ﴿ءَالَفِ﴾ في ﴿بِثَلَٰثَةِ ءَالَفٍ﴾، و﴿بِخَمْسَةِ ءَالَفٍ﴾، وانفرد بتقليل العدد المعدول عن (٢) في: ﴿مَثْنَىٰ﴾، وانفرد أبو جعفر بالطول (الإشباع) وصلاً في العدد: (١٢) في ﴿ٱثْنَا عَشَرَ﴾، وانفرد أبو جعفر أيضا بإبدال لفظ (مائة) وصلاً في العددين: (١٠٠): كيف جاء، وحيث وقع، وكذلك: (٣٠٠)، في ﴿ثَلَٰثَ مِاْئَةٍ سِنِينَ﴾، وكذلك العدد: (٢٠٠) في ﴿مِاْئَتَيْنِ﴾.

التوصيات:

١- دراسة الكسور والأعداد في علوم القراءات: المتواترة، وصحيحة السند، والشاذة، والرسم، والضبط، وعد الآي.

٢- ألفاظ (الأول)، و (الأولى)، و (الآخر)، و (الآخرة): جديرة بأن يكتب فيها في ضوء علوم القراءات المختلفة.

٣- تدريب الطلاب المبتدئين في المرحلة المتوسطة، والثانوية، والحلقات من خلال نماذج من الألفاظ تشكل وحدة واحدة، هذا مع كون الأولوية لحفظ المتون، وما فيها من أصول.

٤- دراسة اللهجات العربية وأثرها في الكسور والأعداد.

المصادر والمراجع

بابستي، عزيزة فوّال، "المعجم المفصل في النحو العربي" (ط١، دار الكتب العلميّة، ١٤١٣هـ).

بسة، محمود علي، "فتح المجيد شرح كتاب العميد في علم التجويد"، شرح وتعليق وضبط وتحقيق: محمد الصادق قمحاوي، (القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث محمد محمد امبابي وشركاه، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).

التهانوي، محمد بن علي، "موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم "، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د.علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، (ط١، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م).

ابن الجزري، أحمد بن محمد، "شرح طيبة النشر في القراءات"، ضبطه وعلق عليه: الشيخ أنس مهرة، (ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م).

ابن الجزري، محمد بن محمد، " الدرة المضية في القراءات الثلاث المتممة للعشر"، المحقق: محمد تميم الزعبي، (ط٢، دار الهدى،١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م).

ابن الجزري، محمد بن محمد، " طَيِّبَةِ النَّشْر فِي الْقِرَاءَاتِ الْعَشْرِ "، المحقق: محمد تميم الزغبي، الناشر: (ط١، جدة، دار الهدى،١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م).

ابن الجزري، محمد بن محمد، "النشر في القراءات العشر"، المحقق: علي محمد الضباع (المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية]).

الجعبري، إبراهيم بن عمر، " كنز المعاني في شرح حرز الأماني ووجه التهاني"، دراسة وتحقيق: فرغلي سيد عرباوي، (ط ١، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ٢٠١١م).

الجوهري، إسماعيل بن حماد، " الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية "، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (ط ٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

عباس، حسن، "النحو الوافي"، (ط١٥، دار المعارف).

الحموي، أحمد بن محمد، "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير" (بيروت، المكتبة العلمية).

الداني، عثمان بن سعيد، " التيسير في القراءات السبع"، المحقق: اوتو تريزل، (ط ٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

الداني، عثمان بن سعيد، " الموضح لمذاهب القراء واختلافهم في الفتح والإمالة "، تحقيق:

فرغلي سيد عرباوي، (ط ١، لبنان، دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م).

الدوسري، إبراهيم بن سعيد، " مختصر العبارات لمعجم مصطلحات القراءات"، (ط١، الرياض، دار الحضارة للنشر والتوزيع،١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨).

الزبيدي، محمد بن محمد، "تاج العروس من جواهر القاموس"، المحقق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية).

سالم، صفوت محمود، "فتح رب البرية شرح المقدمة الجزرية في علم التجويد"، (ط٢، جدة – المملكة العربية السعودية دار نور المكتبات).

السندي، عبد القيوم عبد الغفور، "صفحات في علوم القراءات"، (ط١، المكتبة الإمدادية، ١٤١٥هـ).

الشاطبي، القاسم بن فيره، "حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع"، المحقق: محمد تميم الزعبي، (ط ٤، مكتبة دار الهدى، ودار الغوثاني للدراسات القرآنية،١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م).

أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل، "إبراز المعاني من حرز الأماني"، (دار الكتب العلمية).

الضباع، علي بن محمد، " الإضاءة في بيان أصول القراءة "، مراجعة / جمال الدين شرف، وعبد الله علوان، (طنطا، دار الصحابة للتراث، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م).

عبد الباقي، محمد فؤاد، "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"، (لبنان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ودار الكتب المصرية).

عمر، أحمد مختار، "معجم اللغة العربية المعاصرة"، مساعدة فريق عمل، (ط ١، عالم الكتب، ١٤٢٩هـ).

القاضي، عبد الفتاح بن عبد الغني، "الإيضاح لمتن الدرة في القراءات الثلاث المتممة للقراءات العشر للإمام ابن الجزري"، المحقق: السادات السيد منصور أحمد، (مصر المحروسة، المكتبة الأزهرية للتراث خلف الجامع الأزهر، ٢٠٠٦ م).

اللجمي، أديب، "المعجم المحيط"، فريق عمل: شحادة الخوري، البشير بن سلامة، نبيلة الرزاز، (المصدر: الشاملة الذهبية).

إبراهيم، مصطفى، "المعجم الوسيط"، فريق عمل: أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، (دار الدعوة).

المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين، "التوقيف على مهمات التعاريف"، (ط ١، القاهرة، عالم الكتب، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م).

ابن منظور، محمد بن مكرم، "لسان العرب"، المحقق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، (القاهرة، دار المعارف).

نصر، عطية قابل، "غاية المريد في علم التجويد"، (ط ٤، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، الحقوق محفوظة للمؤلف).

النويري، محمد بن محمد، "شرح الدرة المضية في القراءات الثلاث المروية"، تحقيق: عبد الرحيم الطرهوني، (ط ١، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية،٢٠١١م).

النويري، محمد بن محمد، "شرح طيبة النشر في القراءات العشر"، تقديم وتحقيق: الدكتور مجدي محمد سرور سعد باسلوم، (ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية،١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).

أبو الوفا، على الله بن علي، "القول السديد في علم التجويد"، (ط ٣، المنصورة، دارالوفاء، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م).

ابن يعيش، يعيش بن علي، "شرح المفصل للزمخشري"، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، (ط ١، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م).

Bibliography

Babesti, Aziza Fawwal, "Al Mu'jam al Mufassal fee Al Nahw Al Arabi", (1st ed., Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah 1413 AH).

Bassa, Mahmoud Ali, "Fath Al Majid; Sharh Kitab Al Ameed fee 'Ilm Al Tajweed", Explained,Commented on, adjusted, and Investigated by: Muhammad al-Sadiq Qamhawi, (Cairo, Al-Azhar Library for Heritage, Muhammad Muhammad Imbabi & Co., 1412 AH-1992).

Al-Tahanwi, Muhammad bin Ali, "Mawso'at Kashshaf Istilahat Al Funoon wa Al Oloom", presented, supervised and revised by: Dr. Rafiq Al-Ajam, investigated by: Dr. Ali Dahrouj, Translation of the Persian text into Arabic by: Dr. Abdullah Al-Khalidi, foreign translation: Dr. George Zinani, (1st Ed, Beirut, Lebanon Library Publishers, 1996).

Ibn Al-Jazari, Ahmed bin Muhammad, "Sharh Taiyybat Al Nashr fee Al Qiraat", adjusted and commented on by Sheikh Anas Mahra, (2nd Ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1420 AH= 2000G).

Ibn al-Jazari, Muhammad bin Muhammad, "Al Durra al Mudi'ah fee Al Qira'at Al Thalath Al-Mutammimah li Al 'Ashr", investigated by: Muhammad Tamim al-Zu'bi, (2nd Ed., Dar al-Huda, 1421 AH - 2000G).

Ibn Al-Jazari, Muhammad bin Muhammad, "Taiyybat Al Nashr fee Al Qiraat Al 'Ashr", investigated by: Muhammad Tamim al-Maraghi, publisher: (1st ed., Jeddah, Dar Al-Huda, 1414 AH = 1994).

Ibn al-Jazari, Muhammad bin Muhammad, "Al Nashr fee Al Qiraat Al 'Ashr", investigated by: Ali Muhammad al-Dabaa', the major commercial printing press, (photography by Dar al-Kitab al-Ilmiyya, n. d.).

Al-Ja`bari, Ibrahim bin Omar, "Kanz Al Ma'ani fee Sharh Hirz Al Amani wa Wajh Al Tahani", studied and investigated by: Farghali Syed Arbawi, (1st ed., Sheikh Sons Library for Heritage, 2011G).

Al-Jowhari, Ismail bin Hammad, "Al Sihah Taj Al Luguah wa Sihah Al Arabia", investigated by: Ahmad Abd Al-Ghafour Attar, (4th ed., Beirut, Dar Al-Ilm lil-Malayeen, 1407 AH = 1987).

Abbas, Hasan," Al Nahw Al Wafi", (15th ed., Dar Al-Ma'arif, n. d.).

Al-Hamawi Ahmad bin Muhammad, "Al Misbah Al Muneer fee Ghareeb Sharh Al Kabeer", (Beirut, The Scientific Library, n. d.).

Al-Dani, Othman bin Saeed, "Al Tayseer fee Al Qira'at Al Sab' ", investigated by: Otto Trezel, (2nd ed., Beirut, Dar Al-Kitaab Al-Arabi, 1404 AH = 1984).

Al-Dani, Othman bin Saeed, "Al Tayseer fee Al Qira'at Al Sab' ", investigated by: Otto Trezel, (2nd Ed.,Beirut, Dar Al-Kitaab Al-Arabi, 1404 AH = 1984).

Al-Dani, Othman bin Saeed, "Al Muwaddih li Madhahib Al Qurra' wa Ikhtilafihim fee Al AlFath wa Al Imalah,", investigated by: Farghali Sayed Arbawi, (1st ed., Lebanon, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 2010).

Al-Dosari, Ibrahim bin Saeed, "Mukhtasar Al Ibarat li Mu'jam Mustalahat Al Qira'at", (1st ed., Riyadh, Dar Al-Hadara for Publishing and Distribution, 1429 AH = 2009).

Al-Zubaidi, Muhammad bin Muhammad," Taj Al 'Aroos min Jawahir Al Qamoos", investigated by: A Group of Investigators, (Dar Al-Hidaya, n. d.).

Salem, Safwat Mahmoud, "Fath Rabb Al Bariya, Sharh Muqadimat Al

Jazariah fee Ilm Al Tajweed", (2nd ed. Jeddah - Kingdom of Saudi Arabia, Dar Noor Al-Maktabat, n. d.).

Al-Sindi, Abdul Qayyum Abdul-Ghafour, "Safahat fee Oloom Al Qira'at", (1st ed., Imdad Library, 1415H).

Al-Shatibi, Al-Qasim Bin Fira, "Matn al Shatibiyah = Hirz al Amani wa Wajh Al Tahani fee Al Qira'at Al Saba' " investigated by: Muhammad Tamim Al-Zu'bi, (4th ed., Dar Al-Huda Library and Dar Al-Ghuthani for Qur'anic Studies, 1426 AH = 2005).

Abu Shama, Abd al-Rahman bin Ismail, "Ibraz Al Ma'ani min Hirz Al Amani", (Dar Al-Kutub Al-Ilmiah, n. d.).

Al-Dabaa, Ali bin Muhammad, "Al Ida'ah fee Bayan Osool al Qira'ah", Revised by: Jamal Al-Din Sharaf & Abdullah Ilwan, (Tanta, Dar Al-Sahaba for Heritage, 1422 AH-2002).

Abdel-Baqi Mohamed Fouad," Al Mu'jam Al Mufahris li Al fadhi Al Qur'an Al Karim", Lebanon, Beirut, House of Revival of Arab Heritage and House of Egyptian Books, n. d.).

Omar, Ahmed Mukhtar, "Mu'jam Al Lugha Al Arabiait Al Mu'asirah", assistance of a working group,(1st Ed., Alam Al-Kutub, 1429 AH).

Al-Qadi, Abd al-Fattah ibn Abd al-Ghani, "Al Idah li Matn Al Durra fee Al Qira'ati Al Thalath Al Mutammima li Al Qira'at Al 'Ashr li al Imam Ibn Al Jazary", investigated by: Sadat al-Sayyid Mansur Ahmad, (Misr Al-Mahrousa, Al-Azhar Library for Heritage behind Al-Azhar Mosque, 2006).

Al-Lajmi, Adeeb, "Al Mu'jam Al Muheet", working group: Shehada Al-Khoury, Al-Bashir bin Salama & Nabila Al-Razzaz, (source: Al-Shamilah Al-Thahabia, n. d.).

Ibrahim, Mustafa, "Al Mu'jam Al Waseet", working group: Ahmad Al-Zayat, Hamid Abdel-Qader & Muhammad Al-Najjar, (Dar Al-Da`wah, n. d.).

Al-Manawi, Abd Al-Raouf Bin Taj Al-Arefin, "Al Tawqeef 'Ala Muhimat Al Ta'areef', (1st Ed., Cairo,Alam Al-Kutub, 1410 AH = 1990).

Ibn Manzur, Muhammad Ibn Makram, "Lisan Al Arab", Investigated by: Abdullah Ali al-Kabir , Muhammad Ahmad Hassaballah & Hashem Muhammad al-Shazly (Cairo, Dar Al-Ma'arif, n. d.).

Nasr, Attia Qabil, "Ghayat Al Mureed fee 'Ilm Al Tajweed", the author, Attiya Qabil Nasr, (4th ed. ,1414 AH = 1994, rights reserved to the author).

Al-Nuwairi, Muhammad bin Muhammad, "Sharh Al Maddia fee Al Qira'at Al Thalatha", investigated by:Abd al-Rahim al-Tarhouni, (1st ed., Lebanon, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2011).

Al-Nuwairi, Muhammad bin Muhammad, "Sharh Tayyibat Al Nashr fee Al Qira'at Al 'Ashr", presented and investigated by: Dr. Magdy Muhammad Sorour Saad Baslum, (1st ed., Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya - Beirut, 1424 AH = 2008).

Abu Al-Wafa, Aliullah bin Ali, "Al Qawl Al Sadeed fee 'Ilm Al Tajweed", (3rd ed. , Mansoura,Dar Al-Wafa, 1424 AH – 2003).

Ibn Yaish, Yaish bin Ali, "Sharh Al Mufassal li Al Zamakhshari", presented to by: Dr. Emil Badie Yaqoub, (1st Ed., Lebanon, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1422 AH = 2001).

الجمع البسيط لأسرار فن الالتفات من البحر المحيط

دراسة وتحليل

Al-Jam‘ Al-Baseet li Asraar Fan Al-Iltifaat
min Al-Bahr Al-Muheet
(Study and Analysis)

إعداد:

د. بريك بن سعيد القرني

Dr. Braik bin Saeed Al-Qarni

الأستاذ المشارك بكلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض

البريد الإلكتروني: kolyat_al_alfadh@hotmail.com

الاستقبال - Received: 2020/10/05، **القبول** - Accepted: 2020/12/02، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

(الجمع البسيط لأسرار فن الالتفات من البحر المحيط)، (دراسة وتحليل).

قام البحث على فكرة جمع أسرار الالتفات وملحه ابتداء من البحر المحيط، وموازنته بكتب التفاسير الأخرى المعتنية بالأوجه البلاغية البيانية، مع العناية بالأوجه التفسيرية من المخاطبين بالآيات والمقصودين بها، والصلة بالقراءات القرآنية، وعلاقة ذلك بالالتفات.

وكانت خطة البحث على النحو التالي/

– مقدمة، وفصلين، وفهرسين للمصادر والمراجع، ومحتويات البحث.

المقدمة/ تشمل أهمية الموضوع وأسباب الدراسة، وأهداف الدراسة، والدراسات السابقة، وخطة البحث ومنهجه،أما فصلا البحث فكانا:

الفصل الأول: مقدمات في علم الالتفات، ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الالتفات لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: ثمرات علم الالتفات العامة.

المبحث الثالث: منهج أبي حيان الأندلسي في عرض مواضع الالتفات في البحر المحيط.

الفصل الثاني: الالتفات في سورتي الفاتحة والبقرة، ويحتوي على مبحثين:

المبحث الأول: الالتفات في سورة الفاتحة.

المبحث الثاني: الالتفات في سورة البقرة حتى آية (٧٧).

وكان من نتائج الدراسة /

– تفرد الإمام أبي حيان بتتبع مواطن الالتفات وتحفيه البالغ بها وبنكاتها حتى كان معتمداً سابقاً للمفسرين في هذا الفن البلاغي القرآني.

– توثيق الصلة الأكيدة بين فن الالتفات والقراءات القرآنية متواترها وشاذها، فعلى مدار القراءة يكمن الالتفات، وذلك في أوجه الخطاب والتكلم والمزاوجة بينهما وغيرهما من أنواع الالتفات.

– أن أسرار الالتفات ولطائفه متعلقة بالنظر الفسيح والتفكر الممعن في الآيات سياقا ومخاطبين وموضوعا، فعلى هذه الأسس الثلاثة تحصل ملح الالتفات ويوقف عليها.

– أن تعدد النكات وتنوعها أمر واقع فلا تتزاحم بينها، وأكبر شاهد على ذلك ما

سطره المفسرون والبلاغيون عند آية الفاتحة (إياك نعبد وإياك نستعين) من وجوه أسرار وفوائد ربت على ثلاثة عشر وجهاً.

- مما أكدته الدراسة وتكشف في تتبع استقصائي لموارد الالتفات ارتباط القول بالالتفات في الآيات بوجوه تفسيرها وأوجه خطابها والمعنيين بها، وهذه العلاقة أهم وأثرى من مجرد كشف نكتة الالتفات وسرها البياني.
- أثر الإمام أبي حيان على من بعده في تتبع مواضع الالتفات ونكاته، إذ تبعه تلميذه السمين الحلبي والمفسر الآلوسي فوافقاه على ما قال، ونقلا عنه ما قرره، خصوصاً فيما ينفرد بذكره والتنبيه عليه دون سائر المفسرين وهو كثير في هذا الفن.
- بلغت مواضع الالتفات من أول القرآن إلى نهاية سورة البقرة عند أبي حيان (٦٢) تقريبا تزيد أعدادا قليلة أو تنقص.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه والتابعين.

ABSTRACT

Al-Jam‘ Al-Baseet li Asraar Fan Al-Iltifaat min Al-Bahr Al-Muheet (Study and Analysis)

The research was based on the idea of collecting the hidden facts behind Al-Iltifaat and its beauties, starting from Al-Bahr Al-Muheet, and then comparing it with other books of Tafseer (exegesis) that deal with the rhetorical and explanatory aspects, taking care of the interpretive aspects of those who are addressed and meant with the verses, and the link to the Qur’anic Qiraa‘aat (readings), and its relationship with Al-Iltifaat.

The research plan is as follows:

- An introduction, two chapters, and two indexes of sources and references, and the contents of the research.

Introduction: includes the importance of the topic, the reasons for the study, the aims of the study, previous studies, the research plan and methodology, and the research chapters were:

The first chapter: Introductions to the science of Al-Iltifaat, and it includes three topics:

The first topic: Defining Al-Iltifaat in the linguistic and the technical sense.

The second topic: The general benefit of Al-Iltifaat.

The third topic: Abu Hayyan al-Andalusi's approach in highlighting the places of Al-Iltifaat in Al-Bahr Al-Muheet.

Chapter Two: Al-Iltifaat in Surah Al-Fatiha and Surah Al-Baqara, and it contains two topics:

The first topic: Al-Iltifaat in Surah Al-Fatiha.

The second topic: Al-Iltifaat in Surah Al-Baqarah until verse (77).

One of the findings of the study was/

- Imam Abu Hayyan was the only one to track the points of Al-Iltifaat and his intense memorization of them and their benefits until he became the reference of the exegetes on this rhetorical art of the Qur‘aan.
- Documenting the strong link between the art of Al-Iltifaat and the Qur’anic readings, whether their Mutawaatir (overwhelmingly transmitted) or the Shaad (irregular). Al-Iltifaat lies around the reading, in the aspects of discourse (Al-Khitaab), speaking (At-Takallum) and Al-Muzaawajah, and other types of Al-Iltifaat.
- That the secrets of Al-Iltifaat and its benefits are related to the broad consideration and reflection on the verses in context, those being addressed and the subject, so on these three foundations are the benefits of Al-Iltifaat based and obtained.
- That the multiplicity and diversity of benefits is a reality, so there is no complexity in them, and the greatest witness of that is what the exegetes and the scholars of Rhetorics wrote in the verse of Al-

Fatiha (Iyyaaka Na'budu wa Iyyaaka Nasta'een) in terms of hidden facts and benefits that are in more than thirteen aspects.

- As confirmed by the study and revealed in my investigative tracking of the sources of Al-Iltifaat, the connection between the claim of Al-Iltifaat in the verses with their interpretation, and aspects of their discourse, and those concerned with them, and this relationship is more important and enriched than simply revealing the benefit of Al-Iltifaat and its explanatory hidden fact.
- Imam Abu Hayyan influenced those who came after him in tracking the places of Al-Iltifaat and its benefits, as his As-Sameen Al-Halabi and Al-Aluusi both took after him, and they agreed with him on what he said, and they quoted from him what he opined, especially with regard to the opinions that are only ascribed to him without other scholars of Tafseer, and this abounds in this art.

The places of Al-Iltifaat from the beginning of the Qur'an to the end of Surat al-Baqarah according to Abu Hayyan reached almost (62) with a few more or less.

Praise be to Allah the Lord of all creatures.

And peace and blessings of Allah be upon our Prophet Muhammad and his family, companions and followers.

الحمد لله رب العالمين، وصلوات الله وسلامه على نبيه الأمين، وعلى آله وصحبه والتابعين، أما بعد:

فإن من جعل القرآن أنيسه وسميره، وفرق فيه بصره بتدبر وبصيرة، حصل من المعاني جليلها، ومن الأحكام سديدها، وتلقف الحكم الباهرة، واللطائف الرائقة، وزادت نفسه شغفاً بعلومه الغزيرة، وتعلقاً بفنونه البديعة.

وكنت طالعت في تتبع واستظهار كتاباً من أجلّ التفاسير، لمؤلف من أهل الرسوخ النحارير، تنقل فيه بين أفياء وارفة من العلم الأصيل، والمنهج التفسيري المؤصل بنفس تفسيري موسوعي، ذلكم هو تفسير الإمام العلم المشهور بأبي حيان الأندلسي (٧٤٥هـ)، وذاك كتابه: البحر المحيط، وتالله إنه لبحر على اسمه، يعرف ذلك مَن اغترف من فيض درسه، ولما كان متعدد الفنون، ثجاج العيون، جمع المعاني والتفسير، والاستنباطات العجيبة، والإعراب واللغة، والاشتقاق والتصريف، والبلاغة والافتتان البياني، فقد أولى علماً بلاغياً اهتمامه، وتتبع موارده في القرآن العزيز مدوناً ما عَنَّ له من استنباطات بلاغية ودقائق بيانية.

فعزمت العقد مستعينا بالله عز وجل على جعل موضوع: **فن الالتفات في القرآن الكريم عند الإمام أبي حيان في البحر المحيط**، بحثاً قرآنياً أسميته: **الجمع البسيط لأسرار فن الالتفات من البحر المحيط دراسة وتحليل**، أجول مع الإمام أبي حيان في جولانه وبيانه، وأجمع ما ينثره من روائع ورقائق، وأضم إلى كلامه ما قاله المفسرون، واستظهره المصنفون؛ رجاء أن يكون عملاً موسوعياً أقدمه للمكتبة القرآنية، باذلاً فيه وسعاً وجهداً، مقرباً ما فرقته المصنفات وحوته المؤلفات، سائلاً المولى العظيم ذا المنة الكريم أن يحسن العمل، ويعفو بفضله عن الزلل، وأن يجعلنا ممن اشتغل بالقرآن فطابت له الحياة، وفاز بنزل الآخرة، وصَلُح بهذا الكتاب أمر عاجله وآجله.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١ – عُدَّ علم الالتفات ضمن فنون البلاغة الأصيلة حتى حار فيه بعض أهل البلاغة تحت أي علم يضعونه، فجعلوه ـ معدوداً في شعب العلوم الثلاثة: البيان والمعاني والبديع[(١)].

(١) أبو الحسن علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ). "الحاشية على المطول، =

ومنهم من جعله في علمي المعاني والبديع[١].

٢- أن الإمام أبا حيان رحمه الله قال في أول مواطن الالتفات بعد تعداد لطائف الالتفات: (وقد ذكر بعضهم مزيداً على هذا، وهو إظهار فائدة تخص كل موضع موضع، ونتكلم على ذلك حيث يقع لنا منه شيء) ا.هـ[٢].

وهذا يعطي أهمية بالغة لهذا الفن البلاغي في هذا السفر التفسيري العظيم، ولم أجد –في تتبع يسير –من جعل من مهمات تفسيره تتبع الالتفات القرآني وبسط لطائفه واستخراج نكاته.

٣- براعة الإمام أبي حيان في الوقوف مع مواطن الالتفات واستظهار ما اختص به كل موطن من فائدة بلاغية، وإطالة الحديث فيما تعلق به خلاف في حصول الالتفات من عدمه، على إثر تنوع القراءات ما بين متواتر وشاذ، واختلاف وجوه الخطاب، مع تعليل وإظهار لحصول الالتفات ونوعه، وهو ما تميز به هذا المصنف المحرر الجليل.

٤- وضوح العلاقة التفسيرية سياقا وخطابات في الآيات الحاوية للالتفات، فله بعدان: بعد تفسيري، وبعد بياني، فمستحسن جمعهما في دراسة متوسعة تبرز الجانبين.

أهداف البحث

١- الوقوف المستقصي على كل موارد الالتفات في القرآن في البحر المحيط، وجمع أسراره ولطائفه في مؤلف واحد.

٢- موازنة ما عند أبي حيان بما عند سواه من المفسرين المعتنين بهذا الفن البلاغي القرآني

٣- إظهار الوجه التفسيري من المخاطبين والمعنيين في موارد الالتفات بسياقاتها، بناء على ما يقع بين الآيات من خلاف.

=

شرح تلخيص مفتاح العلوم في علوم البلاغة". (بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م)، ص ١٦١.

(١) ذكره السكاكي في علم المعاني والبديع، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي (ت: ٦٢٦هـ). "مفتاح العلوم". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م)، ١٩٩: ٤٢٩.

(٢) أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ). "البحر المحيط". (دار الرسالة العالمية، ١٤٣٦هـ – ٢٠١٥م)، ١: ٧٣.

الدراسات السابقة

لفن الالتفات قسط من الدراسات والتآليف الأكاديمية، كان من أبرزها:

١- الالتفات في القرآن الكريم إلى آخر سورة الكهف، للباحثة: خديجة البناني، رسالة ماجستير –جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية ١٤١٣-١٤١٤هـ

٢- بلاغة فن الالتفات في القرآن الكريم، للباحث / ظاهر الدين، رسالة دكتوراه عام ١٩٩٣هـ من جامعة بيشاور كلية اللغة العربية

٣- أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، د/ حسن طبل، كتاب منشور ١٤١٨هـ، دار الفكر العربي

٤- أسلوب الالتفات في القرآن الكريم دراسة تفسيرية، د/ يوسف الشبل، بحث منشور في مجلة تبيان العدد (٢) عام ١٤٢٩هـ.

٥- أسلوب الالتفات في القرآن الكريم –دراسة تطبيقية على سورة الكهف –بحث تكميلي ماجستير –إعداد: عدة لخضر – كلية الآداب والفنون – قسم اللغة العربية –جامعة عبدالحميد بن باديس الجزائر –٢٠١٦-٢٠١٧م

وبحثان محكمان عن (الالتفات دراسة تطبيقية على تفسير الآلوسي) ميزر العازمي- حولية مركز البحوث والدراسات الإسلامية –كلية دار العلوم جامعة القاهرة – عدد ٣٤ – ٢٠١٢م)، وعند ابن عاشور (مجلة كلية التربية –جامعة طنطا –مصر)أحمد الجبالي –عدد ٥٤- ٢٠١٤م)، وعديد من الدراسات غيرها

وتنفرد هذه الدراسة وتختص بأمرين –دون سواها من التآليف والبحوث في الموضوع – أمر الجمع المستوعب للطائف الالتفات صدورا عن البحر ابتداء ثم موازنته بغيره من تصانيف المفسرين المعتنين بالبيان، و أمر إظهار الجانب التفسيري من وجوه الخطابات القرآنية والمعنيين بها وخلافات المفسرين فيها.

خطة الدراسة:

اقتضت هذه الدراسة خطة بحثية تضبط مسارها، وتحدد مهمات مسائلها على النحو التالي:

١ – مقدمة، وفصلان، وفهرسة المصادر والمراجع.

المقدمة: تشمل أهمية الموضوع وأسباب الدراسة، وأهداف الدراسة، والدراسات السابقة، وخطة البحث ومنهجه، أما فصلا البحث فكانا:

الفصل الأول: مقدمات في علم الالتفات، ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الالتفات لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: ثمرات علم الالتفات العامة.

المبحث الثالث: منهج أبي حيان الأندلسي في عرض مواضع الالتفات في البحر المحيط.

الفصل الثاني: الالتفات في سورتي الفاتحة والبقرة، ويحتوي على مبحثين:

المبحث الأول: الالتفات في سورة الفاتحة.

المبحث الثاني: الالتفات في سورة البقرة حتى آية (٧٧).

منهج البحث:

سلكت في هذه الدراسة الطرائق التالية:

١ – في شق البحث الأول عدت إلى مصادر علم البلاغة وأفضت في المقدمات المهمة لفن الالتفات.

٢ – حصرت مواضع الالتفات من البحر المحيط ابتداء بسورة الفاتحة، ثم البقرة إلى آية (٧٧) من السورة الكريمة.

٣ – أذكر نص كلام أبي حيان في المتن.

٤ – أعقب بدارسة موضع الالتفات متخذاً الخطوات التالية.

أ– أورد كلام المفسرين الآخرين ممن بينوا موضع الالتفات ذاكراً اللطائف والأسرار

ب– أعقب بما يفتح به الله بعد عرض كلام العلماء بانياً على سبق المتقدم.

ج– أحلل الأقوال وأوازنها، واجتهد في بيان أثر الالتفات على الوجه التفسيري.

٥ – وثقت النصوص من مصادرها الأصيلة.

٦ – لم أعرّف بأبي حيان لشهرته، ولا بالأعلام الواردين في البحث إيثاراً للإيجاز.

٧ – عزوت القراءات المتواترة منها والشاذ إلى مراجعها المعتبرة في الفن.

٨ – وضعت فهرسا للمصادر والمراجع، وآخر لمحتويات البحث.

الفصل الأول: مقدمات في علم الالتفات

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الالتفات لغة واصطلاحاً.

معنى الالتفات لغة واصطلاحاً[(١)]:

قال الليث: اللفتُ ليُّ الشيء عن جهته، كما تقبض على عنق إنسان فتلفته.

ولفت فلاناً عن رأيه أي: صرفته عنه، ومنه الالتفات[(٢)].

وعند ابن فارس في معجمه: اللام والفاء والتاء كلمة واحدة تدل على اللَّي، وصرف الشيء عن جهته المستقيمة، منه: لفتُّ الشيء: لويتُه، ولفتُّ فلاناً عن رأيه: صرفته[(٣)].

واللفتُ: لي الشيء عن وجهه، وتلفت إلى الشيء والتفت إليه: صرف وجهه إليه[(٤)].

أما معناه اصطلاحاً، فالخلاف ناشب بين البلاغيين ما بين موسع و مضيق[(٥)].

فقيل: الالتفات من إحدى الصيغ الثلاث أعني: الحكاية والخطاب والغيبة إلى الأخرى لمفهوم واحد رعاية لنكتة[(٦)]. وهذا تعريف الطيبي.

---

(١) شاب هذا المبحث شيء من الطول والإطناب، وما كان ذلك إلا لأهمية معرفة حد الالتفات و خلاف العلماء فيه، فعليه ينبني معرفة ما هو من الالتفات مما هو قريب منه وشبيه به.

(٢) أبو منصور الأزهري (ت: ٣٧٠هـ). "تهذيب اللغة". مجموعة محققين. (الدار المصرية للتأليف والترجمة)، ١٤: ٢٨٥.

(٣) أحمد بن فارس (ت: ٣٩٥هـ). "مقاييس اللغة". تحقيق: عبدالسلام هارون. (دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، ٥: ٢٥٨ مادة (لفت).

(٤) جمال الدين عبدالله بن المكرم ابن منظور (ت: ٧١١هـ). "لسان العرب". (القاهرة: دار المعارف)، ٥: ٤٠٥١.

(٥) يذكر الباحث الدكتور حسن طبل إنه لم يتعرض مصطلح من مصطلحات البلاغة لمثل ما تعرض له مصطلح الالتفات من تذبذب واضطراب، د. حسن طبل. "أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية". (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٨هـ، ١٩٨٨م)، ص ٢٢.

(٦) شرف الدين الطيبي (٧٤٣هـ). "التبيان في البيان". (رسالة دكتوراه للباحث عبدالستار زموط. -من جامعة الأزهر – عام ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م)، ص ١٥٨.

وقال **السعد التفتازاني**: والمشهور عند الجمهور أن الالتفات هو: التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة التكلم والخطاب والغيبة بعد التعبير عنه – أي عن ذلك المعنى – بآخر منها[١].

وبنحوه قال **السيوطي**[٢]، **والسبكي**[٣]، **والقزويني**[٤]، **والسكاكي**[٥]، **والكفوي**[٦].

وحدّه **ابن المعتز** بقوله: انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار، وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك، ومن الالتفات الانصراف عن معنى لا يكون فيه إلى معنى آخر[٧].

وعرف **الرازي**: الالتفات بأنه: العدول عن الغيبة إلى الخطاب، أو على العكس[٨].

والمفهوم من كلام **ابن الأثير** أن الالتفات انتقال من صيغة إلى صيغة كانتقال من خطاب حاضر إلى غائب، أو من خطاب غائب إلى حاضر، أو من فعل ماض إلى

(١) قال مضيفاً: بشرط أن يكون التعبير الثاني على خلاف ما يقتضيه الظاهر ويترقبه السامع، ولا بد من هذا القيد ليخرج مثل قولنا (أنا زيد وأنت عمرو)، مسعود بن عمر السعد التفتازاني (٧٩٣هـ). "مختصر المفتاح أو تلخيص المعاني". طبعه وصححه: رضا لطفي. (مطبعة التوحيد، ١٣٧٤هـ – ١٩٥٤م)، ص ٥٢.

(٢) جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ). "معترك الأقران في إعجاز القرآن". تحقيق: علي محمد البجاوي. (دار الفكر الإسلامي، ١٣٩٠هـ – ١٩٧٠م)، ١: ٢٨٦.

(٣) بهاء الدين السبكي (ت: ٧٧٣هـ). "عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح". تحقيق: د. عبدالحميد هنداوي. (لبنان: المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م)، ١: ٢٧٣.

(٤) جلال الدين محمد الخطيب القزويني. "التلخيص في علوم البلاغة". ضبطه وشرحه عبدالرحمن الدقوقي. (دار الفكر العربي، ١٩٠٤هـ)، ص ٩٥.

(٥) "مفتاح العلوم"، ص ١٩٩.

(٦) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (١٠٩٤هـ). "الكليات –معجم في المصطلحات والفروق اللغوية". تحقيق: د. عدنان درويش ومحمد المصري. (ط٢، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ–١٩٩٨م)، ص ١٦٩.

(٧) أسامة بن منقذ. "البديع في نقد الشعر". تحقيق: د. أحمد بدوني، ود. حامد عبدالمجيد. (مصر – القاهرة: طبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٠هـ – ١٩٦٠م)، ص ٧٣.

(٨) فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت: ٦٠٦هـ). "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز". تحقق: د. نصر الله حاجي مفتي أوغلي. (بيروت: دار صادر، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م)، ص١٧٢

مستقبل، أو من مستقبل إلى ماضٍ أو غير ذلك.

ثم جعله ثلاثة أقسام: من الخطاب إلى الغيبة والعكس كذلك في الرجوع عن الفعل المستقبل إلى الأمر، وعن الفعل الماضي إلى فعل الأمر في الإخبار عن الفعل الماضي بالمستقبل، وعن المستقبل بالماضي[١].

قلت: وفهم من تقسيمات ابن الأثير سعة مدلول الالتفات وعدم اقتصاره على الخطاب والغيبة والتكلم وأضدادها.

وعند **الزركشي**: نقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب آخر[٢].

وزاد **السيوطي** باسطاً تعريف الزركشي: أعني من التكلم أو الخطاب أو الغيبة إلى آخر منها بعد التغيير للأول، هذا هو المشهور[٣].

وللسبكي عبارة تنبئ عن دقة تعيين الالتفات حيث يقول: اعلم أني لم أر من أوضح العبارة عن حقيقة الالتفات، وربما توهم قوم أنه لفظي، وربما أشكل التمييز بين حقيقته وحقيقة التجريد وحقيقة وضع الظاهر موضع المضمر، ثم فسره فقال: نقل الكلام من أسلوب لغيره كما سبق، وهو نقل معنوي لا لفظي فقط[٤].

قلت: وفي كلامه الآنف إيضاح مدى تشابك هذا الفن بفنون أخرى، وبينها عند المحققين البلاغيين فروق، فربما سمي زيادة على ما ذكر بـ الاعتراض، وهو فن آخر كما ذكره غير واحد[٥]، [١]، [٢].

---

(١) ضياء الدين ابن الأثير. "المثل السائرة في أدب الكاتب والشاعر". قدمه وعلق عليه: د. أحمد الحوفي، ود. بدوي طبانة. (ط٢، دار نهضة مصر للطبع والنشر)، ٢: ١٦٧، ١٦٨، ١٧٩، ١٨١.

(٢) بدرالدين محمد بن عبدالله الزركشي (ت٧٩٤هـ). "البرهان في علوم القرآن". تحقيق: يوسف المرعشلي، جمال الذهبي، إبراهيم الكردي. (ط١، بيروت – لبنان: دار المعرفة، ١٤١٠ هـ-١٩٩٠م)، ٣: ٨٢٠.

(٣) جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ). "الإتقان في علوم القرآن". تحقيق: مركز الدراسات القرآنية. (طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف)، ٥: ١٧٣١؛ السيوطي، "معترك الأقران"، ١: ٢٨٦.

(٤) السبكي، "عروس الأفراح"، ١: ٢٧٧.

(٥) أبو القاسم السجلماسي. "المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع". تقديم وتحقيق: علال الغازي. =

وذكر ابن أبي الأصبع الفرق بين الالتفات والاحتراس بأن الالتفات لا يكون إلا في آية واحدة، بخلاف الاحتراس فيكون في آية أو آيتين.

وأورد أنواعاً من الالتفات غير المشتهر من معنى وأنواع الالتفات[٣][٤].

وعُد الالتفات خلاف مقتضى الظاهر، وأنه الانتقال من كلٍ من التكلم والخطاب والغيبة إلى صاحبه على غير ما يقتضيه سياق الكلام؛ افتناناً في الحديث وحملا للسامع على

=

(الرباط، المغرب: مكتبة المعارف، ١٤٠١هـ – ١٩٨٠هـ)، ص ٤٤٢؛ ود/ أحمد مطلوب. "معجم المصطلحات البلاغية وتطورها". (العراق: مطبعة المجمع العلمي، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م)، ١: ٩٤؛ المظفر بن الفضل العلوي (ت: ٦٥٦هـ). "نضرة الريض في نصرة القريض". تحقيق: د. نهى عارف الحسن. (ط المجمع العلمي العربي)، ص ١٠٧.

(١) أما الانتقال من خطاب الواحد أو الاثنين أو الجماعة لخطاب الآخر فذكره بعضهم، وعده السبكي قريباً من الالتفات، وليس التفاتاً، لأن الالتفات من أحد الأساليب الثلاثة التكلم الغيبة والخطاب إلى غيره، السبكي، "عروس الأفراح"، ٢٩٣ – ٢٩٤.

(٢) وعند **أبي هلال العسكري** أن الالتفات ضربان:

فواحد أن يفرغ المتكلم من المعنى فإذا ظننت أنه يريد أن يجاوزه يلتفت إليه، فيذكره بغير ما تقدم ذكره به. **والثاني**: أن يكون الشاعر آخذاً في معنى، وكأنه يعترض على شك أو ظن أن راداً يردُ قوله أو سائلاً يسأله عن سببه، فيعود راجعاً إلى ما قدمه، فإما أن يؤكده أو يذكر سببه أو يزيل الشك عنه أبو هلال الحسن بن عبدالله العسكري. "الصناعتين – الكتابة والشعر". تحقيق: علي البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم. (القاهرة، دار إحياء الكتاب العربي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧١هـ – ١٩٥٢هـ)، ص ٣٩٢.

(٣) ابن أبي الأصبع المصري، (ت: ٦٥٤هـ). "تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن". تقديم وتحقيق: د. حنفي محمد شرف، ص ١٢٥، ١٢٦.

(٤) أما ظهور أثر الخلاف بين الجمهور والسكاكي فهو في المحسن الذي يسمى التجريد في علم البديع، كقول الشاعر:

طحا بك قلب في الحسان طروب

مخاطباً نفسه على طريقة التجريد.

فهذا ليس بالتفات عند الجمهور، وهو معدود من الالتفات عند السكاكي، محمد الطاهر ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ). "التحرير والتنوير". (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع)، ١: ١٧٨.

فضل إصغاء إليه[١][٢].

وللصفدي تعقب لمفهوم الالتفات عند ابن الأثير[٣].

وكان رأي أبي حيان في حد الالتفات موافقا قول الجمهور فقد نص في أول مواطن الالتفات في القرآن أنه الانتقال من الغيبة للخطاب أو التكلم، ومن الخطاب للغيبة أو

(١) ناصيف اليازجي. "مجموع الأدب في فنون العرب". (بيروت: طبع في مطبعة الأميركان، ١٩٠٨م)، ص ٨٢.

(٢) وقد لخص الدكتور حسن طبل اتجاهات معنى الالتفات إلى ثلاثة اتجاهات متباينة:

الأول: أن يكون الشاعر آخذاً في معنى فيعدل عنه إلى غيره قبل أن يتم الأول ثم يعود إليه فيتممه، أو الانعطاف بالكلام من جهة إلى أخرى أو من غرض إلى غرض آخر، بشرط أن يكون القصد من ذكر الفرض الأول من البداية أن يكون تمهيداً أو سبباً لذكر الثاني، وجعل من أصحاب هذا الاتجاه قدامة بن جعفر، والعسكري، والثعالبي، وحازم القرطاجني... إلخ.

الاتجاه الثاني: اتسعت فيه دلالة الالتفات فشملت مع ظاهرة التحول الأسلوبي ظواهر بلاغية أخرى، فعند أصحاب هذا الاتجاه يشمل التنويع بين الضمائر، والانتقال من معنى إلى آخر كما يشمل معاني الاعتراض، والرجوع، والتتميم، أو الاحتراس، والاستدراك.

ويمثل هذا ابن رشيق القيرواني، وابن أبي الأصبع المصري، والفخر الرازي الذي نقل رأيين مختلفين في تحديد معنى الالتفات دون ترجيح.

الاتجاه الثالث: يمثله الزمخشري وهو أول من بدأ هذا الاتجاه في تفسيره، وتابعه كثير من المفسرين والبلاغيين كابن الأثير، والزركشي، والسيوطي، والسكاكي وأتباع مدرسته.

وهذا الاتجاه استقر به المصطلح وهؤلاء حددوه في مجال الضمائر، ومنهم من ضم معه مجال العدد كابن الأثير.

وعليه فعند هؤلاء رأيان:

١ – تحول التعبير عن المعنى الواحد من نوع من أنواع الضمائر الثلاثة (التكلم، الخطاب، الغيبة) إلى نوع آخر منها، وعليه جمهور البلاغيين.

٢ – هي التعبير بأحد هذه الأنواع في مقام يقتضيه غيره، كما هو فعل السكاكي (فكل التفات عند الأولين التفات عند السكاكي....) حسن طبل، "أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية"، ١٨ – ٢٥.

(٣) صلاح الدين الصفدي (ت: ٧٦٤هـ). "الغيث المنسجم في شرح لامية العجم". (بالمطبعة الأزهرية المصرية ١٣٠٦هـ)، ١: ١٥٧.

التكلم، ومن التكلم للغيبة أو الخطاب[١].

وتسميته بالالتفات قيل إن أول من سماه بذلك الأصمعي (٢٠٠هـ)[٢]، وسماه ابن الأثير: شجاعة العربية[٣].

ومن تسمياته عند البلاغيين:

١/ الصرف[٤] أو الانصراف[٥].

٢/ الاعتراض[٦]، و فن آخر غير الالتفات.

٣/ أدخله ابن قتيبة في باب / مخالفة ظاهر اللفظ معناه[٧].

٤/ خطاب التلون[٨].

(١) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ٧٣.

(٢) قاله شوقي ضيف في كتابه: "البلاغة تطور وتاريخ". (ط٩، دار المعارف)، ص ٣٠.

(٣) ابن الأثير، "المثل السائر"، ٢: ١٦٨.

(٤) ابن وهب الكاتب، أبو الحسن إسحاق بن إبراهيم بن سليمان. "البرهان في وجوه البيان". تقديم وتحقيق: حنفي محمد شرف. (مكتبة الشباب، مطبعة الرسالة)، صـ ١٢٢.

(٥) أسامة بن منقذ. "البديع في نقد الشعر". ص ٢٠٠.

(٦) أسامة بن منقذ. "المرجع السابق". ص٢٠٠.

(٧) عبدالله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري (ت: ٢٧٦هـ). "تأويل مشكل القرآن". شرحه ونشره: أحمد صقر، ٢٨٩—٢٩٠.

(٨) السجلماسي، "المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع"، صـ ٤٤٢

المبحث الثاني: ثمرات فن الالتفات العامة

دوَّن العلماء أسرار فن الالتفات، وأوضحوا لطائفه ومحاسنه البيانية.

ويلحظ أن فئاماً من أهل التفسير والبلاغة أكدوا أن لكل موضع من الالتفات سراً، وعند كل موطن ملحة تختص بها، علاوة على ما غشي الألفاظ والمعاني من محاسن عامة.

يقول الزمخشري: وقد تختص مواقعه بفوائد[(١)]

ولطائف الالتفات ذات دقة وعمق لا تتهيأ لكل أحد، يقول النسفي في ذلك:

وقد تختص مواقعه بفوائد ولطائف قلما تصح إلا للمهرة الحذاق، والعلماء النحارير، وقليل ما هم[(٢)].

وفي كلمة جامعة لابن الأثير: فعلمنا حينئذ أن الغرض الموجب لاستعمال هذا النوع من الكلام لا يجري على وتيرة واحدة، وإنما هو مقصور على العناية بالمعنى المقصود، وذلك المعنى يتشعب شعباً كثيرة لا تنحصر، وإنما يؤتى بها على حسب الموضع الذي ترد فيه[(٣)].

وقال الزركشي: اعلم أن للالتفات فوائد عامة وخاصة، وأما الخاصة فتختلف باختلاف حالة ومواقع الكلام فيه على ما يقصده المتكلم[(٤)].

ونقله السيوطي مؤيداً ما ذكره الزركشي[(٥)].

ونص أبو حيان على أن بعضهم زاد على فوائد الالتفات بإظهار فائدة تخص كل

---

(١) جارالله محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ). "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل". تحقيق: مجموعة من الباحثين. (ط١، مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ ١٩٨٨هـ)، ١: ١٢٠.

(٢) أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي (٧١٠)هـ. "مدارك التنزيل وحقائق التأويل". (ط١، بيروت لبنان: دار الكلم الطيب، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م)، ١: ٣١.

(٣) ابن الأثير، "المثل السائر"، ٢: ١٧٠.

وقال السكاكي: (وهذا النوع قد يختص مواقعه بلطائف معان قلما تتضح إلا لأفراد بلغائهم، أو للحذّاق المهرة في هذا الفن، والعلماء النحارير) مما يدل على لطافة أسرار هذا الفن ودقة روائعه، "مفتاح العلوم"، ص ٢٠٠، ٢٠١،

(٤) الزركشي، "البرهان"، ٣: ٣٩٠.

(٥) السيوطي، "الإتقان في علوم القرآن"، ٥: ١٧٣١؛ وانظر: السيوطي، "معترك الأقران"، ١: ٢٨٥.

موضع موضع[١].

فعلم بهذا أن الالتفات له فوائد عامة تجري في كل التفات، و ملح تختص به في مواطنه من الكلام، فكل موضع تختلف فائدته عن غيره، وهذا المقام هو مقام سباق القرائح، و تفتيق الأذهان عن نكاته بين العلماء المفسرين، وفي نص الزركشي الآنف إشارة إلى أن اختلاف اللطائف مرده حالة الكلام، وما يقصده المتكلم

فمن فوائد الالتفات العامة ولطائفه الشاملة المذكورة عند البلاغيين والمفسرين البيانيين:

١ – أن الانتقال من أسلوب إلى آخر أنشط للسامع وأكثر استجلاباً لإصغائه وتطرية للكلام وتفنناً فيه، وهذا شأن العرب في لغتهم

نص على هذا الزمخشري، وأبو القاسم الجلماسي، والزركشي، والسيوطي، والسكاكي، والقزويني، والشريف الجرجاني[٢]،[٣]، (أفتراهم–أي العرب – يحسنون قِرى الأشباح فيخالفون فيه بين لون ولون، وطعم وطعم، ولا يحسنون قِرى الأرواح، فلا يخالفون فيه بين أسلوب وأسلوب، وإيراد وإيراد)[٤].

(١) الزركشي، "البحر المحيط"، ١: ١٤١.

(٢) الزمخشري، "الكشاف"، ٣: ٣٩٠ –٣٩١؛ الزركشي، "البرهان"، ٣: ٣٩٠؛ السجلماسي، "المنتزع البديع"، ص ٤٤٣؛ السيوطي، "الإتقان"، ٥: ١٧٣١؛ السكاكي، "مفتاح العلوم"، ص ١٩٩؛ القزويني، "التلخيص في علوم البلاغة"، ص ٩٦٠؛ الشريف الجرجاني، "الحاشية على المطول"، ص ١٦٥؛ السيوطي، "معترك الأقران"، ١: ٢٨٦.

(٣) وأورد الزركشي عقب تصريحه بالفائدة العامة للالتفات عن البيانيين منازعة شهاب الدين الخويي لهم بقوله: الظاهر أن هذا لا يكفي في المناسبة، فإنا رأينا كلاما أطول في هذا، والأسلوب محفوظ، (قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾ إلى أن ذكر عشرة أصناف)، وختم بـ ﴿وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ ﴾ ولم يغير الأسلوب. الزركشي، "البرهان"، ٣: ٣٩١.

(٤) قاله السكاكي في "مفتاح العلوم ط، ص ١٩٩.

واعترض ابن الأثير هذه الفائدة معللاً أن التطرية لنشاط السامع وإيقاظه للإصغاء إليه دليل على أن السامع يمل من أسلوب واحد فينتقل إلى غيره، وهذا قدح في الكلام لا وصف له، لأنه لو كان حسناً لما ملّ[(١)].

وقصده بهذا الاعتراض على قول أهل البيان: إن الكلام إذا جاء على أسلوب واحد طال وحسن تغيير الطريقة[(٢)].

٢/ ومنها ما ذكره ابن الأثير أن الالتفات أسلوب من أساليب العرب في كلامها، ونقد هذا وجعله عكاز العميان[(٣)].

٣/ ومن فوائده التطرية أي: تجديد الأسلوب، وإبراز عرائس المعاني في حلة بعد حلةٍ[(٤)].

٤/ ومن المعاصرين من عدد ثمرات الالتفات فجعل منها: الاقتصاد والإيجاز في التعبير، وفنية التوسيع في العبارة، والإعراض عن المخاطبين لكونهم معرضين أو غير مكترثين، ولإشعار زمر المقصودين بالكلام بأنهم محل الاهتمام عند المتكلم[(٥)].

(١) ابن الأثير، "المثل السائرة"، ٢: ١٦٩.

(٢) واعترض هذا الاعتراض ابن أبي الحديد فقال: قلت: إنه إذا كان حسناً لا يمل، وهل الملالُ إلا من الملذ؟ ألا تراهم كيف يقولون: مل فلان التنزه في البستان، ويقولون: قد مللتُ أكل الحلوى، ومللت من سماع الأغاني؟ ولأن الأشياء الكريهة المملولة لا يقال لها مَللتها... فالذي ذكره المصنف عكس الصحيح "الفلك الدائر"، ص ٢١٠.

(٣) ابن الأثير، "المثل السائر"، ٢: ١٦٨.

(٤) القاضي ناصر الدين عبدالله بن عمر البيضاوي (٧٩١هـ). "أنوار التنزيل وأسرار التأويل". تحقيق: محمد صبحي حلاق، ود/ محمود الأطرش. (ط١، بيروت – لبنان: دار الرشيد، ١٤٢١، ٢٠٠٠م)، ١: ١٥؛ و"حاشية الشهاب الخفاجي"، ١: ١١٣.

(٥) عبدالرحمن بن حبنكة الميداني. "البلاغة العربية: أساسها وعلومها وفنونها". (دار القلم، دمشق، ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م)، ١: ٤٨٢، ٤٨٣.

المبحث الثالث: منهج أبي حيان في عرض الالتفات في تفسيره

انفرد أبو حيان بتتبع الالتفات في مواضعه القرآنية، واستخراج نكاته ولطائفه في الجملة، وهذا يعطي أهمية فائقة لهذا اللون البلاغي الوارد كثيراً في كتاب الله.

وسلك **أبو حيان** منهجاً بارزاً تمثل فيما يلي:

١ – ينص على الالتفات مسمياً له بـ «الالتفات» ويقول: على سبيل الالتفات، وفي قوله (كذا) التفات، وهذا الخطاب فيه التفات على طريقة الالتفات، وفي قوله (كذا): نوع التفات، وفي ذلك التفات، ويكون ذلك التفاتاً، والتفت في قوله تعالى كذا.... إلخ، وهذا يفيد في التقاط مواطنه والوقوف عند دقائقه، خلاف ما لو أدمج الحديث إدماجاً في ثنايا التفسير ومسائل الآيات.

٢ – يفيض أبو حيان شارحاً وجه الالتفات ونوعه من أنواع هذا الفن البلاغي، ومن شواهد ذلك قوله عند أول مواطن الالتفات في القرآن:

﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ [الفاتحة: ٤]. التفات؛ لأنه انتقال من غيبة، إذ لو جرى على نسق واحد لكان (إياه)[(١)].

وقال في قوله تعالى: ﴿ لَا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ﴾ [آل عمران: ٢٨] التفات؛ لأنه خرج من الغيبة إلى الخطاب ولو جاء على نظم الأول لكان ﴿ إِلَّآ أَن يتقوا منهم ﴾.

وفي قوله ﴿ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ ﴾ [البقرة: ٨٣] وفيه التفات، إذ خرج من ضمير المتكلم إلى الاسم الغائب ألا ترى أنه لو جرى على نسق واحد لكان نظم الكلام (لا تعبدون إلا إيانا)[(٢)].

وفي قوله ﴿ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا ﴾ [الأنعام: ٩٩] التفات من غيبة إلى تكلم بنون العظمة[(٣)].

---

(١) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ١٤١.

(٢) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ٤٥١.

(٣) أبو حيان، "البحر المحيط"، ٤: ١٩٢.

٣- يذكر أبو حيان ملحة الالتفات ونكتته دون إشارة إلى مصادره في ذلك، فربما توافق مع غيره واتكأ على ما سبق به أهل التفسير على عادتهم في الإفادة من بعضهم دون إحالة في الغالب، ويستبين ذلك حينما تجمع أقاويل المفسرين في لطائف الالتفات، ويتضح مقدار ما توافقوا فيه، ومن سبق إلى تقرير النكتة ومن نقلها، ومن زاد عليها.

وفي مواطن عديدة يتفرد أبو حيان بذكر الالتفات ونكتته دون سائر المفسرين، ويتابعه على ذلك السمين الحلبي والآلوسي، وربما قرروا ما قاله دون زيادة، وأعني بذلك فيما تفرد به.

٤-كان أبو حيان متتبعاً للقراءات المتواترة والشاذة يُبين عن وجوهها وعللها:

وهي قراءات مؤثرة في فن الالتفات، فعلى ضوء اختلاف القراءة يكون الالتفات أو يعدم، وهذه ميزة مهمة لهذا النوع البلاغي عند أبي حيان، ولم أرَ من توسع توسعه، ومن الشواهد على ذلك: قال عند قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ ﴾ [البقرة: ٨٣]، ومن قرأ (لا يعبدون) بالياء فيكون التفاتاً إذ خرج من الخطاب إلى الغيبة. اهـ[(١)].

والقراءة بالياء قرأ بها حمزة، والكسائي، وابن كثير[(٢)].

ومن اختلاف الالتفات بناء على القراءة الشاذة ما جاء عند قوله تعالى: ﴿ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ [البقرة: ١٢٣].

قرأ سفيان (ولا يَقبل) بفتح الياء ونصب شفاعة على البناء للفاعل، وفي ذلك التفات وخروج من ضمير المتكلم إلى ضمير الغائب[(٣)(٤)].

ووفرة الأمثلة تنبئ عن سمة هامة، وهي تفرد أبي حيان بتتبع هذا الفن البلاغي ولطائفه المتفننة.

---

(١) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ٤٥٤.

(٢) ابن مجاهد (٣٢٤هـ). "السبعة في القراءات". تحقيق: د. شوقي ضيف. (ط٣، دار المعارف)، ص ١٦٣.

(٣) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ٣٤٨.

(٤) والقراءة معزوة إلى قتادة في مختصر الشواذ لابن خالويه، (القاهرة: مكتبة المتنبي)، ص ١٣؛ وأبو البقاء العكبري (ت: ٦١٦هـ). "إعراب القراءات الشواذ". دراسة وتحقيق: محمد السيد أحمد عزوز. (عالم الكتب، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م)، ١: ١٥٨.

٥– كما ترتب إظهار وجه الالتفات على القراءة القرآنية ترتب أيضا على تحديد المفردة القرآنية أو المعنى في التفسير وعود الضمائر، ومن هم المخاطبون وجود التفات أو عدمه.

وهذا الاتجاه أولاه أبو حيان عنايته، ففصَّل وأطنب حين يمحص المفردة، ويتأمل التركيب ويفصل الجملة ويستظهر المراد.

وهذا من آكد وجوه العناية عنده بهذا الفن البلاغي القرآني، وهو ظاهر الاتصال بالمعنى التفسيري وأحق بالوقوف والمدارسة من مجرد النكتة واللطيفة التي هي شأن المفسرين البلاغيين واهتمامهم الأول.

ومن الشواهد على ذلك: في قوله تعالى: ﴿ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ ۚ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ **[البقرة: ٩٣]**، هذا من الالتفات إذ لو جاء على الخطاب لقال (قلتم سمعنا وعصينا)..

﴿ وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ﴾ عطف على ﴿ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا ﴾ فيكون معطوفاً على ﴿قَالُوا۟﴾ أي: خذوا ما آتيناكم بقولة قلتم كذا وكذا وأشربتم، أو عطف مستأنف لا داخل في باب الالتفات، بل إخبار من الله عنهم بما صدر منهم من عبادة العجل(١).

وفي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [المائدة: ٢٠]، جرى خلاف بين المفسرين في المخاطبين بـ (آتاكم) فظاهره كما في البحر أنه لبني إسرائيل وأنه من كلام موسى عليه السلام وهو قول الجمهور.

وقيل: هو خطاب لأمة النبي صلى الله عليه وسلم وانتهى الكلام عند قوله: ﴿وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا﴾ ثم التفت إلى هذه الأمة، والقول الأول قول ابن جرير واختياره(٢).

وضعفه ابن عطية قال: لأن الكلام في نسق احد من خطاب موسى لقومه، وهو معطوف على ما قبله.

قال أبو حيان معلقاً: ولا يلزم ما قاله، لأن القرآن جاء على قانون كلام العرب من

(١) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ٤٧٦.

(٢) ابن جرير الطبري، "جامع البيان "، ٨: ٢٨٣.

الالتفات والخروج من خطاب إلى خطاب لاسيما إذا كان ظاهر الخطاب لا يناسب من خوطب أولا، وإنما يناسب من وجه إليه ثانياً، فيقوى بذلك توجيه الخطاب إلى الثاني إذا حمل اللفظ على ظاهره(١).

والقول بالالتفات في الآية رجح به قول على آخر، وتوجه الخطاب لأمة النبي صلى الله عليه وسلم؛ استعمالاً للالتفات في قانون كلام العرب مع مناسبة توجه الخطاب إليهم لا إلى أمة موسى عليه السلام.

٦- بدا أن هناك نوعاً قريباً من الالتفات أسماه أبو حيان شبه التفات، أو نوع التفات، وهو قوله عز وجل: ﴿خُذُواْ مَآ ءَاتَيۡنَٰكُم﴾[البقرة: ٩٣]، قال: وقرئ (ما آتيتكم) وهو شبه التفات؛ لأنه خرج من ضمير المعظم نفسه إلى غيره(٢).

ومراده انتقال التكلم من صيغة العظمة ﴿ءَاتَيۡنَٰكُم﴾ إلى المتكلم المفرد (آتيتكم)، فلم ينقل الخطاب من متكلم إلى غائب، بل نوَّع ضمائر التكلم، والله أعلم، ثم وجدته مبيناً في موضع آخر حين أفصح عنه أبو حيان عند قوله تعالى: ﴿ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ﴾ [البقرة: ٤٠]:

نوع التفات؛ لأنه خروج من ضمير المتكلم المعظم نفسه في قوله (آياتنا) إلى ضمير المتكلم الذي لا يشعر بذلك(٣).

وهذا النوع ينبه عليه دون بسط وجهه وأثره البياني، وإنما يعرف بطريق الاستقراء والتتبع لما يعنيه أبو حيان من **شبه التفات** أو **نوع التفات**.

٧- اكتفى أبو حيان في الغالب الأعم بنكتة أو ملحة بلاغية واحدة، دون تطويل في جمع النكات أو تعداد اللطائف عند كل موضع من مواضع الالتفات.

٨- صرح في مواضع بأن فيها التفاتاً ثم مضى دون ذكر النكتة، كما جاء عند قوله تعالى: ﴿قَالُواْ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا وَأُشۡرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡعِجۡلَ﴾ [البقرة: ٩٣](٤).

(١) أبو حيان، "البحر المحيط"، ٣: ٤٦٨، ٤٦٩.
(٢) "المرجع السابق"، ١: ٤٠٦.
(٣) "المرجع السابق"، ١: ٣٢٩.
(٤) "المرجع السابق"، ١: ٤٧٦.

وفي قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ يُؤۡمِنُونَ بِهِۦۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ﴾ [البقرة: ١٢١][(١)]، وفي آية ﴿ إِذۡ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسۡلِمۡ ﴾[البقرة: ١٣١][(٢)].

ووضح هذا جليا فيما يسميه شبه التفات أو نوع التفات، فلم يعرج على نكاته وأسراره كما مضى.

(١) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١/٥٤٠.

(٢) المرجع السابق ١/٥٦٦.

الفصل الثاني: الالتفات في سورتي الفاتحة والبقرة إلى آية (٧٧)

المبحث الأول: الالتفات في سورة الفاتحة

الآية الأولى – ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ [الفاتحة: ٣].

التفات، لأنه انتقال من غيبة، إذ لو جرى على نسق واحد لكان (إياه)....

وفائدته في ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ أنه لما ذكر أن الحمد لله المتصف بالربوبية والرحمة والملك والملك لليوم المذكور، أقبل الحامد مخبراً بأثر ذكره الحمد المستقر له منه ومن غيره، أنه وغيره يعبده ويخضع له...

ونظير هذا أنك تذكر شخصاً متصفاً بأوصاف جليلة مخبراً عنه إخبار الغائب ويكون ذلك الشخص حاضراً معك فتقول له: إياك أقصد، فيكون هذا الخطاب من التلطف على بلوغ المقصود ما لا يكون في لفظ (إياه).

ولأنه ذكر ذلك توطئة للدعاء في قوله (اهدنا).

ومن ذهب إلى أن (ملك) منادى فلا يكون ﴿ إِيَّاكَ ﴾ التفاتاً؛ لأنه خطاب بعد خطاب وإن كان يجوز بعد النداء الغيبة... [(١)].

هذا أول مواطن الالتفات في كتاب الله، واستأثر هذا الموطن بكلام جزيل من المفسرين والبلاغيين، ولعله **أحظى التفات في القرآن**، يؤكده قدرٌ وافر من اللطائف ووجوه مسفرة من الدقائق، تتبعها أهل العلم وأطنب بها أهل البلاغة[(٢)].

---

(١) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ٧٤.

(٢) مع أن السبكي في "عروس الأفراح"، ١: ٢٨١، قال / واتفقوا على أنه التفات واحد في قوله تعالى: (الحمد لله) وقوله: (إياك نعبد) قال: وفيه نظر، لأن الزمخشري ومن تابعه على أن الالتفات خلاف الظاهر مطلقاً يلزمهم أنه إن كان التقدير قولوا (الحمد لله) ففيه التفاتان، أعني في الكلام المأمور بقوله: أحدهما في لفظ الجلالة فإن الله تعالى حاضر، فأصله الحمد لك، والثاني (إياك) لمجيئه على خلاف الأسلوب السابق.

=

حتى من لم تكن أفانين البلاغة من مقاصده في تفسيره توقف عند الآية، ودون ملحتها كابن كثير رحمه الله.

فنكتة هذا عند **الزمخشري**: أنه لما ذكر الحقيق بالحمد وأجرى عليه تلك الصفات العظام تعلق العلم بمعلوم عظيم الشأن حقيق بالثناء وغاية الخضوع والاستعانة في المهمات فخوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات فقيل: إياك يا من هذه صفاته نخصك بالعبادة والاستعانة لا نعبد غيرك ولا نستعينه، ليكون الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التميز الذي لا تحق العبادة إلا به(١).

وعند **البيضاوي**: ليكون أدل على الاختصاص، وللترقي من البرهان إلى العيان والانتقال من الغيبة إلى الشهود، فكأن المعلوم صار عياناً، والمعقول مشاهداً والغيبة حضوراً(٢).

أما **الفخر الرازي** فجعل نكات ذلك أربعاً:

أولها: أن المصلي لما كان أجنبياً عند الشروع في الصلاة وأثنى على الله بألفاظ المغايبة، فكأن الله تعالى قال: حمدتني وأقررتَ بكوني إلهاً رباً رحماناً رحيماً فنعم العبد أنت، قد رفعنا الحجاب، وأنلنا البعد بالقرب فتكلم بالمخاطبة وقل: إياك نعبد.

=

وفي حاشية الشهاب الخفاجي / وقد اتفقوا على أنّ ما نحن فيه من الالتفات، وأنّ فيه التفاتاً واحداً، وفي شرح التلخيص للسبكي: فيه نظر لأنّ الالتفات خلاف الظاهر مطلقاً، فإن كان التقدير قولوا: الحمد لله إلخ ففي الكلام المأمور به التفاتان أحدهما في (لفظ الجلالة)، وأصله الحمد لك؛ لأنه تعالى حاضر، والثاني في (إياك)لمجيئه على خلاف أسلوب ما قبله، وإن لم يقدّر كان في الحمد لله التفات من التكلم للغيبة، لأنه تعالى حمد نفسه، ولا يكون في إياك التفات لتقدير قولوا معها قطعاً، فيلزم الشيخين العلامة (الزمخشري) والسكاكيّ أحد أمرين، إمّا أن يكون هنا التفاتان، أو لا يكون التفات أصلاً إن قلنا برأي السكاكي، وهو مقتضى كلام الزمخشريّ لجعله في الشعر ثلاث التفاتات، وإن قلنا برأي الجمهور ولم نقدّر قولوا فلا التفات؛ لأنا نقدر: قولوا إياك نعبد، فإن قدر: قولوا قبل الحمد لله كان فيه التفات واحد في (إياك)، وبطل قول الزمخشريّ: إنّ في الشعر ثلاث التفاتات اهـ وهذا كلام مشوّش، ويعلم حاله مما قرّروه، فلا يلتفت له فتدبر ا،.هـ ١: ١١٤

(١) الزمخشري، "الكشاف"، ١: ١٢٠.

(٢) البيضاوي، "أنوار التنزيل"، ١: ١٥.

ثانيها: أن أحسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة، والعبادة خدمة، والخدمة في الحضور أولى[١].

وقال **العز بن عبدالسلام:** أنه لو جرى على أسلوب واحد، وهو خطاب الغيبة، لما أشعر بقربه، من معاهدته على عباده واستعانته، والخطاب يشعر بالقرب، إذ لا يخاطب إلا من يسمع النداء، فأشعر الالتفات بأنه قريب، يسمع دعاء الداعين، ومعاهدة المعاهدين[٢].

قال **ابن كثير:** لأنه لما أثنى على الله تعالى فكأنه اقترب وحضر بين يدي الله تعالى، فلهذا قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[٣].

وعند **النيسابوري:** أن الحمد دون العبادة ففُخم بالغيبة ليقاربه لفظ العبادة بقصور المخاطبة في اللفظ[٤].

والسيوطي قال إن نكتة الالتفات هنا هي:

فإن العبد إذا ذكر الله وحده ثم ذكر صفاته التي كل صفة تبعث على شدة الإقبال، وآخرها (مالك يوم الدين).....يجد من نفسه حاملا لا يقدر على دفعه على خطاب من هذه صفاته، بتخصيصه بغاية الخضوع والاستعانة في المهمات.

وقيل: للإشارة إلى أن الحمد دون العبادة في الرتبة، لأنك تحمد نظيرك ولا تعبده،

---

(١) ثالثها: أن أول السورة ثناء، والثناء في الغيبة أولى، وقوله: (إياك نعبد وإياك نستعين) دعاء، والدعاء في الحضور أولى، رابعها: أن العبد لما شرع في الصلاة ونوى الصلاة تقرباً لله فينوي حصول القربة وحصرها أنواع من الثناء على الله فاقتضى كرم الله إجابته في تحصيل تلك القربة فنقله من مقام الغيب إلى مقام الحضور، فخر الدين عمر الرازي (٦٠٤ هـ). "التفسير الكبير". (ط١، لبنان: دار الفكر للطباعة والتوزيع، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م). ١: ٢٥٥، ٢٥٦.

(٢) عزالدين بن عبدالعزيز بن عبدالسلام (ت: ٦٦٠هـ). "فوائد في مشكل القرآن". تحقيق: د. سيد رضوان علي الندوي. (ط٢، دار الشروق، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م)، ص ٥٢

(٣) أبو الفداء إسماعيل بن عمرو بن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ). "تفسير القرآن العظيم". تحقيق: مجموعة من الباحثين. (ط١، مؤسسة قرطبة القاهرة، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)، ١: ٢١٥.

(٤) محمد بن أبي الحسن النيسابوري (ت بعد ٥٥٣هـ). "إيجاز البيان عن معاني القرآن". تحقيق: ضيف القاسمي. (دار الغرب الإسلامي، ط ١٩٩٥م)، ص ٦٠.

فاستعمل لفظ الغيبة مع الحمد، ولفظ العبادة مع الخطاب؛ لينسب إلى العظيم حال المخاطبة و المواجهة ماهو أعلى رتبة، وذلك على سبيل التأدب .

وقيل غير ذلك، وحاصل المذكور أربع لطائف ذكرها الزركشي، ونقلها السيوطي في المعترك والإتقان(١).

وحام **أبو السعود** حول ما قرره الزمخشري فأورد أن تخصيص العبادة والاستعانة به تعالى لما أجرى عليه من النعوت الجليلة التي أوجبت له تعالى أكمل تميز وأتم ظهور بحيث تبدل هاء الغيبة بجلاء الحضور فاستدعى استعمال صيغة الخطاب...(٢).

وقال **ابن عاشور**: وما هنا التفات بديع، فإن الحامد لما حمد الله تعالى ووصفه بعظيم الصفات بلغت به الفكرة منتهاها، فتخيل نفسه في حضرة الربوبية فخاطب ربه بالإقبال.

ومما يزيد الالتفات وقعاً في الآية أنه تخلص من الثناء إلى الدعاء، ولا شك أن الدعاء يقتضي الخطاب(٣).

وكون الثناء في الغيبة أولى والخطاب في الدعاء أولى، وهذه نكتة الالتفات عند المفسر الخازن(٤).

أما أوسع من اطلعت عليه جامعاً دقائق هذا الالتفات القرآني فالمفسر الجهبذ **الآلوسي** حيث أحصيت له إحدى عشرة لطيفة أولها ما قاله أبو السعود فقد نقله بنصه.

ثانيها: أنه لما شرح الله صدر عبده وأفاض على قلبه وقالبه نور الإيمان والإسلام من عنده ترقى بذريعة الحمد المستجلب لمزيد النعم إلى مرتبة الإحسان (أن تعبد الله كأنك تراه،

(١) السيوطي، "معترك الأقران"، ١: ٢٨٩–٢٩٠، وهو عند الزركشي في البرهان الذي ذكر أربع لطائف ٣: ٣٩١—٣٩٢، وانظر: السيوطي، "الإتقان"، ٥: ١٧٣٥—١٧٣٦.

(٢) .... والإيذان بأن حق التالي بعدما تأمل فيما سلف من تفرده تعالى بذاته الأقدس المستوجب للعبودية، وامتيازه بذاته عما سواه بالكلية... إلى أن قال: قائلاً: يا من هذه شؤون ذاته وصفاته، نخصك بالعبادة والاستعانة، فإن سواك كائناً ما كان بمعزل من استحقاق الوجود فضلاً عن استحقاق أن يعبد ويستعان، أبو السعود محمد ابن العماد الحنفي (٩٨٢هـ). "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم". تحقيق: عبدالقادر عطا. (مكتبة الرياض الحديثة)، ١: ٢٦.

(٣) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١: ١٧٩.

(٤) الخازن، "لباب التأويل"، ١: ٢٠.

فإن لم تره فإنه يراك).

وثالثها: حقيقة العبادة انقياد النفس الأمارة لأحكام الله تعالى، وصورته وقالبه الإسلام ومعناه وروحه الإيمان، ونوره نور الإحسان، وفي نعبد والالتفات تتم الأمور الثلاثة.

ورابعها: أنه لما تبين أنه ملك في الأزل ما في أحايين الأبد علم أن الشاهد والغائب والماضي والمستقبل بالنسبة إليه على حد سواء فلذلك عدل عن الغيبة إلى الخطاب.

وخامسها: أن الكلام من أول السورة إلى هنا ثناء، والثناء في الغيبة أولى، ومن هنا إلى الآخر دعاء وهو في الحضور أولى، والله تعالى حي كريم.

وسادسها: أنه لما كان الحمد لا يتفاوت غيبة وحضوراً بل هو مع ملاحظة الغيبة أدخل وأتم وكانت العبادة إنما يستحقها الحاضر الذي لا يغيب.... عبر سبحانه وتعالى عن الحمد بطريق الغيبة، وعنها بطريق الخطاب إعطاء لكل منهما ما يليق من النسق المستطاب.....الخ[1].

سابعها: من تشبه بقوم فهو منهم، فالعابد لما رام ذلك سلك مسلك القوم في الذكر وشرح عبادتهم بعبادتهم وتكلم بلسانهم وساق كلامه على طبق مساقهم عسى أن يصير محسوباً في عدادهم متدرجاً في سياقهم.

وثامنها: أن من لزم جادة الأدب والانكسار ورأى نفسه بعيداً عن ساحة القرب لكمال الاحتقار فهو حقيق أن تدركه رحمة إلهية، ويلحقه عناية أزلية تجذبه إلى حظائر القدس وتطلعه على سرائر الأنس فيصير واطئاً على بساط الاقتراب فائزاً بعز الحضور وسعادة الخطاب.

وتاسعها: أنه لما لم يكن في الحمد مزيد كلفة بخلاف العبادة فإن حظها عظيم، ومن دأب المحب تحمل المشاق العظيمة في حضور المحبوب قرن سبحانه العبادة بما يشعر بحضوره ليأتي بها العابد خالية من الكلال عارية عن الفتور والملال مقرونة بكمال النشاط موجبة لتمام الانبساط.

وعاشرها: أن الحمد ليس إلا إظهار صفات الكمال على الغير فما دام للاعتبار وجود في نظر السالك، فهو يواجههم بإظهار مزايا المحبوب عليهم ويخاطبهم بذكر مآثره

(١) أبو الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي، (ت ١٢٧٠هـ). "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني". (ط٤، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، ١: ٨٩-٩٠.

الجميلة لديهم، وأما إذا آل أمره بملازمة الأذكار إلى ارتفاع الحجب والأستار واضمحلال جميع الأغيار لم يبق في نظره سوى المعبود الحق والجمال المطلق وانتهى إلى مقام الجمع، وصار في مقعد (أينما تولوا فثم وجه الله) فبالضرورة لا يصير توجيه الخطاب إلا إليه ولا يمكن إظهار السر إلا لديه، فينعطف عنان لسانه إلى جنابه، ويصير كلامه منحصراً في خطابه.

وختم الوجه **الحادي عشر** بقوله: وعندي وهو من نسائم الأسحار أن الله سبحانه بعد أن ذكر يوم الدين وهو يوم القيامة التفت إلى الخطاب؛ للإشارة إلى أنه إذا قامت القيامة على ساق وكان إلى ربك يومئذ المساق هنالك يقدر المؤمن بلذة الحضور ويتبلج جبينه بأنوار الفرح والسرور، ويخلو به الديان وليس بينه وبينه ترجمان، ويكشف الحجاب وتدور بين الأحباب كؤوس الخطاب.

فتأمل في عظيم الرحمة كيف قرن سبحانه هذا الترهيب برحمتين فصرح قبل يوم الدين بما صرح، ورمز بعد ذكره لما رمز، ولن يغلب عسر يسرين ا.هـ كلامه

قلت: وبهذا كان الآلوسي أوسع من تطرق لدقائق الالتفات القرآني في هذه الآية العظيمة.

وجاء مغموساً بعبارات أهل التصوف موشى بكلام أهل السلوك، وفيه ما ينكر، وخاصة الوجه العاشر ففيه عبارات قلقة، والله أعلم، وبهذا كان لأهل الإشارات والسلوك قدمٌ هنا في هذه المواطن من الالتفات ولم يقتصر ترميزهم على المعاني والفوائد التي كان منكورها أعظم من معروفها.

ومن الدقائق التي عدها طائفة من المفسرين وتواردوا على ذكرها أن أول السورة ثناء وهو بالغيبة أولى، و ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ دعاء، وهو بالخطاب أولى، وكذا أن الحمد دون العبادة، فخاطب بالعبادة تصريحاً بها، واستعمل الغيبة مع الحمد؛ لأنها دونه.

والنكتة السابقة قالها فئة من أهل البلاغة زيادة على المفسرين كابن الأثير، والصفدي،[1] وبه يعلم أن هذه اللطائف متعددة واسعة الاحتمال، وأنها لا تتزاحم كما

(١) ابن الأثير، "المثل السائرة"، ٢: ١٧٠؛ الصفدي، "الغيث المنسجم"، ١: ١٥٧؛ نصر بن محمد الشيباني ابن الأثير الكاتب (٦٣٧هـ). "الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام المنثور". (مطبعة المجمع العلمي ١٣٧٦هـ)، ص ٩٩.

***﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾.

=

هاهنا، و بعضها أدق من بعض، و ما توارد عليه جماعة ربما يكون مقدما على ما قاله فرد وإن لم يكن لازماً.

=

هنا موطن التفات لم يذكره أبو حيان، وذكره ابن الأثير قائلاً: وعلى نحو من ذلك جاء في آخر السورة فقال: ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِم ﴾ فأصرح الخطاب لما ذكر النعمة، ثم قال: ﴿غَيرِ ٱلمَغضُوبِ عَلَيهِم ﴾ عطفاً على الأول، لأن الأول موضع التقرب من الله بذكر نعمه، فلما صار إلى ذكر الغضب جاء باللفظ منحرفاً عن ذكر الغاضب فأسند النعمة إليه لفظاً، وروى عنه لفظ الغضب تحنناً وعطفاً، ابن الأثير، "المثل السائرة"، ٢: ١٧٠.

قلت: أتى أبو حيان بهذه النكتة في بناء الغضب للمفعول عند قوله تعالى:: ﴿غَيرِ ٱلمَغضُوبِ عَلَيهِم ﴾ وزاد (ليكون ﴿ٱلمَغضُوبِ﴾ توطئة لختم السورة بـ ﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾ لعطف موصول على موصول مثله لتوافق آخر الآي، أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ٩٢.

لكنه لم يعده التفاتاً ويصرح بأن من مواطن ذلك الفن، وعند السيوطي حين ذكر هذا من مواطن الالتفات أنه تأدباً عن نسبة الغضب إليه في اللفظ حال المواجهة، السيوطي، "معترك الأقران"، ١: ٢٨٩.

وهذا النوع من الالتفات ذكره صاحب الأقصى القريب (ص٤٤)، وابن الأثير كما تقدم ومفاده: بناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله أو تكلمه (غير المغضوب عليهم) بعد (أنعمت).

وهناك من توقف في عده من الالتفات وقال: فيه نظر كالسبكي في عروس الأفراح، السبكي، "عروس الأفراح"، ١: ٢٨٢، ٢٨٣.

قال: لأن الفاعل في ﴿ٱلمَغضُوبِ﴾ مثلاً، لم يذكر بالكلية فكيف تقال: انتقلنا إليه على سبيل الالتفات وإن صح ذلك فعلى رأي السكاكي يلزم أن تكون جميع الأفعال المبنية للمفعول فيها التفات، السبكي، "عروس الأفراح"، ١: ٢٨٣.

قلت: ورأيه هذا وتعليله أوفق وأولى، ولعل هذا ما جعل أبا حيان لا يعده التفاتاً، والله أعلم.

أما الصفدي فجعل الالتفات هنا انتقال من الخطاب ﴿ ٱهدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلمُستَقِيمَ﴾ إلى الغيب ﴿غَيرِ ٱلمَغضُوبِ عَلَيهِم﴾ والنكتة لأن المقام مقام سؤال در العطف وجلب هداية ورحمة من الله، ولو قال (غير الذين غاضبت عليهم) لكان قد نسب الغضب إلى الله تعالى وكان بمنزلة من يقول: أنت تنعم وتنتقم وتعفو وتؤاخذ، وفي هذا من المواجهة لمن يطلب إحسانه ورحمته وهدايته ما فيه.

قلت: وفي معنى كلامه ما ينكر من تأويل صفة الغضب لله تعالى، والحق أنه يغضب جل وعلا ويرضى لا كأحد من الورى.

٢/ قال أبو حيان: ومن ذهب إلى أن (ملك) منادى[١]، فلا يكون ﴿إِيَّاكَ﴾ التفاتاً لأنه خطاب بعد خطاب، وإن كان يجوز بعد النداء الغيبة.

ثم قال: وقراءة من قرأ (إياك يُعبد)[٢][٣] بالياء مبنياً للمفعول مشكلة لأن (إياك) ضمير نصب، ولا ناصب له، وتوجيهها بأن فيها استعارة والتفاتاً، فالاستعارة إحلال الضمير المنصوب موضع الضمير المرفوع، فكأنه قال: أنت، ثم التفت فأخبر عنه إخبار الغائب لما كان إياك هو الغائب من حيث المعنى فقال: (يُعبد)، وغرابة هذا الالتفات كونه في جملة واحدة[٤].

فيما مضى مسألتان:

١ – أن هناك قراءتين شاذتين ترتب عليهما اختلاف في وجود الالتفات من عدمه.

والقراءة على نصب (ملكَ) وهي قراءة شاذة نسبها ابن خالويه إلى أبي هريرة، وعمر بن عبدالعزيز، ومحمد بن السميفع ووجهها أنها على الدعاء، والتقدير (يا مالكَ يوم الدين)[٥].

وفي قراءة أبي حيوة (مَلِكَ) الشاذة محمولة على القطع أو النداء[٦].

---

(١) هي قراءة شاذة بالنصب أوردها العكبري، ووجهها بوجهين إما على المدح أو النداء)، أبو البقاء العكبري (ت: ٦١٦هـ). "إعراب القراءات الشواذ". دراسة وتحقيق: محمد السيد أحمد عزوز. (عالم الكتب، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م)، ١: ٩١، ٩٢، وذكره ابن خالويه ونسب القراءة إلى أبي حيوة ووجه القراء على الدعاء، عبدالله الحسين بن أحمد ابن خالويه (٣٧٠هـ). "إعراب القراءات السبع وعللها". د.عبدالرحمن العثيمين. (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م)، ١: ٤٩.

(٢) نسبها ابن خالويه للحسن البصري، الحسين بن أحمد خالويه، (٣٧٠هـ). "مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع". (القاهرة: مكتبة المتنبي)، ص ٩؛ والعكبري، "إعراب القراءات الشواذ"، ١: ٩٦. وضعفها أبو البقاء العكبري من جهة الإعراب.

(٣) قال البنا في الإتحاف عن قراءة الحسن: استعار ضمير النصب والنعت إذ الأصل: أنت تعبد، أحمد محمد البنا (١١١٧هـ). "إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر". تحقيق: د. سفيان إسماعيل. (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧)، ١: ٣٦٤.

(٤) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ١٤١ – ١٤٢.

(٥) ابن خالويه، "إعراب القراءات السبع"، ١: ٤٨، ٤٩؛ وابن خالويه، "مختصر الشواذ"، ص ٩.

(٦) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الصفاقسي (٧٤٢هـ). "المجيد في إعراب القرآن المجيد". تحقيق: أ.د. =

قال العكبري: ويقرأ (مالِكَ) بالنصب على أن يكون بإضمار أعني أو حالاً، وأجاز قوم أن يكون نداءً[١].

أما السمين الحلبي فنقل كلام شيخه أبي حيان عما ذكره في قراءة (إياك يُعبد) وأن فيها على إشكالها كما قال – استعارة والتفاتاً– ولم يرد على المنقول عن شيخه أبي حيان[٢].

ومعنى الاستعارة هنا: أن جعل (إياك) موضع (أنت)، والتفاته تغييره من المخاطب إلى غائب فلم يقل (تعبد) وقال (يُعبد)، وهو غريب عند أبي حيان لأنه كان في جملة واحدة، وشرط الالتفات أن يكون الضمير في المنتقل إليه عائدا في نفس الأمر إلى المنتقل عنه، وأن يكون في جملتين[٣].

* * *

=

حاتم الضامن. (دار ابن الجوزي، ١٤٣٠هـ، ص ٤٤.

(١) الطيبي، "التبيان"، ١: ٦.

(٢) أحمد بن يوسف السمين الحلبي (٧٥٦هـ). "الدر المصون في علوم الكتاب المكنون". تحقيق: د/ أحمد الخراط. (دمشق: دار القلم)، ١: ٥٨، ٥٩.

(٣) الكفوي، "الكليات"، صـ١٧٠.

المبحث الثاني: الالتفات في سورة البقرة

الآية الثانية – ﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾[البقرة: ٤].

﴿ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ﴾، قال أبو حيان:.... وبناؤهما للفاعل في قراءة النخعي وأبي حيوة ويزيد بن قُطيب(١)، فاعله مضمر قيل: الله، أو جبريل، قالوا: وقوة الكلام تدل على ذلك.

وهو عندي من الالتفات، لأنه تقدم قوله ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ ﴾ فخرج من ضمير المتكلم إلى ضمير الغيبة، إذ لو جرى على الأول لجاء ﴿ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ﴾(٢).

لم يذكر أبو حيان نكتة الالتفات على وفق هذه القراءة الشاذة، وهو يؤكد من جهة توسعه في جمع مواطن هذا الفن وإعرابه عنه حتى شمل ذلك ما شذّ من القراءة.

ومن جهة أخرى ربما يشير إلى وجه الالتفات ويمضي دون نص على نكتة أو بلاغة ذلك.

ولم يعرّج المفسرون على وجه الالتفات هنا بل لم يذكروه أصلاً، وهو يعطي أبا حيان مزيد تفرد في تتبع هذا الفن وتصاريف وجوهه ومواضعه

* * *

الآية الثالثة – ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ٢١].

قال أبو حيان: ووجه مناسبة هذه الآية لما قبلها هو: أنه تعالى لما ذكر المكلفين

---

(١) انظر: في عزو هذه القراءة: أبو محمد عبدالحق ابن عطية الأندلسي. "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق وتعليق: عبدالله الأنصاري، عبدالعال السيد إبراهيم، الرحالة الفاروق، محمد الشافعي الصادق العناني. (ط٢، الدوحة، قطر: مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م)،١: ١٠٨؛ أبو السعود، "إرشاد العقل السليم"، ١: ٥٨، لكن ذكرها دون عزو لأصحابها، والآلوسي، "روح المعاني"، ١: ١٢١، ناقلاً ما جاء عن أبي حيان وأن في ذلك التفاتاً، والدر المصون ذكر القراءة دون عزو.

(٢) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ١٢٤.

من المؤمنين والكفار والمنافقين، وصفاتهم وأحوالهم وما يؤول إليه كل حال منهم انتقل إلى الإخبار عنهم إلى خطاب النداء، وهو التفات شبيه بقوله ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ بعد قوله: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾، وهو من أنواع البلاغة كما تقدم، إذ فيه هز للسامع وتحريك له؛ إذ هو خروج من صنف إلى صنف، وليس هذا انتقالاً من الخطاب الخاص إلى الخطاب العام كما زعم بعض المفسرين، إذ لم يتقدم خطاب خاص إلا إن كان ذلك تجوزاً في الخطاب بأن يعني به الكلام فكأنه قال: انتقل من الكلام الخاص إلى الكلام العام(١).

قال هذا المفسر: وهذا من أساليب الفصاحة، فإنهم يخصُّون ثم يعمُّون.....الخ(٢).

سبق المفسران الزمخشري والرازي أبا حيان في مناسبة الآية وعدّها من الالتفات، وأن فائدته مزيد هز وتحريك من السامع(٣)، وتابعهم أئمة آخرون على فائدة الالتفات من أمثال البيضاوي.

ووافقهم الرازي، وأبو السعود وزادوا، فأما الرازي(٤) فزاد أن المخاطبة من غير واسطة؛ ليحصل بذلك شرف المخاطبة والمكالمة، وأن العبد إن كان منشغلاً بالعبودية فإنه يكون أبداً في الترقي بدليل أنه في هذه الآية انتقل من الغيبة إلى الحضور.

وأضاف ثالثة: أن ما تقدم من آيات كانت في حكاية أحوالهم، وهذه الآيات فيها أمر وتكليف وفيها كلفة ومشقة، فلا بد من راحة تقابل هذه الكلفة، وتلك الراحة مشافهة المولى لعبده بالخطاب(٥).

وقال أبو السعود – بعد ذكر غرض هَزِهم إلى الإصغاء–: وتوجيهاً لقلوبهم نحو

---

(١) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ٢٦٢.

(٢) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ٢٦٢.

(٣) الرازي، "التفسير الكبير"، ٢: ٩٠.

(٤) الزمخشري، "الكشاف"، ١: ٢٠٩؛ البيضاوي، "أنوار التنزيل"، ١: ٥٩.

(٥) ملخصاً من التفسير الكبير ٢: ٩٠.

التلقي، وجبراً لما في العبادة من الكلفة بلذة الخطاب[١]، وهذا الأخير هو معنى ما قاله الرازي آخراً، ونقل الرازي وأجابه أبو السعود ولم يزد[٢].

وجعل الشوكاني النكتة في هذا الموضع كما هي في موطن الفاتحة وهي التطرية لنشاط السامع وليكون أكثر إيقاظاً له[٣].

وهي نكتة عامة من نكت الالتفات لم يُظهر فيها سراً خاصاً بهذا الموضع، وتقدم تقرير العلماء أن لكل موضع سراً ونكتة مختصة، وأبو حيان ذكر نكتة عامة للالتفات، ولم يخص الموطن بشيء يخصه كما تقدم في ثمرات الالتفات العامة والخاصة.

أما في عد هذا من الالتفات أو من الانتقال من خطاب خاص إلى عام، فأبو حيان نقل عن مفسر زعمه – أنه انتقال وليس التفاتاً–، وأبهمه ولم أهتد إليه مع عشرات التفاسير التي طالعتها، وهو زعم لم يرتضه أبو حيان فلم يتقدم خطاب، وهذا صحيح، و خَرج قوله على التوسع في العبارة بأن أراد بالخطاب(الكلام)، لا حقيقة الخطاب، وهذا تخريج محتمل، وليس من شرط الالتفات اتحاد الخطاب كما قرره ابن الأثير، والسكاكي[٤]، وممن عده التفاتاً ابن عرفة في تفسيره مع من تقدم ذكرهم[٥].

ونقل عن القاضي العماد أن في هذا اضطراباً وتناقضاً؛ لأن جعله التفاتاً يقتضي خطابه جميع المسلمين الناس مسلمهم وكافرهم.

وأجاب ابن عرفة بأن خطاب جميع الناس الذين منهم مشركو مكة[٦]، **قلتُ**: ولا مانع من مخاطبة الجميع فمن كان كافرا فرجاء اهتدائه وإيمانه، ومن كان مؤمنا فللتثبيت والزيادة.

* * *

(١) أبو السعود، "إرشاد العقل السليم"، ١: ٥٨.

(٢) الآلوسي، "روح المعاني"، ١: ١٨١.

(٣) محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ). "فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير". اعتنى به: يوسف الغوش. (ط٤، بيروت – لبنان: دار المعرفة، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م)، ص ٣٦.

(٤) "حاشية الشهاب الخفاجي (عناية الراضي)"، ١: ١٢٦.

(٥) محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي (٨٠٣هـ). "تفسير ابن عرفة". تحقيق: جلال الأسيوطي. (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م)، ١: ٦٦.

(٦) ابن عرفة، "تفسير ابن عرفة"، ١: ٦٦.

الآية الرابعة – ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا ﴾ [البقرة: ٢٣].

قال أبو حيان: وفي ﴿نَزَّلْنَا﴾ التفات؛ لأنه انتقل من ضمير الغائب إلى ضمير المتكلم؛ لأن قبله ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ و﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ فلو جرى الكلام على هذا السياق لكان (مما نزل على عبده) لكن في هذا الالتفات من التفخيم للمُنزل والمنزل عليه ما لا يؤديه ضمير غائب، لاسيما كونه أتى بـ (نا) المشعرة بالتعظيم التام وتفخيم الأمر[١].

سر الالتفات عند أبي حيان في موطن التنزيل هنا تفخيم المنزل (وهو القرآن) والمنزل عليه (وهو النبي صلى الله عليه وسلم).

وتأكد ذلك بـ (نا) العظمة في حق المولى تبارك وتعالى فكان التعظيم تاماً والتفخيم متأكداً.

وامتاز أبو حيان بشرح نوع الالتفات وأنه كان في الآية بانتقاله من ضمير غائب إلى متكلم، وذاك أمرٌ محل اعتناء أبي حيان كما مضى في منهجه مع الفن القرآني. وأهمل طائفة من المفسرين هذا الموطن من الالتفات وهم أرباب التفسير المعتنون بالبلاغة والبيان، كالزمخشري، والرازي، والبيضاوي، وأبي السعود، وابن عاشور وغيرهم.

ووافق الآلوسي أبا حيان في عدّ هذا الالتفات وفي نكتته[٢].

* * *

الآية الخامسة – ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [البقرة: ٢٨].

قال أبو حيان: وهذا الخطاب فيه التفات؛ لأن الكلام قبل كان بصورة الغيبة، ألا ترى إلى قوله: (وأما الذين كفروا) إلى آخره.

وفائدة هذا الالتفات أن الإنكار إذا توجه إلى المخاطب كان أبلغ من توجهه إلى

---

(١) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ٢٨٧.

(٢) الآلوسي، "روح المعاني"، ١: ١٩٣.

الغائب؛ لجواز أن لا يصله الإنكار؛ بخلاف من كان مخاطباً فإن الإنكار عليه أردع له عن أن يقع فيما أنكر عليه[١].

مراد أبي حيان بسر الالتفات هذا أن مخاطبة من يُنكر عليه أبلغ من توجه الإنكار لغائب، من جهة أنه يجوز أن لا يبلغه الإنكار، ومن جهة أخرى أن المخاطبة للإنكار أردع وأكثر زجراً.

وقال البيضاوي مبينا نكتة الالتفات / والخطاب مع الذين كفروا، لما وصفهم بالكفر وسوء المقال وخبث الفعال خاطبهم على طريقة الالتفات ووبخهم على كفرهم مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف ذلك، والمعنى: أخبروني أي حالٍ تكفرون ؟ [٢].

وعند أبي السعود أن ذلك الالتفات لتزايد السخط الموجب للمشافهة بالتوبيخ والتقريع[٣]، وهو قريب مما قاله أبو حيان، ووافق السمين الحلبي شيخه أبا حيان في نكتة الالتفات، وكذا فعل الألوسي[٤].

ووافقهم ابن التمجيد في حاشيته على البيضاوي وزاد أن ذلك أوقع في التخجيل مما وقع بأسلوب الغيبة[٥].

وقال الخفاجي: لأن ذكر معايب الشخص في وجهه أنكى له[٦].

أما ابن عاشور فلم يجعل هناك التفاتاً في الآية، وإنما هو ثني لعنان الخطاب إلى الناس الذين خوطبوا بقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ ﴾.

بعد أن عقب بأفانين من الجمل المعترضة من قوله ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ﴾ إلى قوله ﴿ٱلۡخَٰسِرُونَ ﴾. قال: وليس في قوله ﴿ كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ ﴾ تناسب مع قوله ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا

---

(١) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ٣٥٤.

(٢) البيضاوي، "أنوار التنزيل"، ١: ٧٨.

(٣) أبو السعود، "إرشاد العقل السليم"، ١: ١٣٣.

(٤) السمين الحلبي، "الدر المصون"، ١: ٢٣٨؛ الآلوسي، "روح المعاني"، ١: ٢١٢.

(٥) الرومي، "حاشية ابن التمجيد على تفسير البيضاوي"، ٣: ٦٩.

(٦) "حاشية الشهاب الخفاجي"، ٢: ١١٠.

يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا ﴾ وما بعده مما حكى عن الذين كفروا في قولهم ﴿مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ﴾ حتى يكون الانتقال إلى الخطاب في قوله ﴿تَكْفُرُونَ ﴾ التفاتاً[1].

قلت: ومحصلة رأيه أن الخطاب متصل بما قبله من قوله ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ﴾ وما تخلل من جمل اعتراضية لا ينفي اتصال الخطاب سابقه، وعليه فلا التفات، والمتقدمون من أهل العلم على أنه التفات كما قرره أبو حيان ومن تبعه.

ويعكر على ما ذهب إليه ابن عاشور أن هذه الجمل الاعتراضية المتخللة طويلة فيبعد معه اتصال الخطاب بما تقدم، والله أعلم.

* * *

الآية السادسة – ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٣٤].

قال أبو حيان: وفي قوله: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ﴾ التفات، وهو من أنواع البديع إذ كان ما قبل هذه الآية قد أخبر عن الله بصورة الغائب ثم انتقل إلى ضمير المتكلم وأتى بـ (نا) التي تدل على التعظيم وعلو القدر وتنزيله منزلة الجمع لتعدد صفاته الحميدة ومواهبه الجزيلة.

وحكمة هذا الالتفات وكونه بنون المعظم نفسه أنه صدر منه الأمر للملائكة بالسجود ووجب عليهم الامتثال فناسب أن يكون الأمر في غاية من التعظيم؛ لأنه متى كان كذلك كان أدعى لامتثال المأمور فعل ما أُمر به من غير بطء، ولا تأول لشغل خاطره بورود ما صدر من المعظَّم[2].

نكتة الالتفات كما عند أبي السعود إظهار الجلالة وتربية المهابة مع ما فيه من تأكيد

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١: ٣٧٣.
(٢) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ٤١٥.

الاستقلال[١] والمغايرة بين الأسلوبين من ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ ﴾ إلى ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ﴾ بضمير العظمة؛ لأن في الأول خلق آدم واستخلافه فناسب ذكر الربوبية مضافاً إلى أحب خلفائه إليه، وهنا المقام مقام إيراد يناسب أمر العظمة.

وأيضاً في السجود تعظيم قلما أمر بفعله لغيره إشارة إلى كبريائه الغنية عن التعظيم[٢].

وعند ابن عاشور أن المغايرة السابقة للتفنن، ولأن القول هنا تضمن أمراً بفعل فيه غضاضة على المأمورين فناسب إظهار عظمة الأمر، وأما القول السابق مجرد إعلام من الله بمراده ليظهر رأيهم [٣].

قلت: وحديثهم عن المغايرة بين الأسلوب ما بين ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ ﴾ إلى ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ﴾ هو حقيقة الالتفات مع امتزاج نكتته بالإسناد إلى نون العظمة في الثاني، وفي الأول إلى الربوبية لله مضافاً لكاف الخطاب، والمخاطب هو النبي صلى الله عليه وسلم ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ ﴾، وهذا كأن شبيه الالتفات الانتقال ما بين الضمائر من الجمع إلى المفرد أو العكس كما هنا.

أما نكتة الالتفات عند أبي حيان فهي بمضمون ماعند ابن عاشور تالياً، والمعنى أن الأمر بالسجود أمر في غاية التعظيم فناسب أن يكون خطابا، وذلك أدعى للامتثال السريع؛ لأن خاطر هؤلاء المأمورين مشغول بورود ما صدر من ربهم العظيم؛ ليمتثلوه ويستجيبوا له دون أدنى تردد أو تأول أو معارضة.

وعبارات العلماء في سر الالتفات هنا في جملتها ملتفة غير متباينة

قلتُ / ففي هذا الأمر الإلهي من وجوه العظمة والتعظيم:

الآمر العظيم سبحانه وتعالى، و السجود الذي هو فعل عظيم، والمسجود له آدم وهو معظم بسجود الملائكة له.

أما قول ابن عاشور إن الفعل فيه غضاضة على المأمورين فناسب إظهار عظمة الأمر،

(١) أبو سعود، "إرشاد العقل السليم"، ١: ١٥٢.

(٢) قاله الآلوسي في تفسيره ١: ٢٢٩.

(٣) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١: ٤٢١.

فمتلاق مع نكات من سبقه أن المقام للتعظيم، ودعوى غضاضة الأمر على المأمورين ليس بجيد، لانتفاء ما يظن من ذلك بالملائكة المكرمين فهم طائعون لا يخطر ببالهم الامتناع أو العصيان ولا مقدمات ذلك ولهذا جاء وصف امتثالهم بعد صدور الأمر بالسجود بحرف الفاء (فسجدوا) الدال على التعقيب وسرعة الإذعان والقيام بالأمر، وأي غضاضة في بيان مراتب الخلق فإن بينهم مراتب و تفاوتا، وبمثل هذا يستدل من يفضل بني آدم على الملائكة فالمفضول يسجد للفاضل، والله أعلم

* * *

الآية السابعة– ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى ﴾ [البقرة: ٣٨].

قال أبو حيان: ﴿ مِّنِّي ﴾ متعلق بـ ﴿ يَأْتِيَنَّكُم ﴾، وهذا شبيه بالالتفات لأنه انتقل من الضمير الموضوع للجمع أو المعظم نفسه إلى الضمير الخاص بالمتكلم المفرد، وقد ذكرنا حكمة ذاك الضمير في ﴿ قُلْنَا ﴾ عند شرح قوله ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ ﴾ وحكمة هذا الانتقال هنا أن الهدى لا يكون إلا منه وحده تعالى فناسب الضمير الخاص كونه لا هادي إلا هو تعالى، فأعطي الخاص الذي لا يشاركه فيه غيره الضمير الخاص الذي لا يحتمل غيره تعالى، وفي قوله ﴿ مِّنِّي ﴾ إشارة إلى أن الخير كله منه'[(١)].

شِبهُ الالتفات عند أبي حيان –كما تقدم – الانتقال بين الضمائر، من ضمير الجمع إلى ضمير المتكلم نفسه أو العكس، ولهذا أمثلة مضت، وهو يفترق عن الالتفات وهو قريب منه، إذ هو تغير أسلوب، لكنه ليس من غائب إلى مخاطب أو من مخاطب إلى غائب أو غير ذلك من أقسام الالتفات عند الجمهور، وبه يُعلم أن هذا النوع مرتبة متوسطة بين الالتفات واتساق الأسلوب دون مغايرة، ومثل هذا النوع يثبت عند طائفة من العلماء كابن الأثير، والتنوخي، والسبكي من قال عنه: إنه قريب من الالتفات، وليس التفاتاً[(٢)].

ونقل الآلوسي عن أبي حيان أن فيه شبه التفات وقال: وأتى بالضمير الخاص هنا؛

(١) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ٤٥٩، ٤٦٠.

(٢) السبكي، "عروس الأفراح"، ص ٢٩٣ – ٢٩٤؛ التنوخي، "الأقصى القريب"، ص٤٦—٤٧

للرمز إلى أن اللائق بـ (من) هدى التوحيد الصرف وعدم الالتفات إلى الكثرة[١].

والنكتة هنا كما يذكر أبو حيان أن الهدى من الله وحده فناسب أن يسند إلى الضمير الخاص الذي لا يشاركه فيه أحد (مني)، وهذه نكتة بديعة.

قلتُ: ويعضد هذه بعض الآيات القرآنية مثل / ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾، وقريب منه إسناده الله تعالى بعد مجيء الآية بنون العظمة مثل قوله تعالى ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ۚ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ﴿٨٩﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾.

* * *

الآية الثامنة/ ﴿ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ﴾ [البقرة: ٤٠].

قال أبو حيان: في قوله (نعمتي) نوع التفات؛ لأنه خرج من ضمير المتكلم المعظم نفسه في قوله (آياتنا) إلى ضمير المتكلم الذي لا يشعر بذلك.

وفي إضافة النعمة إليه إشارة إلى عِظم قدرها وسعة برها وحسن موقعها[٢].

هذا الموطن لا وقوف لأهل التفسير عند ما فيه من نوع التفات، وهو يؤكد معنى قول أبي حيان: (نوع التفات أو شبه التفات) بأنه انتقال الضمائر من ضمير المتكلم إلى المعظم نفسه بضمير الجمع أو العكس.

* * *

الآية التاسعة ﴿ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ **[البقرة: ١٢٣].**

قال أبو حيان: وقرأ سفيان (ولا يَقْبَل) بفتح الياء ونصب شفاعة على البناء للفاعل، وفي ذلك التفات وخروج من ضمير المتكلم إلى ضمير الغائب، لأن قبله ﴿اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ ﴾ ﴿ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ ﴾، وبناؤه للمفعول أبلغ لأنه في اللفظ أعم وما كان يُعلم

(١) الآلوسي، "روح المعاني"، ١: ٢٣٩.

(٢) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ٤٧٦.

أن الذي لا يقبل هو الله تعالى[١].

انبنى وجه الالتفات هنا على قراءة شاذة نسبها أبو حيان لسفيان وهو ابن عيينة، وعزاها فئة إلى قتادة كالزمخشري، وإلى سفيان كما نقل الآلوسي[٢]، ووجهها أن الفعل مبني للفاعل (وشفاعة) مفعول به كما وجه ذلك السمين الحلبي[٣].

وعند أبي البقاء أن إعراب شفاعة- على بعد في هذه القراءة -إما على الحال أو التمييز أو المفعول له، وعلى أنها مفعول ثانٍ ويكون قد أقام الجار والمجرور مقام الفاعل وهذا أجازه بعض النحويين كما قال[٤].

ورجح أبو حيان هنا القراءة المتواترة بالبناء للمفعول على ما قرئ شاذاً؛ لأنه أبلغ في اللفظ، وهو -الترجيح- أمر سائغ بين المتواترة والشاذة.

ولم يرشح منه نكتة الالتفات في قراءة البناء للفاعل.

* * *

الآية العاشرة / ﴿ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [البقرة: ٥٨].

قال أبو حيان: فمن قرأ بالياء مضمومة فلأن الخطايا تأنيثها مجازي، وحسن تذكير الفعل الفصل.

ومن قرأ بالياء مضمومة فلأن الخطايا مؤنث، ومن قرأ بالياء مفتوحة فالضمير عائد على الله تعالى، ويكون من باب الالتفات؛ لأن صدر الآية ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ﴾ ثم قال ﴿نَّغْفِرْ﴾ فانتقل من ضمير متكلم معظم نفسه إلى ضمير الغائب المفرد.

ويحتمل أن يكون الضمير عائداً على القول الدال عليه ﴿ وَقُولُوا ﴾ أي: يغفر القول، ونسب الغفران إليه مجازاً لما كان سبباً للغفران. ا.هـ[٥].

---

(١) أبو حيان، "البحر المحيط"، ٢: ١٥.

(٢) الزمخشري، "الكشاف"، ١: ٢٦٦؛ الآلوسي، "روح المعاني"، ١: ٢٥٢.

(٣) السمين الحلبي، "الدر المصون"، ١: ٣٣٨.

(٤) العكبري، "إعراب القراءات الشواذ"، ١: ١٥٨، ١٥٩.

(٥) أبو حيان، "البحر المحيط"، ٢: ١٠١.

هناك التفات في الآية الكريمة على قراءة (يغفِر) كما نص عليه المصنف وتبعه السمين الحلبي[١].

قال القفال: والمعنى في هذه القراءات كلها واحد؛ لأن الخطيئة إذا غفرها الله تعالى فقد غفرت، وإذا غفرت فإنما يغفرها الله، والفعل إذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتأنيث[٢].

قلت: قراءة نافع في (يُغفر) هو بالياء المضمومة، كما هو مثبت عند أهل القراءات[٣].

وأما القراءة بالياء مفتوحة فقال الداني: وروى هارون عن حسين عن أبي بكر عن عاصم (يغفر لكم) بالياء مفتوحة لم يرو ذلك أحد غيره[٤].

وأوردها ابن خالويه في مختصره عن حسين الجعفي عن أبي بكر عن عاصم، وعلى فتح الياء يكون الالتفات كما قاله أبو حيان[٥].

غير مبينين النكتة في ذلك.

* * *

الآية الحادية عشرة / ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة: ٦٠].

قال أبو حيان: هو على إضمار قول أي: وقلنا لهم...

﴿مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ﴾ من لابتداء الغاية، ويحتمل أن تكون للتبعيض، ولما كان مأكولهم ومشروبهم حاصلين لهم من غير تعب منهم ولا تكلف أضيفا إلى الله تعالى، وفي هذا التفات، إذ تقدم ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِب﴾ ولو جرى على نظم واحد لقال: (من رزقنا)، إلا إن

(١) السمين الحلبي، "الدر المصون"، ١: ٣٧٦.

(٢) نقله عنه الرازي في "التفسير الكبير"، ٣: ٩٦.

(٣) أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني (٤٤٤هـ). "التيسير في القراءات السبع". تحقيق: د/ حاتم الضامن. (ط١، الشارقة: مكتبة الصحابة، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م)، (٢٢٧)؛ ابن مجاهد، "السبعة"، ٢: ٢١٥. قال في النشر: واتفق هؤلاء الأربعة على ضم حرف المضارعة وفتح الفاء، ويقصد بالأربعة المدنيين وابن عامر ويعقوب.

(٤) أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني (٤٤٤هـ). "جامع البيان في القراءات السبع"، ٢: ٨٦٤.

(٥) ابن خالويه، "مختصر في الشواذ"، ص ١٣.

جعلت الإضمار قبل (كلوا) مسنداً إلى موسى أي: وقال موسى كلوا واشربوا، فلا يكون فيه التفات.[1]

تحقيق وقوع الالتفات في الجملة القرآنية من عدمه ﴿ كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ مِن رِّزۡقِ ٱللَّهِ ﴾ مبناه على تحقيق هل هذا من قول الله تعالى لهم، أو من قول موسى عليه السلام؟ فهناك من أهل التفسير من قال: في الآية حذف، والمعنى (فقلنا لهم) فيكون صادراً عن المولى عز وجل.

كما ذهب إلى هذا ابن عطية، والبغوي، والواحدي، والقرطبي، والبيضاوي، والسمين الحلبي[2].

قال الطبري: وهذا أيضاً مما استغني بذكر ما هو ظاهر منه عن ذكر ما تُرك ذكره. وذلك أن تأويل الكلام، فقلنا اضرب بعصاك البحر فضربه فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس منهم مشربهم، فقيل لهم كلوا واشربوا)[3].

وظاهر تأويله هذا أنه محتمل لصدور القول عن الله تعالى أو عن موسى عليه السلام، ولذلك عبر بلفظ: فقيل لهم، وظاهر تأويل ابن كثير أنها من قول الله تعالى[4].

ودرج طائفة على ذكر الاحتمالين في الآية كالرازي، والآلوسي، وصدر أبو حيان نسبة القول إلى الله تعالى مع احتمال أن يكون التقدير: قيل (كلوا) مسنداً إلى موسى عليه السلام[5].

ولم يفصح عن نكتة الالتفات على القول الأول.

ويستفاد من هذا أن الحكم بوقوع الالتفات من عدمه راجع في جزء من أجزائه إلى

---

(١) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ١١٩.

(٢) الطبري، "جامع البيان"، ٢: ٩؛ ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ١: ٢٢٦؛ السمين الحلبي، "الدر المصون"، ١: ٣٨٧؛ القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٢: ١٤٢؛ "معالم التنزيل"، ١: ١٠٠؛ علي بن أحمد بن محمد الواحدي (٤٦٨هـ). "التفسير البسيط". تحقيق مجموعة من الباحثين. (طبعة عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام بالرياض، ١٤٣٠هـ)، ٢ك ٥٧٨؛ البيضاوي، "أنوار التنزيل"، ١: ١٠٥.

(٣) الطبري، "جامع البيان"، ٢: ٩.

(٤) ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ١: ٤٢٣.

(٥) الرازي، "التفسير الكبير"، ٣: ١٠٤؛ الآلوسي، "روح المعاني"، ١: ٢٧١.

تقدير الإضمار في محل الإضمار المحذوف كما ههنا.

ولعل الراجح – والله أعلم – أن القول صادر عن المولى عز وجل كما هو الظاهر، وهو قول أجلاء المفسرين.

ولعل في إضافة الرزق إلى لفظ الجلالة (الله) ما يشعر بالحث لهم على عبادته تعالى والإقرار بألوهيته وعدم مخالفة أمره بالعصيان، إذ هو خالق الرزق وموجده ومقدره، ومن كان كذلك كان مستحقاً للعبادة دون من سواه.

* * *

الآية الثانية عشرة / ﴿ خُذُواْ مَآ ءَاتَيۡنَٰكُم بِقُوَّةٖ وَٱذۡكُرُواْ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ٦٣].

قال أبو حيان: وقرئ (ما آتيتكم) وهو يشبه الالتفات؛ لأنه خرج من ضمير المعظم نفسه إلى غيره[(١)].

هذه القراءة منسوبة إلى ابن مسعود رضي الله عنه[(٢)].

وبه يتأكد أن شبه الالتفات الذي يقصده أبو حيان هو الانتقال بين الضمائر من ضمير المعظم نفسه إلى غيره أو من ضمير المتكلم إلى ضمير المعظم نفسه ونحو ذلك.

وغالب أمر هذه النوع من الالتفات أن لا يُفصح منه عن نكتة أو ملحة، لكن فائدته استيعاب إفراد هذا الفن و معرفة استمدادهم من القراءات الشاذة.

* * *

الآية الثالثة عشرة / ﴿ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ﴾ [البقرة: ٧٤].

قال أبو حيان: وقرأ الجمهور (تعملون) بالتاء، وهو الجاري على نسق قوله ﴿ ثُمَّ قَسَتۡ قُلُوبُكُم ﴾.

وقرأ ابن كثير (بالياء) فيحتمل أن يكون الخطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم[(٣)].

---

(١) أبو حيان، البحر المحيط ط الرسالة ١٥٦/٢.

(٢) ابن خالويه، "مختصر الشواذ"، ص ١٤.

(٣) ابن مجاهد، "السبعة"، ص ١٦٠؛ "النشر"، ٢: ٢١٧؛ أبو علي الحسن بن عبدالغفار الفارسي =

ويحتمل أن يكون الخطاب مع بني إسرائيل، ويكون ذلك التفاتاً، إذ خرج من الخطاب في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم ﴾ إلى الغيبة في قوله (يعملون) وحكمة هذا الالتفات أنه أعرض عن مخاطبتهم وأبرزهم في صورة من لا يُقبِل عليهم بالخطاب، وجعلهم كالغائبين عنه؛ لأن مخاطبة الشخص ومواجهته بالكلام إقبال من المخطاب عليه وتأنيس له، فقطع عنهم مواجهته لهم بالخطاب لكثرة ما صدر عنهم من المخالفات[1].

ذكر الالتفات هنا على قراءة الياء الباقولي[2] وأبو السعود غير ذاكرين نكتة الالتفات[3]، ومعهما السيوطي في تفسير الجلالين[4].

إلا أن ابن عاشور لم يعد هذا من الالتفات فقال حين بيَّن قراءة ابن كثير ويعقوب وخلف: «بالياء التحتية وهو انتقال من خطابهم إلى خطاب المسلمين فلذلك غير أسلوبه إلى الغيبة، وليس ذلك من الالتفات؛ لاختلاف مرجع الضميرين، لأن تفريع قوله (**أفتطمعون أن يؤمنوا لكم**) عليه دل على أن الكلام نقل من خطاب بني إسرائيل إلى خطاب المسلمين،

=

(٣٧٧هـ). "الحجة للقراءات السبعة أئمة الأمصار في الحجاز والعراق والشام الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد". تحقيق: بدر الدين قهوجي، بشير حويجاتي. (ط١، دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)، ٢: ٨٥-٨٦؛ مكي بن أبي طالب، "الكشف"، ١: ٢٤٨؛ نصر بن علي بن محمد ابن أبي مريم الشيرازي الفارسي (٥٦٥هـ). "الموضح في وجوه القراءات وعللها". تحقيق ودراسة: د. عمر حمدان الكبيسي. (ط١، جدة: طبعة الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، ١: ٢٨٤.

(١) أبو حيان، "البحر المحيط"، ٢: ٢٢٠.

(٢) أبو الحسين علي بن الحسين الباقولي الأصبهاني (٥٤٣هـ). "كشف المشكلات وإيضاح المعضلات". تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي. (دمشق: مطبعة الصباح، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م)، ١: ٥٩.

(٣) أبو السعود، "إرشاد العقل السليم"، ١: ١٩٤.

(٤) جلال الدين المحلي (٨٦٤هـ)، وجلال الدين السيوطي (٩١١هـ). "تفسير الجلالين". (ط١، القاهرة: دار الحديث)، ١: ١٤.

وهو خبر مراد به التهديد والوعيد لهم مباشرة أو تعريضاً»[١].

وابن عاشور له تعقبات في مواطن الالتفات المنصوص عليه عند المفسرين، ومنها هذا الموضع فيرى أن اختلاف مرجع الضميرين يخرجه من الالتفات، ويقصد بمرجع الضميرين في قوله **(ويعملون)** عما قبله مع قوله **(أفتطمعون أن يؤمنوا لكم)**، فقوله بعدها **(أفتطمعون)** يراد به المسلمين وليس أهل الكتاب، وقريب من هذا التوجيه ما علل به مكي بن أبي طالب قراءة (الياء) فقال: إنه ردها على ما قبله **(وما كادوا يفعلون)** وعلى ما بعده من قوله **(وقد كان فريق منهم) (يحرفونه) (وهم يعلمون)** فلما أتى ما قبله وما بعده على لفظ الغيبة أجراه على ذلك، ولم يجره على قوله **(أفتطمعون)**؛ لأنه خطاب للمؤمنين، **(ويعلمون)** يراد اليهود[٢].

وعوداً لما قاله ابن عاشور فإن شرط الالتفات كما نصوا عليه أن يكون المدلول واحداً[٣].

وبعبارة أفصح أن يكون الضمير في المنتقل إليه عائداً في نفس الأمر إلى المنتقل عنه[٤].

قال التفتازاني/بشرط أن يكون التعبير الثاني على خلاف ما يقتضيه الظاهر ويترقبه السامع، ولابد من هذا القيد؛ ليخرج مثل قولنا: أنا زيد، وأنت عمرو[٥].

وعليه فإن صح أن هناك اختلافاً في مرجع الضميرين كما قال ابن عاشور فإنه ليس من الالتفات، ويدل عليه (أفتطمعون) فهو دليل على انتقال الخطاب من بني إسرائيل إلى المسلمين، **ونكتة الالتفات أنه أعرض عن مخاطبتهم لكثر ما صدر عنهم من المخالفات؛ لأن الخطاب ومواجهة الشخص بالكلام إقبال عليه وتأنيس له.**

والقول بأنه التفات أظهر، ويكون قوله تعالى: (أفتطمعون) انتقال إلى غرض جديد.

* * *

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١: ٥٦٦.
(٢) "الكشف"، ١: ٢٤٨.
(٣) أبو حيان، "البحر المحيط"، ١: ٧٣.
(٤) السيوطي، "معترك الأقران"، ١: ٢٩٠.
(٥) السعد التفتازاني، "مختصر المعاني"، ص ٥٢.

الآية الثالثة عشرة: ﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ [البقرة: ٧٧].

قال أبو حيان: وقرأ ابن محيصن (أو لا تعلمون) بالتاء، قالوا: فيكون ذلك خطاباً للمؤمنين، وفيه تنبيه على جهلهم بعالم السر والعلانية، ويحتمل أن يكون خطاباً لهم فائدته التنبيه على سماع ما يأتي بعده، ثم أعرض عن خطابهم وأعاد الضمير إلى الغيبة إهمالاً لهم فيكون ذلك من باب الالتفات ويكون حكمته في الحالتين ما ذكرناه[١].

قرأ ابن محيصن بالتاء (أو لا تعلمون) ونسب إلى قتادة كذلك[٢]، وفيه خلاف في المقصود بهذه الآية، فقيل إنهم المؤمنون وهو يجري على نسق الخطاب السابق (أفتطمعون)[٣].

أو هو خطاب لليهود[٤].

وذكر الرازي فقال: «وفي قول الأكثرين أنهم اليهود وكانوا يؤمنون بالله ويعرفون أنه تعالى يعلم السر والعلانة فخوفهم الله به»[٥].

وقال البيضاوي: «يعني هؤلاء المنافقين، أو اللائمين، أو كليهما، أو إياهم والمجرمين»[٦].

وحمله الآلوسي على العموم بعد ذكره قريباً مما قاله البيضاوي في المقصودين بهذه الآية[٧].

قال شيخ زاده: «فعلى هذه الاحتمالات الثلاثة يكون التقريع المذكور بقوله: (أو لا يعلمون) وتبعاً بثلاثة الثانية، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾ إلى آخر الآية»[٨].

---

(١) البحر المحيط ٢/٢٣٨،ط الرسالة.

(٢) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٢: ٢١٦؛ ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ١: ٢٦١؛ أبو حيان، "البحر المحيط"، ٢: ٢٣٨.

(٣) البنا، "إتحاف فضلاء البشر"، ١: ٣٩٨؛ العكبري، "إعراب القراءات الشواذ"، ١: ١٧٩؛ القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٢: ٢١٦.

(٤) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٢: ٢١٦؛ ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ١: ٢٦١؛ أبو حيان، "البحر المحيط"، ٢: ٢٣٨.

(٥) الرازي، "التفسير الكبير"، ٣: ١٤٧.

(٦) البيضاوي، "أنوار التنزيل"، ١: ١١٤.

(٧) الآلوسي، "روح المعاني"، ١: ٣٠١.

(٨) محمد مصلح الدين القوجوي الحنفي (٩٥١هـ). "حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي". (تركيا: =

والقرطبي جعل الخطاب على قراءة ابن محيصن للمؤمنين، والذي أسروه كفرهم، والذي أعلنوا الجحد به[١].

فأما قراءة الغيبة فالكلام عن اليهود اللائمين إخوانهم من أهل ملتهم كما قال الطبري وغيره، وهو متسق مع السياق الذي هو حديث عنهم[٢].

وأما الخطاب على القراءة الشاذة فمشكل إن جعل للمؤمنين – وهذا قول فريق كما سبق–؛ لأنهم يعلمون أن الله عالم السر والنجوى فالسر عنده علانية والغيب شهادة.

أو أنه خطاب لليهود أنفسهم، **وفائدته التنبيه على سماع ما يأتي بعده ثم أعرض عن خطابهم وعاد إلى لفظ الغيبة؛ إهمالاً لهم كما وجهه أبو حيان.**

ومعنى توجيه القرطبي لقراءة ابن محيصن: أو لا تعلمون أيها المؤمنون أن الله يعلم ما يُسِر أولئك اليهود واللاعنين وما يعلنون، وهو مشكل كما تقدم.

ولابن محيصن أنه قرأ الثلاث كلمات (أو لا تعلمون، تسرون، يعلنون) كلها بالتاء والخطاب فيها لليهود[٣].

ونكتة الالتفات على القراءة الشاذة حين خاطبهم ثم أعاد الضمير إلى الغيبة إهمالاً لهم.

ونقل الآلوسي نص ما عند أبي حيان ولم يزد[٤].

وقد ردَّ أبو السعود كون الخطاب في ختام الآية من قوله: (أفلا تعلقون) للمؤمنين، وأنه متصل بقوله (أفتطمعون) معللاً أن ذلك يأباه قوله (أو لا يعلمون) (على قراءة الياء)؛ لأنه تجهيل لهم من جهته تعالى في ما حكى عنهم، فيكون إيراد الخطاب للمؤمنين في أثنائه من قبيل الفصل بين الشجر ولحائه، وعده من التعسف[٥].

=

طبعة الاوفست، مكتبة الحقيقة،.١٤١١هـ- ١٩٩١م)، ٢: ٣٣٥.

(١) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٢: ٢١٦.

(٢) الطبري، "جامع البيان"، ٢: ١٥١.

(٣) عبدالفتاح القاضي. "القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب". (بيروت لبنان: دار الكتاب العربي، ١٤٠١هـ—١٩٨١م)، ص ٣٠؛ وانظر: البنا، "إتحاف فضلاء البشر"، ١: ٣٩٨.

(٤) الآلوسي، "روح المعاني"، ١: ٣٠١.

(٥) أبو السعود، "إرشاد العقل السليم"، ١: ١٩٨.

والقول بأنه خطاب للمؤمنين في (أو لا تعلمون) **فيه ما فيه**، فالأولى أن يكون خطاباً لليهود، وبه تتسق الخطابات مع قوله (أفلا تعقلون)، وإذا كان بعيداً خطاب المؤمنين في قوله (أفلا تعقلون) فخطابهم من قراءة ابن محيصن أشد بعداً. والله أعلم.

* * *

الخاتمة:

وبعد التطواف القرآني مع فن الالتفات عند **أبي حيان**، فهذه أهم ثمار البحث المستظهرة التي أينعت، وقناديلها التي تدلت:

١- تفرد الإمام أبي حيان بتتبع مواطن الالتفات وتحفيه البالغ بها وبنكاتها حتى كان معتمداً سابقاً للمفسرين في هذا الفن البلاغي القرآني.

٢- توثق الصلة الأكيدة بين فن الالتفات والقراءات القرآنية متواترها وشاذها، فعلى مدار القراءة يكمن الالتفات، وذلك في أوجه الخطاب والتكلم والمزاوجة بينهما وغيرهما من أنواع الالتفات.

٣- أن أسرار الالتفات ولطائفه متعلقة بالنظر الفسيح والتفكر الممعن في الآيات سياقا ومخاطبين وموضوعا، فعلى هذه الأسس الثلاثة تتحصل ملح الالتفات ويوقف عليها.

٤- أن تعدد النكات وتنوعها أمر واقع فلا تتزاحم بينها، وأكبر شاهد ذلك ما سطره المفسرون والبلاغيون عند آية الفاتحة (إياك نعبد وإياك نستعين) من وجوه أسرار وفوائد ربت على بضعة عشر وجهاً.

٥- مما أكدته الدراسة وتكشف في تتبع استقصائي لموارد الالتفات ارتباط القول بالالتفات في الآيات بوجوه تفسيرها وأوجه خطابها والمعنيين بها، وهذه العلاقة أهم وأثرى من مجرد كشف نكتة الالتفات وسرها البياني.

٦- أثر الإمام أبي حيان على من بعده في تتبع مواضع الالتفات ونكاته، إذ تبعه تلميذه السمين الحلبي والمفسر الآلوسي فوافقاه على ما قال، ونقلا عنه ما قرره، خصوصاً فيما ينفرد بذكره والتنبيه عليه دون سائر المفسرين وهو كثير في هذا الفن.

٧- بلغت مواضع الالتفات من أول القرآن إلى نهاية سورة البقرة عند أبي حيان (٦٢) تقريبا تزيد أعدادا قليلة أو تنقص.

٨- من منهج أبي حيان في الالتفات النص على الالتفات شارحاً نوعه، ذاكراً نكتته غالباً، وربما أغفل الملحة وتكرر هذا عنده في شبه الالتفات، وفي مذكوراته ومتروكاته من اللطائف ميدان رحيب للتدبر ومقادحة الأفكار والنكات.

٩- معنى الالتفات عند أبي حيان أتى موافقاً قول الجمهور من أنه الانتقال من الغيبة للخطاب أو التكلم، ومن الخطاب للغيبة أو التكلم، ومن التكلم للغيبة أو الخطاب.

١٠- المقصود بشبه الالتفات الوارد عند أبي حيان ما كان انتقالاً بين الضمائر من ضمير المتكلم إلى المعظم نفسه أو عكس ذلك.

١١- لم يكن أبو حيان جازما بكل التفات يورده، فربما أورد احتمالا أن يكون من هذا الباب البلاغي أو خارجا عنه، وذلك بحسب الخلاف في الآية وتصريفات وجوه خطابها، وسياقاتها.

١٢- عدد مواطن الالتفات فيما سبق (٧) مواطن، و(٤) مواضع محتملة للالتفات وعدمه ففيها خلاف واحتمال، وكان شبه الالتفات في (٣) موارد، وبين أبو حيان النكت واللطائف في جملتها، وسكت ولم يعرب عن الملحة في بعضها.

١٣- وختاماً فإن تتبع آيات الالتفات يكتنفه عسرٌ ودقة حيث ينفرد الإمام أبو حيان بمواضع دون غيره، فقلل ذلك أمر المقارنة مع غيره من تصانيف المفسرين التاركين إظهار الالتفات واستخراج أسراره.

والحمد لله رب العالمين، وصلاة وسلاما على خير الأولين والآخرين وآله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

ابن أبي مريم، نصر بن علي بن محمد الشيرازي الفارسي (٥٦٥هـ). "الموضح في وجوه القراءات وعللها". تحقيق ودراسة: د. عمر حمدان الكبيسي. (ط١، جدة: طبعة الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م).

ابن الأثير الكاتب، نصر بن محمد الشيباني (٦٣٧هـ). "الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام المنثور". (مطبعة المجمع العلمي ١٣٧٦هـ).

ابن الأثير، ضياء الدين. "المثل السائرة في أدب الكاتب والشاعر". قدمه وعلق عليه: د. أحمد الحوفي، ود. بدوي طبانة. (ط٢، دار نهضة مصر للطبع والنشر).

ابن العماد، أبو السعود محمد الحنفي (٩٨٢هـ). "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم". تحقيق: عبدالقادر عطا. (مكتبة الرياض الحديثة).

ابن خالويه، عبدالله الحسين بن أحمد (٣٧٠هـ). "إعراب القراءات السبع وعللها". د.عبدالرحمن العثيمين. (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م).

ابن عاشور، محمد الطاهر (ت ١٣٩٣هـ). "التحرير والتنوير". (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع).

ابن عرفة، محمد بن محمد الورغمي (٨٠٣هـ). "تفسير ابن عرفة". تحقيق: جلال الأسيوطي. (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م).

ابن عطية، أبو محمد عبدالحق الأندلسي. "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق وتعليق: عبدالله الأنصاري، عبدالعال السيد إبراهيم، الرحالة الفاروق، محمد الشافعي الصادق العناني. (ط٢، الدوحة، قطر: مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م).

ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم الدينوري (ت: ٢٧٦هـ). "تأويل مشكل القرآن". شرحه ونشره: أحمد صقر.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمرو الدمشقي (٧٧٤هـ). "تفسير القرآن العظيم". تحقيق: مجموعة من الباحثين. (ط١، مؤسسة قرطبة القاهرة، ١٤٢١هـ–٢٠٠٠م).

ابن مجاهد(٣٢٤هـ). "السبعة في القراءات". تحقيق: د. شوقي ضيف. (ط٣، دار المعارف).

ابن منظور، جمال الدين عبدالله بن المكرم (ت: ٧١١هـ). "لسان العرب". (القاهرة: دار المعارف).

ابن وهب الكاتب، أبو الحسن إسحاق بن إبراهيم بن سليمان. "البرهان في وجوه البيان". تقديم وتحقيق: حنفي محمد شرف. (مكتبة الشباب، مطبعة الرسالة).

أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ). "البحر المحيط". (دار الرسالة العالمية، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م).

أحمد بن فارس (ت: ٣٩٥هـ). "معجم مقاييس اللغة". تحقيق: عبدالسلام هارون. (دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

أسامة بن منقذ. "البديع في نقع الشعر". تحقيق: د. أحمد بدوني، ود. حامد عبدالمجيد. (مصر - القاهرة: طبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م).

الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود البغدادي، (ت ١٢٧٠هـ). "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني". (ط٤، بيروت — لبنان: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).

الباقولي، أبو الحسين علي بن الحسين الأصبهاني (٥٤٣هـ). "كشف المشكلات وإيضاح المعضلات". تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي. (دمشق: مطبعة الصباح، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م).

البنا، أحمد محمد (١١١٧هـ). "إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر". تحقيق: د. سفيان إسماعيل. (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧).

البيضاوي، القاضي ناصر الدين عبدالله بن عمر (٧٩١هـ). "أنوار التنزيل وأسرار التأويل". تحقيق: محمد صبحي حلاق، ود/ محمود الأطرش. (ط١، بيروت - لبنان: دار الرشيد، ١٤٢١، ٢٠٠٠م).

التنوخي، زين الدين أبو عبدالله محمد بن محمد. "الأقصى القريب في علم البيان". (ط١ مصر: دار السعاد، عام ١٣٢٧هـ).

الأزهري، أبو منصور (ت: ٣٧٠هـ). "تهذيب اللغة". مجموعة محققين. (الدار المصرية للتأليف والترجمة).

الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد (٤٤٤هـ). "التيسير في القراءات السبع". تحقيق: د/ حاتم الضامن. (ط١، الشارقة: مكتبة الصحابة، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م).

الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد (٤٤٤هـ). "جامع البيان في القراءات السبع".

جلال الدين المحلي (٨٦٤هـ)، وجلال الدين السيوطي (٩١١هـ). "تفسير الجلالين". (ط١،

القاهرة: دار الحديث).

الحلبي، صفي الدين (ت: ٧٥٠هـ). "شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع". تحقيق: نسيب عبدالحميد نشاوي. (ط٢، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٤١٢هـ – ١٩٨٢م).

خالويه، الحسين بن أحمد (٣٧٠هـ). "مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع". (القاهرة: مكتبة المتنبي).

د/ أحمد مطلوب. "معجم المصطلحات البلاغية وتطورها". (العراق: مطبعة المجمع العلمي، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م).

الرازي، فخر الدين عمر (٦٠٤ هـ). "التفسير الكبير". (ط١، لبنان: دار الفكر للطباعة والتوزيع، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م).

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت: ٦٠٦هـ). "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز". تحقق: د. نصر الله حاجي مفتي أوغلي. (بيروت: دار صادر، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م).

الرومي، مصلح الدين مصطفي بن إبراهيم الحنفي(٨٨٠هـ). "حاشية ابن التمجيد على تفسير البيضاوي". تحقيق: عبدالله بن محمود عمر. (ط١، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م).

الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل. "معاني القرآن وإعرابه". تحقيق: د/عبدالجليل شلبي. (ط١، عالم الكتب، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م).

الزركشي، بدرالدين محمد بن عبدالله (ت٧٩٤هـ). "البرهان في علوم القرآن". تحقيق: يوسف المرعشلي، جمال الذهبي، إبراهيم الكردي. (ط١، بيروت — لبنان: دار المعرفة، ١٤١٠ هـ— ١٩٩٠م).

السبكي، بهاء الدين (ت: ٧٧٣هـ). "عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح". تحقيق: د. عبدالحميد هنداوي. (لبنان: المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م).

السفاقسي، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد (٧٤٢هـ). "المجيد في إعراب القرآن المجيد". تحقيق: أ. د. حاتم الضامن. (دار ابن الجوزي، ١٤٣٠هـ).

السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر (ت: ٦٢٦هـ). "مفتاح العلوم". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م).

السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن علي (ت: ٦٢٦هـ). "مفتاح العلوم". تحقيق: نعيم زرزور. (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م).

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف (٧٥٦هـ). "الدر المصون في علوم الكتاب المكنون". تحقيق: د/ أحمد الخراط. (دمشق: دار القلم).

السيد الشريف الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي (ت: ٨١٦هـ). "الحاشية على المطول، شرح تلخيص مفتاح العلوم في علوم البلاغة". (بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م).

السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ). "معترك الأقران في إعجاز القرآن". تحقيق: علي محمد البجاوي. (دار الفكر الإسلامي، ١٣٩٠هـ – ١٩٧٠م).

السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١هـ). "الإتقان في علوم القرآن". تحقيق: مركز الدراسات القرآنية. (طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف).

شرف الدين الطيبي (٧٤٣هـ). "التبيان في البيان". (رسالة دكتوراه للباحث عبدالستار زموط. –من جامعة الأزهر – عام ١٣٩٧هـ–١٩٧٧م).

الحلبي، شهاب الدين أبو الثناء محمود سليمان الحنفي (ت: ٧٢٥هـ). "حسن التوسل إلى صناعة الترسل". (طبعة مطبعة أمين أفندي ١٣١٥هـ).

شوقي ضيف. "البلاغة تطور وتاريخ". (ط٩، دار المعارف).

الشوكاني، محمد بن علي (١٢٥٠هـ). "فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير". اعتنى به: يوسف الغوش. (ط٤، بيروت – لبنان: دار المعرفة، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م).

الصفدي، صلاح الدين (ت: ٧٦٤هـ). "الغيث المنسجم في شرح لامية العجم". (بالمطبعة الأزهرية المصرية ١٣٠٦هـ).

الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ). "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق: معالي الدكتور عبدالله التركي. (ط١، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م).

طبل، د. حسن أسلوب. "الالتفات في البلاغة القرآنية". (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٨هـ، ١٩٨٨م).

الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبدالله (٧٤٣هـ). "فتوح الغيب في الكشف عن قناع

الريب، حاشية الطيبي على الكشاف". تحقيق: مجموعة من المحققين. (ط جائزة دبي الدولية، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م).
عبدالعزيز عتيق. "علم البديع". (بيروت – لبنان: دار النهضة العربية).
عبدالفتاح القاضي. "القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب". (بيروت لبنان: دار الكتاب العربي، ١٤٠١هـ—١٩٨١م).
عزالدين بن عبدالعزيز بن عبدالسلام (ت: ٦٦٠هـ). "فوائد في مشكل القرآن". تحقيق: د. سيد رضوان علي الندوي. (ط٢، دار الشروق، ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م).
العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله. "الصناعتين – الكتابة والشعر". تحقيق: علي البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم. (القاهرة، دار إحياءالكتاب العربي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧١هـ – ١٩٥٢هـ).
عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي (١١٩٥هـ). "حاشية القونوي على تفسير البيضاوي". (ط١، بيروت – لبنان: منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ-٢٠١١م).
العكبري، أبو البقاء (ت: ٦١٦هـ). "إعراب القراءات الشواذ". دراسة وتحقيق: محمد السيد أحمد عزوز. (عالم الكتب، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م).
العلوي، المظفر بن الفضل (ت: ٦٥٦هـ). "نضرة الريض في نصرة القريض". تحقيق: د. نهى عارف الحسن. (ط المجمع العلمي العربي).
الفارسي، أبو علي الحسن بن عبدالغفار (٣٧٧هـ). "الحجة للقراءات السبعة أئمة الأمصار في الحجاز والعراق والشام الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد". تحقيق: بدر الدين قهوجي، بشير حويجاتي. (ط١، دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م).
الفراء، أبو زكريا يحيى ين زياد (٢٠٧هـ). "معاني القرآن". (ط٣، عالم الكتب، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م).
قدامة بن جعفر. "نقد الشعر". طبعه وشرحه: محمد عيسى منون. (١٣٥٢هـ – ١٩٣٤م).
القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر (٦٧١هـ). "الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان". تحقيق: معالي د/ عبدالله التركي. (ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م).

القزويني، جلال الدين محمد الخطيب. "التلخيص في علوم البلاغة". ضبطه وشرحه عبدالرحمن الدقوقي. (دار الفكر العربي، ١٩٠٤هـ).

القيسي، مكي بن أبي طالب (٤٣٧هـ). "الهداية إلى بلوغ النهاية". تحقيق: مجموعة من الباحثين. (ط١، طبعة جامعة الشارقة، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).

القيسي، مكي بن أبي طالب (٤٣٧هـ). "الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها". تحقيق: محيي الدين رمضان. (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٣٩٤هـ -١٩٧٤م).

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (١٠٩٤هـ). "الكليات-معجم في المصطلحات والفروق اللغوية". تحقيق: د. عدنان درويش ومحمد المصري. (ط٢، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م).

ابن أبي الأصبع المصري، (ت: ٦٥٤هـ). "تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن". تقديم وتحقيق: د. حنفي محمد شرف.

أبو البقاء العكبري (٦١٦هـ). "التبيان في إعراب القرآن". تحقيق: علي البجاوي. (مطبعة عيسى البابي الحلبي) .

الزمخشري، لجار الله محمود بن عمر (٥٣٨هـ). "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل". تحقيق: مجموعة من الباحثين. (ط١، مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ ١٩٨٨هـ).

الماسي، أبو القاسم. "المفزع البديع في تجنيس أساليب البديع". تقديم وتحقيق: علال الغازي. (الرباط، المغرب: مكتبة المعارف، ١٤٠١هـ - ١٩٨٠هـ).

محمد مصلح الدين القوجوي الحنفي (٩٥١هـ). "حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي". (تركيا: طبعة الأوفست، مكتبة الحقيقة، .١٤١١هـ- ١٩٩١م).

السعد التفتازاني، مسعود بن عمر (٧٩٣هـ). "مختصر المفتاح أو تلخيص المعاني". طبعه وصححه: رضا لطفي. (مطبعة التوحيد، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م).

الميداني، عبدالرحمن بن حبنكة. "البلاغة العربية: أساسها وعلومها وفنونها". (دار القلم، دمشق، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).

ناصيف اليازجي. "مجموع الأدب في فنون العرب". (بيروت: طبع في مطبعة الأميركان، ١٩٠٨م).

النسفي، أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود (٧١٠)هـ. "مدارك التنزيل وحقائق التأويل".

(ط١، بيروت لبنان: دار الكلم الطيب، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م).
النيسابوري، محمد بن أبي الحسن (ت بعد ٥٥٣هـ). "إيجاز البيان عن معاني القرآن". تحقيق: ضيف القاسمي. (دار الغرب الإسلامي، ط ١٩٩٥م).
الواحدي، علي بن أحمد بن محمد (٤٦٨هـ). "التفسير البسيط". تحقيق مجموعة من الباحثين. (طبعة عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام بالرياض، ١٤٣٠هـ).

Bibliography

Ibn Abi Maryam, Nasr bin Ali bin Muhammad Ash-Sheeraazi Al-Faarisi (d. 595 AH). "Al-Muwaddih fee Wujuuh Al-Qiraa'aat wa 'Ilaliha". Investigation and Study: Dr. Umar Hamdaan Al-Kubaisi. (1st ed., Jeddah: Publication of the Charitable Society for Quranic Memorization, 1414 AH – 1993).

Ibn Al-Atheer Al-Kaatib, Nasr bin Muhammad Ash-Shaybaani (d. 637 AH). "Al-Jaami' Al-Kabeer fee Sinaa'at Al-Mandhuum min Al-Kalaam Al-Manthuur". (The Scientific Council Press, 1376 AH).

Ibn Al-Atheer, Diyaauddeen. "Al-Muthul Ath-Thaairah fee Adab Al-Kaatib wa Ash-Shaa'ir". Introduction and commentary: Dr. Ahmad Al-Hawfi and Dr. Badawi Tabaanah. (2nd ed., Daar Nahdat Misr for Printing and Publication).

Ibn Al-'Imaad, Abu As-Su'uud Muhammad Al-Hanafi (982 AH). "Irshaad Al-'Aql As-Saleem Ilaa Mazaayaa Al-Kitaab Al-Kareem". Investigation: Abdul Qaadir 'Ataa. (Maktabah Ar-Riyadh Al-Hadeetha).

Ibn Khaaluwayh, Abdullaah Al-Husain bin Ahmad (370 AH). "I'raab Al-Qiraa'aat As-Sab' wa 'Ilaliha". Dr. Abdur Rahmaan Al-'Uthaymeen. (Cairo: Maktabah Al-Khaanji, 1413 AH – 1992).

Ibn 'Aashuur, Muhammad Taahir (1393 AH). "At-Tahreer wa At-Tanweer". (Tunisia: Daar Sahnuun for Publication and Distribution).

Ibn 'Arafah, Muhammad bin Muhammad Al-Waragmi (d. 803 AH). "Tafseer Ibn 'Arafah". Investigation: Jalaal Al-Asyuuti. (Beirut – Lebanon: Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2008).

Ibn 'Atiyyah, Abu Muhammad Abdul Haqq Al-Andaluusi. "Al-Muharrar Al-Wajeez fee Tafseer Al-Kitaab Al-'Azeez". Investigation and commentary: Abdullaah Al-Ansaari, 'Abdul 'Aal As-Seyyid Ibrahim, Ar-Rahaalah Al-Faaruuq, Muhammad Ash-Shaafi'I As-Saadiq Al-'Inaani. (2nd ed., Doha – Qatar: Publications of Ministry of Awqaaf and Islamic Affairs, 1428 AH – 2007).

Ibn Qutaibah, Abdullaah bin Muslim Ad-Daynuuri. "Tahweel Mushkil Al-Qur'aan". Explanation and publication: Ahmad Saqar.

Ibn Katheer, Abul Fidaa Isma'il bin 'Amr Ad-Dimashqi (d. 774 AH). "Tafseer Al-Qur'aan Al-'Adheem". Investigation: A group of researchers. (1st ed., Qordoba Foundation in Cairo, 1421 AH – 2000).

Ibn Mujaahid (d. 324 AH). "As-Sab'a fee Al-Qiraa'aat". Investigation: Dr. Shawki Dayf. (3rd ed., Daar Al-Ma'aarif).

Ibn Mandhuur, Jamaaluddeen Abdullaah bin Al-Makram (d. 711 AH). "Lisaan Al-'Arab". (Cairo: Daar Al-Ma'aarif).

Ibn Wahb Al-Kaatib, Abu Al-Hassan Ishaq bin Ibrahim bin Sulaiman. "Al-Burhaan fee Wujuuh Al-Bayaan". Introduction and investigation: Hanafi Muhammad Sharaf. (Maktabah Ash-Shabaab, Matba'a Ar-Risaalah).

Abu Hayyaan, Muhammad bin Yusuf bin 'Ali bin Yusuf bin Hayyaan Al-Andaluusi (d. 754 AH). "Al-Bahr Al-Muheet". (Daar Ar-Risaalah Al-'Aalamiyyah, 1436 AH – 2015).

Ahmad bin Faaris (d. 395 AH). "Mu'jam Maqaayees Al-Lugha". Investigation: Abdus Salaam Haaroun. (Daar Al-Fikr, 1399 AH – 1979).

Usaamah bin Munqid. "Al-Badee' fee Naq' Ash-Shir". Investigation: Dr. Ahmad Badawi, and Dr. Haamid Abdul Majeed. (Egypt – Cairo: Mustafa Al-Baabi Al-Halabi Press, 1380 AH – 1960).

Al-Aaluusi, Abul Fadl Shihaabuddeen Mahmuud Al-Bagdaadi (1270 AH). "Ruuh Al-Ma'aani fee Tafseer Al-Qur'an Al-'Adheem wa As-Sab' Al-Mathaani". (4th ed., Beirut – Lebanon: Daar Ihyaa At-Turaath Al-'Arabi, 1405 AH – 1985).

Al-Baaquuli, Abu Al-Husain 'Ali bin Al-Husain Al-Asbahaani (d. 543 AH). "Kashf Al-Mushkilaat wa Iidooh Al-Mu'dalaat". Investigation: Dr. Muhammad Ad-Daali. (Damascus: As-Sabaah Press, 1415 AH – 1994).

Al-Banna, Ahmad Muhammad (1117 AH). "Ithaaf Fudalaa Al-Bashar bil Qiraa'aat Al-'Arba'a 'Ashar". Investigation: Dr. Sufyan Isma'il. (Beirut: 'Aalam Al-Kutub, 1407 AH – 1987).

Al-Baydaawi, Al-Qaadi Naasiruddeen Abdullah bin 'Umar (791 AH). "Anwaar At-Tanzeel wa Asraar At-Tahwee". Investigation: Muhammad Subhi Hallaaq, and Dr. Mahmud Al-Atrash. (1st ed., Beirut – Lebanon: Daar Ar-Rasheed, 1421 AH – 2000).

At-Tanuukhi, Zaynuddeen Abu Abdullaah Muhammad bin Muhammad. "Al-Aqsa Al-Qareeb fee 'Ilm Al-Bayaan". (1st ed., Egypt: Daar As-Su'aad, 1327 AH).

Al-Azhari, Abu Mansuur (d. 370 AH). "Tahdeeb Al-Lugha". A group of Investigators. (Ad-Daar Al-Misriyyah for Publishing and Translation).

Ad-Daani, Abu 'Amr 'Umar bin Sa'eed (d. 444 AH). "At-Tayseer fee Al-Qiraa'aat As-Sab':. Investigation: Dr. Haatim Ad-Daamin. (1st ed., Sharjah: Maktabah As-Sahaabah, 1429 AH – 2008).

Ad-Daani, Abu 'Amr 'Umar bin Sa'eed (d. 444 AH)."Jaami' Al-Bayaan fee Al-Qiraa'aat As-Sab'".

Jalaaluddeen Al-Mahalli (d. 864 AH), and Jalaaluddeen As-Suyuuti (d. 911 AH). "Tafseer Al-Jalaalayn". (1st ed., Cairo: Daar Al-Hadeeth).

Al-Halabi, Safiyyuddeen (d. 750 AH). "Sharh Al-Kaafiyyah Al-Badee'iyyah fee 'Uluum Al-Balaaga wa Mahaasin Al-Badee'". Investigation: Naseeb Abdul Hameed Nashaawi. (2nd ed., Damascus: Council of Arabic Language, 1412 AH – 1982).

Khaaluwayh, Al-Husain bin Ahmad (d. 370 AH). "Mukhtasar fee Shawaadh Al-Qur'aan min Kitaab Al-Badee'". (Cairo: MAktabah Al-Mutanabbi).

Dr. Ahmad Matluub. "Mu'jam Al-Mustalahaat Al-Balaagiyyah wa Tatawwuruha". (Iraq: Press of the Scientific Council, 1403 AH – 1983).

Ar-Raazi, Fakhruddeen 'Umar (d. 604 AH). "At-Tafseer Al-Kabeer". (1st ed., Lebanon: Daar Al-Fikr for Printing and Distribution, 1401 AH – 1981).

Ar-Raazi, Fakhruddeen Muhammad bin Umar (d. 606AH). "Nihaayah Al-Iijaaz fee Diraayah Al-I'jaaz". Investigation: Dr. Nasrullaah Haaji Mufti Awgali. (Beirut: Daar Saadir, 1424 AH – 2004).

Ar-Ruumi, Muslihuddeen Mustafa bin Ibrahim Al-Hanafi (d. 880 AH). "Haashiyah Ibn At-Tamjeed ‘alaa Tafseer Al-Baydaawi". Investigation: ‘Abdullaah bin Mahmuud ‘Umar. (1st ed., Beirut – Lebanon: Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1422 AH – 2001).

Az-Zajaaj, Abu Ishaq Ibrahim bin As-Sarri bin Shal. "Ma‘aany Al-Qur‘aan wa I‘raabihi". Investigation: Dr. Abdul Jaleel Shalabi. (1st ed., ‘Aalam Al-Kutub, 1408 AH – 1988).

Az-Zarkashi, Badruddeen Muhammad bin Abdullaah (d. 794 AH). "Al-Burhaan fee ‘Uluum Al-Qur‘aan". Investigation: Yusuf Mar‘ashli, Jamaaluddeen Ad-Dahabi, Ibrahim Al-Kurdi. (1st ed., Beirut – Lebanon: Daar Al-Ma‘rifah, 1410 AH – 1990).

As-Subki, Bahaahuddeen (d. 773 AH). "‘Uruus Al-Afraah fee Sharh Talkhees Al-Miftaah". Investigation: Dr. Abdul Hameed Hindaawi. (Lebanon: Al-Maktabah Al-‘Asriyyah, 1423 AH – 2003).

As-Safaaqsi, Abu Ishaaq Ibrahim bin Muhammad (d. 742 AH). "Al-Mujeed fee I‘raab Al-Qur‘aan Al-Majeed". Investigation: Prof. Haatim Ad-Daamin. (Daar Ibn Al-Jawzi, 1430 AH).

As-Sakaaki, Abu Ya‘quub Yusuf bin Abi Bakr (d. 626 AH). "Miftaah Al-‘Uluum". (1st ed., Beirut: Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1407 AH – 1987).

As-Sakaaki, Abu Ya‘quub Yusuf bin Abi Bakr (d. 626 AH). "Miftaah Al-‘Uluum". Investigation: Na‘eem Zurzuur. (Beirut – Lebanon: Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1407 AH – 1987).

As-Sameen Al-Halabi, Ahmad bin Yusuf (d. 756 AH). "Ad-Durr Al-Masuun fee ‘Uluum Al-Kitaab Al-Maknuun". Investigation: Dr. Ahmad Al-Kharraat. (Damascus: Daar Al-Qalam).

As-Seyyid Ash-Shareef Al-Jurjaani, Abu Al-Hassan ‘Ali bin Muhammad bin ‘Ali (d. 816 AH). "Al-Haashiyah ‘ala Al-Mutawwal, Sharh Talkees Miftaah Al-‘Uluum fee ‘Uluum Al-Balaaga". (Beirut – Lebanon: Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1428 AH – 2008).

As-Suyuuti, Jalaaluddeen Abdur Rahmaan bin Abi Bakr (911 AH). Mu‘tarak Al-Aqraan fee I‘jaaz Al-Qur‘aan". Investigation: Ali Muhammad Al-Bujaawi. (Daar Al-Fikr Al-Islaami, 1390 AH – 1970).

As-Suyuuti, Jalaaluddeen Abdur Rahmaan bin Abi Bakr (911 AH). "Al-Itqaan fee ‘Uluum Al-Qur‘aan". Investigation: Center for Quranic Studies. (King Fahd Complex for the Printing of the Glorious Qur‘aan).

Sharafuddeen At-Teebi (d. 743 AH). "At-Tibyaan fee Al-Bayaan". (PhD dissertation of Abdus Satar Zamuut at Al-Azhar University, 1397 AH – 1977).

Al-Halabi, Shihaabuddeen Abu Ath-Thanaa Mahmuud Sulaiman Al-Hanafi. "Hassan At-Tawassul Ilaa Sinaa‘aat at-Tarassul". (Matba‘a Ameen Afandi Press, 1315 AH).

Shawki Dayf. "Al-Balaaga Tatawwur wa Taareekh". (9th ed., Daar Al-Ma‘aarif).

Ash-Shawkaani, Muhammad bin Ali (1250 AH). "Fath Al-Qadeer Al-

Jaami‘ Bayna Fannay Ar-Riwaayah wa Ad-Diraayah min ‘Ilm At-Tafseer". Cared for by: Yusuf Al-Gawsh. (4th ed., Beirut – Lebanon: Daar Al-Ma‘rifah, 1428 AH – 2007).

As-Safadi, Salaahuddeen (d. 764 AH). "Al-Gayth al-Munsajim fee Sharh Laamiyyah Al-‘Ajam". (Al-Matba‘a Al-Azhariyyah Al-Misriyyah, 1306 AH).

At-Tabari, Muhammad bin Jareer (d. 310 AH). "Jaami‘ Al-Bayaan ‘an Tahweel Al-Qur‘aan". Investigation: His Eminence Dr. Abdullaah At-Turki. (1st ed., Cairo: Daarhajar for Printing and Publication, 1422 AH – 2001).

Tabal, Dr. Hassan Asluub. "Al-Iltifaat fee Al-Balaaga Al-Qur‘aaniyyah". (Cairo: Daar Al-Fikr Al-‘Arabi, 1418 AH – 1988).

At-Teebi, Sharafuddeen Al-Husain bin ‘Abdillaah (d. 743 AH)."Futuuh Al-Gayb fee Al-Kashf ‘an Qanaa‘ Ar-Rayb, Haashiyah At-Teebi ‘ala Al-Kashaaf". Investigation: A group of investigators. (Dubai International Award, 1434 AH – 2013).

Abdul ‘Azeez ‘Ateeq. "‘Ilm Al-Badee‘". (Beirut – Lebanon: Daar An-Nahdah Al-‘Arabiyyah).

‘Abdul Fattaah Al-Qaadi. "Al-Qiraa‘aat Ash-Shaadah wa Tawjeehiha min Luggatil ‘Arab". (Beirut – Lebanon: Daar Al-Kitaab Al-‘Arabi: 1401 AH – 1981).

‘Izzuddeen bin Abdil Azeez bin Abdis Salaam (d. 660 AH). "Fawaaid fee Mushkil Al-Qur‘aan". Investigation: Dr. Seyyid Ridwaan ‘Ali An-Nadawi. (2nd ed., Daar Ash-Shuruuq, 1402 AH – 1982).

Al-‘Askari, Abu Hilaal Al-Hassan bin Abdillaah. "As-Sinaa‘atayn – Al-Kitaabah wa Ash-Shi‘r". Investigation: Ali Al-Bujaawi, Muhammad Abul Fadl Ibrahim. (Cairo: Daar Ihyaa Al-Kitaab Al-‘Arabi, Mustafa Al-Baabi Al-Halabi press, 1371 AH – 1952).

Isaamuddeen Ismail bin Muhammad Al-Hanafi (d. 1195 AH). "Haashiyah Al-Quunuuy ‘ala TafseerAl-Baydaawi". (1st ed., Beirut – Lebanon: Publications of Muhammad Baydoun, Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1422 AH – 2011).

Al-‘Akburi, Abul Al-Baqaa (616 AH). "I‘raab Al-Qiraa‘aat Ash-Shawaadh". Study and Investigation: Muhammad As-Seyyid Ahmad ‘Azuuz. (‘Aalam Al-Kutub, 1417 AH – 1996).

Al-‘Alawi, Al-Mudaffar bin Al-Fadl (d. 656 AH). "Nadrah Al-Rayd fee Nurat Al-Qareed". Investigation: Dr. Nahaa Aarif Al-Hassan. (The Scientific Council Press).

Al-Faarisi, Abu ‘Ali Al-Hassan bin Abdil Gaffaar (d. 377 AH). "Al-Hujjah lil Qiraa‘aat As-Sab‘a Aimmat Al-Amsaar fee Al-Hijaaz wa Al-‘Iraaq wa Ash-Shaam Alladeena Dakarahum Abu Bakr bin Mujaahid". Investigation: Badruddeen Quhuuji, Basheer Huwayjaati. (1st ed., Daar Al-Mahmuun lil Turaath, 1404 AH – 1984).

Al-Faraa, Abu Zakariyah Yahya bin Ziyaad (d. 207 AH). "Ma‘aanee Al-Qur‘aan". (3rd ed., ‘Aalam Al-Kutub, 1403 AH – 1983).

Qudaamah bin Ja‘far. "Naqd Ash-Shi‘r". Printed and explained by: Muhammad Isa Manuun. (1352 AH – 1934).

Al-Qurtubi, sAbu Abdillaah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr (d. 671 AH). "Al-Jaami‘ li Ahkaam Al-Qur‘aan wa Al-Mubayyin limaa Tadammanahu min As-Sunnah wa Aay Al-Furqaan". Investigation: His Eminence Dr. Abdullaah At-Turki. (1st ed., Muassasah Ar-Risaalah, 1427 AH – 2006).

Al-Qazweeni, Jalaaluddeen Muhammad Al-Khateeb. "At-Talkhees fee ‘Uluum Al-Balaaga". Corrected and explained by Abdur Rahmaan Ad-Daquuqi. (Daar Al-Fikr Al-‘Arabi, 1904 AH).

Al-Qaysi, Makki bin Abi Taalib (d. 437 AH). "Al-Hidaayah fee Buluugh An-Nihaayah". A group of investigators. (1st ed., Publication of Sharjah University, 1429 AH – 2008).

Al-Qaysi, Makki bin Abi Taalib (d. 437 AH). "Al-Kashf ‘an Wujuuh Al-Qiraa‘aat As-Sab‘ wa ‘Ilaliha". Investigation: Muhyiddeen Ramadan. (Damascus: Publications of Arabic Language Council, 1394 AH – 1998).

Al-Kafawi, Abul Baqaa Ayuub bin Musa Al-Husaini (d. 1094 AH). "Al-Kulliyaat: Mu‘jam fee Al-Mustalahaat wa Al-Furuuq Al-Lugawiyyah". Investigation: Dr. Adnaan Darweish and Muhammad Al-Misri. (2nd ed., Muassah Ar-Risaalah, 1419 AH – 1998).

Ibn Abi Al-Asbu‘ Al-Misri (d. 654 AH). "Tahreer At-Tahbeer fee Sinaa‘a Ash-Shi‘r wa An-Nathr wa Bayaan I‘jaaz Al-Qur‘aan". Introduction and investigation: Hanafi Muhammad Sharaf.

Abu Al-Baqaa Al-‘Akburi (d. 616 AH). "At-Tibyaan fee I‘raab Al-Qur‘aan ". Investigation: Ali Al-Bujaawi. (Isa Al-Baabi Al-Halabi Press).

Az-Zamakshari, Al-Jaarullaah Mahmuud bin Umar (d. 538 AH). "Al-Kashf ‘an Haqaaiq Gawaamid At-Tanzeel wa ‘Uyuun Al-Aqaaweel fee Wujuuh At-Tahweel". Investigation: A group of researchers. (1st ed., Maktabah Al-Obeikan, 1418 AH – 1988).

Al-Maasi, Abu Al-Qaasim. "Al-Mufarrig Al-Badee‘ fee Tajnees Asaaleeb Al-Badee‘". Introduction and investigation: ‘Alaal Al-Gaazi. (Rabat – Morocco: Maktabah Al-Ma‘aarif, 1401 AH – 1980).

Muhammad Muslihuddeen Al-Qawjuwi Al-Hanafi (d. 951 AH). "Haashiyah Shaykh Zaadah ‘ala Tafseer Al-Baydaawi". (Turkey: Office Press, Maktabah Al-Haqeeqah, 1411 AH – 1991).

As-Sa‘aad At-Taftazaani, Mas‘ud bin Umar (d. 793 AH). "Mukhtasar Al-Miftaah or Talkhees Al-Ma‘aanee". Printed and corrected: Rida Lutfi. (At-Tawheed Press, 1374 AH – 1954).

Al-Maydaani, Abdur Rahmaan bin Jabanka. "Al-Balaaga Al-Waadiha: Asaasuhawa ‘Uluumuha wa Funuunuha". (Daar Al-Qalam, Damascus: 1416 AH – 1996).

Naasif Al-Yaazji. "Majmuu‘ Al-Adab fee Funuun Al-‘Arab". (Beirut: Printed at Americana Press, 1908 AH).

An-Nasafi, Abu Al-Barakaat Abdullaah bin Ahmad bin Mahmuud (d. 710

AH). "Madaarik At-Tanzeel wa Haqaaiq At-Tahweel". (1st ed., Beirut – Lebanon: Daar Al-Kalim At-Tayyib, 1419 AH – 1998)

An-Naysaabuuri, Muhammad bin Abi Al-Hassan. (553 AH). "I'jaaz Al-Bayaan 'an Ma'aanee Al-Qur'aan". Investigation: Dayf Al-Qaasimi. (Daar Al-Garb Al-Islaami, (Daar Al-Garb Al-Islaami, 1995).

Al-Waahidi, Ali bin Ahmad bin Muhammad (d. 468 AH). "At-Tafseer Al-Baseet". Investigation: A group of researches. (Publication of Deanship of Scientific Research at Imam University in Riyadh, 1430 AH).

التفسير العلمي التجريبي وأثره في اختيارات ابن عاشور
دراسة تطبيقية

Empirical Scientific Explanation & Its Impact on Ibn Ashour's Choices
An Empirical Study

إعداد:

د. محسن بن حامد المطيري

Dr. Muhsin bin Hamed Al-Mutairi

أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك بقسم الدراسات القرآنية بكلية التربية

بجامعة الملك سعود بالرياض

البريد الإلكتروني: Aboazam94@gmail.com

الاستقبال - Received: 2020/08/26، **القبول** - Accepted: 2020/10/14، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

موضوع البحث: التفسير العلمي التجريبي وأثره في اختيارات ابن عاشور.

أهداف البحث: الوقوف على منهج ابن عاشور في التفسير العلمي، وأثره في اختياراته، مع دراسة أمثلة تطبيقية للنظر في موافقة المنهجية لأصول التفسير المعتمدة.

منهجية البحث: المنهج الاستقرائي التحليلي.

نتائج البحث: الوقوف على أثر التفسير العلمي التجريبي في تفسير التحرير والتنوير، ومقارنتها بأقوال السلف والمعاصرين، وقد برع كثيرا في توسيع مدلولات القرآن بما يوافق الاكتشافات، ولم يخل من بعض الخطأ في تفسير بعض الآيات، وما ذكرته من الأمثلة متعلق بأنواع الأثر للتفسير العلمي في اختياراته، ولا يقلل من مكانة تفسيره بين التفاسير.

التوصيات: الدراسة البحثية العميقة لمواقف المفسرين المعاصرين من التفسير العلمي التجريبي، وتصنيف موسوعة تفسيرية للآيات المتعلقة بالاتجاه العلمي التجريبي من فريق متخصص من أهل التفسير ومتخصص من العلوم الأخرى لضبط التوسع الحاصل في هذا النوع من التفسير.

الكلمات المفتاحية: التفسير العلمي التجريبي، الاختيار، التوسع.

ABSTRACT

Research Topic: Empirical Scientific Exegesis and Its Impact on Ibn ‘Aashour's Opinions: An Applied Study

Research Objectives: Determining Ibn Aashour’s approach in scientific exegesis and its impact on his opinions, along with studying practical examples to consider the conformity of the methodology with the approved fundamentals of exegesis.

Research Methodology: Analytical Inductive Methodology.

Research Results: Determining the impact of empirical scientific interpretation in Tafseer At-Tahreer wa At-Tanweer, and comparing it with the sayings of the predecessors (salafs) and the contemporary scholars. He excelled greatly in expanding the connotations of the Qur‘an in line with the scientific discoveries, although he could not be exempted from some errors in the exegesis of some verses. Meanwhile, the examples cited therein are related to the types of impact of the scientific exegesis on his opinions, and this does not underestimate the significance of his Tafseer among the books of Tafseer.

Recommendations: In-depth research study of the positions of contemporary exegetes on experimental scientific exegesis; and the classification of an encyclopedia of exegesis on the verses related to the experimental scientific trend from a specialized team of exegetes and a team specialized in other sciences to control the expansion in this type of exegesis.

Keywords: Empirical scientific exegesis- opinion- expansion.

المقـدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على خير خلق الله، وعلى آله وأصحابه ومن والاه وبعد: فإن الاشتغال بكتاب الله تعالى تعلماً وتعليماً من المنن العظيمة على العبد، ومن ذلك تأصيل الضوابط العلمية في تفسير كتاب الله فقد اعتنى بها العلماء والمفسرون قديماً وحديثاً.

إن مصطلح الإعجاز العلمي من المصطلحات الشائكة التي كثر حولها الكلام في العصر الحاضر موافقة ومخالفة، وتوسع فيه المعاصرون، وممن أولاه عناية علامة تونس محمد الطاهر ابن عاشور في سفره الجليل التحرير والتنوير، وكان له مصطلح خاص في معناه إذ توسع به إلى جميع أنواع الإعجاز البياني والغيبي والتاريخي ، بالإضافة إلى التفسير العلمي، وهو الذي سيكون موضع الدراسة والبحث إذ كان لابن عاشور به عناية في تفسيره من خلال الترجيح به والاستناد عليه في عدد من أقواله، وقد كان منها الصحيح وهو الغالب ومنها الخاطئ، وسوف أقوم من خلال هذه الدراسة بإبراز هذا الجانب في تفسير ابن عاشور ومدى اعتماده عليه ، وموافقته للضوابط التي ذكرها العلماء ، ودراسة عدد من المواضع في تفسيره، للخروج بتصور صحيح عن شيء من منهجيته في هذا الباب.

عنوان البحث: التفسير العلمي التجريبي وأثره في اختيارات ابن عاشور.

مشكلة البحث: لابن عاشور عناية بالتفسير العلمي التجريبي في تفسيره التحرير والتنوير، وكان له منهجه فيه، وله أثر في اختياراته التفسيرية، فكان منها الموافق وهو الغالب ومنها ما يحتاج إلى تأمل ونظر.

حدوده: ستكون الدراسة محل البحث من تفسير التحرير والتنوير للعلامة ابن عاشور، وسأجري هناك مقارنة مع بقية التفاسير المعاصرة الموافقة له مع مقارنتها بأقوال السلف والمحققين من المفسرين، وأصول التفسير وقواعده.

أهدافه: يتناول البحث الأهداف التالية:

أولاً: معرفة منهجية ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير في التفسير العلمي التجريبي، من جهة التوسع فيه، ومدى موافقته لأصول التفسير.

ثانياً: دراسة الأمثلة التطبيقية ومقارنتها بكلام السلف، والمحققين من أئمة التفسير.

ثالثاً: معرفة الأثر للتفسير العلمي التجريبي في اختيارات ابن عاشور الموافق منها والمخالف.

منهجه: سأتبع المنهج الاستقرائي التحليلي في النظر في التفسير العلمي لدى ابن عاشور.

الدراسات السابقة: بعد بحث وتتبع وجدت البحوث التالية:

١ــ بحث إعجاز القرآن الكريم عند الإمام ابن عاشور، وهو بحث ماجستير للباحث: محمود بن علي البعداني، وهي دراسة عامة لجميع أنواع الإعجاز وليست خاصة بالتفسير العلمي التجريبي، ولم يتجاوز الحديث عن التفسير العلمي الجانب النظري، وذكر فيه مثالاً تطبيقياً واحداً فقط من التفسير العلمي، فيما دراستي ستكون تطبيقية، وستبحث أنواع الأثر للتفسير العلمي على اختيارات ابن عاشور، مع دراستها ومقارنتها بأقوال السلف والمحققين من المفسرين.

٢ــ موقف الطاهر ابن عاشور من الإعجاز العلمي من خلال تفسيره التحرير والتنوير، للباحثة: وفاء عبدالرحيم عطا، رسالة ماجستير في جامعة سوهاج، كلية الآداب، ١٤٣٤هـ وتكون البحث من بابين: الأول: نظري تضمن تعريف الإعجاز العلمي ونشأته وحكمه، والثاني: تطبيقي، وقد استعرضت فيه الباحثة أبواب الإعجاز العلمي مثل الآيات الكونية وخلق السماوات والأرض والبحار وخلق الإنسان وغيرها من أبواب التفسير العلمي، وذكرت بعض الأمثلة تحت كل باب ولم تقصد الاستيعاب، ولم تقصد إبراز أثر التفسير العلمي على تفسيره وأنواع هذا الأثر على اختياراته، كما هو من أهداف دراستي، وافتقدت الدراسة للرجوع إلى أقوال السلف، ومقارنتها بما ذكره ابن عاشور في التفسير العلمي، وهذا ما سيكون من أهداف ومقاصد دراستي للأمثلة التطبيقية.

٣ــ الاختيارات العلمية للعلامة محمد الطاهر ابن عاشور من خلال تفسيره التحرير والتنوير، للباحث: محمد النذير أوسالم، وهي مطبوعة في دار ابن حزم، وقد درست أقوال ابن عاشور في تفسيره بشكل عام، ولم تتقصد أقواله واختياراته في التفسير العلمي فضلا عن بيان أثرها على تفسيره، وهو ما سأقوم بشيء منه في هذه الدراسة. وهناك دراسات كثيرة أخرى عن تفسير التحرير والتنوير، ولكنها لم تقصد الدراسة للتفسير العلمي خاصة عند ابن عاشور، وإنما هي دراسات عامة عن اختياراته وترجيحاته واستدراكاته، ونحو ذلك فأعرضت عن ذكرها لعدم ارتباطها

بدراستي. وسوف تكون **خطة البحث** على النحو التالي:

المبحث الأول: التفسير العلمي، تعريفه، ومصطلحه عند ابن عاشور، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف التفسير العلمي التجريبي لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: مصطلح الإعجاز العلمي عند ابن عاشور.

المبحث الثاني: الأمثلة التطبيقية لأثر التفسير العلمي على اختيارات ابن عاشور، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الأمثلة على أثر التفسير العلمي في ترجيح أحد الأقوال.

المطلب الثاني: الأمثلة على أثر التفسير العلمي في توسيع مدلول الآية أو الإضافة في بيان معناها.

المطلب الثالث: الأمثلة على أثر التفسير العلمي في مخالفة أصول التفسير.

المطلب الرابع: الأمثلة على تفسير المعجزات بالتفسير العلمي.

الخاتمة: وتتضمن النتائج والتوصيات، ثم ذكر المصادر والمراجع للبحث.

المبحث الأول: التفسير العلمي، تعريفه، ومصطلحه عند ابن عاشور

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف التفسير العلمي التجريبي لغة واصطلاحاً

التفسير لغة: من الفسر وهو الإبانة وكشف المغطى[(١)]، قال الأزهري: (كشف المراد عن اللفظ المشكل).[(٢)]

وأما معنى التجربة لغة: فهي مصدر الفعل جرّب، وهو بمعنى اختبر، قال في اللسان: (وجَرَّبَ الرَّجلَ تَجْرِبةً: اخْتَبَرَه.. وَرَجُلٌ مُجَرَّب: قَدْ بُلِيَ مَا عِنْدَهُ. ومُجَرِّبٌ: قَدْ عَرفَ الأُمورَ وجَرَّبَها).[(٣)]

والتجربة فِي الْعلم: اختبار منظم لظاهرة أَو ظواهر يُرَاد ملاحظتها دقيقة ومنهجية للكشف عَن نتيجة مَا أَو تَحْقِيق غَرَض معِين.[(٤)]

تعريف التفسير اصطلاحاً: عرّفه ابن جزي بقوله: (شرح القرآن وبيان معناه، والإفصاح بما يقتضيه بنصه أو إشارته أو فحواه)، وعرّفه ابن عثيمين: (بيان معاني القرآن الكريم)[(٥)]، وعرفه الزرقاني بقوله: (علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية).[(٦)]

---

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، " مقاييس اللغة". تحقيق عبدالسلام هارون، (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ)، ٤: ٥٠٤.

(٢) الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، "تهذيب اللغة". تحقيق محمد عوض، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠١م)، ١٢: ٢٨٣؛ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين الأنصاري، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ): ٥: ٥٥.

(٣) ابن منظور، "لسان العرب"، ١: ٢٦١؛ وانظر: الفيروز آبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، "القاموس المحيط". (ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ)، ٦٧.

(٤) مجمع اللغة العربية، "المعجم الوسيط". (ط٤، القاهرة: مكتبة الشروق، ١٤٢٥هـ)، ١: ١١٤.

(٥) ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي. "التسهيل لعلوم التنزيل". (ط١، بيروت: مؤسسة دار الأرقم، ، ١٤١٦هـ)، ٨٧٥؛ ابن عثيمين، محمد بن صالح، "أصول في التفسير". (ط١، المكتبة الإسلامية، ١٤٢٢هـ)، ٢٨.

(٦) الزرقاني، محمد عبدالعظيم الزرقاني. "مناهل العرفان". (ط٢، بيروت: مطبعة عيسى البابي الحلبي، =

هذه التعاريف في نظري هي أقرب التعريفات للصواب، وإن كان تعريف ابن جزي نص على معنى الاستنباط من القرآن فهو فيما يظهر داخل في معنى التفسير وإن كان خفياً من جهة المعنى لكنه متضمن لمصطلح التفسير فلا فرق بين المعنى الظاهر أو الخفي في دخوله في المعنى القرآني، ولا دليل لغوي أو عقلي على التفريق بينهما.

تعريف التفسير العلمي التجريبي للقرآن الكريم اصطلاحا:

تعددت التعريفات لهذا المصطلح وتوسع بعضها وخرج بعضها عن المقصود، وسأقتصر على أهم التعريفات وأكثرها ضبطا للمصطلح، فمنها ما عرفه عبدالله الأهدل: تفسير الآيات الكونية الواردة في القرآن على ضوء معطيات العلم الحديث(١).

وقال عبد المجيد الزنداني في تعريفه: الكشف عن معاني الآية أو الحديث في ضوء ما ترجحت صحته من نظريات العلوم الكونية، وعرفه الدكتور فهد الرومي بأنه: اجتهاد المفسر في كشف الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونية ومكتشفات العلم التجريبي على وجه يظهر به إعجاز القرآن.(٢) ومن أوسع من تعرض للتعريفات الدكتور عادل الشدي، وقد عرفه بقوله: استخدام العلم التجريبي في زيادة إيضاح معاني الآيات القرآنية، وتوسيع مدلولاتها.(٣)

وتعقب التعريف بأن ذلك التعريف مرتبط بواقع المؤلفات التي حوت الصحيح والخاطئ، وأما إن أردت الاقتصار على الصحيح فيمكن إضافة لفظ (حقائق) قبل العلم التجريبي للاقتصار عليها دون النظريات والفرضيات التي يجيز بعض المعاصرين توظيفها في التفسير العلمي، وهذا التعريف الأخير من أقرب التعريفات للصواب، واجتنب فيه الباحث كثيرا من الملحوظات على التعريفات السابقة.

=

١٩٨٨)، ٢: ٣.

(١) عبدالله الأهدل، "التفسير العلمي للقرآن الكريم دراسة وتقويم"، (رسالة ماجستير في جامعة الإمام محمد بن سعود – كلية أصول الدين – قسم القرآن وعلومه ١٤٠٠هـ)، ١٥.

(٢) د. فهد الرومي، "اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر". (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ)، ٢: ٥٤٩.

(٣) د. عادل الشدي، "التفسير العلمي التجريبي". (ط١، الرياض: مدار الوطن، ١٤٣١هـ)، ١٥، وقد أورد في كتابه عشر تعريفات.

المطلب الثاني: مصطلح الإعجاز العلمي عند ابن عاشور.

انفرد ابن عاشور عن باقي المفسرين بمعنى خاص في الإعجاز العلمي، وهو مرادف لإعجاز القرآن وذلك بجميع أنواعه البلاغي والغيبي والتاريخي والتشريعي وما يسمى بالتفسير العلمي، وتكرر هذا المصطلح في تفسيره في مواضع كثيرة تشمل جميع أبواب الإعجاز، ولعل مرد ذلك إلى أن مصطلح العلم لدى ابن عاشور يشمل جميع العلوم الشرعية وغيرها خلافا لمن يحملها على العلم التجريبي في العلوم الدنيوية فقط، وقد أشار بعض الباحثين إلى القصور في هذا الاصطلاح وتأثره بالثقافة الغربية، وعلى ذلك فاصطلاح ابن عاشور أكثر دقة ممن يقصره على العلم التجريبي والاكتشافات الحديثة.[١] وقد أفرد ابن عاشور المقدمة العاشرة في إعجاز القرآن وذكر أوجه الإعجاز فيها، وقال في الوجه الثالث منها: (وأما الجهة الثالثة من جهات الإعجاز وهي ما أودعه من المعاني الحكمية والإشارات العلمية.. العلم نوعان: علم اصطلاحي وعلم حقيقي، فأما الاصطلاحي فهو ما تواضع الناس في عصر من الأعصار على أن صاحبه يعد في صف العلماء، وهذا قد يتغير بتغير العصور ويختلف باختلاف الأمم والأقطار، وهذا النوع لا تخلو عنه أمة، وأما العلم الحقيقي فهو معرفة ما بمعرفته كمال الإنسان، وما به يبلغ إلى ذروة المعارف وإدراك الحقائق النافعة عاجلاً وآجلاً، وكلا العلمين كمال إنساني ووسيلة لسيادة أصحابه على أهل زمانهم، وبين العلمين عموم وخصوص من وجه).[٢] وقد كرر هذا المصطلح في عدة أوجه من وجوه الإعجاز ففي قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥] قال: (ومن الإعجاز العلمي في القرآن أن هذه الآية جمعت أصول الاستدلال العقلي الحق، وهي البرهان والخطابة والجدل المعبر عنها في علم المنطق بالصناعات وهي المقبولة من الصناعات).[٣]

(١) د. مساعد الطيار، "الإعجاز العلمي إلى أين؟". (ط ٢، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٣٣هـ): ٥٢.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، "التحرير والتنوير". (تونس: دار سحنون، ١٩٨٤م)، ١: ١٢٦، ومن أمثلته، ١: ٤٥٣، ٢: ٨٦)، ٦: ٥٧).

(٣) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٤: ٣٣١؛ محمود البعداني، "إعجاز القرآن عند ابن عاشور". (ط ١، جامعة الملك سعود، كرسي القرآن وعلومه، ١٤٣٥هـ)، ٣٢٣.

المبحث الثاني: الأمثلة التطبيقية لأثر التفسير العلمي على اختيارات ابن عاشور،

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الأمثلة على أثر التفسير العلمي في ترجيح أحد الأقوال.

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٖ ثُمَّ مِن مُّضۡغَةٖ مُّخَلَّقَةٖ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٖ لِّنُبَيِّنَ لَكُمۡۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى ﴾ [الحج: ٥].

اختلف السلف والمفسرون في معنى قوله: ﴿ مُّضۡغَةٖ مُّخَلَّقَةٖ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٖ ﴾ على أقوال، وقد اختار ابن عاشور أحد هذه الأقوال، وسنذكر الأقوال ثم اختياره ثم نناقش قوله من جهة الصواب والخطأ وموافقته لأصول التفسير.

القول الأول: إنها من صفة النطفة، فأما المخلقة فما كان خلقا سَوِيّا، وأما غير مخلقة فما دفعته الأرحام، من النطف، وألقته قبل أن يكون خلقا، وهو قول ابن مسعود، وهذا القول فيه ضعف لأن الوصف هنا للمضغة وليس للنطفة.[١]

القول الثاني: إن معنى (مخلقة) تامة، و (غير مخلقة): غير تامة، والمراد بهذا القول: أن الله جل وعلا يخلق المضغ متفاوتة، منها ما هو كامل الخلقة، سالم من العيوب، ومنها ما هو على عكس ذلك، فيتبع ذلك التفاوت تفاوت الناس في خلقهم، وصورهم، وطولهم، وقصرهم، وتمامهم، وهذا قول قتادة، ورجحه الزمخشري والرازي وأطال الشنقيطي في الانتصار له[٢].

القول الثالث: إن معنى مخلقة: مصورة إنسانا، وغير مخلقة؛ أي: غير مصورة إنسانا

---

(١) أثر ابن مسعود رواه الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق أحمد شاكر، (ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠هـ)، ١٨: ٥٦٦.

(٢) الطبري، "تفسير الطبري"، ١٨: ٥٦٨، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل". (ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ)، ٣: ١٤٤؛ فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، "مفاتيح الغيب". (ط٣، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ)، ٢٣: ٢٠٤؛ الشنقيطي، محمد الأمين، "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن". (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ)، ٤: ٢٦٨.

كالسقط الذي هو مضغة، ولم يجعل له تخطيط وتشكيل، وذلك لأنه وصف للمضغة وليس للنطفة فإما أن يصور وينفخ فيه الروح فيكون مخلقا، وإما أن تلقيه الأم سقطا قبل التصوير، وهذا قول: مجاهد، والشعبي، وأبو العالية ورجحه الطبري وابن عطية وابن كثير[١]، وأورد على هذا القول أن في نفس الآية قرينة تدل على ضعفه، وهي قوله في أول الآية: ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ﴾ لأنه على القول المذكور الذي اختاره الطبري يصير المعنى: ثم خلقناكم من مضغة مخلقة، وخلقناكم من مضغة غير مخلقة، وخطاب الناس بأن الله خلق بعضهم من مضغة غير مصورة، فيه تناقض ينبو عنه كتاب الله، وأجابوا بأن الله أشار في الآية إلى أن هناك قسماً لا يقره الله في الرحم وهو السقط، وذلك في قوله: ﴿وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ وأجيب أن ذلك لا يلزم من الآية فقد يقره الله ما يشاء في الرحم، ستة أشهر أو تسعة أو أكثر أو أقل ، فأما السقط: فقد دلت الآية على أنه غير مراد بدليل قوله: فإنا خلقناكم ؛ لأن السقط الذي تلقيه أمه ميتا، ولو بعد التشكيل والتخطيط، لم يخلق الله منه إنسانا واحدا من المخاطبين، فظاهر القرآن يقتضي أن كلا من المخلقة وغير المخلقة: يخلق منه بعض المخاطبين في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ﴾.[٢]

ورجح ابن عاشور أن الآية حكاية لتطورات المضغة فشرح تطورات الجنين وإعجاز القرآن في بيانها، ثم قال: (..مخلقة وغير مخلقة: صفة مضغة، وهي تطور من تطورات المضغة، أشار إلى أطوار تشكل تلك المضغة فإنها في أول أمرها تكون غير مخلقة، أي غير ظاهر فيها شكل الخلقة، ثم تكون مخلقة، والمراد تشكيل الوجه ثم الأطراف..، وإذ قد جعلت المضغة من مبادئ الخلق تعين أن كلا الوصفين لازمان للمضغة، فلا يستقيم تفسير من فسر غير

(١) أخرج أثر مجاهد والشعبي وأبي العالية الطبري، "تفسير الطبري"، ١٨: ٥٦٨؛ وانظر: ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ)، ٤: ١٠٨؛ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، "تفسير القرآن العظيم". تحقيق سامي السلامة، (ط٢، الرياض: دار طيبة، ١٤٢٠هـ)، ٥: ٣٩٥.

(٢) الرازي، "مفاتيح الغيب"، ٢٣: ٢٠٤، الشنقيطي، "أضواء البيان"، ٤: ٢٦٨.

المخلقة بأنها التي لم يكمل خلقها فسقطت. والتخليق: صيغة تدل على تكرير الفعل، أي: خلقا بعد خلق، أي: شكلا بعد شكل).[1] فاستدل بالحقيقة العلمية المعروفة على تطورات الجنين، ثم المعنى اللغوي في لفظ: التخليق المتضمن للمبالغة والتكرار في الخلقة، وضعف بهذه الحقيقة العلمية مع المعنى اللغوي قول من ذهب إلى أن المراد به السقط قبل الخلق، وهو قول الجمهور وترجيح الطبري، وما ذهب إليه ابن عاشور مع أصحاب القول الثاني من أن المراد به أطوار المضغة وخروج الولد تام الخلقة أو ناقص الخلقة قولان صحيحان لا تعارض بينهما دلت عليهما النصوص الشرعية والحقائق العلمية، فقد استفاد ابن عاشور من بيان الآية من خلال معرفة تطورات الجنين الظاهرة في الطب الحديث.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ [البقرة: ٢٩] .

هذه الآية متعلقة بمسألة أسبقية خلق السماوات أو الأرض ولها تعلق بالتفسير العلمي، وهي من مشهور المسائل عند المفسرين، وقد اختلف فيها المفسرون على قولين:

القول الأول: إن الله تعالى خلق الأرض ثم خلق السماء ثم دحا الأرض وجعل فيها الرواسي والأنهار في يومين وهو قول ابن عباس ومجاهد[2]، ورجحه الطبري والزمخشري وابن عطية[3]، وقد جمعوا بذلك بين النصوص في الآية الواردة، وفي قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾[النازعات: ٣٠] ، وقوله تعالى: ﴿۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٧: ١٩٨.

(٢) أخرج أثر ابن عباس: البخاري، "صحيح البخاري" في كتاب التفسير، باب: (ونفخ في الصور فصعق من في السماوات)، ٦: ١٢٧؛ وأثر مجاهد: الطبري، "تفسير الطبري"، ٢٤: ٢٠٨.

(٣) الطبري، "تفسير الطبري"، ٢٤: ٢٠٩؛ الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبدالله، "فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)". تحقيق محمد عبدالرحيم، جائزة دبي، (ط١، ١٤٣٤هـ)، ٤: ١٨٩؛ ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٥: ٤٣٤؛ ابن كثير، "تفسير ابن كثير"، ٨: ٣١٦؛ الشنقيطي، محمد الأمين، "دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب". (ط١، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٧هـ)، ٤٣.

وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِيٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصلت: ٩ – ١٢].

القول الثاني: إن السماء خلقت قبل الأرض وهو قول الرازي وابن عاشور، واستدلوا بآية النازعات وقالوا: إنها أكثر صراحة في الترتيب ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾﴾، وجعل ابن عاشور من قرائن ترجيح هذا القول ما توصل إليه علماء أهل الهيئة إذ ذكروا أن السماء خلقت قبل الأرض، قال ابن عاشور: (وأرجح القولين هو أن السماء خلقت قبل الأرض..، ولأن أنظار علماء الهيئة ترى أن الأرض كرة انفصلت عن الشمس كبقية الكواكب السيارة من النظام الشمسي).[(١)] وأجابوا عن الترتيب في قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ بأنه من باب التراخي الرتبي أي: إن خلق السماء أعظم من خلق الأرض.

والأقرب هو القول الأول لصراحة الترتيب في آية البقرة وفصلت، فيما يمكن حمل الدحو وهو البسط وإخراج الماء والمرعى بعد خلق السماء، وبذلك تجتمع الأدلة ويزول الاختلاف الظاهر وهو جمع ابن عباس رضي الله عنه، وأما ما ذهب إليه ابن عاشور من التفسير العلمي فقد خالفه بعض الباحثين فلا ينهض قرينة على ترجيح هذا القول[(٢)]، ولا تعارض به ظواهر النصوص الشرعية وأقوال جماهير السلف، حتى قال ابن كثير: (وهذا ما لا أعلم فيه نزاعا بين العلماء إلا ما نقله ابن جرير عن قتادة: أنه زعم أن السماء خلقت قبل الأرض).[(٣)]

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١: ٣٨٤؛ وقد قرره في آية النازعات، ٣٠: ٨٧؛ الرازي، "تفسير الرازي"، ٢٧: ٥٤٧.

(٢) يوسف الحاج، "موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة". (ط٢، دمشق: مكتبة ابن حجر، ١٤٢٤هـ)، ٢٧٣؛ مروان شعبان، "الإعجاز القرآني في ضوء الاكتشاف العلمي الحديث"، (ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٧هـ)، ١٦٧.

(٣) ابن كثير، "تفسير ابن كثير"، ١: ٢١٥.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ۝٧﴾[الطارق: ٥ – ٧].

هذه الآية تتعلق بمسألة خلق الإنسان وهي من المسائل التي اختلف فيها المفسرون وأهل الطب، واستدل أصحاب التفسير العلمي على ترجيح أحد الأقوال بالتفسير العلمي:

القول الأول: إن المراد بالصلب: ظهر الرجل، والترائب: صدر المرأة، وهو قول الجمهور من السلف والمفسرين: ابن عباس وعكرمة وسعيد بن جبير وابن زيد[١] ورجحه الطبري والرازي وهو قول جمهور أهل اللغة مستدلين بأنه المعروف من لغة العرب، وأوردوا عليه شواهد من شعر العرب، وهو قول لبعض الباحثين من أهل الطب كما سيأتي.[٢]

القول الثاني: إن الترببة ما بين المنكبين والصدر، وهو قول مجاهد وسفيان.[٣]

القول الثالث: هي أطراف اليدين والرجلين والعينين، وهو أحد أقوال ابن عباس وذهب إليه الضحاك وسفيان.[٤]

القول الرابع: إن الترببة تتعلق بالرجل فيخرج من بين صلب الرجل ونحره، وهو قول قتادة[٥]، ورجحه ابن القيم وابن سعدي والقاسمي وابن عثيمين[٦] قالوا: إن ذلك هو ظاهر

(١) الآثار أخرجها الطبري، "تفسير الطبري"، ٢٤: ٣٥٤.

(٢) الطبري، "تفسير الطبري"، ٢٤: ٣٥٤_٣٥٨؛ الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، "معاني القرآن". تحقيق أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، (ط١، القاهرة: دار المصرية)، ٣: ٢٥٥؛ الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري، "معاني القرآن وإعرابه". (ط١، بيروت: دار عالم الكتب، ١٤٠٨هـ)، ٥: ٣١٢؛ البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، "معالم التنزيل". تحقيق محمد عبدالله النمر وآخرون، (ط٤، الرياض، دار طيبة، ١٤١٧هـ)، ٨: ٣٩٤، الكشاف: (٤/٧٣٥)؛ تفسير الرازي: (٣١/١٢٠)، أبو السعود؛ محمد بن مصطفى العمادي، "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم". (ط٤، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤١٤هـ)، ٩: ١٤١.

(٣) أخرجهما الطبري، "تفسير الطبري"، ٢٤: ٣٥٥.

(٤) أخرجها الطبري، "تفسير الطبري"، ٢٤: ٣٥٤_٣٥٨؛ وانظر الأقوال في: معهد الإمام الشاطبي، "موسوعة التفسير بالمأثور". (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٣٩هـ)، ٢٣: ١١٦.

(٥) أخرجه الطبري، "تفسير الطبري"، ٢٤: ٣٥٥.

(٦) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. "إعلام الموقعين عن رب العالمين". تحقيق مشهور =

الآية فإنها لم تقل: من الصلب والترائب، وإنما قالت: ﴿مِنۢ بَيۡنِ ٱلصُّلۡبِ وَٱلتَّرَآئِبِ﴾ وأجيب: إنه يصح لغة أن تقول: يخرج من بين هذين خير كثير أو من هذين، كما أن المشهور في لغة العرب إطلاق التربية على المرأة دون الرجل، وأن الرجل والمرأة في الولد يصيران كالشيء الواحد فحسن إطلاق هذا اللفظ عليهما معا، واستدلوا: إن الدفق إنما يكون من الرجل، والمرأة إنما هي مستودع لهذا الماء "فإن الذي يوصف بالدفق والنضح إنما هو ماء الرجل، ولا يقال نضحت المرأة الماء ولا دفقته"، وأجيب: بأن هذا من باب إطلاق البعض على الكل فلما كان أحد قسمي المني دافقا أطلق على المجموع، وأجيب أيضا أنه ثبت طبا أن الماء الذي يخرج من المرأة على نوعين: الأول: ماء المهبل وليس له علاقة بخلق الجنين. الثاني: ماء يخرج من حويصلة "جراف" بالمبيض، ويخرج متدفقا مرة في الشهر، وهو الذي يلتقي بالحيوان المنوي ويكون سببا في خلق الجنين، وهذا من الإعجاز الطبي في القرآن، وقد ثبت في البخاري أن المولود يخلق من مجموع الماءين، قال عليه الصلاة والسلام: (وأما الولد فإذا سبق ماء الرجل ماء المرأة نزع الولد، وإذا سبق ماء المرأة ماء الرجل نزعت الولد)[١]، وأجيب بأن هذا أمر مسلم، ولكن الآية جاءت في سياق بيان أصل خروج هذا الماء الدافق، وليس عن أصل خلق المولود وفرق بينهما.[٢]

=

سلمان، (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ)، ١: ١١٢؛ القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد، "محاسن التأويل". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ)، ٩: ٤٥١؛ السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ)، ٩٢٠؛ ابن عثيمين، محمد ابن صالح، "تفسير القرآن الكريم، جزء عم". (ط٢، الرياض: دار الثريا للنشر، ١٤٢٣هـ)، ١٤٨.

(١) رواه البخاري في كتاب مناقب الأنصار، باب إتيان اليهود النبي حين قدم المدينة، برقم (٣٩٣٨)، البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل ، "صحيح البخاري". تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، (ط١، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

(٢) الفراء، "معاني القرآن للفراء"، ٣: ٢٥٥؛ الرازي، "مفاتيح الغيب"، ٣١: ١٢٠؛ ابن قيم الجوزية، "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، ١: ١١٢.

القول الخامس: إنه من بين صلب وترببة كل من الرجل والمرأة، ورجحه ابن جزي.[١]

وقد حاول ابن عاشور الجمع بين قول الجمهور وقول قتادة وابن القيم، فرجح أن الماء يخرج من بين صلب الرجل وترائبه باعتبار أصل الماء الدافق، ومن ماء الرجل والمرأة باعتبار اشتراك مائهما في خلق المولود وكان من قرائنه الاكتشاف الطبي، فقال: (..والخروج مستعمل في ابتداء التنقل من مكان إلى مكان ولو بدون بروز فإن بروز هذا الماء لا يكون من بين الصلب والترائب.. يخرج من بين الصلب والترائب الضمير عائد إلى ماء دافق وهو المتبادر فتكون جملة يخرج حالا من ماء دافق أي يمر ذلك الماء بعد أن يفرز من بين صلب الرجل وترائبه، وبهذا قال سفيان والحسن، أي: أن أصل تكون ذلك الماء وتنقله من بين الصلب والترائب، وليس المعنى أنه يمر بين الصلب والترائب إذ لا يتصور ممر بين الصلب والترائب لأن الذي بينهما هو ما يحويه باطن الصدر والضلوع من قلب ورئتين... ولا شك أن النسل يتكون من الرجل والمرأة فيتكون من ماء الرجل.. ومن ماء هو للمرأة..، وأصل مادة كلا الماءين مادة دموية تنفصل عن الدماغ وتنزل في عرقين خلف الأذنين، فأما في الرجل فيتصل العرقان بالنخاع، وهو الصلب.. وأما بالنسبة إلى المرأة فالعرقان اللذان خلف الأذنين يمران بأعلى صدر المرأة وهو الترائب.. وهذا من الإعجاز العلمي في القرآن الذي لم يكن علم به للذين نزل بينهم).[٢]

هذا ما رجحه ابن عاشور وعدد من المفسرين[٣]، وأما علماء الطب فهم مختلفون اختلافا كثيرا في أصل الماء ومكان خروجه وقد جمع بعض الباحثين أقوال أهل الطب في ذلك، فذهب أكثرهم أن المراد أن الخصية والمبيض تتكونان عند ولادة الجنين من الحدبة التناسلية بين صلب الجنين وترائبه، ثم تنزل تدريجيا إلى أسفل إلى قرب الذكر عند الرجل وإلى حوض المرأة فيكون المراد في أصل الخلقة وليس أثناء الجماع ونحوه، وهذا تأويل للآية عن

(١) ابن عطية، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، ٥: ٤٦٥، ابن جزي، "التسهيل لعلوم التنزيل"، ٢: ٤٧٢.

(٢) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٣٠: ٢٦٢.

(٣) المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي، "تفسير المراغي". (ط١، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٥هـ)، ٣٠: ١١٢؛ وانظر: يوسف الحاج، "موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة"، ١٢٣.

مرادها ذهابا لما رجحه علماء الطب، وفيه تكلف ظاهر لأن سياق الآية يتحدث عن الرجل والمرأة وليس عن الجنين، وذهب بعضهم إلى أن أصل تغذية الخصية والمبيض بالدماء من شريان الأبهر الذي يمتد بين الصلب والصدر للرجل والمرأة، ويكون الخروج على القولين السابقين من بين الصلب والترائب وليس من ذات الصلب والترائب، وذهب بعضهم أن صلب الرجل وتريبة المرأة هو أصل الماء قالوا: ثبت طبيا أن الولد إذا كان من صلب أبيه فهو ابنه مهما اختلفت الأمهات، وأن الرجل المكثر من الجماع يجد ألما في ظهره خلافا للمرأة، وأن الرجل إذا كان مصابا في أسفل ظهره والنخاع الشوكي يجعله عاجزا عن الجماع، وذهب بعضهم أن الترائب هي أصول عظام الأيدي والأرجل والأعين، وهو خلاف ظاهر الآية ولغة العرب وأقوال جمهور السلف، هذه أشهر أقوال علماء الطب.[١]

والذي يظهر من خلال المناقشة أن أصل الماء الدافق يخرج من صلب الرجل وترائب المرأة، وهو قول جمهور السلف والمفسرين، والمشهور عند أهل اللغة إطلاق الترائب على المرأة، والقاعدة: إن الأصل حمل اللفظ القرآني على المشهور من لغة العرب[٢]، كما دلت آيات أخرى على هذا المعنى منها قوله تعالى: ﴿ وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ ﴾ [النساء: ٢٣]، وأما أهل الطب فقد ظهر خلافهم في هذه المسألة علميا فليست لديهم حقيقة يقينية فلا حجة لبعضهم على بعض، وإن ثبت يقينا أحد هذه الأقوال فيوجد في أقوال المفسرين ما يستوعب الأقوال ولا يعارضها، ويمكن حينئذ حمل الآية على هذا القول اليقيني في الطب.

(١) انظر الأقوال في: السعدي، داود، "أسرار خلق الإنسان، العجائب في الصلب والترائب"، (ط١، بيروت: دار الحرف العربي، ١٤١٤هـ)؛ د. عادل الجليفي، "الصلب والترائب بين أقوال المفسرين وأهل الطب". بحث منشور في مجلة الدراسات العربية، (جامعة المنيا، العدد السابع والثلاثون، ٢٠١٨م)؛ يوسف الحاج، "موسوعة الإعجاز العلمي"، ١٢٣.

(٢) د. حسين الحربي "قواعد الترجيح عند المفسرين". (ط١، الرياض: دار القاسم، ١٤١٧هـ)، ٢: ٣٦٩.

المطلب الثاني: الأمثلة على أثر التفسير العلمي في توسيع مدلول الآية بمعنى تفسيري أو استنباط:

المثال الأول: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠].

اختلف المفسرون من السلف في هذه الآية على أقوال:

القول الأول: إن السماوات والأرض كانتا ملتصقتين ففتق الله بينهما بالهواء، فرفع السماء ووضع الأرض، وهو قول عن ابن عباس وسعيد بن جبير والضحاك وقتادة[(١)]، ورجحه الرازي وعدد من المفسرين المعاصرين بناء على الاكتشاف العلمي في نظرية الانفجار العظيم[(٢)]، واستدلوا بأن ذلك المعنى هو الظاهر من معنى الرتق والفتق، إذ يدل على مخلوقين متلاصقين ثم حصل انفراج وانفصال، واستدلوا أيضا بأن الاكتشاف العلمي يثبت هذا المعنى إذ كان الكون كتلة غازية ثم حصل الانفجار العظيم الذي نجم عنه الكواكب والنجوم والسماوات، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فصلت: ١١].[(٣)]

---

(١) أخرج الآثار الطبري، "تفسير الطبري"، ١٨: ٤٣١.

(٢) الرازي، "تفسير الرازي"، ٢٢: ١٣٨؛ ومن المفسرين المعاصرين: محمد رشيد رضا، ومحمد أبو زهرة، وعبدالكريم الخطيب. محمد رشيد رضا، "تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)". (ط١، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م)، ١: ١٧٦؛ أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى، "زهرة التفاسير". (ط١، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٨م)، ٩: ٤٨٥٦؛ الخطيب، عبدالكريم، "التفسير القرآني للقرآن". (ط١، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٩٠هـ)، ٩: ٨٦٨؛ وانظر: يوسف الحاج، "نظرية الانفجار العظيم وهي إحدى أهم النظريات الحديثة في تفسير نشأة الكون في: موسوعة الإعجاز العلمي"، ٣٨٠؛ أحمد مصطفى متولي، "الموسوعة الذهبية في إعجاز القرآن والسنة النبوية". (ط١، القاهرة: دار ابن الجوزي، ١٤٢٦هـ)، ١٥؛ د. زغلول النجار، "من آيات الإعجاز العلمي، السماء في القرآن". (ط٤، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٨هـ)، ١٠٧.

(٣) الطبري، "تفسير الطبري"، ١٨: ٤٣١؛ الرازي، "تفسير الرازي"، ٢٢: ١٣٨؛ معهد الإمام الشاطبي، "موسوعة التفسير بالمأثور"، ١٤: ٥١٣.

القول الثاني: إن السماوات كانت طبقا واحدا، ففتقها الله فجعلها سبع سماوات وكذلك الأرض كانت كذلك مرتَتقة، ففتقها، فجعلها سبع أرضين، وهو قول مجاهد بن جبر وأبي صالح باذام والسدي[١]، وهو قريب المعنى من القول الأول، وتكون الرؤية على هذين القولين علمية وليست بصرية.

القول الثالث: إن الليل كان قبل النهار ثم انفتق النهار والضوء عنه، وهو قول عكرمة.[٢]

القول الرابع: إن السماوات كانت رتقا لا تمطر، والأرض كذلك رتقا لا تنبت، ففتق السماء بالمطر والأرض بالنبات، وهو قول جمهور السلف: ابن عباس ومجاهد وقول عن عكرمة وعبدالرحمن بن زيد[٣]، ورجحه الطبري وابن عطية والشنقيطي وتكون الرؤية على هذا بصرية، لأنها الأظهر في معنى الرؤية من العلمية لأن معنى البصر في الفعل (رأى) حقيقة ومعنى العلم مجاز، والحقيقة أولى من المجاز، واستدلوا بالسياق بتعقيب قوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ فلم يعقب بذكر الماء إلا لكون ما قبله من أسبابه وهو فتق السماء بالماء، والقاعدة: إن ما دل عليه السياق أولى من غيره[٤]، واستدلوا بلغة القرآن وعادته فإنه كثيرا ما يتكرر الاستدلال بالمطر والنبات على القدرة، فيما بقية المعاني لم يرد له نظير في القرآن، كما أن هذا المعنى وهو انشقاق السماء بالماء والأرض بالنبات ورد في القرآن، كقوله: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ ﴿١١﴾ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ ﴿١٢﴾﴾ [الطارق: ١١ – ١٢].[٥] هذه الأقوال ومجمل أدلتهم على كل قول، وأما ابن عاشور فقد ذكر الأقوال السابقة، ثم ذهب إلى جواز حمل الآية على كل المعاني لاحتمال لفظ الفتق والرتق لغة لجميعها، ولاحتمال الرؤية لمعنى البصرية

(١) أخرجه أبو الشيخ الأصبهاني، "العظمة"، (ط١، الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٨هـ)، ٣: ١٠٢٦.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) أخرج أثر ابن عباس الحاكم في "المستدرك على الصحيحين"، ٢: ٣٨٢؛ وأثر مجاهد يحيى بن سلام في "تفسيره"، ١: ٣٠٩؛ وأثر عكرمة وعبدالرحمن ابن زيد: الطبري، "تفسير الطبري"، ١٨: ٤٣٠.

(٤) الحربي، "قواعد الترجيح عند المفسرين"، ٢: ٦٠٣.

(٥) الطبري، "تفسير الطبري"، ١٨: ٤٣٢؛ ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٤: ٨٠؛ السعدي، "تفسير السعدي"، ٥٢٢؛ الشنقيطي، "أضواء البيان"، ٤: ١٤٢.

والعلمية، فقال: (والرتق: الاتصال والتلاصق بين أجزاء الشيء، والفتق: ضده، وهو الانفصال والتباعد بين الأجزاء... وعلى جميع التقادير فالمقصود من ذلك أيضا الاستدلال على أن الذي خلق السماوات والأرض وأنشأهما بعد العدم قادر على أن يخلق الخلق بعد انعدامه...ويحتمل أن يراد بالرتق اتحاد الموجودات حين كانت مادة واحدة، أو كانت أثيرا أو عماء كما جاء في الحديث: (كان في عماء)[(١)]، فكانت جنسا عاليا متحدا ينبغي أن يطلق عليه اسم مخلوق، وهو حينئذ كلي انحصر في فرد، ثم خلق الله من ذلك الجنس أبعاضا وجعل لكل بعض مميزات ذاتية فصير كل متميز بحقيقة جنسا فصارت أجناسا،... والظاهر أن الآية تشمل جميع ما يتحقق فيه معاني الرتق والفتق إذ لا مانع من اعتبار معنى عام يجمعها جميعا، فتكون الآية قد اشتملت على عبرة تعم كل الناس وكل عبرة خاصة بأهل النظر والعلم فتكون من معجزات القرآن العلمية التي أشرنا إليها في مقدمات هذا التفسير).[(٢)]

والذي يظهر أن قول ابن عاشور أقرب للصواب وهو القول بالعموم، ولا تعارض بين الأقوال فيمكن حمل الآية على جميع هذه المعاني، والقاعدة: إن حمل الآية على جميع المعاني عند عدم التعارض أولى من غيره[(٣)]، ومعنى الرتق والفتق في اللغة يحتملها، ويمكن أيضا حمل الرؤية على المعنيين البصري والعلمي فلا تعارض بينهما، وما ذكره عدد من السلف في انفصال السماوات عن الأرض، وانفصالها إلى سبع طبقات بعد أن كانت مرتَتَقة لا يمكن قوله غالبا من باب الرأي، واللغة تحتمله، وأيضا قولهم إن النهار خرج بعد الظلمة كل هذه الأقوال لا تعارض بينها، وأما أصحاب الاكتشافات العلمية فيذهبون إلى أن الكون كان كتلة غازية عظيمة الكثافة والحرارة ثم حدث ما يسمونه بنظرية: الانفجار العظيم، فتكونت بعده

(١) روى أحمد والترمذي عن أبي رزين العقيلي: قال: قلت: يا رسول الله، أين كان ربنا عز وجل قبل أن يخلق خلقه؟ قال: "كان في عماء ما تحته هواء، وما فوقه هواء، ثم خلق عرشه على الماء". "المسند"، ٢٦: ١٠٨ برقم: (١٦١٨٨)؛ وحسنه الترمذي، "سنن الترمذي في كتاب التفسير"، ٥: ١٣٩، برقم: (٣١٠٩)؛ قال الأصمعي وإسحاق بن راهويه: العماء: السحاب الأبيض. ابن بطة العكبري، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد، "الإبانة الكبرى". تحقيق: حمد التويجري وآخرون، (ط١، الرياض: دار الراية، ١٤٢٩هـ)، ٧: ١٦٨.

(٢) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٧: ٥٣.

(٣) الحربي، "قواعد الترجيح عند المفسرين"، ٢: ٥٢٧.

الكواكب والنجوم والمجرات، وذكره ابن عاشور نقلا عمن أسماهم بالحكماء، ولذلك فقد ذهب إلى هذا القول عدد من المفسرين المعاصرين، وهذه النظرية إن ثبتت يقينا وكانت حقيقة علمية فإنها لا تعارض جميع أقوال السلف، ولكنها تؤكد الأصل اللغوي للرتق والفتق، ومثل هذه النظريات قرينة على وجاهة قول ابن عاشور في العموم، إذ قال: (فتكون الآية قد اشتملت على عبرة تعم كل الناس، وكل عبرة خاصة بأهل النظر والعلم فتكون من معجزات القرآن العلمية التي أشرنا إليها في مقدمات هذا التفسير).[١] وبناء على هذا فإن النظرية العلمية توسع الأقوال في الآية، ولا تعارضها فهي مثال صالح لتوسيع مدلول الآية بما لا يعارض ظاهر الآية ولغة العرب واتفاق السلف على المعاني الواردة في الآية.

المثال الثاني: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ كَذَٰلِكَ يَجۡعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ ١٢٥﴾ [الأنعام: ١٢٥].

اختلف السلف والمفسرون في وجه تمثيل الضيق بالصعود إلى السماء، وذلك على أقوال:

القول الأول: قال ابن عباس[٢]: كما لا يستطيع ابن آدم أن يبلغ السماء، فكذلك لا يقدر على أن يدخل التوحيد والإيمان قلبه حتى يدخله الله في قلبه، وكأنه بذلك يزاول أمراً غير ممكن، لأن صعود السماء مثل فيما يمتنع ويبعد من الاستطاعة، وتضيق عنه المقدرة، وهو قول عطاء الخراساني والكلبي.[٣]

القول الثاني: كأنَّ قلبه يصعد في السماءِ نبُوًّا على الإسلام وفرارا من استماع القرآن، ذكره الزجاج احتمالا، وذكره عدد من المفسرين فجعلوا الضمير عائدا إلى القلب وليس الإنسان.[٤]

---

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٧: ٥٣.

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم، "تفسير القرآن العظيم". تحقيق أسعد الطيب، (ط٢، مكة المكرمة: مكتبة مصطفى الباز، ١٤٢٧هـ)، ٤: ١٣٨٦.

(٣) أخرج أثر عطاء وعكرمة الطبري، "تفسير الطبري"، ١٢: ١٠٩؛ وابن أبي حاتم، "تفسير القرآن العظيم"، ٤: ١٣٨٦.

(٤) الزجاج، "معاني القرآن"، ٢: ٢٩٠؛ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، "النكت والعيون". تحقيق السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ)، ٢: ١٦٦؛ =

هذان القولان الواردان عن المفسرين، وقد أضاف ابن عاشور قولا ثالثا دل عليه الاكتشاف العلمي وهو الضيق في صدر الإنسان إذا صعد إلى الأماكن المرتفعة، قال ابن عاشور: (مثّل حال المشرك حين يدعى إلى الإسلام أو حين يخلو بنفسه، فيتأمل في دعوة الإسلام، بحال الصاعد، فإن الصاعد يضيق تنفسه في الصعود وهذا تمثيل هيئة معقولة بهيئة متخيلة، لأن الصعود في السماء غير واقع. والسماء يجوز أن يكون بمعناه المتعارف، ويجوز أن يكون السماء أطلق على الجو الذي يعلو الأرض. قال أبو علي الفارسي: لا تكون السماء المظلة للأرض).[1] وما ذكره ابن عاشور إشارة للاكتشاف العلمي إلى أنه كلما ارتفع الإنسان في السماء أو العلو انخفض الضغط الجوي وقلّت كمية الأكسجين مما يتسبب في حدوث ضيق في الصدر وصعوبة في التنفس إذ إن التغير الهائل في ضغط الجو الذي يحدث عند التصاعد السريع في السماء، يسبب للإنسان ضيقاً في الصدر وحرجاً، وهو تشبيه أمر نفسي بأمر محسوس يحصل لكل مرتفع تدريجيا في مكان مرتفع سواء كان إلى السماء أو العلو، وقد ذكر هذين القولين في معنى السماء نقلا عن أبي علي الفارسي، وهذا يؤكد عموم الارتفاع سواء كان إلى السماء أو العلو.

المثال الثالث: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾﴾ [نوح: ١٥ – ١٦].

هذه الآية تشير إلى معنى كوني دقيق يشير إليه الفرق في الوصف القرآني بين ضياء الشمس وكونها سراجا وبين نور القمر، وقد تكرر ذلك الوصف للشمس بالضياء في مقابل وصف القمر بالنور في أكثر من موضع في القرآن، وذلك في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴿٦١﴾﴾ [الفرقان: ٦١] وقوله: ﴿هُوَ

=

الرازي، "تفسير الرازي"، ١٣: ١٤٢.

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٨: ٦٠؛ أبو علي الفارسي، الحسن بن عبدالغفار، "الحجة للقراء السبعة". تحقيق بدر الدين قهوجي وآخرون، (ط٢، الرياض: دار المأمون، مكتبة الرشد، ١٤٣٩هـ)، ٣: ٤٠٥؛ ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٢: ٣٤٣.

ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءٗ وَٱلۡقَمَرَ نُورٗا ﴾ [يونس: ٥].

وفي معنى هذه الآية ذكر المفسرون أقوالاً:

القول الأول: وجعل القمر فيهن نوراً لأهل الأرض ، وهو أحد قولي ابن عباس(١)، وقاله مقاتل بن سليمان.(٢)

القول الثاني: إنه جعل القمر فيهن نوراً لأهل السماء والأرض ، وهو قول الجمهور قاله ابن عباس في رواية،(٣) والحسن وعطاء(٤)، قال عبدالله بن عمرو بن العاص: وجهه يضيء لأهل الأرض، وظهره يضيء لأهل السماء.(٥)

وقد استنبط ابن عاشور من هذه الآية معنى دلت عليه الاكتشافات العلمية، فقال: (وفي جعل القمر نورا إيماء إلى أن ضوء القمر ليس من ذاته فإن القمر مظلم، وإنما يستضيء بانعكاس أشعة الشمس على ما يستقبلها من وجهه بحسب اختلاف ذلك الاستقبال من تبعض وتمام هو أثر ظهوره هلالا ثم اتساع استنارته إلى أن يصير بدرا، ثم ارتجاع ذلك، وفي تلك الأحوال يضيء على الأرض إلى أن يكون المحاق، وبعكس ذلك جعلت الشمس سراجا لأنها ملتهبة وأنوارها ذاتية فيها صادرة عنها إلى الأرض وإلى القمر مثل أنوار السراج تملأ البيت وتلمع أواني الفضة ونحوها مما في البيت من الأشياء المقابلة).(٦) وذكر ابن عاشور ذلك أيضا في تفسير آية يونس: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءٗ وَٱلۡقَمَرَ نُورٗا ﴾ [يونس: ٥] إلا أنه لم يصرح

(١) عزاه السيوطي إلى عبد بن حميد، السيوطي، جلال الدين السيوطي، "الدر المنثور في التفسير بالمأثور". (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ)، ٨: ٢٩٢

(٢) مقاتل بن سليمان، "تفسير مقاتل بن سليمان". تحقيق عبدالله شحاتة، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٣هـ)، ٤: ٤٥١، الماوردي، "النكت والعيون"، ٦: ١٠٢.

(٣) أخرجه الحاكم في "المستدرك"، ٢: ٥٠٢.

(٤) وأخرج أثر الحسن وعطاء أبو الشيخ في "العظمة"، ٥٥٣، وأيضاً أثر عطاء في "العظمة"، ٦٢٠.

(٥) أخرج أثر عبدالله بن عمرو: الطبري، "تفسير الطبري"، ٦٣٧/٢٣.

(٦) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٩: ٢٠٤؛ وممن صرح بهذا الاستنباط من المعاصرين: محمد رشيد رضا والقاسمي وعبد الكريم الخطيب ومحمد أبو زهرة. محمد رشيد رضا، "المنار"، ٢٤٨/١١؛ القاسمي، "محاسن التأويل"، ١: ٢١١؛ الخطيب، "التفسير القرآني للقرآن"، ١٥: ١٢٠٠؛ أبو زهرة، "زهرة التفاسير"، ١٠: ٥٣٠٩.

بهذا الاستنباط، وقد أشار الزمخشري والبيضاوي والطيبي وغيرهم إلى الفرق بين التعبير بالضياء والنور، وأن الضياء: هو النور الساطع القوي، لأنه يضيء للرائي، وهو النور الذي يوضح الأشياء، فالضياء أقوى من الضوء، والنور: الشعاع، وهو مشتق من اسم النار، وهو أعم من الضياء، فضياء الشمس نور، ونور القمر ليس بضياء، ومن أدلتهم على التفريق قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَضَآءَتۡ مَا حَوۡلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ وَتَرَكَهُمۡ فِي ظُلُمَٰتٖ لَّا يُبۡصِرُونَ ١٧﴾ [البقرة: ١٧] فقد عبر أولا بالضياء ثم لما أراد تأكيد زوال ضوئهم عبر بالقليل وهو النور لأن نفي القليل يوجب نفي الكثير وهو الضياء دون العكس، ومما استدلوا به قوله تعالى: ﴿فَمَحَوۡنَآ ءَايَةَ ٱلَّيۡلِ وَجَعَلۡنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبۡصِرَةٗ﴾ [الإسراء: ١٢] وهو يؤكد معنى الاستنباط في ذاتية ضوء الشمس وعرض نور القمر وأنه انعكاس لضوء الشمس.(١)

وهو استنباط ظاهر من الآية، وقد نقل الشهاب الخفاجي معنى لطيفا يؤكد صحة استنباط ابن عاشور فقال: (الضوء ما يكون للشيء من ذاته، والنور ما يكون من غيره).(٢)

مما تقدم عرضه من الأدلة وكلام المفسرين يتبين صحة الاستنباط ودقة ربط الآية به، وهو معنى إضافي للآية، تؤكده الاكتشافات العلمية الحديثة.(٣)

(١) الزمخشري، "الكشاف"، ٦١٨/٤، البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل". تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ)، ٣: ١٠٥؛ الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبدالله، "فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)". تحقيق محمد عبدالرحيم، جائزة دبي، (ط١، ١٤٣٤هـ)، ٢: ٢٣٦، ٧: ٤٢٢؛ ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١١: ٩٤؛ مجمع اللغة العربية، "المعجم الوسيط"، ٥٤٦.

(٢) الشهاب الخفاجي، "عناية القاضي وكفاية الراضي، حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي". (ط١، بيروت: دار صادر، ١٤٢٩هـ)، ١: ٣٧٢.

(٣) زغلول النجار، "من آيات الإعجاز العلمي، السماء في القرآن"، ٥٠٥؛ يوسف الحاج، "موسوعة الإعجاز العلمي"، ٣٠٧.

المطلب الثالث: الأمثلة على أثر التفسير العلمي التجريبي في مخالفة أصول التفسير.

المثال الأول: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ ﴾ [البقرة: ٢٩] ، وقوله: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

كان للتفسير العلمي التجريبي أثر لدى عدد من المفسرين المعاصرين ومنهم ابن عاشور في تأويل معنى السماوات والكرسي، وقد تكرر ذلك في عدد من الآيات القرآنية، ومع اتفاق السلف على معنى السماوات أنها السماوات السبع[(١)]، فإن لهم في معنى الكرسي أقوال:

القول الأول: إن الكرسي موضع القدمين، روي مرفوعا عن ابن عباس قال: سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن قول الله: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ ﴾ قال: (كرسيه موضع قدميه والعرش لا يقدر قدره إلا الله عز وجل)،[(٢)] وقال به الجمهور من السلف: منهم أبو موسى الأشعري وابن عباس[(٣)] رضي الله عنهم، والضحاك والسدي.[(٤)]

(١) قاله ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وقتادة ولا مخالف لهم. الطبري، "تفسير الطبري"، ١: ٤٣٥؛ ابن أبي حاتم، "تفسير ابن أبي حاتم"، ١: ٧٤؛ البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، "الأسماء والصفات"، تحقيق: عبد الله الحاشدي، (ط١، جدة: مكتبة السوادي، ١٤١٣هـ)، ٨٧٢.

(٢) رواه الحاكم في المستدرك، الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، "المستدرك على الصحيحين". تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ)، ٢: ٦٧٨، برقم: (٣١٧٠)؛ وصححه، وصحح الذهبي والألباني وقفه على ابن عباس؛ الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد ابن أحمد، "ميزان الاعتدال في نقد الرجال". تحقيق علي محمد البجاوي، (ط١، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢ هـ)، ٢: ٢٦٥؛ الألباني، محمد ناصر الدين، "سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة". (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٨هـ)، ٢: ٣٠٦.

(٣) أخرج أثر ابن عباس عبدالرزاق في "المصنف"، ٢: ٢٥١؛ والحاكم، في "المستدرك"، ٢: ٢٨٢.

(٤) أخرج أثر أبي موسى والسدي والضحاك: الطبري، "تفسير الطبري"، ٥: ٣٩٨؛ وابن أبي حاتم، "تفسير ابن أبي حاتم"، ٢: ٤٩٠؛ وانظر: "موسوعة التفسير بالمأثور"، ٤: ٤٦٨.

القول الثاني: إن المراد بالكرسي: علمه، قاله ابن عباس في أحد قوليه، وسعيد بن جبير.(١)

القول الثالث: إن الكرسي هو العرش، وهو قول الحسن البصري.(٢)

هذه مجمل أقوال السلف والمفسرين، وقد ذهب ابن عاشور إلى معنى مخالف لهذه الأقوال، وقرر في أكثر من موضع في ذكر السماوات السبع أن المراد بها الكواكب السبعة، فقال: (وقد عد الله تعالى في هذه الآية وغيرها السماوات سبعا وهو أعلم بها وبالمراد منها إلا أن الظاهر الذي دلت عليه القواعد العلمية أن المراد من السماوات الأجرام العلوية العظيمة وهي الكواكب السيارة المنتظمة مع الأرض في النظام الشمسي ويدل لذلك أمور: أحدها: أن السماوات ذكرت في غالب مواضع القرآن مع ذكر الأرض وذكر خلقها هنا مع ذكر خلق الأرض فدل على أنها عوالم كالعالم الأرضي وهذا ثابت للسيارات. ثانيها: أنها ذكرت مع الأرض من حيث إنها أدلة على بديع صنع الله تعالى فناسب أن يكون تفسيرها تلك الأجرام المشاهدة للناس المعروفة للأمم.. ثالثها: أنها وصفت بالسبع وقد كان علماء الهيئة يعرفون السيارات السبع من عهد الكلدان.. رابعها: أن هاته السيارات هي الكواكب المنضبط سيرها بنظام مرتبط مع نظام سير الشمس والأرض، ولذلك يعبر عنها علماء الهيئة المتأخرون بالنظام الشمسي فناسب أن تكون هي التي قرن خلقها بخلق الأرض....وقد ذكر العرش والكرسي بما يدل على أنهما محيطان بالسماوات وجعل السماوات كلها في مقابلة الأرض وذلك يؤيد ما ذهب إليه علماء الهيئة من عد الكواكب السيارة تسعة، وهذه أسماؤها على الترتيب في بعدها من الأرض: نبتون، أورانوس، زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، بلكان، والأرض في اصطلاحهم كوكب سيار، وفي اصطلاح القرآن لم تعد معها لأنها التي منها تنظر الكواكب وعد عوضا عنها القمر وهو من توابع الأرض فعده معها عوض عن عد الأرض تقريبا لأفهام السامعين).(٣)

---

(١) أخرج أثر ابن عباس: الطبري، "تفسير الطبري"، ٥: ٣٩٧؛ وابن أبي حاتم، "تفسير ابن أبي حاتم"، ٢: ٤٩٠؛ وأخرج البخاري أثر سعيد بن جبير، معلقاً في كتاب التفسير، ٦: ٣١.

(٢) أخرجه الطبري، "تفسير الطبري"، ٥: ٣٩٩.

(٣) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١: ٣٨٥؛ ممن ذكر هذا التفسير من المعاصرين: القاسمي، ومحمد =

وما ذهب إليه ابن عاشور فيه ضعف ظاهر وهو بعيد عن معنى الآية، وذلك لأمور:

أولاً: أن ذلك خلاف ظاهر النصوص في القرآن فقد جاءت السماء في القرآن مقترنة بالكواكب والنجوم فدل على أنها مختلفة عنها، وذلك كقوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ۝١ وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ ۝٢﴾ [الانفطار: ١ – ٢] ، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱلنُّجُومُ طُمِسَتْ ۝٨ وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ فُرِجَتْ ۝٩﴾ [المرسلات: ٨ – ٩] ، ووصف السماء بالطباق بعضها فوق بعضها ﴿أَلَمْ تَرَوْاْ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۝١٥﴾ [نوح: ١٥] فدل على أنها مختلفة عن الكواكب إذ لا يثبت هذا الوصف لها، ويدل على ضعف هذا التفسير ما ثبت في البخاري في حديث الإسراء والمعراج فقد وصف النبي عليه الصلاة والسلام السماوات بأنها سبع سماوات بعضها فوق بعض.(١)

ثانياً: أن ذلك خلاف إجماع المفسرين من السلف فلم يرد عن أحد منهم تفسير السماوات بالكواكب السبعة أو الكرسي بالمشتري أو زحل أو غيرها، ولا يجوز رد كلام المفسرين و تقديم كلام أهل الهيئة ونظرياتهم على الإجماع المعروف بين أهل التفسير.

ثالثاً: في كلام ابن عاشور اختلاف وتردد في تفسير السماوات بالكواكب السبعة فمرة يذكر أن الكواكب سبعة وأخرى أنها تسعة ويضيف إليها الكرسي والعرش، وأخرى أنها ثمان ويعد الكرسي والعرش واحدا، وقد يرجع ذلك لضعف القول من جهة، ولما يرد في بعض الآيات القرآنية الصريحة من إشكال على هذا القول، أو عدم وجود قائل به من السلف فيذكر جميع هذه الأقوال احتمالا، وكل ما سبق دليل واضح على ضعف هذا القول وبعده عن الصواب.

المثال الثاني: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ۝٨٨﴾ [النمل: ٨٨] .

هذه الآية من الآيات التي هي مثار نقاش طويل بين المفسرين، ويرى كثير من

=

أبو زهرة. "محاسن التأويل"، ١: ٢٨٣؛ أبو زهرة، "زهرة التفاسير"، ١: ١٨٩.

(١) رواه البخاري في كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء، برقم: (٣٤٩).

المفسرين المعاصرين أن في الآية إشارة للاكتشاف العلمي في دوران الأرض بينما هناك إجماع عند السلف والمفسرين على أنها تتحدث عن أحداث يوم القيامة، وللسلف فيها أقوال تعود لهذا القول، روى الطبري عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (فينفخ نفخة الفزع، فيفزع أهل السموات وأهل الأرض، إلا من شاء الله، ويأمره الله فيمد بها ويطولها، فلا يفتر... فيسير الله الجبال، فتكون سرابا، وترج الأرض بأهلها رجا)[(١)]، وهو قول عامة المفسرين المتقدمين، وقولهم معارض لقول المتأخرين في مبناه ومنزعه وأدلته فلا يمكن الجمع بينهما بحال.[(٢)]

القول الثاني: إن المراد بها سير الجبال في الدنيا فهو إشارة إلى نظرية دوران الأرض، وهو ما ذهب إليه ابن عاشور وعدد من المفسرين المعاصرين، ويمكن تلخيص قول أدلة ابن عاشور فيما يلي:

أولاً: أن موضع الآية لا يخالف السياق فقد جاءت جملة معترضة بين آيات الوعيد إدماجا وجمعا بين استدعاء النظر في قدرة الله وبين الزواجر والنذر، أو إنها معطوفة على قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ [النمل: ٨٦] وما بينهما من ذكر النفخ في الصور هو الجملة المعترضة.

ثانياً: أن في الآية قرينة تدل على أن المراد هو الصنع المتقن في الجبال ودوران الأرض، وهو قوله: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وهذا أليق بحالة نظامها المألوف لا بحالة

(١) الطبري، "تفسير الطبري"، ١٩: ٥٠٣ وقال في إسناده نظر، ابن أبي حاتم، "تفسير ابن أبي حاتم"، ٩: ٢٩٢٩.

(٢) الطبري، "تفسير الطبري"، ١٩: ٥٠٦؛ مقاتل بن سليمان، "تفسير مقاتل بن سليمان"، ٣: ٣١٨؛ ابن أبي حاتم، "تفسير ابن أبي حاتم"، ٩: ٢٩٣٣؛ ابن عاشور، "المحرر الوجيز"، ٤: ٢٧٣؛ الزمخشري، "الكشاف"، ٣: ٣٨٧، البغوي، "تفسير البغوي"، ٦: ١٨٣؛ السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، "تفسير القرآن". تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، (ط١، الرياض: دار الوطن، ١٤١٨هـ)، ٤: ١١٨؛ الرازي، "تفسير الرازي"، ٢٤: ٥٧٤، ولم يذكر ابن الجوزي رغم عنايته بنقل الأقوال قولا غيره؛ ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، "زاد المسير في علم التفسير". تحقيق عبد الرزاق المهدي، (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٢هـ)، ٣: ٣٧٢.

انخرام النظام الذي يحصل في الآخرة والتي لا تدخل تحت التصور كما أنها سيقت بالمصدر الدال على المبالغة في الإتقان (صنع)، وهذا تمجيد لهذا النظام العظيم إذ تتحرك الأجسام العظيمة مسافات والناس يحسبونها قارة ثابتة وهي تتحرك بهم ولا يشعرون.

ثالثاً: أن تسيير الجبال للفناء يوم القيامة يحصل عند خراب العالم وإهلاك جميع الخلائق كما هو ظاهر في عطف الآية على قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [النمل: ٨٧]، وهذا أمر لا يراه أحد من البشر وهو مشكل مع قوله: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ﴾، فهذه قرينة أخرى على ترجيح هذا القول.(١)

وقد أجاب أصحاب القول الأول على أدلتهم بما يلي:

أولاً: أن إجماع السلف على خلاف قولهم في أن المراد بها نظرية دوران الأرض، والإجماع حجة يحتكم إليه ولا يجوز مخالفته.

ثانياً: أن سياق الآية وارد في أحداث يوم القيامة، وليس في سياق إبداع الصنع فقد سبقت الآية خمس آيات كلها في الحديث عن الآخرة، ولحقتها آيتان، والقاعدة: إن إلحاق الكلام بما قبله وما بعده أولى به من الخروج عن ذلك(٢)، وقد وردت في الآية قرينة تدل على تقوية هذا الربط فقد رتب المعطوف عليه بالفاء على قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [النمل: ٨٧] أي: ويوم ينفخ في الصور فيفزع من في السماوات وترى الجبال، فدلت هذه القرينة أنه واقع يوم القيامة، وأما استشكال كون ذلك بعد الفناء فإن التسيير والتسوية إنما يكونان بعد النفخة الثانية، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٠: ٤٨؛ وممن ذهب إلى هذا القول من المعاصرين: القاسمي وعبدالكريم الخطيب والشعراوي وعبدالرحمن بن حبنكة. القاسمي، "محاسن التأويل"، ٧: ٥٠٩؛ الخطيب، "التفسير القرآني للقرآن"، ١٠: ٢٩٨؛ الشعراوي، محمد متولي، "تفسير الشعراوي". (القاهرة: مطابع أخبار اليوم، دار الثقافة)، ١٧: ١٠٨٥٨؛ الميداني، عبد الرحمن بن حسن بن حبنكة، "معارج التفكر ودقائق التدبر". (ط١، دمشق: دار القلم، ١٤٢٣هـ)، ٩: ١٧٩.

(٢) الحربي، "قواعد الترجيح عند المفسرين"، ٢: ٥٩٣.

﴿ سُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴿٤٧﴾ ﴾ [الكهف: ٤٧].

ثالثاً: إن ذلك عادة القرآن واستعماله لأن جميع الآيات التي فيها حركة الجبال كلها واردة يوم القيامة ؛ كقوله تعالى: ﴿ وَسُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴿٢٠﴾ ﴾ [النبأ: ٢٠] وقوله: ﴿ وَتَسِيرُ ٱلْجِبَالُ سَيْرًا ﴿١٠﴾ ﴾ [الطور: ١٠].

وأما استدلالهم بقرينة قوله: ﴿ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ فإنه يصح إطلاق هذا اللفظ على أحداث يوم القيامة فإن تسييره الجبال الرواسي ثم نسفها قاعا صفصفا، من علامات قدرته، ومع هذا فإنه لا يصح بهذه القرينة معارضة إجماع السلف وسياق الآية وظاهرها واستعمال القرآن وعادته.(١)

المثال الثالث: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الطلاق: ١٢].

في هذه الآية دليل على أن عدد الأرضين مثل عدد السماوات في العدد، وعلى هذا القول جماهير المفسرين، وذهب ابن عاشور إلى بعض التأويلات التي تخالف ظاهر الآية، ولها ارتباط بتفسير السماوات بالكواكب السبعة، وللمفسرين في الآية قولان:

القول الأول: إن المماثلة في العدد والخلق فتكون سبع أرضين، وهو قول الطبري وابن عطية والزمخشري، وحكى ابن تيمية الإجماع نقلاً عن ابن الأنباري أنها سبع أرضين بعضها فوق بعض.(٢) ومن أصرح أدلتهم في ذلك ما جاء في البخاري أن النبي عليه الصلاة والسلام

(١) الشنقيطي، "أضواء البيان"، ٦: ١٤٥؛ أبو السعود، محمد بن مصطفى العمادي، "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"، ٦: ٣٠٤.

(٢) الطبري، "تفسير الطبري"، ٢٣: ٤٦٩؛ ابن أبي حاتم، "تفسير ابن أبي حاتم"، ١٠: ٣٣٦١؛ وهو قول القرطبي وابن جزي، ولم يذكر ابن الجوزي سوى هذا القول. الطبري، "تفسير الطبري"، ٢٣: ٤٦٨؛ الزمخشري، "الكشاف"، ٤: ٥٦١؛ ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٥: ٣٢٧؛ القرطبي، أبو عبد الله محمد ابن أحمد بن أبي بكر، "الجامع لأحكام القرآن"، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ)، ١٨: ١٧٥؛ ابن جزي، "التسهيل"، ٢: ٣٨٨؛ ابن الجوزي، "زاد المسير"، ٤: ٣٠٣؛ ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، "مجموع الفتاوى"، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (ط١، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد، ١٤١٦هـ)، ٦: ٥٩٥.

قال: (من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه من سبع أرضين)[١]، وما جاء في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم: (اللهم رب السموات السبع وما أظللن، ورب الأرضين السبع وما أقللن..).[٢] وروى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أتدرون ما هذا تحتكم؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: أرض، أتدرون ما تحتها؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: أرض أخرى، أتدرون كم بينهما ؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: مسيرة خمس مائة عام حتى عد سبع أرضين)[٣]، وهذا الحديث من أصرح الأحاديث في صفة الأرضين السبع وأنها متباينة وليست متلاصقة، ورغم ضعفه فإنه يصح الاستدلال به على هذه المسألة، وبيان معنى هذه الآية، وباب التفسير أوسع من باب الأحكام في الاستدلال بالسنة.

القول الثاني: إن المماثلة في الهيئة والشكل وليست في العدد، ثم اختلفوا فذهب بعضهم إلى أن الأرض واحدة، ونقل القرطبي عن الضحاك أنها سبع أرضين ولكنها مطبقة بعضها فوق بعض متلاصقة بخلاف السماوات.[٤]

وأما ابن عاشور فقد ذكر عدة أقوال واستبعد كونها سبع أرضين لمخالفته للاكتشاف العلمي، وجعل المعطوف هو الأرض وحرف (من) زائدة للتوكيد، فيكون المعنى: وخلق الأرض مثلهن، أي: في القوة والدلالة على قدرة الله، فقال: (ومماثلة الأرض للسماوات في دلالة خلقها على عظيم قدرة الله تعالى، أي: أن خلق الأرض ليس أضعف دلالة على القدرة..، وهذا أظهر ما تؤول به الآية وفي إفراد لفظ الأرض دون أن يؤتى به جمعا كما أتي بلفظ السماوات إيذان بالاختلاف بين حاليهما)،[٥] ومما ذكره أيضا من الأقوال احتمالا: أن تكون المماثلة في

(١) رواه البخاري في كتاب المظالم والغصب، باب إثم من ظلم شيئا من الأرض، برقم: (٢٤٥٣).

(٢) رواه الحاكم في المستدرك في كتاب الصوم، برقم: (١٦٣٤)؛ وصححه على شرط الشيخين، والنسائي في كتاب السير، برقم: (٨٧٧٥).

(٣) رواه أحمد في المسند، برقم: (٨٨٢٨)، أبو عبدالله أحمد بن حنبل، "مسند الإمام أحمد بن حنبل". تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ)؛ والترمذي في كتاب التفسير، برقم: (٣٢٩٨)؛ وضعفه الترمذي، وقد جاء مثله عن ابن مسعود: (والأرض سبع، بين كل أرضين خمس مئة عام، وغلظ كل أرض خمس مئة عام). الطبري، "تفسير الطبري"، ٢٣: ٤٧٠.

(٤) القرطبي، "تفسير القرطبي"، ١٨: ١٧٥، ولم أقف عليه في كتاب مسند، وهو مخالف لعامة السلف.

(٥) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٨: ٣٣٩.

كروية الأرض على اعتبار أن السماوات هي الكواكب السبعة فتكون المثلية في التكوير، ونقل قول الجمهور أنها سبع طبقات، لكنه تعقبه بنقل كلام علماء الأرض أن عدد طبقات الأرض أقل من ذلك، وأجاب عن الحديث الوارد في الصحيحين أن ذلك من شؤون الآخرة، وهي مخالفة للمتعارف فلا يقاس عليها، وقد يراد بالعدد المبالغة، وعلى قول الجمهور بالعدد سبعة فإنه يجوز حمله على القارات السبع، ونقل كلام الزمخشري وتعقبه، فقال: (وفي الكشاف: قيل ما في القرآن آية تدل على أن الأرضين سبع إلا هذه. اه. وقد علمت أنها لا دلالة فيها على ذلك).[١] هذا محصل الأقوال عند ابن عاشور والراجح لديه، وكل هذه التأويلات التي ذهب إليها لعدم موافقة ظاهر الآية لكلام علماء أهل الهيئة، والصحيح الذي لا مرية فيه أن الآية ظاهرة في عدد الأرضين، وهو ما دلت عليه السنة النبوية في أحاديث كثيرة نقلت بعضها، وبعضها صريح في بيان مجمل الآية، وهو إجماع أهل السنة، وجميع التأويلات الأخرى فيها تكلف ظاهر وضعف، ولا يجوز ترك ظاهر الآية ونصوص السنة لأجل هذه التأويلات إذ الآية واردة في عدد السماوات ومثلية الأرض لها في العدد والهيئة، ولا يصح القول إنها سبع طبقات متلاصقة كما يصوره بعض المفسرين وبعض المعتنين بالتفسير العلمي لمخالفته للأحاديث المفسرة لمجمل الآية ولظاهر الآية في المماثلة بين السماوات والأرض في العدد والهيئة[٢]، ولا يصح حملها على الهيئة والشكل دون العدد لأنه خلاف الظاهر فالآية واردة في سياق العدد، والقاعدة: إن الأصل حمل الألفاظ على الظاهر[٣]، وأبعد من هذا القول حملها على الأقاليم أو القارات السبع، قال ابن كثير: (ومن حمل ذلك على سبعة أقاليم فقد أبعد النجعة، وأغرق في النزع وخالف القرآن والحديث بلا مستند).[٤]

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٨: ٣٤١؛ وممن وافقه من المعاصرين: القاسمي. "محاسن التأويل"، ٩: ١٩٧.

(٢) ذكر ابن كثير أن ذلك هو ظاهر الآية. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، "البداية والنهاية". تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط١، القاهر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤١٨هـ)، ١: ٢٠.

(٣) الحربي، "قواعد الترجيح عند المفسرين"، ١: ١٣٧.

(٤) ابن كثير، "تفسير ابن كثير"، ٨: ١٥٦.

المطلب الرابع: الأمثلة على تفسير المعجزات بالتفسير العلمي.

المثال الأول: ﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا جَعَلۡنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهَا حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٖ مَّنضُودٖ ٨٢ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَۖ وَمَا هِيَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ بِبَعِيدٖ ٨٣﴾[هود: ٨٢ – ٨٣]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُؤۡتَفِكَةَ أَهۡوَىٰ ٥٣ فَغَشَّىٰهَا مَا غَشَّىٰ ٥٤﴾ [النجم: ٥٣ – ٥٤].

في هذه الآية وعدد من الآيات الأخرى بيان لعذاب قوم لوط وملخص كلام السلف والمفسرين: أن الله تعالى بعث جبريل إلى قرى قوم لوط فاحتملها بجناحه ثم صعد بها، ثم قلبها فجعل عاليها سافلها وأتبعها بحجارة من سجّيل من السماء حتى أهلكها وما حولها[(١)]، وقد حاول ابن عاشور تفسير عقوبة الحجارة تفسيرا علميا، وسوف نقف مع تفسيره ثم نقارنه بكلام السلف والمفسرين.

قال ابن عاشور عند قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُؤۡتَفِكَةَ أَهۡوَىٰ ٥٣ فَغَشَّىٰهَا مَا غَشَّىٰ﴾: (ومعنى ذلك: أنه رفعها في الجو ثم سقطت أو أسقطها في باطن الأرض وذلك من أثر زلازل وانفجارات أرضية بركانية...والذي غشاها هو مطر من الحجارة المحماة، وهي حجارة بركانية قذفت من فوهات كالآبار كانت في بلادهم ولم تكن ملتهبة من قبل...وفاضت عليها مياه غمرت بلادهم فأصبحت بحراً ميتاً).[(٢)]

وقال أيضاً عند قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا جَعَلۡنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهَا حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٖ مَّنضُودٖ﴾: (والسجيل: فسر بواد نار في جهنم يقال: سجيل باللام، وسجين بالنون...وقد جاء في التوراة: أن الله أرسل عليهم كبريتا ونارا من السماء، ولعل الخسف فجر من الأرض براكين قذفت عليهم حجارة معادن محرقة كالكبريت، أو لعل بركاناً كان قريباً من مدنهم انفجر باضطرابات أرضية ثم زال من ذلك المكان بحوادث تعاقبت في القرون، أو

(١) الزمخشري، "الكشاف"، ٢: ٤١٦؛ ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٣: ١٩٧؛ ابن جزي، "التسهيل"، ١: ٣٧٦؛ الرازي، "تفسير الرازي"، ١٩: ٣٨٣.

(٢) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٧: ١٥٥؛ وقد رجح هذا التفسير العلمي العقلي صاحب "المنار"، ١٢: ١١٤،

طمى عليه البحر وبقي أثر البحر عليها حتى الآن، وهو المسمى بحيرة لوط أو البحر الميت).[١]

وقد عرضت آنفاً ملخص كلام السلف والمفسرين حول هذه الآية، وكل أقوالهم مخالفة لما ذكره ابن عاشور، وإنما حصل بينهم خلاف في معنى الحجارة من سجيل: وجمهور السلف والمفسرين أنها كلمة معرّبة تعني: الطين، قاله ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير وقتادة والضحاك[٢] ورجحه الطبري وابن عطية، وغيرهم[٣]، ويدل عليه نص قوله تعالى: ﴿لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ ﴿٣٣﴾﴾ [الذاريات: ٣٣]، وقال بعضهم: إنها السماء الدنيا قاله ابن زيد[٤]، ويرده وصفه بالمنضود، أي: المتتابع، ونقل ابن عطية عن الحسن أنها كانت كالآجر المطبوخ من طين قد تحجر، ولا يعارض قول الجمهور، قال ابن عطية: (وهذا قول يشبه وهو الصواب الذي عليه الجمهور).[٥]

وننبه على قول ذكره وهب بن منبه نقله ابن عاشور من التوراة أن الحجارة كانت من كبريت ونار[٦]، وترده نصوص القرآن المتواترة في وصفها بالحجارة، قال ابن عطية: ((وَأَمْطَرْنا عَلَيْهِمْ)، نص على إمطار وتظاهرت الآيات في غير هذه السورة أنه بحجارة)[٧]، وفي تنبيه ابن عطية على أنه كان مطراً من السماء رد على ما ذكره ابن عاشور إنه كان بسبب براكين قذفت عليهم حجارة، وأما ما ذكره ابن عاشور في معنى السجيل وأنه وادٍ في جهنم، فهو خلاف النص القرآني وكلام عامة السلف والمفسرين، ويمكن الجواب على قول ابن عاشور بما يلي:

أولاً: إنه خلاف النص القرآني في بيان معنى الحجارة وأنها من طين صلب شديد،

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٢: ١٣٤؛ وقد نقل تفسيره بجهنم: الرازي في "تفسيره"، ١٨: ٣٨٣.

(٢) أخرج الآثار الطبري، "تفسير الطبري"، ١٥: ٤٣٣_٤٣٥؛ وابن أبي حاتم، "تفسير ابن أبي حاتم"، ٦: ٢٠٦٨.

(٣) الطبري، "تفسير الطبري"، ١٥: ٤٣٥؛ الزمخشري، "الكشاف"، ٢: ٤١٦؛ ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٣: ١٩٨.

(٤) أخرجه الطبري، "تفسير الطبري"، ١٥: ٤٣٤.

(٥) ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٣: ١٩٨؛ ابن جزي، "التسهيل"، ١: ٣٧٦؛ أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين، "البحر المحيط في التفسير". تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ"، ٦: ١٩١.

(٦) أخرجه ابن أبي حاتم، "تفسير ابن أبي حاتم"، ٥: ١٥١٧، وهو ما نقله ابن عاشور من التوراة.

(٧) ابن عاشور، "المحرر الوجيز"، ٢: ٤٢٥.

وكانت مطرا من السماء وليست من براكين أو زلازل ونحوها، ومخالف لإجماع السلف والمفسرين بل هو قول حادث لا يجوز تفسير كلام الله تعالى به، والبراكين والزلازل كانت معلومة لدى الصحابة والتابعين والمفسرين ولم يشر أحد منهم إشارة إلى ذلك في بيان معنى الآية مما يدل على بطلانه.

ثانياً: إن مثل هذه التفسيرات العلمية مع مخالفتها لأصول التفسير ففيها بُعد عقدي يغلّب الجانب العقلي في التفسير العلمي التجريبي للمعجزات على الجانب الغيبي الإعجازي، وهذه طريقة مخالفة لطريقة السلف في التسليم بالنصوص والمعجزات في قدرة الله على العقوبات العامة للأمم المخالفة لأنبيائها فلسنا بحاجة لمثل هذه التعسفات في تفسير النصوص مع ظهورها وبيانها عند السلف والمفسرين، ولا يجوز تعليل ما وقع لهم بأنه كان زلزالا أو بركانا عابراً مما يقع في كل حين فالمنهج الإيماني بعيد عن مثل هذه المحاولات التأويلية، وهذا هو المنهج في تفسير معجزات الرسل أجمعين.

ثالثاً: تأول ابن عاشور قوله: ﴿عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا﴾ إلى خسف أرضي طبيعي، وخالف كلام سائر المفسرين في قلب جبريل عليه السلام لهذه القرى بجناحه ورفعها إلى علو ثم إلى سفول، وهذا داخل ضمن التفسير العقلي العلمي للآية، وقد ذكر هذا التفسير حذيفة بن اليمان[١] وابن عباس[٢] ومجاهد والحسن وقتادة والسدي[٣]، وهو قول الطبري.[٤]

وهذه الأجوبة تبين بجلاء ضعف ما ذهب إليه ابن عاشور وأنه قول مخالف لعدد من أصول التفسير في بيان معنى كلام الله تعالى.

المثال الثاني: ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ ۝١﴾ [القمر: ١]

هذه الآية تخبر عن معجزة نبوية وهي انشقاق القمر نصفين وقد ثبتت هذه المعجزة في الكتاب والسنة وإجماع السلف، وحاول ابن عاشور تفسيرها تفسيرا علميا مع كونه ذكر أنها معجزة نبوية، وسوف نقف مع تفسيره ثم نناقشه من خلال أقوال السلف والمفسرين.

(١) أخرجه عبدالرزاق في "المصنف"، ١: ٣٠٧؛ والطبري في "تفسيره"، ١٥: ٤٤١.
(٢) أخرجه ابن أبي حاتم، "تفسير ابن أبي حاتم"، ٦: ٢٠٦٦.
(٣) أخرج الآثار الطبري، "تفسير الطبري"، ١٥، ٤٤١.
٤) الطبري، "تفسير الطبري": ١٥: ٤٤١.

قال ابن عاشور: (..فيجوز أن يكون قد حدث خسف عظيم في كرة القمر أحدث في وجهه هوة لاحت للناظرين في صورة شقه إلى نصفين بينهما سواد حتى يخيل أنه منشق إلى قمرين.. ويجوز أن يكون قد حصل في الأفق بين سمت القمر وسمت الشمس مرور جسم سماوي من نحو بعض المذنبات حجب ضوء الشمس عن وجه القمر بمقدار ظل ذلك الجسم على نحو ما يسمى بالخسوف الجزئي...ومن الممكن أن يكون هذا الانشقاق حدثا مركبا من خسوف نصفي في القمر على عادة الخسوف فحجب نصف القمر، والقمر على سمت أحد الجبلين وقد حصل في الجو ساعتئذ سحاب مائي انعكس في بريق مائه صورة القمر مخسوفا بحيث يخاله الناظر نصفا آخر من القمر دون كسوف طالعا على جهة ذلك الجبل،.. ويؤيد هذا ما أخرجه الطبراني وابن مردويه عن ابن عباس قال: كسف القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: سحر القمر فنزلت: (اقتربت الساعة)[1]...وهذا الوجه لا ينافي كون الانشقاق معجزة لأن حصوله في وقت سؤالهم من النبي صلى الله عليه وسلم آية وإلهام الله إياهم أن يسألوا ذلك في حين تقدير الله كاف في كونه آية صدق).[2]

هذه الاحتمالات في التفسير العلمي ذهب إليها ابن عاشور، فلنقف مع النصوص وكلام السلف في تفسير الآية في هذه المعجزة ثم نناقش ما ذهب إليه ابن عاشور.

ففي انشقاق القمر قولان عن المفسرين:

القول الأول: إنه وقع في زمن النبي عليه الصلاة والسلام، ففي البخاري عن ابن مسعود، قال: (انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فرقتين، فرقة فوق الجبل، وفرقة دونه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (اشهدوا)،[3] وفي رواية عن أنس بن مالك: (فأراهم القمر شقتين، حتى رأوا حراء بينهما)[4]، والأحاديث من رواية عدد من الصحابة جبير بن مطعم وابن مسعود وحذيفة بن اليمان وأنس بن مالك وابن عمر وابن عباس وهو قول

(١) رواه الطبراني في "المعجم الكبير"، ١١: ٢٥٠، برقم: (١١٦٤٢)؛ وقال ابن كثير: "إسناده جيد". "البداية والنهاية"، ٣: ١٤٩.

(٢) ابن عاشور، "التحرير والتنوير": (١٦٩/٢٧).

(٣) رواه البخاري في كتاب التفسير، باب (وانشق القمر)، ٦: ١٤٢، برقم: (٤٨٦٥).

(٤) في كتاب مناقب الأنصار، باب: انشقاق القمر، ٥: ٤٩، برقم: (٣٨٦٨).

جماهير السلف: مجاهد وقتادة والضحاك[١]، وستأتي حكاية الإجماعات في ذلك.

القول الثاني: إن انشقاق القمر سيقع يوم القيامة، رواه الثعلبي والواحدي عن عطاء الخراساني[٢]، ونسبه الماوردي للحسن[٣]، قالوا: لأنه لو انشق ما بقي أحد إلا رآه لأنها آية والناس في الآيات سواء، قال ابن جزي: (وهذا قول باطل تردّه الأحاديث الصحيحة الواردة بانشقاق القمر، وقد اتفقت الأمة على وقوع ذلك وعلى تفسير الآية بذلك إلا من لا يعتبر قوله).[٤] ويرده أيضا قوله بعدها: ﴿وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ۝٢﴾[القمر: ٢]، فإن المشركين قالوا: سحَرنا محمد، وكفى به رادّا للقول.[٥]

وأما ما ذكره ابن عاشور من التفسيرات العلمية فيمكن الجواب عنه بما يلي:

أولاً: لم يذكر هذه التفسيرات العلمية المعروفة أحد من الصحابة ممن وصف انشقاق القمر، وقد كانوا على معرفة بمظاهر الخسوف والفرق بينه وبين الانشقاق المعجز، وقد وصفه المشركون بالسحر وسألوا عنها بعض المسافرين كما جاء في بعض الروايات[٦]، ولو كان خسوفا عاديا لما استنكره المشركون، ولكنه كان بطلب وتحدٍ منهم، ونعت الصحابة له يخالف ظاهرة الخسوف في شقه نصفين وبينهما جبل حراء، وفي رواية: فرقة فوق الجبل وأخرى

(١) أخرج الآثار الطبري، "تفسير الطبري"، ٢٢: ٥٦٦_٥٦٨؛ البغوي، "معالم التنزيل"، ٧: ٤٢٥؛ ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٥: ٢١١.

(٢) أخرجه الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، "التفسير البسيط"، تحقيق: عدة باحثين في جامعة الإمام محمد بن سعود، (ط١، الرياض: جامعة الإمام، ١٤٣٠هـ)، ٢١: ٨٩.

(٣) الماوردي، "النكت والعيون"، ٥: ٤٠٩، لم أقف له على سند، فلا تصح نسبته للحسن، وما شذ الماوردي في نسبته عن المفسرين ففي الغالب لا يثبت قولاً، ولذلك حكم عدد من المفسرين على مخالفته للإجماع لعدم اعتدادهم بالقول.

(٤) ابن جزي، "التسهيل"، ٢: ٣٢٢؛ وحكى الزجاج وابن عطية وابن الجوزي وغيرهم الإجماع عليه في "معاني القرآن"، ٥: ٨١؛ ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٥: ٢١١.

(٥) الزمخشري، "الكشاف"، ٤: ٤٣٠؛ الرازي، "تفسير الرازي"، ٢٩: ٢٨٨.

(٦) رواه الطيالسي في المسند، سليمان بن داود بن الجارود، "مسند أبي داود الطيالسي". تحقيق الدكتور عبدالله بن عبد المحسن التركي، (ط١، القاهرة، دار هجر، ١٤١٩هـ)، ١: ٢٣٦، برقم: (٢٩٣)؛ والطبري في "التفسير"، ٢٢: ٥٦٧؛ والبيهقي في "دلائل النبوة"، ٢: ٢٦٦.

دونه،[1] وهي روايات تؤكد الفرق بينه وبين الخسوف، وأما رواية ابن عباس فهي الرواية الوحيدة في النعت بالكسوف، وهي رواية بالمعنى ولا تخالف الروايات الصريحة في تفصيل انشقاق القمر الثابتة عن بقية الصحابة، والمجمل في مثل هذا يحمل على المبين.

ثانياً: ليس في تفسير السلف والمفسرين المتقدمين وأقوالهم من ذهب إلى هذه التفسيرات التي ذهب إليها ابن عاشور في بيان المعنى، بل كلهم على خلافها في بيان المعجزة على ظاهرها مع معرفتهم بالظاهرة الكونية التي ذهب إليها، وعدم خفائها عليهم.

ثالثاً: مثل هذه التعسفات في تفسير النصوص تفتح الباب على مصراعيه للعقلانيين في تأويل المعجزات والغيبيات بما يوافق الظواهر الكونية، بل قد تتضمن إنكار بعض المعجزات إذا لم توافق التفسير العلمي المعروف، وكانت خارجة عن السنن الكونية الطبيعية، ويكون الموقف حينئذ إما إنكارها مطلقا أو تأويلها بما يوافق العقول البشرية، ولا يخفى ما في هذا المنهج من خطأ في فهم معاني النصوص الشرعية، فالتسليم بالمعجزة على ظاهرها هو المنهج الإيماني الموافق لمنهج أهل السنة والجماعة، ولذلك لم يخالف فيها إلا الفلاسفة والنظام ونحوهم.[2]

المثال الثالث: ﴿ وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ ٱلْتَقَيْتُمْ فِىٓ أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِىٓ أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ﴾ [الأنفال: ٤٤] يخبر تعالى عن معجزة وقعت في غزوة بدر فقد أرى الله المؤمنين عدوهم قليلا في أعينهم، وقللهم في أعين المشركين، فكل من الطائفتين ترى الأخرى قليلة، لتقدم كل منهما على الأخرى، ﴿لِيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ﴾ من جرأة المشركين وقلة مبالاة بهم، وصارفا لهم عن التأهب، وجرأة المؤمنين تقوية لقلوبهم وعزيمتهم.

هذا مجمل تفسير الآية من أقوال السلف والمفسرين على تفصيلات لا أثر لها في

(١) تقدم تخريجهما والروايتان في البخاري.

(٢) القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، "الشفا بتعريف حقوق المصطفى". (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩ هـ)، ٥٤٧؛ الرازي، "تفسير الرازي"، ٢٩: ٢٨٨؛ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، "فتح الباري شرح صحيح البخاري". تحقيق محب الدين الخطيب، (ط بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ٧: ١٥٨.

المعنى، وممن ذكر هذا المعنى: ابن مسعود والسدي والكلبي[١]، وهو قول عامة المفسرين.[٢]

وأما ابن عاشور فقد حاول تفسير الآية تفسيرا علميا مع إقراره بحصول المعجزة، قال: (وهذا التخيل قد يحصل من انعكاس الأشعة واختلاف الظلال، باعتبار مواقع الرائين من ارتفاع المواقع وانخفاضها، واختلاف أوقات الرؤية على حسب ارتفاع الشمس، وموقع الرائين من مواجهتها أو استدبارها، وبعض ذلك يحصل عند حدوث الآل[٣] والسراب، أو عند حدوث ضباب أو نحو ذلك، وإلقاء الله الخيال في نفوس الفريقين أعظم من تلك الأسباب).[٤] وقبل نقاش هذا التفسير العلمي لنقف مع آثار الصحابة ممن شهد هذا الحدث، قال ابن مسعود: لقد قللوا في أعيننا يوم بدر، حتى قلت لرجل إلى جنبي: تراهم سبعين؟ قال: أراهم مئة قال: فأسرنا رجلا منهم فقلنا: كم هم؟ قال: ألفا.[٥]

وقال السدي: قال ناس من المشركين: إن العير قد انصرفت فارجعوا. فقال أبو جهل: الآن إذ برز لكم محمد وأصحابه! فلا ترجعوا حتى تستأصلوهم. وقال: يا قوم لا تقتلوهم بالسلاح، ولكن خذوهم أخذا، فاربطوهم بالحبال، يقوله من القدرة في نفسه.[٦]

(١) أخرج أثر ابن مسعود والسدي: الطبري، "تفسير الطبري"، ١٣: ٥٧٢؛ وأثر الكلبي: يحيى بن سلام كما في "تفسير ابن أبي زمنين"، ٢: ١٨٠.

(٢) أخرج الآثار الطبري، "تفسير الطبري"، ١٣: ٥٧٢؛ ابن أبي حاتم، "تفسير ابن أبي حاتم"، ٥: ١٧١٠؛ ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٢: ٥٣٥؛ "موسوعة التفسير بالمأثور"، ١٠: ١٠٨.

(٣) الآل: هو السراب قاله الأصمعي. ابن منظور، "لسان العرب" مادة: (ألل)، ١: ٤٦٥.

(٤) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٠: ٢٧، وذهب إلى نحو هذا التأويل الزمخشري إذ قال: (فإن قلت: بأي طريق يبصرون الكثير قليلا؟ قلت: بأن يستر الله عنهم بعضه بساتر، أو يحدث في عيونهم ما يستقلون به الكثير)، ٢: ٢٢٦، أبوحيان، "البحر المحيط"، ٥: ٣٣١؛ محمد رشيد رضا، "تفسير المنار"، ١٠: ١٩.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، "الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار". تحقيق كمال الحوت، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ) ،٧: ٣٦٠؛ والطبري، "تفسير الطبري"، ١٣: ٥٧٢.

(٦) الطبري، "تفسير الطبري"، ١٣: ٥٧٣.

وبعد هذه الآثار عن الصحابة في بيان هذه المعجزة، فيمكن الجواب عن تفسير ابن عاشور العلمي بما يلي:

أولاً: إن مثل هذه التفسيرات مخالف لظاهر القرآن في كونها معجزة ربانية، ولذلك لا يصح حملها على هذه التفصيلات إلا بنقل ظاهر، بل إنها مخالفة لتفسير الصحابة والسلف فلم يرد عن أحد منهم حصول السراب والضباب وانعكاس الأشعة ونحوها مع كونها معلومة لدى الصحابة بل مما يتداعى الصحابة على نقلها.

ثانياً: جاء في تفصيلات المعركة في سورة آل عمران أنهم حين اللقاء اختلف العدد في الرؤية إلى الضعف قال تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِي فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا ۖ فِئَةٌ تُقَٰتِلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ﴾ [آل عمران: ١٣] وسواء كان الرائي هم المشركون أو المسلمون[(١)] فكيف يمكن تفسير هذه الآية أيضا تفسيرا علميا مع الآية السابقة إذ انتقل رؤية ضعف العدد قبل القتال إلى تقليل العدد أثناء القتال، وهو دليل على أن الرؤية في أول المعركة وفي وسطها من تقدير الله بعيدا عن هذه التفسيرات العلمية التي قد يرد عليها إشكالات كثيرة لا تجد لها جوابا فالتسليم للمعجزة تسليما تاما هو الموافق لظاهر النصوص ومنهج السلف.

ثالثاً: هذه التفسيرات العلمية تؤول إلى التفسير العقلي لكثير من المعجزات والنصوص وتفتح بابا لكل مؤول في باب الغيبيات لأن باب المعجزة لا يصح تفسيره من جهة سبب الوقوع فحنين الجذع[(٢)] ونبع الماء بين أصابعه[(٣)] وانشقاق القمر كلها معجزات يعجز العقل أو العلم عن تفسيرها علميا لكونها مخالفة للسنن الكونية فهي معجزات خارقة للعادة يجريها الله على يد النبي لإظهار صدق نبوته، وهذا منهج أهل السنة والجماعة وسلف الأمة من الصحابة والتابعين، وبهذا يظهر ضعف ما ذهب إليه ابن عاشور في هذا التفسير العلمي، مع مخالفته لظاهر الآية وأقوال السلف في التعامل مع المعجزات والنصوص الشرعية.

---

(١) هما قولان للمفسرين. الطبري، "تفسير الطبري"، ٦: ٢٣٣.

(٢) رواه البخاري في كتاب المناقب، باب علامات النبوة، ٤: ١٩٥، برقم: (٣٥٨٥).

(٣) رواه البخاري في كتاب المناقب، باب علامات النبوة، ٤: ١٩٢، برقم: (٣٥٧٢).

الخاتمة

وبعد هذا التطواف والبحث في هذا الموضوع فيمكن الخروج بهذه النتائج:

أولاً: إن التفسير العلمي التجريبي من أنواع التفسير التي أصبح لها رواج بين المفسرين المعاصرين، وله أثر في اختياراتهم على تفاوت بينهم في التوسع فيه.

ثانياً: إن العلامة ابن عاشور كان له مصطلح خاص بالإعجاز العلمي، وله اهتمام بالتفسير العلمي التجريبي، على عناية بمعنى الآيات اللغوي وبقية أصول التفسير.

ثالثاً: برع ابن عاشور في توسيع معاني الآيات من خلال الاكتشافات العلمية وجمعها مع المعاني التي ذكرها المفسرون في كتاب الله، وما ذكرته من الأمثلة لا يقلل من منزلة تفسيره في هذا الجانب، وإنما ذكرت الأمثلة لبيان أنواع الأثر للتفسير العلمي على أقواله.

رابعاً: رغم إمامة ابن عاشور في التفسير، ومكانة تفسيره العظيمة بين التفاسير، وعنايته بلغة العرب خاصة إلا أن تفسيره لم يخل من بعض الهنات في آيات التفسير العلمي التجريبي، وهو دليل على أن ولوج المفسر هذا الباب مظنة الزلل والخطأ لعدم التخصص فيه من جهة، ولأن كثيرا منه مجرد نظريات لم تصل حد الحقائق اليقينية.

خامساً: ظهور تأثر بعض المفسرين المعاصرين بابن عاشور فيما ذهب إليه من ترجيحات في مسائل التفسير العلمي التجريبي.

التوصيات:

أولاً: الدراسة التطبيقية لمواقف المفسرين المعاصرين من التفسير العلمي التجريبي، والمقارنة بينهم ومعرفة أثرها في أقوالهم وترجيحاتهم.

ثانياً: البحث في البعد العقدي في الاتجاه العلمي التجريبي لدى المفسرين المعاصرين، وأثرها في تفسير المعجزة لديهم.

ثالثاً: إخراج دراسة موسوعية للتفاسير العلمية الواردة في الآيات القرآنية تحت فريق متخصص من المفسرين والتخصصات العلمية التجريبية لتمحيص الصواب من الخطأ، والخروج بضوابط في التفسير العلمي التجريبي بعيدا عن الشطط والانحراف في تفسير كلام الله تعالى.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن أبي حاتم، "تفسير القرآن العظيم". تحقيق أسعد الطيب، (ط٢، مكة المكرمة: مكتبة مصطفى الباز، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ).

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن علي، "زاد المسير في علم التفسير". تحقيق عبدالرزاق المهدي، (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٢ هـ).

ابن بطة العكبري، أبو عبدالله عبيد الله بن محمد، "الإبانة الكبرى". تحقيق حمد التويجري وآخرون، (ط١، الرياض: دار الراية، ١٤٢٩هـ).

ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم، "مجموع الفتاوى". جمع: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، (ط١، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد، ١٤١٦هـ).

ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي. "التسهيل لعلوم التنزيل". (ط١، بيروت: مؤسسة دار الأرقم، ، ١٤١٦هـ).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، "فتح الباري شرح صحيح البخاري". تحقيق محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ).

ابن عاشور، محمد الطاهر، "التحرير والتنوير". (تونس: دار سحنون، ١٩٨٤م).

ابن عثيمين، محمد بن صالح، "أصول في التفسير". (ط١، المكتبة الإسلامية، ١٤٢٢هـ).

ابن عثيمين، محمد بن صالح، "تفسير القرآن الكريم، جزء عم". (ط٢، الرياض: دار الثريا للنشر، ١٤٢٣هـ).

ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبدالحق بن غالب، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ).

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، "مقاييس اللغة". تحقيق عبدالسلام هارون، (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. "إعلام الموقعين عن رب العالمين". تحقيق مشهور سلمان، (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ).

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، "البداية والنهاية". تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، (ط١، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤١٨هـ).

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، "تفسير القرآن العظيم". تحقيق سامي السلامة، (ط٢، الرياض: دار طيبة، ١٤٢٠هـ).

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين الأنصاري، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).

أبو السعود، محمد بن مصطفى العمادي، "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم". (ط٤، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤١٤هـ).

أبو بكر بن أبي شيبة، عبدالله بن محمد، "الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار". تحقيق كمال الحوت، (ط١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ).

أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى، "زهرة التفاسير". (ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٨م).

أبو عبدالله أحمد بن حنبل، "مسند الإمام أحمد بن حنبل". تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ).

أبو علي الفارسي، الحسن بن عبدالغفار، "الحجة للقراء السبعة". تحقيق بدر الدين قهوجي وآخرون، (ط٢، الرياض: دار المأمون، مكتبة الرشد، ١٤٣٩هـ).

أحمد مصطفى متولي، "الموسوعة الذهبية في اعجاز القرآن والسنة النبوية". (ط١، القاهرة: دار ابن الجوزي، ١٤٢٦هـ).

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، "تهذيب اللغة". تحقيق محمد عوض، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠١م).

الألباني، محمد ناصر الدين، "سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة". (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٨هـ).

البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، "صحيح البخاري". تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، (ط١، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، "معالم التنزيل". تحقيق محمد عبدالله النمر وآخرون، (ط٤، الرياض: دار طيبة، ١٤١٧هـ).

البيضاوي، ناصر الدين عبدالله بن عمر، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل". تحقيق محمد عبدالرحمن المرعشلي، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ).

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. "الأسماء والصفات". تحقيق عبدالله الحاشدي، (ط١، جدة: مكتبة السوادي، ١٤١٣هـ).

الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبد الله، "المستدرك على الصحيحين". تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ).

الخطيب، عبدالكريم، "التفسير القرآني للقرآن". (ط١، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٩٠هـ).

د. زغلول النجار، "من آيات الإعجاز العلمي، السماء في القرآن". (ط٤، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٨هـ).

د. عادل الشدي، "التفسير العلمي التجريبي". (ط١، الرياض: مدار الوطن، ١٤٣١هـ).

د. مساعد الطيار. "الإعجاز العلمي إلى أين؟". (ط ٢، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣٣هـ).

الذهبي، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد، "ميزان الاعتدال في نقد الرجال". تحقيق علي محمد البجاوي، (ط١، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢ هـ).

الرومي، فهد، "اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر". (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ).

الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري، "معاني القرآن وإعرابه". (ط١، بيروت: دار عالم الكتب، ١٤٠٨هـ).

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل". (ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ).

السعدي، داود، "أسرار خلق الإنسان، العجائب في الصلب والترائب". (ك١، بيروت: دار الحرف العربي، ١٤١٤هـ).

السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". تحقيق عبدالرحمن بن معلا اللويحق، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ).

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار، "تفسير القرآن". تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، (ط١، الرياض: دار الوطن، ١٤١٨هـ).

السيوطي، جلال الدين، "الدر المنثور في التفسير بالمأثور". (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ).

الشعراوي، محمد متولي، "تفسير الشعراوي". (القاهرة: مطابع أخبار اليوم، دار الثقافة، لا توجد طبعة).

الشنقيطي، محمد الأمين، "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن". (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ).

الشنقيطي، محمد الأمين، "دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب". (ط١، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٧هـ).

الشهاب الخفاجي، "عناية القاضي وكفاية الراضي، حاشيه الشهاب علي تفسير البيضاوي". (ط١، بيروت: دار صادر، ١٤٢٩هـ).

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق أحمد شاكر، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ).

الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود، "مسند أبي داود الطيالسي". تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، (ط١، القاهرة: دار هجر، ١٤١٩هـ).

الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبدالله، "فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)". تحقيق محمد عبدالرحيم، جائزة دبي، (ط١، ١٤٣٤هـ).

عادل الجليفي، "الصلب والترائب بين أقوال المفسرين وأهل الطب". بحث منشور في مجلة الدراسات العربية، (جامعة المنيا، العدد السابع والثلاثون، ٢٠١٨م).

عبدالله الأهدل، "التفسير العلمي للقرآن الكريم دراسة وتقويم"، (رسالة ماجستير في جامعة الإمام محمد بن سعود – كلية أصول الدين – قسم القرآن وعلومه ١٤٠٠هـ).

فخر الدين الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر، "مفاتيح الغيب". (ط٣، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ).

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، "معاني القرآن". تحقيق أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، (ط١، القاهرة: الدار المصرية).

الفيروز آبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب، "القاموس المحيط". (ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ).

القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد، "محاسن التأويل". (ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ).

القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، "الشفا بتعريف حقوق المصطفى". (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩ هـ).

القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر، "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ).

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، "النكت والعيون". تحقيق السيد عبدالمقصود بن عبدالرحيم، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ).

مجمع اللغة العربية، "المعجم الوسيط"، (ط٤، القاهرة: مكتبة الشروق، ١٤٢٥هـ).

محمد رشيد رضا، "تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)". (ط١، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م).

محمود البعداني. "إعجاز القرآن عند ابن عاشور". (ط ١، جامعة الملك سعود، كرسي القرآن وعلومه، ١٤٣٥هـ).

المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي، "تفسير المراغي". (ط١، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٥هـ).

مروان شعبان. "الإعجاز القرآني في ضوء الاكتشاف العلمي الحديث". (ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٧هـ).

معهد الإمام الشاطبي، "موسوعة التفسير بالمأثور"، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٣٩هـ).

مقاتل بن سليمان، "تفسير مقاتل بن سليمان". تحقيق عبدالله شحاتة، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٣هـ).

الميداني، عبدالرحمن بن حسن بن حبنكة، "معارج التفكر ودقائق التدبر". (ط١، دمشق: دار القلم، ١٤٢٣هـ).

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبدالله، "معجم البلدان". (ط٢، بيروت: دار صادر، ١٩٩٥م).

يوسف الحاج، "موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة". (ط٢، دمشق، مكتبة ابن حجر، ١٤٢٤هـ).

Bibliography

The Holy Quran

Ibn Abi Haatim, "Tafseer Al-Qur'an Al-'Adheem". Investigation: Asa'ad At-Tayyib, (2nd ed., Makkah Al-Mukarramah: Mustafa Al-Baaz, 1427 AH).

Ibn Al-Jawzi, Jamal Al-Din Abu Al-Faraj Abdul Rahman Bin Ali, "Zaad Al-Maseer Fi 'Ilm At-Tafseer". Investigation: Abdulrazzaq Al-Mahdi, (1st ed., Beirut: Dar Alkitab Al Arabi, 1422 AH).

Ibn Battah Al-'Akbari, Abu Abdullah Ubaid Allah bin Muhammad, "Al-Ibana Al-Kubra". Investigation: Hamad Al-Tuwaijri et al., (1st ed., Riyadh: Dar Al Raya, 1429 AH).

Ibn Taymiyyah, Abu Al Abbas Ahmed bin Abdul Halim, "Majmu Al Fatawa". Compiler: AbdulRahman Bin Muhammad Bin Qasim (1st ed., Medina: King Fahd Complex For The Printing of The Holy Quran, 1416 AH).

Ibn Juzayy, Abu Al-Qasim Muhammad Ibn Ahmed Al-Kalbi, "Al Tashil Li Ulum Al Tanzil". (1st ed., Beirut: Dar Al-Arqam, 1416 AH).

Ibn Hajar Al-Asqalani, Ahmed bin Ali, " Fath Al-Bari Sharh Sahih Al-Bukhari". (Investigation: Muhibb Al-Din Al-Khatib, (Beirut: Dar Al Marefa, 1379 AH).

Ibn Ashur, Muhammad Al Tahir, " Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir". (Tunisia: Dar Sahnoun, 1984 AD).

Ibn Al Uthaymeen, Muhammad bin Saleh, "Osool Fe Al-Tafseer". (1st ed., Almaktabah Al Islamieh, 1422 AH).

Ibn Al Uthaymeen, Muhammad bin Saleh, "Tafseer Al-Quran Al-Kareem, Juz' Amma". (2nd ed., Riyadh: Dar al-Thuraya li Nashr, 1423 AH).

Ibn Atiyah Al-Andalusi, Abu Muhammad Abd Al-Haqq Ibn Ghalib, "Al-Muharrar Al-Wajiz Fi Tafsir Al-Kitab Al-'Aziz". (1st ed., Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah, 1422 AH).

Ibn Faris, Ahmed bin Faris bin Zakaria, " Maqayees Allugha". Investigation: Abdul Salam Haroun, (Beirut: Dar el Fikr, 1399 AH).

Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muḥammad Ibn Abi Bakr Ibn Ayyub, " A'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin". Investigation: Mashhoor Salman, (1st ed., Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, 1423 AH).

Ibn Kathir, Abu Alfida Ismail Bin Omar, "Al-Bidaya wa al-Nihaya". Investigation: Abdullah bin Abdul Mohsen Al Turki, (1st ed., Cairo: Dar Hajar for printing, publishing, distribution and advertising, 1418 AH).

Ibn Kathir, Abu Alfida Ismail Bin Omar, "Tafsir al-Quran al-Adheem". Investigation: Sami Al-Salamah, (2nd ed., Riyadh: Dar Taibah, 1420 AH).

Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din al-Ansari, "Lisan Al-Arab". (3rd ed., Beirut: Dar Sader, 1414 AH).

Abu Alsaud, Muhammad Bin Mustafa Al-Emadi, "Irshad Al-Aql Al-Saleem Ila Mazaya Al-Kitab Al-Karim". (4th ed., Beirut: Dar Ihya Al-Turath,

1414 AH).
Abu Bakr Ibn Abi Shaybah, Abdullaah bin Muhammad, " Al-Kitab Al-Musannaf Fi Al-Ahadith Wa Al-Athar". Investigation: Kamal Al-Hout, (1st ed., Riyadh: Rushd Bookstore, 1409 AH).
Abu Zahra, Muhammad ibn Ahmad ibn Mustafa, "Zahrat Altafaseer". (1st ed., Cairo: Dar Al Fikr Al Arabi, 1988 AD).
Ibn Ḥanbal, Abu Abdullah Ahmad, "Musnad Al Imam Ahmad Bin Hanbal". Investigation: Shuaib Al Arnaout, (1st ed., Beirut: Al-Resalah Foundation, 1421 AH).
Abu Ali Al-Farsi, Al-Hassan ibn Abdul-Ghaffar, "Al Huja Lil-Qurra' Al-Sab'a". Investigation: Badr Al-Din Kahwaji et al., (2nd ed., Riyadh: Dar Almamoon, Rushd Bookstore, 1439 AH).
Ahmed Mostafa Metwally, "Al Mawsoa El Zahabeya Fi I'jaz Al Quran Wa Al-Sunna Al- Nabawiya". (1st ed., Cairo: Dar Ibn al-Jawzi, 1426 AH).
Al Azhari, Abu Mansour Muhammad Bin Ahmed, "Tahdhib Al-Lugha". Investigation: Mohamed Awad, Mohamed Awad, (1st ed., Beirut: Dar Ihya Al-Turath, 2001 AD).
Al-Albani, Muhammad Nasir Al-Din, "Silsilat Al-Ahadeeth Ad-Dha'eefah Wa Al-Mawdo'a". (1st ed., Riyadh: Maktabat Al Maaref, 1408 AH).
Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail, "Sahih Al-Bukhari". Investigation: Mohammed Zuhair bin Nasser Al Nasser, (1st ed., Beirut: Dar Tawq Al-Najah, 1422 AH).
Al-Baghawi, Abu Muhammad al-Husayn Ibnu Mas'ud, "Ma'alim At-Tanzil". Investigation: Muhammad Abdallah Al-Nimr et al., (4th ed., Riyadh: Dar Taibah, 1417 AH).
Al-Baydawi, Nasir Al-Din Abdullah ibn Umar, "Anwar al-Tanzil wa-Asrar al-Ta'wil". Investigation: Mohammad Abdul Rahman al-Marashli, (1st ed., Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, 1418 AH).
Albayhaqi, Ahmed Bin Alhussein Bin Ali, "Al-Asma' Wal Sifat". Investigation: Abdullah Al Hashedi (1st ed., Maktabah al-Sawadi, 1413 AH).
Al-Hakim, Abu Abd-Allah Muhammad ibn Abd-Allah, "Al-Mustadrak Alaa Al-Sahihain". Investigation: Mustafa Abdel-Qader Atta, (1st ed., Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah, 1411 AH).
Al-khatib, Abd-Alkarim, "Al-Tafsir Al-Qur'ani Lil-Qur'an". (1st ed., Cairo: Dar Al Fikr Al Arabi, 1390 AH).
Dr. Zaghloul, El-Naggar, "Min al-Ayat al-I'jaz al-Ilmy, Al-Sama' fi Al-Qur'an". (4th ed., Beirut: Dar Al Marefa 1428 AH).
Dr. Al-Sheddi, Adel, "Al Tafseer Al Ilmi Al Tajribi". (1st ed., Riyadh: Madar Al Watan for Puplication, 1431 AH).
Dr. Altayyar, Mosaed, "Al-I'jaaz Al-'lmi Ila Ayn?". (2nd ed., Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, 1433 AH).
Al-Dhahabi, Shams Al-Din Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmed, "Mizan Al'iitedal Fi Naqd Al Rijal". Investigation: Ali Muhammad Al-Bedjawi, (1st ed., Beirut: Dar Al-Marefa for Printing and Publishing 1382 AH).

Al-Rumi, Fahd, "Itijahat al tafseer fi al qarn alrabe' ashr ". (3rd ed., Beirut: Alresala Foundation, 1418 AH).

Al-Zajjaj, Abu Ishaq Ibrahim Bin Alsirri," Ma'ānī al-Qur'ān w e'raboh". (1st ed., Beirut: Dar Alam al-Kutub, 1408 AH).

Al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn Umar," Al-kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil". (3rd ed., Beirut: Dar AlKitab Al Arabi, 1407 AH).

Alsaadi, Dawoud,"A'srar khlk alinsan, ala'jaa'b fi alslb waltraa'b". (1st ed., Beirut: Dar Alharef Alarabi 1414 AH).

Al-Sa'di, Abdul-Rahman Bin Nasir," Tayseer Al-Kareem Ar-Rahman fee Tafseer Kalam Al-Manaan" Investigated by Abdelrehman bin Maala Allowaihiq (1st ed., Beirut: Alresala Foundation, 1420 AH).

Al-Samani, Abu al-Muzaffar Mansour bin Muhammad bin Abdul-Jabbar," Tafsir Al Quran", Investigated by Yasser bin Ibrahim and Ghoneim bin Abbas (1st ed., Riyadh: Dar AlWatan, 1418 AH).

Al-Suyuti, Galal El-Dean," Aldor Almanthor fee Altafseer Belmaa'thor". (1st ed., Beirut: Dar Al Fikr, 1420 AH).

Al-Sha'rawi, Muhammad Metwalli," Tafseer Al-Sha'rawi". (Cairo: Akhbar El Yom newspaper, Dar El Thaqafa, No edition).

Al Shanqiti, Muhammad Al Amin," Adwa al-Bayan fi Iydah al-Quran bi 'l-Quran". (1st ed., Beirut: Dar Al Fikr, 1415 AH).

Al Shanqiti, Muhammad Al Amin," Dafaa' eiham aledtraab a'n ayat alkitab". (1st ed., Cairo: Ibn Taymiyyah Library, 1417 AH).

Al-Shehab Al-Khafaji, "Inayat al-qadi wa-kifayat al-radi, Hashiyat al-Shihab 'ala tafsir al-Baydawi". (1st ed., Beirut: Dar Sader, 1429 AH).

Al-Tabari, Abu Jafar Muhammad ibn Jarir," Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān". Investigated by Ahmed Shaker (1st ed., Beirut: Alresala Foundation, 1420 AH).

Al Tayalisi, Sulayman bin Dawud bin Al-Jaroud," Musnad Abu Dawood al-Tayalisi". Investigated by Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Turki (1st ed., Cairo: Dar al-Hajar, 1419 AH).

Al-Tibi, Sharaf Al-Din Al-Hussein bin Abdullah," Futūḥ al-ghayb fī al-kashf ‘an qinā‘ al-rayb (Ḥāshiyat al-Ṭībī ‘alá al-Kashshāf)". Investigated by Mohammed Abdul Rahim, Dubai Award (1st ed., 1434 AH).

Adel Al-Julaifi," Alsoulb wltaraa'b been aqwal almofsreen a ahl altei'b". Research published in the Journal of Arab Studies, (Minia University, the thirty-seventh issue, 2018 AD).

Abdullah Al-Ahdal," Altafseer Alei'lmi llQuran Alkareem dirasa w taqweem", (Master Thesis at Imam Muhammad bin Saud University - College of Fundamentals of Religion - Department of the Qur’an and its Sciences 1400 AH).

Fakhr al-Din al-Razi, Abu Abdullah Muhammad ibn Umar," Mafatih al-Ghayb". (3rd ed., Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth, 1420 AH).

Al-Farra, Abū Zakarīyāʾ Yaḥyā ibn Ziyād," Ma'ānī al-Qur'ān". Investigated

by Ahmed Yousef Al-Najati, Muhammad Ali Al-Najjar (1st ed., Cairo: Aldar Almasriah).

Fairuzabadi, Abū al-Ṭāhir Muḥammad ibn Ya'qūb," Al Qamoos al Muheet". (8th ed., Beirut: Alresala Foundation, 1426 AH).

Al Qasimi, Muhammad Jamal al-Din bin Muhammad," Mahasen Al-Taa'weel". (1st ed., Beirut: Dar al kotob al ilmiyah, 1418 AH).

Al Qadi Ayyad, Abu al-Fadl Ayyad ibn Mussa al-Yahsubi," Al-Shifa bi-Ta'rif Huqūq al-Mustafā". (Beirut: Dar al Fikr, 1409 AH).

Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed bin Abi Bakr," Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an". Investigated by Ahmed Al-Bardouni and Ibrahim Etfayyesh (2nd ed., Cairo: Dar Al-Kottob Al-Masryyia, 1384 AH).

Al Mawardi, Abu al-Hassan Ali bin Muhammad," Alnkt wala'youn". Investigated by Alsayyed Abdul Maksoud bin Abdul Rahim (1st ed., Beirut: Dar al kotob al ilmiyah, 1425 AH).

Academy of the Arabic Language," Al-Mu'jam al-Wasit", (4th ed., Cairo: Al Shorouk Bookstores, 1425 AH).

Mohammed Rashid Reda," Tafsīr al-Qurʾān al-hakīm (Tafsīr al-Manār)". (1st ed., Cairo: Egyptian General Authority for Books, 1990 AD).

Mahmoud Al-Baadani." I'egaz Al Quran e'nd Ibn Ashur". (1st ed., King Saud University, Qur'an chair and its sciences, 1435 AH).

Al Maraghi, Ahmed bin Mustafa Al Maraghi," Tafseer Al Maraghi". (1st ed., Cairo: Maktabat Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, 1365 AH).

Marwan Shaban." Alei'jaz alqura'ni fi alaktshaf ala'lmi alhdith". (1st ed., Beirut: Dar Elmarefah, 1427 AH).

Imam Shatby Institute," Mawsū'at al-tafsīr bel-ma'thūr", (1st ed., Beirut: Dar Ibn Hazm, 1439 AH).

Muqātil ibn Sulaymān," Tafseer Muqātil ibn Sulaymān". Investigated by Abdullah Shehata (1st ed., Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth, 1423 AH).

Al-Midani, Abdulrahman bin Hassan bin Habanaka," Ma'arj altfkr wdkaa'k altdbr". (1st ed., Damascus: Dar Al Qalam, 1423 AH).

Yaqut al-Hamawi, Shihab al-Din Abu Abdullah," Mu'jam ul-Buldān". (Ed 2, Beirut: Dar Sader, 1995 AD).

Youssef Al Hajj," Mawsū'at Alei'jaz Ala'lmi fe AlQuaran w Alsunnah". (2nd ed., Damascus: Ibn Hajar Library, 1424 AH).

منظومة الزمزمي في علوم القرآن

عرض ودراسة

Az-Zamzami's Poem on the Sciences of the Qur'ān
Presentation and Study

إعداد:

د. ضيف الله بن محمد العامري الشمراني

Dr. Dayfullaah bin Muhammad Al-Aāmri Ash-Shamraani

الأستاذ المساعد بقسم التفسير وعلوم القرآن بكلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية

البريد الإلكتروني: dr.alshamrani1986@gmail.com

الاستقبال - Received: 2020/09/22، **القبول** - Accepted: 2020/11/18، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

يتناول هذا البحث دراسة منظومة الزمزمي في علوم القرآن تحقيقًا لاسمها، وإثباتًا لصحة نسبتها لناظمها، وتوضيحًا لمصادرها، ووصفًا لمحتواها، وحصرًا لمسائلها، وبيانًا لأوجه عناية العلماء بها.

ويهدف هذا البحث إلى إيجاد دراسة شاملة في التعريف بمنظومة الزمزمي؛ لينتفع بها الدارسون والمدرِّسون لهذه المنظومة.

ومن نتائج البحث:

١ – أن اسم هذه المنظومة: منظومة التفسير.

٢ – عدد مسائل هذه المنظومة: ١٢٨ مسألة.

٣ – تعد هذه المنظومة أنسب متون علوم القرآن للمبتدئين في دراسة هذا العلم.

ومن توصيات البحث:

حصر مسائل كتب علوم القرآن القديمة والمعاصرة تمهيدًا لتأليف موسوعة شاملة تجمع شتات العلم، وتقرّب محتواه للباحثين.

الكلمات المفتاحية: (الزمزمي –الزمزمية –علوم القرآن – أصول التفسير – منظومة التفسير –النُّقاية –السيوطي).

ABSTRACT

This research deals with the study of the Az-Zamzami's poem on the sciences of the Qur'an in order to verify its title, prove the correctness of its ascription to its author, an explanation of its sources, a description of its contents, a compilation of its issues, and an explanation of the aspects of the scholars' concern for it.

This research aims to find a comprehensive study in introducing the Zamzami poem; for the benefit of students and teachers of this poem.

The findings of the research include:

1- That the title of this poem is: Mandhuumat At-Tafseer.

2- That the number of issues in this poem is: 128 issues.

3- That this poem is considered the most suitable traditional text on the sciences of the Qur'an for beginners in studying this science.

The research recommendations include:

The compilation of issues of the ancient and contemporary Qur'an sciences books in preparation for writing a comprehensive encyclopedia that brings together the dispersed knowledge of this field and brings its content closer to researchers.

Keywords:
(Az-Zamzami – Az-Zamzamiyyah – Quran Sciences – Fundamentals of Tafsir – Tafsir – An-Nuqaayah – As-Suyuuti).

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

أما بعد: فهذا بحث عن منظومة الشيخ عبد العزيز الزمزمي في علوم القرآن، يعرِّف بها، ويبرز موضوعاتها ومسائلها، ويبين أبرز ما لحقها من أعمال، ويوضح صور عناية العلماء بها. أسأل الله أن يجعله خالصا لوجهه الكريم، ويكتب له القبول، وينفع به كاتبه وقارئه.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره

١. اتصاله بكتاب الله تعالى وعلومه الشريفة.
٢. المكانة العالية لهذه المنظومة عند العلماء.
٣. عدم وجود دراسة وافية عن هذه المنظومة.

أسئلة البحث

١. ما الاسم الصحيح لمنظومة الزمزمي؟
٢. من هو ناظم هذه المنظومة؟
٣. ما مصادر هذه المنظومة؟
٤. ما موضوعات هذه المنظومة ومسائلها؟
٥. ما مدى عناية العلماء بهذه المنظومة؟

خطة البحث

تنتظم هذه الخطة في: تمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة، وذلك على النحو التالي:

التمهيد: ترجمة الناظم.

المبحث الأول: تحقيق اسم المنظومة الزمزمية، وإثبات صحة نسبتها لناظمها.

المبحث الثاني: مصادر المنظومة الزمزمية.

المبحث الثالث: موضوعات المنظومة الزمزمية ومسائلها.

المبحث الرابع: عناية العلماء والباحثين بالمنظومة الزمزمية.

الخاتمة: وفيها: نتائج البحث وتوصياته.

منهج البحث

١. تحرير البحث وفق ما تتطلبه مسائله من منهج بحثي على ضوء ما أُصِّل في علم مناهج البحث.
٢. الالتزام بقواعد الإملاء ومراعاة علامات الترقيم.
٣. الرجوع إلى المصادر الأصيلة وعدم العزو إلى المرجع الوسيط إلا عند تعذر الوقوف على الأصل.
٤. ترجمة من مات من الأعلام الوارد ذكرهم في البحث باختصار.
٥. ذكر الأسماء الواردة في البحث مجردة عن الألقاب العلمية القديمة والمعاصرة، كالشيخ والدكتور والعلامة والإمام وغيرها؛ قصدًا للتجرد والموضوعية.

التمهيد: ترجمة الناظم[(١)]

لا يخفى على من له اهتمام بالبحث العلمي أن كثيرًا من تراجم العلماء المتأخرين في القرن العاشر وما بعده شحيحة، ولم تحظَ هذه القرون بالعناية كما حظي به ما قبلها من القرون في تتبع الأعلام وتفصيل أخبارهم وسِيَرهم، فلا عجب إن رأيت شح المعلومات في ترجمة الناظم[(٢)].

وسأذكر ترجمة الناظم فيما يلي على شكل فقرات مرتبة.

أولًا: اسمه ونسبه:

عبد العزيز بن علي بن عبد العزيز بن عبد السلام بن موسى بن أبي بكر بن أكبر علي بن أحمد بن علي بن محمد بن داود البيضاوي، الشيرازي أصلًا، ثم المكي مولدًا وموطنًا.

(١) مصادر ترجمته: نجم الدين محمد بن محمد الغزي، "الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة". وضع حواشيه خليل المنصور، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م)، ٣: ١٤٩؛ خير الدين الزِّرِكْلي، "الأعلام". (ط١٧، بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٧م)، ٤: ٢٣؛ عبد الحي بن أحمد الحنبلي، "شذرات الذهب في أخبار مَن ذهب". حققه محمود الأرناؤوط، (ط١، دمشق، دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)، ١٠: ٤٨٨؛ علوي بن عباس المالكي الحسني، "فيض الخبير وخلاصة التقرير". تحقيق:: مصطفى شيخ مصطفى، (ط١، تركيا: المكتبة الهاشمية، ٢٠١٥م)، ص: ٢٦، نقلًا عن "أزهار البستان في طبقات الأعيان" لعبد الستار الهندي؛ حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله، "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون". (بدون رقم طبعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ نشر)، ٢: ١٢٣٤؛ عمر رضا كحالة، "معجم المؤلفين". (ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م)، ٥: ٢٥٤؛ عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العيدروس، "النور السافر عن أخبار القرن العاشر". (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ)، ص: ٢٨٧؛ إسماعيل باشا البغدادي، "هدية العارفين في أسماء الكتب والمصنفين". (ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي)، ١: ٥٨٤؛ محمد حبيب الله الشنقيطي، "تيسير العسير من علوم التفسير". (مخطوط). [٢/ ب]؛ محمد بكران، "مقدمة تحقيق منظومة التفسير" (ص: ٢٠).

(٢) كتبَ محمد حبيب الله الشنقيطي ترجمة موجزة للناظم قال في مقدمتها معتذرًا: "اعلم أني لم أجد بعد البحث الشديد من ترجمة الناظم إلا هذا!". تيسير العسير [٢/ ب].

ثانيًا: لقبه:

لُقِّب الناظم بـ(الزَّمْزَمي)؛ نسبة لبئر زمزم، وبيت الزمزمي من الأسر المكية المعروفة، وسبب هذا اللقب: أن جَدَّ المؤلف السابع (علي بن محمد) عمل في خدمة بئر زمزم مساعِدًا لسالم بن ياقوت المؤذن، وذلك بعد قدومه مكة سنة ٧٣٠هـ، ولما رأى سالم بن ياقوت ما عند علي بن محمد من الخير والديانة والأمانة تنازل له عن خدمة بئر زمزم، وزوَّجه ابنته ثم صار لعلي بن محمد وأولاده من بعده أمر بئر زمزم، وعُرِفت الأسرة بلقب الزمزمي منذ القرن الثامن إلى زماننا هذا.

"وظل مفتاح بئر زمزم –حين كان له باب– في أيديهم عدة قرون، كما أسند إلى الأسرة أمر التوقيت في الحرم المكي، فكان منهم الكثير من المؤقتين على مر التاريخ، ولأن التوقيت ارتبط بالأذان، أوكل إلى المؤقت منهم رفع الأذان من فوق بئر زمزم، فكانت لهم رئاسة المؤذنين، فعرفت الأسرة بلقب (الرَّيِّس) نسبة إلى تلك الرئاسة"[(١)]، كما عُرِفت بـ(الزمزمي) من قبل.

ثالثًا: مولده ونشأته العلمية:

ولد بمكة المكرمة عام ٩٠٠هـ، ونشأ بها، وجَدَّ في طلب العلم، وتفنَّنَ في علوم الشريعة وآلاتها، حتى صار رئيسًا لعلماء مكة في زمانه.

ومن مشايخه: والده، وأكثر أخذه عنه، وزكريا الأنصاري[(٢)].

ومن طلابه: ابنه محمد.

---

(١) مقال بعنوان: أسرة الزمزمي نسبة إلى توليهم أمر بئر زمزم، حسام عبد العزيز مكاوي، تم نشرها في ١٣/ ٧/ ١٤٣٦هـ، وتم النقل منها في تاريخ ٢٦/ ١/ ١٤٤١هـ، http://www.al-amir.info/inf4/include/plugins/article/article.php?action=s&id=1536

(٢) زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري السنيكي المصري الشافعيّ، ولد في سنيكة بمصر سنة ٨٢٣هـ، علامة متفنن، لُقِّب بـ"شيخ الإسلام"، توفي سنة ٩٢٦هـ. انظر: الغزي، نجم الدين محمد بن محمد. "الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة". وضع حواشيه خليل المنصور، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ–١٩٩٧م): ١: ١٩٨؛ الزِّرِكْلي، خير الدين. "الأعلام". (ط١٧، بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٧م): ٣: ٤٦.

رابعًا: وفاته:

توفي ليلة التاسع من شهر ذي القَعدة عام ٩٧٦هـ، عن ست وسبعين سنة -رحمه الله وغفر له-.

خامسًا: مؤلفاته:

١. منظومة في علوم القرآن، تُعَدُّ أشهر مؤلفاته، وهي موضوع هذا البحث.
٢. فيض الجُود على حديث شَيَّبتني هود.
٣. شرح مقامات الحريري.
٤. الفتاوى الزمزمية.
٥. الفتح المبين في مدح شفيع المذنبين.
٦. الفتح التام في مدح خير الأنام.
٧. تنبيه ذوي الهمم على مآخذ أبي الطيب من الشِّعر والحِكَم.
٨. ديوان خُطَب. وصفه محمد حبيب الله الشنقيطي بأنه ديوان حافل.

ولم أقف على شيء من مؤلفات الناظم مطبوعًا سوى منظومته محل الدراسة، ولم يتبين لي إن كانت هذه المؤلفات مخطوطة أو مفقودة.

المبحث الأول: تحقيق اسم المنظومة الزمزمية، وإثبات صحة نسبتها لناظمها، وعدد أبياتها

لم يذكر الناظم اسمًا لمنظومته وعنوانًا يرشد إلى ما تضمنته من موضوعات، غاية ما فعل أنه ذكر في مقدمة نظمه أنه ضَمَّنها علمَ التفسير معتمِدًا في ذلك على ما ذكره السيوطي في كتابه النُّقاية.

قال الزمزمي:

وهـــذه مثـــلُ الجُمَـــانِ عِقْـــدُ

ضَـــمَّنتُها عِلمًـــا هـــو التفســـيرُ هِدايـــةً لمـــن بـــه يَحـــيرُ

وصنيع الزمزمي بعدم النص على اسم المنظومة، وكذلك في تركيب هذا البيت ومعناه شبيه بصنيع السيوطي[(١)] في ألفيته في علوم الحديث؛ إذ لم ينص على تسميتها، وقال في مقدمتها:

وهـــذه ألفيـــةٌ تحكـــي الـــدُّرَر منظومـــةٌ ضَـــمَّنتُها عِلـــمَ الأثَـــر[(٢)]

وإن كان الأفضل النص على تسمية النظم، كما صنع كثير من الأئمة الناظمين، ومن أبرزهم: أبو القاسم الشاطبي[(٣)] في منظومته "حرز الأماني في القراءات السبع"، حيث قال في مقدمتها:

---

(١) جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد الخضيري الأسيوطي، ولد سنة ٨٤٩هـ، علامة حافظ متفنن، من أكثر علماء الإسلام تصنيفًا في فنون العلم المختلفة، وأبرز كتبه في علوم القرآن "الإتقان في علوم القرآن"، توفي سنة ٩١١هـ. انظر: جلال الدين السيوطي، "حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة". تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط١، بيروت، عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٧هـ)، ١: ٣٣٦؛ الزركلي. "الأعلام": ٣: ٣٠١.

(٢) البيت رقم (٣).

(٣) قاسم بن فِيْرُّه بن خلف بن أحمد الرّعيني الشاطبي الأندلسي، ولد سنة ٥٣٨هـ، إمام مقرئ علامة حافظ، معروف بالولاية والصلاح، أشهر مؤلفاته: "حرز الأماني" المعروفة بالشاطبية، توفي سنة ٥٩٠هـ. انظر: محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف ابن الجزري، "غاية النهاية في طبقات القراء". تحقيق: عمرو بن عبد الله، (ط١، القاهرة، دار اللؤلؤة، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م)، ٣: ٤٨.

وسمّيتُهـــا حِـــرزَ الأمـــاني تَيَمُّنًـــا ووجـــهَ التَّهـــاني فَاهْنِـــهِ مُتَقَـــبِّلا[١]

ولم أجد من قصد تحقيق اسم هذا النظم من المحققين والشرّاح، سوى محمد بكران في مقدمة تحقيقه[٢]، ويوسف الشبل في شرحه[٣]، واختارا أن اسمها: (منظومة التفسير).

ولكن يُستأنَس بعناوين شروح المنظومة وما يُذكَر في مقدمات الشروح في بيان ما يميل إليه الشراح في تحقيق اسمها، وإذا رجعنا إلى الشروح فسنلاحظ اختلاف الشراح في تسمية المنظومة على النحو التالي:

١. (نظم التفسير) سماها بذلك: محسن بن علي المساوى[٤].
٢. (نظم أصول التفسير) سماها بذلك: علوي مالكي في مقدمة حاشيته على شرح المساوى[٥].
٣. (منظومة التفسير) سماها بذلك: محمد يحيى أمان[٦]، ومحسن بن جعفر بونمي[٧]، وعبد الكريم الخضير[٨]، وصالح العصيمي[٩].

وبما تقدم يتبين أن الأقرب في اسم منظومة الزمزمي: (منظومة التفسير)، غير أنه يُشكِل على هذا الاسم أن النظم ليس في علم التفسير[١٠]، ولذلك ذكر بعض الشراح أن

(١) البيت رقم (٧٠).
(٢) (ص: ٢٤).
(٣) يوسف بن عبد العزيز الشبل، "الدرر البهية على المنظومة الزمزمية في علوم القرآن". (ط١، الرياض، دار كنوز إشبيليا، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م)، (ص: ١٦).
(٤) انظر: محسن بن علي المساوي، "نهج التيسير على منظومة التفسير". تحقيق مصطفى شيخ مصطفى، (ط١، تركيا: المكتبة الهاشمية، ٢٠١٥م)، (ص: ٣).
(٥) انظر: علوي مالكي، "فيض الخبير"، (ص: ١)
(٦) حيث عنون شرحه بـ"التيسير شرح منظومة التفسير".
(٧) فقد عنون شرحه بـ"فوح العبير بحل منظومة التفسير".
(٨) اسم شرحه: "رغبة التيسير في شرح منظومة التفسير".
(٩) نص على تسميتها بذلك في مقدمة شرحه المنشور إلكترونيًا.
(١٠) التفسير: اسمٌ للعلم الباحث عن بيان معاني القرآن الكريم. انظر: صهيب عبد الرحيم حميد السامرائي، "التحرير والتيسير لمنظومة الزمزمي في علم التفسير". (ط١، تركيا، دار الأصول العلمية، ١٤٣٩هـ-
=

ذلك على تقدير مُضاف: أي: أصول التفسير، أو: مصطلح التفسير[١].

وتجدر الإشارة إلى أن الناظمَ تابعٌ للسيوطي في تسمية النظم، فالسيوطي في تقسيمه للعلوم في النُّقاية أفرد هذا العلم بمتن وعنونه بـ (علم التفسير)، وأما تسميته بأصول التفسير في بعض الطبعات فهي اجتهاد من جمال الدين القاسمي[٢] تبعه فيه مَن بعده[٣]، حيث إن القاسمي أفرد قسم التفسير من النقاية في طبعة مستقلة عن الكتاب، وعلّق عليه بحواشٍ مفيدة، وعنون له بـ(أصول التفسير) لأنه الموافق لمضمونه[٤].

وبحسب ما استقرت عليه المصطلحات العلمية من التفريق بين علوم القرآن وأصول التفسير[٥]، وعدم جعلهما اسمًا لعلم واحد، فإن هذه المنظومة في علوم القرآن[٦].

ولا شك في نسبة هذه المنظومة لناظمها عبد العزيز بن علي الزمزمي، ويظهر ذلك

=

٢٠١٧م)، ١: ١١؛ محمد بن صالح العثيمين، "أصول في التفسير". (ط١، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م)، (ص: ٢٨)؛ نايف بن سعيد الزهراني، "استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى دراسة نقدية مقارنة". (ط٢، الرياض، دار الدليقان، ١٤٤١هـ-٢٠٢٠م)، ص: ٤٢.

(١) انظر: محمد يحيى بن الشيخ أمان، "التيسير شرح منظومة التفسير". (ط١، مصر: مطبعة مصطفى محمد، ١٣٥٥هـ)، (ص: ٨).

(٢) محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم، ولد سنة ١٢٨٣هـ، إمام الشام في عصره، وأشهر مؤلفاته تفسيره "محاسن التأويل"، توفي سنة ١٣٣٢هـ. انظر: الزِّرِكْلي، خير الدين. "الأعلام". (ط١٧، بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٧م): ٢: ١٣٥.

(٣) وشاع هذا الاسم منسوبًا للسيوطي، وممن وهم في نسبة هذه التسمية للسيوطي: خالد بن عثمان السبت، "شرح رسالة في أصول التفسير للسيوطي". (ط١، مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م)، (ص: ٥٠).

(٤) انظر: جلال الدين السيوطي، "شرح أصول التفسير". اعتنى به وقدم له وعلق عليه خالد بن خليل الزاهدي، (ط١، دمشق، دار المعراج، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م)، (ص: ١٣).

(٥) لتحرير الفرق بين مصطلحات: علوم القرآن، أصول التفسير، علوم التفسير، انظر: مساعد بن سليمان الطيار، "المحرر في علوم القرآن". (ط٣، جدة، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م)، (ص: ٥٣).

(٦) انظر: صالح بن عبد الله العصيمي، "شرح منظومة التفسير". (ط١، نشرة إلكترونية)، (ص: ٢٨، ٢٧٨).

جلياً من خلال الآتي:

أولًا: نسبتها إليه في النسخة الخطية للمنظومة.

ثانيًا: نسبها إليه من ترجم له، كالزركلي.

ثالثًا: نسبها إليه بعض المصنفين في أحوال الكتب، كحاجي خليفة.

رابعًا: نسبها إليه محققو المنظومة وشراحها.

خامسًا: استفاضت نسبة هذه المنظومة لناظمها بين العلماء وطلبة العلم.

سادسًا: لم أقف على تشكيك قديم أو معاصر في نسبة هذه المنظومة لناظمها.

وعدد أبيات منظومة الزمزمي: ١٥٨ بيتًا، ولم أقف على خلاف في ذلك.

المبحث الثاني: مصادر المنظومة الزمزمية.

أصل هذه المنظومة: علم التفسير من كتاب "نُقاية العلوم" للسيوطي، وقد صرّح الناظم في مقدمته بهذا حيث قال:

أفردتهـــا نظمًـــا مـــن النُّقايـــه مهـــذِّبًا نظامَهـــا في غايـــه

والنُّقاية كتاب لجلال الدين السيوطي ألّفه على طريقة المتون، فأفرد لكل علم متنًا، فجاء كتابه في أربعة عشر متنًا انتظمت خلاصة في أربعة عشر علمًا: أصول الدين[١]، وأصول التفسير، ومصطلح الحديث، وأصول الفقه، والفرائض، والنحو، والتصريف، والخط، والمعاني، والبيان، والبديع، والتشريح، والطب، والتصوّف.

وقد أضاف الزمزمي على أصله مسائل يسيرة معدودة استفادها من شرح السيوطي على النقاية الموسوم بـ(إتمام الدراية لقراء النقاية)، كما أنه أغفل بعض ما ذكره السيوطي في المتن فلم ينظمه[٢].

وقد استقى السيوطي قسم التفسير من النقاية وشرحه عليه من كتاب "مواقع العلوم في مواقع النجوم" للبلقيني[٣]، وجعله عمدته في كتابة هذا المتن، ولم يخرج عنه، ويمكن إجمال الفروق بينهما فيما يلي:

الأول: أن كتاب البلقيني مبسوط نسبيًا بخلاف كتاب السيوطي فهو على هيئة المتون في عبارات شديدة الاختصار.

الثاني: عدد الأنواع عند البلقيني (٥٢)، وعند السيوطي (٥٥).

الثالث: أضاف السيوطي مقدمة ذكر فيها تعريف علم أصول التفسير، والقرآن، والسورة، والآية، وذكر مسائل تفاضل القرآن، وتحريم قراءة القرآن بالعجمية، وتحريم قراءته بالمعنى، وحكم التفسير بالرأي.

---

(١) على طريقة الأشاعرة.

(٢) انظر: العصيمي، "شرح منظومة الزمزمي"، (ص: ١٩٥).

(٣) جلال الدين عبد الرحمن بن عمر بن رسلان، ولد سنة ٧٦٣هـ، إمام علامة فقيه، لُقِّب بـ"شيخ الإسلام"، توفي بالقاهرة سنة ٨٢٤هـ. انظر: الزِّرِكْلي، خير الدين. "الأعلام". (ط١٧، بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٧م): ٣: ٣٢٠.

الرابع: دمج السيوطي بين المجمل والمبين فجعلهما نوعًا واحدًا.

الخامس: فصل السيوطي بين الأسماء والكنى والألقاب فجعلها ثلاثة أنواع بخلاف البلقيني الذي جمعها في نوع واحد.

السادس: أفرد السيوطي المساواة بنوع مستقل، أما البلقيني فأدرجها ضمن كلامه على نوعي الإيجاز والإطناب.

السابع: فصل السيوطي بين نوعي: المعمول به مدة معينة، وما عمل به واحد، ودمجهما البلقيني في نوع واحد(١).

وبهذا العرض يتبين أن مرجع هذه المنظومة وأصلها المنثور وشرحه إلى كتاب جلال الدين البُلقيني "مواقع العلوم في مواقع النجوم" فمسائلها مستقاة منه مع تعديل يسير في فصل بعض الأنواع أو دمجها.

(١) انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن عمر البُلقيني، "مواقع العلوم في مواقع النجوم". تحقيق: ودراسة نبيل صابري، (ط١، الكويت، دار غراس، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م)، ص: ٢٢١-٢٣٢؛ ممدوح بن تركي القحطاني، "علم التفسير من النقاية وشرحها إتمام الدراية للإمام السيوطي أصله وما لحقه من أعمال". (ط١، الرياض، الناشر المتميز، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م)، (ص: ٤٤).

المبحث الثالث: موضوعات المنظومة الزمزمية ومسائلها[١]

اشتملت منظومة الزمزمي على ما يلي:

أولًا: مقدمة غير معنونة، منظومة في ستة أبيات (١ – ٦) وفيها أربع مسائل:

المسألة الأولى: الثناء على الله تعالى.

المسألة الثانية: الصلاة على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم.

المسألة الثالثة: وصف المنظومة.

المسألة الرابعة: دعاء بطلب الهداية والإعانة من الله تعالى.

ثانيًا: باب بعنوان (حد علم التفسير) منظوم في أربعة أبيات (٧– ١٠) وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف علم أصول التفسير.

المسألة الثانية: عدد أنواع علوم القرآن المذكورة في هذه المنظومة.

المسألة الثالثة: بيان تقسيم المنظومة إلى مقدمة وستة عقود وخاتمة.

ثالثًا: باب بعنوان (المقدمة)، منظوم في ستة أبيات (١١–١٦) وفيه تسع مسائل:

المسألة الأولى: تعريف القرآن.

المسألة الثانية: تعريف السورة.

المسألة الثالثة: تعريف الآية.

المسألة الرابعة: تفاضل القرآن.

المسألة الخامسة: حكم قراءة القرآن بغير اللغة العربية.

المسألة السادسة: حكم ترجمة القرآن.

المسألة السابعة: حكم قراءة القرآن بالمعنى.

المسألة الثامنة: حكم تفسير القرآن بالرأي.

المسألة التاسعة: حكم تأويل القرآن.

---

(١) لم أقف على كتابة عن مسائل المنظومة إلا ما ذكر صالح بن عبد الله العصيمي في شرحه مفرّقًا على الشرح غير مجموع في موضع واحد، وقد استفدتُ منه وخالفتُه في الصياغة والعد في عدّة مواضع يلحظها الناظر بالمقارنة.

رابعًا: باب بعنوان: (العقد الأول: ما يرجع إلى النزول زمانًا ومكانًا) وفيه اثنا عشر نوعًا:

أ- النوع (الأول والثاني: المكي والمدني) منظومان في ستة أبيات (١٧-٢٢)، وفيهما ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف المكي والمدني.

المسألة الثانية: عدّ السور المدنية.

المسألة الثالثة: بيان أن ما عدا السور المنصوص عليها هنا المذكورة مكي.

ب- النوع (الثالث والرابع: الحضري والسفري) منظومان في ثمانية أبيات (٢٣-٣٠) وفيهما ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف السفري بالتمثيل بعدة آيات نزلت في السفر.

المسألة الثانية: التنبيه على أن السفري أمثلته كثيرة لم يقصد الناظم استيعابها.

المسألة الثالثة: بيان النوع المقابل للسفري وهو الحضري، والإشارة إلى أنه الأصل في آيات القرآن، واكتفى الناظم بالتصريح بكثرة أمثلته اعتذارا عن التمثيل له.

ج-النوع (الخامس والسادس: النهاري والليلي) منظومان في خمسة أبيات (٣١-٣٥) وفيهما ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: الإشارة إلى تعريف الليلي والتمثيل له.

المسألة الثانية: بيان أن ما ذكره من أمثلة لليلي هي بعض الليلي لا كله.

المسألة الثالثة: بيان النوع المقابل لليلي وهو النهاري[1]، والإشارة إلى أنه الأصل في نزول القرآن، ولذلك لم يحتج الناظم إلى عدّ أمثلة له.

د- النوع (السابع والثامن: الصيفي والشتائي). منظومان في بيت واحد (٣٦)، وفيهما مسألتان:

١. تعريف الصيفي بمثال.

٢. تعريف الشتائي بمثال.

(١) يلاحظ أن الناظم لم يصرّح بنوع (النهاري) لضيق النظم.

هـ–النوع (التاسع: الفِراشي) منظوم في بيتين (٣٧–٣٨) وفيه ثلاث مسائل:

١. تعريف الفراشي بمثال.

٢. بيان ما يُلحَق بنوع الفراشي وهو ما رآه النبي صلى الله عليه وسلم في منامه.

٣. أن رؤيا الأنبياء وحي.

و– النوع (العاشر: أسباب النزول) منظوم في أربعة أبيات (٣٩–٤٢) وفيه أربع مسائل:

١. بيان أن العلماء اعتنوا بأسباب النزول وأفردوها بمؤلفات خاصة.

٢. إرشاد طالب العلم إلى الرجوع إلى كتب العلماء في أسباب النزول.

٣. أقسام المرويات في أسباب النزول.

٤. التمثيل بأربعة مواضع مما صحَّ من أسباب النزول.

ز– النوع (الحادي عشر: أول ما نزل)، منظوم في بيتين (٤٣–٤٤) وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: ذكر أصح الأقوال في مسألة أول ما نزل من القرآن.

المسألة الثانية: الإشارة إلى الخلاف في مسألة أول ما نزل.

المسألة الثالثة: بيان أول ما نزل من القرآن المدني.

ح–النوع (الثاني عشر: آخر ما نزل) منظوم في بيت واحد (٤٥) وفيه مسألة واحدة وهي:

ذكر الأقوال في آخر ما نزل من القرآن.

خامسًا: باب بعنوان: (العقد الثاني: ما يرجع إلى السند) وفيه ستة أنواع:

أ– النوع (الأول والثاني والثالث: المتواتر والآحاد والشاذ) منظومة في سبعة أبيات (٤٦–٥٢) وفيها سبع مسائل:

المسألة الأولى: بيان تواتر القراءات السبع.

المسألة الثانية: بيان المعمول به من القراءات.

المسألة الثالثة: أن القراءات الثلاث المتممة للعشر من الآحاد.

المسالة الرابعة: أن قراءة الصحابة من قسم الآحاد.

المسألة الخامسة: بيان مصطلح القراءة الشاذة.

المسألة السادسة: تقرير أن المقروء به من أقسام القراءات هو ما بلغ درجة التواتر.

المسألة السابعة: بيان أركان القراءة الصحيحة.

ب–النوع (الرابع: قراءات النبي صلى الله عليه وسلم الواردة عنه): منظومة في سبعة أبيات (٥٣–٥٩) وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: بيان أن الإمام الحاكم عقد بابا في كتابه المستدرك على الصحيحين لذكر ما ورد من القراءات عن النبي صلى الله عليه وسلم.

المسألة الثانية: التمثيل بسبع عشرة قراءة مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ج– النوع (الخامس والسادس: الرواة والحفاظ من الصحابة والتابعين): منظومان في سبعة أبيات (٦٠–٦٦) وفيهما ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: ذكر أحد عشر صحابيا من حفاظ القرآن.

المسألة الثانية: ذكر اثني عشر تابعيا من حفاظ القرآن.

المسألة الثالثة: بيان رجوع أسانيد القراءات السبع إلى هذه الأسماء.

سادسًا: باب بعنوان: (العقد الثالث: ما يرجع إلى الأداء) وفيه ستة أنواع:

أ– النوع (الأول والثاني: الوقف والابتداء) منظومان في ثمانية أبيات (٦٧–٧٤) وفيهما سبع مسائل:

المسألة الأولى: كيفية الابتداء بهمزة الوصل.

المسألة الثانية: حكم الوقف وتقسيماته.

المسألة الثالثة: كيفية الوقف على أواخر الكلم.

المسألة الرابعة: بيان امتناع الإشمام والرَّوم مع الفتح والنصب.

المسألة الخامسة: بيان خلاف القراء في الوقف على هاء التأنيث.

المسألة السادسة: بيان خلاف القراء في الوقف على (ويكأنَّ).

المسألة السابعة: بيان خلاف القراء في الوقف على (مال).

ب– النوع (الثالث: الإمالة) منظوم في ثلاثة أبيات (٧٥–٧٧) وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: بيان أن الإمالة في قراءة حمزة والكسائي.

المسألة الثانية: بيان قاعدة حمزة والكسائي في باب الإمالة.

المسألة الثالثة: بيان المستثنى من قاعدة الإمالة.

المسألة الرابعة: تقرير أن الإمالة أصل عند حمزة والكسائي بخلاف باقي السبعة فيميلون في مواضع معدودة.

ج– النوع (الرابع: المد) منظوم في ثلاثة أبيات (٧٨–٨٠) وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: تقسيم المد إلى متصل ومنفصل.

المسألة الثانية: ذكر مذاهب القراء السبعة في المدين المتصل والمنفصل.

المسألة الثالثة: بيان اتفاق القراء على عدم القصر في المد المتصل.

المسألة الرابعة: بيان أن مرتبة قصر المد إنما تكون في المنفصل دون المتصل.

د– النوع الخامس: (تخفيف الهمزة) منظوم في ثلاثة أبيات (٨١–٨٣) وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: ذكر الأنواع الأربعة لتخفيف الهمز.

المسألة الثانية: التمثيل لأنواع تخفيف الهمز.

المسألة الثالثة: بيان أن بسط الكلام في تخفيف الهمز محله كتب القراءات، وإنما قصد الناظم الإشارة المجملة لهذا النوع.

هـ– النوع السادس: (الإدغام) منظوم في بيتين (٨٤–٨٥) وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف الإدغام.

المسألة الثانية: ذكر موضعين من المستثنيات في باب الإدغام لأبي عمرو البصري.

سابعًا: باب بعنوان: (العقد الرابع: ما يرجع إلى الألفاظ. وهي سبعة أنواع:

أ– النوع (الأول والثاني: الغريب والمعرَّب) منظومان في ثلاثة أبيات (٨٦–٨٨) وفيهما ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: بيان أن مرجع معرفة الغريب: النقل عن العرب.

المسألة الثانية: ذكر خمسة أمثلة للمعرَّب في القرآن.

المسألة الثالثة: ذكر الخلاف في وقوع المعرَّب في القرآن.

ب- **النوع (الثالث: المجاز) منظوم في ثلاثة أبيات (٨٩-٩١) وفيه مسألة واحدة وهي:** بيان أنواع المجاز.

ج- **النوع (الرابع: المشترَك) منظوم في بيت واحد (٩٢) وفيه مسألة واحدة وهي:** التمثيل للمشترك في القرآن بثمان أمثلة.

د- **النوع (الخامس: المترادِف) منظوم في بيتين (٩٢-٩٣) وفيه مسألة واحدة وهي:** التمثيل للمترادِف في القرآن بثلاثة أمثلة.

هـ- النوع (السادس: الاستعارة) منظوم في بيتين (٩٤-٩٥) وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف الاستعارة.

المسألة الثانية: التمثيل للاستعارة في القرآن بمثالين.

و- النوع (السابع: التشبيه) منظوم في بيتين (٩٦-٩٧) وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف التشبيه.

المسألة الثانية: بيان شرط التشبيه.

المسألة الثالثة: بيان كثرة أمثلة التشبيه في القرآن.

ثامنًا: باب بعنوان: (العقد الخامس: ما يرجعُ إلى مباحث المعاني المتعلّقة بالأحكام. وهو أربعة عشر نوعًا).

أ- النوع (الأول: الباقي على عمومه) منظوم في بيتين (٩٩-١٠٠) وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: ندرة هذا النوع المسمى العام الباقي على عمومه.

المسألة الثانية: ذكر مثالين للعام الباقي على عمومه.

ب-النوع (الثاني والثالث: العام المخصوص، والعام الذي أريد به الخصوص) منظومان في أربعة أبيات (١٠١-١٠٤) وفيهما ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: شيوع أمثلة العام العام المخصوص وكثرتها.

المسألة الثانية:التمثيل للعام الذي أريد به الخصوص بمثال واحد.

المسألة الثالثة: ذكر ثلاثة فروق بين النوعين.

ج–النوع (الرابع: ما خُصَّ منه بالسنة) منظوم في بيتين (١٠٥–١٠٦) وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: بيان وقوع تخصيص القرآن بالسنة.

المسألة الثانية: النهي عن الميل لقول من منع تخصيص القرآن بالسنة.

المسألة الثالثة: لا فرق في نسخ القرآن بالسنة بين متواتر السنة وآحادها.

المسألة الرابعة: ذكر مثال واحد لتخصيص القرآن بالسنة.

د– النوع (الخامس: ما خُصَّ به من السنة) منظوم في خمسة أبيات (١٠٧–١١١) وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: ندرة هذا النوع.

المسألة الثانية: حصر أمثلة هذا النوع في أربع أمثلة.

المسألة الثالثة: ذكر أمثلة هذا النوع.

هـ– النوع (السادس: المجمَل) منظوم في بيت واحد، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف المجمَل.

المسألة الثانية: ذكر مثال واحد للمجمَل.

و– النوع (السابع: المؤوَّل). منظوم في بيت واحد، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف المؤول.

المسألة الثانية: ذكر مثال واحد للمؤول.

ز– النوع (الثامن: المفهوم) منظوم في أربعة أبيات، وفيه سبع مسائل:

المسألة الأولى: تعريف مفهوم الموافقة والتمثيل له بمثال واحد.

المسألة الثانية: ذكر النوع الثاني من أنواع المفهوم وهو مفهوم المخالفة.

المسألة الثالثة: ذكر أربعة أنواع لمفهوم المخالفة.

المسألة الرابعة: التمثيل بمثال واحد لمفهوم المخالفة في الصفة.

المسألة الخامسة: التمثيل بمثال واحد لمفهوم المخالفة في الشرط.

المسألة السادسة: التمثيل بمثال واحد لمفهوم المخالفة في الغاية.

المسألة السابعة: التمثيل بمثال واحد لمفهوم المخالفة في العدد.

ح- النوع (التاسع والعاشر: المطلق والمقيد). وفيهما ثلاثة أبيات (١١٨-١٢٠) تضمنت ما يلي:

المسألة الأولى: ما يمكن حمل المطلق فيه على المقيَّد.

المسألة الثانية: ما لا يمكن حمل المطلَق فيه على المقيَّد.

ط- النوع (الحادي عشر والثاني عشر: الناسخ والمنسوخ) منظومان في أربعة أبيات (١٢١-١٢٤) وفيهما أربع مسائل:

المسألة الأولى: بيان كثرة المصنفات في الناسخ والمنسوخ.

المسألة الثانية: الأصل أن الناسخ يأتي في ترتيب آيات القرآن بعد المنسوخ.

المسألة الثالثة: استثناء مثالين جاء فيهما الناسخ قبل المنسوخ.

المسألة الرابعة: بيان أنواع النسخ باعتبار ما يُنسَخ منه.

ي- **النوع (الثالث عشر والرابع عشر: المعمول به مدة معينة، وما عَمل به واحد). منظومان في بيتين، وفيهما مسألة واحدة وهي:** التمثيل لهذين النوعين بالمثال الوحيد لهما.

تاسعًا: باب بعنوان: (العقد السادس: ما يرجعُ إلى المعاني المتعلّقة بالألفاظ. وهو ستة أنواع).

النوع (الأول والثاني: الفصل والوصل) منظومان في أربعة أبيات، وفيهما مسألتان:

المسألة الأولى: بيان أن مرجع هذين إلى علم المعاني من علوم البلاغة.

المسألة الثانية: ذكر مثالين لهذين النوعين.

النوع (الثالث والرابع والخامس: الإيجاز والإطناب والمساواة) منظومة في ثلاثة أبيات، وفيها مسألتان:

المسألة الأولى: ذكر مثال واحد لكل نوع من هذه الأنواع.

المسألة الثانية: أن بحث هذه الأنواع في علم المعاني.

النوع (السادس: القَصْر) منظوم في بيت واحد، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: أن هذا النوع يُبحث في علم المعاني.

المسألة الثانية: التمثيل بمثال واحد للقصر.

عاشرًا: باب بعنوان: (الخاتمة: وتشتمل على أربعة أنواع: الأسماء والكُنى والألقاب والمبهمات) منظومة في تسعة عشر بيتًا، وفيها عشر مسائل:

المسألة الأولى: ذكر واحد وأربعين اسمًا واردًا في القرآن.

المسألة الثانية: ذكر كنية واحدة وردت في القرآن.

المسألة الثالثة: ذكر ثلاثة ألقاب وردت في القرآن.

المسألة الرابعة: ذكر عشر مبهمات وردت في القرآن.

المسألة الخامسة: التنبيه على كثرة المبهمات في القرآن.

المسألة السادسة: أن كتاب التحبير للسيوطي اهتم بحصر المبهمات حتى كاد أن يستوعبها، فعلى طالب العلم أن يقصده للاستفادة منه.

المسألة السابعة: التوجيه بالاستفادة من هذه المنظومة.

المسألة الثامنة: التحذير من الحسد والعجب الذي يمنع الطالب من الاستفادة.

المسألة التاسعة: طلب الناظم إصلاح ما قد يوجد من خلل في نظمه للقادر على ذلك.

المسألة العاشرة: ختم المنظومة بالصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وأتباعه على الهدى إلى قيام الساعة.

المبحث الرابع: عناية العلماء والباحثين بالمنظومة الزمزمية

تنوعت صور عناية العلماء بهذه المنظومة من جهات شتى، وقد حاولت حصرها فيما يلي:

أولًا: تحقيق نصها:

اجتهد عدد من الباحثين المعاصرين في تحقيق نص هذه المنظومة، وأبرز هذه التحقيقات أربعة، أذكرها حسب تاريخ صدورها:

١. تحقيق عبد الرحمن بن معاضة الشهري، طُبع ملحقًا بكتاب "المعالم العشرة في حفظ المتون" لخالد بن عثمان السبت.

ويعيب هذا التحقيق أنه لم يرجع للنسخة الخطية مع توافرها، وإنما اقتصر على مراجعة شرحين من شروح المنظومة وهما: "نهج التيسير" لمحسن المساوي، و"التيسير" لمحمد أمان؛ ولذلك استدرك على الناظم في وزن بعض الأبيات، مع أن الأبيات على الصواب في النسخة الخطية للمنظومة!

٢. تحقيق يوسف بن عبد العزيز الشبل، في مقدمة شرحه للمنظومة، اعتمد فيه على النسخة الخطية بمكتبة الحرم المكي الشريف، لكن ظهرت مخالفته في ٢٧ موضعًا للنسخة الخطية في النسخة المفردة في أول شرحه، وتكرر ذلك في الشرح أيضًا دون إشارة لذلك![1] ويبدو أنه اعتمد على إحدى النسخ المطبوعة من المتن دون اكتراث بما في النسخة الخطية، والله أعلم.

٣. تحقيق صالح بن عبد الله العصيمي، مطبوع في مقدمة شرحه على النظم، ولم يذكر الأصول التي اعتمدها في تحقيقه.

٤. تحقيق محمد سعيد بكران. اعتمد فيه نسخة الحرم المكي أصلًا، واستفاد من نسخ خطية ومطبوعة لبعض شروح المنظومة.

وهذا التحقيق هو أجود تحقيقات هذه المنظومة لما يلي:

---

(١) انظر: الأبيات رقم: (٤، ٩، ١٤، ٣٥، ٣٦، ٤٧، ٤٨، ٦٥، ٧٢، ٧٥، ٧٩، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ٩٤، ١١١، ١١٦، ١١٩، ١٢٠، ١٢٤، ١٣٤، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٦، ١٥٦).

أولًا: اعتماده الحقيقي على النسخة الخطية للمنظومة.

ثانيًا: استفادته من النسخة الخطية لشرح محمد حبيب الله الجكني "تيسير العسير من علوم التفسير، والنسخة الخطية لشرح محسن بونمي "فوح العبير بحل منظومة التفسير"، والنسخة المطبوعة من شرح محسن المساوي "نهج التيسير شرح منظومة التفسير" وشرح محمد أمان "التيسير شرح منظومة التفسير"، واستئناسه بنسخة معاصرة للنظم.

ثالثا: ذكره فروق النسخ في الحاشية.

رابعا: مخالفته للأصل فيما ترجح خطؤه فيه مع الإشارة لذلك في الحاشية، وهي ثلاثة مواضع(١)، وكذا إضافة ما سقط من الأصل وأثبتته بقية النسخ أو بعضها(٢).

ثانيا: كتابة الشروح والتعليقات عليها(٣):

تأخرت عناية العلماء بشرح هذه المنظومة إلى القرن الرابع عشر، ولم أقف على شرح لها قبل ذلك، وهذا مسرد لما وقفت عليه من شروحها:

١. تيسير العسير من علوم التفسير، لمحمد حبيب الله الشنقيطي(٤). (مخطوط ناقص).

---

(١) انظر: الأبيات رقم: (٧٨، ١٣٠، ١٣٦).

(٢) وهذا خاص بعناوين الأبواب، ولم يقع في أبيات المنظومة.

(٣) انظر: محمد بن سعيد بكران، "مقدمة منظومة التفسير، (ط٢، المدينة المنورة: دار الميمنة، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م)، (ص: ٢٤-٢٨)، وقد استقرأتُ الشروح التي ذكرها سوى الشروح رقم: ٦، ٨، ١٣) فلم أقف عليها، وأضفت على ما ذكره كتاب "القمر المنير" لوليد المنيسي، وأفردتُ شروح المنظومة بالدراسة في بحث مستقل.

(٤) محمد حبيب الله بن عبد الله بن أحمد ما يابى الجكني الشنقيطي، ولد سنة ١٢٩٥هـ، محدِّث علّامة متفنن، ولد ونشأ وتعلم بشنقيط، ثم انتقل إلى مراكش، ثم إلى المدينة المنورة، ثم استوطن مكة، ثم استقر بالقاهرة مدرّسًا في الأزهر، وتوفي بها سنة ١٣٦٣هـ، له مؤلفات أشهرها "زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم"، قرّظه جماعة من كبار العلماء. انظر: الزركلي، "الأعلام"، ٦: ٧٩؛ والترجمة الملحقة بكتاب زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم لمحمد حبيب الله الشنقيطي، (ط١، مصر، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ نشر)، ٥: ٩٨٧.
تنبيه: وهم محمد بكران محقق الزمزمية في تأريخ وفاته سنة ١٣٢٣هـ. انظر: مقدمة منظومة التفسير (ص: ٢٥).

٢. تقريب التيسير من علوم التفسير، للمؤلف السابق نفسه. (مخطوط).
٣. نهج التيسير شرح منظومة التفسير، لمحسن بن علي المساوي الحضرمي[١]، وعليه حاشية "فيض الخبير وخلاصة التقرير" لعلوي مالكي[٢]، وحاشية لمحمد ياسين الفاداني[٣]. (مطبوع).
٤. التيسير شرح منظومة التفسير، لمحمد بن يحيى أمان[٤]. (مطبوع)
٥. فوح العبير بحل منظومة التفسير، لمحسن بن جعفر بونمي الحضرمي[٥]. (مخطوط)
٦. التصريح اليسير في علم التفسير، لمحمد شعراني أحمدي.

---

(١) محسن بن علي بن عبد الرحمن المساوي الحضرمي، ولد في مدينة فلمبان بإندونيسيا سنة ١٣٢٣هـ، واستوطن مكة المكرمة سنة ١٣٤١هـ، وأسّس بها مدرسة دار العلوم الدينية، له عدد من المؤلفات أشهرها شرحه على الزمزمية في علوم القرآن. انظر: الزركلي، "الأعلام"، ٤: ٢٨٨.

(٢) علوي بن عباس المالكي الحسني، ولد سنة ١٣٢٥هـ، وهو من علماء مكة المكرمة، وكان مدرّسًا بالمسجد الحرام، صنّف نحو عشرين كتابًا، توفي سنة ١٣٩١هـ بمكة. انظر: الزركلي، "الأعلام"، ٤: ٢٥٠. تنبيه: وَهِم محمد بكران في مقدمة تحقيقه للزمزمية (ص: ٢٥ حاشية: ٢) في نسبة الحاشية لابنه محمد.

(٣) محمد ياسين محمد عيسى الفاداني المكي، والفاداني نسبة إلى فادان بإندونيسيا، ولد سنة ١٣٣٥هـ، اشتهر بلقب مُسنِد العصر، وهو من علماء مكة المكرمة، درّس بالمسجد الحرام، وله تصانيف في عدة فنون منها: شرح اللمع في أصول الفقه سماه "بغية المشتاق في شرح اللمع لأبي إسحاق"، توفي بمكة سنة ١٤١٠هـ. انظر: نزار أباظة، "إتمام الأعلام". (ط١، بيروت، دار صادر، ١٩٩٩م)، ص: ٢٧٥-٢٧٦.

(٤) محمد بن يحيى أمان بن عبد الله الكتبي الحنفي المكي، ولد بمكة سنة ١٣١٢هـ، اجتهد في طلب العلم حتى صار من كبار علماء مكة المكرمة، وله تصانيف منها: التيسير منظومة التفسير للزمزمي، ونزهة المشتاق في شرح اللمع لأبي إسحاق، توفي بمكة سنة ١٣٨٧هـ. انظر: عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المعلمي، "أعلام المكيين من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر الهجري". (ط١، لندن، مؤسسة الفرقان، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)، ١: ٢٣٠.

(٥) محسن بن جعفر بن علوي بن حسين بن عمر بن أحمد بن علوي بونمي، ولد بحضرموت سنة ١٣٠٦هـ، كان فقيهًا ذكيا بحّاثة، مشهورًا بحرصه على اقتناء الكتب، مكثرًا من التأليف، زادت مصنفاته على المئة والسبعين، منها: بهجة الإخوان بشرح هداية الصبيان في تجويد القرآن، توفي سنة ١٣٧٩هـ. انظر: مقدمة تحقيق كتابه تسهيل المسير إلى علم التفسير لمحمد بكران، (ط١، المدينة المنورة، دار الميمنة، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م)، ص: ٢١-٢٥.

٧. التيسير في شرح منظومة التفسير، لهشام بن إبراهيم أبو شام. (مطبوع)
٨. التحبير على منظومة التفسير، لمحمد سليم بن أحمد سليم. (مطبوع)
٩. الدرر البهية على المنظومة الزمزمية في علوم القرآن، ليوسف بن عبد العزيز الشبل. (مطبوع).
١٠. التحرير والتيسير لمنظومة الزمزمي في علم التفسير، لصهيب بن عبد الرحيم السامرائي. (مطبوع).
١١. رغبة التيسير في شرح منظومة التفسير، لعبد الكريم بن عبد الله الخضير. (مطبوع).
١٢. شرح منظومة التفسير، لصالح بن عبد الله العصيمي. (منشور إلكترونيا).
١٣. النفح الشذي على منظومة الزمزمي، لعبد الكريم بن أحمد الحجوري. (مطبوع لم ينشر بعد).
١٤. القمر المنير في شرح الزمزمية ومتممتها في أصول التفسير، لوليد بن إدريس المنيسي. (منشور إلكترونيا)

ثالثا: عقد الدروس والدورات العلمية في المساجد وغيرها لشرحها والتعليق عليها:

وممن شرحها بهذه الطريقة:

١. عبد الكريم بن عبد الله الخضير[١].
٢. صالح بن عبد الله العصيمي[٢].
٣. مساعد بن سليمان الطيار[٣].
٤. يوسف بن عبد العزيز الشبل[٤].
٥. علي بن غازي التويجري[٥].

(١) عضو هيئة كبار العلماء، وعضو اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية سابقاً.
(٢) عضو هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية سابقاً.
(٣) الأستاذ بقسم الدراسات القرآنية بجامعة الملك سعود بالرياض.
(٤) الأستاذ بقسم القرآن وعلومه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.
(٥) الأستاذ بقسم التفسير وعلوم القرآن بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

رابعًا: تقريرها في المدارس والمعاهد العلمية:

شاع عند علماء مكة المكرمة في القرن الماضي الاهتمام بهذه المنظومة وتقريرها على الطلاب في حِلَق العلم ومدارسه، وقد ذكر الشيخ محمد يحيى أمان في مقدمة كتابه "التيسير شرح منظومة التفسير"[(١)] أنه شرح هذه المنظومة لبعض طلاب مدارس الفلاح.

وبعض شروح المنظومة تعد من المناهج الدراسية المقررة في المعاهد الشرعية ببعض الدول الإسلامية[(٢)].

خامسًا: بيان قيمتها وحث الطلاب على حفظها:

ذكر محمد يحيى بن الشيخ أمان أن أفضل مختصر صُنِّف في مصطلح التفسير: قسم التفسير من كتاب النقاية للإمام السيوطي، وأن الشيخ الزمزمي نظم هذا القسم لتيسير حفظه على الطالبين[(٣)].

وقال عبد الكريم الخضير: "وهي منظومة جيدة ومتداولة في غير بلادنا، وتشتمل على تعاريف وأمثلة ينبغي أن يُعنى بها طالب العلم، والنظم أثبت من النثر، فإذا حفظ طالب العلم هذه المنظومة أفاد منها خيرا إن شاء الله"[(٤)].

وقال: "كم أتمنى أن يُحَفَّظ الأطفال هذا النظم ونظائره، ويكررونها، ويتغنون بها...لو جُعلت مثل هذه المنظومات من مقررات الحفظ في الصفوف الأولى لاستفاد منها طلاب العلم الشيء الكثير، ولصار لديهم حصيلة علمية وفيرة"[(٥)].

وأجاب صالح بن عبد الله العصيمي مَن سأله عن متن يحفظه في علوم القرآن بحفظ هذه المنظومة[(٦)].

---

(١) (ص: ٢).

(٢) انظر: مقدمة الناشر لنهج التيسير وحاشيه فيض الخبير ط: المكتبة الهاشمية (ص: ٧).

(٣) انظر: محمد يحي، "التيسير شرح منظومة التفسير"، ص: ٢.

(٤) عبد الكريم بن عبد الله الخضير، "رغبة التيسير في شرح منظومة التفسير". (ط١، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٣٩هـ)، ص: ١٩.

(٥) المصدر السابق (ص: ٤٣-٤٤).

(٦) انظر: العصيمي، "شرح منظومة الزمزمي"، ص: ٢٨٤.

ووصفها يوسف الشبل بأنها: "نادرة في بابها، غزيرة في علمها، جامعة لأكثر علوم القرآن"[(١)].

سادسًا: روايتها بالإسناد إلى ناظمها:

وأبرز من تُروى عنه بالإسناد إلى ناظمها: عمر بن حمدان المحرسي[(٢)]، ومن بعده تلميذه محمد ياسين الفاداني، وقد رواها عنهما خلق كثير.

قال بعض الباحثين: "كنت سمعت من شيخنا مسند العصر العلامة الشيخ محمد ياسين الفاداني –رحمه الله– أنه قرأها على شيوخه ودرّسها واعتنى بها، فكتبَ حاشية على شرح شيخه الشيخ محسن المساوي، ثم اقتنيت هذا الشرح والحاشية وطالعتهما واستفدت منهما، وهي بحق تستحق الاهتمام بها حفظًا وشرحًا وفهمًا، وكنتُ قد استجزتُ شيخنا الفاداني بروايتها فأجازني..."[(٣)].

سابعًا: ربط مسائلها بمسائل أصلها:

أصل منظومة الزمزمي –كما تقدم– قسم التفسير من كتاب النُّقاية، وقد اعتنى بعض شراح منظومة الزمزمي بالمقارنة بينهما في شرحه، كما فعل صالح بن عبد الله العصيمي، ولا شك أن هذا الصنيع في المقارنة بين النظم وأصله يُعدُّ من الخدمات المتميزة التي تكشف للقارئ مدى توافق المنظومة مع أصلها زيادة ونقصًا، وتبين الفروق بينهما على نحو يعين القارئ على الجمع بين فوائدهما.

(١) الشبل، "الدرر البهية على المنظومة الزمزمية"، ص: ٦.

(٢) عمر بن حمدان بن عمر بن حمدان المحرسي التونسي، ولد بتونس سنة ١٢٩٢هـ، علامة متفنن، له اليد الطولى في النحو والبلاغة، لُقِّب بمسند الحرمين؛ لعنايته بتدريس كتب الحديث، ورحل إلى عدة بلدان للإفادة والاستفادة، وخلّف مكتبة ضخمة فيها نوادر الكتب والمخطوطات، توفي بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٦هـ. انظر: محمود سعيد ممدوح، "تشنيف الأسماع بشيوخ الإجازة والسماع". (ط٢، بيروت، بدون دار نشر، ١٤٣٤هـ)، ٢: ٧٣.

(٣) عبد العزيز الزمزمي المكي، "منظومة التفسير المشهورة بمنظومة الزمزمي". تحقيق: محمد بن سعيد بكران (ط٢، المدينة المنورة: دار الميمنة، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م)، (ص: ٩-١٠).

ثامنًا: تتميم أبياتها والزيادة عليها:

زاد وليد بن إدريس المنيسي ٥٧ بيتًا على المنظومة الزمزمية ملخِّصًا مسائلها من كتاب الإتقان للإمام السيوطي، وألحقها مع شرحها بكتابه "القمر المنير في شرح الزمزمية ومتممتها في أصول التفسير".

تاسعًا: ذكر المآخذ عليها:

اعتنى عدد من شرّاح هذه المنظومة بتتبع المآخذ عليها، وتبين لي من خلال النظر في شروح المنظومة أن أبرز هذه المآخذ تنحصر في الأمور التالية:

١. عدم تسمية المنظومة[١].
٢. ذكره أنه ضَمّنَ منظومته علمَ التفسير، وهذا لا يصح إلا بتقدير وتأويل[٢].
٣. إهمال نظم بعض مسائل الأصل؛ كعدم ذكر اسم (عزير) في الخاتمة المشتملة على الأسماء والكنى والألقاب والمبهمات[٣].
٤. إهمال تعريف بعض المصطلحات؛ كالعام، والمفهوم، والمشترك.[٤]
٥. العدول عن اللفظ الأفصح لغة؛ باستعمال الفعل أقاس بدل قاس، في قوله: (وأولٌ شاعَ لمن أقاسا)[٥].
٦. الوقوع في خطأ عقدي بتأويل صفة اليد لله عز وجل، وعدم إثباتها على ظاهرها اللائق بالله تعالى دون تمثيل أو تعطيل[٦].
٧. تطويل النظم في مواضع يمكن اختصارها بألفاظ أوجز وأجمع[٧].
٨. عدم دقة ألفاظ المنظومة في بعض المواضع؛ كقوله: (فالمدني أولتا القرآن) قاصدًا بذلك البقرة وآل عمران لا الفاتحة والبقرة كما يوهم ظاهر النظم[٨].

(١) وسبّبَ ذلك اختلاف الشرّاح في تسميتها.
(٢) انظر: محمد أمان، "التيسير"، ص: ٨.
(٣) انظر: المساوي، "نهج التيسير"، ص: ٢٦٨.
(٤) انظر: العصيمي، "شرح منظومة التفسير"، ص: ٢١٣.
(٥) انظر: العصيمي، "شرح منظومة الزمزمي"، ص: ٢١٨.
(٦) انظر: الخضير، "رغبة التيسير"، ص: ٢٢٧.
(٧) انظر: العصيمي، "شرح منظومة الزمزمي"، ص: ١٧٤.
(٨) انظر: المساوي، "نهج التيسير"، ص: ٨٣.

الخاتمة

الحمد لله، وبعد: فهذه خاتمة بحثي، أُجمِل فيها أهم نتائجه وتوصياته:

أولًا: نتائج البحث:

١. أهمية نظم الزمزمي في علم علوم القرآن ونفاسته وعظيم فائدته في تأصيل طالب العلم في هذا الفن.

٢. إذا أُطلق نظم الزمزمي فالمراد به نظم عبد العزيز الزمزمي في علوم القرآن، وهو الذي كان موضع الدراسة في هذا البحث.

٣. ممن نظم قسم التفسير من النُّقاية: عبد الرؤوف الزمزمي، لكن لم يحظَ نظمه بالشهرة والاعتماد كنظم عبد العزيز.

٤. من المؤسف أن تراجم كثير من علماء القرون المتأخرة شحيحة، ولا تكاد تجد في المصادر سوى بضعة أسطر لا تعطي صورة كاملة عن سيرة المترجَم وجهوده العلمية.

٥. هذه المنظومة أشهر مؤلفات ناظمها، بل لا يكاد يُعرَف إلا بها، رغم ما ذُكِر في ترجمته من مؤلفات أخرى.

٦. سبب الاختلاف في تسمية هذه المنظومة: أن الناظم لم ينص صراحة على تسميتها، ولكن الأقرب أن اسمها: "منظومة التفسير".

٧. قد لا يعبر عنوان الكتاب عن مضمونه، أو يوهم خلاف مضمونه، وهذا يبين أهمية الاطلاع على الكتاب قبل الجزم بمحتواه بناء على عنوانه.

٨. كتاب النُّقاية للسيوطي جمع متونًا في أربعة عشر علمًا، منها متن في علوم القرآن جعله المتن الثاني في الكتاب واختار تسميته بـ"علم التفسير"، بتأويل حذف المضاف، أي: علمُ أصولِ التفسير، وهذا المتن يحتوي على ٥٥ نوعًا من أنواع علوم القرآن، في إشارة إلى ترجيح السيوطي الترادف بين مصطلحي "علوم القرآن" و"أصول التفسير".

٩. استلَّ جمال الدين القاسمي هذا المتن من كتاب النُّقاية وطبعه في كتاب مفرد باسم "أصول التفسير"، وعلّق عليه بحواشٍ موجزة، ثم اشتهر بعده بهذه التسمية، أو باسم "رسالة في أصول التفسير".

١٠. تأثر السيوطي في كتبه في علوم القرآن تأثرًا واضحًا بكتاب "مواقع العلوم في مواقع النجوم" لجلال الدين البُلقيني، واستفاد منه كثيرًا.

١١. حُقِّق نظم الزمزمي وطُبِع مرارًا، وأكثرها اعتمد ما سبقه من مطبوعات، وأتقن

طبعاته: التي حققها محمد سعيد بكران[(١)].

١٢. اشتملت منظومة الزمزمي على ٥٥ نوعًا من أنواع علوم القرآن حوت –مع المقدمة والخاتمة– ١٢٨ مسألة.

١٣. مما يعين تيسير فهم المتون وتسهيل شرحها: تفصيل موضوعاتها، وحصر مسائلها.

١٤. أكثر من اعتنى بهذه المنظومة: علماء حضرموت ومكة المكرمة، ثم اشتهرت بأَخَرَة في عدة بلدان، وكثرت شروحها المعاصرة في الدورات العلمية وغيرها.

١٥. تنوعت صور العناية بهذه المنظومة من: تحقيق نصها، وشرح ألفاظها، وعقد الدروس لبيانها وتوضيحها، وحث الطلبة على حفظها، وتقريرها في بعض المدارس والمعاهد، وروايتها بالإسناد، وتتميم أبياتها، وربطها بأصلها.

ثانيًا: توصيات البحث:

١. ربط نظم الزمزمية بقسم التفسير من النُّقاية مع شرحه للسيوطي.

٢. تقرير الزمزمية أو أصلها في الدورات العلمية والدروس، وإشاعة حفظها بين طلبة العلم.

٣. اعتماد كتب السيوطي في علوم القرآن كمنهج متدرج في دراسة علوم القرآن: فللمبتدئين: قسم التفسير من النُّقاية، وللمتوسطين: التحبير، وللمتقدمين: الإتقان[(٢)].

٤. إحياء الاهتمام بكتاب "مواقع العلوم في مواقع النجوم" لجلال الدين البلقيني، والاستفادة من منهجه المبتكر في تصنيف أنواع علوم القرآن بدلًا من أن تُدرَس كأنواع منفصلة عن بعضها لا رابط بينها.

٥. تناول المباحث المشتركة بين علوم القرآن والعلوم الأخرى كأصول الفقه والبلاغة بما يخدم الدراسات القرآنية ويعود عليها بالنفع، والحذر من الإغراق في مباحث هذه العلوم بما يُفقد علوم القرآن خصوصيتها والمقصود من دراستها.

٦. حصر ما تضمنته كتب علوم القرآن القديمة والمعاصرة من مسائل؛ تمهيدًا لتأليف موسوعة جامعة في هذا العلم.

---

(١) دار الميمنة بالمدينة المنورة، الطبعة الثانية ١٤٤٠– ٢٠١٩م.

(٢) ويُستفاد مما يخدم الإتقان من بحوث، مثل: علوم القرآن بين البرهان والإتقان، لحازم سعيد، اختيارات السيوطي وترجيحاته في علوم القرآن، لعلي بن عبد الرحمن النجاشي، جهود السيوطي في دفع ما يشكل من مسائل علوم القرآن من خلال كتابه الإتقان في علوم القرآن، ليحيى بن صالح الطويان (ضمن أبحاث مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية: العدد ١٩٦، الجزء الأول).

المصادر والمراجع

أباظة، نزار. "إتمام الأعلام". (ط١، بيروت، دار صادر، ١٩٩٩م).

ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف. "غاية النهاية في طبقات القراء". تحقيق عمرو بن عبد الله، (ط١، القاهرة، دار اللؤلؤة، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م).

ابن عاشور، محمد الطاهر. "التحرير والتنوير". (ط١، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م).

البغدادي، إسماعيل باشا. "هدية العارفين في أسماء الكتب والمصنفين". (ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي).

البُلقيني، جلال الدين عبد الرحمن بن عمر. "مواقع العلوم في مواقع النجوم". تحقيق: ودراسة نبيل صابري، (ط١، الكويت، دار غراس، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م).

بونمي، محسن بن جعفر. "تسهيل المسير إلى علم التفسير". دراسة وتحقيق: محمد بن سعيد بكران، (ط١، المدينة المنورة، دار الميمنة، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م).

جلال الدين السيوطي، "شرح أصول التفسير". اعتنى به وقدم له وعلق عليه خالد بن خليل الزاهدي، (ط١، دمشق، دار المعراج، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م)

جمال الدين القاسمي، "تعليقات على أصول التفسير للسيوطي". (ط١، دمشق، دار المعراج، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م)

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون". (بدون رقم طبعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ نشر).

الحنبلي، عبد الحي بن أحمد. "شذرات الذهب في أخبار مَن ذهب". حققه محمود الأرناؤوط، (ط١، دمشق، دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م).

السبت، خالد بن عثمان. "شرح رسالة في أصول التفسير للسيوطي". (ط١، مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م).

الخضير، عبد الكريم بن عبد الله. "رغبة التيسير في شرح منظومة التفسير". (ط١، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٣٩هـ).

الزِّرِكْلي، خير الدين. "الأعلام". (ط١٧، بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٧م).

الزمزمي، عبد العزيز المكي. "منظومة التفسير". اعتنى بها عبد الرحمن بن معاضة الشهري،

(ط١، الرياض، مركز التبيان، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م).
الزهراني، نايف بن سعيد. "استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى دراسة نقدية مقارنة". (ط٢، الرياض، دار الدليقان، ١٤٤١هـ-٢٠٢٠م).
السامرائي، صهيب عبد الرحيم حميد. "التحرير والتيسير لمنظومة الزمزمي في علم التفسير". (ط١، تركيا، دار الأصول العلمية، ١٤٣٩هـ-٢٠١٧م).
السيوطي، جلال الدين . "حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة". تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط١، بيروت، عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٧هـ)
السيوطي، جلال الدين. "إتمام الدراية لقراء النقاية". تحقيق: عبد القادر محمد، عبد الرقيب الشامي، مصطفى محمود، (ط١، الكويت، دار الضياء، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م).
السيوطي، جلال الدين. "نظم الدرر في علم الأثر". حققها وقدم لها علي بن حسن الحلبي، (ط١، الكويت، دار إيلاف الدولية، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م).
الشاطبي، قاسم بن فيره بن خلف. "حرز الأماني ووجه التهاني". تحقيق: علي بن سعد الغامدي المكي، (ط١، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م).
الشبل، يوسف بن عبد العزيز. "الدرر البهية على المنظومة الزمزمية في علوم القرآن". (ط١، الرياض، دار كنوز إشبيليا، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م).
الشنقيطي، محمد حبيب الله. "تيسير العسير من علوم التفسير". (مخطوط).
الشنقيطي، محمد حبيب الله. "زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم". (ط١، مصر، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ نشر).
الطيار، مساعد بن سليمان. "المحرر في علوم القرآن". (ط٣، جدة، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م).
عبد العزيز الزمزمي المكي، "منظومة التفسير المشهورة بمنظومة الزمزمي". تحقيق: محمد بن سعيد بكران (ط٢، المدينة المنورة: دار الميمنة، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م).
عبد العزيز الزمزمي المكي، "منظومة التفسير". تحقيق: محمد بن سعيد بكران (ط١، المدينة المنورة: دار الميمنة، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦).
العثيمين، محمد بن صالح. "أصول في التفسير". (ط١، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م).

العصيمي، صالح بن عبد الله. "شرح منظومة التفسير". (ط١، نشرة إلكترونية).

علوي بن عباس المالكي الحسني، "فيض الخبير وخلاصة التقرير". تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، (ط١، تركيا: المكتبة الهاشمية، ٢٠١٥م).

العيدروس، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله. "النور السافر عن أخبار القرن العاشر". (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ).

الغزي، نجم الدين محمد بن محمد. "الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة". وضع حواشيه خليل المنصور، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م).

القحطاني، ممدوح بن تركي. "علم التفسير من النقاية وشرحها إتمام الدراية للإمام السيوطي أصله وما لحقه من أعمال". (ط١، الرياض، الناشر المتميز، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م).

كحالة، عمر رضا. "معجم المؤلفين". (ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م).

محسن بن علي المساوي، "نهج التيسير على منظومة التفسير". تحقيق:: مصطفى شيخ مصطفى، (ط١، تركيا: المكتبة الهاشمية، ٢٠١٥م).

محمد يحيى بن الشيخ أمان، "التيسير شرح منظومة التفسير". (ط١، مصر: مطبعة مصطفى محمد، ١٣٥٥هـ).

المعلمي، عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم. "أعلام المكيين من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر الهجري". (ط١، لندن، مؤسسة الفرقان، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

ممدوح، محمود سعيد. "تشنيف الأسماع بشيوخ الإجازة والسماع". (ط٢، بيروت، بدون دار نشر، ١٤٣٤هـ).

المنيسي، وليد بن إدريس. "القمر المنير في شرح الزمزمية ومتممتها في أصول التفسير". (ط١، أمريكا، دار الجامعة الإسلامية بولاية منيسوتا، ١٤٤١هـ-٢٠٢٠م).

هشام بن إبراهيم أبو شام، "التيسير في شرح منظومة التفسير". (ط١، جدة: مكتبة الشنقيطي، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م).

Bibliography

Abaadha, Nizaar. "Itmaam Al-A‘laam". (1st ed., Beirut: Daar Saadir, 1999).

Ibn Al-Jazari, Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ali bin Yusuf. "Gaayah An-Nihaayah fee Tabaqaat Al-Qurraa". Investigation: Amr bin Abdillaah. (1st ed., Cairo: Daar Al-Luhluha, 1438 AH – 2017).

Ibn Aashuur, Muhammad At-Taahir. "At-TAhreer wa At-Tanweer". (1st ed., Tunisia: Ad-Daar At-Tuneesiyyah for Publication, 1984).

Al-Bagdaadi, Ismaeel Baasha. "Hadiyyah Al-‘Aarifeen fee Asmaa Al-Kutub Al-Musannifeen". (1st ed., Beirut: Daar Ihyaa At-Turaath Al-‘Arabi).

Al-Bulqeeni, Jalaaluddeen Abdur Rahmaan bin Umar. "Mawaaqi‘ Al-‘Uluum fee Mawaaqi‘ An-Nujuum". Investigation and Study: Nabeel Saabiri. (1st ed., Kuwait: Daar Gurraas, 1439 AH – 2018).

Buunmi, Muhsin bin Ja‘afar. "Tasheel Al-Maseer Ilaa ‘Ilm At-Tafseer". Study and Investigation: Muhammad bin Sa‘eed Bakraan. (1st ed., Madinah: Daar Al-Maimanah, 1440 -2019).

Jalaaluddeen As-Suyuuti, "Sharh Usuul At-Tafseer". Cared for and introduced and annotated by Khaalid bin Khaleel Az-Zaahidi, (1st ed., Damascus: Daar Al-Mi‘raaj, 1440 AH – 2019).

Jamaaluddeen Al-Qaasimi, "Commentaries on Usuul At-Tafseer of As-Suyuuti". (1st ed., Damascus: Daar Al-Mi‘raaj, 1440 AH – 2019).

Haaji Khaleefah, Mustafa bin ‘Abdullaah. "Kashf Ad-Dunuun ‘an Asaama Al-Kutub wa Al-Funuun". (N.P, Beirut: Daar Ihyaa At-Turaath Al-‘Arabi, N.P).

Al-Hambali, Abdul Hayyi bin Ahmad. "Shadaraat Ad-Dahab fee Akhbaar man Dahab". Investigation: Mahmuud Al-Arnaout, (1st ed., Damascus: Daar Ibn Katheer, 1406 AH – 1986).

As-Sabt, Khalid bin Uthman. "Sharh Risaalah fee Usuul At-Tafseer li As-Suyuuti". (1st ed., Makkah: Daar Taibah Al-Khadraa, 1440 AH – 2019).

Al-Khudair, Abdul Kareem bin Abdillaah. "Ragbah At-Tayseer fee Sharh Mandhuumah At-Tafseer". (1st ed., Damam: Daar Ibn Al-Jawzi, 1439 AH).

Az-Zarakhsi, Khayruddeen. "Al-A‘laam". (17th ed., Beirut: Daar Al-‘Ilm lil Malaayeen, 2007).

Az-Zamzami, Abdul Azeez Al-Makki. "Mandhuumah At-Tafseer". Cared for by Abdur Rahmaan bin Mu‘aadah Ash-Shahri, (1st ed., Riyadh: Markaz At-Tibyaan, 1432 AH – 2011).

Az-Zahraani, Nayif bin Sa‘eed. "Istidraakaat As-Salaf fee At-Tafseer fee Al-Quruun Ath-Thalaatha Al-Uulaa: Diraasatun Naqdiyyatun Muqaarinah". (2nd ed., Riyadh: Daar Ad-Daleeqaan, 1441 AH – 2020).

As-Saamraai, Suhaib Abdur Raheem Hameed. "At-Tahreer wa At-Tayseer li Mandhuumah Az-Zamzami fee ‘Ilm At-Tafseer". (1st ed., Turkey: Daar

Al-Usuul Al-'Ilmiyyah, 1439 AH – 2017).

As-Suyuuti, Jalaaluddeen. "Husn Al-Muhaadarah fee Akhbaar Misr wa Al-Qaahirah". Investigation: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim. (1st ed., Beirut: Isa Al-Baabi Al-Halabi, 1387 AH).

As-Suyuuti, Jalaaluddeen. "Itmaam Ad-Diraayah li Qurraa An-Niqaayah". Investigation: Abdul Qaadir Muhammad, Abdur Raqeeb Ash-Shaami, Mustafa Mahmuud, (1st ed., Kuwait: Daar Ad-Diyaa, 1438 AH – 2017).

As-Suyuuti, Jalaaluddeen. "Nudhum Ad-Durar fee 'Ilm Al-Athar". Investigation: Ali bin Hassan Al-Halabi, (1st ed., Kuwait: Daar Eilaaf Ad-Dawliyyah, 1437 AH – 2016).

Ash-Shaatibi, Qaasim bin Feira bin Khalaf. "Hirz Al-Amaanee wa Wajh At-Tihaani". Investigation: Ali bin Sa'eed Al-Gaamidi Al-Makki, (1st ed., Beirut: Daar Al-Bashaair Al-Islaamiyyah, 1437 AH – 2016).

Ash-Shibl, Yusuf bin Abdil Azeez. "Ad-Durar Al-Bahiyyah ala Al-Mandhuumah Az-Zamzamiyyah fee Uluum Al-Qur'aan". (1st ed., Riyadh: Daar Kunuuz Ishbeeliyyah, 1433 AH – 2012).

Ash-Shinqeeti, Muhammad Habeebullaah. "Tayseer Al-'Aseer min 'Uluum At-Tafseer". (Manuscript).

Ash-Shinqeeti, Muhammad Habeebullaah. "Zaad Al-Muslim feema Ittafaqa 'alayhi Al-Bukhaari wa Muslim". (1st ed., Egypt: Daar Ihyaa Al-Kutub Al-'Arabiyyah, N.D).

At-Tayyaar, Musaa'id bin Sulaiman. "Al-Muharrar fee 'Uluum Al-Qur'aan". (3rd ed., Jeddah: Centre for Quranic Studies and Information at Imam Shaatibi Institute, 1431 AH – 2010).

Abdul Azeez Az-Zamzami Al-Makki, "Mandhuumah At-Tafseer Al-Mashuur bi Mandhuumah Az-Zamzami". Investigation: Muhammad bin Sa'eed Bakraan. (2nd ed., Madinah: Daar Al-Maymanah, 1440 AH – 2019).

Abdul Azeez Az-Zamzami Al-Makki, "Manduumah At-Tafseer". Investigation: Muhammad bin Sa'eed Bakraan. (1st ed., Madinah: Daar Al-Maymanah, 1437 AH – 2016).

Al-'Uthaymeen, Muhammad bin Saalih. "Usuul fee At-Tafseer". (1st ed., Damam: Daar Ibn Al-Jawzi, 1429 AH - 2008).

Al-'Usaimi, Saalih bin Abdullaah. "Sharh Manduumah At-Tafseer". (1st ed., E-Copy).

Alawi bin Abaas Al-Maaliki Al-Husaini, "Fayd Al-Khabeer wa Khulaasah At-Taqreer". Investigation: Mustafa Shaykh Mustafa, (1st ed., Turkey: Al-Maktabah Al-Haashimiyyah, 2015).

Al-'Eidyuus, Abdul Qaadir bin Shaykh bin Abdillaah. "An-Nuur As-Saafir 'an Akhbaar Al-Qarn Al-'Aashir". (1st ed., Beirut: Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1405 AH).

Al-Gazzi, Najmuddeen Muhammad bin Muhammad. "Al-Kawkab As-Saairah bi A'yaan al-Miha Al-'Aashira". Annotation: Khaleel Al-Mansour, (1st ed., Beirut: Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1418 AH – 1997).

Al-Qahtaani, Mamduuh bin Turki. "'Ilm At-Tafseer min An-Naqaayah wa Sharhiha Itmaam Ad-Diraayah li Al-Imam As-Suyuuti Asluhu wa Maa Lahiqahu min A'maal". (1st ed., Riyadh: An-Naashir Al-Mumayyiz, 1440 AH – 2019).

Kuhaalah, 'Umar Ridaa. "Mu'jam Al-Muallifeen". (1st ed., Beirut: Muassasah Ar-Risaalah, 1414 AH – 1993).

Muhsin bin 'Ali Al-Masaawi, "Nahj At-Tayseer 'ala Mandhuumah At-Tafseer". Investigation: Mustafa Shaykh Mustafa, (1st ed., Turkey: Al-Maktabah Al-Haashimiyyah, 2015).

Muhammad Yahaya bin Sheikh Amaam, "At-Tayseer Sharh Mandhuumah At-Tafseer". (1st ed., Egypt: Matba'a Mustafa Muhammad, 1355 AH).

Al-Mu'allimi, 'Abdullaah bin 'Abdir Rahmaan bin 'Abdir Raheem. "A'laam Al-Makiyyeen min Al-Qarn At-Taasi' Ila Al-Qarn Ar-Raabi' 'Ashar Al-Hijri". (1st ed., London: Al-Furqan Foundation, 1421 AH – 2000).

Mamduuh, Mahmuud Sa'eed. "Tashneef Al-Asmaa' bi Shuyuukh Al-Ijaazah wa As-Simaa'". (2nd ed., Beirut: N.P, 1434 AH).

Al-Mineesi, Waleed bin Idrees. "Al-Qamar Al-Muneer fee Sharh Az-Zamzamiyyah wa Mutammimatiha fee Usuul At-Tafseer". (1st ed., America: Daar Al-Jaami'ah Al-Islaamiyyah bi Wilaayah Minnessota, 1441 AH – 2020).

Hishaam bin Ibrahim Abu Shaam, "At-Tayseer fee Sharh Mandhuumah At-Tayseer". (1st ed., Jeddah: Maktabh Ash-Shinqeeti, 1430 AH – 2009).

الفنقلات التفسيرية في كتاب التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي الغرناطي

دراسة تحليلية

The Term (Alphanqlah) Used in Quranic Interpretations - in the book (Al-Tashīl li ʿUlūm al-Tanzīl) by Ibn Jizzī al-Gharāaṭī
An analytical study

إعداد:

د. محمد بن مرضي الهزيل الشراري

Dr. Muhammed bin Mardi Al-Hazīl Al-Sharārī

أستاذ مساعد بكلية العلوم والآداب بجامعة الجوف بطبرجل

البريد الإلكتروني: mmsh-1432@hotmail.com

الاستقبال - Received: 2020/10/07، **القبول** - Accepted: 2020/11/18، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

لأسلوب الفنقلة أثر قوي في إثارة الانتباه تعتمد على أسلوب التشويق في الجانب التعليمي، وما له من أثر عظيم في ترسيخ المعلومة في الذهن لمعرفة الجواب الصحيح ، استعمله كثير من المفسرين ، وكان ظاهرا عند ابن جزي – رحمه الله – ، وقد وقفت على جهود ابن جزي وطريقته في التفسير عامة ، وبراعته في استخدام هذا الأسلوب في كتابه: «كتاب التسهيل لعلوم التنزيل» من خلال هذا البحث ، وبحثت في دقة نظر ابن جزي في إبداء الإشكالات وبراعته في حلها والجواب عنها ، وتعرضت للتعريف بابن جزي وتفسيره ، وبينت المقصود من أسلوب الفنقلة وكيف استطاع ابن جزي توظيفه في بيان كثير من معاني الآيات ، وإثارة القضايا العلمية التي لها تعلق بالتفسير ومناقشتها.

كما تناول هذا البحث طريقة ابن جزي في الترجيح بين الأقوال المختلفة ، والتوجيهات العقدية ، والتعليل لدقة اختيار المفردة القرآنية ، والجمع بين ما ظاهره التعارض ، ومناسبة الفاصلة القرآنية مع آيتها ، وكيف وظف أسلوب الفنقلة في معالجة ما سبق ، ثم ختمت البحث بتحليل نماذج من الفنقلات التفسيرية في كتاب التسهيل لعلوم التنزيل .

وقد توصلت من خلال هذا البحث إلى عدة نتائج، نوجز أهمها فيما يأتي:

أولا: براعة ابن جزي في توظيف أسلوب الفنقلة في فنون من العلوم الشرعية الأصلية والمساعدة.

ثانيا: تنوع المسالك التي سلكها ابن جزي في تقرير هذا الأسلوب.

ثالثا: القيمة العلمية الرفيعة لتفسير ابن جزي؛ فإنه على صغر حجمه قد جمع نكات عجيبة، وفوائد غريبة، كما اشتمل على توضيح ما أشكل، وبيان ما أجمل.

رابعا: الذائقة اللغوية الفائقة لابن جزي التي أبرز بها علو كعب التعبير القرآني وبلاغته وبيانه.

الكلمات المفتاحية: الفنقلات – الافتراض – تحليل النماذج – الاعتراضات.

ABSTRACT

Alphanqlah is an Arabic phenomenon, which is used in an attempt to show Arabic rhetoric.

Alphanqlah Style sheds light on Arabic rhetoric relying on suspense in education. Additionally, it has a great impact on illustrating the meaning to the mind to find the correct answer. Ibn Jizzī, among many interpreters, used Alphanqlah Style.

In this research, I have examined the accuracy of Ibn Jizzi's in expressing problematic issues, and his proficiency in solving and giving answers to them.

Ibn Jizzī used it in explaining many meanings of the Qur'anic verses, and discussing scientific issues related to interpretation. In this research I have tackled many major points; Alphanqlah, how could Ibn Jizzī use it to interpret the meaning of many verses, and illustrating the issues relevant to the interpretation and discussing them.

Findings in this paper are as follows:

First: Ibn Jizzi's skill in using Alphanqlah Style in religious sciences, whether main or auxiliary.

Second: The variety of methods used by Ibn Jizzī for clarification of this approach.

Third: The high scientific value of Ibn Jizzi's interpretation. He could show amazing jokes and marvelous benefits, the clarification of the problematic issues of the phenomenon, as well as the rhetoric of the phenomenon.

Fourth: Ibn Jizzi's superior linguistic skill through which he could highlight the supremacy of the Qur'anic rhetoric.

Key words:

Alphanqlah – Assumption – Samples analysis - Objections.

المقدمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد،،

فقد استعمل كثير من المفسرين قديما وحديثا أسلوب الفنقلة؛ لما له من أثر قوي في إثارة الانتباه وشد القارئ والمستمع لما يطرح من أسئلة، سواء أكان ذلك في معنى آية، أو تحليل لقضية علمية تتعلق بتلك الآية، أو حل إشكال قد يتوهم عند قراءتها.

وقد كان هذا الأسلوب ظاهرا عند ابن جزي رحمه الله في كتابه: «كتاب التسهيل لعلوم التنزيل»؛ ذلك الكتاب الذي يعد من أهم تفاسير المغاربة الأندلسيين، والذي جمع في ثناياه علوما متكاثرة من علوم الشريعة الأصلية والمساعدة؛ كعلوم القرآن، وقواعد التفسير، والنحو، والبلاغة، والسيرة، والفقه والأصول، والعقائد، وغيرها من فنون العلوم الشرعية.

ويبدو كل هذا جليا في تفسير ابن جزي من خلال توظيفه لأسلوب الفنقلة الذي طوف به في جل علوم الشريعة وعلوم اللغة عند تعرضه لبيان كثير من معاني الآيات، وافترض الإشكالات ثم أجاب عنها؛ وهذا ما سنتعرض له بالتفصيل عند تحليلنا بعض النماذج من استعمالات ابن جزي لهذا الأسلوب؛ لنقف على القيمة العلمية التي نشأت عن الفنقلات، وكيف استطاع ابن جزي إثارة القضايا العلمية التي لها تعلق بالتفسير ومناقشتها.

وللوقوف على جهود ابن جزي وبراعته في استخدام هذا الأسلوب في كتابه: «كتاب التسهيل لعلوم التنزيل» من خلال هذا البحث؛ سأقدم بتعريف الفنقلة في اللغة والاستعمال، ثم أثني بعد بترجمة المفسر ومدخل إلى كتابه، ثم أنتقل لبيان منهج ابن جزي في عرض الفنقلات أو الافتراضات بوجه عام، ثم أقدم تحليلا لنماذج مختارة من الفنقلات التفسيرية عند ابن جزي.

ثم أنهي البحث بخاتمة تتضمن: أهم النتائج التي توصلت إليها، وقائمة بالمصادر والمراجع التي استعنت بها في دراستي هذه.

وذلك كله وفقا لخطة البحث الآتي بيانها.

أهمية الموضوع:

أولاً: حاجة المتعلم لأسلوب التشويق في الجانب التعليمي، وما له من أثر عظيم في ترسيخ المعلومة في الذهن لمعرفة الجواب الصحيح.

ثانياً: الحاجة إلى إثراء المعاني للآيات؛ وذلك من خلال تحليل المسائل العلمية المتفرقة.

أسباب اختيار الموضوع:

أولاً: أن ابن جزي قد دارت حول تفسيره دراسات متعددة، ولم يكشف أحد –فيما أعلم– عن معمى هذا اللون من العلم–وهو أسلوب الفنقلة– عنده على وجه الاستقلال[١]، فأردت أن أكتب جديدا ينتفع به الناس.

ثانياً: الوقوف على دقة نظر ابن جزي في إبداء الإشكالات وبراعته في حلها والجواب عنها.

أهداف البحث:

أولاً: التعريف بابن جزي وتفسيره الذي هو من أهم التفاسير المتوسطة؛ لما اتسم به من دقة العبارة ووجازتها.

ثانياً: التعريف بأسلوب الفنقلة، وبيان الغرض منه وأهميته.

ثالثاً: إبراز براعة ابن جزي في المنهج واللغة والأسلوب عند توظيفه لهذا الأسلوب في تفسيره.

رابعاً: الوقوف على منهج ابن جزي في استعماله لأسلوب الفنقلة وعرضه للافتراضات ومسالكه في ذلك.

الإشكالية:

ما معالم فنقلات ابن جزي في التفسير؟ وما قيمتها العلمية؟

الدراسات السابقة:

من الدراسات التي دارت حول تفسير ابن جزي:

- ابن جزي ومنهجه في التفسير لعلي بن محمد الزبيري.
- استنباطات ابن جزي الكلبي في تفسيره التسهيل لعلوم التنزيل – جمعا ودراسة،

(١) في بحث الدكتورة خلود شاكر العبدلي الذي عنوانه: فنقلات المفسرين، دراسة نظرية تطبيقية على سورة الفاتحة، إيرادٌ لبعض فنقلات ابن جزيٍّ.
إلا أن البحث كما هو بيّنٌ من عنوانه لم يُكتب في ابن جزيٍّ على جهة الاستقلال، هذا أولاً.
ثانياً: كان ذلك خاصا بسورة الفاتحة ولم يُوسَّع النظرُ فيه إلى باقي السور.
ثالثاً: لم تذكر لابن جزي سوى أربع فنقلات.

لعلي بن عبد الرحمن النجاشي.

- علوم القرآن عند الإمام ابن جزي الكلبي وأثرها في تفسيره، للدكتور طارق بن أحمد الفارس
- استدراكات الفقيه ابن جزي الكلبي على الإمام ابن عطية في تفسير القرآن، للدكتور شايع بن عبده الأسمري.

ومن الدراسات التي كان موضوعها الفنقلات:

- أسلوب الفنقلة عند الزمخشري في تفسيره وبيان خصائصه وفوائده، للدكتور عبد العزيز جودي.
- فنقلات الزمخشري البلاغية في سورة يوسف عليه السلام: دراسة تفسيرية، للدكتور نزار عطا الله أحمد.
- فنقلات المفسرين: دراسة نظرية وتطبيقية على سورة الفاتحة، للدكتورة خلود العبدلي.

خطة البحث:

رأيت أن من الأنسب لتحقيق أهداف البحث أن تكون خطة الدراسة على النحو الآتي:

المقدمة.

المبحث الأول: مفهوم الفنقلات لغة واستعمالا.

المطلب الأول: مفهوم الفنقلات لغة.

المطلب الثاني: مفهوم الفنقلات استعمالا.

المبحث الثاني: التعريف بابن جزي وتفسيره.

المطلب الأول: تعريف مختصر بابن جزي.

المطلب الثاني: تعريف بتفسير ابن جزي.

المبحث الثالث: من مجالات أسلوب الفنقلة عند ابن جزي في تفسيره.

المبحث الرابع: تحليل فنقلات تفسيرية مختارة في كتاب التسهيل لعلوم التنزيل.

ثم الخاتمة.

المبحث الأول: مفهوم الفنقلات لغة واستعمالا

قبل الشروع في دراسة الفنقلة عند ابن جزي الغرناطي رحمه الله؛ يتأكد الوقوف على حقيقة الفنقلة في اللغة، وفي استعمالات العلماء؛ إذ ذلك يصور الموضوع المراد بحثه قبل البدء في الحكم على فنقلات ابن جزي، والقاعدة المقررة عند أهل العلم: أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

المطلب الأول: مفهوم الفنقلات لغة

«الفنقلات» من الكلمات المجموعة جمع مؤنث سالما، مفردها: فنقلة.

ولفظ «الفنقلة»: منحوتة من قولهم: «فإن قلت كذا وكذا؛ قلت كذا وكذا»، أو ما شابهها وقاربها من العبارات؛ فهي من جنس نحت لفظ البسملة من «بسم الله الرحمن الرحيم»، و«الحولقة»[(١)] من «لا حول ولا قوة إلا بالله»، ونحو ذلك.

والنحت ضرب من ضروب الاشتقاق، يقال له: الاشتقاق الكبار[(٢)].

ولأصل التركيب المنحوت منه لفظ «الفنقلة» صور متعددة، منها:

١- فإن قلت؛ قلت.

٢- فإذا قلت؛ قلت.

٣- فإن قيل؛ فالجواب.

٤- فلو قال قائل؛ فالجواب.

٥- فإن قال قائل؛ قلنا أو قلت.

٦- فلو قيل؛ فالجواب.

وما جرى مجرى هذه العبارات[(٣)].

---

(١) قال السيوطي في كتابه: المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، ١ : ٣٧٢ : «والحولقة: قول «لا حول ولا قوة إلا بالله»، ولا تقل: حوقل-بتقديم القاف-؛ فإن الحوقلة: مشية الشيخ الضعيف».

(٢) ينظر: الصالح، صبحي إبراهيم، "دراسات في فقه اللغة" (الطبعة الأولى ،بيروت، لبنان: دار العلم للملايين، ، ١٣٧٩هـ، ١٩٦٠م)، ٢٤٣ .

(٣) أحصى الدكتور: الخولي، عبد المقصود محمد، "الفنقلة: مواضعها وصيغها في النحو العربي" . حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية بجامعة الكويت ٣٩، (٢٠١٩م) :ص٩٧-٩٩. خمسا وثلاثين =

ونلاحظ من خلال هذه العبارات أن بعضها لا يشتمل على كل حروف كلمة «الفنقلة»؛ وهي الصورة الثانية والرابعة والسادسة؛ إذ تخلو هذه الصور الثلاث من حرف النون.

وهذا لا يخرجها عن كونها فنقلات؛ لأن تسمية هذا الأسلوب بالفنقلة؛ كان ابتداء: باجتماع هذه الحروف في أصل التركيب المشتق منه؛ وهي: الفاء، والنون، والقاف، واللام، ثم عمم استعماله في كل ما وجدت فيه حقيقة افتراض السؤال والجواب عنه، ولو لم تجتمع كل الحروف الأربعة؛ لأن التراكيب الثلاثة لا يوجد فيها النون بين الفاء والقاف.

ويحسن التنبيه إلى أن «الفنقَلة» بفتح القاف لا غير، ولا يصح ضمُّها اعتمادًا على أصل اللفظ المحكيِّ وهو «فإن قُلتَ ... قُلت»، فالقاف فيها مضمومة؛ ذلك لأنَّه لا وجود لوَزن «فَعْلُلَة» -فيما نعلم-.

ثم إن ضمَّ القاف في اللفظ المحكي؛ لا يُسوغ مخالفة البِناء اللغوي للفظ «الفنقلة»؛ إذ إن «البسملة» حكايةٌ للفظ «بسم الله الرحمن الرحمن»، وليس هذا مسوغًا لكسر بائها فيُقال: «البِسملة»!

المطلب الثاني: مفهوم الفنقلات استعمالا

أسلوب الفنقلات ضرب من ضروب افتراض السؤالات والإشكالات والاعتراضات، ثم إتباع ذلك بالجواب عنها؛ «وهي طريقة شائقة، تحرك ذهن القارئ وتنشطه»[1].

وقولنا: إنها افتراض السؤالات ... الخ؛ لا يفهم منه أن السؤال أو الاعتراض الذي يورده العالم مما أنتجه بنفسه ولم يبده أحد، وإنما المقصود أنه يفترض اعتراض معترض عليه بإيراد إشكال ما، سواء قد ذكر من قبل واعترض به على ذات القول، أو لم يعترض به من قبل، وإنما قد يخطر على بال أحد فيوقع عنده لبسا يمنعه من التسليم بالتقرير الذي قرره العالم.

=

صيغة من صيغ الفنقلة.

(١) ينظر: مقدمة تحقيق كتاب: الطيبي، الحسين بن عبد الله شرف الدين، "فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب" . تحقيق جماعة من الباحثين، (الطبعة الأولى، نشرته: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م)، ١: ١٧٩.

وهذا الأسلوب: من الأساليب التعليمية الشهيرة؛ يقوم على سؤال مشوق وجواب محقق[١].

والظاهر من استعمالات العلماء: أن المعنى الاصطلاحي للفنقلة لا يختلف عن معناه اللغوي المتقدم، فالعلماء أبقوا دلالة اللفظة على أصل اشتقاقها اللغوي واستعملوها في تعبيراتهم.

ويمكن صياغةُ تعريفٍ لهذا المصطلح –على طريقة قريبةٍ من صناعة الحدود– فنقول:

إن أسلوب الفنقلة: هو إيرادُ إشكالٍ وإتباعُه بجوابِهِ؛ بصيغةِ «فإن قلتَ ... قلتُ» وما شابَهَها.

ويندرج تحت هذا الأسلوب كل شَمِلَهُ الحدُّ من المسائل العلمية، بصرف النظر عن موضوع الإشكال، سواءٌ كان لغويا أو فقهيا أو عقديا أو تفسيريا، أو نحو ذلك من العلوم والفنون.

أما إذا أردنا تعريف «الفنقلات التفسيرية»؛ فيمكن أن نضيف قيدًا في التعريف السابق؛ فنقول: إنها عبارةٌ عن إيرادِ إشكالٍ وإتباعِه بجوابِهِ في قضية تفسيرية؛ بصيغةِ «فإن قلتَ ... قلتُ» وما شابَهَها.

ولا يحسن أن يُقال: إيراد المفسِّر إشكالًا .... الخ؛ لأن المفسِّر قد يُوردُ إشكالًا نحويا أو صرفيًّا ونحوَ ذلك.

فالنظر في الفنقلات إلى موضوعها لا إلى مُورِدِهَا.

ويحسن التنبيه إلى أن «الفنقلة» في حقيقته مستعمل كثيرا عند أهل العلم –كما ستأتي الإشارة إليه قريبا–، إلا أن تسميته بهذا المصطلح حديثة جدا، فقد ذكر الدكتور خالد الموصلي أنه لم يقف على هذا المصطلح إلا في القرن الثالث عشر من الهجرة، وأنه لا يُعرف تاريخ محدد لاستعماله[٢].

---

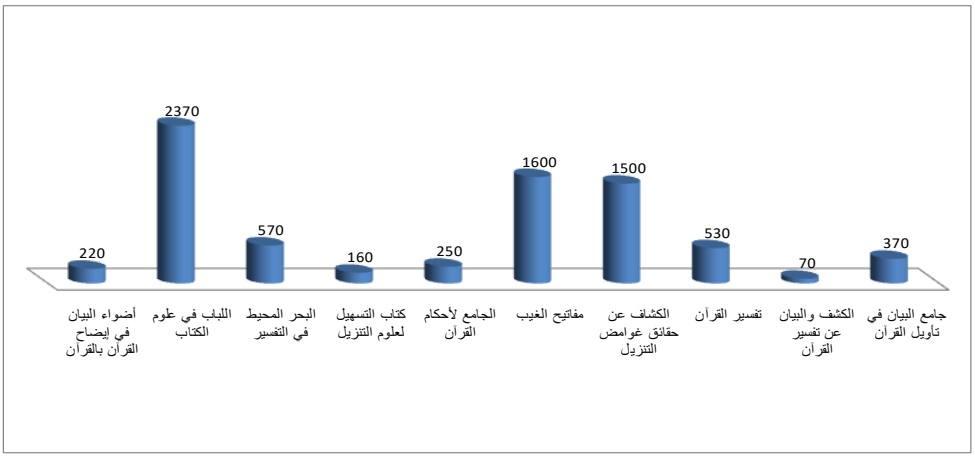
(١) ينظر: نزار عطا الله أحمد، "فنقلات الزمخشري البلاغية في سورة يوسف عليه السلام: دراسة تفسيرية". مجلة البحوث والدراسات القرآنية، المجلد: ١٠، العدد:١٦ (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف٢٠١٣م) : ٥٢.

(٢) يُنظر: الدكتورة خلود العبدلي، فنقلات المفسرين: دراسة نظرية وتطبيقية على سورة الفاتحة (ص١٥٤٩).

وهذا الأسلوب من إيراد الإشكالات والجواب عنها استعمله جماعة من العلماءِ؛ كابن جرير الطبري، والزمخشري، وابن الخطيب، والقرطبي، في جماعةٍ آخرينَ، فمُقِلٌّ ومستكثرٌ.

وفما يأتي عشرةُ تفاسير مع العدد التقريبي للفنقلات الواردة فيها.

م	اسم المفسر	عنوان الكتاب	العدد التقريبي للفنقلات
١	ابن جرير الطبري (ت٣١٠)	جامع البيان في تأويل القرآن	٣٧٠
٢	الثعلبي (ت٤٢٧)	الكشف والبيان عن تفسير القرآن	٧٠
٣	أبو المظفر السمعاني (ت٤٨٩)	تفسير القرآن	٥٣٠
٤	الزمخشري (ت٥٣٨)	الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل	١٥٠٠
٥	ابن الخطيب (ت٦٠٦)	مفاتيح الغيب	١٦٠٠
٦	القرطبي (ت٦٧١)	الجامع لأحكام القرآن	٢٥٠
٧	ابن جزي (ت٧٤١)	كتاب التسهيل لعلوم التنزيل	١٦٠
٨	أبو حيان (ت٧٤٥)	البحر المحيط في التفسير	٥٧٠
٩	ابن عادل (ت٧٧٥)	اللباب في علوم الكتاب	٢٣٧٠
١٠	الشنقيطي (ت١٣٩٣)	أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن	٢٢٠



مخطط توضيحي لعدد الفنقلات في كتب التفسير، ويظهر فيه تباين أعدادها

المبحث الثاني: التعريف بابن جزي وتفسيره

قبل الشروع في مباحث هذه الدراسة ومطالبها؛ يحسن أن نلقي نظرة عن الإمام الذي ندرس آراءه التفسيرية في جانبها الافتراضي الفنقلي، وكذا التعريج على مدونته التفسيرية التي ستكون محلا ومجالا لدراستنا هذه.

المطلب الأول: تعريف مختصر بابن جزي[(١)].

سنجمل الكلام عن ابن جزي رحمه الله تعالى في خمسة فروع:

الفرع الأول: في اسمه ونسبه.

هو العلامة المشارك محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله ابن جزي الكلبي الغرناطي.

يكنى بـ: أبي القاسم.

ونسبته «الكلبي»؛ لأن نسبه ينتهي إلى قبيلة كلب من قضاعة، وأما نسبته «الغرناطي»؛ فهي نسبة موطن، إذ قد ولد بغرناطة ونشأ بها، وهي إحدى مدن الأندلس العريقة.

---

(١) مصادر ترجمته: الغرناطي، محمد بن عبد الله بن سعيد، المعروف بـ: لسان الدين بن الخطيب، "الإحاطة في أخبار غرناطة"، (الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ)، ٣: ١٠-١٣. ؛ ابن فرحون، إبراهيم بن علي، "الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب"، تحقيق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، (القاهرة: دار التراث للطبع والنشر، د.ت)، ٢: ٢٧٦-٢٧٤.؛ العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر، "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة" ، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، (الطبعة الثانية، حيدر آباد، الهند : دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م)، ٥: ٨٨-٨٩. ؛ التلمساني، أحمد بن محمد المقري، "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب"، تحقيق: إحسان عباس، (الطبعة الأولى، لبنان، بيروت: دار صادر، ١٩٩٧م)، ٥ : ٥١٦-٥١٤. ؛ الداوودي، محمد بن علي شمس الدين، "طبقات المفسرين" ، تحقيق: جماعة من العلماء، (بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، د.ت)،٢ : ٨٧-٨٥. ؛ التنبكتي، أحمد بابا، "نيل الابتهاج بتطريز الديباج"، اعتنى به: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، (الطبعة الثانية، طرابلس، ليبيا: منشورات دار الكاتب، ٢٠٠٠م)، :٣٩٨-٣٩٩. ؛ البغدادي، إسماعيل بن محمد الباباني، "هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين"، (إسطنبول: وكالة المعارف، ١٩٥١م)، ٢ :١٦٠. ؛ الزركلي، خير الدين بن محمود، "الأعلام" ، (الطبعة الخامسة عشرة ، بيروت-لبنان: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م)، ٥: ٣٢٥.

ويشتهر بـ: ابن جزي؛ نسبة لأحد أجداده. وهو بالياء في آخره على المشهور «جزي».

وذكر التنبكتي في «نيل الابتهاج» أن آخره همز «جزيء»؛ إذ قال: «ابن جزيء: بضم الجيم وفتح الزاي، بعدها ياء ساكنة ثم همزة»[(١)].

ولعل ما ذكره التنبكتي هو الأصل، ثم خفف فتركت الهمزة وجرى الإعراب على الياء؛ إذ الهمزة كثيرا ما تخفف بأنواع من التخفيف.

الفرع الثاني: في مولده.

ولد رحمه الله بغرناطة من بلاد الأندلس، في التاسع عشر من شهر ربيع الأول سنة ثلاث وتسعين وستمائة.

الفرع الثالث: في شيوخه وتلاميذه.

أولا: شيوخه:

تتلمذ ابن جزي على جماعات من كبار علماء الأندلس في عصره؛ منهم:

١- أبو جعفر بن الزبير الغرناطي صاحب كتاب «ملاك التأويل».

٢- أبو الحسن بن سمعون.

٣- أبو عبد الله بن الكماد.

٤- أبو عبد الله محمد بن محمد بن علي الأنصاري.

٥- أبو القاسم قاسم بن عبد الله بن الشاط.

٦- أبو المجد بن أبي علي بن أبي الأحوص.

٧- أبو محمد عبد الله بن أحمد ابن المؤذن.

ثانيا: تلاميذه:

تلقى على ابن جزي جماعة، منهم:

- محمد بن عبد الله بن سعيد؛ المعروف بـ: لسان الدين بن الخطيب، صاحب كتاب: «الإحاطة في أخبار غرناطة».

(١) التنبكتي ، نيل الابتهاج لأحمد بابا ،٣٩٨ .

ومن تلاميذه أيضا أولاده الثلاثة؛ وهم:

- عبد الله.
- أحمد.
- محمد، وهو الذي جمع رحلة ابن بطوطة الشهيرة.

الفرع الرابع: في مؤلفاته.

كتب رحمه الله مصنفات كثيرة، منها:

- كتاب التسهيل لعلوم التنزيل[١].
- المختصر البارع في قراءة نافع.
- أصول القراء الستة غير نافع.
- القوانين الفقهية.
- تقريب الوصول إلى علم الأصول.
- الفوائد العامة في لحن العامة.
- وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم.

وله غيرها من التصانيف؛ إذ كان رحمه الله متفننا في العلوم، فقد قال لسان الدين ابن الخطيب فيه: «كان رحمه الله على طريقة مثلى من العكوف على العلم ... والاشتغال بالنظر والتقييد والتدوين، فقيها، حافظا، قائما على التدريس، مشاركا في فنون من العربية والفقه والأصول والقراءات والحديث والأدب، حفظة للتفسير، مستوعبا للأقوال»[٢].

الفرع الخامس: في وفاته.

توفي رحمه الله شهيدا في معركة طريف التي حدثت بين المسلمين والنصارى، وذلك يوم الاثنين السابع من شهر جمادى الأولى من سنة إحدى وأربعين وسبعمائة (٧٤١).

---

(١) فكلمة «كتاب» من عنوان الكتاب، كما نص عليه: الغرناطي، محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل" ، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، (الطبعة الأولى، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم ، ١٤١٦هـ)، ١: ١١. إذ قال في مقدمة تفسيره : «وسميت هذا الكتاب: «كتاب التسهيل لعلوم التنزيل»».

(٢) الغرناطي، الإحاطة في أخبار غرناطة ، ٣: ١١.

المطلب الثاني: تعريف بتفسير ابن جزي[1].

تفسير ابن جزي من التفاسير المتوسطة؛ فقد طبع طبعات عدة، منها طبعة دار الخضراء في أربعة أجزاء، بتحقيق علي الصالحي، وهو مضمن تعليقات العلامة عبد الرحمن البراك على المواضع المشكلة في العقيدة والسلوك من التفسير.

وقد قصد ابن جزي من تفسيره أربعة مقاصد كلية، نص عليها في مقدمة تفسيره[2]؛ وهي:

أولاً: جمع علم كثير في كتاب ذي حجم صغير.

ثانياً: ذكر النكت العجيبة، والفوائد الغريبة، التي قلما توجد في كتاب؛ إذ هي من استنباطاته الذاتية، أو مما أخذه مشافهة عن شيوخه ولم يسطر قبل في الزبر، أو مما التقطه من النوادر المستطرفات في غريب الدفاتر.

ثالثاً: إيضاح المشكلة؛ وله صورتان:

إحداهما: حل المقفلات.

والأخرى: رفع المحتملات وإيضاح المجملات.

رابعاً: تحقيق السقيم من أقوال المفسرين والصحيح منها، وتمييز الراجح.

وأما طريقته في التفسير؛ فيمكن إجمالها في النقاط الآتية:

* **أولاً**: صدر تفسيره بمقدمتين نفيستين:

إحداهما: تتعلق بعلوم القرآن، وجعلها من اثني عشر بابا؛ بدأها بالكلام عن: نزول القرآن، وجمعه في المصحف، ونقطه، وتحزيبه، وتعشيره، وذكر أسمائه. وختمها بـ: فضائل القرآن.

---

(١) ينظر: منيع بن عبد الحليم محمود، "مناهج المفسرين" ، (دار الكتاب المصري بالقاهرة ، ودار الكتاب اللبناني بيروت ، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م)، ٢٠٩-٢١٤. ؛ الزبيري، علي محمد، "ابن جزي ومنهجه في التفسير" ، (دار القلم، دمشق، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م)، ٢٤١ وما بعدها . ؛ اليحيى، عبد العزيز بن إبراهيم، "ترجيحات ابن جزي الكلبي في تفسيره – عرضا ونقدا: من أول سورة آل عمران حتى نهاية سورة المائدة"، (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، ١٤٣٠-١٤٣١هـ) ، : ٨٥-٤٤ . ؛ الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل"، ١: ٢٢-٣٣.

(٢) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل"، ١: ١٠-١١.

والأخرى: تتعلق بتفسير معاني اللغات؛ وقصد بذلك بيان معاني الكلمات التي يكثر دورها في القرآن الكريم، أو تقع فيه في موضعين فأكثر؛ سواء كانت أسماء أو أفعالا أو حروفا، ورتبها على حروف المعجم.

وقد تجاوزت كلمات هذه المقدمة ستمائة كلمة.

وكان إذا وردت هذه الكلمات في موضعها من التفسير؛ أحال على هذه المقدمة.

كما ذكر في تفسير قول الله تَعَالَىٰ:﴿ وَإِنِ ٱمۡرَأَةٌ خَافَتۡ مِنۢ بَعۡلِهَا نُشُوزًا أَوۡ إِعۡرَاضٗا ﴾ [النساء:١٢٨]: «وقد تقدم معنى النشوز»(١).

* **ثانيا:** يذكر طرف الآية المراد بيان تفسيرها، ويبتدئ غالبا بسبب نزولها إن كان لها سبب نزول، ويشرح غريب ألفاظها أو يحيل على ما

ويذكر المعنى الجملي للآية، وقد يذكر استنباطا بديعا ضمن تفسيرها.

* **ثالثاً:** اعتنى ببيان النكات البلاغية للآيات القرآنية، كقوله في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم﴾ [الأنعام:٣٨]؛ «﴿بجناحيه﴾ تأكيد وبيان وإزالة للاستعارة المتعاهدة في هذه اللفظة، فقد يقال: طائر؛ للسعد والنحس»(٢).

* **رابعا:** لا يذكر من الأحكام الفقهية إلا ما له تعلق بلفظ الآية؛ فقد ذكر في آية المحرمات من النساء عند قول الله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ [النساء:٢٣]، قال: «وفي الرضاع مسائل لم نذكرها؛ لأنها ليس لها تعلق بألفاظ الآية»(٣).

* **خامساً:** سلك مسلكا في التعليم بديعا؛ إذ كان يتوقع الاعتراض ويجيب عنه بأسلوب الفنقلة، وكانت فنقلاته متنوعة الموضوعات؛ فقد تكون في القضايا التفسيرية –وهو محل بحثنا هذا–، أو النحوية، أو البلاغية، أو في علوم القرآن –وهي أقلها بحسب ما قمنا به من الإحصاء–.

كقوله مثلا عن قول الله تعالى: ﴿كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا﴾

(١) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل"، ١: ٢١١-٢١٢. يقارن بـ١: ١٩٠. من التفسير.

(٢) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل" ، ١ : ٢٦٠.

(٣) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل" ، ١: ١٨٥.

[البقرة:٢٨]؛ «فإن قيل: كيف جاء دون «قد» وهي لازمة مع الفعل الماضي إذا كان في موضع الحال؟ فالجواب: أنه قد جاء بعد الماضي مستقبل، والمراد: مجموع الكلام؛ كأنه يقول: وحالكم هذه؛ فلذلك لم تلزم «قد»»[(١)].

* **سادسا:** يذكر الوقوف القرآنية ويوجهها في بعض الأحايين، كقوله في قول الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِ﴾ [البقرة:٢]: «وخبر ﴿ذلك﴾: ﴿لا ريب فيه﴾. وقيل: خبره ﴿الكتاب﴾، فعلى هذا ﴿ذلك الكتاب﴾: جملة مستقلة فيوقف عليه.

﴿لا ريب فيه﴾ أي: لا شك أنه من عند الله في نفس الأمر في اعتقاد أهل الحق، ولم يعتبر أهل الباطل.

وخبر ﴿لا ريب﴾: ﴿فيه﴾، فيوقف عليه، وقيل: خبرها محذوف فيوقف على ﴿لا ريب﴾، والأول أرجح لتعينه في قوله: ﴿لا ريب﴾ في مواضع أخر»[(٢)].

* **سابعا:** يذكر تفسير بعض من سبقه، ويناقشه، ويضعفه إن كان خليقا بالتضعيف. كقوله عن وصل ﴿الٓمٓ﴾ بـ ﴿الله﴾ في أول سورة آل عمران: «وقال الزمخشري: هي حركة الهمزة نقلت إلى الميم. وهذا ضعيف؛ لأنها ألف وصل تسقط في الدرج»[(٣)].

* **ثامنا:** له عناية بذكر القراءات وتوجيهها، وربما رجح بين القراءات المختلفة، كقوله: «﴿ملك﴾ قرأه الجماعة بغير ألف؛ من الملك. وقرأ عاصم والكسائي بالألف، والتقدير على هذا: مالك مجيء يوم الدين، أو مالك الأمر يوم الدين. وقراءة الجماعة أرجح من ثلاثة أوجه ...» ثم ساقها[(٤)].

ونكتفي بهذا القدر من التعريف بابن جزي وتفسيره؛ إذ ما ذكر تمهيد بين يدي المقصود، وليس مرادا لذاته.

(١) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل" ، ١:٧٨.
(٢) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل" ، ١:٦٨.
(٣) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل" ، ١:١٤٤.
(٤) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل" ، ١:٦٥.

المبحث الثالث: من مجالات أسلوب الفنقلة عند ابن جزي في تفسيره

يعد أسلوب «الفنقلة» سمة ملحوظة في كثير من التفاسير المتقدمة على تفسير ابن جزي، بل هو أسلوب انتهجه كثير من العلماء في المؤلفات الشرعية واللغوية وغيرهما من العلوم، وهو يشبه –من بعض الوجوه– ما يسميه الفقهاء: الفقه الافتراضي، إلا أنه يباينه ويختلف عنه.

فوجه الاتفاق في مطلق تصور الإيرادِ، ووجه الافتراق: أن في الفقه الافتراضي ذكرًا لقضايا غير واقعةٍ أصلًا بل هي متوقَّعةٌ، أما الإيراداتُ المسمَّاةُ بالفنقلاتِ فقد يكون الاعتراضُ واقِعًا وقد يكون متوقَّعًا.

وبمطالعة كتاب التسهيل لعلوم التنزيل نلحظ أن ابن جزي وظف هذا الأسلوب نحوًا من مائة وستين موضعا بصورة حسنة بديعة؛ سلك فيه مسالك متعددة.

وقد قمنا بجمعها وتصنيفها، ويمكن تصنيفها بحسب موضوعاتها إلى خمسة موضوعات كليَّةٍ:

الأول: فنقلات نحوية.

الثاني: فنقلات بلاغية.

الثالث: فنقلات في علوم القرآن.

الرابع: فنقلات عقدية وسلوكية.

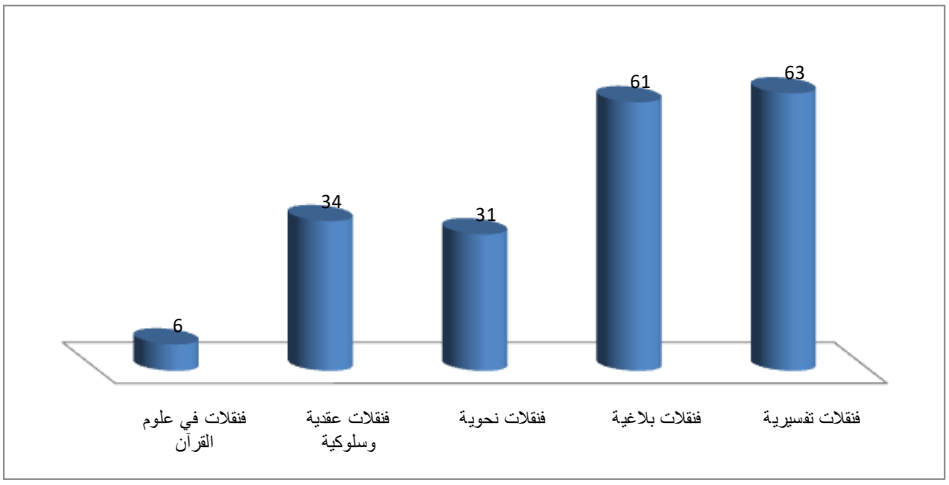
الخامس: فنقلات تفسيرية.

ولا يخفى أن بعض هذه الموضوعات قد تتداخل، كالنحوية والتفسيرية مثلًا، إذ قد يبني على الفنقلة النحوية اختيارًا تفسيريا.

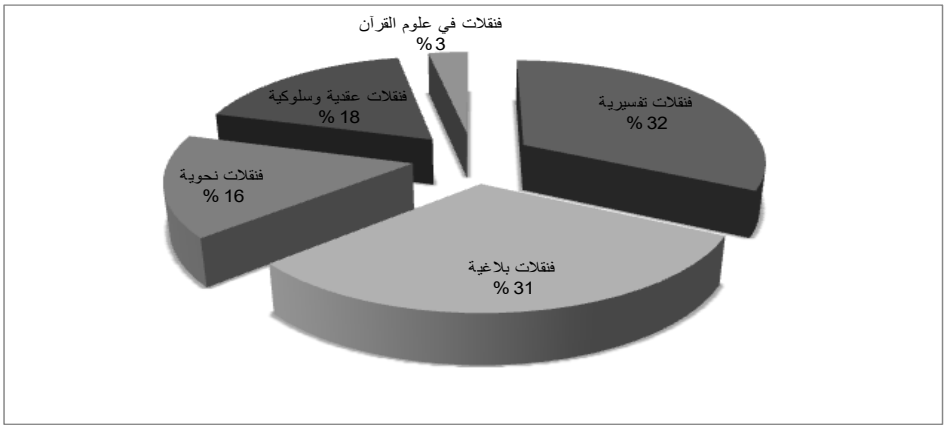
ويحسن التنبيه هاهنا إلى أن هذه الفنقلات يتفاوت عددها بحسب موضوعها، فنجد أن ابن جزي اعتنى بالفنقلات البلاغية والتفسيرية أكثر من الفنقلات النحوية، وبالفنقلات النحوية أكثر من الفنقلات العقدية والسلوكية، ونجد الفنقلات في علوم القرآن أقلَّها وُرودًا في الكتاب.

وفيما يأتي رسمان بيانيان يوضحان هذه النِّسَبَ[(١)]:

(١) ينبغي التنبيه إلى أن فنقلاته نحوٌ من مائة وستين فنقلةً، إلا أننا إذا نظرنا إلى الموضوعات، وجدنا بعض الفنقلات يتجاذبها موضوعانِ، فحسبناها مرَّتين.



رسم توضيحي لعدد الفنقلات في كتاب التسهيل بحسب موضوعاتها.



رسم توضيحي لنِسَبِ الفنقلات في كتاب التسهيل بحسب موضوعاتها.

وحيث يورد ابن جزي الفنقلات؛ فعادةً ما يكون ذلك لأمر مشكلٍ يُريد دفعَهُ أو توجيهَهُ، ولا يكون ذلك عادةً في المسائل الواضحةِ.

وسنذكر جملة من معالم الفنقلات عند ابن جزيٍّ في المطالب الآتية:

المطلب الأول: الفروق بين المصطلحات

فنجده رحمه الله تارة يذكر جواب الإشكال الذي أورده على طريقة الفنقلة بعرض الأقوال المحتملة لدفع ذلك الإشكال، ثم يصوب ما يراه صوابا منها.

كقوله مثلا: «فإن قيل: ما الفرق بين التفسير والتأويل؟ فالجواب: أن في ذلك ثلاثة أقوال:

الأول: أنهما بمعنى واحد.

الثاني: أن التفسير للفظ، والتأويل للمعنى.

الثالث –وهو الصواب–: أن التفسير: هو الشرح، والتأويل: هو حمل الكلام على معنى غير المعنى الذي يقتضيه الظاهر بموجب اقتضى أن يحمل على ذلك ويخرج على ظاهره»[(١)].

فنلاحظ أن ابن جزي رحمه الله أورد جملة من الأقوال في الفرق بين التأويل والتفسير، ثم صوب القول الأخير القاضي بأن التفسير هو الشرح، وأن التأويل هو حمل اللفظ على خلاف ظاهره لدليل اقتضى ذلك.

والغرض من هذا: مجرد بيان طريقة ابن جزي في عرض الفنقلات. وإن كان يحسن ههنا أن ننبه إلى أن ما ذكره ابن جزي فيه نظر من وجهين:

أحدهما: أنه لم يستوعب الأقوال في مقام الترجيح[(٢)]؛ وهذا مسلك فيه نظر عند أهل التحقيق؛ إذ من الممكن أن يترك العالم قولا في معرض الترجيح، ويكون الصواب في القول الذي تركه!

والآخر: أنه رجح ما ليس براجح –وإن كان الترجيح نسبيا بالنظر إلى المرجح–؛ حيث إن معنى التأويل الذي ذكره هو التأويل في اصطلاح المتأخرين، ولا يصح أن يحمل التأويل في هذا العلم على هذا الاصطلاح الحادث؛ إذ التأويل المراد بيان الفرق بينه وبين التفسير هو نحو الوارد في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس: «وعلمه التأويل»[(٣)].

والصحيح أن التأويل بمعنى التفسير، هكذا هو في عرف السلف. وقد يُطلق بمعنًى آخر وهو ما يؤول إليه الكلام خبرًا كان أو طلبًا، وهذا ليس هو المقصودَ هاهنا[(٤)].

---

(١) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل" ، ١:١٦.

(٢) ينظر: الطيار، مساعد بن سليمان، "مفهوم التفسير والتأويل والتدبر والمفسر" ، (الطبعة الثانية، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٢٧هـ) ، ١٠٨-١١٢.

(٣) رواه الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل، "مسند الإمام أحمد بن حنبل" ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرين، (الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م)، برقم:٢٣٩٧؛ وأصله في: البخاري، محمد بن إسماعيل، "صحيح البخاري"، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (الطبعة الأولى، دار طوق النجاة: ١٤٢٢هـ) ، برقم:١٤٣.

(٤) ينظر: الطيار، مساعد بن سليمان، "مفهوم التفسير والتأويل والتدبر والمفسر" ، ٩١-٩٢.

المطلب الثاني: التوجيهات العقدية

لا يخفى على أحد دقة المسائل العقدية وحساسيتها، ومن ثم فإنه يجب الاحتياط والتريث عند صياغتها والخوض فيها، باختيار أدق الألفاظ التي تعبر عن المعنى المراد إيصاله للسامع أو القارئ، وتجنب الألفاظ الموهمة والمجملة.

لذا؛ فإن استعمال أسلوب الفنقلة في المسائل العقدية يجب أن يكون في منتهى الدقة والإحاطة بمعنى اللفظ ودلالاته اللغوية والشرعية.

ولنضرب على ذلك مثالا من تفسير ابن جزي؛ إذ قال رحمه الله عن قول الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ **[هود:٦]**: «فإن قيل: كيف قال: ﴿على الله﴾ بلفظ الوجوب، وإنما هو تفضل؛ لأن الله لا يجب عليه شيء؟ فالجواب: أنه ذكره كذلك تأكيدا في الضمان؛ لأنه لما وعد به؛ صار واقعا لا محالة؛ لأنه لا يخلف الميعاد»[(١)].

وتقرير ابن جزي هذا: تقرير سليم في الجواب، موافق لما عليه أهل السنة والجماعة، إلا في سكوته عن الإيراد الذي ذكره بقوله: «لأن الله لا يجب عليه شيء؟»؛ فإن القول بأن الله لا يجب عليه شيء عبارة موهمة، توافق في ظاهرها عقيدة المتكلمين؛ إذ إن أهل السنة والجماعة يقررون في عقائدهم أن الله تعالى تجب عليه أشياء هو أوجبها على نفسه تفضلا وتكرما، أما نفي الوجوب عنه مطلقا فغير صحيح ألبتة.

فالحاصل: أن ابن جزي كان دقيقا في تقرير الجواب، إلا أنه لم ينبه على غلط الإيراد، ربما موافقة منه لمذهب المتكلمين، والله أعلم[(٢)].

وهذه الفنقلة سبقَ الزمخشريُّ إلى إيرادها، وابن جزي تابع له فيها[(٣)].

---

(١) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل" ، ١:٣٦٦.

(٢) ينظر في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في هذه المسألة: الجزائري، مبارك بن محمد الميلي، "رسالة الشرك ومظاهره"، تحقيق وتعليق: أبي عبد الرحمن محمود، (الطبعة: الأولى، دار الراية للنشر والتوزيع، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠١م) ، ٣٠٣، ٣١١؛ العثيمين، محمد بن صالح، "القول المفيد على كتاب التوحيد"، (الطبعة الثانية، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٤هـ)، ١: ٤٦. ؛ الفوزان، صالح بن فوزان، "إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد"، (الطبعة الأولى، بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م)، ١: ٤٧.

(٣) ينظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل" ، ٢:٣٧٩.

المطلب الثالث: التعليل لدقة اختيار المفردة القرآنية

بلغت دقة القرآن الكريم في استخدامه للمفردات ما أعجز فصحاء اللغة عن أن يتمكنوا من إيجاد لفظة تؤدي المعنى نفسه في السياق الذي وظف فيه القرآن الكريم هذه اللفظة؛ إذ من المعلوم في البلاغة العربية –وهي أبرز مظاهر إعجاز القرآن الكريم– أن اختيار لفظ للتعبير عن معنى ما؛ لابد أن يكون اختيارا دقيقا بحيث يحقق هذا اللفظ المختار دون غيره المعنى المراد إيصاله وما ينطوي عليه من معان ودلالات.

وهذا ما أثبته المفسرون وعلماء اللغة والبلاغة في تفسيرهم وتحليلهم لآيات القرآن الكريم في مختلف الموضوعات.

والمثال على ذلك من تفسير ابن جزي: قوله مستخدما أسلوب الفنقلة: «فإن قيل: لم قال: ﴿فِي صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ ولم يقل: في قلوب الناس؟ فالجواب: أن ذلك إشارة إلى عدم تمكن الوسوسة، وأنها غير حالة في القلب بل هي محومة في صدور حول القلب»[(١)].

وبذلك أثبت ابن جزي أنما تحققه هذه اللفظة المختارة وما تعطيه من معان ودلالات في سياق الآية الكريمة هو أقوى من استخدام غيرها من مرادفاتها أو شبيهاتها في مكانها من الآية الكريمة.

المطلب الرابع: الجمع بين ما ظاهره التعارض

هذا الأسلوب موجود عند ابن جزي في فنقلاته، وهو ذكر ما يوهم التعارض ومحاولة التوفيق والتأليف بينها.

كقوله مثلا عن قول الله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ﴾ **[الانشقاق: ١٠]**: «فإن قيل: كيف قال في الكافر هنا أن يؤتى كتابه وراء ظهره، وقال في الحاقة ﴿بشماله﴾؟ فالجواب من وجهين؛ أحدهما: أن يديه تكونان مغلولتين إلى عنقه، وتجعل شماله وراء ظهره، فيأخذ بها كتابه، وقيل: تدخل يده اليسرى في صدره وتخرج من ظهره، فيأخذ بها كتابه»[(٢)].

وهذا مقصد مهم سلكه ابن جزي رحمه الله للتوفيق والتقريب بينما ظاهره التعارض من نصوص الوحي؛ حيث إن هذا التعارض والتقابل هو في نظر الناظر لا في نفس الأمر؛ إذ كل الوحي حق، ولا يمكن للحق أن يعارض بعضه بعضا حقيقة.

(١) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل"، ٢: ٥٣٠.

(٢) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل"، ٢:٤٦٥.

المطلب الخامس: مناسبة الفاصلة القرآنية مع آيتها

القرآن الكريم هو كلام الله المعجز بنظمه وحروفه وألفاظه وبفصاحته وأسلوبه وبلاغته، ومن أعظم وجوه الإعجاز في القرآن الإعجاز البياني الذي لا تخلو منه أي من سور القرآن الكريم.

ومن أهم جوانب الإعجاز البياني للقرآن الكريم بيان مناسبة الفاصلة القرآنية مع موضوع آيتها، وهذا ما عمل ابن جزي على بيانه أثناء تفسيره لكثير من الآيات

ومن أمثلة ذلك كلامه عن قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ **[الفرقان:٦]**: «فإن قيل: ما مناسبة قوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ لما قبله؟ فالجواب: أنه لما ذكر أقوال الكفار: أعقبها بذلك؛ لبيان أنه غفور رحيم في كونه لم يعجل عليهم بالعقوبة بل أمهلهم، وإن أسلموا تاب عليهم وغفر لهم»[(١)].

هكذا يبين لنا ابن جزي مناسبة الفاصلة في الآية الكريمة لموضوع تلك الآية ومدى مناسبتها ودقة اختيارها وفق المعنى المراد الاستدلال عليه؛ وهو ما يثبت براعته في توظيف أسلوب الفنقلة في تفسيره لآيات القرآن الكريم.

(١) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل"، ٢:٧٩.

المبحث الرابع: تحليل فنقلات تفسيرية مختارة في كتاب التسهيل لعلوم التنزيل

سبق أن ذكرنا أن الفنقلات عند ابن جزي بلغت قريبًا من مائتي فنقلة، وبعد إحصائها وتصنيفها، استبعدنا ما ليس له علاقة بفهم أصل المعنى أو تمامِهِ، فتحصَّل لدينا نحوٌ من ثلاث وستين فنقلةً، اخترنا منها خمسةً باعتبارها نماذج نُجري عليها التحليل، وكان اختيار هذه النماذج الخمسة راجعًا لقُوَّة الإيرادِ فيها مقارنةً مع غيرِهَا.

الموضع الأول: قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ﴾ [فصلت:١١].

قال رحمه الله: ﴿ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [فصلت:١١] أي: قصد إليها، ويقتضي هذا الترتيب: أن الأرض خلقت قبل السماء.

فإن قيل: كيف الجمع بين ذلك وبين قوله تعالى: ﴿وَٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ [النازعات:٣٠]؟

فالجواب: لأنها خلقت قبل السماء، ثم دحيت بعد ذلك»[(١)].

ذهب ابن جزي إلى أن الأرض خلقت قبل السماء، ثم دحيت بعد ذلك، وهو المروي عن ابن عباس، وابن مسعود، والحسن، ومجاهد، وهو قول جمهور المفسرين[(٢)].

---

(١) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل" ، ٢:٢٣٨.

(٢) ينظر: الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر، "جامع البيان عن تأويل القرآن"، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (الطبعة الأولى، بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م)،١: ٤٣٥-٤٣٧. ؛ السمرقندي، نصر بن محمد أبو الليث، "بحر العلوم" ، تحقيق: محمود مطرجي، (دار الفكر، بيروت، د – ت)، ١: ٦٥؛ الزمخشري، محمود بن عمرو، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بدون ط – ت)، ١: ٢٥٣. ؛ البغوي، الحسين بن مسعود، "معالم التنزيل"، تحقيق: محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، (الطبعة الرابعة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م)، ١: ٧٨. ؛ الأندلسي، عبد الحق بن غالب بن عطية، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز" ، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، (الطبعة الأولى، لبنان: دار الكتب العلمية، ، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م)، ٥: ٤٠٦.؛ النسفي، عبدالله بن أحمد، "مدارك التنزيل وحقائق التأويل"، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين =

واستدل لهذا القول بما أخرجه البخاري في صحيحه عن سعيد بن جبير أن رجلا سأل ابن عباس عن الاختلاف في خلق السماء والأرض؛ فأجاب: وخلق الأرض في يومين، ثم خلق السماء، ثم استوى إلى السماء فسواهن في يومين آخرين، ثم دحا الأرض(١).

وخالف في ذلك قتادة والسدي ومقاتل، فذهبوا إلى أن خلق السماء كان قبل الأرض، وهو اختيار الطاهر ابن عاشور(٢).

ويرد على هذا القول: أن البعدية هي بعدية الذكر لا بعدية الزمان، وهي معروفة في كلام العرب وغيرهم(٣).

فتبين أن قول ابن جزي –وهو ما عليه جمهور العلماء– هو الذي تسكن إليه النفس؛

=

مستو، (الطبعة الأولى، بيروت– لبنان: دار الكلم الطيب، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م)،٤: ٧٢. ؛الرازي، محمد بن عمر فخر الدين، "مفاتيح الغيب"،(الطبعة الثالثة، بيروت–لبنان: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)، ٢: ١٤٣. ؛ الأندلسي، محمد بن يوسف أبو حيان، "البحر المحيط في التفسير" ، (بيروت– لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ)،١: ٢٨٢. ؛ابن كثير، إسماعيل بن عمر، المعروف بـ: أبي الفداء، "تفسير القرآن العظيم"، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (الطبعة الثانية، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م)، ١: ٢١٤. ؛ الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، "الجواهر الحسان في تفسير القرآن"، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت)، ٤: ٣٨٥. ؛العمادي، محمد بن محمد أبو السعود، "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"،(بيروت–لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ١: ٧٨ . ؛ الألوسي، محمود بن عبد الله شهاب الدين، "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، (بيروت–لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ١٦: ١٥٢؛ رضا، محمد رشيد بن علي، "تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)"، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م)، ١: ٢٠٧.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه معلقا ينظر: البخاري، "صحيح البخاري"، ٦: ١٢٧.

(٢) ينظر: الطبري، "جامع البيان في تأويل القرآن"، ١: ٤٣٥–٤٣٧. ؛ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، "زاد المسير في علم التفسير"، (الطبعة الثالثة، بيروت – لبنان: المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ)، ١: ٥٨؛ القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، "الجامع لأحكام القرآن"، تحقيق: هشام سمير البخاري، (الرياض: دار عالم الكتب،١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م)، ١: ٢٥٥–٢٥٦؛ ابن عاشور، محمد الطاهر ، "التحرير والتنوير" ، (تونس : دار سحنون للنشر والتوزيع،، ١٩٩٧هـ)، ١: ٣٨٤.

(٣) ينظر: رضا ، "تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)" ،١: ٢٠٧.

لصحة الجمع بين الآيات بذلك، ولما وردفي صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما.

الموضع الثاني: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمۡ أَلۡفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمۡسِينَ عَامٗا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمۡ ظَٰلِمُونَ﴾[العنكبوت:١٤].

قال رحمه الله: «فإن قيل: لم قال ﴿ألف سنة﴾، ثم قال ﴿إلا خمسين عاما﴾؟

فاختلف اللفظ مع اتفاق المعنى؟

فالجواب: أن ذلك كراهة لتكرار لفظ السنة؛ فإن التكرار مكروه إلا إذا قصد به تفخيم أو تهويل»[(١)].

ذهب فريق من المفسرين إلى ما ذهب إليه ابن جزي؛ بأن الحكمة من اختلاف اللفظ مع اتفاق المعنى بين السنة والعام في الآية: كراهة تكرار لفظ السنة؛ إذ التكرار مكروه لئلا يثقل اللفظ على اللسان مثلا، إلا إذا قصد به تفخيم أو تهويل أو تنويه أو غير ذلك من المقاصد التي تتغيا من وراء التكرار.

وممن قال بهذا القول من المفسرين: الزمخشري[(٢)]، والبيضاوي[(٣)]، والنسفي[(٤)]، وأبو حيان[(٥)]، والسمين الحلبي[(٦)].

قال أبو حيان: «وغاير بين تمييز المستثنى منه وتمييز المستثنى؛ لأن التكرار في الكلام الواحد مجتنب في البلاغة، إلا إذا كان لغرض؛ من تفخيم أو تهويل أو تنويه»[(٧)].

والقول الثاني: إن لكل كلمة في القرآن معنى مختلفا تؤديه في مقامها على أكمل

(١) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل" ، ٢:١٢٣.

(٢) ينظر: الزمخشري، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، ٣: ٤٥٠.

(٣) ينظر: البيضاوي، عبدالله بن عمر، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (الطبعة الأولى، بيروت –لبنان: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ)،٤: ١٩٠.

(٤) ينظر: النسفي، "مدارك التنزيل وحقائق التأويل"، ٢: ٦٦٨.

(٥) ينظر: الأندلسي، محمد بن يوسف أبو حيان، "البحر المحيط في التفسير" ، (بيروت–لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ)،٧: ١٤٠.

(٦) ينظر: السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، "الدر المصون في علوم الكتاب المكنون"، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، (سوريا–دمشق: دار القلم، د.ت)، ٩: ١٣.

(٧) الأندلسي، "البحر المحيط في التفسير" ،٧ : ١٤٠.

وجه، وهذا من إعجاز كلام الله.

فالسنة تطلق على السنوات التي فيها شدة وجدب، وهذا كان حال نوح عليه السلام؛ إذ كان يعتري دعوته لقومه من المشقة والتكذيب ما يعتريها، بخلاف الخمسين عاما التي لم يتخللها دعوة أو عناء.

قال الراغب الأصفهاني: «العام كالسنة؛ لكن كثيرا ما تستعمل السنة في الحول الذي يكون فيه الشدة أو الجدب.

ولهذا يعبر عن الجدب بالسنة، والعام بما فيه الرخاء والخصب، قال: ﴿ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعۡصِرُونَ ﴾، وقوله: ﴿ فَلَبِثَ فِيهِمۡ أَلۡفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمۡسِينَ عَامٗا﴾»[(١)].

ومما سبق تقريره في القولين: يتبين إعجاز القرآن وبلاغته سواء كان ذلك باجتناب التكرار لثقله على اللسان ، أو لأن لكل كلمة في القرآن معناها الدقيق، ولكل لفظ معناه الذي لا يشركه فيه غيره.

الموضع الثالث: ﴿ لَّيۡسَ لَهُمۡ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٖ ﴾[الغاشية:٦].

قال رحمه الله: «فإن قيل: كيف قال هنا: ﴿ لَّيۡسَ لَهُمۡ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٖ ﴾ ، وقال في الحاقة: ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنۡ غِسۡلِينٖ﴾؟ **فالجواب:** أن الضريع لقوم والغسلين لقوم، أو يكون أحدهما في حال والآخر في حال»[(٢)].

أجاب ابن جزي للجمع بين الآيتين بأن الضريع لقوم والغسلين لقوم آخرين.

وممن قال بهذا من المفسرين: ابن قتيبة[(٣)]، والسمعاني[(٤)]، والزمخشري[(٥)]، وابن

---

(١) الأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب، "المفردات في غريب القرآن"، تحقيق: محمد سيد كيلاني، (دار المعرفة، د.ت)،٤: ١٩٠.

(٢) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل" ، ٢: ٤٧٧.

(٣) ينظر: ابن قتيبة، "تأويل مشكل القرآن"، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ١:٤٨ .

(٤) ينظر: السمعاني، منصور بن محمد أبو المظفر، "تفسير القرآن" ، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس بن غنيم، (الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية، الرياض: دار الوطن، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م)، ٦: ٢١٦.

(٥) ينظر: الزمخشري، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، ٤: ٧٤٥.

الجوزي[١]، والرازي[٢]، والقرطبي[٣]، والخازن[٤]،وابن عادل[٥]، والشوكاني[٦].

قال ابن قتيبة: «فإن النار دركات، والجنة درجات، وعلى قدر الذنوب والحسنات تقع العقوبات والمثوبات، فمن أهل النار من طعامه الزقوم، ومنهم من طعامه غسلين، ومنهم من شرابه الحميم، ومنهم من شرابه الصديد»[٧].

القول الثاني: إن المعنى أنه لا طعام لهم البتة؛ إذ الضريع لا يصدق عليه أنه طعام.

وممن قال بهذا من المفسرين أو نقله: الزمخشري[٨]، والرازي[٩]، والسمين الحلبي[١٠]، والألوسي[١١]، وغيرهم[١٢].

قال الزمخشري: «أو أريد: أن لا طعام لهم أصلا؛ لأن الضريع ليس بطعام للبهائم فضلا عن الإنس؛ لأن الطعام ما أشبع أو أسمن، وهو منهما بمعزل، كما تقول: ليس لفلان

(١) ينظر: ابن الجوزي، "زاد المسير في علم التفسير"،٩ :٩٧.

(٢) ينظر: الرازي، محمد بن عمر فخر الدين. "مفاتيح الغيب"،٣١ :١٣٩- ١٤٠.

(٣) ينظر: القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. "الجامع لأحكام القرآن"، ٢٠ : ٣١.

(٤) ينظر: الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم، "لباب التأويل في معاني التنزيل"، (بيروت–لبنان: دار الفكر،١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م)، ٧: ٢٣٨.

(٥) ينظر: الحنبلي، عمر بن علي بن عادل، "اللباب في علوم الكتاب"، تحقيق: عادل أحمد عبد وعلي محمد معوض، (الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، : دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م)، ٢٠: ٢٩٥.

(٦) ينظر: الشوكاني، محمد بن علي. "فتح القدير الجامع بين فني لرواية والدراية من التفسير"، (الطبعة الأولى، دمشق–سوريا: دار ابن كثير بيروت–لبنان : د ار الكلم الطيب ١٤١٤هـ)، ٥: ٥٢٢.

(٧) ابن قتيبة. "تأويل مشكل القرآن" ، ١: ٤٨.

(٨) ينظر: الزمخشري، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، ٤: ٧٤٥.

(٩) ينظر: الرازي، "مفاتيح الغيب"،٣١ : ١٤٠.

(١٠) ينظر: السمين الحلبي، "الدر المصون في علوم الكتاب المكنون"، ١٠ : ٧٦٨.

(١١) ينظر: الألوسي، "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، ٣٠ : ١١٣ .

(١٢) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني (٢١٦/٦)، محمود بن عبد الرحيم صافي، "الجدول في إعراب القرآن الكريم"، (الطبعة الرابعة، دمشق – سوريا: دار الرشيد، بيروت–لبنان: مؤسسة الإيمان، ١٤١٨هـ)، ٣٠: ٣١٣.

ظل إلا الشمس؛ تريد نفي الظل-على التوكيد-»[1].

وعلى هذا الوجه؛ فلا إشكال.

يتبين مما سبق: أن الأقرب في توجيه الإشكال هو ما ذكره ابن جزي؛ أن الضريع لقوم والغسلين لقوم آخرين.

الموضع الرابع: ﴿ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ فَمِنۡهُمۡ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ وَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞ وَمِنۡهُمۡ سَابِقُۢ بِٱلۡخَيۡرَٰتِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡكَبِيرُ﴾ [فاطر:٣٢].

قال رحمه الله: «فإن قيل: لم قدم الظالم ووسط المقتصد وأخر السابق؟ **فالجواب:** أنه قدم الظالم لنفسه رفقا به؛ لئلا ييئس، وأخر السابق؛ لئلا يعجب بنفسه»[2].

أجاب ابن جزي بأنه قدم الظالم لنفسه رفقا بحاله؛ لئلا يقنط وييئس، وأخر السابق بالخيرات؛ لئلا يعجب بنفسه وعمله.

ولم يذكر ابن جزي رحمه الله سبب توسط المقتصد مع أنه قد أورده ضمن الإشكال؛ وذلك لظهور الأمر؛ إذ ذكر علة التقديم وعلة التأخير، ولم يبق للمقتصد إلا التوسط.

أو لأنه علل حالين متقابلتين، ويستحضر البين من ذكرهما؛ إذ من طيار كلام أهل العلم قولهم: «البين: مستحضر في الطرفين».

وما ذكره ابن جزي في الظالم لنفسه والسابق بالخيرات؛ قد نقله جمع من المفسرين[3]، وقال به جعفر الصادق[4]، والكرماني[5].

---

(١) الزمخشري، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، ٤ : ٧٤٥.

(٢) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل" ، ٢: ١٧٦.

(٣) ينظر: البغوي، "معالم التنزيل"، ٦: ٤٢٢؛ الخازن، "لباب التأويل في معاني التنزيل"، ٥: ٣٠٤؛ الشنقيطي، محمد الأمين، "العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير"، تحقيق خالد السبت، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، (الطبعة الثانية، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٦هـ)، ٢: ٧٣، ٤: ٢٤٧؛ الخطيب، عبد الكريم، "التفسير القرآني للقرآن"، (القاهرة: دار الفكر العربي،، د.ت) ١١: ٨٨٩.

(٤) ينظر: البغوي،"معالم التنزيل"، ٦: ٤٢٢.؛ الخازن، "لباب التأويل في معاني التنزيل"، ٥: ٣٠٤.

(٥) ينظر: الكرماني، محمود بن حمزة بن نصر، "غرائب التفسير وعجائب التأويل"، تحقيق: شمران =

قال جعفر الصادق: «بدأ بالظالمين إخبارا بأنه لا يتقرب إليه إلا بكرمه، وأن الظلم لا يؤثر في الاصطفاء، ثم ثنى بالمقتصدين؛ لأنهم بين الخوف والرجاء، ثم ختم بالسابقين لئلا يأمن أحد مكره، وكلهم في الجنة»(١).

القول الثاني: إنه قدم الظالم لنفسه؛ لأن أكثر أهل الجنة الظالمون لأنفسهم، وأخر السابق؛ لأنهم قلة(٢).

قال الزمخشري: «فإن قلت: لم قدم الظالم ثم المقتصد ثم السابق؟ قلت: للإيذان بكثرة الفاسقين وغلبتهم، وأن المقتصدين قليل بالإضافة إليهم والسابقون أقل من القليل»(٣).

وقد نقل الشوكاني هذا القول وأشار بعدم أولويته؛ إذ الكثرة بمجردها لا تقتضي تقديم الذكر(٤).

وقيل: هذا الترتيب على مقامات الناس؛ لأن أحوال العباد ثلاثة: معصية وغفلة ثم توبة(٥).

يتبين مما سبق أن القول الأول وهو ما أجاب به ابن جزي هو الأولى؛ لأن الكثرة المجردة ليست مقتضية لتقديم الذكر.

الموضع الخامس: ﴿أَلَآ إِنَّ ثَمُودَاْ كَفَرُواْ رَبَّهُمۡۗ أَلَا بُعۡدٗا لِّثَمُودَ﴾ [هود:٦٨].

قال ابن جزي رحمه الله: «فإن قيل: كيف دعا عليهم بالهلاك بعد أن هلكوا؟ **فالجواب:** أن المراد أنهم أهل لذلك»(٦).

=

العجلي، (بيروت: دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن، ، د.ت)، ٢: ٩٥١.

(١) ينظر: البغوي،"معالم التنزيل"، ٦: ٤٢٢.؛ الخازن، "لباب التأويل في معاني التنزيل"، ٥: ٣٠٤.

(٢) ينظر: الزمخشري، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"،٣: ٦٢٣؛ القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٤: ٣٤٩؛ الخازن، "لباب التأويل في معاني التنزيل"، ٥: ٣٠٤. ؛النسفي، "مدارك التنزيل وحقائق التأويل"، ٣: ٨٩. ؛؛ الشنقيطي، "العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير"، ٤: ٢٤٧. ؛ الخطيب، "التفسير القرآني للقرآن"، ١١: ٨٨٩.

(٣) :الزمخشري، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، ٣/: ٦٢٣.

(٤) ينظر: الشوكاني، "فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من التفسير"، ٤: ٤٠٢.

(٥) ينظر: الخازن، "لباب التأويل في معاني التنزيل"،٦: ٤٢٣.

(٦) ينظر: الغرناطي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل" ، ١: ٣٧٣.

ووجه الإشكال ظاهر؛ لأنه إذا حمل اللفظ على ظاهره؛ كان من تحصيل الحاصل، وهو محال! ولذا أورد ابن جزي هذا الجواب مبينا أن الدعاء عليهم بالبعد –وهو الهلاك– للإشارة إلى أن ما وقع عليهم منه هم أهل له ولم يظلموا بإيقاعه عليهم.

وقد قال بهذا القول –قبل ابن جزي وبعده– الزمخشري(١)، والبيضاوي(٢)، والنسفي(٣)، ومحمد رشيد رضا(٤)، وغيرهم(٥).

قال البيضاوي: «﴿ألا بعدا لعاد﴾ دعاء عليهم بالهلاك، والمراد به: الدلالة على أنهم كانوا مستوجبين لما نزل عليهم بسبب ما حكي عنهم»(٦).

(١) ينظر: الزمخشري، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، ٢: ٣٨٣.

(٢) ينظر: البيضاوي، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، ٣: ١٣٩.

(٣) ينظر: النسفي، "مدارك التنزيل وحقائق التأويل"،٢: ٦٩.

(٤) ينظر: محمد رشيد، "تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)" ،١٢: ١٠٠.

(٥) ينظر: الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم، "لباب التأويل في معاني التنزيل"،٣: ٢٣٩. ؛ الإستانبولي، إسماعيل حقي بن مصطفى الحنفي. "روح البيان في تفسير القرآن"، (بيروت–لبنان: دار الفكر، د.ت)، ٤: ٩٤.

(٦) ينظر: البيضاوي، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"،٣ :١٣٩.

الخاتمة

من خلال ما سطرناه في هذا البحث نتوصل إلى عدة نتائج هي غاية في الأهمية، نوجز أهمها فيما يأتي:

أولا: براعة ابن جزي في توظيف أسلوب الفنقلة في فنون من العلوم الشرعية الأصلية والمساعدة؛ من حيث إيراد الإشكالات وحسن جوابه عنها بما يدفعها.

ثانيا: تنوع المسالك التي سلكها ابن جزي في تقرير هذا الأسلوب؛ ترجيحا بين الأقوال المختلفة، أو تعليلا لاختيار الكلمة دون ما يرادفها أو يقاربها، أو ذكرا لمناسبة، ونحو ذلك.

ثالثا: القيمة العلمية الرفيعة لتفسير ابن جزي؛ فإنه على صغر حجمه قد جمع نكات عجيبة، وفوائد غريبة، كما اشتمل على توضيح ما أشكل، وبيان ما أجمل.

رابعا: الذائقة اللغوية لابن جزي التي أبرز بها علو كعب التعبير القرآني وبلاغته وبيانه؛ من خلال الفنقلات البلاغية التي تجاوزت الستين موضعا، ككلامه عن بلاغة المفردة القرآنية.

خامسا: أن ابن جزي –بحسب ما ظهر لنا من مقارنة كثير من فنقلاته بما سطَّره العلماء– يُورِدُ الفنقلاتِ ابتداءً من عنده، وربما أوردهَا تابعًا فيها شيخه أبا الزبير الغرناطي في «ملاك التأويل» (نحو: (١/٩١، ٩٧، ٢٥٢))، ونقل بعضَها عن الزمخشريّ مصرّحًا بذلك؛ إما ناقلا أصل الفنقلة، أو بعضَ أجوبتها (نحو: (١/٢١٦، ٢٥٥)، (٢/٢٤٥)).

ومما نوصي به الباحثين في الدراسات القرآنية عموما: العناية بدراسات أخرى حول تفسير ابن جزيٍّ، ونقترح في هذا المقام بعض الموضوعات التي عَنَّت لنا أثناء إعداد هذه الدراسة:

أولا: استدراكات ابن جزي على الزمخشري: جمعا ودراسة. وعددها ليس بالكثيرِ جدًّا.

ثانيا: استدراكات ابن جزي على ابن عطية: جمعا ودراسة.

ثالثا: دراسات الفنقلات البلاغية عند ابن جزي، وقد تجاوزت الستين موضعا بيسير.

رابعا: الترجيح بين القراءات عند ابن جزي.

خامسا: الوقوفات التي نصَّ عليها ابن جزيٍّ، ومنهجه في اختيار هذه الوقوف.

هذا ما تيسر تقريره في هذا البحث المتواضع

وأسأل الله النفع به وأن يكون خالصا لوجهه الكريم

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

الكتب :

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، "زاد المسير في علم التفسير"،(الطبعة الثالثة، بيروت–لبنان: المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ).

ابن عاشور، محمد الطاهر ، "التحرير والتنوير" ، (تونس : دار سحنون للنشر والتوزيع،، ١٩٩٧هـ).

ابن فرحون، إبراهيم بن علي، "الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب"، تحقيق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، (القاهرة: دار التراث للطبع والنشر، د.ت).

ابن قتيبة، "تأويل مشكل القرآن" ،تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية،،د.ت).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، المعروف بـ: أبي الفداء "تفسير القرآن العظيم"، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (الطبعة الثانية، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م).

الإستانبولي، إسماعيل حقي بن مصطفى الحنفي، "روح البيان في تفسير القرآن"، (بيروت–لبنان: دار الفكر، د.ت).

الأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب، "المفردات في غريب القرآن"، تحقيق: محمد سيد كيلاني، (دار المعرفة، د.ت).

الألوسي، محمود بن عبد الله شهاب الدين، "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، (بيروت–لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ت).

الأندلسي، عبد الحق بن غالب بن عطية، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز" ، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، (الطبعة الأولى، لبنان: دار الكتب العلمية، ، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م).

الأندلسي، محمد بن يوسف أبو حيان، "البحر المحيط في التفسير" ، (بيروت–لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ).

البخاري، محمد بن إسماعيل، "صحيح البخاري"، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (الطبعة الأولى، دار طوق النجاة: ١٤٢٢هـ).

البغدادي، إسماعيل بن محمد البابانى،"هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين" ، (إسطنبول: وكالة المعارف، ١٩٥١م).

البغوي، الحسين بن مسعود، "معالم التنزيل"، تحقيق: محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، (الطبعة الرابعة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م).

البيضاوي، عبد الله بن عمر، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (الطبعة الأولى، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ).

التلمساني، أحمد بن محمد المقري، "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب"، تحقيق: إحسان عباس، (الطبعة الأولى، لبنان، بيروت: دار صادر، ١٩٩٧م).

التنبكتي، أحمد بابا، "نيل الابتهاج بتطريز الديباج"، اعتنى به: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، (الطبعة الثانية، طرابلس، ليبيا: منشورات دار الكاتب، ٢٠٠٠م).

الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، "الجواهر الحسان في تفسير القرآن"، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت).

الجزائري، مبارك بن محمد الميلي، "رسالة الشرك ومظاهره"، تحقيق وتعليق: أبي عبد الرحمن محمود، (الطبعة: الأولى، دار الراية للنشر والتوزيع، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠١م).

الحنبلي، عمر بن علي بن عادل، "اللباب في علوم الكتاب"، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، (الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، : دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م).

الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم، "لباب التأويل في معاني التنزيل"،(بيروت–لبنان: دار الفكر،١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م).

الخطيب، الدكتور عبد الكريم، "التفسير القرآني للقرآن"، (القاهرة: دار الفكر العربي،، د.ت).

الداوودي، محمد بن علي شمس الدين، "طبقات المفسرين" ، تحقيق: جماعة من العلماء، (بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، د.ت).

الرازي، محمد بن عمر فخر الدين، "مفاتيح الغيب"،(الطبعة الثالثة، بيروت–لبنان: دار إحياء

التراث العربي، ١٤٢٠هـ).
الزبيري، علي محمد. "ابن جزي ومنهجه في التفسير" ، (دار القلم، دمشق، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م).
الزركلي، خير الدين بن محمود، "الأعلام" ، (الطبعة الخامسة عشرة ، بيروت–لبنان: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م).
الزمخشري، محمود بن عمرو، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، تحقيق: عبد الرزاق المهدي.
السمرقندي، نصر بن محمد أبو الليث، "بحر العلوم" ،تحقيق: محمود مطرجي، (دار الفكر، بيروت، د — ت).
السمعاني، منصور بن محمد أبو المظفر، "تفسير القرآن" ، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس بن غنيم، (الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية، الرياض: دار الوطن، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م).
السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، "الدر المصون في علوم الكتاب المكنون"، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، (سوريا–دمشق: دار القلم، د.ت).
السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، "المزهر في علوم اللغة وأنواعها" ، تحقيق: فؤاد علي منصور، (الطبعة الأولى، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م).
الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"، (بيروت–لبنان: دار الفكر، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م).
الشنقيطي، محمد الأمين، "العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير"، تحقيق خالد السبت، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، (الطبعة الثانية، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٦هـ).
الشوكاني، محمد بن علي، "فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من التفسير"، (الطبعة الأولى،(دمشق–سوريا):دار ابن كثير (بيروت–لبنان): دار الكلم الطيب ١٤١٤هـ).
الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل، "مسند الإمام أحمد بن حنبل" ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرين، (الطبعة الأولى، بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ،

٢٠٠١م).
الصالح، صبحي إبراهيم، "دراسات في فقه اللغة" (الطبعة الأولى ،بيروت، لبنان: دار العلم للملايين،١٣٧٩هـ، ١٩٦٠م).
الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر، "جامع البيان في تأويل القرآن"، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (الطبعة الأولى، بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ،٢٠٠٠م).
الطيار، مساعد بن سليمان، "مفهوم التفسير والتأويل والتدبر والمفسر" ، (الطبعة الثانية، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٢٧هـ).
الطيبي، الحسين بن عبد الله شرف الدين، "فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب" . تحقيق جماعة من الباحثين، (الطبعة الأولى، نشرته: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م).
الخولي، عبد المقصود محمد، "الفنقلة: مواضعها وصيغها في النحو العربي" . حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية بجامعة الكويت ٣٩،(٢٠١٩م).
العثيمين، محمد بن صالح، "القول المفيد على كتاب التوحيد" ، (الطبعة الثانية، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٤هـ).
العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر، "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة" ، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، (الطبعة الثانية، حيدر آباد، الهند : دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م).
العمادي، محمد بن محمد أبو السعود، "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"،(بيروت–لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ت).
الغرناطي، محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي، "كتاب التسهيل لعلوم التنزيل" ، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، (الطبعة الأولى، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم ، ١٤١٦هـ).
الغرناطي، محمد بن عبد الله بن سعيد، المعروف بـ: لسان الدين بن الخطيب "الإحاطة في أخبار غرناطة". (الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ).
الفوزان، صالح بن فوزان، "إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد"، (الطبعة الأولى، بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م).
القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، "الجامع لأحكام القرآن"، تحقيق: هشام سمير البخاري،

(الرياض: دار عالم الكتب،١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م).
الكرماني، محمود بن حمزة بن نصر، "غرائب التفسير وعجائب التأويل"، تحقيق: شمران العجلي، (بيروت: دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن، ، د.ت).
محمد رشيد بن علي رضا "تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)"، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م).
محمود بن عبد الرحيم صافي، "الجدول في إعراب القرآن الكريم"، (الطبعة الرابعة، دمشق-سوريا :دار الرشيد، بيروت-لبنان: مؤسسة الإيمان ، ١٤١٨ هـ).
منيع بن عبد الحليم محمود، "مناهج المفسرين" ، (دار الكتاب المصري بالقاهرة، ودار الكتاب اللبناني بيروت ، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م).
النسفي، عبد الله بن أحمد، "مدارك التنزيل وحقائق التأويل"، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين مستو، (الطبعة الأولى، بيروت - لبنان: دار الكلم الطيب، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م).
اليحيى، عبد العزيز بن إبراهيم، "ترجيحات ابن جزي الكلبي في تفسيره - عرضا ونقدا: من أول سورة آل عمران حتى نهاية سورة المائدة"، (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، ١٤٣٠-١٤٣١هـ).

الدوريات :

نزار عطا الله أحمد، "فنقلات الزمخشري البلاغية في سورة يوسف عليه السلام: دراسة تفسيرية" .مجلة البحوث والدراسات القرآنية، المجلد: ١٠، العدد:١٦ ،مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف(٢٠١٣م).

Bibliography

Abd Al-Maqsūd, Muhammad Al-Khūlī. "Alphanqala: Mawadiʿuhā wa Siyaghuhā fī al-Nahw al-ʿArabī". Hawleyāt of Literature and Social Sciences, Kuwait University, (39, 2019).

Al-Alūsī, Mahmūd ibn ʿAbdullah. "Rūh Al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm wa al-Sabʿa Al-Mathānī". (Beirut, Lebanon: Dār Ihyā Al-Turāth Al-ʿArabi, n.d.).

Al-Āmidī, Muhammad ibn Muhammad. "Irshād Al-ʿAql Al-Salīm Ilā Mazāyā Al-Kitāb Al-Karīm". (Beirut, Lebanon: Dār Ihyā Al-Turāth Al-ʿArabi, n.d.).

Al-Andalusi, Abd Al-Haq ibn Ghālib. "Al-Muharar Al-Wajīz fī Tafsīr Al-Kitāb Al-ʿAzīz". Investigated and edited by: ʿAbd Al-Salām ʿAbd Al-Shāfī. (1st edition, Lebanon: Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyah, 1413 AH, 1993).

Al-Andalusī, Muhammad ibn Yūsuf. "Al-Bahr Al-Muhīt fī Al-Tafsīr". (Beirut, Lebanon: Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyah, 1422 AH).

Al-Asfahānī, Al-Husain ibn Muhammad Al-Rāghib. "Al-Mufradāt fī Gharīb Al-Qurʾān". Investigated and edited by Muhammad Sayyid Kaylānī. (Dār Al-Maʿrifa, n.d.).

Al-Asqalāni, Ahmad ibn ʿAli. "Al-Durarr Al-Kāmina fī Aʿyān Al-Meʾah Al-Thamāniya". Investigated and edited by Muhammad Abdul Muaīd Dān. (2nd edition, Hyder Abad, India: Dāʾirat Al-Maʿārif Al-ʿOthmaneya, 1392 AH, 1972).

Al-Baghawī, Al-Husain ibn Masūd. "Maʿālim Al-Tanzīl". Investigated and edited by Muhammad Abdullah Al-Nimr; Othman Jumā Damereya; and Sulaiman Muslim Al-Harsh. (4th edition, Dār Taibah for Publishing and Distribution, 1417 AH, 1997).

Al-Baghdādī, Ismāʿīl ibn Muhammad al-Bābānī. "Hadiyat Al-ʿĀrifīn Asmā Al-Muʾalifīn wa Āthār Al-Musanifīn". (Istanbul: Wakālat Al-Maʿāref, 1951).

Al-Baydāwī, ʿAbdullah ibn Omar. "Anwār Al-Tanzīl wa Asrār Al Taʾwīl". Investigated and edited by Muhammad ʿAbd Al-Rahmān Al-Marʿashlī. (1st edition, Beirut, Lebanon: Ihyā Al-Turāth Al-ʿArabi, 1418 AH).

Al-Bukhārī, Muhammad ibn Ismāʿīl. "Sahih Al-Bukhārī". Investigated and edited by Muhammad Zuhair ibn Naṣīr Al-Naṣīr. (1st edition, Dār Tūq Al-Najāh, 1422 AH).

Al-Dawūdī, Muhammad ibn Ali. "Ṭabaqāt Al-Mufassirīn". Investigated and edited by a group of scholars. (Beirut, Lebanon: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyah, n.d.).

Al-Fawzān, Sāleh ibn Fawzān. "ʾIʿānat Al-Mustafīd be Sharh Kitāb Al-Tawhīd". (1st edition, Beirut: Muassasat Al-Resala, 1421 AH, 2000).

Al-Gharnātī, Muhammad ibn Ahmad. "Kitāb Al-Tashīl li ʿUlūm Al-Tanzīl". Investigated and edited by Abdullah Al-Khālidī. (1st edition, Beirut: Dār Al-Arqam ibn Abī Al-Arqam, 1416 AH).

Al-Gharnātī, Muhammad ibn Abdullah. "Al-ʾIhāta fī Akhbāri Gharnāta".

(1st edition, Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmyiah, 1424 AH).
Al-Hanbalī, ʿOmar ibn ʿAli. “Al-libāb fi ʿUlūm Al-Kitāb”. Investigated and edited by ʿĀdil Ahmad ʿAbd Al-Mawjūd; and ʿAli Muhammad Mawad. (1st edition, Beirut, Lebanon: Dār Al-Kutub Al-Ilmyiah, 1419 AH, 1998).
Al-Istanbūlī, Ismāʿīl Haqqi. “Rūh Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qurʾān”. (Beirut, Lebanon: Dār Al-Fikr, n.d.).
Al-Jazārī, Mubārak ibn Muhammad al-Mili. “Resālat Al-Shirk wa Maẓāhiruh”. Investigated and edited by Abū ʿAbd ʿAl-Rahman Mahmūd. (1st edition, Dār Al-Rāyah for publishing and distribution, 1424 AH, 2001).
Al-Karmānī, Mahmūd ibn Hamzah. “Gharāʾib Al-Tafsīr wa ʿAjāʿib Al-Taʾwīl". Investigated and edited by Shamrān Al-ʿAjlī. (Beirut: Dār Al-Qiblah lil Thaqāfa Al-Islāmiya; Jeddah: Muassasat ʿUlūm Al-Qurʾān, n.d.).
Al-Khatīb, ʿAbd al-Karīm. “Al-Tafsīr Al-Qurʾānī lil Qurʾān”. (Cairo: Dār Al-Fikr Al-ʿArabi, n.d.).
Al-Khāzin, ʿAli ibn Muhammad. “Lubāb Al-Taʾwīl fi Maʿānī Al-Tanzīl”. (Beirut, Lebanon: Dār Al-Fikr, 1399 AH, 1979).
Al-Nassfi, Abdullah ibn Ahmad. "Madārik Al-Tanzil wa Haqāeq Al-Tawīl". Investigated and edited by Yusuf Ali Bedaiwi, presented by Muhyiddin Mestawy. (1st edition, Beirut, Lebanon: Dār Al-kalam Al-Tayeb, 1419 AH, 1998 AD).
Al-Qurtubī, Muhammad ibn Ahmad. “Al-Jāmiʿ li Ahkām Al-Qurʾān”. Investigated and edited by Hisham Samir Al-Bukhārī. (Riyadh: Dār ʿĀlam Al-Kutub, 1423 AH, 2003).
Al-Rāzī, Muhammad ibn ʿOmar. "Mafātīh Al-Ghaib". (3rd edition, Beirut, Lebanon: Dār Ihyā Al-Turāth Al-ʿArabī, 1420 AH).
Al-Ṣāleh, Subhī Ibrahim. “Dirāsāt fī Fiqh Al-Lugha”. (1st edition, Beirut, Lebanon: Dār Al-ʿIlm lil Malayīn, 1379 AH, 1960).
Al-Samʿānī, Mansūr ibn Muhammad. "Tafsīr Al-Qurʾān". Investigated and edited by Yāsir ibn Ibrahim; and Ghanīm ibn ʿAbbās ibn Ghanīm. (1st edition, Riyadh, Saudi Arabia: Dār Al-Watan, 1418 AH, 1997).
Al-Samarqandī, Naṣr ibn Muhammad. “Bahr Al-ʿUlūm”. Investigated and edited by Mahmūd Maṭarajī. (Beirut: Dār Al Fikr, n.d.).
Al-Samīn Al-Halabī, Ahmad ibn Yūsuf. “Al-Durr Al-Masūn fi ʿUlūm Al-Kitāb Al-Maknūn". Investigated and edited by Ahmad Muhammad Al-Kharrāṭ. (Damascus, Syria: Dār Al-Qalam, n.d.).
Al-Shaibānī, Ahmad ibn Muhammad. “Musnad Al-Imām Ahmad ibn Hanbal”. Investigated and edited by Shuʿaib al-Arnāʾūt, ʿĀdil Murshid and others. (1st edition, Beirut, Muassasat Al-Resālah, 1421 AH, 2001).
Al-Shinqītī, Muhammad Al-Amīn. “Adwā Al-Bayān fī ʾĪdāh Al-Qurʾān be Al-Qurʾān” (Beirut, Lebanon: Dār Al-Fikr, 1415 AH, 1995).
Al-Shinqītī, Muhammad Al-Amīn. "Al-ʿAzb Al-Namīr min Majālis Al-Shinqītī fī Al-Tafsīr". Investigated and edited by Khālid Al-Sabt,

Supervision by Bakr ibn Abdullah Abu Zaid. (2nd edition, Makkah: Dār ʿĀlam Al-Fawāʾid, 1426 AH).

Al-Shawkānī, Muhammad ibn ʿAli. "Fath Al-Qadīr Al-Jāmiʿ Baina Fannai Al-Riwāya wa Al-Dirāya min Al-Tafsīr". (1st edition, Damascus, Syria: Dār Ibn Kathīr; Beirut, Lebanon: Dār Al-Kalim Al-Tayyib, 1414 AH).

Al-Suyūṭī, ʿAbd Al-Rahmān ibn Abī Bakr. "Al-Muzhir fī ʿUlūm Al-Lugha wa Anwāʿihā". Investigated and edited by Fūad Ali Mansūr. (1st edition, Beirut, Lebanon: Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyah, 1418 AH, 1998).

Al-Talmasānī, Ahmad ibn Muhammad. "Nafh Al-Ṭīb min Ghusn Al-Andalus Al-Raṭīb wa Dhikri Wazīrihā Lisān Al-Dīn ibn Al-Khatīb". Investigated and edited by Ihsān ʿAbbās. (1st edition, Beirut, Lebanon: Dār Sādir, 1997).

Al-Tunbuktī, Ahmad Bābā. "Nail Al-Ibtihāj be Taṭrīz Al-Dībāj". (2nd edition, Tripoli, Libya: Manshūrāt Dār Al-Kātib, 2000).

Al-Uthaimīn, Muhammad ibn Sāleh. "Al-Qawl Al-Mufīd ʿalā Kitāb Al-Tawhīd". (2nd edition, Kingdom of Saudi Arabia: Dār Ibn Al-Jawzī, 1424 AH).

Al-Ṭabarī, Muhammad ibn Jarīr. "Jāmiʿ Al-Bayān fī Taʾwīl Al-Qurʾān". Investigated and edited by Ahmad Muhammad Shākir. (1st edition, Beirut, Lebanon: Muassasat Al-Resāla, 1420 AH, 2000).

Al-Tayār, Musāʿid ibn Suleimān. "Mafhūm Al-Tafsīr wa Al-Taʾwīl wa Al-Tadabur wa Al-Mufasarr". (2nd edition, Kingdom of Saudi Arabia: Dār Ibn Al-Jawzī for publication and distribution, 1427 AH).

Al-Tayyibī, Al-Husain ibn ʿAbdullah. "Futūh Al-Ghaib fī Al-Kashf ʿan Qenāʿ Al-Raib". Investigated and edited by a group of researchers. (1st edition, Jāʾizat Dubai Al-Duwliyah lil Qurʾān Al-Karīm, 1434 AH, 2013).

Al-Thaʿālibī, ʿAbd Al-Rahmān ibn Muhammad. "Al-Jawāhir Al-Hisān fī Tafsīr Al-Qurʾān". (Beirut: Muassasat Al-ʿĀlamī lil Matbūāt, n.d.).

Al-Yahyā, ʿAbd Al-ʿAziz ibn Ibrāhīm. "Tarjīhāt ibn Jazzī Al-Kalbī fī Tafsīrih – ʿAradān wa Naqdan: Min ʾAwwali Sūrat Āli-ʿImrān Ḥattā Nihāyat Sūrat Al-Māʾidah". (PhD thesis, University of Umm Al-Qura, 1430-1431 AH).

Al-Zamakhsharī, Mahmūd ibn ʿAmr. "Al-Kashāf ʿan Haqāʾiq Ghawāmid Al-Tanzīl wa ʿUyūn Al-Aqāwīl fī Wujūh Al-Taʾwīl". Investigated and edited by ʿAbd Al-Razzāq Al-Mahdī.

Al-Ziriklī, Khair Al-Dīn ibn Mahmūd. "Al-Aʿlām" (15th edition, Beirut, Lebanon: Dār Al-ʿIlm lil Malāyīn, 2002).

Al-Zubairi, Ali Muhammad. "Ibn Juzzi wa Manhajahoh fi Al-Tafsīr". (Damascus: Dār Al-Qalam, 1407 AH, 1987 AD).

Ibn Al-Jawzī, ʿAbd Al-Rahmān ibn ʿAli. "Zād Al-Masīr fī ʿIlm Al-Tafsīr". (3rd edition, Beirut, Lebanon: Al-Maktab Al-Islami, 1404 AH).

Ibn ʿĀshūr, Muhammad Al-Tāhir. "Al-Tahrīr wa Al-Tanwīr". (Tunisia: Dār Suhnūn for publishing and distribution, 1997).

Ibn Farhūn, Ibrahim ibn ʿAli. "Al-Dībaj Al-Mudhahab fī Maʿrifat Aʿyān

ʿUlamā Al-Mazhab". Investigated and edited by Muhammad Al-Ahmadī Abū Al-Nūr. (Cairo: Dāt Al-Turāth for publishing and distribution, n.d.).

Ibn Kathīr, Ismail ibn ʿOmar, known as: Abu Al-Fidā. "Tafsīr Al-Qurʾān Al-Aẓīm". Investigated and edited by Sami ibn Muhammad Salama. (2nd edition, Dār Taibah for Publishing and Distribution, 1420 AH, 1999).

Ibn Qutaibah. "Taʾwīl Mushkil Al-Qurʾān". Investigated and edited by Ibrāhīm Shams Al-Dīn. (Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyah, n.d.).

Mahmūd, ibn ʿAbd Al-Rahīm Ṣāfī. "Al-Jadwal fī Aʿārīb Al-Qurʾān Al-Karīm". (4th edition, Damascus, Syria: Dār Al-Rāshid; Beirut, Lebanon: Muassasat Al-Imān, 1414 AH).

Manīʿ, ibn ʿAbd Al-Ḥalīm Mahmūd. "Manāhij Al-Mufasirīn" (Cairo: Dār Al-Kitāb Al-Masrī; Beirut: Dār Al-Kitāb Al-Lubnānī, 1421 AH, 2000).

Muhammad, Rashīd ibn ʿAli. "Tafsīr Al-Qurʾān Al-Ḥakīm (Tafsir al-Manār)". (Al-Hayʾāh Al-Masriya Al-ʿĀma lil Kitāb, 1990).

Periodicals:

Nizār, ʿAtā Allāh Ahmad. "Phanqalāt Al-Zamakhsharī Al-Balāghiyah fī Sūrat Yūsuf Alayhi Al-Salām: Dirāsa Tafsīriyah". Jūrnal of Research and Quranic Studies, issue Vol. (10), issue number 16, (2013). King Fahd Complex for Printing the Holy Quran.

الأسلوب الحكيم في القرآن الكريم
من خلال كتب التفسير

Al-ʾUslūb al-Ḥakēm (the wise method) in the Noble Qurʾān through Quranic interpretation books

إعداد:

د. سلطان بن بدير العتيبي

Dr. Sultan bin Budair Al-Otaibi

الأستاذ المساعد بقسم علوم القرآن بكلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية

بجامعة جدة

البريد الإلكتروني: aboalwaled2009@gmail.com

الاستقبال - Received: 2020/08/31، **القبول** - Accepted: 2020/10/14، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

يعتني هذا البحث بدراسة أسلوب من أساليب البلاغة العربية المرتبطة بكتاب الله، وهو ما يعرف بـ«**الأسلوب الحكيم**»، والدراسة في القرآن الكريم من خلال كتب التفسير؛ لتكون الدراسة تفسيرية لا بلاغية محضة.

ويشمل البحث على مقدمة ومبحثين:

الأول: للتعريف بـ«**الأسلوب الحكيم**»، من خلال تعريفه، وتسمياته، وأقسامه، وأغراضه.

والثاني: للدراسة التطبيقية من خلال (٤٢) موضعًا مرتبة حسب سور القرآن الكريم ثم الخاتمة، وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

ABSTRACT

This research is concerned with studying one of the styles of Arabic rhetoric related to the book of Allah, which is known as al-uslūb al-Ḥakēm (the wise method), and the study in the noble Qurān through the books of interpretation, for the study to be focused on Quranic interpretation, not purely rhetorical.

The study comprises of an introduction and two chapters:

The first: Defining the "wise method", through its definition, names, divisions, and purposes.

The second: the applied study through (42) places arranged according to the surahs (chapters) of the noble Qur'ān and then the conclusion, which contains the most prominent findings and recommendations.

المقـدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على من بعثه الله رحمة للعالمين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد جاء أسلوب القرآن الكريم في الغاية العظمى من الفصاحة والبلاغة حتى فاق جميع وجوه النظم المتعارف عليها في كلام العرب، وإن من أهم جوانب خدمة هذا الكتاب الكريم الاهتمام بدراسة أسالبيه وإبراز معانيه والوقوف على أسراره ومعرفة منهجه البليغ الذى سلكه في تلقى المخاطبين.

والناظر في القرآن الكريم يرى أنه قد استعمل العديد من الأساليب التي تؤثر في السامعين وتساعد في الوصول إلى الهدف وتحقيق الغاية، كأساليب الالتفات، والتكرار، والتقديم والتأخير، والذكر والحذف، وغير ذلك.

ولما كان (الأسلوب الحكيم) من أدق هذه الأساليب التي استعملها القرآن الكريم وكان لها عظيم الأثر في بيان المعاني وإظهار البلاغة القرآنية، ورأيته قد حظي باهتمام المفسرين قديما وحديثا لا سيما أهل اللغة منهم، استخرت الله تعالى في كتابة هذا البحث، وسميته "**الأسلوب الحكيم في القرآن الكريم من خلال كتب التفسير**". وجعلته على النحو التالي:

- ⇦ ملخص البحث.
- ⇦ المقدمة وتشمل:
  - أهمية الموضوع وأسباب اختيار الموضوع.
  - مشكلة البحث وتساؤلاته.
  - أهداف البحث.
  - حدود البحث.
- ⇦ منهج البحث.
- ⇦ الدراسات السابقة.
- ⇦ خطة البحث.
- ⇦المبحث الأول: التعريف بالأسلوب الحكيم وأقسامه وأغراضه.
- ⇦المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية لأسلوب الحكيم في القرآن الكريم.

⇦الخاتمة: وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

وأسأل الله عز وجل توفيقه وتسديده وكتب القبول له.

⇦ أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تتمثل أهمية البحث وأسباب اختياره فيما يلي:

- أن دراسة الأساليب القرآنية من خدمة كتاب الله، وتجلية أوجه العظمة فيه بإبراز معانيه، وتجلية مقاصده، والوقوف على أسراره، وجوانب إعجازه.
- إبراز القيم والمبادئ الإسلامية من خلال الوقوف على آيات القرآن الكريم وتأملها، وإبراز ما فيها من معان وقيم وسلوكيات إلى جانب البحث الأسلوبية.
- الرغبة الذاتية المتمثلة في الميل النفسي والشخصي وحبي للقرآن الكريم لعلي أحظى بشرف خدمة كتاب الله.
- يعد أسلوب الحكيم فنًّا بلاغيًا له أثره الجميل في مخاطبة الناس، وصرفهم إلى ما يهمهم للسؤال عنه إلا أنه لم يحظ هذا الفن بعناية كبيرة من لدن البلاغيين على الرغم من أهميته كأسلوب حوار.
- ندرة الدراسات الأسلوبية في هذا الموضوع، وهذا ما يجعل الموضوع جديدًا من هذه الناحية، فشجعني ذلك على اختياره.

⇦مشكلة البحث وتساؤلاته:

تمثلت مشكلة البحث في أن الموضوع يجمع بين نوعي التخصص (البلاغة والأسلوبية): فهو من جهة موضوع بلاغي يدخل ضمن فنون البديع، ومن جهة فن من فنون الأساليب الكلامية، وهذا من صميم البحث الأسلوبية، وما أردته في بحثي إلى جانب ذلك التركيز على هذا العلم في كتب التفسير وفي أقوال المفسرين وتطبيقاته التفسيرية المذهلة.

وقد اقتضت مشكلة البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما مفهوم أسلوب الحكيم؟ وما تسميته المختلفة؟
- ما أقسام أسلوب الحكيم، وما أغراضه؟
- ما أهم تطبيقات أسلوب الحكيم على النصوص القرآنية من خلال كتب التفسير؟

⇦أهداف البحث:

تتمثل أهداف البحث فيما يلي:

- إبراز المآثر التي سوف يستفيدها الناس من خلال الالتزام بمنهج القرآن الكريم وأسلوبه الحكيم.
- جمع المواضع التي ورد فيها الأسلوب الحكيم في القرآن الكريم ودراستها في ضوء كلام المفسرين.
- بيان دور الأسلوب الحكيم في تدبر القرآن والتأثر به.

⇦حدود البحث:

سيكون حد البحث مقتصرًا على تعريف الأسلوب الحكيم وتسمياته وأقسامه وأغراضه، مع دراسة تطبيقية للأسلوب الحكيم في القرآن الكريم من خلال ٤٢ موضعًا من كتب التفسير.

⇦منهج البحث:

- جمعت في هذا البحث بين المنهج الاستقرائي والمنج الوصفي والمنهج التحليلي فقمت بجمع معظم الآيات التي نص المفسرون على أنها داخلة في الأسلوب الحكيم صراحة خصوصًا من المفسرين المهتمين بهذا النوع.
- ثم قمت بفرزها وبترتيبها حسب ترتيب المصحف.
- أبرزت تحت كل آية موطن الأسلوب الحكيم.
- ذكرت ما يوضح الأسلوب الحكيم من كلام المفسرين المهتمين بهذا العلم.
- كتبت الآيات القرآنية بالرسم العثماني مع عزوها إلى سورها.
- عزوت الأقوال إلى مراجعها.
- اجتهدت في كتابة التوصيات التي وصلت إليها من خلال خوضي غمار هذا البحث.

الدراسات السابقة:

١ – "رسالة في الأسلوب الحكيم" لابن كمال باشا[(١)] وهي رسالة قصيرة كان هدفه فيها تمييزه عن الأساليب البلاغية الأخرى حيث قال: "وهذه رسالة رتبناها في بيان «**الأسلوب الحكيم**»، وتمييزه عن الأساليب المعتبرة عند أرباب البلاغة[(٢)]".

٢ – "أسلوب الحكيم بين القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف" وهي رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الأسلوبية والبلاغة عام ١٤٢٨، جامعة أبي بكر بلقايد وهي للباحثة/ هيبة بن قو، وقد اختصت هذه الرسالة المقارنة بالنوع الثاني من أسلوب الحكيم فقط المتعلق بتلقي السائل بغير ما يتطلب دون النوع الأول المتعلق بتلقي المخاطب بغير ما يترقب[(٣)].

٣ – "أسلوب الحكيم في القرآن الكريم دراسة بلاغية أسلوبية" للباحث/ علي زواوي، وهي رسالة لنيل درجة الماجستير من جامعة قاصدي بالجزائر، وقد عالجت هذه الدراسة الموضوع المذكور معالجة أسلوبية بلاغية عامة، لكن دراستي هذه تتناول الموضوع من خلال كتب التفسير وما أورده المفسرون من أقوال تتعلق بالأسلوب الحكيم فيها.

٤ –"الأسلوب الحكيم في تفسير التحرير والتنوير عرضا ودراسة" رسالة ماجستير للباحث/ محسن بن على بن محمد الشهري – قسم البلاغة – كلية اللغة العربية – الجامعة الإسلامية، وقد اقتصرت هذه الرسالة على ما أورده تفسير التحرير والتنوير في هذا الجانب.

---

(١) هو أحمد بن سليمان بن كمال باشا، قاض، ومن العلماء بالحديث والتفسير، تركي الأصل، مستعرب، قال التاجي: قلما يوجد فن من الفنون وليس لابن كمال باشا مصنف فيه، تعلم في أدرنة، وولي قضاءها ثم الإفتاء بالآستانة إلى أن مات، له تصانيف كثيرة، توفي سنة ـ ٩٤٠ هـ، ينظر الأعلام للزركلي(١/ ١٣٣) وغيره.

(٢) ابن كمال باشا "رسالة في الأسلوب الحكيم ".المجلة الأردنية ٢، (١٤٣٠هـ)صـ١٣٢ تحقيق/ عبد الله الجيوسي ومحمد طوالبة.

(٣) ينظر: علي زواوي، " الأسلوب الحكيم دراسة بلاغية تحليلية ". مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود ١٥، (شعبان ١٤١٦ هـ)

وبعد: فإن هذه الدراسات السابقة ركزت على الناحية البلاغية والأسلوبية، وما أردته في بحثي هنا قصدت به التركيز على هذا العلم في كتب التفسير وفي أقوال المفسرين وتطبيقاته التفسيرية المذهلة.

خطة البحث:

المقدمة وتشمل:

- أسباب اختيار الموضوع.
- مشكلة البحث وتساؤلاته.
- أهمية البحث.
- أهداف البحث.
- حدود البحث.
- منهج البحث.
- الدراسات السابقة.
- خطة البحث.

المبحث الأول: تعريف الأسلوب الحكيم وتسمياته وأقسامه وأغراضه، وفيه أربعة مطالب:

- المطلب الأول: تعريف الأسلوب الحكيم.
- المطلب الثاني: تسميات الأسلوب الحكيم.
- المطلب الثالث: أقسام الأسلوب الحكيم.
- المطلب الرابع: أغراض الأسلوب الحكيم.

المبحث الثاني: دراسة تطبيقية للأسلوب الحكيم في القرآن الكريم، وفيه (٤٢) موضعًا من كتب التفسير.

الخاتمة: وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

- قائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول: تعريف الأسلوب الحكيم وتسمياته وأقسامه وأغراضه.

المطلب الأول: تعريف الأسلوب الحكيم.

عرفه الجرجاني بقوله: «**هو عبارة عن ذكر الأهم تعريضًا للمتكلم على تركه الأهم**»(١).

وعرفه السكاكي بقوله: «**وهو تلقي المخاطب بغير ما يترقب، أو السائل بغير ما يتطلب**»(٢).

وأرى –والله أعلم– أن هذا التعريف الأخير هو الأرجح لدقته وشموله نوعي «**الأسلوب الحكيم**».

وعن هذا المصطلح يقول القزويني – شارحا تعريف السكاكي الذي تقدم آنفا –: «**هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيهًا على أنه الأولى بالقصة أو السائل بغير ما يتطلب بتنزيل سؤاله منزلة غيره تنبيهًا على أنه الأولى بحاله أو المهم له**»(٣).

وعرفه محمد بن علي الصامل – وهو من المتأخرين – بتعريف مختصر فقال: «**محادثة المخاطب أو السائل بغير ما يترقبان مراعاة للأولى بحالهما**»(٤).

(١) الجرجاني، "التعريفات".ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٤٠٣هـ) صـ٢٣.

(٢) السكاكي، "مفتاح العلوم". ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية (١٤٠٧هـ) صـ٣٢٧.

(٣) ينظر أحمد الهاشمي "جواهر البلاغة ". بيروت: المكتبة العصرية (بدون تاريخ) ت/يوسف الصميلي١:٣١٩، قاسم. محمد، "علوم البلاغة".ط١، طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب (٢٠٠٣م) صـ١٤٢.

(٤) علي زواوي، " الأسلوب الحكيم دراسة بلاغية تحليلية ". ص ٣٣

المطلب الثاني: تسميات الأسلوب الحكيم:

١ - **اللغز في الجواب**[(١)].

٢ - **القول بالموجب**[(٢)].

٣ - **الأسلوب الحكيم**[(٣)].

المطلب الثالث: أقسام الأسلوب الحكيم[(٤)]:

«**الأسلوب الحكيم**» قسمان:

القسم الأول: حمل كلام المتكلم على غير ما يريد تنبيهًا له على أنه الأولى بالقصد، ومن ذلك أن يقول المحتفي بضيفه معتذرًا: "أرجو العفو عن قصوري" فيقول الضيف: "قصورك عالية شامخة" أي ما قدمته من كرم عظيم كالقصور الشامخة، فيحمل كلمة قصور على ما أراد بها المضيف.

القسم الثاني: إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهًا له على أنه الأولى بالسؤال، ومنه قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٢١٥﴾ ﴾ [البقرة: ٢١٥]، وقد كان السؤال عما ينفقون وجاء الجواب عن الأصناف التي ينبغي أن تتوجه إليها النفقة.

---

(١) ينظر الجاحظ، " البيان والتبيين".ط١،بيروت: دار مكتبة الهلال، (١٤٢٣)، ١٤٨:٢ و٢٨٢:٢ وينظر، عبد العزيز بن عتيق، " علم البديع ". ط١، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر (بدون تاريخ) صـ١٨٢

(٢) ينظر الخطيب القزويني." التلخيص في علوم البلاغة ".ط٣ بيروت: دار الجيل (بدون تاريخ) صـ٣٨٦؛ الأسلوب الحكيم مرجع سابق صـ١٢٨.

(٣) وهي تسمية السكاكي وهو أول من سمى هذا العلم باسمه هذا؛ ينظر بهاء الدين السبكي "عروس الأفراح للسبكي" ط١، بيروت: المكتبة العصرية (١٤٢٣هـ) ١: ٢٨٣؛ الزركشي." البرهان" ط١، بيروت: دار المعرفة (١٣٩١) ت: محمد أبو الفضل إبراهيم ٤: ٤٢؛ السيوطي "الإتقان ". ط١، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٣٩٤)،٢: ٣٦٩؛ ابن كمال باشا، رسالة في الأسلوب الحكيم صـ١٢٩.

(٤) ابن كمال باشا،" رسالة في الأسلوب الحكيم"، صـ١٢٩.

المطلب الرابع: أغراض الأسلوب الحكيم[1]:

لأسلوب الحكيم أغراض متعددة، من أهم هذه الأغراض وأكثرها استعمالاً ما يلي:

١ – التنبيه على اللائق والأهم.

وهو أكثر الأغراض لأسلوب الحكيم، ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٥﴾ قَالَ يَٰقَوْمِ لِمَ تَسْتَعْجِلُونَ بِٱلسَّيِّئَةِ قَبْلَ ٱلْحَسَنَةِ ۖ لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٤٦﴾ ﴾[النمل: ٤٥، ٤٦].

فإن قوم ثمود لما كذبوا صالحاً – عليه السلام – واستجهلوا تقديم العذاب وطلبوا منه إيقاعه عليهم، خاطبهم بخلاف مرادهم بأن اللائق والأهم بهم أن يسرعوا في طلب التوبة والاستغفار، لأن العذاب إذا نزل بهم فلا إمهال لهم ولا رحمة.

٢ – التعريض.

وهو خلاف التصريح، والغرض منه: إيصال المعنى للمخاطب بطريق خفي وبليغ نظراً لمراعاة الحال، ومثاله قول الله جل وعز: ﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا..... ﴾ الآية. [الأنعام: ١٥١].

فبعد أن رد الله تعالى على المشركين بشأن تحريم ما لم يحرمه عليهم من لحوم الأنعام وغيرها، أردفه بالأشياء التي حرمها تعريضا لهم بأنهم في حضيض الجهل، فحمل كلامهم على غير مرادهم وتلقاهم بغير ما يترقبون، وكان الأولى بهم أن يتعلموا من الوحي الكريم ويرجعوا إليه في مثل هذه المسائل.

٣ – التلطف.

والمراد به: الترفق للأمر، ومثاله قوله تعالى: ﴿ قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٦٠﴾ قَالَ يَٰقَوْمِ لَيْسَ بِى ضَلَٰلَةٌ وَلَٰكِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦١﴾ أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾[الأعراف: ٦٠ – ٦٢].

(١) ينظر علي زواوي، أسلوب الحكيم في القرآن الكريم دراسة بلاغية وأسلوبية، (٨٣) وما بعدها.

فإن قوم نوح لما نسبوا رسولهم إلى الضلال وأرادوا بذلك نفي الرسالة، تلقاهم بخلاف مرادهم وبغير ما يطلبون فنفى أولاً الضلال عن نفسه، وهذا جار على ظاهر كلامهم مما يقتضيه الجواب، ثم زاد على ذلك فأثبت الرسالة لنفسه ونبههم على التأمل فيما جاءهم به على سبيل التلطف بهم، علّ ذلك يكون سببا في هدايتهم وباعثا على إيمانهم.

٤ – التهكم.

ومنه أمثلته قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٧١﴾ قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُم بَعْضُ ٱلَّذِى تَسْتَعْجِلُونَ ﴿٧٢﴾ ﴾[النمل: ٧١، ٧٢].

فالمراد بالوعد هنا ما أنذروا به من العقاب، وهو تهكم منهم، فقابله بتهكم مثله في الجواب بقرينة ﴿ رَدِفَ لَكُم بَعْضُ ٱلَّذِى تَسْتَعْجِلُونَ ﴿٧٢﴾ ﴾وهو إيذان بقرب وقوع العذاب بهم وأن تأخره عنهم لم يكن إلا رحمة بهم.

٥ – التهديد:

ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۖ فَقُلْ إِنَّمَا ٱلْغَيْبُ لِلَّهِ فَٱنتَظِرُوٓا۟ إِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ ﴿٢٠﴾ ﴾[يونس: ٢٠].

فقد كان يكفي في جوابهم بغير ما يتوقعون ﴿ إِنَّمَا ٱلْغَيْبُ لِلَّهِ ﴾، لكن جاءت الزيادة في الجواب على غير ما يطلبون أيضا على أسلوب الحكيم في قوله: ﴿ فَٱنتَظِرُوٓا۟ ﴾وهو تهديد صارخ لهم، والمعنى: انتظروا ما يفعله الله بكم وما سيحل بكم من العذاب جزاء عنادكم وجحودكم.

المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية لأسلوب الحكيم في القرآن الكريم

١- ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ... ﴿١٠٧﴾﴾ [البقرة١٠٧: ١٠٦].

لما حكم الله تعالى بجواز النسخ في الشرائع فلعل المكذبين طالبوا بتفصيل ذلك الحكم فمنعهم الله تعالى عن ذلك وبين أنهم ليس لهم أن يشتغلوا بهذه الأسئلة الفاسدة [(١)]، فجاء السياق أولاً عن قدرة الله في إبدال المنسوخ بخير منه أو مثله ثم أحال سبحانه إلى القدرة الأهم والأشمل، وأنه على كل شيء قدير، وهذا هو «**الأسلوب الحكيم**».

قال الطاهر بن عاشور: «مَسُوقٌ لبَيَان حِكْمَة النّسخ وَالْإِتْيَانِ بِالْخَيْرِ وَالْمِثْلِ بَيَانًا غَيْرَ مُفَصَّلٍ عَلَى طَرِيقَةِ «**الْأُسْلُوبِ الْحَكِيمِ**»، وَذَلِكَ أَنَّهُ بَعْدَ أَنْ فَرَغَ مِنَ التَّنْبِيهِ عَلَى أَنَّ النَّسْخَ الَّذِي اسْتَبْعَدُوهُ وَتَذَرَّعُوا بِهِ لِتَكْذِيبِ الرَّسُولِ هُوَ غَيْرُ مُفَارِقٍ لِتَعْوِيضِ الْمَنْسُوخِ بِخَيْرٍ مِنْهُ أَوْ مِثْلِهِ أَوْ تَعْزِيزِ الْمُبَقَّى بِمِثْلِهِ أُرِيدَ أَنْ يَنْتَقِلَ مِنْ ذَلِكَ إِلَى كَشْفِ مَا بَقِيَ مِنَ الشُّبْهَةِ وَهِيَ أَنْ يَقُولَ الْمُنْكِرُ وَمَا هِيَ الْفَائِدَةُ فِي النَّسْخِ حَتَّى يَحْتَاجَ لِلتَّعْوِيضِ؟ وَكَانَ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ أَنْ يَتَصَدَّى لِبَيَانِ اخْتِلَافِ الْمَصَالِحِ وَمُنَاسَبَتِهَا لِلْأَحْوَالِ وَالْأَعْصَارِ وَلِبَيَانِ تَفَاصِيلِ الْخَيْرِيَّةِ وَالْمِثْلِيَّةِ فِي كُلِّ نَاسِخٍ وَمَنْسُوخٍ.

وَلَمَّا كَانَ التَّصَدِّي لِذَلِكَ أَمْرًا لَمْ تَتَهَيَّأْ لَهُ عُقُولُ السَّامِعِينَ لِعُسْرِ إِدْرَاكِهِمْ مَرَاتِبَ الْمَصَالِحِ وَتَفَاوُتِهَا، لِأَنَّ ذَلِكَ مِمَّا يَحْتَاجُ إِلَى تَأْصِيلِ قَوَاعِدَ مِنْ أُصُولِ شَرْعِيَّةٍ وَسِيَاسِيَّةٍ، عَدَلَ بِهِمْ عَنْ بَيَانِ ذَلِكَ وَأُجْمِلَتْ لَهُمُ الْمَصْلَحَةُ بِالْحَوَالَةِ عَلَى قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى الَّتِي لَا يَشِذُّ عَنْهَا مُمْكِنٌ مُرَادٌ، وَعَلَى سَعَةِ مُلْكِهِ الْمُشْعِرِ بِعَظِيمِ عِلْمِه[(٢)]».

ولعلنا الآن نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل الكلام على غير مراد المتكلم للتنبيه على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

(١) ابن عادل الحنبلي، "اللباب في علوم الكتاب". ط١، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٩هـ، ٢: ٣٨٦.
(٢) الطاهر بن عاشور، " التحرير والتنوير"ط١، تونس: الدار التونسية للنشر ١٩٨٤م ١: ٦٦٣.

٢- ﴿* وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗاۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ ١٢٤﴾ [البقرة: ١٢٤].

لما أوحى الله تعالى إلى إبراهيم – عليه السلام _ أنه جاعله للناس إماما يأتمون ويقتدون به جاء جوابه على جهة الدعاء والرغبة إلى الله معطوفا على خطاب الله تعالى على طريقة عطف التلقين، وهو عطف المخاطب كلاما على ما وقع في كلام المتكلم تنزيلا لنفسه منزلة المتكلم.

قال الطيبي رَحِمَهُ اللهُ: «ابتلاه بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، أي: استعد للإمامة وهيئ أهبتها، فإني جاعلك للناس إمامًا، فأتمه بما دل عليه قوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾، فإن الجواب مبني على «**الأسلوب الحكيم**»، أي: إن نفسي منقادة مطواعة لا تتأبى عن أمرك لما تفضلت عليّ وجعلتني أهلاً لذلك، لكن اجعل بعض ذريتي أهلاً لها[(١)]».

فهذا الموضع كسابقه يدخل في القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم.

٣- ﴿* يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِۖ .... ١٨٩﴾ [البقرة: ١٨٩].

المعنى: يسألونك يا محمد عن الهلال لم يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يعظم ويستدير ثم ينقص ويدق حتى يعود كما كان؟ [(٢)]، فأصل سؤال الصحابة رَضِيَ اَللَّهُ عَنْهم لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن خلقة الهلال من حيث دقته وزيادته وامتلاؤه ثم نقصه، فجاء «**الأسلوب الحكيم**» بالإجابة عن الأهم وهو الجواب عن المنافع والفوائد.

قال الطيبي رَحِمَهُ اللهُ في حاشيته على الكشاف:

«والجواب الثالث: في باب السؤال مما لا يستحق الجواب، لأن الواجب عليكم أن تسألوا عما يهمكم من منافع الأهلة وفوائدها لتعملوا بمقتضاها، فعكستم وسألتم عن أحوالها؛ أي: مثلكم في العدول عن الطريق المستقيم كمن لا يدخل من باب بيته ويدخله من

(١) شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، "فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب". ط١دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم وحدة البحوث والدراسات، ١٤٣٤ ٣: ٧٤

(٢) الصابوني، "صفوة التفاسير".ط١ بيروت: دار الفكر،١٤٢١هـ ١: ١١٢

ظهره ويمكن أن يجعل هذا الجواب أيضًا من باب «**الأسلوب الحكيم**»[(١)].

ومما سبق نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

٤ – ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ... ﴿٢١٥﴾﴾ [البقرة: ٢١٥].

أصل السؤال عن المنفق فجاء «**الأسلوب الحكيم**» ببيان المصارف وهو الأهم.

فإن قلت: كيف طابق الجواب السؤال في قوله: (قل ما أنفقتم) وهم قد سألوا عن بيان ما ينفقون وأجيبوا ببيان المصرف؟ قلت قد تضمن قوله: (ما أنفقتم من خير) بيان ما ينفقونه وهو كل خير وبنى الكلام على ما هو أهم وهو بيان المصرف لأن النفقة لا يعتد بها إلا أن تقع موقعها[(٢)].

قال الآلوسي رَحِمَهُ اللهُ: «ظاهر الآية أنه سُئل عن المنفق فأجاب ببيان المصرف صريحًا؛ لأنه أهم، فإن اعتداد النفقة باعتباره، وأشار إجمالاً إلى بيان المنفق.

فإن ﴿مِّنْ خَيْرٍ﴾: يتضمن كونه حلالاً؛ إذ لا يسمى ما عداه خيرًا، وإنما تعرض لذلك وليس في السؤال ما يقتضيه، لأن السؤال للتعلم لا للجدل.

وحق المعلم فيه أن يكون كطبيب رفيق يتحرى ما فيه الشفاء طلبه المريض، أم لم يطلبه، ولما كانت حاجتهم إلى من ينفق عليه كحاجتهم إلى ما ينفق بين الأمرين وهذا كمن به صفراء فاستأذن طبيبًا في أكل العسل فقال: كله مع النحل، فالكلام إذًا في أسلوب الحكيم[(٣)]».

(١) الطيبي، فتوح الغيب، ٣: ٢٥٩؛ ينظر السيوطي، الإتقان، ٢: ٣٦٩؛ الشوكاني،" فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير "ط١، بيروت: دار ابن كثير،١٤١٤هـ ١: ٢١٨؛ الألوسي، "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"،ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ، ١: ٤٦٧؛ القاسمي، "محاسن التأويل"، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ (ت /محمد باسل عيون السواد) ٢: ٥٤

(٢) الزمخشري، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل" ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ، ١: ٢٨٤

(٣) الألوسي، روح المعاني، ١: ٥٠١.

ولعلنا الآن نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

٥ -﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ﴿١٩﴾﴾ [الأنعام: ١٩].

قال أهل مكة للنبي (صلى الله عليه وسلم): ائتنا بمن يشهد لك بالنبوة، فإن أهل الكتاب ينكرونك، فنزلت هذه الآية ' وفيها أمر للنبي (صلى الله عليه وسلم) أن يسألهم عن أكبر الأشياء من حيث الشهادة، ثم أمره أن يخبرهم فيقول: (الله شهيد بيني وبينكم) أي الذي اعترفتم بأنه خالق السموات والأرض يشهد لي بالنبوة، فوقع قوله (الله شهيد بيني وبينكم) جوابا على لسانهم لأنه مرتب على السؤال وهو المقصود منه.

قال الطيبي: «قوله: (وأن يكون ﴿اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾، هو الجواب)؛ أي: المجموع فعلى هذا هو من باب «**الأسلوب الحكيم**».

يعني شهادته معلومة، كما سبق، لا كلام فيه، وإنما الكلام في أنه شاهد لي عليكم، مبيّن لدعواي بإنزال هذا الكتاب الكريم»(١).

ومن ثم نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

٦- ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الأنعام: ٣٧].

المعنى أنهم قالوا ذلك مع تكاثر ما أنزل من الآيات على رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، لتركهم الاعتداد بما أنزل عليه، كأنه لم ينزل عليه شيء من الآيات عناداً منهم، فجاء الجواب: قل إن الله قادر على أن ينزل آية تضطرهم إلى الإيمان كنتق الجبل على بني إسرائيل

(١) الطيبي، فتوح الغيب، ٦: ٤٦، وبنحوه ذكر الآلوسي في روح المعاني ٤: ١١٣، والقاسمي في تفسيره ٤: ٣٢٨

ونحوه، أو آية إن جحدوها جاءهم العذاب [١].

فهم قد لا يكونون منكرين قدرة الله في إنزال آية، ولكنهم رجوا ذلك فألجأهم الله إلى تأكيد قدرته على ذلك، ولأنه لو أنزلها لكانت هلكتهم.

قال الألوسي رَحِمَهُ اللهُ: «وجوز أن لا يكونوا قد طلبوا الملجئ ولا يلزم من عدم الاعتداد بالمشاهد طلبه، بل يجوز أن يكونوا قد طلبوا غير الحاصل مما لا يلجئ لجاجًا وعنادًا، ويكون الجواب بالملجئ حينئذٍ من أسلوب الحكيم[٢]».

فنزول الآية لاشك فيه، لكن من لطف الله بهم أنه لم ينزلها عليهم لما يترتب على ذلك من العذاب والهلكة إن هم لم يؤمنوا بعد نزولها.

ويتبين مما سبق أن هذا الموضع يندرج تحت القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل كلام المتكلم على غير ما يريد تنبيها له على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه التلطف.

٧- ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ ﴿١١٤﴾﴾ [الأنعام: ١١٤].

المعنى: قل لهم يا محمد: أفغير الله أطلب من يحكم بيني وبينكم ويفصل المحق منا من الباطل، وهو الذي أنزل إليكم القرآن المعجز مبينا فيه الحق والباطل بحيث ينتفي التخليط والالتباس[٣].

وقد جاءت هذه الآية على طريقة «**الأسلوب الحكيم**» بتقريعهم وضم مع ذلك على أهل الكتاب بأنه حق، لتصديقه ما عندهم، وموافقته له[٤].

(١) ينظر الزمخشري، الكشاف ٢: ٢١

(٢) الألوسي، روح المعاني، ٤: ١٣٥

(٣)ناصر الدين أبو سعيد البيضاوي، " أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي ١٤١٨هـ(ت/ محمد عبد الرحمن المرعشلي) ١: ٤٤٤؛ وينظر الثعلبي " الكشف والبيان عن تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي (ت/الإمام أبي محمد بن عاشور مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي) ٤: ١٨٣.

(٤) ينظر الطيبي، فتوح الغيب، ٦: ٢٢٠

قال الطيبي رَحِمَهُ اللهُ: «ثم أمره أن يوبخهم، وينكر عليهم بقوله: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ﴾؟، أي: أأزل عن الطريق السوي بأباطيلكم هذه فأخص غير الله بالحكم؟، وهو الذي أنزل هذا الكتاب المعجز، الذي أفحمكم، وأبكم فصحاءكم وكفى به حاكمًا بيني وبينكم بإنزال هذا الكتاب المفصل بالآيات البينات، من التوحيد والعدل والنبوة، والأمر والنهي، والوعد والوعيد، والقصص والإخبار عن الغيوب، وبما تضمن في الألفاظ الفائقة الرائعة، كالعقد المفصل الذي أعجزكم عن آخركم. هذا كله معنى قوله: ﴿مُفَصَّلًا﴾، فإنه تعالى أجابهم على«**الأسلوب الحكيم**»[1]».

فهذا الموضع يندرج تحت القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل كلام المتكلم على غير ما يريد تنبيها له على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه توبيخهم والتهكم بهم[2].

٨- ﴿*قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ... ﴿١٥١﴾﴾ [الأنعام: ١٥١].

المعنى: قل لهم يا محمد: تعالوا أبين لكم المحرمات التى ينبغي أن تهتموا بها وتبتعدوا عنها، فهم حين ظهر بطلان ما ادعوه من أن ما حرموه كان بأمر الله، بين الله لهم من المحرمات ما هو أهم من الأطعمة على طريقة «**الأسلوب الحكيم**».

قال أبو السعودرَحِمَهُ اللهُ: ﴿*قُلْ تَعَالَوْاْ﴾، لما ظهر بطلان ما ادعوه من أن إشراكهم وإشراك آبائهم وتحريم ما حرموه بأمر الله تعالى ومشيئته بظهور عجزهم عن إخراج شيء يتمسك به في ذلك، وإحضار شهداء يشهدون بما ادعوه في أمر التحريم بعد ما كلفوه مرة بعد أخرى عجزًا بينًا.

أمر رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأن يبين لهم من المحرمات ما يقتضي الحال بيانه على «**الأسلوب الحكيم**» إيذانًا بأن حقهم الاجتناب عن هذه المحرمات، وأما الأطعمة المحرمة فقد بُينت بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ... ﴾ الآية»[3].

---

(١) ينظر الطيبي، فتوح الغيب، ٦: ٢٢٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) ينظر أبو السعود، "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي ١٤٠٠هـ ٢:١٩٧؛ لجنة من علماء الأزهر، "المنتخب في تفسير القرآن الكريم" مصر: المجلس =

ولعلنا الآن نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل كلام المتكلم على غير ما يريد تنبيها له على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

٩- ﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ لَيۡسَ بِي ضَلَٰلَةٞ وَلَٰكِنِّي رَسُولٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٦١﴾ [الأعراف: ٦١].

لما قال أهل الصدارة والزعامة منهم مجيبين تلك الدعوة الى الوحدانية واليوم الآخر: ﴿إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ٦٠﴾، اقتضى المقام أن ينفي عن نفسه الضلال فقال: ﴿لَيۡسَ بِي ضَلَٰلَةٞ﴾، ولكنه زاد على ذلك ﴿وَلَٰكِنِّي رَسُولٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٦١﴾، على طريق «**الأسلوب الحكيم**».

قال الطيبي رَحِمَهُ اللهُ: «قلت: لا ارتياب أن هذا الاستدراك زيادة على الجواب؛ لأن قوله: ﴿لَيۡسَ بِي ضَلَٰلَةٞ﴾، كان كافيًا كما مر، فيكون من «**الأسلوب الحكيم**»[(١)].

ومما سبق يتبين لنا أن هذا الموضع يندرج تحت القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل كلام المتكلم على غير ما يريد تنبيها له على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه التلطف بهم كما رأيت.

١٠- ﴿قَالَ ٱلۡمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسۡتَكۡبَرُواْ مِن قَوۡمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسۡتُضۡعِفُواْ لِمَنۡ ءَامَنَ مِنۡهُمۡ أَتَعۡلَمُونَ أَنَّ صَٰلِحٗا مُّرۡسَلٞ مِّن رَّبِّهِۦۚ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرۡسِلَ بِهِۦ مُؤۡمِنُونَ ٧٥ قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسۡتَكۡبَرُوٓاْ إِنَّا بِٱلَّذِيٓ ءَامَنتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ٧٦﴾ [الأعراف: ٧٥- ٧٦].

لما قال الملأ المستكبرون للمستضعفين من المؤمنين: (أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحاً مُّرْسَلٌ مّن رَّبِّهِ)، قالوا ذلك على سبيل السخرية، فأجابوهم على طريقة «**الأسلوب الحكيم**»بقولهم: (إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ)، فجعلوا إرساله أمراً معلوماً مكشوفاً مسلماً لا يدخله ريب، كأنهم

=

الأعلى للشؤون الإسلامية ١٤١٦هـ ١: ٢٣٥

(١) الطيبي، فتوح الغيب، ٦: ٤٢٦؛ وينظر الألوسي، روح المعاني ٤: ٣٨٩

قالوا: العلم بإرساله وبما أرسل به ما لا كلام فيه ولا شبهة تدخله لوضوحه وإنارته، وإنما الكلام في وجوب الإيمان به، فنخبركم أنا به مؤمنون، ولذلك كان جواب الكفرة رداً لما جعله المؤمنون معلوماً وأخذوه مسلماً»(١).

قال الطيبي رَحِمَهُ اللهُ: «حاصل الجواب أنه من باب «**الأسلوب الحكيم**» وهو تلقي المخاطب بغير ما يترقب»(٢).

فهذا الموضع يندرج تحت القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل كلام المتكلم على غير ما يريد تنبيها له على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

١١- ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ لِيُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ ۚ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَآءَهُمْ وَنَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ ﴿١٢٧﴾﴾ [الأعراف: ١٢٧].

لما قال قوم فرعون له ﴿أَتَذَرُ مُوسَىٰ.. ﴾، كان الأصل أن يكون جوابه عليهم أنه لن يذره لكنه جاء بالأهم عنده كما حكا الله عنه ﴿سَنُقَتِّلُ أَبْنَآءَهُمْ وَنَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ﴾ أي: ليعلموا أنا على ما كنا عليه من الغلبة والقهر، وأنهم مقهورون تحت أيدينا كما كانوا، وأن غلبة موسى لا أثر لها في ملكنا واستيلائنا.

قال الطيبي رَحِمَهُ اللهُ: «يريد: أن قوله: ﴿سَنُقَتِّلُ أَبْنَآءَهُمْ وَنَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ﴾ من «**الأسلوب الحكيم**» وإن صدر من الأحمق، لأن الجواب المطابق للملأ عن قولهم ﴿أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ﴾ إنا سنقتله وقومه ونستحيي ذراريهم»(٣).

ومما سبق نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي

(١) ينظر الزمخشري، الكشاف، ٢: ١١٦

(٢) الطيبي، فتوح الغيب، ٦: ٤٥٢؛ ومثله قال الآلوسي في روح المعاني ٤: ٤٠٢، وينظر القاسمي محاسن التأويل ٥: ١٢٧

(٣) الطيبي، فتوح الغيب،٦/ ٥٢١؛ وينظر الرازي، " مفاتيح الغيب " ط١، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٢١هـ ١٤: ١٧١؛ الألوسي، روح المعاني، ٥: ٣٠

الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم، ولا يخفى ما فيه من التهديد.

١٢- ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓا۟... ﴿١٢٨﴾﴾[الأعراف: ١٢٨].

قال موسى لقومه هذا الكلام كونه أهم من قول فرعون أنه قاهر لهم وهو «**الأسلوب الحكيم**».

وهذا يدل على أن الذي قاله الملأ لفرعون والذي قال فرعون لهم قد عرفه موسى عليه السلام ووصل إليه

قال الطيبي رَحِمَهُ اللهُ: «كان قول موسى لقومه: ﴿ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ﴾، حين ضجر القوم من قول فرعون من «**الأسلوب الحكيم**» أي: ليس كما قال فرعون: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ ﴿١٢٧﴾﴾[(١)]».

ولعلنا الآن نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل كلام المتكلم على غير ما يريد تنبيها له على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

١٣- ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى... ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف: ١٤٣].

قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ جواب من الله لموسى حين طلب رؤيته بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ﴾، فإن الله لم يقل له: «لن تنظر إليّ»، لكن جاء «**الأسلوب الحكيم**» بالأهم وهو الرؤية نفسها صرفًا عن مجرد طلب الرؤية.

فالمعنى: أي لن تراني الآن في هذه الدنيا لا على استحالة الرؤية.

قال الطيبي رَحِمَهُ اللهُ: «وقلت: وها هنا سؤال آخر، وهو أنه كيف قيل: ﴿لَن

(١) الطيبي، فتوح الغيب ٦: ٥٢١؛ وينظر الرازي، مفاتيح الغيب ١٤: ١٧١؛ الألوسي في روح المعاني ٥: ٣٠

تَرَىٰنِي ﴾ ولم يقل: «لن أريك نفسي؟ لقوله: ﴿أَرِنِيٓ ﴾؟

والجواب: إنما عدل عن «لن أريك» للتفادي عن الإيياس، وحسم الطمع.

يعني: لن تراني مادمت على حالة أنت فيها، فإذا ارتفع المانع أريك نفسي لتنظر إليه وهذا معنى قول ابن عباس رَضِيَ اَللَّهُ عَنْه: «لن تراني في الدنيا[1]».

والجواب من «**الأسلوب الحكيم**»[2].

ولعلنا الآن نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل كلام المتكلم على غير ما يريد تنبيها له على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم، ولا يخفى ما فيه من التلطف كما رأيت.

١٤- ﴿* وَٱكۡتُبۡ لَنَا فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٗ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِنَّا هُدۡنَآ إِلَيۡكَۚ قَالَ عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ فَسَأَكۡتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ... ١٥٦ ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

سأل موسى عليه السلام ربه أن يكتب له وبني إسرائيل الذين معه في الدنيا حسنة والآخرة، فكان أول الجواب من الله: ﴿عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ ﴾، وفيها تهديد وتوبيخ مع أن المتوقع إجابة الرحمة، فجيء بغير ما يتوقع السائل وهي صورة من «**الأسلوب الحكيم**» ثم جيء بالجواب المطلوب من موسى عليه السلام وهو قوله تعالى: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ فَسَأَكۡتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ﴾.

والمعنى أن الله وسعت رحمته في الدنيا البر والفاجر، وهي يوم القيامة للمتقين خاصة، أو وسعت كل شيء ولكن لا تجب إلا للذين يتقون، وذلك أن الكافر يرزق ويدفع عنه بالمؤمنين لسعة رحمة الله للمؤمنين فيعيش فيها فإذا صار إلى الآخرة وجبت للمؤمنين خاصة كالمستضيء بنار غيره إذا ذهب صاحب السراج بسراجه [3].

(١) ينظر القرطبي " الجامع لأحكام القرآن ".ط٢،مصر: دار الكتب المصرية،١٣٨٤هـ ٧: ٢٧٨؛ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، بيروت: دار الفكر ١٤٣١هـ، ٤: ٣٨٢

(٢) الطيبي، فتوح الغيب ٦: ٥٤٩

(٣) ينظر عبد الله بن أحمد الزيد، " مختصر تفسير البغوي" الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع ١٤١٦هـ =

قال الطيبي رَحِمَهُ اللهُ: « وخلاصة الجواب: أنه من «**الأسلوب الحكيم**»، وأن التهديد والتوبيخ توطئة للجواب.

والجواب قوله: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا﴾[(١)]».

ويندرج هذا الموضع تحت القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل الكلام على غير مراد المتكلم للتنبيه على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه التهديد والتوبيخ.

١٥- ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌۚ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ... ﴿٦١﴾﴾ [التوبة: ٦١]

كان جماعة من المنافقين يؤذون رسول الله ويقولون فيه ما لا ينبغي ظنا منهم أنه يسمع القالة فيهم من أي أحد، فلما قال بعضهم: هو أذن، يعني أذن سامعة، نقول ما شئنا ثم نأتيه فيصدقنا بما نقول، صرفهم الله إلى الأهم وهو أنه أذن خير لكم يؤمن بالله ويصدق المؤمنين، وهذا هو «**الأسلوب الحكيم**».

قال الطاهر بن عاشور: «وجملة: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ﴾، جملة ﴿قُلْ﴾ مستأنفة استئنافًا ابتدائيًا على طريقة المقاولة والمحاورة لإبطال قولهم بقلب مقصدهم إغاظة لهم، وكمدًا لمقاصدهم، وهو من «**الأسلوب الحكيم**» الذي يحمل فيه المخاطب كلام المتكلم على غير ما يريده، تنبيهًا له على أنه الأولى بأن يراد[(٢)]».

ومن ثم فإن هذا الموضع يدخل تحت القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل كلام المتكلم على غير ما يريد تنبيها له على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه إبطال قصد المنافقين من نفي كون السورة تزيد أحدا إيمانا.

١٦- ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًاۚ فَأَمَّا... ﴿١٢٤﴾﴾ [التوبة: ١٢٤].

=

٣٣: ٢٠١

(١) الطيبي، فتوح الغيب ٦: ٦١١

(٢) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ١٠: ٢٤٢؛ وينظر الصابوني، صفوة التفاسير ١:٥٠٧

المعنى: وإذا ما أنزلت سورة من سور القرآن فمن المنافقين من يقول: أيكم زادته هذه إيمانا على سبيل الاستهزاء، فهى في وصف استبعاد المنافقين زيادة الإيمان عند نزول القرآن فجاء الرد بقوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَهُمۡ يَسۡتَبۡشِرُونَ ١٢٤﴾.

أي أن زيادة الإيمان حاصلة والأهم إضافة البِشر لهذه الزيادة وهذا هو «**الأسلوب الحكيم**».

قال الطاهر بن عاشور: «والفاء في قوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، للتفريع على حكاية استفهامهم بحمله على ظاهر حاله، وصرفه عن مقصدهم منه، وتلك طريقة «**الأسلوب الحكيم**»، وهو: تلقي المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف مراده لنكته، وهي هنا إبطال ما قصدوه من نفي أن تكون السورة تزيد أحدًا إيمانًا قياسًا على أحوال قلوبهم، فأجيب استفهامهم بهذا التفصيل المتفرع عليه، فأثبت أن للسورة زيادة في إيمان بعض الناس وأكثر من الزيادة وهو حصول البِشر لهم[1]»

فهذا الموضع يدخل في القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل كلام المتكلم على غير ما يريد تنبيها له على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم، ولا يخفى ما فيه من إبطال قصد المنافقين والتهكم بهم.

١٧-﴿وَيَقُولُونَ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَةٞ مِّن رَّبِّهِۦۖ فَقُلۡ إِنَّمَا ٱلۡغَيۡبُ لِلَّهِ فَٱنتَظِرُوٓاْ... ٢٠﴾ [يونس: ٢٠].

فقد كان يكفى في جوابهم بغير ما يتوقعون (إنما الغيب لله)، لكن جاءت الزيادة في الجواب على غير ما يطلبون أيضا على أسلوب الحكيم في قوله: (فانتظروا) وهو تهديد صارخ لهم، والمعنى: انتظروا ما يفعله الله بكم وما سيحل بكم من العذاب جزاء عنادكم وجحودكم.

قال الطيبي رَحِمَهُ اللهُ: «فيه إشارة إلى أن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡغَيۡبُ لِلَّهِ فَٱنتَظِرُوٓاْ﴾، جواب على «**الأسلوب الحكيم**»، فإنهم حين طلبوا إنزال آية واحدة مع تلك الآيات المتكاثرة، دلّ على أن سؤالهم للتعنت والعناد، فأجيبوا بما أجيبوا، ليؤذن سؤالهم سؤال

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ١١: ٦٥

المقترحين يستحقون به نقمة الله وحلول عقابه، يعني: أنه لابد أن تُستأصل شأفتكم، لكن أنا لا أعلم متى يكون، وأنتم كذلك؛ لأنه من علم الغيب، وإذا كان كذلك فانتظروا ما يوجبه اقتراحكم، إني معكم من المنتظرين إياه[(١)]».

ولعلنا الآن نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل كلام المتكلم على غير ما يريد تنبيها له على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم، ولا يخفى ما فيه من التهديد والوعيد.

١٨- ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي ضَرّٗا وَلَا نَفۡعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۗ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌۚ... ٤٩﴾ [يونس: ٤٩].

لما سأل المشركون عن موعد العذاب الذي وعدهم به رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على سبيل الاستبعاد والتهكم كما في الآية السابقة جاء كلام الله معرضًا عن هذا إلى الأهم وهو أن لكل أمة أجل.

قال الطيبي رَحِمَهُ اللهُ: «والجواب وارد على «**الأسلوب الحكيم**»، لأنهم ما أرادوا بالسؤال إلا استبعاد أن الموعود من الله تعالى، وأنه –صلوات الله عليه– هو الذي يدّعي أن ذلك منه، فطلبوا منه تعيين الوقت تهكمًا وسخرية، فقيل في الجواب: هذا التهكم إنما يتم إذا ادّعيت بأني أنا الجالب لذلك الموعود، وإذا كنت فقيرًا بأني مثلكم في أني لا املك لنفسي نفعًا ولا ضرًا، كيف أدعي ما ليس لي بحق؟، ثم شرع في الجواب الصحيح ولم يلتفت إلى تهكمهم واستبعادهم فقال: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌۚ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمۡ﴾[(٢)].

ومما سبق نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

(١) الطيبي، فتوح الغيب ٧: ٤٥٣؛ وينظر الألوسي روح المعاني ٦: ٨٨

(٢) المرجع السابق ٧: ٥٠٠؛ وينظر المرجع السابق ٦: ١٢٥

١٩- ﴿وَيَسْتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَ ۖ قُلْ إِى وَرَبِّىٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ ۖ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴿٥٣﴾﴾ [يونس: ٥٣].

لما استخبر المشركون رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن ما وعد به من العذاب والبعث إنه لحق؟ كان سؤالهم سؤال استبعاد، فأتى الجواب على أن الأولى بهم أن يكون سؤالهم للاسترشاد، وهذا هو «**الأسلوب الحكيم**».

قال الطاهر بن عاشور: «ولذلك اشتمل الجواب المأمور به على مراعاة الحالتين، فاعتبر أولاً ظاهر حال سؤالهم فأجيبوا على طريقة «**الأسلوب الحكيم**» بحمل كلامهم على خلاف مرادهم تنبيهًا على أن الأولى بهم سؤال الاسترشاد وتغليظًا لهم واغتنامًا لفرصة الإرشاد بناء على ظاهر حال سؤالهم(١)».

ومن ثم نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم، ولا يخفى ما فيه من التهديد والوعيد.

٢٠- ﴿قَالُوٓاْ أَءِنَّكَ لَأَنتَ يُوسُفُ ۖ قَالَ أَنَا۠ يُوسُفُ وَهَٰذَآ أَخِى... ﴿٩٠﴾﴾ [يوسف: ٩٠].

إن قلت: قد سألوه عن نفسه فلم أجابهم عنها وعن أخيه وقد كان أخوه معلوماً لهم؟، قلت: لأنه كان في ذكر أخيه بيان لما سألوه عنه، فالأصل أن يكون جواب يوسف عليه السلام: نعم أنا يوسف ولكنه نبه على الأهم من أن هذا ظاهر أي يوسف ولكن الأهم ما فعل الله بي من العز والملك.

قال الطيبي رَحِمَهُ اللهُ: «ويمكن أن يجري على «**الأسلوب الحكيم**»، وهو أنهم لما سألوه متعجبين: أأنت يوسف؟، أجاب: لا تسألوا عن ذلك، فإنه ظاهر، ولكن اسألوا ما فعل الله بك من الامتنان والاعتزاز بما صبرت على بلاء الله، وثبت على تقوى الله، وكذلك أخي(٢)».

فهذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ١١: ١٩٦

(٢) الطيبي، فتوح الغيب ٨: ٤٢٦؛ وينظر الزمخشري، الكشاف ٢: ٣٤٧؛ الألوسي، وروح المعاني ٧: ٤٧

٢١- ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ ۗ بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا ... ﴿٣١﴾﴾ [الرعد: ٣١].

بين الله فى هذه الآية فضل القرآن الكريم على جميع الكتب المنزلة ورد على المشركين حين تهكموا بالقرآن وطلبوا من النبي (صلى الله عليه وسلم) أن يسير لهم جبال مكة حتى يدفعها عنهم فنزلت الآية، وجواب لو تقديره: لكان هذا القرآن[(١)].

فلما كان ذلك كذلك حمل كلامهم على خلاف قصدهم إذ الأولى أن ينظروا في الكتب السابقة هل هي مثل القرآن في افتراض ما سبق.

قال الطاهر بن عاشور: «وجملة ﴿بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا ﴾ عطف على ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا﴾ بحرف الإضراب.

أي ليس ذلك من شأن الكتب بل لله أمر كل محدث، فهو الذي أنزل الكتاب وهو الذي يخلق العجائب إن شاء.

وليس ذلك إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولا عند سؤالكم، فأمر الله نبيه بأن يقول هذا الكلام إجراء لكلامهم على خلاف مرادهم على طريقة «**الأسلوب الحكيم**»؛ لأنهم ما أرادوا بما قالوه إلا التهكم، فحمل كلامهم على خلاف مرادهم تنبيهًا على أن الأولى بهم أن ينظروا هل كان في الكتب السابقة قرآن يتأتى به مثل ما سألوه[(٢)]».

ولعلنا الآن نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل كلام المتكلم على غير ما يريد تنبيها له على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

٢٢- ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١﴾﴾ [النحل: ١].

لما استهزأ المشركون بنزول العذاب جاء «**الأسلوب الحكيم**» متجاهلاً هذا الاستهزاء ولفت أنظارهم للأهم وهو النهي عن هذا الاستعجال بالعذاب والاهتمام بالانتفاع بما أنزل الله في القرآن ففيه الخير والنفع والصلاح والفلاح، والمقصود أَنه سيأْتي قضاءُ الله في المستقبل،

(١) ينظر الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٥هـ ٤: ٢٠.
(٢) الطاهر بن عاشور التحرير والتنوير ١٣: ١٤٤

والتعبير عن المستقبل بالماضي لأَنَّ وقوعه حتمي مؤكد في الوقت الذي حدَّده الله لوقوعه فكأَنه وقع فعلا.

قال الطبي رَحِمَهُ اللهُ: «وبيانه: أنه سبحانه وتعالى نهى المشركين عن استعجال نزول العذاب استهزاء بقوله: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ﴾، كأنه ما التفت إلى استهزائهم، وأخرج الكلام على «**الأسلوب الحكيم**»؛ أي: لم تستعجلون بنزول ما يرديكم ويستأصلكم؟ فهلا تنتفعون بنزول ما يحييكم، وينجيكم منه، وهو هذا القرآن الذي هو بمثابة الروح لحياة القلوب الميتة وهذا الرسول الكريم وبالمؤمنين رؤوف رحيم، يدعوكم إلى التوحيد والتقوى[1]».

ومما سبق نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل كلام المتكلم على غير ما يريد تنبيها له على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم، ولا يخفى ما فيه من التلطف بهم.

٢٣- ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي... ٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥].

سألوه عن الروح ما ماهيتها أهي عرض أم جوهر، فأجاب سبحانه، أو أمر نبيه أن يجيب بقوله: (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي)، أي أنها خلق من خلقه والعلم بها من شأنه وأمره الخاص به[2].

وذكر السيوطي هذه الآية تحديدًا على «**الأسلوب الحكيم**» إذا قال رَحِمَهُ اللهُ: «قد يعدل عن الجواب أصلاً إذا كان السائل قصده التعنت نحو ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ.... ﴾.

قال صاحب الإفصاح [3].: إنما يسأل اليهود تعجيزًا وتغليظًا، إذ كان الروح يقال بالاشتراك على روح الإنسان والقرآن وعيسى وجبريل وملك آخر، وصنف من الملائكة، فقصد اليهود أن يسألوه، فأي مسمى أجابهم قالوا هو، فجاءهم الجواب مجملاً وكان هذا

(١) الطيبي، فتوح الغيب ٩: ٨٤؛ وينظر محمد سيد طنطاوي، " التفسير الوسيط للقرآن الكريم"ط١ مصر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٩٧٣م ٥: ٥٩٠

(٢) ينظر محمد أبو زهرة، "زهرة التفاسير" بدون، مصر: دار الفكر العربي بدون ٨: ٤٤٤٦

(٣) وهو الوزير ابن هبيرة المتوفى سنة ٥٦٠ هـ؛ ينظر ابن هبيرة، "الإفصاح عن معانى الصحاح" بدون، الرياض: دار الوطن ١٤١٧هـ ٢: ١١

الإجمال كيدًا، به كيدهم»[١].

فهذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

٢٤- ﴿أَفَرَءَيْتَ ٱلَّذِى كَفَرَ بِـَٔايَـٰتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا ۝٧٧ أَطَّلَعَ ٱلْغَيْبَ أَمِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَـٰنِ عَهْدًا ۝٧٨﴾ [مريم٧٨: ٧٧].

روي فى سبب نزول هذه الآية عن خباب قال كان لي على العاص بن وائل دين فأتيته أتقاضاه فقال لي لن أقضيك حتى تكفر بمحمد قال: قلت له لن أكفر به حتى تموت ثم تبعث قال وإني لمبعوث من بعد الموت؟! فسوف أقضيك إذا رجعت إلى مال وولد، فنزلت هذه الآية [٢].

فكان استبعاد الكافر وقوع القيامة ووعده بقضاء الدين حين قيامها على سبيل الاستبعاد والتهكم.

وقد جاء قوله تعالى: ﴿أَطَّلَعَ ٱلْغَيْبَ أَمِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَـٰنِ عَهْدًا ۝٧٨﴾، على طريقة «**الأسلوب الحكيم**» بالإنكار والتعجب من قوله: ﴿لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا ۝٧٧﴾.

قال الطاهر بن عاشور: «وجملة ﴿أَطَّلَعَ ٱلْغَيْبَ﴾ جواب لكلامه على طريقة «**الأسلوب الحكيم**» بحمل كلامه على ظاهر عبارته من الوعد بقضاء الدين من المال الذي سيجده حين يُبعث، فالاستفهام في قوله: ﴿أَطَّلَعَ ٱلْغَيْبَ﴾ إنكاري وتعجبي[٣]».

ومما سبق نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه الإنكار والتعجب كما رأيت.

(١) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٢٢٧

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١١: ١٤٥

(٣) الطاهر بن عاشور التحرير والتنوير ١٦: ١٥٩

٢٥- ﴿قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٥٦﴾﴾[الأنبياء: ٥٦].

الظاهر: أن يكون جوابه لقومه حين سألوه: ﴿أَجِئْتَنَا بِٱلْحَقِّ أَمْ أَنتَ مِنَ ٱللَّٰعِبِينَ ﴿٥٥﴾﴾، أن يقول: بل أنا من الصادقين، ولكنه جاء بـ«**الأسلوب الحكيم**» على الأهم وهو قوله: ﴿بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ﴾.

قال الطيبي رَحِمَهُ اللهُ: «وهذا الجواب وارد على «**الأسلوب الحكيم**»، وكان من الظاهر أن يجيبهم بقوله: بل أنا من المحقين، ولست من اللاعبين، فجاء بقوله: ﴿بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٥٦﴾﴾؛ لينبه به على أن إبطالي لما أنتم عاكفون عليه وتضليلي إياكم مما لا حاجة فيه لوضوحه إلى الدليل، ولكن انظروا إلى هذه العظيمة، وهي أنكم تتركون عبادة خالقكم ومالك أمركم ورازقكم ومالك العالمين والذي فطر ما أنتم لها عاكفون لها، وتشتغلون بعبادتها دونه، فأي باطل أظهر من ذلك؟، وأي ضلال أبين من هذا؟[(١)]».

فهذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

٢٦- ﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [الشعراء: ٢٤].

لما قال فرعون لموسى فيما حكاه الله عز وجل عنه: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الشعراء: ٢٣]، كان الأصل أن يقول موسى في الجواب: الله، ولكنه عدل إلى الأهم وهو رب هذه السموات التي تراها فوقك والأرض التي تحتك وما بينهما، وهذا هو «**الأسلوب الحكيم**».

قال الطيبي رَحِمَهُ اللهُ: «أراد أن الجواب من «**الأسلوب الحكيم**»، أرشده بقوله: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [الشعراء: ٢٤]، إلى طريق

(١) الطيبي، فتوح الغيب ١٠: ٣٦٥؛ وينظر الألوسي، روح المعاني ٩: ٥٨

المعرفة وتحصيل الإيقان، يعني: من تكون هذه الأجرام العظام مربوبة ومخلوقة له، وهو مالكها ومدبر أمرها لا يكون من جنسها[١]».

ومما سبق نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

٢٧- ﴿قَالُواْ ٱطَّيَّرۡنَا بِكَ وَبِمَن مَّعَكَۚ قَالَ طَٰٓئِرُكُمۡ عِندَ ٱللَّهِۖ بَلۡ أَنتُمۡ قَوۡمٞ تُفۡتَنُونَ ٤٧﴾ [النمل: ٤٧].

المراد بالتطير هنا التشاؤم، أي أنك يا صالح كنت أنت ومن معك من المؤمنين سببا لتشاؤمنا منكم بوجودكم.

وهم لما جعلوا تأخير العذاب تكذيبًا بوقوعه جاء «**الأسلوب الحكيم**» بأن الأولى أن تجعلوا تأخره سلامة وإمهالاً حتى تتقوه وتؤمنوا بالله.

قال الطاهر بن عاشور: «والمعنى: إنكار جعلهم تأخير العذاب أمارة على كذب الوعيد به وأن الأولى بهم أن يجعلوا امتداد السلامة أمارة على إمهال الله إياهم فيتقوا حلول العذاب، أي لم تبقون على التكذيب منتظرين حلول العذاب؟ وكان الأجدر بكم أن تبادروا بالتصديق منتظرين عدم حلول العذاب بالمرة.

وعلى كلا الوجهين فجواب صالح إياهم جار على «**الأسلوب الحكيم**» بجعل يقينهم بكذبه محمولاً على ترددهم بين صدقة وكذبه[٢]».

ولعلنا الآن نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل كلام المتكلم على غير ما يريد تنبيها له على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

٢٨- ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلۡوَعۡدُ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٧١ قُلۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُم بَعۡضُ ٱلَّذِي تَسۡتَعۡجِلُونَ ٧٢﴾ [النمل٧٢: ٧١].

(١) الطيبي، فتوح الغيب ١١: ٣٤٤؛ وينظر الألوسي روح المعاني ١٠: ٧٢

(٢) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ١٩: ٢٨٠

المراد بالوعد هنا ما أنذروا به من العقاب، وهو تهكم منهم، فقابله بتهكم مثله في الجواب بقرينة ﴿رَدِفَ لَكُم بَعْضُ ٱلَّذِى تَسْتَعْجِلُونَ﴾ وهو إيذان بقرب وقوع العذاب بهم وأن تأخره عنهم لم يكن إلا رحمة بهم.

قال الطاهر بن عاشور: «والجواب جاء على «**الأسلوب الحكيم**» بحمل استفهامهم على حقيقة الاستفهام تنبيهًا على أن حقهم أن يسألوا عن وقت الوعيد ليقدموه بالإيمان»[(١)].

ومما سبق نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التهكم.

٢٩- ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْفَتْحُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٨﴾ قُلْ يَوْمَ ٱلْفَتْحِ لَا يَنفَعُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِيمَٰنُهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [السجدة٢٩: ٢٨].

لما قال المؤمنون: سيحكم الله بيننا يوم القيامة فيثيب المحسن ويعاقب المسيء، ورد الكفار على سبيل الاستهزاء: متى هذا الفتح؟، جاء «**الأسلوب الحكيم**» بالعدول عن جوابهم إلى الفتح الأهم وهو يوم القيامة.

قال الطاهر بن عاشور: «فأمر الله الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأن يجيبهم على طريقة «**الأسلوب الحكيم**» بأن يوم الفتح الحق هو يوم القيامة».

ثم قال رَحِمَهُ اللهُ: «ففي هذا الجواب سلوك الأسلوب الحكم من وجهين: من وجه العدول عن تعيين يوم الفتح، ومن وجه العدول بهم إلى يوم الفتح الحق، وهم إنما أرادوا بالفتح نصر المسلمين عليهم في الحياة الدنيا[(٢)]».

ومن ثم نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم، ولا يخفى ما فيه من التهديد والوعيد.

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٢٠: ٢٧

(٢) المرجع السابق؛ وينظر مكي بن أبي طالب، "الهداية إلى بلوغ النهاية" ط١ الإمارات: مجموعة بحوث الكتاب والسنة جامعة الشارقة ١٤٢٩هـ ٩: ٥٧٧٦

٣٠- ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٩﴾ قُل لَّكُم مِّيعَادُ يَوْمٍ لَّا تَسْتَـْٔخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [سبأ٣٠: ٢٩].

سألوا عن موعد الساعة استبعادًا لوقوعه فجاء «**الأسلوب الحكيم**» بالجواب على الأهم وهو السؤال عن أحوالهم في ذلك اليوم على طريقة التهديد فكان مطابقًا للمقصود من الاستفهام وكان الأهم كذلك أن لا يسألوا عن موعد وقوعه فهو حاصل لا محالة بل ليعلموا أنه حاصل في الوقت الذي عينه الله عَزَّ وَجَلَّ[(١)].

قال الطيبي رَحِمَهُ اللهُ: «وتلخيص الجواب: أنه من «**الأسلوب الحكيم**» يعني: دعوا السؤال عن وقت إرسائها، فإن كينونته لابد منه، بل سلوا عن أحوال أنفسكم.

وكيف قلتُ: ما سألوا عن ذلك وهم منكرون له إلا تعنتًا لا استرشادًا، فجاء الجواب على طريق التهديد مطابقًا لمجيء السؤال على سبيل الإنكار والتعنت وأنهم مُرصدون ليوم يفاجئهم، فلا يستطيعون تأخرًا عنه ولا تقدمًا عليه[(٢)].

ومما سبق نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم، ولا يخفى ما فيه من التهديد والوعيد.

٣١- ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٨﴾ مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [يس٤٩: ٤٨].

حين سألوا عن موعد القيامة استبعادًا جاء «**الأسلوب الحكيم**» بالجواب عن الأهم وهو ما أعد الله لهم من العذاب في ذلك اليوم فعليهم أن ينتظروه.

والمعنى: أنها تبغتهم وهم في أمنهم وغفلتهم عنها، لا يخطرونها ببالهم مشتغلين بخصوماتهم في متاجرهم ومعاملاتهم وسائر ما يتخاصمون فيه ويتشاجرون.

قال الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ اللهُ: «فيكون أسلوب الكلام خارجًا على «**الأسلوب الحكيم**» إعراضًا عن جوابهم لأنهم لم يقصدوا حقيقة الاستفهام فأجيبوا بأن ما أعد لهم من

(١) ينظر الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٢٢: ٢٠

(٢) الطيبي، فتوح الغيب ١٢: ٥٦٠

العذاب هو الأجدر بأن ينتظروه[1]».

فهذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم، ولا يخفى ما فيه من التهديد والوعيد.

٣٢- ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ ﴿٧٩﴾﴾ [يس٧٩: ٧٨].

روى أن أبي بن خلف جاء إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) و أخذ عظماً بالياً فجعل يفته بيده وهو يقول: يا محمد، أترى الله يحيي هذا بعد ما قد رمّ، قال (صلى الله عليه وسلم): (نعم ويبعثك ويدخلك جهنم)[2].

ولما كان سؤاله سؤال استحالة جاء «**الأسلوب الحكيم**» بحمل السائل عكس مراده فجيء بالأهم والأشمل من أن الذي خلقها أول مرة قادر على إحيائها من جديد.

قال الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ اللهُ:

«وأمر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأن يقول له: ﴿يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ﴾ أمر بجواب على طريقة «**الأسلوب الحكيم**» بحمل استفهام القائل على خلاف مراده، لأنه لما قال: **ٱنز نم نن** نى ني ىٰ ٍّ لم يكن قاصدًا تطلب تعيين المُحيي، وإنما أراد الاستحالة، فأجيب جواب من هو متطلب علمًا، فقيل له: ﴿يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[3].

ومما سبق نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

٣٣- ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿١٦﴾ أَوَءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴿١٧﴾ قُلْ نَعَمْ وَأَنتُمْ

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٢٣: ٣٤؛ وينظر الطيبي، فتوح الغيب ١٣: ٩٧

(٢) ينظر الزمخشري، الكشاف ٤: ٢٣

(٣) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٢٣: ٧٥

دَٰخِرُونَ ﴿١٨﴾ ﴾ [الصافات١٦: ١٨].

لما استفهموا إنكارًا للبعث جاء «**الأسلوب الحكيم**» بالأهم وهو تأكيد البعث مع زيادة وصفهم بالصغر والذلة كما دل عليه لفظ (داخرون) إذ معناه: أذلاء صاغرون مستسلمون، من دخر الرجل: ذل وصغُر[(١)].

قال الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ اللهُ: «والاستفهام في قوله: ﴿أَءِذَا مِتْنَا ﴾ إنكاري كما تقدم فلذلك كان قوله تعالى: ﴿قُلْ نَعَمْ ﴾ جوابًا لقولهم ﴿أَءِذَا مِتْنَا ﴾ على طريقة «**الأسلوب الحكيم**» بصرف قصدهم من الاستفهام إلى ظاهر الاستفهام فجعلوا كالسائلين: أيبعثون؟ فقيل لهم: نعم، تقريرًا للبعث المستفهم عنه، أي: نعم تبعثون[(٢)]».

فهذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاَ له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم، ولا يخفى ما فيه من تهديدهم والتهكم بهم.

٣٤- ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ ﴿١٠﴾ ﴾ [غافر: ١٠].

لما قال الله قبلها: ﴿وَقِهِمُ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَمَن تَقِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُۥ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٩﴾ ﴾ [غافر: ٩]، كان الانتقال من هذا الوصف للمؤمنين بالفوز العظيم إلى الانتقال بما سيحل بالمشركين في الآية التي ندرسها جارٍ على «**الأسلوب الحكيم**».

قال الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ اللهُ: «مقابلة سؤال الملائكة للمؤمنين بالنعيم الخالص يوم القيامة بما يخاطب به المشركون يومئذ من التوبيخ والتنديم وما يراجعون به من طلب العفو مؤذنة بتقدير معنى الوعد باستجابة دعاء الملائكة للمؤمنين، فطيّ ذكر ذلك ضرب من الإيجاز.

(١) ينظر ابن منظور، "لسان العرب " ط٣، بيروت: دار صادر ١٤٤١هـ مادة (د خ ر).
(٢) المرجع السابق.

والانتقال منه إلى بيان ما سيحل بالمشركين يومئذ ضرب من «**الأسلوب الحكيم**» لأن قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنَادَوْنَ﴾ الآيات مستأنف استئنافًا بيانًا كان سائلاً سأل عن تقبل دعاء الملائكة للمؤمنين فأجيب بأن الأهم أن يسأل عن ضد ذلك[1]».

ولعلنا الآن نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل كلام المتكلم على غير ما يريد تنبيها له على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم، ولا يخفى ما فيه من التهديد والوعيد.

٣٥- ﴿إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [فصلت: ٤٧].

لما هدد الله الكفار فى الآية السابقة بأن جزاء كل أحد يصل إليه يوم القيامة، كأن سائلا سأل متى يكون ذلك اليوم، جريا على سؤالهم المتكرر عن موعد قيام الساعة كما مر في آيات كثر فجاء هذا الجواب على طريقة «**الأسلوب الحكيم**» على أن الأولى أن تؤمنوا بها وتتهيئوا لها.

قال الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ اللهُ:

«ورد عليهم بطريق «**الأسلوب الحكيم**»، أي: الأجدر أن تعلموا أن لا يعلم أحد متى الساعة وأن تؤمنوا بها وتستعدوا لها[2].

ومما سبق نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

٣٦- ﴿يَسْـَٔلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٢﴾ يَوْمَ هُمْ عَلَى ٱلنَّارِ يُفْتَنُونَ ﴿١٣﴾﴾ [الذاريات١٣: ١٢].

أي يقولون تكذيبا واستهزاء: متى يوم الحساب والجزاء، وهو قريب مما مضى في سؤالهم عن موعد يوم القيامة على سبيل التهكم والاستحالة فجاء «**الأسلوب الحكيم**» على غير مرادهم وبيان الأهم فضلاً عن تحقق القيامة وهو ما يقع فيه من وقوعهم في النار والعياذ بالله.

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٢٤: ٩٤، ٩٥

(٢) المرجع السابق ٢٥: ٥

قال الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ اللهُ: «وجملة ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى ٱلنَّارِ يُفْتَنُونَ ﴿١٣﴾﴾ جواب لسؤالهم جرى على «**الأسلوب الحكيم**» من تلقي السائل بغير ما يتطلب إذ هم حين قالوا: ﴿أَيَّانَ يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٢﴾﴾، أراد التهكم والإحالة فتلقى كلامهم بغير مرادهم، لأن في الجواب ما يشفي وقع تهكمهم على طريقة قوله تعالى: ﴿۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴿١٨٩﴾﴾ [البقرة: ١٨٩].

والمعنى: يوم الدين يقع يوم تصلون النار ويقال لكم: ذوقوا فتنتكم[(١)]».

ومما سبق نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التهكم.

٣٧- ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٥﴾ قُلْ إِنَّمَا ٱلْعِلْمُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٦﴾ فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سِيٓـَٔتْ وُجُوهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَقِيلَ هَٰذَا ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تَدَّعُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الملك٢٥، ٢٦، ٢٧].

سأل المشركون: متى هذا الحشر والجزاء الذى تعدوننا به إن كنتم صادقين فيما تخبروننا به من الحشر ومجيء الساعة، على سبيل الاستهزاء والاستبعاد كعادتهم، فجاء «**الأسلوب الحكيم**» بأن هذا الوعد في علم الله وحده فضلاً عن كونه واقعًا وهو الأهم من مجرد سؤالهم.

قال الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ اللهُ: «وأمر الله رسوله بأن يجيب سؤالهم بحملة على خلاف مرادهم بل على ظاهر الاستفهام عن وقت الوعد على طريقة «**الأسلوب الحكيم**»، بأن وقت هذا الوعد لا يعلمه إلا الله[(٢)]».

ومما سبق نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال،

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٢٦: ٣٤٥

(٢) المرجع السابق ٢٩: ٤٩

والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

٣٨- ﴿سَأَلَ سَآئِلُۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ۝١ لِّلْكَٰفِرِينَ لَيْسَ لَهُۥ دَافِعٌ ۝٢ مِّنَ ٱللَّهِ ذِى ٱلْمَعَارِجِ ۝٣﴾ [المعارج١، ٢، ٣].

لما خوف رسول الله (صلى الله عليه وسلم) المشركين من العذاب، وقالوا: اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم، وكان سؤالهم عن العذاب من حيث وقته وصفته على سبيل الاستهزاء جاء «**الأسلوب الحكيم**» بأن الأهم معرفتهم لهوله ووصفه ووقته ليحذروه وليتقوه لا لمجرد السؤال عن وقته سخرية واستهزاء.

قال الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ اللهُ: «وقد طويت في مطاوي هذه التعلقات جمل كثيرة كان الكلام بذلك إيجازًا إذ حصل خلالها ما يفهم منه جواب السائل، واستجابة الداعي، والإنباء بأنه عذاب واقع عليهم من الله لا يدفعه عنهم دافع، ولا يغرهم تأخره.

وهذه الأوصاف من قبيل «**الأسلوب الحكيم**» لأن ما عدد فيه من أوصاف العذاب وهوله ووقته هو الأولى لهم أن يعلموه ليحذروه دون أن يخوضوا في تعيين وقته، فحصل من هذا كله معنى: أنهم سألوا عن العذاب الذي هُددوا عن وقته ووصفه سؤال استهزاء»[(١)].

ومما سبق نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم، ولا يخفى ما فيه من التهديد والوعيد.

٣٩- ﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً ... ۝٣١﴾ [المدثر: ٣١].

المعنى: لم نجعل العدد إلا سببا لفتنة وضلال المشركين حيث استقلوا بعددهم واستهزؤوا حتى قال أبو جهل: أفيعجز كل مائة منكم أن يبطشوا بواحد منهم وتخرجون من النار، وقد أثار ذلك سؤالا عند المشركين عن تحديد هذا العدد حصرًا، فجاء «**الأسلوب الحكيم**» من أن الأهم هو ما أظهره هذا العدد من مبلغ فهم الكفار للقرآن إذ وقعوا في الفتنة.

قال الطاهر بن عاشور: «وهو كلام جارٍ على تقدير «**الأسلوب الحكيم**» إذ الكلام

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٢٩: ١٥٦

قد أثار في النفوس تساؤلاً عن فائدة جعل خزنة جهنم تسعة عشر وهلّا كانوا آلافًا ليكون مرآهنّ أشد هولاً على أهل النار، أو هلّا كانوا ملكًا واحدًا فإن قُوى الملائكة تأتي كل عمل يُسخرها الله له، فكان جواب هذا السؤال: أن هذا العدد قد أظهر لأصناف الناس مبلغ فهم الكفار للقرآن: وإنما حصلت الفتنة في ذكر عددهم في الآيات السابقة[١]».

ومما سبق نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

٤٠- ﴿يَسۡـَٔلُ أَيَّانَ يَوۡمُ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝٦﴾ إلى: ﴿يُنَبَّؤُاْ ٱلۡإِنسَٰنُ يَوۡمَئِذِۭ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ۝١٣﴾ [القيامة١٣: ٦].

أي يسأل هذا الكافر على سبيل الاستهزاء والاستبعاد والتكذيب متى يكون هذا اليوم؟ فلما جاء السؤال عن موعد يوم القيامة على سبيل الاستهزاء والاستبعاد جاء «**الأسلوب الحكيم**» بما هو أهم وهو أوصاف وأهوال هذا اليوم العظيم علَّ النفوس أن تتهيأ له بما يليق به.

قال الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ اللهُ: «عند حلول هذا اليوم مع تضمين تحقيق وقوعه فإن كلام القرآن إرشاد وهدى، ما يترك فرصة للهَدْيِ والإرشاد إلا انتهزها، وهذا تهديد في ابتدائه جاء في صورة التعيين لوقت يوم القيامة إيهامًا بالجواب عن سؤالهم كأنه حملٌ لكلامهم على خلاف الاستهزاء على طريق «**الأسلوب الحكيم**»[٢]».

ومما سبق نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم، ولا يخفى ما فيه من التهديد والوعيد.

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٢٩: ٣١٤

(٢) المرجع السابق ٢٩: ٣٤٤

٤١- ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ﴿٤٢﴾ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ ﴿٤٣﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ ﴿٤٤﴾ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَىٰهَا ﴿٤٥﴾﴾ [النازعات٤٥: ٤٢].

المعنى: يسألك يا محمد هؤلاء المشركون عن القيامة متى وقوعها، وذلك أنهم لما كانوا يسمعون أنباءها وأوصافها الهائلة كانوا يقولون استهزاءً متى تحدث وتقع، فلما كان سؤالهم عن موعدها على سبيل الاستهزاء جاء «**الأسلوب الحكيم**» بالتنبيه إلى الأهم وهو خشية وقتها بالإيمان بها والعمل الصالح.

قال الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ اللهُ: «وقوله: ﴿فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ﴾ واقع موقع الجواب عن سؤالهم عن الساعة باعتبار ما يظهر من حال سؤالهم عن الساعة من إرادة تعيين وقتها وصرف النظر عن إرادتهم به الاستهزاء، فهذا الجواب من تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، وهو تلقي السائل بغير ما يتطلب تنبيهًا له على أن الأولى به أن يهتم بغير ذلك وهو مضمون قوله: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَىٰهَا ﴿٤٥﴾﴾ وهذا ما يسمى بـ«**الأسلوب الحكيم**»[(١)]».

فهذا الموضع يندرج تحت القسم الثاني من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو إجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاَ له على أنه الأولى بالسؤال، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

٤٢- ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ ﴿٣﴾﴾ [الكوثر: ٣].

لما مات القاسم بن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال العاص بن وائل: دعوه فإنه أبتر لا عقب له، إذا هلك انقطع ذكره، فجاء «**الأسلوب الحكيم**» فى الرد عليه بالأهم وهو أن هذا القائل الفاجر المبغض لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هو الأبتر وإن كان له أولاد، لأنه مبتور من رحمة الله، أي مقطوع عنها، بخلاف النبي (صلى الله عليه وسلم) فإن ذكره باق إلى آخر الدهر.

قال الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ اللهُ: «ولكن لما كان وصف الأبتر في الآية جيء به لمحاكاة قول القائل: (محمد أبتر) إبطالاً لقوله ذلك، وكان فهمهم لوصف الأبتر أنه الذي لا

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٣٠: ٩٥

عقب له تعيّن أن يكون هذا الإبطال ضربًا من «**الأسلوب الحكيم**»، وهو تلقي السامع بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيهًا على أن الأحق غير ما عناه من كلامه كقوله تعالى: ﴿۞ يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِۖ قُلۡ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلۡحَجِّۗ﴾ [البقرة: ١٨٩].

وذلك بصرف مراد القائل عن الأبتر الذي هو عديم الابن الذَّكر إلى ما هو أجدر بالاعتبار وهو الناقص حظ الخير، أي: ليس ينقص للمرء أنه لا ولد له، لأن ذلك لا يعود على المرء بنقص في صفاته وخلائقه وعقله[(١)]».

ومما سبق نستطيع القول بأن هذا الموضع يندرج تحت القسم الأول من قسمي الأسلوب الحكيم، وهو حمل كلام المتكلم على غير ما يريد تنبيها له على أنه الأولى بالقصد، والغرض منه التنبيه على اللائق أو الأهم.

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ٣٠: ٥٧٧

الخاتمة

وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

١- القيمة البلاغية لأسلوب الحكيم تكمن في العدول عن مقتضى الظاهر، وذلك بحمل الكلام على خلاف مراد المتكلم أو السائل.

٢- الحكمة من الأسلوب الحكيم التأثير في السامع من خلال أغراض متهددة منها: التنبيه على الأولى أو الأهم، والتلطف، والتهديد، والتهكم.

٣- دراسة الأساليب البلاغية في القرآن الكريم لا سيما الأسلوب الحكيم توسّع الإدراك، وتبيّن عمق المعنى وتعين على تدبر كتاب الله.

٤- من خلال اطلاعي على بعض الأساليب البلاغية المبثوثة في كتب التفسير وخاصة الأسلوب الحكيم أرى -والله أعلم- أهمية التفات طلاب العلم إليها وإفرادها بالدراسة والبحث لما؛ لها من التأثير على التفسير.

٦- اعتنى علماء التفسير البلاغيون بأسلوب الحكيم وغيره من الأساليب البلاغية الجميلة في كتبهم، وأشهرهم الطيبي في حاشيته على الكشاف، والألوسي، والطاهر بن عاشور.

٧- درست في هذا البحث (٤٢) موطنًا مصرحًا فيها بذكر «**الأسلوب الحكيم**» وهي مواطن استقرائية في أشهر الكتب التي اهتمت بهذا الأسلوب.

٨- أوضح المفسرون الأسلوب الحكيم بقسميه وبينوا أثره على المعنى .

٩- لم تخلُ الأمثلة التي درست من بيان أغراض «**الأسلوب الحكيم**» التي ذكرتها في المبحث الأول.

المصادر والمراجع

ابن عادل، عمر بن عادل، "اللباب في علوم الكتاب " (ط١ بيروت دار بيروت. ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م).

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد "التحرير والتنوير " (ط بدون تونس الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤ م).

ابن كمال، أحمد بن سليمان «رسالة في الأسلوب الحكيم» تحقيق: د/ عبد الله الجيوسي، ود/ محمد طوالبة المجلة الأردنية عدد ٢ سنة ١٤٣٠هـ.

أبو السعود العمادي، محمد بن محمد "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم " (ط١بيروت دار إحياء التراث العربي ١٤٠٠هـ).

أبو حيان، محمد بن يوسف " البحر المحيط " تحقيق: صدقي جميل(ط بدون بيروت دار الفكر، ١٤٣١ هـ).

أبو زهرة، محمد بن أحمد " زهرة التفاسير" (ط بدون مصر دار الفكر العربي سنة النشر بدون).

الأولوسي، محمود بن عبد الله " روح المعاني الألوسي" تحقيق: علي عطية ط١بيروت دار الكتب العلمية– ١٤١٥هـ).

البيضاوي، ناصر الدين "أنوار التنزيل وأسرار التأويل" إعداد وتقديم / محمد عبد الرحمن المرعشلي (ط١ بيروت. دار إحياء التراث العربي سنة بدون).

الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد "الجواهر الحسان في تفسير القرآن " (ط بدون بيروت مؤسسة الأعلمى للمطبوعات سنة النشر بدون).

الثعلبي، أحمد بن محمد "الكشف والبيان عن تفسير القرآن "، لأبى إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي (ط١ بيروت دار إحياء التراث العربي ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٠ م).

الجاحظ، عمر بن بحر "البيان والتبيين للجاحظ"(ط بدون بيروت دار مكتبة الهلال، ١٤٢٣هـ).

الجرجاني، علي بن محمد "التعريفات" (ط١ بيروت دار الكتب العلمية ١٤٠٣هـ).

حماد، نزيه حماد " معجم لغة الفقهاء " (ط١دار القلم ١٤٢٩هـ).

الخازن، علاء الدين علي "لباب التأويل في معانى التنزيل" (ط١ بيروت دار الفكر ١٣٩٩هـ

- ١٩٧٩م).
الرازي، محمد بن عمر "مفاتيح الغيب" (ط١ بيروت دار الكتب العلمية ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
الزركشي، بدر الدين محمد " البرهان في علوم القرآن" تحقيق: محمد أبو الفضل (ط بدون بيروت دار المعرفة ١٣٩١هـ).
الزركلي، خير الدين بن محمود "الأعلام" (ط١٥ بيروت دار العلم للملايين ٢٠٠٢م).
الزمخشري، محمود بن عمرو " الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل " (ط بدون بيروت دار إحياء التراث العربي سنة النشر بدون).
زواوي، علي زواوي "أسلوب الحكيم في القرآن الكريم دراسة بلاغية أسلوبية "رسالة ماجستير غير مطبوعة سنة ١٤٣٥هـ.
الزيد، عبد الرحمن بن أحمد " مختصر تفسير البغوي" (ط١ الرياض دار السلام للنشر والتوزيع ١٤١٦هـ).
السبكي، أحمد بن علي "عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح " تحقيق: د/ عبد الحميد هنداوي (ط١ بيروت المكتبة العصرية ١٤٢٣هـ).
السكاكي، يوسف بن أبي بكر " مفتاح العلوم " (ط٢ بيروت دار الكتب ١٤٠٧هـ).
السيوطي، جلال الدين "الإتقان في علوم القرآن" تحقيق: محمد أبو الفضل، (ط بدون الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٤هـ).
الشوكاني، محمد بن علي " فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير" (ط١ بيروت دار ابن كثير ١٤١٤هـ).
الصابوني، محمد علي "صفوة التفاسير" (ط بدون بيروت دار الفكر ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).
الصعيدي، عبد المتعال عبد الوهاب "بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة" (ط١٧ مكتبة الآداب ١٤٢٦هـ).
طنطاوي، محمد سيد "التفسير الوسيط" (ط١ مصر الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م).
الطيبي، الحسين بن عبد الله "فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب" تحقيق: د/ جميل بني عطا، (ط١نشر: جائزة دبي الدولية للقرآن ١٤٣٤هـ).

عتيق، عبد العزيز "علم البديع" (ط بدون مصر دار النهضة العربية للطباعة والنشر سنة النشر بدون).

قاسم، محمد أحمد "علوم البلاغة" (ط١ طرابلس المؤسسة الحديثة للكتاب، ٢٠٠٣م).

القاسمي، محمد جمال الدين، تحقيق: محمد السود (ط١ بيروت دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ).

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، تحقيق: أحمد البردوني (ط٢دار الكتب المصرية ١٣٨٤هـ).

القزويني، جلال الدين محمد "التلخيص في علوم البلاغة" تحقيق: محمد خفاجي، (ط٣ بيروت دار الجيل بدون سنة نشر).

القيسي، مكي بن أبي طالب "الهداية إلى بلوغ النهاية" (ط١ لإمارات مجموعة بحوث الكتاب والسنة – جامعة الشارقة ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م).

لجنة من علماء الأزهر "المنتخب في تفسير القرآن الكريم" (ط٢١٨ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٤١٦هـ).

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، "الأسلوب الحكيم دراسة بلاغية تحليلية"، العدد ١٥ شعبان ١٤١٦هـ.

مختار، أحمد مختار "معجم اللغة العربية المعاصرة" (ط١ القاهرة عالم الكتب، ١٤٢٩هـ).

الميداني، عبد الرحمن حبنكة "البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها" (ط١، سوريا الدار الشامية الشامية ١٤١٦هـ).

الهاشمي، أحمد بن إبراهيم "جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع"، تحقيق: د. يوسف الصميلي، (ط١ بيروت المكتبة العصرية ١٩٩٩م).

Bibliography

Zawāwī, ʿAli. "ʾUslūb al-Ḥakīm fī al-Qurʾān al-Karīm, Dirāsatun Balāghiyatun "Ulūbiyyah". M.A. thesis in 1435 AH.

Abū Al-Saʿūd al-ʿImādī, Muhammad bin Muhammad. Irshād Al aql Al Salīmilámazāyā al-Kitāb al-Karīm House of revival of arab heritage, Beirut,1st ed. 1400 HA.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. "Al-Itqān Fī ʿUlūm al-Qur'ān". Investigated by: Muḥammad Abū al-Faḍl. General Egyptian Book Organization, 1394 AH).

Al Zirikli, Khair al-Dīn bin Mahmūd. "Al-Aʿlām". (15th ed. Beirut: Dār al ʿIlm Lil Malāyīn, 2002).

Al-Bayḍāwī Nāṣir al-Dīn. "Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Taʾwīl". Prepared and presented by: Muhammad ʿAbd al-Rahmān al-Marʿashlī. (First Edition, Beirut: Dār Ihyā Al-Turāth al-ʿArabi).

Al-Ṣāʿidī, ʿAbd al-Mutaʿāl ʿAbd al-Wahhāb. "Bughyat al ʾĪdāh li Talkhīs al-Miftāh Fī ʿUlūm al-Balāgha". (17th ed. Maktabat Al-Adab, 1426AH).

Al-Jahiz, ʿAmru bin Baḥr. "Al-Bayān wa al-Tabyīn". (Beirut: Dār wa Maktabat Al-Hilāl,1423AH).

Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muhammad. "Al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān". Investigated by: Muḥammad Abu al-Faḍl. (Beirut: Dār al-Maūārif, 1391 AH).

Habanakat Abd al-Rahmān, "al-Balāgha al-ʿArabiya ʾUsusushā wa ʿUlūmuhā wa Funūnuhā". (1st ed. Syria: al-Dār al-Shamiya, 1416 AH).

Abū Hayyān, Muhammad bin Yūsuf. "al-Bahr al-Muḥiṭ". Investigated by: Ṣidqī Jamīl. (Beirut: Dār al-Fikr, 1431AH).

Al-Qasimī, Muhammad Jamāl. "Tafsir al-Qasimī". Investigated by: Muhammad Al-Sūd. (1st ed. Beirut: Dār al Kutub al -ʿIlmiyah, 1418AH).

Al-Qawīnī, Jalāl al-Dīn Muhammad. "al-Talkhīs fī ʿUlūm al-Balāgha". Investigated by: Muhammad Khafājī. (3rd ed. Dār Beirut: al-Jīl).

Al-TaRifat by Al Jurjani, Dār al Kutub al -ʿIlmiyah , Beirut, 1st ed. 1403AH

Ibn ʿĀshūr, Muhammad al-Ṭāhir. "al-Tahrīr wa al-Tanwīr". (1st ed. Al-Dār Al-Tunisiya for Publishing,1984).

Ṭanṭāwī, Muhammad Sayyid. "Tafsīr al-Wasiṭ". (First Edition, Egypt: the general council for al-Amīriya press affairs, 1393 A.H – 1973).

Al-Hāshimī Aḥmad bin Ibrāhīm. "Jawāhir Al-Balāgha fī al-Maʿānī al-Bayān wa al-Badiʿ". Investigated by: Dr. Yūsuf al-Ṣumailī. (1st ed. Beirut: al-Maktaba al-ʿAsriya, 1999).

Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad. "Al-Jāmiʿ li Ahkām al-Qur'an". Investigated by: Ahmad al-Bardūnī. (2nd ed. Dār al-Kutub al-Miṣriyya,1384 AH).

Al-Thaʿālibī, Abd al-Rahmān bin Muhammad. "al-Jawāhir al-Ḥisān Fī Tafsīr al-Quran". (Beirut: Al-Alami Printing Foundation).

Al-Ṭayyibī, al-Husein bin Abdillah. "Hāshiyat Al-Tayyibī". Investigated by: Dr. Jamīl bin ʿAṭā, (1st ed. published by Dubai International Holy Quran Award, 1434AH).

Ibn Kamal, Ahmad bin Sulaimān. "Risalah Fē Al-Uslūb Al-Hakīm". Investigated by: Dr. Abdullah Al-Jayyūsī and Dr. Muhammad Ṭawalibah. A peer-Investigated research published in the Jordanian Journal issue 2 of the year 1430AH.

Al-Alūsī, Maḥmūd bin Abdillah. "Rūh Al-Maʿānī".Investigated by: ʿAli ʿAttiya. (1st ed. Beirut: Dār al kutub al-ʿIlmiyah, 1415AH).

Abu Zahra, Muhammad bin Ahmad. "Zahrat al-Tafāsīr". (Dār al-Fikr al-ʿArabi).

Al-Ṣābūnī Muhammad Ali. "Ṣafwat Al-Tafāsīr". (Beirut: Dār al-Fikr, 1421 A.H. – 2001).

ElimAlbadie (Semantics) by Dr. Abdul Aziz bin Ateeq, Dār al NahdaAlarabia for Printing and Publishing.

Al-Subkī, Aḥmad bin ʿAli. "ʿArūs al-Afrāh". Investigated by Dr. ʿAbdul Ḥamīd Hindāwī. (1st ed. Beirut: Al-Maktaba al-ʿAsriya, 1423AH).

Qasim, Muhammad Aḥmad. "ʿUlūm al-Balāgha". (1st ed. Tripoli: al-Muʾasasat al-Ḥadithiya lil Kitāb, 2003).

Al-Shawkānī, Muḥammad bin ʿAli. "Fath al-Qadīr al-Jāmiʿ baina Fannai al-Riwāya wa al-Dirāya min ʿIlm al-Tafsīr". (1st ed. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1414AH).

Al-Zamakhsharī, Mahmoud bin Umar. "Al-Kashaf ʿan Haqāʾiq Ghawāmid al-Tanzīl Wa ʿUyūn Al-Aqāwīl Fī Wujūh al-Taʾwīl". (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth Al-ʿArabī).

Al-Thaʿlabī, Ahmad bin Muhammed. "Al-Kashf wa al-Bayān". (First Edition, Beirut: Dār Ihyā al-Turāth Al-ʿArabī,1422 A.H. – 2000)

Ibn ʿĀdil, Umar bin ʿĀdil. "Al-Lubab Fē Ulūm Al-Kitāb". (First Edition, Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʿ-ʿIlmiyah , 1419 AH – 1998).

Al-Khāzin, ʿAlā Al-Dīn ʿAli. "Lubāb Al-Taʾwīl Fī Maʿānī al-Tanzīl". (Beirut: Dār al-Fikr, 1399 AH – 1979).

Al-Zaid, ʿAbd al-Raḥmān bin Ahmad. "Mukhtaṣar Tafsīr Al-Baghawī". (First Edition, Riyadh: Dār al-Salām for Publishing and Distribution, 1416 AH).

Al-Rāzī, Muhammad bin Umar. "Mafātīh al-Ghayb". (First Edition, Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyah, 1421 AH – 2000).

Al-Sakkākī, Yūsuf bin Abī Bakr. "Miftāh al-ʿUlūm". (2nd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1407AH).

Imam Muhammad bin Saud Islamic Journal of Applied Sciences. "al-Uslūb al-Ḥakīm Dirāsatun Balaghiyatun Taḥlīliyat". Issue. 15 of Shaʿbān 1416AH.

Nazih Hammad, "Mu'jam Lughat Al-Fuqahā". (1st ed. Dār Al-Qalam for Publishing and Distribution, 1429AH).

Mukhtār, Aḥmad. "Muʿjam al-Lugha al-ʿArabiya al-Muʿāṣirah". (1st ed. Cairo: ʿĀlam Al-Kutub Publishing and Distribution, 1429AH).

A group al-Azhar scholars. "Al-Muntakhab fī Tafsīr Al-Qur'an Al-Karīm". (21st Edition, Supreme council for Islamic affairs, 1416AH).

Al-Qaisī, Makki bin Abi Ṭālib. "Al-Hidayah Ilā Bulūgh al-Nihāyah". (First Edition, U.A.E: The Quran and Sunnah Research Group – University of Sharjah –1429 A.H – 2008).

ترجمة عباد بن منصور

(دراسة تحليلية)

The Biography of ʿAbād bin Mansūr
(An Analytical Study)

إعداد:

أ. د. جمعان بن أحمد الزهراني

Prof. Juma'ān bin Ahmad Al-Zahrānī

الأستاذ بكلية الشريعة والقانون بجامعة الجوف

البريد الإلكتروني: jamaan3@gmail.com

الاستقبال - Received: 2020/09/30، **القبول** - Accepted: 2020/11/18، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

عنوان البحث: ترجمة عباد بن منصور – دراسة تحليلية –.

موضوع البحث: جمع ما قيل في ترجمة أبي سلمة عباد بن منصور البصري الناجي من جرح أو تعديل، بغية الوقوف على حاله، وإعطائه المرتبة التي تليق به، من خلال استخلاص نتائج أقوال أئمة الجرح والتعديل فيه.

منهج البحث: المنهج الاستقرائي التحليلي.

الأقسام الرئيسية للبحث:

المقدمة، وفيها: أهمية الموضوع، وأهدافه.

الفصل الأول: الترجمة، وفيه ستة مباحث: الأول: في اسمه ونسبه وكنيته ومولده. الثاني: في شيوخه. الثالث: في طبقته. الرابع: في الرواة عنه. الخامس: في وفاته. السادس: في من أخرج له من أصحاب الكتب الستة.

الفصل الثاني: أقوال أئمة الجرح والتعديل، وفيه ثمانية مباحث: الأول: في أقوال الأئمة المتشدّدين. الثاني: في أقوال الأئمة المعتدلين. الثالث: في أقوال الأئمة المتساهلين. الرابع: في أقوال الأئمة الآخرين. الخامس: في أقوال الأئمة المتأخّرين. السادس: في قوله بالقَدَر. السابع: في تدليسه. الثامن: في اختلاطه.

الخاتمة، وبها: النتائج، ثم ثبت المصادر، وفهرس الموضوعات.

أبرز نتائج البحث: ١– جلّ شيوخه وتلاميذه من ثقات البصرة. ٢– روى له البخاري تعليقًا وأصحاب السنن الأربعة. ٣– رأي الأئمة المتشدّدين في عباد أنه ضعيف. ٤– الأئمة المعتدلون منهم من أطلق التضعيف، ومنهم من جعله في أدنى مراتب التوثيق. ٥– نقم بعض الأئمة على عباد تدليسه، إما مطلقًا، وإما في روايته عن عكرمة. ٦– أثبت جمع من الأئمة تغيّره بأَخَرة. ٧– خلاصة القول فيه: عباد بن منصور ضعيف، مدلّس، تغيّر بأَخَرة، يصلح حديثه للاعتبار.

الكلمات المفتاحية: عباد بن منصور، دراسة تحليلية، تراجم، الرجال، الرواة، الجرح والتعديل، المختلف فيهم، الضعفاء، التدليس، الاختلاط.

ABSTRACT

Research Title: Biography of ʿAbbād bin Mansūr – A Critical Analysis –.

Research Topic: Collecting that which was has been mentioned in the biography of Abū Salamah ʿAbbād bin Mansūr al-Basrī al-Nājī from *Jarh* (criticizing narrators of Hadith) or *Taʿdil* (certifying them), in hopes of reaching a conclusion on his state in Hadith, and allocating him a rank that he is deserving of, through conclusions derived from the statements of the *Imams* of *al-Jarh wat-Taʿdil* upon him.

Methodology of Research: Inductive analysis approach.

Main Contents of Research:

1) The Introduction: It consists of the importance of this research, and its objectives.
2) Section One: Biography of ʿAbbād bin Mansour, consisting of six subjects:
   a. Subject One: His name, lineage, alias, birthplace and date.
   b. Subject Two: Those who he has narrated Hadith upon.
   c. Subject Three: His class in Hadith.
   d. Subject Four: Those who have narrated Hadith from him.
   e. Subject Five: His death.
   f. Subject Six: Those who have recorded his Hadith from the authors of the Six Books of Hadith.
3) Section Two: Statements of the *Imams* of *al-Jarh wat-Taʿdīl* upon him, consisting of eight subjects:
   a. Subject One: Statements of the strict *Imams*.
   b. Subject Two: Statements of the moderate *Imams*.
   c. Subject Three: Statements of the lenient *Imams*.
   d. Subject Four: Statements of *Imams* unknown by strictness, moderation, or leniency.
   e. Subject Five: Statements of latter *Imams* starting from the era of Imam al-Dhahabī (d. 748 AH).
   f. Subject Six: His belief of negating *al-Qadar* (the Divine Decree).
   g. Subject Seven: His *Tadlis* (narrating a Hadith from a person whom he has met and heard other Hadiths besides this one, without clearly mentioning he has heard this Hadith).
   h. Subject Eight: His *Ikhtilat* (changing of his memorization and its weakening).
4) The Conclusion: It consists of the research findings, bibliography, and table of contents.

Main Conclusions of Research:

1) The majority of those who Abbad bin Mansoor has narrated Hadith upon and those who have narrated Hadith from him are from the *Thiqāt* (very reliable narrators) of the city of Basra.
2) al-Bukharī has recorded his Hadith in his Sahih as *Taʿliq* (without mentioning the beginning of the chain of narration), and the authors of the four books of Sunnan have recorded his Hadith.
3) The view of the strict *Imams* is that he is *Daʿīf* (weak narrator).
4) From the moderate *Imams* are those who have ruled upon him to be *Daif*, and from them are those who have placed him in the lowest ranks of *Tawthiq* (reliability).
5) Some *Imams* have condemned him for his *Tadlis*, either in totality, or his narration upon Ikrimah.
6) A group of *Imams* have affirmed the changing of his memorization and its weakening.
7) Final ruling upon him: He is *Daʿīf*, *Mudallis* (partakes in *Tadlis*), his memorization changed and weakened, therefore his Hadith is valid for *Itibar* (to be strengthened by another chain of narration or Hadith).

Key words:

Abbad bin Mansoor, Critical Analysis, Biographies, Narrators, al-Jarh wat-Taʿdīl, Differed Upon, Weak Narrators, Tadlīs, Ikhtilāt.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،

وبعد: فإن من أشرف العلوم الدينية: علم الحديث النبوي، ومن أَجَلِّ معارفه: تمييز رواة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومعرفة الثقات منهم والضعفاء، وقد جمع في ذلك غير واحد من الحفاظ تصانيفَ بحسب ما وصل إليه اطِّلاع كل منهم؛ فأول من عرفته صنف في ذلك أبو عبد الله البخاري، أفرد في ذلك تصنيفا حافلا، وتتابع الحفاظ من بعده على التصنيف في هذا الشأن.

ودراسة تراجم الرواة واستيعاب ما قيل فيها من جرح أو تعديل، يُفْصِحُ عن معرفة حال الراوي عند علماء الجرح والتعديل، وأن العلماء إنما تَكَلَّمُوا في الرواة حفظا لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتمييزاً لصحيحه من ضعيفه، وما يُحْتَجُّ به مما لا يحتج به، وقد بذل العلماء في ذلك جهداً كبيراً، فألَّفوا المؤلفات ودَوَّنُوا الدواوين.

ومن خلال تدريسي لطلاب الدراسات العليا كنت أَنْتقي بعض التراجم التي تحتاج إلى نَظَرٍ وإعْمال ذِهْن؛ لدراستها والتوصل فيها إلى نتيجة مُرْضِية، وحُكْمٍ صَحِيح، فكانت هذه الترجمة من تلك التراجم، ورغبت في طرحها للإخوة الباحثين، والمطلعين، لنَسْعَد بتعليقاتهم وتنبيهاتهم وإرشاداتهم، وليدرك الباحث أن هذا العمل ما هو إلا أنموذج مصغر لعمل أولئك العلماء الأفذاذ، ونحن وإن قصرنا كثيرا عنهم، فإننا نحاول قدر المستطاع أن نستن بسنتهم ونهتدي بهديهم، كيف لا وقد خص الله تبارك وتعالى هذه الأمة بضبط حديث نبيها صلى الله عليه وسلم بالإسناد المأمون، وحث صلى الله عليه وسلم أمته إلى الأخذ منه والتبليغ عنه، فعن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: **"نضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا حَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ، فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ"**(١).

«والفائدة من إيراد كل ما قيل في الرجل من جرح وتوثيق يظهر عند المعارضة»(٢)،

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (ح٢١٥٩٠)، وأبو داود (ح٣٦٦٠)، والترمذي (ح٢٦٥٦) وقال: حديث حسن، والنسائي في الكبرى (ح٥٨١٦).

(٢) ينظر: «تهذيب التهذيب» (١/١٠).

وقد حاولت في هذا البحث أن أجمع ما قيل في ترجمة (**عباد بن منصور النَّاجِي**) من جرح أو تعديل، بُغْيَة الوقوفِ على حاله، وإعطائه المَرْتبة التي تليق به، من خلال استخلاص نتائج أقوال أئمة الجرح والتعديل فيه رحمهم الله.

وقد جعلت هذا البحث في مقدمة وفصلين، كل منهما يتضمن جملة من المباحث على النحو التالي:

الفصل الأول: الترجمة، وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: في اسمه ونسبه وكنيته ومولده.

المبحث الثاني: في شيوخه.

المبحث الثالث: في طبقته.

المبحث الرابع: في الرواة عنه.

المبحث الخامس: في وفاته.

المبحث السادس: فيمن أخرج له من أصحاب الكتب الستة.

الفصل الثاني: أقوال أئمة الجرح والتعديل، وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأول: في أقوال الأئمة المُتَشَدِّدين.

المبحث الثاني: في أقوال الأئمة المُعْتَدِلين.

المبحث الثالث: في أقوال الأئمة المُتَسَاهِلين.

المبحث الرابع: في أقوال الأئمة الآخَرِين.

المبحث الخامس: في أقوال الأئمة المُتَأَخِّرِين.

المبحث السادس: في قوله بالقَدَر.

المبحث السابع: في تَدْلِيسِه.

المبحث الثامن: في اخْتِلاطِه.

ثم ختمته بخاتمة -أرجو أن أكون وُفِّقْتُ فيها-، ثم ثَبْت المصادر، وفِهْرس الموضوعات.

الفصل الأول: ترجمة عَبَّاد بن مَنْصور النَّاجِيّ

المبحث الأول: في اسْمِه ونَسَبِه وكُنْيَتِه ومَوْلِده.

هو عبَّاد بن مَنْصُور(١) بن عَبَّاد بن سَامَة(٢) النَّاجِيّ، البَصْرِيّ، يُكْنى بأبي سَلَمَة(٣)، وذكر ابْن مَنْدَه أن عَرْعَرَةَ بن البِرِنْد هو الذي كَنَّاه(٤)، وهو ابْن أُخْتِه(٥).

فجميع من تَرْجَمَ له–ممن وَقَفْتُ عليه–قال في نسبته: «النَّاجِيّ» بالنون المُوَحَّدَة الفَوْقانية(٦)، وقال الرُّشَاطِيّ(٧): هو «الدَّاجِيّ»، بالدال المُهْمَلَة، نسبةً إلى دَاجِيَة بن مالك، ثم انْتصر لذلك بما نقله عن الكَلْبِيّ والزُّبَيْر بن بَكَّار أنهما نَسَباه بالدال لا بالنون، ثم جَزَمَ أن مُسْلِمَاً وابْن أبي حاتم وأبا أحمد الحاكِم وكُلَّ من نَسَبَه بالنون تبع في ذلك البخاريّ ثم قال: «والمُعَوَّل عندي على ما حكاه الكَلْبِيُّ والزُّبَيْرُ فهما أَصْلٌ في هذا الشَّأْن، وتَصْحِيفُ النَّاجِيّ من الدَّاجِيّ قَرِيب، وعسى أن يكون هذا أولا من النَّاسِخ»(٨).

---

(١) ينظر: محمد بن سعد بن منيع الزهري، "الطبقات الكبير". تحقيق علي محمد عمر، (ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١م)، ٩:٢٦٩.

(٢) ينظر: ابن ماكولا، "الإكمال"، ١: ٣٩؛ والجياني، "تقييد المهمل"، ١: ٧٦.

(٣) ينظر: البخاري، "التاريخ الكبير"، ٣: ٣٩؛ ومسلم بن الحجاج، "الكنى والأسماء"، ١: ٣٨٢.

(٤) ينظر: أبو جعفر العقيلي، "الضعفاء"، ٤: ١٥٩؛ وأبو أحمد الحاكم، "الأسامي والكنى"، ٤: ١٦.

(٥) ينظر: يوسف بن عبد الرحمن المزي، "تهذيب الكمال في أسماء الرجال"، تحقيق د. بشار عواد معروف، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣هـ). ١٤: ١٥٧، ١٩: ٥٥٣.

(٦) ينظر زيادة على ما تقدم: ابن ماكولا، "الإكمال"، ١:٤٦٩–٤٧٠؛ وابن حجر العسقلاني، "فتح الباري"، ١٧: ٤٩٦، و"التقريب" ترجمة رقم (٣١٤٢).

(٧) هو «الشيخ، الإمام، الحافظ، المتقن، النَّسَّابَة، أبو محمد عبد الله بن علي بن عبد الله بن علي بن أحمد اللَّخْمِيّ، الأَنْدَلسي، الرُّشَاطِيّ». ينظر: محمد بن أحمد الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، تحقيق مجموعة من المحققين، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ٢٠: ٢٥٨.

(٨) ينظر: تعليق العلامة المعلمي على كتاب السمعاني، "الأنساب"، ٥:٢٦٨–٢٦٩؛ ومغلطاي، "إكمال تهذيب الكمال"، ٧: ١٨٢. وقد تعقب العلامة المعلمي الرشاطيَّ بكلام طويل، ورجح أن الصواب في نسبته «الناجي»، وكلامه في غاية النفاسة فليرجع إليه، وينظر زيادة على ما قاله العلامة المعلمي: ابن حزم، "جمهرة أنساب العرب"، ١: ١٧٣؛ والبلاذري، "جمل من أنساب الأشراف"، =

قلت: والذي يظهر لي أن قول الجماعة هو الأَوْلى؛ وعباد مَشْهُورٌ بهذه النِّسْبَة، وكذا فهذه النِسْبةُ معروفةٌ في عددٍ كبيرٍ من الرواة البَصْرِيّين.

مولده: لم أقف على من ذكر مولده ممن ترجم له، لكن القرائن تدل على أنه وُلِد في البصرة وتترعرع فيها؛ فإنّ أغلبَ شُيوخِه بَصْرِيُّون.

وأما سنة مولده فيمكن تقريبها إذا اعتبرنا أن أقدم شيوخه وفاة -فيما وقفت عليه- هو سعيد بن جُبَيْر، وقد قُتِلَ سنة (٩٠)، وباستصحاب أن المألوف عند أهل البصرة أنهم يبدأون في سماع الحديث في سن العاشرة، كما أخرج الرَّامَهُرْمُزِي عن موسى بن هارون قوله: «أهل البصرة يكتبون لعشر سنين»[(١)]، فيكون مولده في حدود سنة ٨٠هـ.[(٢)] والله أعلم.

=

١: ٧٤. وتنظر المسألة في: ابن الكلبي، "جمهرة النسب"، ١١٣؛ والزبيري، "نسب قريش"، ٤٤٠؛ والجياني، "تقييد المهمل"، ٢: ٣١١؛ وياقوت الحموي، "معجم البلدان"، ٥: ٢٥٠؛ والزركلي، "الأعلام"، ٧: ٣٤٤.

(١) الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي، "المحدث الفاصل بين الراوي والواعي"، تحقيق د. محمد عجاج الخطيب، (ط٣، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ)، ١٨٧.

(٢) وقد ذكره ابن سعد-كما سيأتي-في الطبقة الرابعة، وممن ذكرهم-أيضا-في هذه الطبقة: عمرو بن عبيد المعتزلي المشهور، وعمرو هذا قيل: ولد سنة (٨٠)، وتوفي سنة بضع وسبعين ومائة. ينظر: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، "تاريخ بغداد"، تحقيق د. بشار عواد معروف، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ)، ١٤: ٨٧ فما بعدها.

المبحث الثاني: في شيوخه.

يمكن تصنيف شيوخ عباد بن منصور باعتبار مراتبهم إلى أربع مراتب:

الأولى: مرتبة (ثقة) فما فوقها:

١. أيوب السَّخْتِياني البَصْرِيّ: **ثقة ثبت** حجة، مات سنة (١٣١).
٢. الحسن البَصْرِيّ، **ثقة فقيه** فاضل، مات سنة (١١٠).
٣. عَطاء بن أَبي رَبَاح المَكيّ: **ثقة فقيه** فاضل، مات سنة (١١٤).
٤. عِكْرِمَة بْن خالد المَخْزُومِي المَكيّ: **ثقة**، مات بعد عطاء بيسير.
٥. عِكْرِمَة مَوْلى ابن عباس المَكيّ: **ثقة ثبت**، عالمٌ بالتَّفْسير، مات سنة (١٠٤).
٦. عمر بن عبد العزيز المَدني: **إمام**، مات سنة (١٠١).
٧. القاسم بن محمد بن أبي بكر الصِّدِّيق: **ثقة**، أحد الفقهاء بالمدينة، مات سنة (١٠٦).
٨. أبو الضُّحى مسلم بن صُبَيْح الكُوفِيّ: **ثقة فاضل**، مات سنة (١٠٠).
٩. هِشَام بن عُروة المَدني: **ثقة فقيه**، ربما دلس، مات سنة (١٤٥).
١٠. أبو رجاء عِمران بن مِلْحَان العُطَارِدِيّ البَصْرِيّ: **ثقة**، مات سنة (١٠٥).
١١. محمد بن زياد القُرشي البَصْرِيّ: **ثقة ثبت**[(١)]، مات بعد العشرين ومائة[(٢)].
١٢. زَيْد بن أَسْلم[(٣)] المَدني: **ثقة عالم**، وكان يُرْسِل، مات سنة (١٣٦).
١٣. يوسف بن مَاهَك[(٤)] المَكيّ: **ثقة**، مات سنة (١٠٦).
١٤. سَعيد بن جُبَيْر[(٥)] الأَسَدِيّ الكُوفِيّ، **ثقة ثبت فقيه**، قتل سنة (٩٥).

---

(١) قال الحافظ في "التقريب" ترجمة رقم (٥٨٨٨): (ربما أرسل)، ولم أقف على من وصفه بالإرسال

(٢) ينظر: محمد بن أحمد الذهبي، "تاريخ الإسلام"، تحقيق د. بشار عواد معروف، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م)، ٣:٤٩٢.

(٣) كما في: إبراهيم بن عبد الله بن الجنيد، "سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين"، تحقيق د. أحمد محمد نور سيف، (ط١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٨هـ)، ٣٤٨، وما قبله من "تهذيب الكمال".

(٤) كما في: سعيد بن منصور، "السنن"، (٩٥٤)؛ وأحمد بن حنبل، "المسند"، (٢٥٥٢٦).

(٥) كما في: عبد الله ابن أبي شيبة، "المصنف"، تحقيق أ.د سعد بن ناصر الشثري، (ط١، الرياض: دار =

١٥. سالم بن عبد الله بن عمر[١] بن الخطاب القرشي العَدَوِيّ المَدَنِيّ، **أحد الفقهاء السبعة وكان ثبتا عابدا فاضلا**، مات آخر سنة (١٠٦) على الصحيح.

١٦. طاوُوس بن كَيْسان[٢] اليَمَاني، **ثقة فقيه** فاضل، مات سنة (١٠٦)، وقيل بعد ذلك.

١٧. أبو المَلِيح بن أُسَامة الهُذَلي[٣] البَصْرِيّ، مختلف في اسمه، **ثقة**، مات سنة (٩٨)، وقيل (١٠٨)، وقيل بعد ذلك.

١٨. عبد الله بن عُبَيْد[٤] بن عُمَيْر اللَّيْثِيّ المَكيّ، **ثقة**، مات سنة (١١٣).

١٩. مُجاهِد بن جَبْر[٥] المَخْزُومِي المَكيّ، **ثقة**، إمام في التفسير وفي العلم، مات سنة إحدى -أو اثنتين أو ثلاث أو أربع- ومائة.

٢٠. محمد بن سِيرِين[٦] الأَنْصاري البَصْرِيّ، **ثقة ثبت**، عابِد كبيرُ القَدْر، مات سنة (١١٠).

٢١. مَنْصور بن المُعْتَمِر السُّلَمِيّ الكُوفِيّ، **ثقة ثبت**، وكان لا يدلس، مات سنة (١٣٢).

الثانية: مرتبة (صدوق كثير الغَلَط) و(صدوق كثير الأَوْهَام):

١. عبد الله بن المُثَنَّى[٧] بن عبد الله بن أنس بن مالِك الأَنْصاري البَصْرِيّ، **صدوق**

=

كنوز إشبيليا، ١٤٣٦هـ)، (٦٩٦٦).

(١) كما في: ابن أبي شيبة، "المصنف"، (٢٥٦٨١، ٢٥٧٠٦).

(٢) كما في: سعيد بن منصور، "السنن"، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، (ط١، الهند: الدار السلفية، ١٤٠٣هـ)، (٩٥٤).

(٣) كما في: سليمان بن داود الطيالسي، "المسند"، (١٤١٧)؛ وسليمان بن أحمد الطبراني، "المعجم الكبير"، (٣٤٨٤).

(٤) كما في: أحمد بن حنبل، "المسند"، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، (٩١٤٩).

(٥) كما في: سعيد بن منصور، "السنن"، (٩٥٤).

(٦) كما في: سعيد بن منصور، "السنن"، (٩٥٤).

(٧) كما في: سليمان بن أحمد الطبراني، "المعجم الأوسط"، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد

=

كثير الغلط[١].

٢. شَهْر بن حَوْشَب[٢] الأَشْعَرِيّ الشَّامِيّ، **صدوق كثير الإرسال والأوهام**، مات سنة (١١٢).

الثالثة: مرتبة (مَقْبُول):

عَدِيّ بن أَرْطَاة: **مَقْبُول**، قُتِل سنة (١٠٢).

الرابعة: مرتبة (مَتْرُوك):

١. إبراهيم بن محمد بن أَبي يَحْيَى الأَسلميّ المَدَنِيّ: **متروك**، مات سنة (١٨٤).

٢. أبو المُهَزِّم التّمِيمِيّ البَصْرِيّ، اسمه يزيد بن سُفيان، **متروك**، من الثالثة[٣].

بيان عدد شيوخ عباد بن منصور بالنسبة إلى مراتبهم وبلدانهم

البلدان / المرتبة	بصريون	كوفيون	مكيون	مدنيون	شاميون	يمانيون	المجموع
ثقة فما فوقها	٦	٣	٦	٥		١	٢١
صدوق كثير الغَلَط وصدوق كثير الأَوْهَام	١				١		٢
مقبول					١		١
متروك	١			١			٢
المجموع	**٨**	**٣**	**٦**	**٦**	**٢**	**١**	**٢٦**

قلت: من خلال ما تقدم يمكن استخلاص ما يلي:

أولا: أَنَّ أغلبَ شيوخه من البصرة والكوفة، أو من الحِجاز، وهذا يدل على أنه

=

وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ)، (٢٧٣٥)، والإسناد إلى عباد فيه لين.

(١) ذكره الذهبي في "تاريخ الإسلام"، ٤: ٦٧٢ في الطبقة العاشرة (١٧١-١٨٠).

(٢) كما في: أحمد بن حنبل "المسند"، (٩٤٦٥)؛ والدارمي "المسند"، (٢٨٦٩).

(٣) ذكره الذهبي في "تاريخ الإسلام"، ٣: ٣٥٠ في الطبقة الثانية عشرة (١١١-١٢٠) وقال: (وأحسبه عاش بعد العشرين ومائة).

اكتفى بالأخذ عن شيوخ بلده، أما الحجازيون فلعله حج فأخذ عنهم، ومنهم من قَدِم البصرة كهِشام بن عُروة، ومحمد بن يزيد، ولهذا لم أجد من نص في ترجمته أنه رحل من بلده لطلب العلم، وسبب ذلك أن البصرة كانت من حواضر العلم، وفيها عدد من كبار المحدثين، فاكتفى بعلم شيوخها.

ثانيا: أن أغلب من روى عنهم من الثقات؛ إذ بلغ عددهم (٢١) من بين (٢٦) شيخا.

وأما عدد من روى عنهم من المتروكين فاثنان فقط. وهذا يدل على أنه كان يَنْتَقِي شُيُوخَه، ويتحرى أَمْرَهُم.

ويبقى التَّنْبِيه على أمرين مُهِمَّيْن:

أحدهما: أن عباد بن منصور ذكره ابن المديني فيمن لم يلق أحدا من الصحابة[(١)].

الثاني: قيل: أن روايته عن عكرمة مُنْقَطِعة، قال ابن حِبَّان: «كل ما روى عن عكرمة سمعه من إبراهيم بن أبي يحيى، عن داود بن الحصين، فدلسها عن عكرمة»[(٢)]، وسيأتي -إن شاء الله-مزيد بسط لهذا عند الكلام على تدليسه في المبحث السابع من الفصل الثاني.

(١) ينظر: صلاح الدين العلائي، "جامع التحصيل في أحكام المراسيل"، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، (ط٢، بيروت: مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٧هـ)، ٢٠٦. قلت: ولعل الحامل على قول ابن المديني هذا-مع أن المشهور أن عبادا لم يلق أحدا من الصحابة-؛ هو ما يقع في بعض الأسانيد من روايته عن أحدهم، كما وقع راويا عن أنس رضي الله عنه في: الطبراني، "المعجم الكبير"، (٤٦٧٩)، وعن ابن عباس في: محمد بن عبد الله الحاكم، "المستدرك على الصحيحين"، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ)، (٧٤٧٣)، والصواب وجود الواسطة بينه وبينهما.

(٢) محمد بن حبان البستي، "المجروحين"، تحقيق محمود إبراهيم زايد، (دار المعرفة، ١٤١٢هـ)، ٢: ١٦٦.

المبحث الثالث: طبقته.

اختلف الأئمة في تحديد طبقة عباد بن منصور؛ وذلك راجع لاختلافهم في اصطلاح الطبقة:

فابن سَعْد عدّه في **الطبقة الرابعة** ممَّن نزل بالبصرة.

وذكره خَلِيفة بن خَيَّاط في **الطبقة السابعة** ممَّن دخل البصرة.

وأما الذَّهبي فقد ذكره في **الطبقة السادسة** في «سير أعلام النبلاء»، وذكره في **السادسة عشرة** (١٥١-١٦٠) من «تاريخ الإسلام».

وأما الحافظ ابن حجر فعدّه من **السادسة**[١] في «تقريب التهذيب»[٢].

وفي الجملة فهو معدود من كبار أتباع التابعين[٣].

(١) عرفها الحافظ في مقدمة "التقريب" (ص: ٣٦) بقوله: (طبقة عاصروا الخامسة-أي: طبقة صغار أتباع التابعين-، لكن لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة).

(٢) ينظر: ابن سعد، "الطبقات الكبير"، ٩: ٢٦٩؛ وخليفة بن خياط، "الطبقات"، ٢٢١؛ والذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ٧: ١٠٥؛ "تاريخ الإسلام"، ٤: ٩٥؛ وابن حجر، "تقريب التهذيب" ترجمة رقم (٣١٤٢).

(٣) ينظر: ابن حجر، "فتح الباري"، ١٧: ٤٩٦.

المبحث الرابع: الرواة عنه.

يمكن تصنيف الرواة عن عباد باعتبار مراتبهم[1] إلى أربع مراتب:

الأولى: مرتبة (ثقة) فما فوقها:

١. إسْرَائيل بن يُونُس بن أبي إسْحاق السَّبِيعِيّ الكُوفِيّ: **ثقة**، مات سنة (١٦٠).
٢. حَمَّاد بن سَلَمَة البَصْرِيّ: **ثقة** عابد، مات سنة (١٦٧).
٣. رَوْح بن عُبَادَة البَصْرِيّ: **ثقة** فاضل، مات سنة (٢٠٥).
٤. زِيَاد بن الرَّبِيع البَصْرِيّ: **ثقة**، مات سنة (١٨٥).
٥. سُفْيان الثَّوْرِي الكُوفِيّ: **ثقة حافظ** فقيه عابد إمام حُجَّة، مات سنة (١٦١).
٦. سَلَّام بن أبي مُطِيع البَصْرِيّ: **ثقة** صاحب سنة، مات سنة (١٦١).
٧. شُعْبة بن الحَجَّاج الوَاسِطي ثم البَصْرِيّ: **ثقة حافظ متقن**، مات سنة (١٦٠).
٨. عبد الله بن بَكْر السَّهْمِيّ البَصْرِيّ، نزيل بغداد: **ثقة**، مات سنة (٢٠٨).
٩. عبد الله بن وَهْب المِصْرِي الفقيه: **ثقة حافظ عابد**، مات سنة (١٩٧).
١٠. عبد الأَعْلى بن عبد الأَعْلى البَصْرِيّ: **ثقة**، مات سنة (١٨٩).
١١. عبد المُؤْمن بن عُبَيد الله السَّدُوسِيّ البَصْرِيّ: **ثقة**[2].
١٢. عَرْعَرَة بن البِرِنْد البَصْرِيّ: **ثقة**، مات سنة (٢١٣).
١٣. علي بن فُضَيْل بن عِيَاض المكيّ: **ثقة** عابد[3].
١٤. مُسلم بن إبراهيم البَصْرِيّ: **ثقة مأمون**، مات سنة (٢٢٢).
١٥. معاذ بن معاذ العَنْبَرِيّ البَصْرِيّ القاضِي: **ثقة متقن**، مات سنة (١٩٦).
١٦. محمد بن عبد الله بن المثنى بن عبد الله بن أنس بن مالك الأنصاري البصري: **ثقة**، مات سنة (٢١٥).
١٧. النَّضْر بن شُمَيْل البَصْرِيّ: **ثقة ثبت**، مات سنة (٢٠٤).

---

(١) كل من لم أعز رتبته فهي من "التقريب" للحافظ ابن حجر.
(٢) ذكره الذهبي في "تاريخ الإسلام"، ٤: ٤٤٦ في الطبقة السادسة عشرة (١٦١-١٧٠).
(٣) ذكره الذهبي في "تاريخ الإسلام"، ٤: ٦٩٤ في الطبقة الثامنة عشرة (١٧١-١٨٠).

١٨. وَكِيع بن الجَرَّاح الكُوفِيّ: **ثقة حافظ** عابد، مات سنة (١٩٧).
١٩. يحيى بن سَعيد القَطَّان البَصْرِيّ: **ثقة متقن حافظ إمام** قدوة، مات سنة (١٩٨).
٢٠. يَزيد بن زُرَيْع البَصْرِيّ: **ثقة ثبت**، مات سنة (١٨٢).
٢١. يَزيد بن هارُون الوَاسِطِيّ: **ثقة متقن عابد**، مات سنة (٢٠٦).
٢٢. أبو داود سليمان بن داود الطَّيَالِسِيّ البَصْرِيّ: **ثقة حافظ**، مات سنة (٢٠٤)[١].
٢٣. أبو عَاصِم النَّبِيل الضَّحَّاك بن مَخْلَد البَصْرِيّ: **ثقة ثبت**، مات سنة (٢١٢).
٢٤. إسْماعيل بن إبراهيم ابن عُلَيَّة البَصْرِيّ: **ثقة حافظ**، مات سنة (١٩٣).
٢٥. أحمد بن عَبْدَة[٢] بن موسى الضَّبِّيّ البَصْرِيّ: **ثقة** رُمِيَ بالنَّصْب، مات سنة (٢٤٥).
٢٦. حَجَّاج بن حَجَّاج[٣] الباهِلِيّ البَصْرِيّ الأَحْوَل: **ثقة**، مات سنة (١٣١)[٤].
٢٧. أبو أُسامة حماد بن أُسامة[٥] القُرَشِيّ الكُوفِيّ: **ثقة ثبت**، ربما دَلَّس، وكان بأخرة يحدث من كتب غيره، من كبار التاسعة مات سنة (٢٠١).
٢٨. داود بن أبي هِنْد[٦] القُشَيْرِيّ البَصْرِيّ، **ثقة متقن** كان يهم بأَخَرة، مات سنة (١٤٠) وقيل قبلها.
٢٩. سُفيان بن عُيَيْنة[٧] الهِلَالِيّ الكُوفِيّ ثم المَكيّ: **ثقة حافظ فقيه إمام حجة**، إلا أنه تغير حفظه بأخرة، وكان ربما دلس لكن عن الثقات، مات سنة (١٩٨).

---

(١) قال مسلم بن الحجاج: (حدثنا محمود بن غَيْلان، قال: قلت لأبي داود الطيالسي: قد أَكْثَرْتَ عن عباد بن منصور). مقدمة "الصحيح"، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٤١٢هـ)، ١: ٢٤.
(٢) كما في: الطبراني، "المعجم الكبير"، (١١٨٩٧).
(٣) كما في: الطبراني، "المعجم الأوسط" (٣٣٧٨) بإسناد حسن إلى عباد.
(٤) ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ٥: ٤٣٢.
(٥) كما في: الرامهرمزي، "المحدث الفاصل"، ٢٩٣؛ والبيهقي، "الجامع لشعب الإيمان"، (٢١٨٠).
(٦) كما في: الطبراني، "مسند الشاميين"، (١٨٩٨)، والدارقطني، "العلل"، ٥: ٣٦٠.
(٧) كما في: الطبراني، "المعجم الكبير"، (٤٦٧٩).

٣٠. شُعَيْب بن إسْحاق[١] بن عبد الرحمن الأُمَوِيّ البَصْرِيّ ثم الدِّمَشْقِيّ: **ثقة** رمي بالإرجاء، مات سنة (١٨٩).

٣١. عبد الرحيم بن سليمان[٢] الأَشَلّ المَرْوَزِيّ نَزِيلُ الكُوفة: **ثقة** له تصانيف، مات سنة (١٨٧).

٣٢. عبد العزيز بن عبد الصمد[٣] العَمِّيّ البَصْرِيّ: **ثقة حافظ**، مات سنة (١٨٧) ويقال بعد ذلك.

٣٣. عبد الكبير بن عبد المَجيد[٤] أبو بكر الحَنَفِيّ البَصْرِيّ: **ثقة**، مات سنة (٢٠٤).

٣٤. عبد الوارث بن سعيد[٥] بن ذَكْوان العَنْبَرِيّ البَصْرِيّ: **ثقة ثبت**، رمي بالقدر ولم يثبت عنه، مات سنة (١٨٠).

٣٥. عثمان بن جَبَلَة بن أبي رَوَّاد[٦] العَتَكِي المَرْوَزِيّ: **ثقة**، مات على رأس المائتين.

٣٦. عمرو بن الهيثم بن قَطَن[٧] القُطَعِيّ أبو قَطَن البَصْرِيّ: **ثقة**، مات على رأس المائتين.

الثانية: مرتبة (صدوق):

١. سَهْل بن حَمَّاد، أبو عَتَّاب الدَّلَّال البَصْرِيّ: **صدوق**، مات سنة (٢٠٨).

٢. مُعَاوِيَة بن عبد الكريم الثَّقَفِيّ الضَّالّ البَصْرِيّ: **صدوق**، مات سنة (١٨٠).

---

(١) كما في: أحمد بن علي الموصلي، "المسند"، تحقيق حسين سليم أسد، (ط١، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ)، (٤٧٠٦).

(٢) كما في: البزار، "المسند"، (٦٧٧٧)، والبيهقي، "السنن الكبرى"، (١١٨١٩).

(٣) كما في: محمد بن إسحاق بن خزيمة، "الصحيح"، تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ)، (٢٤٢٧).

(٤) كما في: الطبراني، "المعجم الكبير"، (٣٤٨٤) (١٢٥٠٤).

(٥) كما في: البيهقي، "السنن الكبرى"، (٥٤٦٦).

(٦) كما في: يعقوب بن سفيان الفسوي، "المعرفة والتاريخ"، تحقيق أكرم ضياء العمري، (ط١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤١٠هـ)، ٣: ٢١١.

(٧) كما في: أحمد بن حنبل، "المسند"، (٢٦٢٦٥).

٣. أبو يُوسُف يعقوب بن إبراهيم القاضِي الكُوفِيّ، نزيل بَغْداد، صاحِب أبي حَنِيفة، مات سنة (١٨٢)[١].

٤. محمد بن رَبِيعَة[٢] الكُوفِيّ: **صدوق**، مات بعد سنة (١٩٠).

٥. محمد بن سَوَاء[٣] السَّدُوسِيّ العَنْبَرِيّ البَصْرِيّ: **صدوق** رمي بالقدر، مات سنة بضع وثمانين ومائة.

٦. عَمْرو بن الوَلِيد الأَعْضَف الأَهْوازِيّ: **لَيّن الحديث**[٤].

الثالثة: مرتبة (صدوق ربما أخطأ) (...له أوهام) (...يدلس ويسوي) (...يخطئ) (...تغير) ونحوها:

١. رَيْحان بن سَعِيد النَّاجِيّ البَصْرِيّ: **صدوق ربما أخطأ**، مات سنة (٢٠٤)[٥].

---

(١) مرتبته–بالنظر لأقوال الأئمة–أقرب ما تكون إلى: صدوق. ينظر: أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، "لسان الميزان"، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، (ط١، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٢٣هـ)، ٨: ٥١٨.

(٢) كما في: أحمد بن حنبل، "المسند"، (٢١٩٩).

(٣) كما في: ابن أبي شيبة، "المصنف"، (٢٩٦٩٢).

(٤) قال ابن معين: (ليس به بأس). "تاريخ ابن معين (رواية الدوري)"، ٤: ٢٠٠؛ وقال البخاري عن ابن معين: (ما أرى به بأسا). "التاريخ الكبير"، ٦: ٣٧٩؛ وقال ابن عدي: (أرجو أنه لا بأس به). "الكامل"، ٧: ٧٣٨؛ وقال أبو داود: (ثقة)، "سؤالات أبي عبيد الآجري" تحقيق البستوي، ٢: ٧٩؛ وقال الذهبي: (لين الحديث). "ميزان الاعتدال"، ٣: ٢٩٤.

(٥) لكنه مُتكلَّمٌ في روايته عن عباد على وجه الخصوص، قال ابن حبان: (يُعْتبر حديثُه من غير روايته عن عباد بن منصور). "الثقات"، ٨: ٢٤٥؛ وقد أكثر ريحان من الرواية عن عباد، وروى عنه الغرائب عن أيوب السختياني، قال الترمذي: (ورأيت محمداً–أي البخاري–يستغرب أحاديث ريحان بن سعيد، عن عباد بن منصور، عن أيوب ويرضى به). "العلل الكبير"، (٦٠٥)؛ وقال البزار: (وحدث بأحاديث كثيرة عن عباد عن أيوب لم يحدث بها عنه غيره، واحتملت عنه على تفرده بها من غير إنكار عليه). "المسند"، (٦٧٧١)؛ وقال النسائي: (وقيل: إن ريحان ليس بقديم السماع منه–أي من عباد بن منصور). "السنن الكبرى"، (٣٣٢٦)، وهذا يشير إلى أنه تحمل عن عباد بعد اختلاطه. وذكر البخاري في "تاريخه"(٣/٣٣٠) في ترجمته أنه إمام مسجد عباد بن كثير، وهذا يشير =

٢. عبد الرحمن بن حَمَّاد الشُّعَيْثِيّ البَصْرِيّ: **صدوق ربما أخطأ**، مات سنة (٢١٢).
٣. وَكِيع بن مُحْرِز النَّاجِيّ البَصْرِيّ: **صدوق له أوهام**[١].
٤. أحمد بن أوفى الأَهْوَازِيّ[٢]، قال ابن عدي: «حدث **بأحاديث مستقيمة**، ولم أر في حديثه شيئا منكرا إلا ما ذكرته من مخالفته على شعبة وأصحابه».
٥. عبد الوهاب بن عَطَاء[٣] الخَفَّاف البَصْرِيّ: **صدوق ربما أخطأ**، مات سنة (٢٠٤).
٦. عمرو بن محمد بن أبي رَزِين[٤] الخُزَاعِيّ البَصْرِيّ: **صدوق ربما أخطأ**، مات سنة (٢٠٦).
٧. عيسى بن شُعَيْب[٥] بن إبراهيم النَّحْوِيّ البَصْرِيّ: **صدوق له أوهام**.
٨. قَيْس بن الرَّبِيع[٦] الأَسَدِيّ أبو محمد الكُوفِيّ: **صدوق** تغير لما كبر وأدخل عليه ابنه ما ليس من حديثه فحدث به، مات سنة بضع وستين ومائة.
٩. مُبَارَك بن فَضَالَة[٧] القُرَشِيّ البَصْرِيّ: **صدوق يُدَلِّسُ ويُسَوِّي**، مات سنة (١٦٦).
١٠. محمد بن بكر بن عُثمان[٨] البُرْسَانِيّ البَصْرِيّ: **صدوق قد يخطئ**، مات سنة (٢٠٤).
١١. مُرَجَّى بن رجاء[٩] اليَشْكُرِيّ البَصْرِيّ: **صدوق ربما وهم**[١٠].

=
أيضا إلى ملازمته له.
(١) ذكره الذهبي في "تاريخ الإسلام"، ٤: ٩٩٦ في الطبقة التاسعة عشرة (١٨١-١٩٠).
(٢) كما في: ابن عدي، "الكامل"، ١: ٣٨٩-٣٩٠، والذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٥: ٢٥٨.
(٣) كما في أحمد بن حنبل، "المسند"، (٢٧٣٣).
(٤) كما في: نور الدين علي الهيثمي، "كشف الأستار عن زوائد البزار"، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة،١٣٩٩هـ)، (٣٠٣٢).
(٥) كما في: البزار، "المسند"، (٤٥١٦)؛ والطبراني، "المعجم الكبير"، (٦٩٩٣).
(٦) كما في: البيهقي، "السنن الكبرى"، (١٦٣٨٢).
(٧) كما في: أحمد بن حنبل، "المسند"، (٩٢٤٥).
(٨) كما في: الطبراني، "المعجم الأوسط"، (٢٨٥٣) (٤٩٣٤).
(٩) كما في: الحاكم، "المستدرك"، (٧٤٨٣).
(١٠) ذكره الذهبي في "تاريخ الإسلام"، ٤: ٥١٥ في السابعة عشرة (١٦١-١٧٠).

١٢. يُونُس بن بُكَيْر[١] بن واصِل الشَّيْبَانِيّ الكُوفِيّ: **صَدوق يخطئ**، مات سنة (١٩٩).

الرابعة: مرتبة (ضعيف) (لين الحديث) (شيخ):

١. حُمَيْد بن أبي زياد الصَّائِغ، قال أبو حاتم: **شيخ**، وذكره ابن حبان في الثقات، وأخرج له حديثا عن عباد بن منصور[٢].

٢. سُرُور بن المُغِيرَة: أَصلُه بَصْرِيّ، ولكنه واسِطِيّ، قال أبو حاتم: **شَيْخ**، وقال ابن حبان: كان **مُتْقِنَاً على قلة روايته**[٣].

٣. عَمْرو بن هاشم[٤] أبو مالك الجَنْبِيّ الكُوفِيّ: **لَيّن الحديث**[٥].

٤. عَوْن بن عُمَارة [٦] القَيْسِيّ البَصْرِيّ: **ضعيف**، مات سنة (٢١٢).

الخامسة: مرتبة (متروك):

١. غالِب بن عُبَيد الله العُقَيْلِيّ الجَزَرِيّ: **متروك ساقط الحديث**[٧].

٢. المُثَنَّى بن بَكْر العَطَّار البَصْرِيّ: **متروك**، قاله الدارقطني[٨].

---

(١) كما في الطبراني، "المعجم الكبير"، (١١٨٨٩) (١١٨٩٠).

(٢) كما في: ابن أبي حاتم، "الجرح والتعديل"، (٣: ٢٢٣)؛ وابن حبان، "الثقات"، (٨: ١٩٦).

(٣) ينظر: ابن أبي حاتم، "الجرح والتعديل"، (٤: ٣٢٥)؛ وابن حبان، "مشاهير علماء الأنصار"، (٢٠٨)؛ وقال ابن حبان في "الثقات"، (٨: ٣٠١): (روى عنه أبو سعيد الحداد الغرائب)، وقال الذهبي: (ذكره الأزدي وتكلم فيه) كذا قال، وتعقبه ابن حجر: (وإنما قال الأزدي: عنده مناكير عن الشعبي). ينظر: ابن حجر، "لسان الميزان"، (٤: ٢١). وذكر ابن سعد في "طبقاته" (٢٢٩/٧) أنه كان يروي التفسير عن عباد بن منصور عن الحسن. وكان معروفًا. وذكر ابن الجنيد في "سؤالاته" عن يحيى بن معين (٦٣١) قوله: قلت: من سرور هذا؟ قال: زعموا أنه واسطي، لا أعرفه.

(٤) كما في الطبراني، "المعجم الأوسط"، (٢٧٣٥).

(٥) ذكره الذهبي في "تاريخ الإسلام"، ٤: ٩٩٦ في الطبقة العشرين (١٩١-٢٠٠).

(٦) كما في: الطبري، "تهذيب الآثار (مسند ابن عباس)"، ١: ٥٥٠؛ والبغوي، "شرح السنة"، (٣٢٣٥).

(٧) ينظر: الذهبي، "ميزان الاعتدال"، ٣: ٣٣١؛ وابن حجر، "لسان الميزان"، ٦: ٢٩٧.

(٨) ينظر: أحمد بن محمد البرقاني، "سؤالات البرقاني للدارقطني"، تحقيق محمد بن علي الأزهري، (ط:١، القاهرة: دار الفاروق، ١٤٢٧هـ)، ١٣٣.

٣. إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأَسْلَمِيّ[(١)]: **متروك**، مات سنة (١٨٤) وقيل (١٩١).

بيان عدد الرواة عن عباد بن منصور بالنسبة إلى مراتبهم وبلدانهم

المرتبة / البلد	ثقة فما فوقها	صدوق	صدوق له أوهام، وصدوق ربما أخطأ، ونحوها	ضعيف	متروك	المجموع
البصرة	٢٦	٣	٩	١	١	٤٠
الكوفة	٤	٢	٢	١		٩
واسط	١			١		٢
مكة	٣					٣
المدينة					١	١
مرو	١					١
الأهواز		١	١			٢
الجزيرة					١	١
مصر	١					١
لا تعلم بلده				١		١
المجموع	**٣٦**	**٦**	**١٢**	**٤**	**٣**	**٦١**

من خلال تأمل الرواة عن عباد يظهر ما يلي:

أولا: أغلب الرواة من البصرة وهذا يدل على أن تحديثه كان مقتصرا ببلده[(٢)]، وهناك بعض من روى عنه من الكوفة وهي قريبة من البصرة، أو من واسط وهي تقع بينهما، ومن روى عنه من الأقطار الأخرى فهم قلة، وأكثرهم ممن رحل للبصرة، ولعله التقى ببعضهم في الحج.

ثانيا: أن أغلب الرواة عنه ثقات إذ بلغ عددهم (٣٦) من أصل (٦١) شيخا، و(٦) في مرتبة «صدوق»، و(١٢) في مرتبة «صدوق له أوهام» وما قاربها، وأربعة ضعفاء، وثلاثة متروكون. وهذا يدل على أن أغلب من حمل عنه العلم ممن يقبل حديثهم ويحتج بهم في الرواية، بل فيهم من وُصِف بكونه لا يروي إلا عن ثقة كيحيى القَطَّان وشعبة.

(١) كما في: محمد بن إدريس الشافعي، "الأم"، تحقيق الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب، (ط٥، المنصورة: دار الوفاء، ١٤٢٩هـ)، (١٠٠).

(٢) ولذا قال ابن حبان: (روى عنه: يزيد بن هارون، وريحان بن سعيد، وأهل البصرة). "المجروحين"، ٢: ١٦٦.

المبحث الخامس: وفاته.

توفي رحمه الله بلا خلاف –حسب ما وقفت عليه–سنة (١٥٢)[١].

المبحث السادس: من أخرج له من أصحاب الكتب الستة.

أخرج له البخاري تعليقا، وأخرج له أصحاب السنن الأربعة[٢].

أما تعليق البخاري له في «الصحيح» فوقع في (كتاب الطب برقم: ٥٧٢٠)، وذكر الحافظ في «الفتح»[٣] أنه ليس له في البخاري سوى هذا الموضع المعلق اهـ.

قلت: وله ذكر في موضعين آخرين:

أحدهما: في (كتاب الحج/باب: الذبح قبل الحَلْق/بعد حديث رقم «١٧٢٢») في حديث معلق عن حماد بن سلمة.

الثاني: وفي (كتاب الأحكام/ تحت باب: الشهادة على الخط المختوم).

قلت: وبهذا يتبين أن إطلاق الحاكم رحمه الله القول بإخراج البخاري له[٤] ليس بدقيق، والصواب تقييد ذلك.والله أعلم.

---

(١) ينظر: خليفة بن خياط، "الطبقات"، تحقيق د. أكرم ضياء العمري، (بغداد: مطبعة العاني، ١٣٨٧هـ)، ٢٢١.

(٢) ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ٤: ١٦١.

(٣) ١٧: ٤٩٦، وذكر الحافظ أن البخاري علق له لفائدتين: إسنادية ومتنية، فلينظر.

(٤) ينظر: محمد بن عبد الله الحاكم، "المدخل إلى الصحيح"، تحقيق د. ربيع بن هادي عمير المدخلي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ)، ٤: ١٩٨. وفي هذا قال مغلطاي: (وأطلق الحاكم إخراج البخاري عنه، وكذا ذكره أبو الوليد في كتاب «الجرح والتعديل»، وقبله أبو الحسن الدارقطني، وكان الصواب تقييده بالاستشهاد). "إكمال تهذيب الكمال"، ٧: ١٨٥.

الفصل الثاني: أقوال علماء الجرح والتعديل (عَرْضٌ وتَحْلِيل)

المبحث الأول: أقوال الأئمة المتشددين.

١. يحيى بن سعيد القَطَّان (ت ١٩٨).

وردت عن يحيى القَطَّان روايتان في عباد بن منصور:

أ. رواية التوثيق.

أسندها ابن أبي حاتم فقال: «نا أبو سعيد بن يحيى بن سعيد القَطَّان قال: قال أبو سعيد جدي يحيى بن سعيد قال: عباد بن منصور ثقة، ليس ينبغي أن يُتْرَكَ حَدِيثُه لرأيٍ أخطأ فيه»[(١)].

والرأي الذي أخطأ فيه عباد هو القول بالقدر، فهذا توثيق صريح من الإمام يحيى القَطَّان، ختمه بالرد على من ترك حديث عباد لخطئه في القدر، وذلك أن مجرد اعتقاده رأيا لا يمنع من الرواية عنه إذا كان صادق اللهجة، ضابطا لحديثه، ما لم يكن داعية لبدعته ولم يرو ما يقويها، وعلى هذا عمل جمع من الأئمة؛ فإن الحاجة قد تدعو إلى الأخذ عنهم، ومصلحة حفظ السنة تقتضي ذلك، ولهذا قال الإمام ابن المديني: «لو تركت أهل البصرة لحال القدر، ولو تركت أهل الكوفة لذلك الرأي -يعني التشيع-خربت الكتب»، قال الخطيب: «قوله: خربت الكتب، يعني: لذهب الحديث»[(٢)].

ب. رواية التضعيف.

أسندها أيضا ابن أبي حاتم فقال: «قال صالح بن أحمد بن محمد بن حنبل: نا علي-يعني ابن المديني-قال: قلت ليحيى بن سعيد: عباد بن منصور تَغَيَّر؟ قال: لا أدري، إلا أنا حين رأيناه نحن كان لا يحفظ، ولم أر يحيى يرضاه»[(٣)].

---

(١) ابن أبي حاتم، "الجرح والتعديل"، ٦: ٨٦. وأبو سعيد هو أحمد بن محمد بن يحيى القطان: صدوق، فالإسناد حسن، ينظر: ابن حجر، "التقريب"، ترجمة رقم (١٠٦).

(٢) أحمد بن علي الخطيب البغدادي، "الكفاية في علم الرواية"، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٤٣٠هـ)، ١٤٥، وينظر ما نقله الخطيب قبله عن يحيى القطان.

(٣) ابن أبي حاتم، "الجرح والتعديل"، ٦: ٨٦، وإسنادها صحيح. وينظر أيضا: ابن عدي، "الكامل"، ٥: ٥٤٥.

وقول عليٍّ: «لم أر يحيى يرضاه» يقتضي تضعيفه، وسببه أن عباداً لم يكن يحفظ.

وهذا معارض لما تقدم من التوثيق الذي نقله عنه حفيده، وههنا مَسْلكان:

الأول: الجمع بين الروايتين، فتحمل رواية التوثيق على أنها كانت من الإمام يحيى في بادئ الأمر، ثم تبين له حال عباد فلم يرضه. وهذا فيه بُعْد؛ فإن قول يحيى: «حين رأيناه نحن كان لا يحفظ» يدل على أن هذا رأيه فيه من أول ما رآه[١]. وعلى كل حال فإن سؤال علي بن المديني عن تَغَيُّر عباد يدل على أن هذا متأخر؛ لأن التغير غالبا يكون في آخر عمر الراوي، وبالتالي فيتعين المسلك الثاني، وهو:

الثاني: الترجيح بين الروايتين، فتقدم رواية الإمام علي بن المديني من ثلاثة وجوه:

أحدهما: أنه ثقة ثبت إمام أعلم أهل عصره بالحديث وعِلَلِه[٢]، وأما أحمد بن محمد بن يحيى القَطَّان فهو صدوق، فلا يقارِب ابن المَدِيني فضلا على أن يرجح عليه.

الثاني: أن رواية ابن المَدِيني تتضمن جَرْحاً مُفَسَّراً، فيقدم على التعديل.

الثالث: أن رواية ابن المديني توافق أقوال الأئمة كما يأتي بيانه إن شاء الله، وإذا دار كلام العالم بين رواية توافق بقية الأئمة، ورواية تخالفهم، فالأولى تقديم ما يوافق به الجماعة.

٢. يحيى بن مَعِين (ت ٢٣٣).

نقل تلاميذُ الإمام ابن معين موقفَه من عباد، وبيان ذلك كما يلي:

١. رواية ابن الجُنَيْد:

---

(١) قال الحافظ ابن حجر: (تكلموا فيه من عدة جهات...فذكر منها: ثالثها: أنه قد تغير حفظه، وقال يحيى القطان: لما رأيناه كان لا يحفظ، ومنهم من أطلق ضعفه). "فتح الباري"، ١٧: ٤٩٦، وهذا يفهم منه أن قول القطان (حين رأيناه نحن كان لا يحفظ)، يحتمل أن يراد به أننا لما رأيناه كان قد تغير، ولذلك قال الحافظ: ومنهم من أطلق ضعفه، فمفهومه أن القطان قيد ضعفه في حال تغيره فقط، ولكن الاحتمال الثاني وهو أنه كان ضعيفا وتغير بأخرة يؤيده قول الأئمة الآخرين كالجوزجاني والنسائي.

(٢) قال البخاري: (ما استصغرت نفسي إلا عند علي بن المديني، وقال فيه شيخه ابن عيينة: كنت أتعلم منه أكثر مما يتعلم مني، وقال النسائي: كأن الله خلقه للحديث). ينظر: ابن حجر، "التقريب"، ترجمة رقم (٤٧٦٠).

١. قال: «سألت يحيى عن عباد بن منصور الناجي، فقال: كان قدريا، وكان صديقا لأيوب السختياني، وكان قد ولي قضاء البصرة».

٢. وقال: «قلت: كيف حديث عباد بن منصور؟ قال: ضعيف الحديث»[(١)].

٢. رواية الدَّوْرَقِيّ، أسندها عنه ابن عَدِي فقال: «حدثنا أحمد بن علي، حدثنا عبد الله الدَّوْرَقِيّ، حدثنا يحيى قال: عباد بن منصور ضعيف الحديث»[(٢)].

٣. رواية أحمد بن زُهَير، أسندها ابن حِبَّان فقال: «أخبرنا الحنبلي قال: سمعت أحمد بن زُهَير، عن يحيى بن معين قال: عباد بن منصور ليس بشيء في الحديث»[(٣)].

٤. رواية ابن أبي خَيْثَمَة أسندها ابن أبي حاتم فقال: «أنا أبو بكر بن أبي خَيْثَمَة فيما كتب إليَّ، قال: سمعت يحيى بن معين يقول: عباد بن منصور ليس بشيء، ضعيف»[(٤)].

٥. رواية الدُّوري:

١. سمعت يحيى يقول: «عباد بن مَيْسَرَة المِنْقَرِيّ، وعباد بن رَاشِد، وعباد بن كثير، وعباد بن منصور، كلُّهم ليس حَدِيثُهم بالقَوِيّ، ولكنه يُكْتَب».

٢. سمعت يحيى يقول: «عباد بن منصور كان قاضي البصرة، وكان يرمى بالقدر».

٣. سمعت يحيى يَقُول: «عباد بن منصور ليس بشيء»[(٥)].

٦. رواية ابن مُحْرِز، قال: وذكر -أي: يحيى- عباد بن منصور فقال: «هذا رجل ليس بالقوي في الحديث»[(٦)].

وقول ابن معين: «ليس بشيء» يراد به أحد معنيين:

---

(١) ابن الجنيد، "سؤالات ابن الجنيد"، ٤١٤.

(٢) ابن عدي، "الكامل"، ٧: ٣٠٦.

(٣) ابن حبان، "المجروحين"، ٢: ١٦٦.

(٤) ابن أبي حاتم، "الجرح والتعديل"، ٦: ٨٦.

(٥) يحيى بن معين، "تاريخ ابن معين (رواية الدوري)"، تحقيق د. أحمد محمد نور سيف، (ط١، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٣٩٩هـ)، ٤: ١٠٣، ١٢٨، ١٤٢، ١٨٢.

(٦) يحيى بن معين، "معرفة الرجال (رواية ابن محرز)"، تحقيق محمد كامل القصار، (ط١، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٤٠٥هـ)، ٢: ٢٢٠.

الأول: أن أحاديثَ الراوي قليلة[١].

الثاني: جَرْحُ الراوي[٢]، وهو المراد هنا لثلاثة مُرجِّحات:

أحدها: أن قوله: «ليس بشيء» وقع مفسرا في رواية ابن أبي خَيْثَمة.

الثاني: أن الروايات الأخرى عن ابن معين تدل على هذا، كما تقدم في رواية ابن الجُنَيْد والدَّوْرَقِيّ وابن زُهَيْر عنه.

الثالث: أن رواية عباس أسندها ابن أبي حاتم بزيادة لفظ «ضعيف» عقب قوله «ليس بشيء» فقال: نا العباس بن محمد الدوري قال: قال يحيى بن معين: عباد بن منصور «ليس بشيء ضعيف»، فهذه إما أن تكون من الدوري، أو من ابن أبي حاتم فهي تفسير لمراد يحيى، وإما أن تكون من يحيى نفسه، وعلى كلا الاحتمالين فكلام يحيى يفيد تضعيف عباد بن منصور.

وهذا التضعيف من ابن معين جَرْحٌ مُجْمَل، فيفسَّر بما تقدم عن الإمام القَطَّان من سوء الحفظ. وقوله «يكتب حديثه» يدل على أن هذا تضعيف يسير لا يبلغ بعباد إلى درجة الترك، بل إن قوله «حديثه ليس بالقوي» معدود في المرتبة الأولى أي أعلى مراتب التضعيف. وأما قوله «ضعيف» فهي في المرتبة الثانية، وهما متقاربتان، وبالتالي فابن معين يرى أن عباد بن منصور ضعفه يسير فيكتب حديثه ويعتبر به، ولا يطرح. والله أعلم.

وأما قول ابن معين «كان قدريا»، وقوله «كان يرمى بالقدر»، فإن عبَّاساً الدوري قال: «قلت ليحيى: هكذا تقول في كل داعية، لا يكتب حديثه إن كان قدريا، أو رافضيا، أو غير ذلك من أهل الأهواء من هو داعية؟ قال: لا يكتب عنهم، إلا أن يكونوا ممن يظن به ذلك ولا يدعو إليه كهشام الدستوائي وغيره، ممن يرى القدر ولا يدعو إليه»[٣]. فكلام يحيى صريح في قبول رواية القدري غير الداعية.

(١) ينظر: ابن القطان، "بيان الوهم والإيهام"، ٣: ٢٨١؛ المعلمي، "طليعة التنكيل"، ٦١.

(٢) ينظر: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، "طليعة التنكيل"، تحقيق: علي بن محمد العمران، (ط٢، مكة المكرمة: عالم الفوائد، ١٤٣٤هـ)، ٦١.

(٣) ابن معين، "تاريخ ابن معين (رواية الدوري)"، ٤: ١٣٩.

٣. إبراهيم بن يعقوب الجُوْزْجَانِيّ (ت ٢٥٩).

قال عنه: «عباد بن منصور كان يرى برأيهم -يعني رأي البَصْرِيّين-، وكان سَيِّء الحفظِ فيما سَمِعَه، وتغير أخيرا»[(١)].

وهذا تضعيف مقترن ببيان سببه، وهو ثلاثة أمور:

الأول: قوله بالقَدَر، وهذا قد سبق الكلام عليه، وتبين أن مجرد ذلك لا يوجب اطِّرَاح روايته، لا سيما وأنه لم يكن داعية كما نص على ذلك الحافظ[(٢)].

الثاني: سوء حفظه، وهذا يلتقي تماما مع ما تقدم عن الإمام القَطَّان من قوله: «كان لا يحفظ».

الثالث: تغيره بأَخَرة، وهذا هو الذي سأل عنه عليُّ بن المديني شيخَه القَطَّان، فأجاب بأنه لا يدري، وبالتالي فقول الجُوْزْجَانِيّ هنا يُثْبِتُ تَغَيُّرَ عباد، لأن من علم حجة على من لم يعلم، وهذا يرجع إلى سوء الحفظ، فإن التغير سوء حفظ طارئ[(٣)].

وسوء الحفظ من قبيل الضعف الذي يَنْجَبِر، وبالتالي فرتبة عباد عنده لا تبلغ درجة الاطِّرَاح، اللهم إلا من جهة الاعتقاد؛ إذ من المعروف أن الجوزجاني يَحُطُّ على المخالفين لمذهب أهل السنة، وأما من جهة ضبطه فيصلح حديثه للاعْتِبَار.

---

(١) إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، "الشجرة أحوال الرجال"، تحقيق عبد العليم عبد العظيم البستوي، (ط١، باكستان: حديث أكادمي، الرياض: دار الطحاوي، ١٤١١هـ)، ١٩٠.

(٢) ينظر: ابن حجر، "فتح الباري"، ١٧: ٤٩٦.

(٣) ينظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، "نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر". تحقيق عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، (ط١، الرياض: مطبعة سفير، ١٤٢٢هـ)، ٢٣٣. لكن ثمة فرق هنا في حالة عباد، فإن قلنا كان سيء الحفظ قبل التغير، فيزداد ضعفه بعد التغير، فقد قال الحافظ في "الفتح"، ١٧: ٤٩٦: (تكلموا فيه من عدة جهات...فذكر منها: ثالثها: أنه قد تغير حفظه، وقال يحيى القطان: لما رأيناه كان لا يحفظ، ومنهم من أطلق ضعفه). وينظر كلام الحافظ في الموضع المذكور من النزهة.

٤. أبو حَاتِم الرَّازِيّ (ت ٢٥٧).

١. قال عبد الرحمن بن أبي حاتم: «سألت أبي عن عباد بن منصور فقال: كان ضعيف الحديث، يكتب حديثه، ونرى أنه أخذ هذه الأحاديث عن ابن أبي يحيى، عن داود بن حصين، عن عكرمة، عن ابن عباس»(١).

٢. وقال أبو حاتم: «وفي روايته عن عكرمة وأيوب ضَعْف»(٢).

٣. وقال ابن أبي حاتم: «قال أبي: عباد ليس بقوي الحديث، ويروي عن إبراهيم بن أبي يحيى، عن داود ابن حصين، عن عكرمة، فأنا أخشى أن يكون ما لم يُسَمِّ: إبراهيم، فإنما هو عنه مُدَلَّسَة»(٣).

كلام أبي حاتم يشتمل على جَرْحٍ مُبْهَم، وهو قوله: «ضعيف الحديث»، إلا أن هذا التضعيف من أبي حاتم من قبيل الضعف اليسير، ولهذا قال: «يكتب حديثه»، كما قال الذهبي: «قول أبي حاتم هذا ليس بصيغة توثيق، ولا هو بصيغة إهْدار»(٤).

وهذا الجرح المبهم يفسَّر بسوء الحفظ أو بالتغير وهو منه، إذ من المعلوم أن حديثَ سيِّء الحفظ والمُخْتَلِط ضَعِيفٌ ضَعْفاً يسيراً يَنْجَبِر بالمتابعة(٥).

وأما قول أبي حاتم: «ليس بقوي الحديث»؛ فإن ابن أبي حاتم ذكر في المقدمة هذه اللفظة في المرتبة الثانية من مراتب التجريح وقال: «وإذا قالوا: «ليس بقوي» فهو بمنزلة الأولى – أي: لين –في كتبه حديثه إلا إنه دونه»، فهو إذا مقارب لقول أبي حاتم: «يكتب حديثه»، والمراتب الثلاث الأولى عند ابن أبي حاتم هي فيمن يكتب حديثه وينظر فيه اعتبارا.

وأما عن تخصيص أبي حاتم ضعف عباد في روايته عن أيوب وعكرمة، فهو بسبب ما

(١) ابن أبي حاتم، "الجرح والتعديل"، ٦: ٨٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، "العلل"، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف د. سعد بن عبد الله الحميد ود. خالد بن عبد الرحمن الجريسي، (ط١، مطابع الحميضي، ١٤٢٧هـ)، ٦: ٢١٦.

(٤) محمد بن أحمد الذهبي، "ميزان الاعتدال"، محمد رضوان عرقسوسي، (ط١، دمشق: دار الرسالة، ١٤٣٠هـ). ٥: ٩٢.

(٥) ينظر: ابن حجر، "نزهة النظر"، ٢٣٤.

وقع له من الروايات المنكرة عنهما. وسيأتي الكلام على تدليس عباد-إن شاء الله-.

٥. أحمد بن شُعَيْب النَّسَائِيّ (ت ٣٠٣).

١. قال الإمام النسائي: «عباد بن منصور البَصْرِيّ ضعيف، وقد كان أيضا قد تَغَيَّر»[(١)].

٢. وقال أيضا: «عباد بن منصور، ليس بحجة في الحديث»[(٢)].

٣. وقال أيضا: «ليس بالقوي»[(٣)].

٤. وقال الحافظ: «ذكره-أي: عباد-أحمد والبخاري والنَّسَائي والسَّاجي وغيرهم بالتدليس عن الضعفاء»[(٤)].

وهذا يتضمن أيضا تضعيف عباد وتَغَيُّرَه، وقد تقدم أن «ضعيف» في المرتبة الثانية، وقريب منها «ليس بحجة» و «ليس بالقوي» فقد ذكرتا في المرتبة الأولى من مراتب الضعف، فيكون حديثُه صالحاً للاعْتِبار ولا يبلغ درجة التَرْك، فكلامه متفق مع ما تقدم من كلام الأئمة. وسيأتي الكلام فيما يتعلق بتدليسه-إن شاء الله-.

٦. أبو حاتم محمد بن حِبان البُسْتِيّ (ت ٣٥٤).

قال ابن حبان: «وكان قَدَرِيًّا داعياً إلى القَدَر... وكل ما روى عن عكرمة سمعه من إبراهيم بن أبي يحيى، عن داود بن الحصين، فدَلَّسَها عن عكرمة»[(٥)]، ثم أسند بعض مروياته ونقل كلام ابن معين من رواية أحمد بن زهير عنه، وقد تقدمت. وهذا يتضمن جرح عباد بأمرين:

الأول: انْتِحَالُه مَذْهَبَ القَدَرِيَّة، وتقدم بيان ذلك.

الثاني: تَدْلِيسُه عن عكرمة، وسيأتي بيانه إن شاء الله.

---

(١) أحمد بن شعيب النسائي، "الضعفاء والمتروكين"، تحقيق: بوران الضناوي، وكمال يوسف الحوت، (ط١، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٥هـ).

(٢) النسائي، "السنن الكبرى"، ٥: ٣٦٣.

(٣) المزي، "تهذيب الكمال"، ١٤: ١٦٠.

(٤) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، "تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس"، تحقيق د. عاصم بن عبدالله القريوتي، (ط١، عمان: مكتبة المنار، ١٤٠٣هـ)، ٥٠.

(٥) ابن حبان، "المجروحين"، ٢: ١٦٦.

خلاصة أقوال الأئمة المتشددين.

١. تكاد كلمتهم تتفق على تضعيف عباد إلا رواية عن القَطَّان.

٢. تضعيفهم لعباد يرجع في الجملة إلى أربعة أسباب تستفاد من مجموع أقوالهم:

الأول: سوء حفظه. الثاني: تغيره بأخرة.

الثالث: انتحاله مذهب القدرية. الرابع: تدليسه.

وهذا يفيد أن أكثر ضعفه من جهة حفظه لا من جهة عدالته، ويمكن إجمال مرتبته عند هؤلاء الأئمة بأنه ضعيف يُعْتَبَرُ بحديثِه ولا يُحْتَجُّ به، لا سيما إذا عَنْعَن، وتزداد الريبة في عَنْعَنَتِهِ عن عكرمة.

والله أعلم.

المبحث الثاني: أقوال الأئمة المعتدلين.

١. محمد بن سَعْد (ت ٢٣٠).

قال عنه: «كان قاضيًا بالبصرة، وهو ضعيف، له أحاديث مُنْكَرَة»[(١)].

وهذا يتضمن شيئين:

أ. الحكم عليه بتضعيف روايته في الجملة، فقوله «وهو ضعيف» يشعر أن ضعفه من قبيل الضعف اليسير الذي لم يشتد، إذ إن قولهم «ضعيف» صنّفَت في المرتبة الثانية[(٢)] من مراتب التضعيف، فتكون أحاديثه في الجملة صالحة للاعتبار.

ب. أن منها أحاديث منكرة لا تصلح للاعتبار، فإذا وجد في حديثه ما تفرد به أو خالف فيه من هو أولى منه فيحكم عليها حينئذ بالنكارة.

٢. علي بن المَدِينيّ (ت ٢٣٤).

جاء في «سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شَيْبَة»[(٣)] قال: «وسألت علياً عن عباد بن منصور فقال: ضعيفٌ عِندنا، وكان قَدَرِيًّا، وكان قَاضِياً على البَصْرة».

وهذا أيضا تضعيفٌ من الإمام ابن المَدِيني، ويُحْتَمل أن يكون بناه على ما جاء في سؤاله لشيخه القَطَّان: إما أن عباداً «كان لا يحفظ»، أو أنه تغير بأخرة.

وأيا ما كان فقوله: «ضعيف» لا يقتضي اطِّرَاح الراوي مطلقا، بل يفيد بأنه في المرتبة الثانية من مراتب التضعيف، وبالتالي فهو من جملة من يُكْتَبُ حَدِيثهُم للِاعْتِبَار.

٣. أحمد بن حَنْبل (ت ٢٤١).

قال مُغُلْطَاي: «وفي كتاب مهنا عن أبي عبد الله: كانت أحاديثه مُنْكَرَة، وكان قَدَرِيًّا، وكان يُدَلِّس، ومن مُنْكَرَاتِه: أنه حدث عن عكرمة عن ابن عباس: كان للنبي صلى الله عليه

---

(١) ابن سعد، "الطبقات الكبير"، ٩: ٢٦٩.

(٢) ينظر: محمد بن عبد الرحمن السخاوي، "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث"، تحقيق د. عبد الكريم الخضير، د. محمد بن عبد الله آل فهيد، (ط١، الرياض: دار المنهاج، ١٤٢٦هـ)، ٢: ٢٨٩ وما بعدها.

(٣) محمد بن عثمان بن أبي شيبة، "سؤالات ابن أبي شيبة لعلي بن المديني في الجرح والتعديل"، تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر، (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ)، ٥٢.

وسلم مُكْحُلَة يَكْتَحِلُ بها عند النوم»[١].

وقال أحمد أيضا: «عباد عن عكرمة ليس بشيء، عباد ضعيف، وأحاديثه مناكير»[٢].

فمجموع هذين النَّصَّيْن يفيد أن جرح الإمام أحمد لعباد يتوجه لثلاثة أمور:

الأول: انتحاله لبدعة القَدَرِيَّة.

الثاني: وصمه بالتدليس. وسيأتي إن شاء الله.

الثالث: أنه روى أحاديث مَنَاكير، وهذا اللفظ لا يبلغ بعباد إلى درجة الترك لثلاثة أمور:

أحدها: أن لفظ النَكَارَة قد يطلقه الإمام أحمد على ما رواه الراوي ولم يتابع عليه – ولو كان ثقة–، فهو قد يُرادِف عنده مُطْلَقُ التَّفَرُّد، قال الحافظ: «المُنكر أطلقه ابن حَنْبل وجماعة على الحديث الفرد الذي لا متابع له»[٣]. ويؤيده ما بعده وهو:

الثاني: أنه بتتبع بعض أحاديث عباد في المصنفات التي تنص على التفرد كالتِّرْمِذِيّ[٤] والبَزَّار[٥]، يظهر أنهم ينُصُّون على تفرده لا سيما عن أَيُّوب، وعليه فوصف الإمام أحمد يراد به هذا المعنى وهو التفرد.

الثالث: أن هذا اللفظ «روى مناكير» مُشْعِرٌ أن وصف النكارة غير ملازم لجل مروياته، وفي هذا يقول السخاوي: «وقال ابن دقيق العيد في «شرح الإلمام»: "قولهم: روى مناكير لا يقتضي بمجرده ترك روايته حتى تَكْثُرَ المناكير في روايته، وينتهي إلى أن يقال فيه: منكر الحديث، لأن منكر الحديث وصف في الرجل يستحق به الترك لحديثه". والعبارة الأخرى لا تقتضي الدَّيْمُومَة، كيف وقد قال أحمد بن حَنْبل في محمد بن إبراهيم التَّيْمِيّ: يروي أحاديث

(١) مغلطاي، "إكمال تهذيب الكمال"، ٧: ١٨٤.

(٢) ينظر: محمد بن أحمد بن عبد الهادي، "تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق"، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله، وعبد العزيز بن ناصر الخباني، (ط١، الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٨هـ)، ٤: ٤٤١.

(٣) «هدى الساري» (٢/٤٤٥).

(٤) ينظر –مثلا–"الجامع" حديث رقم: (١٨٦٦، ٢١٨٣، ٢١٩٠)، حيث قال عقب كل منها: «لا نَعْرِفُه إلا من حديث عباد بن منصور».

(٥) ينظر –مثلا–"المسند" حديث رقم: (٤١٧٠، ٤١٨٨، ٤١٨٩، ٦٧٧١، ٦٧٧٢، ٦٧٧٣)، ذكر تفرد عباد بها عقب إخراجها. وأشار إلى تفرده ابن عدي في "الكامل"، ٧: ٣٠٩.

مُنْكَرَة، وهو ممن اتفق عليه الشيخان، وإليه المَرْجِع في حديث: «الأعمال بالنيات»[(١)].

قلت: وبهذا نَسْتَخْلِصُ من كلام الإمام أحمد أن عباداً من جملة الضعفاء الذين لم يصلوا إلى درجة الاطِّراح، بل يُكْتَبُ حَدِيثُهم على سبيل الاِعْتِبَار، ويُتَوَقَّفُ فيما تَفَرَّدَ به.

هذا في رواية عباد من حيث الجملة، أما في روايته عن عكرمة على وجه الخصوص فكلام الإمام أحمد يشير أنه ضعيف جدا ولا يحتج به عن عكرمة؛ فلفظة «ليس بشيء» هي في المرتبة الثالثة من مراتب الجرح، والتي لا تصلح للاعتبار.

٤. البُخَارِيّ محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦).

قال البُخَارِيُّ: «عباد، عن إبراهيم بن أبي يحيى، عن داود، عن عكرمة، وربما دلسها فجعلها عن عكرمة»[(٢)]. وسيأتي ما يتعلق بتَدْلِيسِه إن شاء الله.

قال البخاري: «عباد بن منصور صدوق»[(٣)].

وهذه تقوية من البخاري لحال عباد؛ فـ«صدوق» في المرتبة الثانية من مراتب التعديل، وحديث صاحبها حسن، وهكذا في أحكامه الأخرى على أحاديث عباد، يظهر منها أنه يقويه، بل يقوي-أيضا-حديث رَيْحان بن سعيد المتكلم في روايته عن عباد؛ فقد أخرج الترمذي حديثا من طريق ريحان بن سعيد، عن عباد بن منصور، عن أيوب، عن أبي قلابة، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «سيدرك رجال من أمتي عيسى ابن مريم ويشهدون قتال الدجال»، ثم قال: «سألت محمدا عن هذا الحديث فلم يعرفه، واستحسنه جدا، وقال: حدثنا علي، عن ريحان بن سعيد. قال: ويُرْوى عن ريحان، عن عباد بن منصور أحاديث بهذا الإسناد، ولا أراها عند علي وقد فاتته. قال الترمذي: ورأيت محمدا يستغرب أحاديث ريحان بن سعيد، عن عباد بن منصور، عن أيوب ويرضى به»[(٤)]. فإذا كان البخاري يرضى بريحان فمن باب أولى بعباد، والله أعلم.

(١) السخاوي: "فتح المغيث"، ٢: ٢٩٦.
(٢) البخاري، "التاريخ الكبير"، ٦: ٤٠.
(٣) الترمذي، "العلل الكبير"، (٥٢٨).
(٤) المصدر السابق (٦٠٥).

٥. أبو زُرْعَةَ الرَّازِيّ (ت ٢٦٤).

قال ابن أبي حاتم: «سُئل أبو زُرْعَةَ عن عباد بن منصور فقال: بَصْرِيٌّ لَيِّن»[(١)].

وهذا يَحْتَمِل أن يُجْعَل في أدنى مراتب التوثيق، كما أنه يَحْتَمِلُ التضعيف اليسير؛ إذ إن هذه اللفظة «لين» في أعلى مراتب التضعيف مما يلي التوثيق، وعلى كل حال فهي تفيد أن عباداً ممن يُكْتَبُ حَدِيثُهم ولا يُطْرَح.

٦. أبو داود سُليمان بن الأَشْعَث السِّجِسْتَانِيّ (ت ٢٧٥).

جاء في «سؤالات الآجُرِّيّ» ما يلي:

أ. سمعت أبا داود يقول: «سئل عن عباد بن منصور فقال: أحمد بن أبي سريج، ثنا معاذ بن معاذ، ثنا عباد بن منصور على قدرية فيه».

ب. وسمعت أبا داود يقول: «كان عباد بن منصور كثير الصلاة، فجاء رجل إلى سفيان فسأله عن عباد فقال: اذهب فانظر إلى صلاته».

ت. وسمعت أبا داود يقول في عباد بن منصور: «قضى البصرة خمس مرات، وكان يأخذ دَقِيقَ الأَرُزّ كل عشية في إزاره»[(٢)].

ث. سئل أبو داود، عن عباد بن منصور، عن أيوب، عن أبي قلابة، الأحاديث؟ فقال: «كان عباد بن منصور قد تَغَيَّر».

سئل أبو داود: سمع عباد عن عكرمة؟ قال: «شيئا، والبقية لم يسمعها»[(٣)].

ج. سألت أبا داود، عن عمرو الأَغْضَف؟ فقال: «قاضي الأَهْوَاز: ثقة. قال لعباد بن منصور: من حدثك أن ابن مسعود رجع من قوله: "الشقي من شقي في بطن أمه"؟ قال: لا أدري من هو؟ فقال عمرو: أنا أدري من هو؟ قال: من هو؟ قال:

---

(١) ابن أبي حاتم، "الجرح والتعديل"، ٣: ٨٦.

(٢) سليمان بن الأشعث السجستاني، "سؤالات أبي عبيد الآجري" تحقيق محمد علي قاسم العمري، (ط١، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٩٨٣هـ)، ٢١٩، ٢٥١، ٣٢٨ على التوالي.

(٣) سليمان بن الأشعث السجستاني، "سؤالات أبي عبيد الآجري" تحقيق عبد العليم عبد العظيم البستوي، (ط١، مكة المكرمة: دار الاستقامة، ١٤١٨هـ)، ٢: ١٣٧-١٣٨.

الشيطان»[١].

ح. وقال العُقَيْليّ: حدثني الحسين بن عبد الله الذَّارِع، قال: سمعت أبا داود، قال: «عباد بن منصور ولي قضاء البصرة خمس مرات، وليس هو بذاك، وعنده أحاديث فيها نكارة، وقالوا: تغير»[٢].

فمجموع هذه النصوص يدل على تضعيف أبي داود لعباد للأسباب التالية:

١. القول بالقَدَر. ٢. تَغَيُّرِه.

٣. التَدْليس. ٤. عنده أحاديث مُنْكَرَة.

وأما ذِكْرُه أنه كان يأخذ دَقِيقَ الأَرُزّ في إزاره فقد ذكر محقق «سؤالات الآجري»: أن هذه إشارة من أبي داود إلى أن عباداً فعل ما يُخِلُّ بالمُرُوءَة، إذ لا يليق بالقاضي أن يفعل هذا الفعل. اهـ. قلت: يمكن أن يقال: لعله كان محتاجا لذلك أو لم يكن له خادم فاحتاج إلى ذلك، وأيضاً فإنه لا يقدح في حفظه، والله أعلم.

وأما سؤال الآجري عن الأغضف، وروايته عن عباد بن منصور، فالذي يظهر أن أبا داود قصد بها أن عبادا ممن كان يقول بالقدر وربما يدعو إليه-على ما سيأتي بيانه في المبحث السادس-، فالسؤال من الآجري عن الأغضف وهو أهوازي، ولكن الآجري ذكر هذا السؤال في أهل البصرة، فعلم أن المقصود منه عباد بن منصور والتنويه على قَدَرِيَّتِه، والله اعلم.

٧. أبو أحمد عبد الله بن عَدِيّ الجُرْجَانِيّ (ت ٣٦٥).

أورد ابن عَدِيّ كلام العلماء فيه، وأخرج له ستة أحاديث قال عقبها: «وهذه الأحاديث التي أمليتها عن أيوب لا أعلم يرويها إلا عباد بن منصور»[٣]، ثم ذكر جملة أخرى من مروياته كأنه يشير إلى أنه خالف فيها غيره، ثم ختم ترجمته بقوله: «هو في جملة من يكتب حديثه»[٤].

وهذا القول مُشْعِرٌ بأن في ضبطه ضعفا يسيرا، فيكون في أعلى مراتب التضعيف إن لم

(١) سليمان بن الأشعث السجستاني، "سؤالات أبي عبيد الآجري" ٢: ٧٩.

(٢) العقيلي، "الضعفاء"، ٢: ٦٣٦.

(٣) ابن عدي، "الكامل"، ٧: ٣٠٩.

(٤) المصدر السابق ٧: ٣١٢.

نجعله في أدنى مراتب التوثيق. فحديثه في الجملة صالح للاعتبار.

وأما قوله «لا أعلم يرويها إلا عباد بن منصور»، فهذا حكم منه بتفرد عباد بهذه الأحاديث، وهو موافق لحكم الأئمة الآخرين على عباد بأن عنده مناكير.

٨. أبو الحسن علي بن عمر الدَّارَقُطْنِيّ (ت ٣٨٥).

جاء في «سؤالات الحاكم» للدَّارَقُطْنِيّ قال: قلت فعباد بن منصور قال: «ليس بالقوي»[(١)].

وهذا نفي للدرجة الكاملة من القوة، فهي تشعر بتضعيف يسير للراوي، إذ هي معدودة في المرتبة الأولى من مراتب التضعيف، وعليه فجملة أحاديثه تحتاج إلى متابعة لترتقي.

خلاصة كلام الأئمة المعتدلين.

١. تكاد كلمة هؤلاء الأئمة تتفق على أن عباد بن منصور ضعيف ضَعْفاً يسيرا، فحديثه صالح للاعتبار، لكنه لا يُحْتَجُّ به.
٢. أثبت طائفة منهم أن لعباد بن منصور أحاديث مناكير، وهذا يفسر ما يقع في مروياته مخالفا لمن هو أولى منه.

(١) علي بن عمر الدارقطني، "سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني"، تحقيق د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر، (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ)، ٢٥٣.

المبحث الثالث: أقوال الأئمة المتساهلين.

العِجْلِيّ (ت ٢٦١).

قال عنه: «لا بأس به، يكتب حديثه، وقال مرة: جائز الحديث»[١].

وهذا القول من العِجْلِيّ يعتبر في أدنى مراتب التوثيق، وهو مبني على ما هو معروف من تساهله، على أنه يشعر بغَمْزٍ ولو من طَرْفٍ خَفِيٍّ في عباد[٢] فإن قولهم: «يكتب حديثه» غالبا يريدون به كتابة اعْتِبَار لا احتجاج. وبهذا يلتقي قوله مع قول:

١. ابن معين في رواية عباس: «ليس حديثُه بالقَوِيّ ولكنه يُكْتَب».

٢. أبي حاتم: «ضعيف يُكْتَبُ حَدِيثُه».

٣. ابن عَدِيّ: «هو في جملة من يُكْتَبُ حَدِيثُه».

(١) ابن حجر، "تهذيب التهذيب"، ٢: ٢٨٣، وجزم به عن العجلي.

(٢) مستفاد من: محمد ناصر الدين الألباني، "سلسلة الأحاديث الصحيحة"، (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٥هـ)، ٢: ٢١٨.

المبحث الرابع: أقوال الأئمة الآخَرين (ممن لم تتبين مناهجهم).

١. شعبة بن الحجاج (ت ١٦٠).

قال العقيلي: «حدثنا محمد بن أيوب، قال: حدثنا أبو الوليد، قال: حدثنا شعبة، عن عباد بن منصور، قال شعبة: قبل أن ينكروه»(١).

وفي قول شعبة ما يشير إلى تغير عباد، وقد تقدم الكلام عليه.

٢. مُعاذ بن مُعاذ العَنْبَرِيّ (ت ١٩٦).

قال عبد الله بن الإمام أحمد: «حدثني شجاع بن مخلد، قال: حدثنا معاذ بن معاذ، قال: حدثنا عباد بن منصور، قال معاذ: ما أحب الرواية عنه من أجل القَدَر»(٢).

وقال ابن عدي: «حدثنا يسر بن أنس، حدثنا محمد بن محمد بن أبي عون، حدثنا معاذ بن معاذ، حدثنا عباد بن منصور، وكان قَدَرِيًّا»(٣).

فكلامه في عباد مقصور على قوله بالقدر، ولم يتطرق لضبطه.

٣. وَهْب بن جَرِير بن حازم الأَزْدِيّ (ت ٢٠٦).

قال الدوري: سمعت يحيى يقول: حدثني وَهْب بن جَرِير قال: كان عباد بن منصور صديقا لأيوب، فلما وَلِيَ عباد بن منصور القضاء عرض عليه أيوب راحلة وغلاما وأن يخرج إلى مكة، قلت ليحيى: أيوب الذي عرض عليه الراحلة؟! قال: نعم، قال يحيى: وقال وَهْب بن جَرِير: يذهب أيوب إلى قدري خبيث يعرض عليه!(٤)

وفيه حَطٌّ شديد على عباد لرأيه بالقدر.

٤. أبو بَكْر بن أبي شَيْبَة (ت ٢٣٥).

جاء في «سؤالات ابن مُحْرِز» قال: «وسمعت أبا بكر وذكر عباد بن منصور فقال:

---

(١) العقيلي، "الضعفاء"، ٢: ٦٣٤.

(٢) أحمد بن حنبل، "العلل ومعرفة الرجال (رواية عبد الله)"، تحقيق د. وصي الله بن محمد عباس، (ط٢، الرياض: دار الخاني، ١٤٢٢هـ)، ٣: ٣٥٣.

(٣) ابن عدي، "الكامل"، ٧: ٣٠٦.

(٤) ابن معين، "تاريخ ابن معين (رواية الدوري)"، ٤: ٢٥١.

هذا رجلٌ ليس بالقَوِيّ في الحديث»[(١)].

وهذا تقدم بيانه وأنه تضعيف يسير، في المرتبة الأولى من مراتب التضعيف.

٥. أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم المصري، المعروف بابن البَرْقِيّ (ت ٢٤٩).

قال: «ليس بالقوي»[(٢)].

فهو في أعلى مراتب الجرح، وحديثه صالح للاعتبار.

٦. عبد الله بن مسلم بن قُتَيْبَة الدِّيْنَوَرِيّ (ت ٢٧٦).

قال: «يُضَعَّف في حديثه»[(٣)].

فهو في أعلى مراتب الجرح، وحديثه صالح للاعتبار.

٧. يَعْقوب بن سُفْيان الفَسَوِيّ (ت ٢٧٧).

قال في «المعرفة والتاريخ»:

أ. «أخبرنا مسلم، ثنا عباد بن منصور وهو ضعيف».

ب. «وعباد بن راشد، وعباد بن منصور، وعباد بن كثير، في حديثِهم ضعف».

ت. «وعباد بن منصور لَيِّنُ الحديث»[(٤)].

وهذه أقوال متقاربة تدل على أن مرتبة عباد عند الحافظ الفَسَوِيّ هي الضعف اليسير، فيكون حديثه صالحا للاعتبار.

٨. أبو بكر أحمد بن أبي خَيْثَمَة (ت ٢٧٩).

قال: «ليس به بأس»[(٥)].

---

(١) ابن معين، "معرفة الرجال (رواية ابن محرز)"، ٢: ٢٢٠.

(٢) محمد بن عبد الله المصري ابن البرقي، "تمييز ثقات المحدثين وضعفائهم وأسمائهم وكناهم"، تحقيق الدكتور عامر حسن صبري التميمي، (ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٣١هـ)، ٦٠.

(٣) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، "المعارف"، تحقيق ثروت عكاشة، (ط٢، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م)، ١: ٤٨٢.

(٤) الأقوال على التوالي: ٢: ١٢١، ١٢٦، ٢: ٦١.

(٥) مغلطاي، "إكمال تهذيب الكمال"، ٧: ١٨٤.

هو عنده في أدنى مراتب التعديل.

٩. علي بن الحُسَيْن بن الجُنَيْد (ت ٢٩١).

قال ابن الجَوْزِيّ: قال علي بن الجُنَيْد[١]: «مَتْرُوكٌ قَدَرِيّ»[٢]، وعزاه إليه أيضا الذهبي في «الميزان»[٣].

هذا القول يحتمل –في نظري–أمرين:

أحدهما: أن قوله متروك يفسِّرها ما بعدها وهو قوله «قَدَرِيّ»، فيكون سبب تركه انتحاله مذهب القَدَرِيَّة.

فلعل ابن الجُنَيْد انتزع حكمه على عباد من هذا، وقد تقدم أن الرواية عن المبتدع الذي لا يكفر ببدعته مما تنازع فيها العلماء، والمختار عند جمع من المحققين جوازها بشرطها.

الثاني: أن التَرْكَ لِمَا له من الأحاديث المُنْكَرَة، فيكون قد استحق التَرْكَ بسببها عند ابن الجُنَيْد، وهذا القول يعارضه ما تقدم من كلام الأئمة أن المناكير في حديثه لم تبلغ به حد التَرْك، ولهذا لم يطلقوا عليه مُنْكَر الحديث، بل اكتفوا بقولهم روى مَنَاكِير أو له أحاديث مُنْكَرَة، وهذا يفيد تضعيفه تضعيفا يسيرا لا يُسْقِطُه عن رُتْبَةِ الِاعْتِبَار.

١٠. أبو بَكْر البَزَّار (ت ٢٩٢).

قال رحمه الله: «...لأن عبادا لم يَسْمَع من عِكْرِمَة»[٤].

وقال: «روى عن عكرمة أحاديث، ولا نعلمه سمع منه»[٥].

وهذا يتعلق بتدليسه، وسيأتي إن شاء الله.

(١) قال عنه الذهبي: (الحافظ الثبت...كان بصيرا بالرجال والعلل). "تذكرة الحفاظ"، ٢: ١٧٧.

(٢) عبد الرحمن بن علي الجوزي، "الضعفاء والمتروكون"، تحقيق عبد الله القاضي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ)، ٢:٧٧.

(٣) (٢/٣٤١).

(٤) البزار، "المسند"، ١١: ١٧٨.

(٥) الهيثمي، "كشف الأستار عن زوائد البزار"، ٢: ٤٣٤. (٢/ ٤٣٤).

١١. عبد الله بن علي بن الجارُود (ت ٣٠٣).

قال مُغُلْطَاي: «وفي كتاب ابن الجَارُود: ليس بشيء، وفي موضع آخر: في حديثه ضعف، وفي موضع آخر: ليس بالقوي ولكنها تكتب»[(١)].

اختلفت أقوال ابن الجارود في عباد كما يظهر، فـ«ليس بشي» في المرتبة الثالثة من مراتب الجرح، وحديث صاحبها لا يصلح للاعتبار، ولكن بقية أقوال ابن الجارود موافقة لأقوال الأئمة الآخرين؛ فعباد ممن يكتب حديثه، وهو صالح للاعتبار، لذا يعتمد من أقواله ما وافق فيه الآخرين.

١٢. السَّاجِي (ت ٣٠٣).

قال: «كان عباد قاضِيَا على البصرة، يُدَلِّس، ويُحَدِّث عن أيوب، وعكرمة، أحاديثَ مَنَاكِير»[(٢)].

وقال: «فيه ضَعْفٌ، ويُدَلِّس عن أيوب، روى أحاديث مَناكِير، وكان يُنْسَبُ إلى القَدَر، روى عن عِكْرِمَة أحاديثَ أخذها من ابن يحيى ومن ابن أبي حبيبة فدَلَّسَها عن عِكْرِمَة نفسه، وقد حَدَّث عنه يحيى بن سعيد وشعبة»[(٣)].

فعباد ضعيف عند الساجي للأسباب التالية:

١. القول بالقدر. ٢. التدليس. ٣. روى أحاديث مناكير، لا سيما عن أيوب وعكرمة.

لكن كلام الساجي يشعر بأن عباد ضعفه ضعف يسير ولم يبلغ حد الترك، فقوله: «فيه ضعف» في المرتبة الأولى من مراتب الضعف، وقوله «روى أحاديث مناكير» يدل على أنه لم يبلغ درجة «منكر الحديث»، وإنما وقع في حديث بعض المناكير، وقد تقدم الكلام على ذلك.

---

(١) مغلطاي، "إكمال تهذيب الكمال"، ٧: ١٨٤.

(٢) علي بن عمر الدارقطني، "تعليقات الدارقطني على المجروحين لابن حبان (ومعه نقولات من كتاب الضعفاء للساجي من رواية ابن شاقلا عن الإيادي به)"، تحقيق: خليل بن محمد العربي، (ط١، القاهرة: الفاروق الحديثة، دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٤هـ)، ١٩٨.

(٣) مغلطاي، "إكمال تهذيب الكمال"، ٧: ١٨٤.

١٣. محمد بن جرير الطَّبَرِيّ (ت ٣١٠).

صحح له عدداً من الأحاديث التي قيل فيها إنها من مناكير عباد ودلَّس فيها[١].

١٤. أبو بكر محمد بن إسحاق بن خُزَيْمة النَّيْسَابُورِيّ (ت ٣١١).

قال مُغُلْطَاي: «وخَرَّج ابن خُزَيْمة حديثه في «صحيحه»[٢].

وهذه تقوية من ابن خزيمة لعباد؛ فقد اشترط في رجال كتابه الصحة، وإخراجه لعباد يدل على توثيقه عنده.

١٥. أبو جعفر العُقَيْلِيّ (ت ٣٢٢).

قال: «كان يرى القَدَر»[٣].

فيه إشارة إلى تضعيفه لقوله بالقدر، وذكر بعدها رواية عمرو بن الوليد الأغضف عن عباد بن منصور –المتقدمة عند أبي داود–، وكأنه يشير إلى أن عباداً كان داعية للقدر.

ثم ذكر أقوال أهل العلم في تضعيفه.

١٥. أبو العرب القَيْرَوانِيّ محمد بن أحمد بن تَمِيم (ت ٣٣٣).

قال: «ضعيف»[٤].

هو عنده صالح للاعتبار، ولا يبلغ درجة الترك.

١٦. أبو أحمد الحاكم (ت ٣٧٨).

قال: «ليس بالمتين عندهم»[٥].

هذه اللفظة في المرتبة الأولى من مراتب الجرح، وحديث صاحبها صالح للاعتبار.

---

(١) ينظر: الطبري، "تهذيب الآثار (مسند ابن عباس)"، ١: ٤٧٢، ٤٨٩، ٥٥٠.

(٢) مغلطاي، "إكمال تهذيب الكمال"، ٧: ١٨٤. وينظر: ابن خزيمة، "الصحيح"، (٢٨٨) (١٠٩٤) (٢٤٢٧).

(٣) العقيلي، "الضعفاء"، ٢: ٦٣٣.

(٤) البرقي، "تمييز ثقات المحدثين وضعفائهم وأسمائهم وكناهم"، ٦٠، ونسخة كتاب "التمييز" لابن البرقي هي بخط أبي العرب القيرواني وعليها تعليقاته.

(٥) الحاكم الكبير، "الأسامي والكنى"، ٤: ١٦.

١٧. أبو عبد الله الحاكم (ت ٤٠٥).

قال: «عباد لم يُتَكَّلم فيه بحُجَّة»[(١)].

وقال: «قد أخرجه البخاري، وقد غَمَزَه يحيى بن سعيد، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني»[(٢)].

أبو عبد الله الحاكم ممن يرى توثيق عباد؛ فقد أخرج له في كتابه والذي هو مستدرك على الصحيحين ويشترط في رجاله -على حسب ما يرى- التوثيق، وأكد على ذلك بإخراج البخاري له[(٣)]، وقوله غمزه، كأنه تأكيد لقوله «لم يُتَكَّلم فيه بحُجَّة».

١٨. ابن حَزْم الأَنْدَلسِيّ (ت ٤٥٦).

قال: «ضعيف»[(٤)].

هو عنده صالح للاعتبار، ولا يبلغ درجة الترك.

١٨. ابن خَلْفُون محمد بن إسماعيل الأَنَدْلَسُيّ (ت ٦٣٦).

قال: «كان على قضاء البصرة زمن أبي جعفر، وقد تُكُلِّمَ فيه، ونُسِبَ إلى القَدَر، وكان مُدَلِّسا، وليس هو ممن يُحْتَجُّ به»[(٥)].

في كلام ابن خلفون ذكر لأسباب تضعيف من سبق له ثم الخروج بالحكم عليه، وهو عنده ممن ضعف ضعفا يسيرا فـ«ليس هو ممن يحتج به» في المرتبة الأولى من مراتب التجريح، وحديثه صالح للاعتبار.

(١) الحاكم، "المستدرك على الصحيحين"، (٨٢٤٩).

(٢) الحاكم، "المدخل إلى الصحيح"، ٤: ١٩٨.

(٣) وقد تقدم أن البخاري لم يخرج له محتجا به، فوجب التنبيه.

(٤) ينظر: علي بن أحمد ابن حزم، "المحلى بالآثار"، (ط١، مصر: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥٢هـ)، ١١: ٣٨٧.

(٥) مغلطاي، "إكمال تهذيب الكمال"، ٧: ١٨٥.

خلاصة أقوال هؤلاء الأئمة.

١. انفرد ابن الجُنَيْد بإطلاق التَّرْك على عباد، وهذا يمكن حمله على أن سبب ذلك هو انتحاله مذهب القدرية.
٢. كان كلام بعضهم متوجهاً إلى عباد لقوله بالقدر كمعاذ بن معاذ، ووهب بن جرير، والعقيلي.
٣. كلام غالب هؤلاء الأئمة يتفق مع كلام الأئمة الذين حكموا على عباد بأنه ضعيف ضعفا يسيرا لا يبلغ به درجة التَّرْك.
٤. يرى ابن أبي خيثمة أن عبادا في أدنى مراتب التعديل.
٥. وثق ابن خزيمة والحاكم عبادا وصححوا حديثه.
٦. سيأتي ما يتعلق بكلام البَزَّار والساجي وابن خلفون فيما يتعلق بتدليسه في مبحث التدليس.

المبحث الخامس: أقوال الأئمة المتأخرين.

١. كلام الذهبي (ت ٧٤٨).

١. «الإمام القاضي». ٢. «ليس بالقَويّ في الحديث». ٣. «ضعيف».
٤. «ضُعِّف». ٥. «ضَعَّفُوه». ٦. «لَيِّن».
٧. «ليس بحجة»[(١)].

وهذه أقوال منسجمة فقوله «ليس بالقوي» يفسِّر ما بعده، فهو بيان سبب التضعيف، وأيضا هو تضعيف يسير، فقوله «ليس بالقوي» و«ضُعِّف» و«ضَعَّفُوه» «لَيِّن» «ليس بحجة» في المرتبة الأولى عنده من مراتب التضعيف، وأما «ضعيف» فهي في الثانية، وهما متقاربتان في الدرجة، ومتحدتان في الحكم وهو أن أحاديث الراوي صالحة للاعتبار.

٢. كلام الهَيْثَمِيّ (ت ٨٠٧).

يورد الحديث من رواية عباد ثم يقول: وفيه عباد بن منصور ثم يتبع ذلك بـ:

١. «وفيه كلام».
٢. «وهو ثقة، وقد ضُعِّف».
٣. «مداره على عباد بن منصور، وهو ضعيف».
٤. «وهو ضعيف وقد وُثِّق».
٥. «وهو ضعيف، ونقل عن يحيى القَطَّان أنه وثقه».
٦. ««وثقه يحيى القَطَّان وفيه ضَعْف».
٧. «وَثَّقَه يحيى القَطَّان وغيره، وضَعَّفَه ابن معين وغيره»[(٢)].

هذه النصوص تفيد أن عباد بن منصور فيه كلام، وهذه إشارة إلى وجود جَرْح في

(١) ينظر: الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ٧: ١٠٥، "العبر"، ١: ١٦٧، "الكاشف"، ١: ٥٣٢، "المغني"، ١: ٤٦٦، "ديوان الضعفاء"، ٢٠٨، "المجرد في أسماء رجال سنن ابن ماجه"، ١٥٦، "مشيخة الحافظ الذهبي أو المعجم اللطيف"، ٢١؛ وابن الملقن "مختصر تلخيص الذهبي"، ٧: ٣٢١٩.

(٢) ينظر: الهيثمي، "مجمع الزوائد"، الأحاديث رقم: (٣٤٩٠)، (٧٤٣٥)، (٧٨٠٠)، (١١٢٣٧)، (١١٩٩٣)، (١١٩٩٩)، (١٣٠٧٠).

عباد، ثم تنوعت عبارته في بيانه، فتارة جَزَمَ بأنه ضعيف، وتارة نسب التَّضْعِيف إلى يحيى بن معين وغيره.

كما أنه أشار إلى توثيق القَطَّان له، تارة بالتصريح وتارة بالبناء للمجهول. كما أنه قدم مرة القول بأنه ثقة ثم تعقبه بأنه ضُعِّف، وتارة عكس.

ومؤدَّى أغلب هذه العبارات واحد، وهو وجود خلاف في عباد، لكنه لم يطلق التوثيق إلا وقرن معه القول بالتضعيف، بخلاف التضعيف فقد أطلقه مع الجزم لا سيما في مقام التفرد، فقد قال غير مرة: «مداره على عباد بن منصور، وهو ضعيف»، وهذا يُشْعِر أن عباد ممن لا يُحْتَمَل تفرده.

وبالتالي فقول الهَيْثَمِيّ يفيد ما تقدم بيانه من تضعيف عباد تضعيفا يسيرا لا يبلغ به درجة التَّرْك والاطِّراح لأحاديثه.

٣. كلام الحافظ ابن حَجَر (ت ٨٥٢).

يظهر موقف الحافظ من خلال ما يلي:

أ. تكلم عنه في «الفتح» في ثلاثة مواضع[(١)]، وهذا بيانها:

١. قوله: «تكلموا فيه من عدة جهات: **إحداها**: أنه رمي بالقدر لكنه لم يكن داعية، **ثانيها**: أنه كان يدلس، **ثالثها**: أنه قد تغير حفظه. وقال يحيى القَطَّان: لما رأيناه كان لا يحفظ. ومنهم من أطلق ضعفه، وقد قال ابن عدي: هو من جملة من يكتب حديثه».

٢. قوله: «وكان عباد يرمى بالقَدَر ويُدَلِّس فضعفوه بسبب ذلك، ويقال إنه تَغَيَّر».

٣. قوله: «وفي السَّنَد عباد بن منصور، وحديثه من قبيل الحسن»[(٢)].

ب. كلامه في «التقريب»:

«صدوق رُمِيَ بالقَدَر، وكان يُدَلِّس، وتَغَيَّر بأَخَرَة، من السادسة، مات سنة اثنتين

(١) ينظر: ابن حجر، "فتح الباري"، على التوالي: (٤٩٦/١٧)، (٢٨٨/٢٣)، (٣٦/٢٤).

(٢) مع أنه قال في "الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف" ٨، في تخريج الحديث نفسه: (وفي سنده عباد بن منصور، وفيه ضعف).

وخمسين»[(١)].

قلت: كلام الحافظ يتضمن بيان سبب تضعيف عباد، وأنه يرجع إلى ما يلي:

أحدها: أنه رُمي بالقَدَر، ثم أشار الحافظ إلى أن هذا لا يؤثر في روايته بقوله: «لكنه لم يكن داعية»، وهذا متفق مع ما اختاره من جواز الرواية عن المبتدع الذي لم يكفر ببدعته ما لم يكن داعية ولم يروِ ما يقوّي بدعته[(٢)].

الثاني: تَدْلِيسِه، وهذا سكت عنه، ولم يتعقبه بشيء بل سَلَّم به، ثم جَزَم به في «التقريب».

الثالث: أنه تغير، وهذا أورده أولا بصيغة تمريض، وكأنه تبع في ذلك أبا داود حيث قال: «قالوا: تَغَيَّر»[(٣)]، ثم جَزَم به في «التقريب» تبعا للأئمة الذين وصفوه به كالجوزجاني والنسائي.

الرابع: أنه أورد كلام القَطَّان: «كان لا يحفظ»، وهذا يفيد تضعيفه من جهة ضبطه، وكأن الحافظ حمل النفي على الحفظ المتقَن، فاعتبرها من قبيل التضعيف اليسير، ثم أتبعه بقول ابن عدي: «يُكْتب حديثُه»، وهي تفيد أنه في أدنى مراتب التوثيق، أو أعلى مراتب التضعيف.

وبالتالي فعباد متردد بين التوثيق اليسير والتضعيف اليسير، فألحقه الحافظ بمرتبة «صدوق»، ولم يطلق عليه «ضعيف» مع وجود من أطلق عليه الضعف، لوجود توثيق معتبر، فجعله في المرتبة الخامسة، إعمالا منه لمجموع كلام الأئمة، لا سيما وأنه اجتمعت في عباد جميع شرائطها، ولهذا أعقب ذلك ببيان تدليسه، وتغيُّرِه، وهذا يبين بوضوح أن حديثه من قبيل الضعيف الصالح للاعتبار به، فإن وجد له ما يقويه ارتقى. كما قال في «نخبته»: «ومتى توبع سيء الحفظ بمعتبر، وكذا المستور، والمرسل، والمدلس: صار حديثهم حسنا لا لذاته، بل بالمجموع».

وبالتالي فقوله عنه في «التقريب»: «صدوق» ليست على إطلاقها، بل هي مقيدة بقيدين، وهما التغير والتدليس، وكلاهما مما يجعل الراوي في مرتبة الضعف اليسير الذي يعتبر بحديثه.

---

(١) ابن حجر، "تقريب التهذيب"، ترجمة رقم (٣١٤١).

(٢) ينظر: ابن حجر، "نزهة النظر"، ٢٣٣.

(٣) ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ١٤: ١٥٩، وجزم بنسبته إليه فهو صحيح عنده.

وأما إطلاقه القول بتحسين حديثه في «الفتح»، فيحمل على ما لم يتفرد به أو يخالف فيه، ولهذا فإنه قد أعقب الحديث الذي فيه عباد بشاهد له موقوف على ابن عباس. والله أعلم.

خلاصة كلام هؤلاء الأئمة.

١. اتفقت كلمة هؤلاء على أن عباداً ممن يصلح حديثه للاعتبار.

٢. تميز كلام الحافظ بدقته في تحديد درجة عباد، حيث لخص حاله مبينا سبب ذلك في جملة واحدة.

وختاما لكلام الأئمة فإن الذي يظهر أن حال عباد أقرب إلى الضعف اليسير، وهذا لا ينافي قول الحافظ «صدوق»، لأنه أردفه بما يقتضي تليين روايته وتوقفها على ما تتقوى به. وبالتالي فحديثه عند هؤلاء الأئمة صالح للاعتبار.

المبحث السادس: في قوله بالقَدَر.

تقدم أنه نَسَبَ عباداً إلى القدر جماعةٌ من الأئمة، ولكن يبقى البحث عن مسألة: هل كان داعية إلى القدر أم لا؟ لم يفصح أكثرهم عن ذلك، لكن ابن حبان قال: «وكان قدريا داعيا إلى القدر».

ثم قال ابن حبان بعد ذلك: «سمعت ابن خزيمة يقول: سمعت عمر بن حفص الشيباني يقول: حدثنا معاذ بن خالد الأغضف: قال قلت لعباد بن منصور: من حدثك أن ابن مسعود رجع عن قوله: «الشقي من شقي في بطن أمه»؟ قال: رجل لا أعرفه، قال: قلت: لكني أعرفه، قال: من هو؟ قلت: الشيطان»[1].

كذا وقع الإسناد في «المجروحين»، وأظن أنه وقع تصحيف فيه؛ فالخبر أخرجه الإمام أحمد، والعقيلي، وابن عدي[2] كلهم من طريق معاذ بن معاذ العنبري، قال: حدثنا عمرو بن الوليد الأغضف، قال: قلت لعباد بن منصور: مَن حدثك أن أبي بن كعب ردّ ابن مسعود عن حديثه في القدر؟ ...إلخ.

وسياق ابن حبان لهذا الخبر بعد قوله «وكان قدريا داعيا إلى القدر» يريد الاستدلال به على أنه كان داعية، بل ربما روى ما وافق قوله، والخبر أخرجه الخلال[3] عن عبد الله بن أحمد به، فذكره تحت أبواب القدر، وختم به باب «قوله: الشقي من شقي في بطن أمه»، كأنه يريد بذلك رد مقالة من قال بهذا القول.

وكل من وقفت عليهم ممن جاؤوا بعد ابن حبان قالوا: كان داعية، منهم: ابن القطان الفاسي، والحافظ المنذري، وابن الملقن، وغيرهم.

ولم أقف على من قال بأنه لم يكن داعية سوى الحافظ ابن حجر كما تقدم، ولم يأت

---

(١) ابن حبان، "المجروحين"، ٢: ١٦٦.

(٢) ينظر: أحمد بن حنبل، "العلل ومعرفة الرجال (رواية عبد الله)"، ٢: ٢٣٢؛ والعقيلي، "الضعفاء"، ٢: ٦٣٣؛ وابن عدي، "الكامل"، ١: ١٦٤.

(٣) أحمد بن محمد الخلال، "السنة"، تحقيق عطية الزهراني، (ط١، الرياض: دار الراية، ١٤١٠هـ)، ٣: ٥٤٠ رقم (٨٩٣).

الحافظ بدليل على قوله، مع إثبات ابن حبان ذلك، وموافقة من بعده له، وإيراد الأئمة للنص السابق في سياق التهمة له بالقول بالقدر والدعوة إليه، فكما تقدم عن العقيلي فقد ابتدأ ترجمة عباد بقوله «كان يرى القدر» ثم ثنّى بإيراد الخبر السابق عن الأغضف، ثم أتبعه بقول معاذ بن معاذ العنبري–الراوي عن الأغضف–: «حدثنا عباد بن منصور، على قدرية فيه»، وقوله أيضا: «ما أحب الرواية عنه من أجل القدر»[1].

خلاصة القول في قول عباد بالقَدَر.

كان عباد ممن يرى القدر بلا شك، والذي يظهر من أمره أنه كان داعية إليه.

(١) ينظر: العقيلي، "الضعفاء"، ٢: ٦٣٣.

المبحث السابع: في تَدْلِيسِه.

نسب جماعة من الأئمة عباداً إلى تدليس الإسناد، إلا أن منهم من وصفه به مطلقا، ومنهم من قيد تدليسه بما يرويه عن عكرمة، أو أيوب وعكرمة.

١. من نسبه إلى التَّدْلِيس مُطْلَقًا.

أ. الإمام أحمد.

قال مُغُلْطَاي: «وفي كتاب مهنا عن أبي عبد الله: كانت أحاديثه مُنْكَرَة، وكان قَدَرِيًّا، وكان يُدَلِّس، ومن مُنْكَرَاتِه: أنه حدث عن عكرمة عن ابن عباس: كان للنبي صلى الله عليه وسلم مُكْحُلَة يَكْتَحِلُ بها عند النوم»[(١)].

ب. ابن خَلْفُون الأَنْدَلُسِيّ (ت ٦٣٦).

قال: «وقد تُكُلِّمَ فيه، ونُسِبَ إلى القَدَر، وكان مُدَلِّسا، وليس هو ممن يُحْتَجُّ به»[(٢)].

ت. ابن حجر.

ذكره في المرتبة الرابعة بقوله: «عباد بن منصور الناجي البَصْرِيّ ذكره أحمد والبخاري والنسائي والساجي وغيرهم بالتدليس عن الضعفاء»[(٣)].

وذكره في «النكت»[(٤)] في المرتبة الثالثة، وهم من أكثروا من التدليس وعرفوا به.

وقال عنه في «التقريب»: «صدوق رمي بالقدر، وكان يُدَلِّس»[(٥)].

قلت: قول الإمام أحمد وإن كان ظاهره أنه ينسب عباداً إلى التدليس مطلقا، إلا أنّ سياق كلامه يشير إلى تقييده بعكرمة، فقد تقدم قوله: «عباد عن عكرمة ليس بشيء، عباد ضعيف، وأحاديثه مناكير»، والمثال الذي ذكره أحمد هنا ومثل به على منكرات عباد هو ما

(١) مغلطاي، "إكمال تهذيب الكمال"، ٧: ١٨٤.

(٢) المصدر السابق ٧: ١٨٥.

(٣) ابن حجر، "تعريف أهل التقديس"، ٥٠.

(٤) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، "النكت على كتاب ابن الصلاح ونكت العراقي"، تحقيق ماهر ياسين الفحل، (ط١، الرياض، دار الميمان، ١٤٣٤هـ)، ٤٤٣.

(٥) ابن حجر، "التقريب"، ترجمة رقم (٣١٤١).

قيل فيه إن عباداً دلسه عن عكرمة، وعليه فقول الإمام أحمد ليس بصريح في نسبة عباد إلى التدليس مطلقا.

أما قول ابن خلفون، فهو في الغالب مقلد لمن سبقه من الأئمة ومختصر لكلامهم، ولا يمكن الاعتماد على كلامه وحده في نسبة عباد إلى التدليس مطلقا مع مقابلة النصوص الكثيرة عن الأئمة التي تقيد تدليسه عن عكرمة.

أما ذكر الحافظ له في المرتبة الرابعة مع تنصيصه على أنه يدلس عن الضعفاء فيدل على أن عنعنته لا تقبل–عنده–مطلقا حتى يصرح بالسماع، فقد قال الحافظ في أهل المرتبة الرابعة: «من اتُّفِقَ على أنه لا يُحْتَجُّ بشيٍ من حديثِهم إلا بما صَرَّحوا فيه بالسَّماع لكثرة تَدْلِيسِهم على الضُّعفاء والمَجَاهِيل»[(١)].

ولكن ذكر الحافظ لعباد في هذه المرتبة بحاجة لمزيد نظر وتأمل؛ فقد قيد أكثر الأئمة تدليس عباد بما رواه عن عكرمة، وعليه فتعميم الحكم بتدليس عباد، واشتراطه التصريح بالسماع في كل ما يرويه فيه نظر؛ إذ إن الظاهر من تدليسه أنه وقع في روايته عن عكرمة بعينه، وفي مرويات بعينها، وكلام الأئمة الآتي يؤكد ذلك.

٢. من قَيَّد تَدْلِيسَه بروايته عن عكرمة.

تقدم قول البخاري: «وربما دلسها فجعلها عن عكرمة»، وأبو حاتم: «فأنا أخشى أن يكون ما لم يُسَمِّ: إبراهيم، فإنما هو عنه مُدَلَّسَة»، وقول الآجري: سئل أبو داود: سمع عباد عن عكرمة؟ قال: «شيئا، والبقية لم يسمعها»، وكذا قول البزار: «لم يسمع من عكرمة»، وكذلك قول ابن حبان: «كل ما روى عن عكرمة سمعه من إبراهيم بن أبي يحيى عن داود بن الحصين فدلسها عن عكرمة». ويدل على ذلك:

ما أسنده ابن حبان قال: أخبرني محمد بن إسحاق الثقفي، قال: حدثنا محمد بن سليمان الباغندي، قال: سمعت أحمد بن داود يقول: سمعت علي بن المديني يقول: سمعت يحيى بن سعيد القَطَّان يقول: قلت لعباد بن منصور النَّاجِيّ: عمن سمعت «ما مَرَرْتُ بملأ من الملائكة» وأن النبي ﷺ كان يَكْتَحِل بالليل ثلاثا؟ فقال: حدثني ابن أبي يحيى، عن داود بن

(١) ابن حجر، "تعريف أهل التقديس"، ١٤.

الحُصَيْن، عن عكرمة، عن ابن عباس[(١)]، ويؤيده ما نقله ابن أبي حاتم عن أبيه أنه قال: «ونرى أنه أخذ هذه الأحاديث عن ابن أبي يحيى، عن داود بن حُصَيْن، عن عكرمة، عن ابن عباس»[(٢)].

وابن أبي يحيى هو إبراهيم، كما صَرَّح به ابن حبان والذَّهَبِي وابن حَجَر، وهو **مَتْرُوك**.

وتدليسه عنه يحتمل أمرين:

أحدهما: طَلَبُ العُلُوّ، فإن عباداً أكبر منه، كما ذكر ذلك المزي[(٣)]، فإنه لو أداه على الجادة لنزل درجتين.

الثاني: أنه دَلَّسَه عنه لسوء حال هذا الإسناد، فإن إبراهيم متروك، وداود بن الحصين مُضَعَّفٌ في عكرمة[(٤)]، وبالتالي فهذا إسناد واه بمرة، فيحتمل أنه دلّسه تخفية لحاله، وهذا يفسِّر أمرين تقدّما:

أحدهما: ذكر الحافظ له في المرتبة الرابعة من مراتب الموصوفين بالتدليس، وما أبهمه بقوله: «يدلس عن الضعفاء».

الثاني: قول الحافظ: «وكان عباد يرمى بالقدر ويدلس فضعفوه بسبب ذلك»، لأن هذا النوع من التدليس جَرْحٌ في الراوي، بخلاف التدليس طلبا للعلو فالأمر فيه أهون[(٥)].

إذا تقرر هذا فقول البزار وكذا ابن حبان يستفاد منهما أن عباداً لم يسمع مطلقا من عكرمة، وهذا يشكل عليه أمران:

---

(١) ابن حبان، "المجروحين"، ٢: ١٦٦. وينظر: العقيلي، "الضعفاء"، ٢: ٦٣٥.

(٢) ابن أبي حاتم، "الجرح والتعديل"، ٦: ٨٦. ولهذا ذكره المصنفون في المدلسين: العلائي، "جامع ١٠٧؛ وأبو زرعة ابن العراقي، "تحفة التحصيل"، ١٦٨؛ وسبط ابن العجمي، "التبيين لأسماء المدلسين"، ٣٥؛ وابن حجر، "تعريف أهل التقديس"، ٥٠؛ والسيوطي، "أسماء المدلسين"، ٦٤.

(٣) المزي، "تهذيب الكمال"، ١٤: ١٥٧.

(٤) ابن حجر، "تقريب التهذيب"، ترجمة رقم (١٧٧٩)، وقال ابن القطان: (قلت: وهذه تكفيه إن صحت؛ فإن إبراهيم بن أبي يحيى هالك، فالتدليس بإسقاطه جرحة إن كان علم بضعفه). "بيان الوهم والإيهام"، ٤: ٤٦٧.

(٥) ينظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، "تدريب الراوي"، تحقيق مازن بن محمد السرساوي، (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣١هـ)، ١: ٣٥٢.

الأول: ما رواه الترمذي قال: حدثنا عبد بن حميد، قال: أخبرنا النضر بن شميل، قال: حدثنا عباد بن منصور، قال: سمعت عكرمة، يقول: كان لابن عباس، غلمة ثلاثة حجامون...الحديث[١]، فهنا صرّح بالسماع من عكرمة، وإسناده إليه صحيح. وأجاب عن هذا الألباني رحمه الله بقوله: «تصريح المدلس بالتحديث إنما ينفع إذا كان حافظا ضابطا، وعباد ليس كذلك، فلعله وهم فيه بسبب سوء حفظه، أو تغيره في آخر أمره»[٢].

قلت لكن يشكل على ذلك قول الآجري: سئل أبو داود: سمع عباد عن عكرمة؟ قال: «شيئا، والبقية لم يسمعها»[٣]، فهذا نص صحيح صريح أن عبادا سمع من عكرمة، ويدل على ذلك ما أخرجه أبو داود الطيالسي في «مسنده»[٤] قال: حدثنا عباد بن منصور، قال: حدثنا عكرمة، عن ابن عباس، قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾ ...الحديث، ثم قال: قال عباد: فسمعت عكرمة يقول: لقد رأيته أمير مصر من الأمصار، لا يُدْرَى من أبوه. فهنا أيضا صرح عباد بسماعه من عكرمة.

والحديث المتقدم أخرجه ابن جرير في «تفسيره»[٥] من طريق خلاد بن أسلم، قال: أخبرنا النضر بن شميل، قال: أخبرنا عباد، قال: سمعت عكرمة، عن ابن عباس به. فصرح بالسماع أيضاً.

وتكلم الأئمة في رواية عباد عن عكرمة في هذا الحديث، فقال عبد الله بن أحمد: «وذكر –أي الإمام أحمد–عبادَ بن منصور، فقال: حديث اللعان عن عكرمة مرسلا، كان يحيى بن سعيد يقول: مرسل عن عكرمة، قيل لأبي: رواه عن بن أبي يحيى؟ قال نعم، عباد»[٦].

(١) الترمذي، "الجامع"، رقم (٢١٩٠).
(٢) الألباني، "سلسلة الأحاديث الصحيحة"، ٢: ٢٢٥.
(٣) أبو داود السجستاني، "سؤالات الآجري أبا داود"، بتحقيق البَسْتَوِيّ، ٢: ١٣٧–١٣٨.
(٤) الطيالسي، "المسند"، (٢٧٨٩).
(٥) محمد بن جرير الطبري، "تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)"، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط١، دار هجر، ١٤٢٢هـ)، ١٧: ١٨٠.
(٦) أحمد بن حنبل، "العلل ومعرفة الرجال (رواية عبد الله)"، ٣: ٥٢.

وقال ابن أبي حاتم: «وسألت أبي عن حديث رواه عباد بن منصور، عن عكرمة، عن ابن عباس -في قصة اللعان -: جاء هلال بن أمية ...؟

فقال أبي: له بهذا الإسناد نحو من عشرة أحاديث؛ قال: فرأيت في بعض حديث عباد بن منصور: عن إبراهيم بن أبي يحيى، عن داود بن حصين، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ»[(١)].

أما البخاري، فقد قال الترمذي: «حدثنا محمد بن بشار، حدثنا ابن أبي عدي، حدثنا هشام بن حسان، قال: حدثني عكرمة، عن ابن عباس، أن هلال بن أمية، قذف امرأته عند النبي صلى الله عليه وسلم بشريك بن سحماء. الحديث.

فسألت محمدا عنه وقلت: روى عباد بن منصور هذا الحديث عن عكرمة، عن ابن عباس مثل حديث هشام، وروى أيوب، عن عكرمة، أن هلال بن أمية مرسلا، فأي الروايات أصح؟ فقال: حديث عكرمة عن ابن عباس هو محفوظ، ورآه حديثا صحيحا»[(٢)].

أما الحديث الذي أورده ابن حبان في ترجمة عباد «وأن النبي ﷺ كان يَكْتَحِل»، فقد سأل عنه الترمذيُّ البخاريَّ، فقال: سألت محمدا عن هذا الحديث فقال: «هو حديث محفوظ، وعباد بن منصور صدوق»[(٣)].

أما ابن أبي حاتم فقال: «وسألت أبي عن حديث رواه زياد بن الربيع، عن عباد بن منصور، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: ما مررت بملأ من الملائكة ليلة أسري بي إلا كلهم يقول لي: عليك بالحجامة يا محمد؟ قال أبي: هذا حديث منكر. قال أبي: يقال: إن عباد بن منصور أخذ جزءا من إبراهيم بن أبي يحيى، عن داود بن حصين، عن عكرمة، عن ابن عباس؛ فما كان من المناكير فهو من ذاك»[(٤)].

وقال أيضاً: «وسألت أبي عن حديث رواه عباد بن منصور، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبي في الكحل؟ قال أبي: عباد ليس بقوي الحديث، ويروي عن إبراهيم بن أبي

(١) ابن أبي حاتم، "العلل"، ٤: ٢٥٤.
(٢) الترمذي، "العلل الكبير"، رقم (٣٠٧).
(٣) المصدر السابق رقم (٥٢٨).
(٤) ابن أبي حاتم، "العلل"، ٦: ١٦.

يحيى، عن داود ابن حصين، عن عكرمة، فأنا أخشى أن يكون ما لم يسم: إبراهيم، فإنما هو عنه مدلسة»[(١)].

وقد تتبعت أحاديث عباد عن عكرمة عن ابن عباس، فوجدتها تقارب (٢٣) حديثاً بالمكرر، وبدون تكرار (١٨) حديثا، وهذه الأحاديث المكررة هي الأحاديث الواردة في الكحل والحجامة-والتي جمعها الترمذي في الحديث المتقدم فساقها مساقا واحدا-، وعند النظر في أسانيد أحاديث عباد عن عكرمة وجدت تسعة منها من رواية الكذابين والمتروكين عنه، والتسعة المتبقية: منها ما تفرد به عباد وتكلم فيه الأئمة وحكموا بتدليسه، ومنها ما تفرد به ولم يتكلم فيه أحد لتفرده بها، ومنها ما تابعه غيره وهي أحاديث صحيحة.

وبهذا يقوى قول أبي داود: «سمع عباد عن عكرمة شيئا، والبقية لم يسمعها»، فهناك من الأحاديث عند تخريجها يظهر تدليس عباد فيها بمجيئها من طرق أخرى عن إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى عن داود بن الحصين عن عكرمة، كما في حديث: «اقتلوا الفاعل والمفعول به»، وأحاديث «الكحل» و«الحجامة»، وفي المقابل فهناك روايات لا يمكن الجزم بتدليس عباد عن عكرمة فيها، مع ورود النص السابق عن أبي داود.

٣. من قيد تدليسه عن أيوب وعكرمة.

السَّاجِيّ.

قال: «فيه ضَعْفٌ، ويُدَلِّس عن أيوب، روى أحاديث مَناكِير، وكان يُنْسَبُ إلى القَدَر، روى عن عِكْرِمَة أحاديثَ أخذها من ابن يحيى ومن ابن أبي حبيبة فدَلَّسَها عن عِكْرِمَة نفسه، وقد حَدَّث عنه يحيى بن سعيد وشعبة»[(٢)].

ولم أقف على من تكلم في تدليس عباد عن أيوب غير السَّاجِيّ، وإنما كلامهم في روايته المناكير عنه.

(١) ابن أبي حاتم، "العلل"، ٦: ٢١٥.

(٢) مغلطاي، "إكمال تهذيب الكمال"، ٧: ١٨٤.

خلاصة القول في تدليس عباد.

كلام عامة الأئمة يدل على تقييد تدليس عباد بما رواه عن عكرمة، وما جاء عن بعضهم كـ-الإمام أحمد-إطلاق التقييد فكلامهم غير صريح في ذلك، وعمم الحافظ ابن حجر الحكم بتدليس عباد فقال: لا يقبل إلا ما صرح فيه بالسماع، وكلام من قيده أظهر، وعليه فلم يُصِب من برّأ عبادا من التدليس مطلقا. والله أعلم.

المبحث الثامن: في اخْتِلَاطِه.

تقدَّم أن بعض الأئمة وصف عباداً بأنه تغير فقد قال شعبة: «حدثنا عباد بن منصور قبل أن ينكروه»، وقال أبو داود: «كان عباد بن منصور قد تَغَيَّر»، وقال-أيضا-: «قالوا: تغير»، وقال الجوزجاني: «وتغير أخيرا»، وقال النسائي: «وقد كان أيضا قد تغير»، وقال الحافظ ابن حجر: «وتغير بأخرة»، ولهذا فقد ذكره ابن الكَيَّال في «الكواكب النَيِّرات»[(١)].

فهذا يدل على أن حديثه الذي حدث به بأخرة يزداد ضعفا، فهو سيء الحفظ ومن ثم اختلط بأخرة.

وقد قال ابن الكيال في مقدمة كتابه: «فهذا كتاب مشتمل على معرفة من صح أنه خَلَّط في عمره من الرواة في الكتب الستة وغيرها»، وقال بعدها: «فجمعت في هذا المصنف سبعين راويا من رواة الأصول المشهورين الثقات مبسوطة تراجمهم فيما صح واشتهر»[(٢)].

فيؤخذ من كلامه أنه اشترط في كتابه شرطين:

الأول: أن يصح عن الراوي أنه اختلط. الثاني: أن يكون الراوي من الثقات.

ومن هذا يعلم صحة نسبة الاختلاط إلى عباد بن منصور، مع زيادة أن ابن الكيال يعده من الثقات.

وإن كان ابن الكيال ينص في كثير من التراجم على من روى عن المختلط قبل اختلاطه وبعده، لكنه لم يفعل ذلك في ترجمة عباد، وفي ثنايا ما تقدم في هذا البحث:

فإن ممن روى عنه قبل الاختلاط: شعبة بن الحجاج[(٣)]، كما تقدم في مطلع هذا المبحث، وممن روى عنه بعد الاختلاط: ريحان بن سعيد، قال النسائي: «وقيل: إن ريحان ليس بقديم السماع منه»[(٤)].

---

(١) بركات بن أحمد أبو البركات ابن الكيال، "الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات"، تحقيق عبد القيوم عبد رب النبي، (ط٢، مكة المكرمة: المكتبة الإمدادية، ١٤٢٠هـ)، ٤٧٤.

(٢) المصدر السابق ٥٧-٥٨.

(٣) وكذا الثوري ممن روى عنه قبل الاختلاط؛ يؤخذ ذلك من متابعته لشعبة في بعض الأحاديث التي رواها عن عباد، ينظر: العقيلي، "الضعفاء"، ٢: ٦٣٤.

(٤) النسائي، "السنن الكبرى"، ٥: ٣٦٢.

وهذه فائدة جليلة من الإمام النسائي؛ إذ إن غَالِبَ ما يُنْكَرُ من رواية عباد عن أيوب السختياني إنما هو من رواية ريحان هذا.

ويؤكد هذا ما تقدم من قول الآجري: سئل أبو داود، عن عباد بن منصور، عن أيوب، عن أبي قلابة، الأحاديث؟ فقال: «كان عباد بن منصور قد تَغَيَّر». فالسؤال وجه لأبي داود عن أحاديث عباد عن أيوب، فكان جوابه بأنه تغير، ولعله أراد أنه روى عنه بعد التغير، والله أعلم.

الخاتمة

يمكن استخلاص ما يلي:

١. عباد بن منصور البَصْرِيّ النَّاجِي، أبو سَلَمَة.

٢. جُلُّ شيوخِه وتلاميذِه من ثقات البصرة.

٣. روى له البخاري تَعْليقًا وأصحاب السُّنَن الأربعة.

٤. وردت روايتان عن الإمام القَطَّان في عباد بن منصور: إحداهما تفيد توثيقه، والأخرى تفيد تضعيفه.

٥. رأيُ الأئمة المتشددين في عباد أنه ضعيف.

٦. الأئمة المعتدلون منهم من أطلق التضعيف، ومنهم من جعله في أدنى مراتب التوثيق، وقال البخاري: «صدوق».

٧. جعله العِجْلِيُّ في مرتبة «لا بأس به»، وهو مبني على ما هو معروف من تساهله.

٨. نقم بعض الأئمة على عباد تدليسه، إما مطلقا، وإما في روايته عن عكرمة.

٩. أثبت جَمْعٌ من الأئمة تغيره بأَخَرَة.

١٠. عباد بن منصور ضعيف، مدلس، تغير بأخرة، يصلح حديثه للاعتبار.

والله أعلم

المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد، "الجرح والتعديل"، تحقيق عبد الرحمن المعلمي وغيره، (ط١، حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧١هـ).

ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد، "العلل"، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف د. سعد بن عبد الله الحميد ود. خالد بن عبد الرحمن الجريسي، (ط١، مطابع الحميضي، ١٤٢٧هـ).

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، "المصنف"، تحقيق أ.د سعد بن ناصر الشثري، (ط١، الرياض: دار كنوز إشبيليا، ١٤٣٦هـ).

ابن البرقي، محمد بن عبد الله المصري، "تمييز ثقات المحدثين وضعفائهم وأسمائهم وكناهم"، تحقيق الدكتور عامر حسن صبري التميمي، (ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٣١هـ).

ابن الجنيد، إبراهيم بن عبد الله، "سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين"، تحقيق د. أحمد محمد نور سيف، (ط١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٨هـ).

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، "الضعفاء والمتروكون"، تحقيق عبد الله القاضي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ).

ابن القطان، علي بن محمد الفاسي، "بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام"، تحقيق د. الحسين آيت سعيد، (ط١، الرياض: دار طيبة، ١٤١٧هـ).

ابن الكيال، أبو البركات بركات بن أحمد، "الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات"، تحقيق عبد القيوم عبد رب النبي، (ط٢، مكة المكرمة: المكتبة الإمدادية، ١٤٢٠هـ).

ابن الملقن، عمر بن علي سراج الدين، "مختصر استدراك الحافظ الذهبي على مستدرك أبي عبد الله الحاكم"، تحقيق عبد الله اللحيدان، وسعد آل حميد، (ط١، الرياض: دار العاصمة، ١٤١١هـ).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، "الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف"، (ط١، بيروت: دار المعرفة).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، "النكت على كتاب ابن الصلاح ونكت العراقي"،

تحقيق ماهر ياسين الفحل، (ط١، الرياض، دار الميمان، ١٤٣٤هـ).
ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، "تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس"، تحقيق د. عاصم بن عبدالله القريوتي، (ط١، عمان: مكتبة المنار، ١٤٠٣هـ).
ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، "تقريب التهذيب". تحقيق د بشار عواد، والشيخ شعيب الأرناؤوط، (ط١، دمشق: دار الرسالة ناشرون، ١٤٣٢هـ).
ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، "تهذيب التهذيب". تحقيق إبراهيم الزيبق وعادل مرشد، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٣٢هـ).
ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، "فتح الباري بشرح صحيح البخاري". تحقيق جماعة بإشراف بشار عواد وعادل مرشد، (ط١، دمشق: الرسالة العالمية، ١٤٣٤هـ).
ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، "لسان الميزان"، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، (ط١، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٢٣هـ).
ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، "نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر". تحقيق عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، (ط١، الرياض: مطبعة سفير، ١٤٢٢هـ).
ابن حزم، علي بن أحمد، "المحلى بالآثار"، (ط١، مصر: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥٢هـ).
ابن حزم، علي بن أحمد، "جمهرة أنساب العرب"، تحقيق لجنة من العلماء، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ).
ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، "الصحيح"، تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ).
ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري، "الطبقات الكبير". تحقيق علي محمد عمر، (ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١م).
ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، "تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق"، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله، وعبد العزيز بن ناصر الخباني، (ط١، الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٨هـ).
ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، "المعارف"، تحقيق ثروت عكاشة، (ط٢، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م).

ابن ماكولا، علي بن هبة الله، "الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ).

أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، "سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل" تحقيق محمد علي قاسم العمري، (ط١، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٩٨٣هـ).

أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، "سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل" تحقيق عبد العليم عبد العظيم البستوي، (ط١، مكة المكرمة: دار الاستقامة، ١٤١٨هـ).

أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود، "المسند"، تحقيق د. محمد بن عبد المحسن التركي، (ط١، مصر: دار هجر، ١٤٢٠هـ).

أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي، "المسند"، تحقيق حسين سليم أسد، (ط١، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ).

أحمد بن حنبل، "العلل ومعرفة الرجال (رواية عبد الله)"، تحقيق د. وصي الله بن محمد عباس، (ط٢، الرياض: دار الخاني، ١٤٢٢هـ).

أحمد بن حنبل، "المسند"، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة).

الألباني، محمد ناصر الدين، "سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها"، (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٥هـ).

البخاري، محمد بن إسماعيل، "التاريخ الكبير"، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي وغيره، (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية).

البزار، أحمد بن عمرو، "البحر الزخار المعروف بمسند البزار"، تحقيق د. محفوظ الرحمن زين الله وغيره، (ط١، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٩هـ).

البستي، محمد بن حبان، "الثقات"، تحقيق عبد الرحمن المعلمي وغيره، (ط١، حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٣هـ).

البستي، محمد بن حبان، "المجروحين"، تحقيق محمود إبراهيم زايد، (دار المعرفة، ١٤١٢هـ).

البَلَاذُري، أحمد بن يحيى، "جمل من أنساب الأشراف"، تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي،

(ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ).

ابن أبي شيبة، محمد بن عثمان، "سؤالات ابن أبي شيبة لعلي بن المديني في الجرح والتعديل"، تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر، (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ).

البيهقي، أحمد بن الحسين، "الجامع لشعب الإيمان"، تحقيق د. عبد العلي عبد الحميد حامد، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ).

البيهقي، أحمد بن الحسين، "السنن الكبرى"، تحقيق محمد عبد القادر عطا، (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ).

الترمذي، محمد بن عيسى، "الجامع"، تحقيق مركز البحوث بدار التأصيل، (ط٢، القاهرة: دار التأصيل، ١٤٣٧هـ).

الترمذي، محمد بن عيسى، "العلل الكبير" (بترتيب أبي طالب القاضي)، تحقيق صبحي السامرائي، وأبو المعاطي النوري، ومحمود خليل الصعيدي، (ط١، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٩هـ).

الجرجاني، أحمد بن عدي، "الكامل في ضعفاء الرجال"، تحقيق مازن السرساوي، (مكتبة الرشد).

الجوزجاني، إبراهيم بن يعقوب، "الشجرة أحوال الرجال"، تحقيق عبد العليم عبد العظيم البستوي، (ط١، باكستان: حديث أكادمي، الرياض: دار الطحاوي، ١٤١١هـ).

الجياني، الحسين بن محمد الغساني، "تقييد المهمل وتمييز المشكل"، تحقيق علي بن محمد العمران، ومحمد عزيز شمس، (ط١، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢١هـ).

الحاكم الكبير، أبو أحمد محمد بن محمد، "الأسامي والكنى"، تحقيق أبي عمر محمد بن علي الأزهري، (ط١، القاهرة: دار الفاروق، ١٤٣٦هـ).

الحاكم، محمد بن عبد الله، "المدخل إلى الصحيح"، تحقيق د. ربيع بن هادي عمير المدخلي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ).

الحاكم، محمد بن عبد الله، "المستدرك على الصحيحين"، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ).

الحموي، ياقوت بن عبد الله، "معجم البلدان"، (بيروت: دار صادر، ١٣٩٧هـ).

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، "الكفاية في علم الرواية"، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي،

(ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٤٣٠هـ).
الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، "تاريخ بغداد"، تحقيق د. بشار عواد معروف، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ).
الخلال، أحمد بن محمد، "السنة"، تحقيق عطية الزهراني، (ط١، الرياض: دار الراية، ١٤١٠هـ).
خليفة بن خياط، "الطبقات"، تحقيق د. أكرم ضياء العمري، (بغداد: مطبعة العاني، ١٣٨٧هـ).
الدارقطني، علي بن عمر، "العلل الواردة في الأحاديث النبوية"، تحقيق د. محمد بن صالح الدباسي، (ط٣، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤٣٢هـ).
الدارقطني، علي بن عمر، "تعليقات الدارقطني على المجروحين لابن حبان (ومعه نقولات من كتاب الضعفاء للساجي من رواية ابن شاقلا عن الإيادي به)"، تحقيق: خليل بن محمد العربي، (ط١، القاهرة: الفاروق الحديثة، دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٤هـ).
الدارقطني، علي بن عمر، "سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني"، تحقيق د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر، (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ).
الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، "المسند"، تحقيق مركز البحوث وتقنية المعلومات، (ط١، القاهرة: دار التأصيل، ١٤٣٦هـ).
الذهبي، محمد بن أحمد، "العبر في خبر من غبر"، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ).
الذهبي، محمد بن أحمد، "الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة"، تحقيق: محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب، (ط١، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن، ١٤١٣هـ).
الذهبي، محمد بن أحمد، "المجرد في أسماء رجال سنن ابن ماجه"، تحقيق باسم فيصل الجوابرة، (ط١، الرياض: دار الراية للنشر والتوزيع، ١٤٠٩هـ).
الذهبي، محمد بن أحمد، "المغني في الضعفاء"، تحقيق د. نور الدين عتر، (قطر: دار إحياء التراث الإسلامي).
الذهبي، محمد بن أحمد، "تاريخ الإسلام"، تحقيق د. بشار عواد معروف، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م).

الذهبي، محمد بن أحمد، "تذكرة الحفاظ"، تحقيق زكريا عميرات، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ).

الذهبي، محمد بن أحمد، "ديوان الضعفاء والمتروكين"، تحقيق حماد بن محمد الأنصاري، (ط٢، مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٣٨٧هـ).

الذهبي، محمد بن أحمد، "سير أعلام النبلاء"، تحقيق مجموعة من المحققين، (بيروت: مؤسسة الرسالة).

الذهبي، محمد بن أحمد، "مشيخة الحافظ الذهبي أو المعجم اللطيف"، تحقيق جاسم سليمان الدوسري، (الكويت: الدار السلفية للنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ).

الذهبي، محمد بن أحمد، "ميزان الاعتدال في نقد الرجال"، محمد رضوان عرقسوسي، (ط١، دمشق: دار الرسالة، ١٤٣٠هـ).

الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن، "المحدث الفاصل بين الراوي والواعي"، تحقيق د. محمد عجاج الخطيب، (ط٣، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ).

الزركلي، خير الدين بن محمود، "الأعلام"، (ت/ ١٣٩٦ هـ)، (ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م).

سبط ابن العجمي، إبراهيم بن محمد الشافعي، "التبيين لأسماء المدلسين"، تحقيق يحيى شفيق، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ).

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث"، تحقيق د. عبد الكريم الخضير، د. محمد بن عبد الله آل فهيد، (ط١، الرياض: دار المنهاج، ١٤٢٦هـ).

سعيد بن منصور، "السنن"، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، (ط١، الهند: الدار السلفية، ١٤٠٣هـ).

السمعاني، عبد الكريم بن محمد، "الأنساب"، تحقيق عبد الرحمن المعلمي وغيره، (ط١، حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٧هـ).

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، "أسماء المدلسين"، تحقيق محمود محمد محمود حسن نصار، (ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ).

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، "تدريب الراوي"، تحقيق مازن بن محمد السرساوي، (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣١هـ).

الشافعي، محمد بن إدريس، "الأم"، تحقيق الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب، (ط٥، المنصورة: دار الوفاء، ١٤٢٩هـ).

الطبراني، سليمان بن أحمد، "المعجم الأوسط"، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ).

الطبراني، سليمان بن أحمد، "المعجم الكبير"، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (ط٢، القاهرة: مكتبة ابن تيمية).

الطبراني، سليمان بن أحمد، "مسند الشاميين"، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ).

الطبري، محمد بن جرير، "تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)"، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط١، دار هجر، ١٤٢٢هـ).

الطبري، محمد بن جرير، "تهذيب الآثار (مسند ابن عباس)"، تحقيق: محمود محمد شاكر، (ط١، القاهرة: مطبعة المدني).

العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو، "الضعفاء"، تحقيق مركز البحوث وتقنية المعلومات (ط١، القاهرة: دار التأصيل، ١٤٣٥هـ).

العلائي، صلاح الدين، "جامع التحصيل في أحكام المراسيل"، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، (ط٢، بيروت: مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٧هـ).

الفسوي، يعقوب بن سفيان، "المعرفة والتاريخ"، تحقيق أكرم ضياء العمري، (ط١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤١٠هـ).

المزي، يوسف بن عبد الرحمن، "تهذيب الكمال في أسماء الرجال"، تحقيق د. بشار عواد معروف، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣هـ).

المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى، "طليعة التنكيل"، تحقيق: علي بن محمد العمران، (ط٢، مكة المكرمة: عالم الفوائد، ١٤٣٤هـ).

مغلطاي بن قليج، "إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال"، تحقيق عادل بن محمد وأسامة بن إبراهيم، (ط١، القاهرة: الفاروق الحديثة،١٤٢٢هـ).

النسائي، أحمد بن شعيب، "السنن الكبرى"، تحقيق مركز البحوث بدار التأصيل، (ط١، القاهرة: دار التأصيل، ١٤٣٣هـ).

النسائي، أحمد بن شعيب، "الضعفاء والمتروكين"، تحقيق: بوران الضناوي، وكمال يوسف الحوت، (ط١، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٥هـ).

النيسابوري، مسلم بن الحجاج، "الصحيح"، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٤١٢هـ).

النيسابوري، مسلم بن الحجاج، "الكنى والأسماء"، تحقيق عبد الرحيم محمد أحمد القشقري، (ط١، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٠٤هـ).

الهيثمي، علي بن أبي بكر، "مجمع الزوائد ومنبع الفوائد"، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، (ط١، بيروت: دار المنهاج، ١٤٣٦هـ).

الهيثمي، نور الدين علي، "كشف الأستار عن زوائد البزار"، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة،١٣٩٩هـ).

ولي الدين أبو زرعة، أحمد بن عبد الرحيم العراقي، "تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل"، تحقيق عبد الله نوارة، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٩هـ).

يحيى بن معين، "تاريخ ابن معين (رواية الدوري)"، تحقيق د. أحمد محمد نور سيف، (ط١، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٣٩٩هـ).

يحيى بن معين، "معرفة الرجال (رواية ابن محرز)"، تحقيق محمد كامل القصار، (ط١، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٤٠٥هـ).

Bibliography

Ibn Abi Hātim Ar-Rāzi, ʿAbd al-Rahmān bin Muhammad. "Al-Jarh wa Al-Ta'dīl". Investigation: ʿAbd al-Rahmān Al-Mu'allimī et al., (1st ed., Hyderabad: Dāirah Al-Ma'ārif Al-'Uthmāniyyah, 1371 AH).

Ibn Abī Hātim Al-Rāzi, ʿAbd al-Rahmān bin Muhammad. "Al-'Ilal". Investigation: A group of researchers under the supervision of Dr. Sa'd bin Abdillāh Al-Hamīd and Dr. Khālid bin ʿAbd al-Rahmān Al-Jarīsī. (1st ed., Al-Humaydi Press, 1427 AH).

Ibn Abi Shaybah, ʿAbdullāh bin Muhammad. "Al-Musannaf". Investigation: Prof. Sa'd bin Nāsir Al-Shathrī. (1st ed., Riyadh: Dār Kunūz Ishbīlia, 1436 AH).

Ibn Al-Barqī, Muhammad bin ʿAbdillāh Al-Misrī. "Tamyīz Thiqāt Al-Muhaddithīn wa Du'afāʾihim wa Asmāʾihim wa Kunāhum". Investigation: Dr. 'Āmir Hasan Sabrī Al-Tamīmī. (1st ed., Beirut: Dār Al-Bashāʾir Al-Islāmiyyah, 1431 AH).

Ibn Al-Junaid, Ibrahim bin ʿAbdillāh. "Suʾālāt Ibn Al-Junaid li Abī Zakariyyah Yahya bin Ma'īn". Investigation: Dr. Ahmad Muhammad Nūr Yūsuf. (1st ed., Madinah: Maktabah Al-Dār, 1408 AH).

Ibn Al-Jawzī, ʿAbd al-Rahmān bin 'Ali. "Al-Du'afā wa Al-Matrūkīn". Investigation: Abdullāh Al-Qādī. (1st ed., Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1406 AH).

Ibn Al-Qattān, 'Ali bin Muhammad Al-Fāsī. "Bayān Al-Wahm wa Al-ʾĪhām Al-Wāqi'ain fī Kitāb Al-Ahkām". Investigation: Dr. Al-Husain Āyāt Sa'īd. (1st ed., Riyadh: Dār Taibah, 1417 AH).

Ibn Al-Kiyāl, Abū Al-Barakāt Barakāt bin Ahmad. "Al-Kawākib Al-Nayyirāt fī Ma'rifat man Ikhtalat min Al-Ruwāh Al-Thiqāt". Investigation: ʿAbd al-Qayūm ʿAbd Rabb Al-Nabi. (2nd ed., Makkah: Al-Maktabah Al-Imdādāt, 1420 AH).

Ibn Al-Mulaqqin, 'Umar bin 'Ali Sirāj al-Dīn. "Mukhtasar Istidrāk Al-Hāfidh Al-Dhahabī ʿAlā Mustadrak Abī ʿAbdillāh Al-Hākim". Investigation: ʿAbdullāh Al-Luhaydān and Sa'd Āl-Humaid. (1st ed., Riyadh: Dār Al-'Āsimah, 1411 AH).

Ibn Hajar Al-'Asqalānī, Ahmad bin Ali. "Al-Kāfī Al-Shāfī fī Takhrīj Ahādith Al-Kashāf". (1st ed., Beirut: Dār Al-Ma'rifah).

Ibn Hajar Al-'Asqalānī, Ahmad bin Ali. "Al-Nukat 'alā Kitāb Ibn Salāh wa Al-Nukat Al-'Irāqī". Investigation: Māhir Yāsin Al-Fahl. (1st ed., Riyadh: Dār Al-Maymān, 1434 AH).

Ibn Hajar Al-'Asqalānī, Ahmad bin Ali. "Ta'rīf Ahl Al-Taqdīs bi Marātib Al-Mawsūfin bi Al-Tadlīs". Investigation: Dr. 'Āsim bin ʿAbdillāh Al-Qaryūtī. (1st ed., Oman: Maktabah Al-Manār, 1403 AH).

Ibn Hajar Al-ʿAsqalānī, Ahmad bin Ali. "Taqrīb Al-Tahdīb". Investigation: Dr. Bashār 'Awād and Sheikh Shu'aib Al-Arnāʾūt. (1st ed., Damascus: Dār Al-Risālah Publishers, 1432 AH).

Ibn Hajar Al-'Asqalānī, Ahmad bin Ali. "Tahdīb Al-Tahdīb". Investigation: Ibrahim Al-Zaibiq and 'Ādil Murshid, (1st ed., Beirut: Muassasah Al-Risālah, 1432 AH).

Ibn Hajar Al-'Asqalānī, Ahmad bin Ali. "Fath Al-Bārī be Sharh Sahīh Al-

Bukhārī". Investigation: A group under the supervision of Bashār ʿAwwād and ʿĀdil Murshid. (1st ed., Damascus: Al-Risālah Al-ʻĀlamiyyah, 1434 AH).

Ibn Hajar Al-ʻAsqalānī, Ahmad bin ʿAli. "Lisān Al-Mīzān". Investigation: ʿAbd al Fattāh Abu Ghaddah. (1st ed., Maktab Al-Matbouʻāt Al-Islāmiyyah, 1423 AH).

Ibn Hajar Al-ʻAsqalānī, Ahmad bin Ali. "Nuzhah Al-Naẓar fī Tawḍīh Nukhbat Al-Fikr fī Muṣṭalah Ahl Al-Athar". Investigation: ʿAbdullah bin Daifullah Al-Ruhaylī. (1st ed., Riyadh: Safir Press, 1422 AH).

Ibn Hazm, ʿAli bin Ahmad. "Al-Muhalla bi Al-ʾĀthār". (1st ed., Egypt: Idārat Al-Munīiyyah Press, 1352 AH).

Ibn Hazm, ʿAli bin Ahmad. "Jamharat Ansāb Al-ʻArab". Investigation: A committee of scholars. (1st ed., Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʻIlmiyyah, 1403 AH).

Ibn Khuzaimah, Muhammad bin Ishāq. "Al-Sahīh". Investigation: Dr. Muhammad Mustafa Al-Aʻzamī. (Beirut: Al-Maktab Al-Islāmī, 1400 AH).

Ibn Saʻd, Muhammad bin Saʻd bin Munīʿ Al-Zuhrī. "Al-Tabaqāt Al-Kabīr". Investigation: Ali Muhammad ʿUmar. (1st ed., Cairo: Maktabah Al-Khānkhi, 2001).

Ibn ʻAbd al-Hādī, Muhammad bin Ahmad. "Tanqīḥ Al-Tahqīq fī Ahādīth Al-Taʻlīq". Investigation: Sāmī bin Muhammad bin Jād Allāh and ʿAbd al ʿAzīz bin Nāsir Al-Khabānī. (1st ed., Riyadh: Adwā Al-Salaf, 1428 AH).

Ibn Qutaibah, ʿAbdullāh bin Muslim Al-Dainūrī. "Al-Maʻārif". Investigation: Tharwat ʻUkāsha. (2nd ed., Cairo: The Egyptian General Council for Books, 1992).

Ibn Mākullā, ʻAli bin Hibbat Allāh. "Al-Ikmāl fī Rafʿi Al-Irtiyāb ʻan Al-Muʾtalaf wa Al-Mukhtalaf fī Al-Asmā wa Al-Kunā wa Al-Ansāb". (1st ed., Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʻIlmiyyah, 1411 AH).

Abū Dāwūd Al-Sijistānī, Sulaimān bin Al-Ashʻath. "Suʾālāt Abī ʻUbaid Al-Ājurrī Abā Dāwūd Al-Sijistānī fī Al-Jarh wa Al-Taʻdīl". Investigation: Muhammad Ali Qāsim Al-ʻUmarī. (1st ed., Makkah: Dār Al-Istiqāmah, 1418 AH).

Abu Dāwūd Al-Sijistānī, Sulaimān bin Al-Ashʻath. " Suʾālāt Abī ʻUbaid Al-Ājurrī Abā Dāwūd Al-Sijistānī fī Al-Jarh wa Al-Taʻdīl". Investigation: ʿAbd al-ʻAlīm ʿAbd al-ʻAẓīm Al-Bastawī. (1st ed., Makkah: Dār Al-Istiqāmah, 1418 AH).

Abū Dāwūd Al-Tayālisī, Sulaimān bin Dāwūd. "Al-Musnad". Investigation: Dr. Muhammad bin ʿAbd al Muhsin Al-Turkī. (1st ed., Egypt: Dār Hajar, 1420 AH).

Abū Yaʻlā Al-Mawsilī, Ahmad bin ʿAli. "Al-Musnad". Investigation: Husain Salīm Asad. (1st ed., Damascus: Dār Al-Maʾmūn lil Turāth, 1404 AH).

Ahmad bin Hanbal. "Al-ʻIlal wa Maʻrifat Al-Rijāl (The Report of Abdullāh)". Investigation: Dr. Wasiyyullāh bin Muhammad Abbās. (2nd ed., Riyadh: Dār Al-Khāni, 1422 AH).

Ahmad bin Hanbal. "Al-Musnad". Investigation: A group of investigators under the supervision of Dr. Abdullāh bin ʿAbd al-Muhsin Al-Turkī. (Beirut: Muassasah Al-Risālah).

Al-Albānī, Muhammad Nāsir al-Dīn. "Silsilat Al-Ahādīth Al-Sahīha wa Shay min Fiqhiha wa Fawāʾidiha". (1st ed., Riyadh: Maktabah Al-Maʻārif, 1415 AH).

Al-Bukhāri, Muhammad bin Ismaʻīl. "Al-Tārīkh Al-Kabīr". Investigation: Abdur Rahmān Al-Muʻallimi et al., (Hyderabad: Dāʾirat Al-Maʻārif Al-ʻUthmāniyyah).

Al-Bazzār, Ahmad bin ʻAmr. "Al-Bahr Al-Zakhār Al-Maʻrūf bi Musnad Al-Bazzār". Investigation: Dr. Mahfūz Rahmān Zainullāh et al., (1st ed., Madinah: Maktabah Al-ʻUlūm wa Al-Hikam, 1409 AH).

Al-Busti, Muhammad bin Hibbān. "Al-Thiqāt". Investigation: ʿAbd al-Rahmān Al-Muʻallimi et al., (1st ed., Hyderabad: Dāiʾrah Al-Maʻārif Al-Uthmāniyyah, 1393 AH).

Al-Busti, Muhammad bin Hibbān. "Al-Majrūhīn". Invetsigation: Mahmūd Ibrahim Zāyid. (Dār Al-Maʻrifah, 1412 AH).

Al-Balādhuri, Ahmad bin Yahya. "Jumal min Ansāb Al-Ashrāf". Investigation: Suhail Zakār and Riyad Al-Zirikli. (1st ed., Beirut: Dār Al-Fikr, 1417 AH).

Ibn Abi Shaybah, Muhammad bin ʿUthman. "Suʿālāt Ibn Abi Shaybah li ʻAli bin Al-Madīni fī Al-Jarh wa At-Taʻdīl". Investigation: Muwaffaq bin Abdillāh bin ʿAbd al-Qādir. (1st ed., Riyadh: Maktabah Al-Maʻārif, 1404 AH).

Al-Baihaqī, Ahmad bin Al-Husain. "Al-Jāmiʻ li Shuʻab Al-Īmān". Investigation: Dr. ʿAbd al-ʻAli bin ʿAbd al-Hamīd Hāmid . (1st ed., Riyadh: Maktabah Al-Rushd, 1423 AH).

Al-Baihaqī, Ahmad bin Al-Husain. "Al-Sunan Al-Kubrā". Investigation: Muhammad ʿAbd al-Qādir ʿAtā. (3rd ed., Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʻIlmiyyah, 1424 AH).

Al-Tirmidhī, Muhammad bin ʿIsa. "Al-Jāmiʻ". Investigation: Center for Researches at Dār Al-Tahsīl. (3rd ed., Beirut: Dār At-Tahsīl, 1437 AH).

Al-Tirmidhī, Muhammad bin ʿIsa. "Al-ʻIlal Al-Kabīr" (Arranged by Abu Tālib Al-Qādi), Investigation: Subhi Al-Sāmurāʾī and Abū Al-Muʻāti Al-Nūrī and Mahmud Khalīl Al-Saʻīdī. (1st ed., ʿĀlam Al-Kutub, Maktabah Al-Nahda Al-ʻArabiyyah, 1409 AH).

Al-Jurjānī, Ahmad bin ʻAdī. "Al-Kāmil fī Duʻafā Al-Rijāl". Investigation: Māzin Al-Sarsāwī, (Maktabah Al-Rushd).

Al-Jūzjānī, Ibrahim bin Yaʻqūb. "Al-Shajarah Ahwāl Al-Rijāl". Investigation: ʿAbd al ʻAlīm ʿAbd al-ʻAdhīm Al-Bastawi. (1st ed., Pakistan: Hadīth Akadīmi, Riyadh: Dār At-Tahāwi, 1411 AH).

Al-Jiyānī, Al-Husain bin Muhammad Al-Ghasānī. "Taqyīd Al-Muhmal wa Tamyīz Al-Mushkil", Investigation: Ali bin Muhammad Al-ʻImrān and Muhammad ʻAzīz Shams. (1st ed., Makkah: Dār ʻĀlam Al-Fawāʾid, 1421 AH).

Al-Hākim Al-Kabīr, Abū Muhammad bin Muhammad. "Al-Asāmī wa Al-Kunā". Investigation: Abū ʻUmar Muhammad bin Ali Al-Azhari. (1st ed., Cairo: Dār Al-Fārūq, 1436 AH).

Al-Hākim, Muhammad bin ʻAbdillāh, "Al-Madkhal Ilā Al-Sahīh". Investigation: Dr. Rabīʻ bin Hādī ʻUmair Al-Madkhalī. (1st ed., Beirut: Muassasah Al-Risālah, 1404 AH).

Al-Hākim, Muhammad bin ʻAbdillāh. "Al-Mustadrak ʻalā Al-Sahīhain".

Investigation: Mustafa ʿAbd al-Qādir ʿAtā. (2nd ed., Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1422 AH).
Al-Hamawī, Yāqūt bin ‘Abdillāh. "Mu‘jam Al-Buldān". (Beirut: Dār Al-Sādir, 1387 AH).
Al-Khatīb Al-Bagdādī, Ahmad bin ʿAli. "Al-Kifāyāh fī ‘Ilm Al-Riwāyah". Investigation: Hasan ʿAbd al-Mun‘im Shalabī. (1st ed., Beirut: Muassasah Al-Risālah Publishers, 1430 AH).
Al-Khatīb Al-Baghdādī, Ahamd bin ‘Ali. "Tārīkh Baghdād". Investigation: Dr. Bashār ‘Awwād Ma‘rūf. (1st ed., Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī, 1422 AH).
Al-Khalāl, Ahmad bin Muhammad. "Al-Sunnah". Investigation: ‘Atiyyah Al-Zahrānī. (1st ed., Riyadh: Dār Rāyah, 1410 AH).
Khalīfah bin Khayyāt. "Al-Tabaqāt". Investigation: Dr. Akram Diyā Al-‘Umari. (Bagdad: Matba‘a Al-‘Ānī, 1387 AH).
Al-Dāraqutnī, ʿAli bin ‘Umar. "Al-‘Ilal Al-Wāridah fī Al-Ahādīth Al-Nabawiyyah". Investigation: Dr. Muhammad bin Sāleh Al-Dabāsī. (3rd ed., Beirut: Muassasah Al-Rayānī, 1432 AH).
Al-Dāraqutnī, ‘Ali bin ‘Umar. "Ta‘līqāt Al-Dāraqutnī ʿalā Al-Majrūhīn li Ibn Hibbān (with quotes from Kitāb Al-Du‘afā by Al-Sājī from the report of Ibn Shāqilla from Al-ʿIyādī)". Investigation: Khalīl bin Muhammad Al-‘Arabi. (1st ed., Cairo: Al-Fārūq Al-Hadītha, Dār Al-Kitāb Al-Islāmī, 1414 AH).
Al-Dāraqutnī, ʿAli bin ‘Umar. "Suʾālāt Al-Hākim Al-Naisābūrī li Al-Dāraqutnī". Investigation: Dr. Muwaffaq bin ʿAbdillāh bin ‘Abd al-Qādir. (1st ed., Riyadh: Maktabah Al-Ma‘ārif, 1404 AH).
Al-Dārimī, ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Rahmān. "Al-Musnad", Investigation: Center for Researches and Information Technology, (1st ed., Cairo: Dār Al-Tahsīl, 1436 AH).
Al-Dhahabī, Muhammad bin Ahmad. "Al-‘Ibarr fī Khabar man Ghabar". Investigation: Abū Hājar Muhammad Al-Sa‘īd bin Basyūnī Zuglūls. (1st ed., Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1405 AH).
Al-Dhahabī, Muhammad bin Ahmad. "Al-Kāshif fī Ma‘rifat man Lahū Riwāyah fī Al-Kutub Al-Sitta". Investigation: Muhammad ‘Awwāmah and Ahmad Muhammad Namir Al-Khatīb. (1st ed., Jeddah: Dār Al-Qiblah for Islamic Civilization, Muassasah ‘Ulūm Al-Qur‘an, 1413 AH).
Al-Dhahabī, Muhammad bin Ahmad. "Al-Mujarrad fī Asmā Rijāl Sunan Ibn Mājah". Investigation: Bāsim Faisal Al-Juwaibirah. (1st ed., Riyadh: Dār Al-Rāyah for Publication and Distribution, 1409 AH).
Al-Dhahabī, Muhammad bin Ahmad. "Al-Mughnī fī Al-Du‘afā". Investigation: Dr. Nūruddīn ‘Itr. (Qatar: Dār Ihyā At-Turāth Al-Islāmi).
Ad-Dahabi, Muhammad bin Ahmad. "Tārīkh Al-Islām". Investigation: Dr. Bashār ‘Awwād Ma‘rūf. (1st ed., Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī, 2003).
Ad-Dahabi, Muhammad bin Ahmad. "Tadhkirah Al-Huffāz". Investigation: Zakariyyah ‘Umairāt. (1st ed., Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1419 AH).
Al-Dhahabī, Muhammad bin Ahmad. "Dīwān Al-Du‘afā wa Al-Matrūkīn". Investigation: Hammād bin Muhammad Al-Ansārī. (2nd ed., Makkah:

Maktabah Al-Nahdah Al-Hadītha, 1387 AH).
Al-Dhahabī, Muhammad bin Ahmad. "Siyar A'lām Al-Nubalā". Investigation: A group of investigators. (Beirut: Muassasah Ar-Risālah).
Al-Dhahabī, Muhammad bin Ahmad. "Mashīkha Al-Hāfidh Al-Dhahabī or Al-Mu'jam Al-Latīf". Investigation: Jāsim Sulaim Al-Dawsarī. (Kuwait: Al-Dār Al-Salafiyyah for Publication and Distribution, 1408 AH).
Al-Dhahabī, Muhammad bin Ahmad. "Mīzān Al-I'tidāl fī Naqd Al-Rijāl". Muhammad Ridwān 'Arqasūsi. (1st ed., Damascus: Dār Al-Risālah, 1430 AH).
Al-Rāmharmuzi, Al-Hassan bin 'Abd al-Rahmān. "Al-Muhaddith Al-Fāsil Bayna Al-Rāwī wa Al-Wā'ī". Investigation: Dr. Muhammad 'Ajjāj Al-Khatīb. (3rd ed., Beirut: Dār Al-Fikr, 1404 AH).
Al-Zirikli, Khayr al-Dīn bin Mahmūd. "Al-A'lām". (15th ed., Beirut: Dār Al-'Ilm lil Malāyīn, 2002).'
Sibt Ibn Al-'Ajamī, Ibrahim bin Muhammad Al-Shāfi'ī. "Al-Tabyīn li Asmā Al-Mudallisīn". Investigation: Yahya Shaqīq. (1st ed., Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1406 AH).
Al-Sakhāwī, Muhammad bin 'Abd al-Rahmān. "Fath Al-Mugīth be Sharh Alfiyyah Al-Hadīth". Investigation: Dr. Abdul Karīm Al-Khudair and Dr. Muhammad bin 'Abdillāh Āl-Fuʾaid. (1st ed., Riyadh: Dār Al-Minhāj, 1426 AH).
Sa'īd bin Mansūr. "Al-Sunan". Investigation: Habīb al-Rahmān Al-A'zamī. (1st ed., India: Al-Dār Al-Salafiyyah, 1403 AH).
Al-Sam'ānī, 'Abd al-Karīm bin Muhammad. "Al-Ansāb". Investigation: 'Abd al-Rahmān Al-Mu'allimī et al., (1st ed., Hyderabad: Dāʾirah Al-Ma'ārif Al-'Uthmāniyyah, 1397 AH).
Al-Suyūtī, 'Abd al-Rahmān bin Abī Bakr. "Asbā Al-Mudallisīn". Investigation: Mahmūd Muhammad Mahmūd Hassan Nassār. (1st ed., Beirut: Dār Al-Jīl, 1412 AH).
Al-Suyūtī, ʿAbd al-Rahmān bin Abī Bakr. "Tadrīb Al-Rāwī". Investigation: Māzin bin Muhammad As-Sarsāwi. (1st ed., Damam: Dār Ibn Al-Jawzi, 1431 AH).
Al-Shāfi'ī, Muhammad bin Idrīs. "Al-Umm". Investigation: Dr. Rif'at Fawzī 'Abdul Muttalib. (5th ed., Al-Mansoura: Dār Al-Wafā, 1429 AH).
Al-Tabarānī, Sulaimān bin Ahmad. "Al-Mu'jam Al-Awsāt". Investigation: Tāriq bin 'Awadullāh bin Muhammad and 'Abd al-Muhsin bin Ibrahim Al-Husaini.(Cairo: Dār Al-Haramain, 1415 AH).
Al-Tabarānī, Sulaimān bin Ahmad. "Al-Mu'jam Al-Kabīr". Investigation: Hamdī bin 'Abd al-Majīd Al-Salafi. (2nd ed., Cairo: Maktabah Ibn Taimiyyah).
Al-Tabarānī, Sulaimān bin Ahmad. "Musnad Al-Shāmiyyīn". Investigation: Hamdī 'Abd al-Majīd Al-Salafi. (1st ed., Beirut: Muassasah Al-Risālah, 1409 AH).
Al-Tabarī, Muhammad bin Jarīr. "Tafsīr Al-Tabarī (Jāmi' Al-Bayān 'an Tahwīl Āy Al-Qur'an)".Investigation: Abdullah bin 'Abdil Muhsin At-Turki. (1st ed., Dār Hajar, 1422 AH).
Al-Tabarī, Muhammad bin Jarīr. "Tahdhīb Al-ʾĀthār (Musnad Ibn 'Abās)".

Investigation: Mahmūd Muhammad Shākir. (1st ed., Cairo: Matba'a Al-Madanī).
Al-'Uqailī, Abū Ja'far Muhammad bin 'Amr. "Al-Du'afā". Investigation: Center for Researches and Information Technology. (1st ed., Cairo: Dār Al-Tahsīl, 1435 AH).
Al-'Alāi, Salāh al-Dīn. "Jāmi' Al-Tahsīl fī Ahkām Al-Marāsīl". Investigation: Hamdī ʿAbd al-Majīd Al-Salafi. (2nd ed., Beirut: Maktabah Al-Nahdah Al-'Arabiyyah, 1407 AH).
Al-Fasawī, Ya'qūb bin Sufyān. "Al-Ma'rifah wa Al-Tārīkh". Investigation: Akram Diyā Al-'Umarī. (1st ed., Madinah: Maktabah Al-Dār, 1410 AH).
Al-Mizzī, Yūsuf bin 'Abd al-Rahmān. "Tahdhīb Al-Kamāl fī Asmā Al-Rijāl". Investigation: Dr. Bashār 'Awād Ma'rūf. (1st ed., Beirut: Muassasah Al-Risālah, 1403 AH).
Al-Mu'allimī, 'Abd al-Rahmān bin Yahya. "Talī'at Al-Tankīl". Invetsigation: 'Ali bin Muhammad Al-'Imrān. (2nd ed., Makkah: 'Ālam Al-Fawāʾid, 1434 AH).
Muglātāi bin Qalīh, "Ikmāl Tahdhīb Al-Kamāl fī Asmā Al-Rijāl". Investigation: 'Ādil bin Muhammad and Usāmah bin Ibrahim. (1st ed., Cairo: Al-Fāruq Al-Hadītha, 1422 AH).
Al-Nasāʾī, Ahmad bin Shu'aib. "Al-Sunan Al-Kubrā". Investigation: Center for Researches at Dār At-Tahsīl. (1st ed., Cairo: Dār At-Tahsīl, 1433 AH).
Al-Nasāʾī, Ahmad bin Shu'aib. "Al-Du'afā wa Al-Matrūkīn". Investigation: Būrān Al-Danāwī and Kamāl Yūsuf Al-Hūt. (1st ed., Beirut: Muassasah Al-Kutub Al-Thaqāfiyyah, 1405 AH).
An-Naisābūrī, Muslim bin Al-Hajāj. "Al-Sahīh". Investigation: Muhammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. (1st ed., Dār Ihyā Al-Kutub Al-'Arabiyyah, 1412 AH).
Al-Naisābūrī, Muslim bin Al-Hajāj. "Al-Kunā wa Al-Asmā". Investigation: 'Abd al-Rahīm Muhammad Ahmad Al-Qushayrī. (1st ed., Madinah: Deanship of Scientific Research at Islamic University, 1404 AH).
Al-Haithamī, 'Ali bin Abi Bakr. "Majma' Al-Zawāʾid wa Manba' Al-Fawāʾid". Investigation: Husain Salīm Asad Al-Dārānī. (1st ed., Beirut: Dār Al-Minhāj, 1436 AH).
Al-Haithami, Nūr al-Dīn 'Ali. "Kashf Al-Astār 'an Zawāʾid Al-Bazār". Investigation: Habīb al-Rahmān Al-A'zamī. (1st ed., Beirut: Muassasah Al-Risālah, 1399 AH).
Waliyyu al-Dīn Abū Zur'a, Ahmad bin 'Abd al-Rahīm Al-'Irāqī. "Tuhfah Al-Tahsīl fī Dhikr Ruwāh Al-Marāsīl". Investigation: ʿAbdullāh Nawārah. (1st ed., Riyadh: Maktabah Al-Rushd, 1419 AH).
Yahya bin Ma'īn. "Tārīkh Ibn Ma'īn (Report of Al-Dūrī)". Investigation: Dr. Ahmad Nūr Saif, (1st ed., Makkah: Center for Scientific Research and the Revival of Islamic Heritage, 1399 AH).
Yahya bin Ma'īn. "Ma'rifat Al-Rijāl (Report of Ibn Mihriz)". Investigation: Muhammad Kāmil Al-Qassār. (1st ed., Damascus: Arabic Language Council, 1405 AH).

مكانة الإمام مسلم في علم العلل

دراسة تطبيقية مقارنة من خلال كتابه التمييز

The Status of Imam Muslim in ʿElal Science

A Practical Comparative Study Through Al-Tamyīz Book

إعداد:

الباحث الرئيس: د. حسام خالد السقار

Dr. Hussam Khalid Muhammad al-Saqqar

عضو هيئة تدريس برتبة مدرّس بقسم أصول الدين بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية

بجامعة اليرموك

البريد الإلكتروني: hosam. k@yu. edu. jo

الباحث المشارك: أ. د. محمد زهير المحمد

Prof. Muhammad Zuhair Abdallah Al-Muhammad

أستاذ في الحديث النبوي الشريف وعلومه بقسم أصول الدين بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية

بجامعة اليرموك

البريد الإلكتروني: Almohammad@yu. edu. jo

الاستقبال - Received: 2020/09/13، **القبول** - Accepted: 2020/11/04، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

يتناول هذا البحث إبراز مكانة الإمام مسلم في علم العلل الذي هو أدق علوم الحديث، وميدانه مرويات الثقات، والذي لم يبرز فيه إلا قلة من علماء الحديث.

يعرض هذا البحث لمكانة الإمام مسلم في علم العلل تنظيرا وتطبيقا، وذلك ببيان مكانته في علم العلل عند علماء الحديث، وذكر موارده فيه، كما أنه يعرض لجملة من الأحاديث التي أعلَّها الإمام مسلم في كتاب التمييز، مع عقد موازنة بين موقفه وموقف غيره من علماء الحديث منها، وبيان دقته في إبراز عللها.

وتناول البحث منهج الإمام مسلم في بيان علل الأحاديث في كتابه التمييز، ومسالكه في كشفها.

ومن نتائج البحث:

١. يعد كتاب التمييز مرجعا أصيلا في علم العلل، وقد أكثر علماء الحديث من النقل عنه، ولم يتعقبوه بشيء، واعتمدوا عليه في العويصات المشكلات، ففيه بيان صحيح الأحاديث من غيرها، وترجيح طرق الأخبار، ونقد للرواة وبيان أوهامهم.

٢. سلك الإمام مسلم مسلك الإعلال الصريح في كتابه التمييز؛ وذلك بذكر الرواية المعلَّة، وبيان العلة وموضعها مع تحديد الراوي الذي تسبب بها، وسلك مسلك الإشارة في مواضع قليلة في الكتاب.

الكلمات المفتاحية: العلل، كتاب التمييز، مكانة الإمام مسلم.

ABSTRACT

The status of Imam Muslim in ʿElal Science. Practical comparative study through Book titled: Al-Tamyīz.

This research highlights the status of Imam Muslim in ʿElal (Hidden Defects in Hadith) Science. This research introduces the status of Imam Muslim in ʿElal science theoretically and practically by demonstrating his status in ʿElal science with Hadith scholars and his resources. It introduces number of Hadiths which are defected by Imam Muslim in the book Al-Tamyīz and comparison was made between his opinion and opinion of other scholars as well as his accuracy to highlight these defected Hadiths.

The research discusses the types and categories of ʿElal in Al-Tamyīz Book. The study revealed the presumptions to defected Hadiths and reasons that had befallen narrators in mistake and delusion.

Some findings of the research:

1- The book Al-Tamyīz is an authentic reference in ʿElal science and Hadith scholars exerted their efforts to quote therefrom and depended on it in solving difficult issues. It elucidated the authentic Hadiths and predominated the ways of narration and criticism against narrators and their delusions.
2- Imam Muslim followed the explicit method of defecting hadith by the defected narration and explaining the reason in ddition to its position and identifiying the narrator who caused it. He followed reference in few situations in the book.

Key words:

al-ʿElal (Hidden Defects in Hadith), al-Tamyīz book, Status of Imam Muslim.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، أما بعد:

فإن علم العلل هو أدق علوم الحديث، لم يبرز فيه إلا قلة من جهابذة علماء الحديث؛ لأن ميدانه مرويات الثقات، وهو نتاج علوم الشريعة عامة، وعلم الحديث خاصة، فالبراعة فيه تتحقق في الاشتغال في جميع المجالات العلمية والشرعية، ليس علم الحديث فحسب، بل علوم القرآن الكريم، والسنة النبوية، والفقه والأصول، فكم من حديث أعل لمخالفته صريح القرآن الكريم، أو صحيح السنة، أو لركاكة في ألفاظه، أو لمخالفته مذهب الراوي الفقهي.

إن من العلماء الذين برزوا في علم العلل أحد الأئمة الحفاظ، والمحدثين الكبار، هو الإمام مسلم بن الحجاج صاحب الجامع الصحيح.

ألَّف الإمام مسلم كتبا كثيرة في علم الحديث، ومن مؤلفاته: كتاب "التمييز" وهو كتاب عظيم القدر، كثير النفع، عرض فيه لإعلال جملة من الأحاديث، وبيان أوهام الرواة فيها. ولإجلاء قيمة الكتاب، وجلالة مصنّفه الإمام مسلم في فن العلل تم إنجاز هذه الدراسة المتخصصة.

أهمية الدراسة:

١- فيها إبراز لمنهج إمام من أئمة الحديث في علم العلل، وبيان مكانته فيه، ومعرفة مناهج المحدثين مقصد مهم لدارس الحديث.

٢- تضمنها تطبيقات عملية لمسائل نظرية في علم العلل.

٣- فيها توضيح لغوامض العلل، وجمع نصوص متفرقة للأئمة في محل واحد، مع تحليل الشواهد والأمثلة.

إشكالية البحث:

تتمثل في السؤال الرئيس الآتي:

ما مكانة الإمام مسلم في تعليل الأحاديث؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية ما يأتي من أسئلة:

١- ما أسباب نبوغ الإمام مسلم في علم العلل؟

٢- ما طريقته في كشف علل الأحاديث؟
٣- ما أنواع العلل وأجناسها التي ضمنها كتابه التمييز؟
٤- ما القرائن التي اعتمدها لإعلال الأحاديث؟

أهداف الدراسة:

١- إبراز مكانة الإمام مسلم في علم العلل وإثبات نبوغه فيه.
٢- بيان طريقة الإمام مسلم في كشف علل الأحاديث.
٣- استنباط أنواع العلل وأجناسها التي ضمنها الإمام مسلم كتابه التمييز.
٤- بيان القرائن التي اعتمدها الإمام مسلم في إعلال الأحاديث.
٥- تسليط الضوء على قيمة كتاب التمييز أملا في الحصول على نسخة كاملة منه.

الدراسات السابقة:

لم نجد بعد البحث والتقصي دراسة تناولت مكانة الإمام مسلم في علم العلل من خلال دراسة تطبيقية مقارنة في ضوء كتابه التمييز، نعم ثمة دراسات بينت منهج الإمام مسلم في نقد الأحاديث في كتبه؛ فمنها:

١- منهج الإمام مسلم بن الحجاج في ذكر الأخبار المعللة من خلال كتابه المسند الصحيح، عاشور دهني، رسالة ماجستير، جامعة العقيد الحاج لخضر، الجزائر، ٢٠٠٥م.
٢- الإمام مسلم ومنهجه في صحيحه، د. محمد الطوالبة، رسالة دكتوراه، جامعة الزيتونة، تونس، ١٩٨٨م.
٣- نقد المتن عند الإمام مسلم من خلال كتابه التمييز، دراسة نظرية تطبيقية، للباحثة خولة حاصي.

ما يضيفه البحث إلى هذه الدراسات:

الدراسات السابقة تطرقت لبيان منهج الإمام مسلم في نقد الأحاديث من خلال كتابه الصحيح، وبحثنا هذا خاص لبيان مكانة الإمام العامة والخاصة في علم العلل، وهناك فرق بينها وبين هذه الدراسة، فهي تركز على منهجه في كتابه الصحيح سواء في العلل كما في الدراسة الأولى، أو في غير العلل في الدراسة الثانية، وكتابه الصحيح قصد فيه جمع

الأحاديث الصحيحة أصالة، وعرض لذكر بعض علل الأحاديث، بينما هذه الدراسة تركز على مكانة الإمام مسلم في العلل بصورة عامة. كما تبين من خلال دراسة تطبيقية مكانته الخاصة في علم العلل في ضوء كتابه التمييز، وتبرز طريقته وتميزه في هذا الكتاب.

وأما الدراسة الثالثة فهي في نقد المتن، تناولت الباحثة مكانة الإمام مسلم عموما، والمصطلحات التي استعملها الإمام مسلم في نقد متون الأحاديث وقرائن التعليل التي اعتمدها في نقد المتن، ودراستنا تختلف في أنها تتناول مكانة الإمام مسلم في فن العلل خاصة، والذي يشمل أصالة النقد الخفي لمتون الأحاديث وأسانيدها، وقد قمنا بدراسة بعض الأمثلة والشواهد لم تتطرق إليها الباحثة، وقمنا بدراسة أحاديث أعلها الإمام مسلم ومقارنة إعلاله بإعلال غيره مما يبرز مكانته في علم العلل، ومنهجيته في الكشف عن علل الأحاديث.

منهج البحث:

اتبعنا في هذا البحث المنهجين التحليلي والاستنباطي، بدراسة جملة من أسانيد ومتون أحاديث كتاب التمييز وتحليلها، واستنباط مكانة الإمام مسلم، وطريقته في التعليل.

خطة البحث:

جاء البحث في: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، على النحو الآتي:

المقدمة: تضمنت أهمية البحث، ومشكلته، وأهدافه، والمنهج المتبع فيه وعرض الدراسات السابقة له.

المبحث الأول: التعريف النظري بمكانة الإمام مسلم في علم العلل.

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية مقارنة بين الإمام مسلم وغيره في التعليل من خلال كتاب التمييز.

المبحث الثالث: طريقة الإمام مسلم في كشف علل الأحاديث.

الخاتمة: وتضمنت أهم نتائج البحث.

المبحث الأول: التعريف النظري بمكانة الإمام مسلم في علم العلل:

يعدّ الإمام مسلم من كبار حفاظ الحديث ونقّاده، ومكانته في علم الحديث جليلة، ظهرت وانتشرت بين من لهم عناية بعلم الحديث، من خلال تصنيفه ثاني أصح كتاب من كتب السنة النبوية، وهو كتابه الجامع الصحيح، وسنركز في هذا المبحث على مكانته العامة والخاصة في علم علل الحديث، وبيان ذلك من خلال المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: المكانة العامة للإمام مسلم في علم العلل:

نشأ الإمام مسلم في بيت علم، فأبوه الحجاج بن مسلم القشيري كان عالماً متصدرا لتعليم الناس(١)، فأثَّر فيه فاندفع نحو طلب العلم والتزام حلقات التعلّم منذ الصغر، فبدأ الإمام مسلم بسماع الحديث مبكرا، وكان عمره آنذاك اثنتي عشرة سنة، وقد ظهرت عليه علامات الذكاء ومخايل النبوغ وهو في حلقات العلم ومراحل الطلب، الأمر الذي جعل إسحاق بن راهويه يتفرّس فيه نبوغا قادما، نظر إليه في شبيبته فقال عنه: (أي رجل يكون هذا؟). قال الحاكم معلقا: (لقد أصابت فراسته الذكية فيه)(٢).

برز الإمام مسلم في علوم الشريعة عامة وفي علوم الحديث خاصة، الأمر الذي جعله من كبار الأئمة في علم علل الأحاديث ونقدها، ولهذا أسباب نوضحها فيما يأتي:

أولا: سعة اطلاعه وحفظه للحديث النبوي:

أثنى العلماء على الإمام مسلم بسعة اطلاعه وحفظه لحديث رسول الله ﷺ، قال شيخه محمد بن بشار(٣): (حفاظ الدنيا أربعة: الرازي بالري، ومسلم بنيسابور، وعبدالله

(١) نقل ابن حجر عن شيخ مسلم محمد بن عبد الوهاب الفراء أنه قال: (كان مسلم من علماء الناس وأوعية العلم، . . . وكان أبوه الحجاج من المشيخة). أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، "تهذيب التهذيب"، (ط١، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٦هـ)، ١٠: ١٢٧.

(٢) أبو عبد الله الحاكم، "المدخل إلى الصحيح"، تحقيق: ربيع المدخلي، (ط٤، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ)، ص٦٧٨.

(٣) وهو الملقب ببندار من علماء الحديث وحفاظه، وكان عارفا متقنا بصيرا بحديث البصرة. أبو عبد الله محمد الذهبي، "تاريخ الإسلام"، تحقيق: بشار معروف، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م)، ٦: ١٦٥.

الدارمي بسمرقند، ومحمد إسماعيل ببخارى)[١].

ومما يدل على سعة حفظه أنه انتقى أحاديث كتابه الصحيح من أحاديث مجموعها ثلاث مائة ألف حديث مسموعة، ولا شكَّ أنَّ الاطلاع الواسع على الروايات له أثر كبير في كشف علل الأحاديث، خاصة إذا اقترن هذا الاطلاع بالحفظ.

ومما يدل على سعة اطلاعه: تعليله على الأبواب، فيقول: هذا أصح ما ورد في الباب؛ قال الإمام مسلم: (وحديث بشير يعني ابن يسار في القسامة أقوى الأحاديث فيها وأصحها)[٢].

وقال أبو حامد ابن الشرقي[٣] في حديث صلاة التسابيح: (سمعت مسلم بن الحجاج يقول: لا يروى في هذا الحديث إسناد أحسن من هذا)[٤]، ومع أن الإمام مسلما سمعه موصولا إلا أنّه لم يخرجه في صحيحه، فهذا يدل على حصره لما ورد في الباب من الأحاديث، وما ثبت منها.

ويدل أيضا على سعة اطلاعه وكثرة محفوظاته: أنّه مرض ومات إثر عدم معرفته لحديث من الأحاديث؛ فقد ذكر الحاكم بإسناده إلى أحمد بن سلمة أنه قال: (عقد لأبي الحسين مسلم بن الحجاج مجلس للمذاكرة، فذكر له حديث لم يعرفه، فانصرف إلى منزله، وأوقد السراج وقال لمن في الدار: لا يدخلن أحد هذا البيت، فقيل له: أهديت لنا سلة فيها تمر، فقال: قدموها إلي، فقدموها، فكان يطلب الحديث ويأخذ تمرة تمرة يمضغها، فأصبح وقد فني التمر ووجد الحديث)، قال الحاكم: (زادني الثقة من أصحابنا أنه منها مرض ومات)[٥].

---

(١) أحمد بن علي الخطيب البغدادي، "تاريخ بغداد". تحقيق: بشار عواد، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ)، ٢: ٣٢٢؛ علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر، "تاريخ دمشق". تحقيق عمرو العمروي، (دط، بيروت دار الفكر، ١٤١٥هـ)، ٥٨: ٨٩.

(٢) مسلم بن الحجاج، "التمييز"، تحقيق: صالح ديان، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٣٠هـ)، ١٩٤.

(٣) هو الحافظ أبو حامد ابن الشرقي النيسابوري صاحب الصحيح، وتلميذ مسلم بن الحجاج. ينظر: أبو عبد الله محمد الحاكم، "تلخيص تاريخ نيسابور"، (دط، طهران: كتبخانة ابن سينا، دت)، ١: ٦٢.

(٤) خليل بن عبد الله الخليلي، "الإرشاد في معرفة علماء الحديث"، تحقيق: محمد سعيد إدريس، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ)، ١: ٣٢٧.

(٥) الخطيب البغدادي، "تاريخ بغداد"، ١٥: ١٢١؛ ابن عساكر، "تاريخ دمشق"، ٥٨: ٩٤.

ثانيا: تمكنه من الفقه ومعرفته بالآراء الفقهية:

وظف الإمام مسلم هذا الجانب المعرفي في تعليل الأحاديث؛ فقد أعلَّ الأحاديث المروية عن أبي هريرة –رضي الله عنه– في المسح على الخفين؛ لعلمه بأنّ أبا هريرة كان ينكر المسح على الخفين[(١)]، وأنكر الحديث الوارد في إدراك الحج بوطء أرض عرفات بعد الفجر حتى طلوع الشمس؛ وذلك لمخالفته إجماع الصحابة والتابعين وعلماء الأمة[(٢)].

والإمام مسلم عالم بالمسائل والأبواب الفقهية، وما يندرج تحتها من نصوص صحيحة تنبني الأحكام الفقهية عليها وتستنبط منها، ولهذا قال فيه ابن النديم: (من المحدثين العلماء بالحديث والفقه)[(٣)]، وقال الحافظ ابن حجر: (عالم بالفقه)[(٤)].

ثالثا: معرفته بآراء الفرق الإسلامية العقدية:

وساعده ذلك في الكشف عن الزيادات المعلَّة في المتون الصحيحة، ومن ذلك كلامه رحمه الله في نقد لفظ: (جئت أسألك عن شرائع الإسلام)؛ لموافقته لرأي المرجئة في إخراج العمل من مسمى الإيمان.

قال الإمام مسلم في إحدى طرق حديث جبريل الطويل: (وأما رواية أبي سنان عن علقمة في متن الحديث إذ قال فيه: إنّ جبريل عليه السلام قال: "جئت أسألك عن شرائع الإسلام". فهذه زيادة مختلقة، ليست من الحروف بسبيل، وإنما أدخل هذا الحرف شرذمة زيادة في الحرف مثل ضرب النعمان بن ثابت وسعيد بن سنان ومن نحا في الإرجاء نحوهما، وإنما أرادوا بذلك تصويبا في قوله في الإيمان، وتقعيد الإرجاء، ذلك ما لم يزد قولهم إلا وهنا وعن الحق إلا بعدا . . . والدليل على ما قلنا من إدخالهم الزيادة في هذا الخبر: أن عطاء بن السائب وسفيان روياه عن علقمة قالا: يا رسول الله، ما الإسلام؟ وعلى ذلك رواية الناس

(١) ينظر: مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ١٢٥-١٣٥.

(٢) ينظر: مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ١٢٥.

(٣) محمد بن إسحاق، "الفهرست"، تحقيق: إبراهيم رمضان، (ط٢، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٧هـ)، ٢٨٦.

(٤) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، "تقريب التهذيب"، تحقيق: محمد عوامة، (ط١، سوريا: دار الرشيد، ١٤٠٦هـ)، ت٦٦٢٣.

بعد. . . ولم يقل: ما شرائع الإسلام؟ كما روت المرجئة)[١]، فرد زيادة في المتن لكونها توافق بدعة راويها.

رابعا: تبحره في علم الجرح والتعديل ومعرفته القوية بالرجال:

فقد ذكره الإمام الذهبي فيمن يعتمد قوله في الجرح والتعديل[٢]. وقال ابن السِّيد البطليوسي: (وللبخاري رحمه الله في هذا الباب عناء مشكور، وسعي مبرور، وكذلك لمسلم، وابن معين؛ فإنهم انتقدوا الحديث وحرروه، ونبهوا على ضعفاء المحدثين والمتهمين بالكذب، حتى ضج من ذلك من كان في عصرهم) [٣].

وكتاب الكنى والأسماء للإمام مسلم أكبر شاهد على تبحره في علم الرجال؛ الأمر الذي كشف له عن علل قادحة في كثير من الأحاديث.

ومن الشواهد الدالة على ذلك: تضعيف الإمام مسلم لحديث الراوي في مكان دون مكان، فقال: (فأما ابن أبي ذئب فلم يذكر ابن أبي فديك السعاية عنه في خبره، وهو سماع الحجازيين، فلعل ابن أبي بكير حين ذكر عنه السعاية كان قد لقن اللفظ؛ لان سماعه عن ابن أبي ذئب بالعراق فيما نرى وفي حديث العراقيين عنه كثير [وهمٍ])[٤].

خامسا: كثرة شيوخه وشدة مخالطته لهم:

استفاد الإمام مسلم كثيرا من شيوخه النوابغ في فن علل الحديث، وساعده ذلك على تنمية ملكته وموهبته في استخراج العلل، ومن أشهر هؤلاء الشيوخ الأئمة: أبو زرعة، وأبو حاتم، ومحمد بن يحيى الذهلي[٥]، وأحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، ويحيى بن معين،

(١) مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ١٢١-١٢٢.

(٢) محمد بن أحمد الذهبي، "ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل"، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (ط٤، بيروت: دار البشائر، ١٤١٠هـ)، ١٩٣.

(٣) عبد الله ابن السيد البطليوسي، "التنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين"، عناية: يحيى مراد، (دط، بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، ٩٨.

(٤) مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ١٩١.

(٥) وإن ترك الإمام مسلم الرواية عن محمد بن يحيى الذهلي لمسألة اللفظ، إلا أنه كان متخصصا في أحاديث الزهري، فلا شك أن الإمام مسلما استفاد منه في معرفة العلل الواردة في أحاديث الزهري والله أعلم.

والبخاري، وعلي بن نصر الجهضمي– عليهم رحمة الله جميعا–.

لهذه الأسباب وغيرها برع الإمام مسلم في علم العلل، وصار له شأن عظيم في هذا العلم عند أهل عصره ومن بعدهم، حتى قال فيه أحمد بن سلمة: (رأيت أبا زرعة وأبا حاتم يقدمان مسلم بن الحجاج في معرفة الصحيح على مشايخ عصرهما)[١].

سادسا: مؤلفات الإمام مسلم في علم العلل:

للإمام مسلم كلام في علل الأحاديث، فقد تكلم عن بعض العلل في صحيحه، وكذا في مقدمته للصحيح. كما كان له مصنفات في العلل من أبرزها كتاب "التمييز"، وذكر الحافظ ابن حجر كتابا له بعنوان: "جزء فيه ما استنكر أهل العلم من حديث عمرو بن شعيب لمسلم بن الحجاج"[٢]. وله أيضا: كتاب اسمه "سؤالات أحمد بن حنبل". وذكر له الحاكم وابن الجوزي وابن الصلاح والنووي وغيرهم كتاب "العلل"[٣].

المطلب الثاني: مكانة الإمام مسلم في علم العلل من خلال كتاب التمييز:

أولا: اسم الكتاب وموضوعه:

لا يوجد على النسخة الخطية عنوان الكتاب؛ بسبب ضياع الورقة الأولى منه، ولكن كل من نسب الكتاب للإمام مسلم أو نقل منه سمّاه "التمييز"[٤]، هذا وقد نسب جماعة

(١) الخطيب البغدادي، "تاريخ بغداد"، ١٣: ١٠١.

(٢) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، "المعجم المفهرس أو تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنثورة"، تحقيق: محمد الميادیني، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ)، ١٥٩.

(٣) الحاكم، "تلخيص تاريخ نيسابور"، ١: ٣٤؛ يحيى بن شرف النووي، "شرح النووي على مسلم"، (ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢)، ١: ١٠؛ عبد الرحمن بن علي الجوزي، "المنتظم في تاريخ الأمم والملوك"، تحقيق: محمد عبد القادر، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ)، ١٢: ١٧١؛ عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، "صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط"، تحقيق: موفق عبد الله، (ط٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ)، ٥٩.

(٤) وهناك كتاب آخر غير كتابنا هذا اسمه "التمييز" وهو للإمام النسائي، نقل منه جماعة من أهل العلم منهم: علي بن محمد ابن القطان الفاسي، "بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام". تحقيق: الحسين آيت سعيد، (ط١، الرياض: دار طيبة، ١٤١٨هـ)، ٤: ٣٥٧؛ ويوسف المزي، "تهذيب الكمال في أسماء =

المترجمين له كتابا آخر في هذا الموضوع هو: كتاب "ذكر أوهام المحدثين". وأفاد السخاوي في "الغنية" (٦٤) أنه كتاب التمييز نفسه. وممن نسبه إليه: الحاكم، والنووي، وابن الجوزي، وابن الصلاح، والذهبي[١]. وكلام هؤلاء الأئمة أولى؛ فقد ذكروا الكتابين ضمن مؤلفات الإمام مسلم، وقولهم مقدم؛ فهو أقدم وأعلم.

وسمى الإمام مسلم كتابه بهذا الاسم ليكون موضوعه تمييز صحيح الحديث من سقيمه، وتمييز غَلَطِ من غَلِطَ من الرواة وصواب من أصاب.

ثانيا: مقصد الإمام مسلم من تأليف كتاب التمييز:

أوضح الإمام مسلم في مقدمة كتابه بواعثه على تأليف الكتاب نجملها فيما يأتي:

١. الرد على من ادعى أنه لا سبيل إلى تميّز خطأ الرواة من صوابهم. فكان هذا الكتاب ردا بصورة تطبيقية على هذه الفرية؛ قال الإمام مسلم: (فإنك يرحمك الله ذكرت قبلك قوما ينكرون قول القائل من أهل العلم إذا قال: هذا حديث خطأ، وهذا حديث صحيح، وفلان يخطئ في روايته كذا، والصواب ما روى فلان بخلافه، وذكرت أنهم استعظموا ذلك من قول من قاله، ونسبوه إلى اغتياب الصالحين من السلف الماضين، وحتى قالوا: إن من ادعى تميزه خطأ رواياتهم من صوابها متخرص بما لا علم له به، ومدع علم غيب لا يوصل إليه)[٢].

٢. استجابة لطلب أحد تلاميذه أن يذكر له جملة من الأحاديث المعلَّة مع بيان علتها؛ قال الإمام مسلم: (وسألت أن أذكر لك في كتابي رواية أحاديث مما وهم قوم في روايتها، فصارت تلك الأحاديث عند أهل العلم في عداد الغلط والخطأ

=

الرجال"، تحقيق: بشار معروف، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ)، ١: ١٥١. وغيرهما.

(١) الحاكم، "تلخيص تاريخ نيسابور"، ١: ٣٤؛ يحيى بن شرف النووي، "تهذيب الأسماء واللغات"، (دط، بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، ٢: ٩١؛ ابن الجوزي، "المنتظم في تاريخ الأمم والملوك"، ١٢: ١٧١؛ ابن الصلاح، "صيانة صحيح مسلم"، ٥٩؛ محمد بن أحمد الذهبي، "سير أعلام النبلاء". تحقيق: شعيب الأرناؤوط وزملاؤه، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ)، ١٢: ٥٧٩.

(٢) مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ٤٥.

ببيان شاف أبينها لك؛ حتى يتضح لك ولغيرك ـ ممن سبيله طلب الصواب سبيلك ـ غَلطُ من غَلِطَ، وصواب من أصاب منهم فيه)[١].

٣. ذكر أصول وقواعد في التعليل تساعد طالب العلم على كشف علل الأحاديث؛ فقال: (وسأذكر لك إن شاء الله من ذلك ما يرشدك الله، وتهجم على أكثر مما أذكره لك في كتابي. وبالله التوفيق)[٢].

ثالثا: كتاب التمييز بين أصله المفقود وقطعته الموجودة:

نصَّ غير واحد ممن حقق الكتاب على أن أصله مفقود، وأن الموجود في مخطوطات المكتبة الظاهرية هو مختصر كتاب التمييز، ولا يُعلم مقدار حجمه، إلا أنّ المتبقي منه فيما يبدو من نقل العلماء كبير.

والكتاب المطبوع مع نقصه فيه اختصار من الناسخ؛ فكثيرا ما يأتي بالسند وطرف من متن الحديث دون إتمامه، وربما جاء ببعض الأسانيد وترك بقيتها[٣]، فذكر في موضع إسنادا وترك البقية، مع أنّ كلام الإمام مسلم يدلّ بوضوح على أنه ساق ما يزيد على أربعة أسانيد، فلا شك أنّه تصرف من الناسخ، وقد فعله في غير ما موضع.

وقد طبع كتاب التمييز عدة طبعات، والطبعات التي اطلعنا عليها، هي:

١. طبعة بتحقيق الدكتور مصطفى الأعظمي سنة ١٣٩٥هـ ضمن مطبوعات جامعة الرياض، ثم أعاد طبعه سنة ١٤١٠ نشر مكتبة الكوثر، وضمن كتابه منهج النقد عند المحدثين.

٢. طبعة بتحقيق محمد صبحي حلاق سنة ١٤١٢هـ عن دار الإيمان بالإسكندرية.

٣. طبعة بتحقيق صالح بن أحمد ديان سنة ١٤٣٠هـ، عن دار ابن حزم في بيروت.

ونرى أن أفضلها: الطبعة التي بتحقيق صالح بن أحمد ديان؛ فذكر أنّ الكتاب الموجود المتداول ناقص، وصنع ملحقا في آخر الكتاب ضم ٢٢ حديثا، نقل العلماء إعلالَها عن كتاب التمييز للإمام مسلم، وليست موجودة في المطبوع المتداول، وتحقيقه نافع مفيد.

(١) مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ٤٥.

(٢) مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ٤٥.

(٣) كما في صفحة (١٥٤-١٥٥).

رابعا: كتاب التمييز من أوائل المصنفات في العلل:

يعد كتاب التمييز من أوائل ما صنف في علم العلل، وهذا جعل له مكانة عند العلماء والباحثين.

لكن ينبغي التنبيه هنا إلى أنه ليس أول المؤلفات في علم العلل، كما ذكر الأستاذ محب الدين الخطيب في مقدمة تحقيقه لكتاب العلل لابن أبي حاتم، فهو وهم منه رحمه الله، فالإمام مسلم مسبوق بهذا، إذ ألف فيه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعلي بن المديني والبخاري وكلهم من طبقة شيوخ مسلم(١).

خامسا: أهمية موضوع الكتاب:

يعد هذا الكتاب مرجعا أصيلا في علم العلل؛ ولذا نهل منه العلماء، واعتمدوا عليه في العويصات المشكلات، إذ تضمن بيان صحيح الأحاديث من غيرها، وترجيح طرق الأخبار، وتضمن أيضا اعتراض الإمام مسلم على بعض الرواة، وبيان منشأ أوهامهم. والكتاب يمتاز بالجمع بين المادة النظرية والتطبيقية وسهولة العبارة وفيه أمثلة كثيرة.

ومما يدل على أهميته: تلك النقولات التي ضمنها العلماء الأعلام في كتبهم، فقد نقل عنه البيهقي في "السنن الكبرى"، والغساني في "تقييد المهمل"، وابن عبد البر في "التمهيد" وفي "جامع بيان العلم وفضله"، والمزي في "تهذيب الكمال"، وابن رجب في "شرح علل الترمذي" وفي "فتح الباري" وفي "جامع العلوم والحكم"، والعراقي في "التقييد والإيضاح"، وابن حجر في "التلخيص الحبير"، والمنذري في "الترغيب والترهيب"، وابن الصلاح في "علوم الحديث"، وابن القيم في "تهذيب السنن"، ومغلطاي في "شرح سنن ابن ماجة"، والعلائي في "نظم الفرائد"، والعراقي في "طرح التثريب"، والهيثمي في "مجمع الزوائد"، والزيلعي في "نصب الراية"، وابن التركماني في"الجوهر النقي"، والسخاوي في "فتح المغيث"، والزرقاني في "شرح الموطأ".

ومع كثرة النقولات لم نجد من تعقبه بشيء، إلا ما كان من ابن رجب في "شرحه لعلل الترمذي" فقد تعقب الإمام مسلم في قياسه للرواية على الشهادة في مسألة زيادة الثقة(٢).

---

(١) عبد الرحمن ابن رجب الحنبلي، "شرح علل الترمذي". تحقيق: همام سعيد، (ط١، الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٧هـ)، ١: ٨٤-٨٥.

(٢) ابن رجب، "شرح علل الترمذي"، ٢: ٦٤٣.

سادسا: مكانة موارد الإمام مسلم في فن علل الحديث:

الناظر في كتاب التمييز يجد أنَّ الإمام مسلما استفاد من كبار علماء علل الحديث، فرفعت مكانتهم مكانته، لكن تنبغي الإشارة إلى أنه مع استفادته منهم لم يكن لهم مقلدا، بل كانت له آراؤه الخاصة في التعليل، مما يدل على علو كعبه، ورفعة منزلته في هذا الشأن.

وقد أوضح الإمام مسلم في كتابه أنه استفاد من أئمة علم العلل وذلك بما نقله عنهم في بيان علل الأحاديث، إذ قال: (وسنذكر من مذاهبهم وأقوالهم في حفظ الحفاظ وخطأ المحدثين في الروايات)[١].

ومن أبرز العلماء الذين استفاد منهم:

١. الإمام البخاري، وكتبه في العلل وفي مقدمتها "التاريخ الكبير": فاستفاد الإمام مسلم من شيخه البخاري في علم العلل، وكان يديم الاختلاف إليه يسأله عن علل الأحاديث ودقائقها ومشكلاتها، فمن ذلك: إعلال حديث كفارة المجلس؛ إذ جاء رجل إلى الإمام البخاري وسأله عن الحديث، فقال الإمام مسلم مخاطبا شيخه: (في الدنيا أحسن من هذا الحديث؟ ابن جريج عن موسى بن عقبة عن سهيل بن أبي صالح، تعرف بهذا الإسناد حديثا؟) فقال له البخاري: (إلا أنه معلول)، فقال مسلم: (لا اله إلا الله، وارتعد! أخبرني به). فقال البخاري: (استر ما ستر الله[٢]، هذا حديث جليل رواه الناس عن حجاج بن محمد عن ابن جريج). فألحَّ عليه مسلم، وقبل رأسه وكاد أن يبكي، فقال له البخاري: (اكتب إن كان ولابد. . . الخ). وبيَّن له علته[٣] فهذه الحادثة تدل على استفادة الإمام مسلم من الإمام البخاري، ومع هذا لم يكن الإمام مسلم مقلدا له؛ فخرَّج في "صحيحه" لرواة تركهم البخاري، وصحَّح أحاديث أعلَّها البخاري، وأعلَّ أحاديث صححها البخاري،

(١) مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ٥٠.

(٢) استخدم الإمام مسلم هذه العبارة جوابا على سؤال أحد تلاميذه يطلب منه كشف علة حديث، فقال له الإمام مسلم: (رواه أبو كريب فاستر عليه) وكأنه أخذها عن شيخه البخاري. مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ٢١١.

(٣) ينظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، عناية: محمد فؤاد عبد الباقي، (دط، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ١: ٤٨٨.

وترك رواة روى لهم البخاري[١].

وخالف شيخه في الرواية بالعنعنة وما يشترط في قبولها، وخالفه في أسماء كثير من الرواة ذكرها البخاري ووهم فيها[٢]. فذكر ابن عساكر بسنده إلى أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، قال: (سمعت أبا عمرو بن أبي جعفر يقول: سمعت أبا العباس بن سعيد بن عقدة، وسألته عن محمد بن إسماعيل البخاري ومسلم بن الحجاج النيسابوري أيهما أعلم؟ فقال: كان محمد بن إسماعيل عالما، ومسلم عالما، فكررت عليه مرارا وهو يجيبني بمثل هذا الجواب، ثم قال لي: يا أبا عمرو! قد يقع لمحمد بن إسماعيل الغلط في أهل الشام؛ وذاك أنه أخذ كتبهم فنظر فيها، فربما ذكر الواحد منهم بكنيته، ويذكره في موضع آخر باسمه، ويتوهم أنهما اثنان، فأما مسلم فقلما يقع له الغلط في العلل لأنه كتب المسانيد، ولم يكتب المقاطيع والمراسيل)[٣].

٢. أبو زرعة الرازي: فاستفاد مسلم منه في معرفة علل الأحاديث، فعرض عليه صحيحه، وطلب منه أن يشير إليه بالأحاديث المعلَّة، والمتأمل في كتاب التمييز يجد أحاديث لا بأس بها قد أعلها وأخرجها في "صحيحه" على وجه الصواب، فلعل ذلك بإشارة أبي زرعة عليه بها، وذكر ابن الصلاح بإسناده إلى الإمام مسلم أنه قال: (عرضت كتابي هذا على أبي زرعة الرازي، فكل ما أشار أن له علة تركته، وكل ما قال أنه صحيح وليس له علة خرجته)[٤].

٣. علي بن نصر الجهضمي وكتابه في العلل: قال فيه مسلم: (لا أعلم اليوم أحدا أعلم بحديث أهل البصرة منه)[٥]. قلنا: ما قال الإمام مسلم ما قال إلا بعد اطلاعه على علم شيخه في نقد أحاديث البصريين واستفادته منه.

---

(١) أبو بكر كافي، "منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها"، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢١هـ)، ٦٨.

(٢) جمعها ابن أبي حاتم في كتابه (بيان خطأ محمد بن إسماعيل البخاري في تاريخه).

(٣) الحاكم، "تلخيص تاريخ نيسابور"، ١: ٣٤؛ إسماعيل بن عمر بن كثير، "البداية والنهاية"، تحقيق: عبد الله التركي، (ط١، دار هجر، ١٤١٨هـ)، ١١: ٣٤.

(٤) ابن الصلاح، "صيانة صحيح مسلم"، ٦٨.

(٥) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، "النكت الظراف على الأطراف"، عناية: عبد الصمد شرف الدين، (دط، بيروت: دار الكتب العلمية)، ١: ١٨٢.

٤. محمد بن يحيى الذهلي وكتابه علل حديث الزهري: أخذ الإمام مسلم عن محمد بن يحيى الذهلي أحاديث كثيرة، ثم ترك الرواية عنه على إثر مسألة اللفظ، فلما قال الذهلي: (ألا من كان يقول بقول البخاري في مسألة اللفظ بالقرآن فليعتزل مجلسنا). فنهض مسلم من فوره إلى منزله، وجمع ما كان سمعه من الذهلي جميعه، وأرسله إليه، وترك الرواية عن الذهلي بالكلية، فلم يرو عنه شيئا لا في "صحيحه" ولا في غيره، واستحكمت الوحشة بينهما)[١].

ومحمد الذهلي كان متخصصا في أحاديث الزهري حتى قال فيه ابن المديني: (أنت دارست الزهري)، وقال السُّلمي: سألت الدارقطني: من تقدم من محمد بن يحيى وعبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي؟ فقال: محمد بن يحيى، ومن أحب أن ينظر ويعرف قصور علمه من علم السلف فلينظر في"علل حديث الزهري" لمحمد بن يحيى) [٢].

ولما كان الذهلي أعلم أهل عصره بعلل حديث الزهري، فلا بد أن الإمام مسلما طرق سمعه شيء مما أعله من مرويات الزهري فاستفاد منه في هذا الجانب المعرفي، والملاحظ أن مسلما قد أكثر من بيان العلل الواقعة في حديث الزهري في كتابه التمييز فلعله استفاد شيئا من ذلك من شيخه والله أعلم[٣].

(١) ابن كثير، "البداية والنهاية"، ١١: ٣٤.

(٢) الخطيب البغدادي، "تاريخ بغداد"، ٣: ٤١٥.

(٣) ينظر: نور الدين العتر، "منهج النقد في علوم الحديث"، (ط٣، دمشق: دار الفكر، ١٤٠١هـ)، ٢٥٥.

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية مقارنة بين الإمام مسلم وغيره في التعليل من خلال كتابه التمييز.

حتى تتضح مكانة الإمام مسلم في التعليل من خلال كتابه التمييز اخترنا خمسة أحاديث أعلها الإمام مسلم في كتابه التمييز، مع تخريجها وجمع طرقها، والنظر في الاختلاف الواقع بينها، وفحص ما سطَّره علماء العلل في بيان علتها، ومن ثم مقارنة ذلك كله مع ما ذكره الإمام مسلم في تعليله لهذه الأحاديث.

المطلب الأول: حديث أعله الإمام مسلم بعلة واحدة، وأعله الإمام البخاري بثلاث علل.

قال الإمام مسلم: (حدثنا محمد بن بشار، ثنا يحيى بن سعيد ومحمد بن جعفر، قالا: ثنا شعبة عن سلمة بن كهيل، قال: سمعت حجرا أبا عنبس يقول: حدثني علقمة بن وائل، عن وائل، قال: (صليت مع رسول الله ﷺ فسمعته حين قال: "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" قال: "آمين" وأخفى بها صوته، ووضع يده اليمنى على اليسرى، وسلم عن يمينه وعن شماله).

وثنا إسحاق أنا أبو عامر ثنا شعبة عن سلمة سمعت حجرا أبا العنبس يحدث عن وائل بن حجر عن النبي ﷺ بهذا الحديث. ثم قال الإمام مسلم: كلهم عن شعبة عن سلمة عن حجر عن علقمة عن وائل، إلا إسحاق عن أبي عامر فإنه لم يذكر علقمة. وذكر الباقون كلهم علقمة.

ثم قال: أخطأ شعبة في الرواية حين قال: (وأخفى صوته).

ثم جاء الإمام مسلم بالروايات التي تبين أنّ النبي ﷺ جهر بالتأمين، وأنّها روايات متواترة تقضي على رواية شعبة بالخطأ والغلط(١).

نلحظ أنّ الإمام مسلما تكلم على الرواية من وجهين:

الأول: من جهة السند؛ وهو مخالفة رواية إسحاق عن أبي عامر لباقي الروايات عن شعبة بعدم ذكر علقمة في الإسناد.

الثاني: بيان علة في المتن؛ وهو مخالفة شعبة لما تواتر عن النبي ﷺ فيما يتعلق بصفة تأمينه عقب قراءته للفاتحة، فروى أن النبي ﷺ أخفى صوته بها، والمتواتر عنه أنّه كان يجهر بها!.

(١) ينظر: مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ٦٤_٦٨.

الفرع الأول: تخريج الحديث:

أولا: طريق شعبة عن سلمة بن كهيل قال سمعت حجرا أبا العنبس يقول حدثني علقمة بن وائل عن وائل مرفوعا.

أخرجه الطيالسي[١]، والإمام أحمد عن محمد بن جعفر[٢]، وابن حبان من طريق بن جرير وعبد الصمد بن عبد الوارث[٣]، والطبراني من طريق سليمان بن حرب ووكيع[٤]، والدارقطني من طريق يزيد بن زريع[٥]، والحاكم من طريق سليمان بن حرب وأبي الوليد[٦]، والبيهقي من طريق الطيالسي[٧]. كلهم عن شعبة به.

ثانيا: حديث شعبة عن سلمة بن كهيل قال سمعت أبا العنبس يحدث عن وائل مرفوعا (من غير ذكر علقمة).

أخرجه الطحاوي من طريق أبي داود[٨]، والطبراني من طريق أبي الوليد وحجاج بن

(١) سليمان بن داود الطيالسي، "مسند أبي داود الطيالسي"، تحقيق: محمد التركي، (ط١، مصر: دار هجر، ١٤١٩هـ)، ٢: ٣٦٠.

(٢) أحمد بن محمد بن حنبل، "المسند"، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (ط١، القاهرة: دار الحديث، ١٤١٦هـ)، ٣١: ١٤٦، ح٢٤٨.

(٣) أبو حاتم محمد بن حبان، "صحيح ابن حبان-مع ترتيب ابن بلبان"، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ)، ٥: ١٠٩، ح١٨٨٥٤.

(٤) سليمان بن أحمد الطبراني، "المعجم الكبير"، تحقيق: حمدي السلفي، (دط، بغداد: مطبعة الأمة، ١٩٧٨م)، ٢٢: ٩.

(٥) علي بن عمر الدارقطني، "السنن"، تحقيق: شعيب الارنؤوط وزميليه، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ)، ٢: ١٢٨، ح١٢٧٠.

(٦) محمد بن عبد الله الحاكم، "المستدرك على الصحيحين"، تحقيق: مصطفى عبد القادر، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ)، ٢: ٢٥٣، ح٢٩١٣.

(٧) أحمد بن الحسين البيهقي، "السنن الكبرى"، تحقيق: محمد عبد القادر، (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ)، ٢: ٨٣، ح٢٤٤٧.

(٨) أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، "شرح معاني الآثار"، تحقيق: يوسف المرعشلي، (ط١، مصر: عالم الكتاب، ١٤١٤هـ)، ١: ٢٦٩، ح١٦٠٧.

نصير[(١)]، والدارقطني من طريق يزيد بن زريع (على الشك في ذكر علقمة)[(٢)]. كلهم عن شعبة به.

ثالثا: حديث سفيان الثوري عن سلمة بن كهيل عن حجر بن عنبس عن وائل بن حجر، وفيه (ورفع بها صوته) وفي لفظ: (وطول بها).

أخرجه ابن أبي شيبة[(٣)] والإمام أحمد كلاهما عن وكيع[(٤)]، والدارمي عن محمد بن كثير[(٥)]، والبخاري عن عبد الله بن يوسف وعن محمد بن كثير وقبيصة[(٦)]، وأبو داود عن محمد بن كثير[(٧)]، والترمذي من طريق يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي[(٨)]، والطبراني من طريق محمد بن كثير[(٩)]، والدارقطني من طريق وكيع والمحاربي وعبد الرحمن[(١٠)]، والبيهقي من طريق أبي داود الحفري وخلاد بن يحيى[(١١)]. كلهم عن سفيان به.

(١) الطبراني، "المعجم الكبير"، ٢٢: ٤٣-٤٤، ح١٠٩، ١١٠.

(٢) الدارقطني، "السنن"، ٢: ١٢٨، ح١٢٧٠.

(٣) عبد الله ابن أبي شيبة، "المصنف"، تحقيق: كمال يوسف، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ)، ٢: ١٨٧، ح٧٩٦٠.

(٤) أحمد ابن حنبل، "المسند"، ٣١: ١٣٦، ح١٨٨٤٢.

(٥) عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، "سنن الدارمي"، تحقيق: نبيل الغمري، (ط١، بيروت: دار البشائر، ١٤٣٤هـ)، ٢: ٧٩٤، ح١٢٨٣.

(٦) محمد بن إسماعيل البخاري، "القراءة خلف الإمام"، تحقيق: محمد الفوحباني، (ط١، المكتبة السلفية، ١٤٠٠هـ)، ٥٦، ح١٤٤.

(٧) أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، "سنن أبي داود"، تحقيق: محمد محي الدين، (دط، بيروت: المكتبة العصرية، دت)، ١: ٢٤٦، ح٩٣٢.

(٨) محمد بن عيسى الترمذي، "جامع الترمذي"، تحقيق: بشار عواد، (بيروت: دار المغرب الإسلامي، ١٩٩٨م)، ١: ٣٣١، ح٢٤٨.

(٩) الطبراني، "المعجم الكبير"، ٢٢: ٤٤، ح١١١.

(١٠) الدارقطني، "السنن"، ٢: ١٢٨، ح١٢٦٩.

(١١) البيهقي، "السنن الكبرى"، ٢: ٨٣، ح٢٤٤٥.

الفرع الثاني: إعلال العلماء للحديث:

أولا: قال الإمام الترمذي: (سمعت محمد بن إسماعيل يقول: وحديث سفيان الثوري عن سلمة بن كهيل في هذا الباب أصح من حديث شعبة، وشعبة أخطأ في هذا الحديث في مواضع، قال: "عن سلمة بن كهيل عن حجر أبي العنبس" وإنما هو حجر بن عنبس، وكنيته أبو السكن، وزاد فيه: "عن علقمة بن وائل" وإنما هو حجر بن عنبس عن وائل بن حجر، ليس فيه علقمة، وقال: "وخفض بها صوته" والصحيح أنه جهر بها). ثم قال الإمام الترمذي: (وسألت أبا زرعة فقال: حديث سفيان أصح من حديث شعبة، وقد رواه العلاء بن صالح)[١].

وقد أعل الإمام البخاري هذه الرواية بثلاث علل:

الأولى: التغيير في اسم الراوي (حجر) فقال فيه: أبو العنبس وهو ابن عنبس، وكنيته أبو السكن وليس بأبي العنبس. قلت: هذا الإعلال غير متفق عليه بين العلماء، فقد قال الحافظ ابن حجر في "التلخيص الحبير" بعد أن ذكر اختلاف شعبة والثوري في اسم الراوي وكنيته، ونقل تصويب البخاري وأبي زرعة لرواية سفيان الثوري، قال: (وما أدري لِمَ لمْ يصوّبا القولين حتى يكون حجر بن عنبس هو أبو العنبس، وبهذا جزم ابن حبان في "الثقات" أن كنيته كاسم أبيه، ولكن قال البخاري: إنّ كنيته أبو السكن، ولا مانع أن يكون له كنيتان)[٢].

ولا يضير الإمام مسلم هذا الاختلاف وعدم التنبيه عليه خاصة أنّه جزم في كتاب الكنى أن كنيته أبو العنبس[٣]، فيكون الإمام مسلم خالف الإمام البخاري في الاعتداد بهذه العلة.

وقد ذكر غير واحد ممن ألّف في تراجم الرجال في تكنية حجرٍ بكلا الكنيتين من غير إنكار لإحداهما، منهم: ابن أبي حاتم في "الجرح والتعديل"[٤]، والحافظ المزي في "تهذيب الكمال"[٥].

---

(١) محمد بن عيسى الترمذي، "العلل الكبير، ترتيب أبي طالب القاضي"، تحقيق: محمود خليل، (ط١، القاهرة: المكتبة الإسلامية، ١٤٢٨هـ)، ٦٨.

(٢) ابن حجر العسقلاني، "التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير"، تحقيق: حسن بن عباس، (ط١، مصر: مؤسسة قرطبة، ١٤١٦هـ)، ١: ٥٨٢.

(٣) مسلم بن الحجاج، "الكنى والأسماء"، تحقيق: عبد الرحيم القشقري، (ط٤، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية١٤٠٤هـ)، ١: ٦٢٧.

(٤) عبد الرحمن بن أبي حاتم، "الجرح والتعديل". (ط١، بيروت: دار إحياء التراث، ١٢٧١هـ)، ١٣: ٢٦٦.

(٥) المزي، "تهذيب الكمال في أسماء الرجال"، ٢: ٦٩، ت١١٢٠.

الثانية: إدخال شعبة علقمةَ بين حجر ووائل بخلاف سفيان، إذ قال: حجر عن وائل.

تبين من تخريج طرق الحديث سابقا الاختلاف في رواية شعبة؛ ففي بعضها يروي حجرٌ الحديثَ عن وائل مباشرة، وفي الأخرى وهي الأكثر يروي عنه بواسطة علقمة، وقد يكون حجر سمع هذا الحديث من علقمة عن وائل، ومن وائل نفسه. وهذا ما قرره الحافظ ابن حجر في "التلخيص الحبير"[(١)].

والإمام مسلم نبه على الخلاف ولم يحكم عليه بالاضطراب، وعنون على هذا الحديث بقوله: (ذكر الأخبار التي نقلت على الغلط في متونها)، فلعله أعله في الجزء المفقود من كتابه، أو أنه اكتفى بالتنبيه على الاختلاف الواقع في السند، وأورد الحديث لبيان علته في المتن، أو أنه يرى ثبوت الطريقين. والله أعلم.

الثالثة: مخالفة شعبة لسفيان في صفة التأمين، فروى شعبة أن النبي ﷺ أخفى صوته بها، وروى سفيان أنه جهر بها. وهذه علة اتفق العلماء على وجودها في رواية شعبة، وقد سبق كلام أبي زرعة والبخاري ومسلم في بيان هذه العلة، وهذه أقوال غيرهم في بيانها:

قال الدارقطني: (كذا قال شعبة "وأخفى بها صوته" ويقال: إنه وَهِمَ فيه؛ لأن سفيان الثوري ومحمد بن سلمة بن كهيل وغيرهما رووه عن سلمة فقالوا: (ورفع صوته بآمين) وهو الصواب)[(٢)].

وقال البيهقي: (لا أعلم اختلافا بين أهل العلم بالحديث أن سفيان وشعبة إذا اختلفا فالقول قول سفيان، وقال يحيى بن سعيد: ليس أحد أحب إلي من شعبة ولا يعدله عندي أحد، وإذا خالفه سفيان أخذت بقول سفيان، وقال شعبة: سفيان أحفظ مني)[(٣)].

وذكر ابن القيم ستة وجوه تُرجح بها رواية سفيان على رواية شعبة لهذا الحديث، هي:

١. أن سفيان مقدم على شعبة عند الاختلاف.

٢. متابعة العلاء بن صالح ومحمد بن مسلمة بن كهيل لسفيان.

---

(١) الطبراني، "المعجم الكبير"، ٢٢: ٩؛ العسقلاني، "التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير"، ١: ٥٨٢؛ ووافق ابنَ حجر الشيخُ حمدي السلفي في تعليقه على الحديث في حاشية معجم الطبراني الكبير.

(٢) الدارقطني، "السنن"، ١: ٣٣٤.

(٣) البيهقي، "السنن الكبرى"، ٢: ٥٧.

٣. أن أبا الوليد الطيالسي روى الحديث عن شعبة موافقا لرواية سفيان الثوري في متنه، فقد اختلف على شعبة كما ترى، قال البيهقي: (فيحتمل أن يكون تنبه لذلك فعاد إلى الصواب في متنه)[١].

٤. أن الروايتين لو تقاومتا لكانت رواية الرفع (رفع الصوت) متضمنة لزيادة وكانت أولى بالقبول[٢].

٥. موافقة رواية سفيان وتفسيرها لحديث أبي هريرة إذا أمن الإمام فأمنوا، فإن الإمام يقول: آمين، والملائكة تقول آمين، فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له)[٣].

٦. الروايات والآثار التي تدل على أن النبي ﷺ والصحابة والتابعين جهروا بالتأمين ولم يخفوها[٤].

ويجدر العلم بأنّ الإمام مسلما اكتفى بعد نقله للروايات التي ترجح رواية سفيان على رواية شعبة بأن قال: (رواية شعبة تخالف الأخبار المتواترة بأن النبي ﷺ قد جهر بالتأمين). وهذه حجة قاطعة من الإمام مسلم لإعلال رواية شعبة. وما ذكره ابن القيم ـ رحمه الله ـ هو زيادة توضيح وبيان والله أعلم.

(١) وكلامه فيه نظر؛ فهذه الرواية التي ذكرها ابن القيم رواها يونس بن حبيب وإبراهيم بن مرزوق، عن أبي الوليد الطيالسي، عن شعبة، بلفظ (خفض صوته)، فعلى فرض صحة سندها فهي شاذة لمخالفتها المروي في مسند الطيالسي، وعلى فرض صحتها عن أبي الوليد الطيالسي هي شاذة لمخالفتها الرواة عن شعبة. والله أعلم.

(٢) والذي قاله فيه نظر؛ فما جاء في رواية سفيان لا يعد من الزيادة على رواية شعبة، بل رواية شعبة تعارض وتنفي ما أثبتته رواية سفيان، فرواية شعبة (وأخفى بها صوته) ورواية سفيان (ورفع بها صوته).

(٣) محمد بن إسماعيل البخاري، "صحيح البخاري"، تحقيق: محمد زهير الناصر، (ط١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، كتاب الأذان، باب جهر الإمام بالتأمين، ح٧٨٠.

(٤) ابن قيم الجوزية، "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، عناية: مشهور بن حسن، (ط١، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ)، ٤: ٢٧٣ ـ ٢٧٩. بتصرف.

المطلب الثاني: حديث أعله الإمام مسلم وصححه الإمام الترمذي.

قال الإمام مسلم: (حدثنا يحيى بن يحيى، ثنا وكيع، عن سفيان، عن أبي قيس، عن هزيل ابن شرحبيل، عن المغيرة بن شعبة أن رسول الله ﷺ توضأ ومسح على الجوربين والنعلين).

ثم بيّن الإمام مسلم أنّ متن هذا الحديث ليس بمحفوظ، وأنّ أبا قيس عن هزيل عن المغيرة بهذا المتن مخالف لكل من رواه عن المغيرة، والحمل فيه على أبي قيس أشبه؛ لأنّ أهل العلم استنكروا من روايته أخبارا غير هذا الخبر، ثم ساق بإسناده إلى عبد الله بن المبارك قوله: "عرضت هذا الحديث على الثوري فقال: لم يجئ به غيره، فعسى أن يكون وهما")[١].

قال الإمام الترمذي: حدثنا هناد ومحمود بن غيلان، قالا: حدثنا وكيع عن سفيان عن أبي قيس عن هزيل بن شرحبيل عن المغيرة بن شعبة قال: توضأ رسول الله ﷺ ومسح على الجوربين والنعلين. هذا حديث حسن صحيح، ثم جاء بأقوال العلماء في جواز المسح على الجوربين[٢].

ولمعرفة الأرجح في الحكم على الحديث نقول: هل مخرج الحديث واحد أم مختلف؟ وهل من أحد تابع أبا قيس على روايته هذه أم أنه حقا تفرد بها؟ والجواب عن هذا السؤال يكون بتتبع طرق هذه الرواية وتخريجها.

الفرع الأول: تخريج الحديث:

أخرجه ابن أبي شيبة[٣]، وأحمد[٤]، وابن ماجة[٥]، والنسائي[٦]، وابن خزيمة[٧]،

---

(١) ينظر: مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ١٢٥-١٣٥.

(٢) الترمذي، "جامع الترمذي"، كتاب الطهارة، باب في المسح على الجوربين والنعلين، ٣٥، ح٩٩.

(٣) ابن أبي شيبة، "المصنف"، كتاب الطهارات، باب في المسح على الجوربين، ١: ١٧١، ح١٩٧٣.

(٤) أحمد ابن حنبل، "المسند"، ٣٠: ١٤٤، ح١٨٢٠٦.

(٥) محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، "السنن"، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دط، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، دت)، كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في المسح على الجوربين والنعلين، ١: ١٨٥، ح٥٥٩.

(٦) أحمد بن شعيب النسائي، "السنن الكبرى"، تحقيق: حسن شلبي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ)، كتاب الطهارة، باب المسح على الجوربين والنعلين، ١: ١٢٣، ح١٢٩.

(٧) محمد ابن خزيمة، "صحيح ابن خزيمة"، تحقيق: مصطفى الأعظمي، (ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي، =

والطبراني[١]. كلهم من طريق وكيع.

وأخرجه ابن حبان[٢]، والطبراني[٣]، كلاهما من طريق زيد بن الحباب. وأخرجه البيهقي من طريق أبي عاصم[٤]. وأخرجه الطبراني من طريق عبد الحميد الحماني وعبد الله بن المبارك[٥].

كلهم (وكيع، وزيد بن الحباب، وأبو عاصم، وعبد الحميد الحماني، وعبد الله بن المبارك) عن سفيان عن أبي قيس عن هزيل بن شرحبيل عن المغيرة بن شعبة أن رسول الله ﷺ توضأ ومسح على الجوربين والنعلين.

الفرع الثاني: العلماء الذين وافقوا مسلما في إعلال الحديث:

١. نقل الإمام البخاري في "التاريخ الكبير" كلام يحيى بن معين في تضعيف حديث أبي قيس وسكت[٦]، وسكوته إقرار.
٢. قال النسائي: ما نعلم أن أحدا تابع أبا قيس على هذه الرواية، والصحيح عن المغيرة أن النبي ﷺ مسح على الخفين[٧].
٣. قال أبو داود: كان عبد الرحمن بن مهدي لا يحدث بهذا الحديث؛ لأن المعروف عن المغيرة أن النبي ﷺ مسح على الخفين[٨].

=

١٤٢٤هـ)، كتاب الوضوء، باب الرخصة في المسح على الجوربين والنعلين، ١: ٩٩، ح١٩٨.

(١) الطبراني، "المعجم الكبير"، ٢٠: ٤١٥، ح٩٩٦.

(٢) ابن حبان، "صحيح ابن حبان-مع ترتيب ابن بلبان"، كتاب الطهارة، باب ذكر الإباحة للمرء المسح على الجوربين إذا كانا مع النعلين، ٤: ١٦٧، ح١٣٣٨.

(٣) الطبراني، "المعجم الكبير"، ٢٠: ٤١٥، ح٩٩٦.

(٤) البيهقي، "السنن الكبرى"، جماع أبواب المسح على الخفين، باب ما ورد في الجوربين والنعلين، ١: ٤٢٥، ح١٣٤٩.

(٥) الطبراني، "المعجم الكبير"، ٢٠: ٤١٥، ح٩٩٦.

(٦) محمد بن إسماعيل البخاري، "التاريخ الكبير". عناية: محمد عبد المعيد خان، (دط، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، دت)، ٣: ١٣٧.

(٧) النسائي، "السنن الكبرى"، ١: ١٢٣.

(٨) أبو داود السجستاني، "السنن"، ١: ٤١.

٤. قال البيهقي بعد ذكره الحديث: إنه حديث منكر ضعفه سفيان الثوري، وعبد الرحمن ابن مهدي وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني، ومسلم بن الحجاج، والمعروف عن المغيرة حديث المسح على الخفين(١).

وبين النووي أن كل واحد من هؤلاء لو انفرد قُدِّمَ على الترمذي، والجرح مقدم على التعديل، وقد اتفق الحفاظ على تضعيفه، فلا يقبل قول الترمذي في الحكم عليه بأنه حسن صحيح(٢).

وقد نقل الترمذي عن الإمام أحمد وسفيان الثوري أنهما قالا بالمسح على الجوربين، وقد مر سابقا أنهما يضعفان زيادة لفظة الجوربين في الحديث، فيجدر التنبيه إلى أن عمل الإمام بفقه حديث لا يكون تصحيحا له، لأنه قد يصح العمل عنده بفقه الحديث لدواع أخر.

ومن الذين صححوا هذا الحديث الشيخ أحمد شاكر والألباني وغيرهما(٣).

الفرع الثالث: أدلة المصححين للحديث ومناقشتها.

الدليل الأول: أبو قيس عبد الرحمن بن ثروان ثقة، وثّقه ابن معين والعجلي، وكذلك هزيل، وقد أخرج لهما البخاري في "صحيحه"، وهذا مما استدل به ابن التركماني على تصحيح هذا الطريق(٤).

الجواب: أن وجود حديث الراوي في الصحيح، وتوثيق الأئمة له لا يمنع وقوعه في الخطأ والوهم، ولا بد للثقة من الوهم، وقد أشار إلى خطئه ابن معين مع أنه وثَّقه، وغمز الدارقطني أبا قيس بهذا الحديث مع أنه قال فيه: ثقة، ولا يستقيم مع ذلك أن يُحتج بأحد قولي الإمام على قوله الآخر؛ إذ إنهم كانوا يعرفون حين غلَّطوا أبا قيس أنه ثقة.

(١) ينظر: البيهقي، "السنن الكبرى"، ١: ٤٢٥.

(٢) ينظر: يحيى بن شرف النووي، "المجموع شرح المهذب"، (دط، بيروت: دار الفكر، دت)، ١: ٥٠٠.

(٣) محمد جمال القاسمي، "المسح على الجوربين والنعلين"، تحقيق: الألباني، (دط، بيروت: المكتب الإسلامي، دت)، ١١؛ محمد ناصر الدين الألباني، "صحيح وضعيف سنن الترمذي"، (دط، برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، دت)، ١: ٩٩.

(٤) ابن التركماني، "الجوهر النقي على سنن البيهقي"، (دط، بيروت: دار الفكر، دت)، ١: ٢٨٤.

الدليل الثاني: قال ابن دقيق العيد: "من صححه يعتمد – بعد تعديل أبي قيس – على كونه ليس مخالفا لرواية الجمهور مخالفةَ معارضة، بل هو أمر زائد على ما رووه ولا يعارضه، وهو طريق مستقل برواية هزيل عن المغيرة[١].

قال الشيخ أحمد شاكر: (حديث أبي قيس هو حديث آخر غير حديث المسح على الخفين، وقد روى الناس عن المغيرة أحاديث المسح في الوضوء، فمنهم من روى المسح على الخفين، ومنهم من روى المسح على العمامة، ومنهم من روى المسح على الجوربين، وليس شيء منها بمخالف للآخر، إذ هي أحاديث متعددة، وروايات عن حوادث مختلفة. والمغيرة صحب النبي ﷺ نحو خمس سنين، فمن المعقول أن يشهد من النبي ﷺ وقائع متعددة في وضوئه ويحكيها، فيسمع بعض الرواة منه شيئاً، ويسمع غيره شيئاً آخر)[٢].

الجواب: أنه يُنازع في كون ما في الحديث زيادة، إنما هو مخالفة، فالرواة ذكروا الخفين، وخالفهم أبو قيس عن هزيل؛ فذكر الجوربين. قال المباركفوري: "فإن الناس كلهم رووا عن المغيرة بلفظ: مسح على الخفين، وأبو قيس يخالفهم جميعا؛ فيروي عن هزيل عن المغيرة بلفظ: مسح على الجوربين والنعلين. فلم يزد على ما رووا، بل خالف ما رووا، نعم لو روى بلفظ: مسح على الخفين والجوربين والنعلين؛ لصح أن يقال: إنه روى أمراً زائدًا على ما رووه، وإذ ليس فليس"[٣].

وقد ردّ هذا الشيخ أحمد شاكر، فقال: "هكذا قال، وهي انتقال نظر، فليس المراد أنه روى زيادة في لفظ الحديث، بل أراد القائلون بأنها زيادة: أنه روى حكمًا آخر زائدًا على ما رواه غيره، فرووا هم المسح على الخفين، وروى هو المسح على الجوربين، ولم ينف رواية المسح على الخفين، فروايته على الحقيقة زيادة على روايات غيره، وهذا واضح"[٤].

---

(١) إسماعيل الأنصاري، "الإلمام شرح عمدة الأحكام"، (ط٢، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٩٢هـ)، ٢: ٢٠٣.

(٢) الترمذي، "جامع الترمذي"، ١: ١٦٨.

(٣) محمد المباركفوري، "تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي"، (دط، بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، ١: ٢٧٩.

(٤) القاسمي، "المسح على الجوربين والنعلين"، ١١.

فالمباركفوري يرى أن الحديث حديث واحد، وأن من قال بالزيادة يرى أنهما حديثان مستقلان. واعتبار هذا الحديث حديثين مختلفين، وطريقين مستقلين مسلك مخالف لما عليه أهل الحديث من أئمته النقاد في التعامل مع هذا الحديث؛ فقد صرَّح الثوري وابن مهدي وأحمد وابن معين وابن المديني ومسلم والنسائي والدارقطني والبيهقي بأن الحديث حديث واحد، وأنه يُنظر فيه — مع اتحاد مخرجه – إلى الراجح عن المغيرة، والمعوّل على إجماع هؤلاء واتفاقهم.

وذكر الباحث عبد الله السريع أدلة على ترجيح كون حديث المغيرة واحدا، فقال: (وقولهم في كون حديث المغيرة واحداً أوجه وأعدل وأولى؛ لأمور:

أحدهما: أن القصة التي ذكرها الجمهور عن المغيرة مذكورة في بعض طرق رواية أبي قيس عن هزيل عنه، إذ ذكر يحيى الحماني عن أبيه وابن المبارك، وذكر هو ومحمد بن رافع عن زيد بن الحباب، بإسناد ثلاثتهم عن المغيرة، أن رسول الله ﷺ بال فتوضأ، ومسح على الجوربين والنعلين. فذكر قضاء النبي ﷺ حاجته، ووضوءه، ومسحه، وهذا ما ذكره عامة الرواة عن المغيرة.

ثانيها: أن الاختصار في رواية الحديث أمر شائع معروف عندهم، ولما كانت القصة معروفة مشهورة من الطرق الأخرى، لم يكن لترددها في حديث أبي قيس عن هزيل حاجة، فاختصرها الرواة، واقتصروا على ما أغرب به أبو قيس من كون المسح على الجوربين لا الخفين.

ثالثها: أن الأصل في حديث المغيرة في المسح: أنه حديث واحد، سمعه منه الرواة على وجه واحد، والعدول عن هذا الأصل بلا دليل تحكُّم؛ إذ لا بد من إقامة الدليل على كون الحديث حديثين، والواقعة واقعتين، بنص في الرواية، أو نحو ذلك، ولا شيء من ذلك هنا، فلم يكن له وجه[1].

ثم إنه على التسليم بكون الحديث حديثًا مستقلاً — وهذا بعيد؛ لما سبق — فإن تفرد أبي قيس بحديث المسح على الجوربين فيه نظر، والتفرد ربما لم يقبله الأئمة من الثقات، فكيف بهذا الصدوق الذي أنكرت عليه أحاديث.

(١) سلسلة تخريج أحاديث الروض المربع، موقع الألوكة. https: //www. alukah. net/sharia/0/23215/

الدليل الثالث: ما قاله الشيخ أحمد شاكر: (ثم إن الحكم على رواية هذا الحديث بتخطئة الرواة الثقات حكم دون دليل كما بينا، وقد تابعه على روايته هذه عمل الصحابة الذين حكى ابن القيم الحجة بعملهم، فهو لم يرو حكمًا شاذا مخالفا لم يقل به أحد، بل روى عملا ثبت أن الصحابة هؤلاء عملوا به وأخذوا بحكمه)[١].

الجواب: فأما كون المُخَطَّأ هنا "الثقات" فلا يسلم به، إذ المُخَطَّأ أبو قيس لا يبلغ مرتبة الثقة، وأما كون التخطئة بغير دليل؛ فادعاء غير صحيح، وقد سبق من الدلائل ما يكفي للجزم بخطأ هذا الراوي فيه، وأما كون عمل الصحابة تابع روايةَ أبي قيس بذكر الجوربين، وأنه لم يرو حكما شاذا مخالفا لم يقل به أحد؛ فلا ينازع فيه، إلا أنه خارج محل النزاع، فالنزاع في صحة هذا الحديث عن المغيرة مرفوعا عن النبي ﷺ، لا في صحة العمل بمقتضاه.

وإن صح استفادة الرواية الضعيفة القوةَ من الموقوفات؛ فذلك فيما لم يظهر أنه خطأ ووهم، وليس ذلك بمتحقق هنا، والخطأ لا يتقوى بغيره؛ لأنه وهم توهَّمه راويه، ليس له أصل صحيح.

المطلب الثالث: حديث أعله الإمام مسلم واختلف النقاد فيه:

روى الزهري عن سالم عن أبيه عن النبي ﷺ قال: (من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها إلا أن يشترط المبتاع، ومن ابتاع عبدا فماله للذي باعه إلا أن يشترط المبتاع). ورواه نافع عن ابن عمر وجعل قصة النخل عن ابن عمر عن النبي ﷺ، وقصة العبد عن ابن عمر عن عمر موقوفا عليه.

قال الإمام مسلم عن اختلاف نافع وسالم في قصة العبد! قال: (القول ما قال نافع وإن كان سالم أحفظ منه)[٢].

الفرع الأول: تخريج الحديث:

والحديث أخرجه الإمام البخاري في "صحيحه"، فقال: أخبرنا عبد الله بن يوسف، حدثنا الليث، حدثني ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله، عن أبيه رضي الله عنه قال: سمعت

(١) القاسمي، "المسح على الجوربين والنعلين"، ١١.
(٢) مسلم بن الحجاج، "ملحق التمييز"، ٢١٦.

رسول الله ﷺ يقول: (من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع، ومن ابتاع عبدا وله مال فماله للذي باعه، إلا أن يشترط المبتاع). وعن مالك عن نافع عن ابن عمر عن عمر في العبد(١).

وأخرجه مسلم في"صحيحه" فقال: حدثنا يحي بن يحي ومحمد بن رمح، قالا: أخبرنا الليث (ح) وحدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا ليث عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر عن عبد الله بن عمر قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها إلا أن يشترط المبتاع، ومن ابتاع عبدا فماله للذي باعه إلا أن يشترط المبتاع)(٢).

الفرع الثاني: اختلاف النقاد فيه:

هذا الحديث مما اختلف النقاد في الحكم عليه، فمنهم من رجح رواية سالم، ومنهم من رجح رواية نافع، ومنهم من صحح الروايتين.

من العلماء الذين رجحوا رواية سالم: علي بن المديني فيما حكاه الترمذي في "جامعه"، وابن عبد البر في "الاستذكار"(٣)، والإمام النووي إذ قال: (لم تقع هذه الزيادة في حديث نافع عن ابن عمر؛ ولذلك لا يضر فإن سالما ثقة، بل هو أجلُّ من نافع فزيادته مقبولة)(٤). ونقل ابن التين عن الداودي: (هو وهم من نافع، والصحيح ما رواه سالم مرفوعا في العبد والثمرة)(٥).

ومن الذين رجحوا رواية نافع فوافقوا الإمام مسلما في ذلك: الإمام أحمد فيما نقله

(١) البخاري: "صحيح البخاري"، كتاب المساقاة، باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو نخل، ٣: ١١٥، ح٢٣٧٩.

(٢) مسلم بن الحجاج النيسابوري، "الجامع الصحيح "، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دط، بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٥٤م)، كتاب البيوع، باب من باع نخلا عليها ثمر، ٣: ١١٧٣، ح١٥٤٣.

(٣) ينظر: ابن حجر، "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، ٤: ٤٧٠؛ يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، "الاستذكار"، تحقيق: سالم محمد عطا، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ)، ١٩: ٢٩.

(٤) نقله ابن حجر، "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، ٥: ٦٣.

(٥) المصدر السابق.

عنه المروذي[١]، وكذلك: الدارقطني؛ فنقل كلام النسائي ووافقه، فقال: سالم أجل في القلب، والقول قول نافع[٢].

ومن الذين صححوا الروايتين: الإمام البخاري، فقد سأل الترمذي شيخه البخاري عن هذا الحديث، فقال الإمام البخاري: (إن نافعا يخالف سالما في أحاديث، وهذا من تلك الأحاديث، وروى سالم عن أبيه عن النبي ﷺ وقال نافع عن ابن عمر عن عمر كأنه رأى الحديثين صحيحين، وأنه يحتمل عنهما جميعا)[٣].

قلت: وما وجه ترجيح من رجَّح رواية نافع مع أن سالما أحفظ منه؟

فالجواب أن نقول: إن وجه هذا الترجيح هي القرائن التي احتفت برواية نافع وهي: أن نافعاً ميز بين المرفوع والموقوف، مما يدل على حفظه. وأن سالما سلك فيه الجادة.

قال الحافظ السخاوي: (وكان سبب حكمهم عليه بذلك (أي بالوهم) كون سالم أو من دونه سلك الجادة، فإن العادة في الغالب أن الإسناد إذا انتهى إلى الصحابي قيل بعده عن رسول الله ﷺ، فلما جاء هنا بعد الصحابي ذكر صحابي آخر، والحديث من قوله كان ظنا غالبا على أن من ضبطه هكذا أتقن ضبطا)[٤].

وقد يقول قائل: كيف ساغ لمسلم إخراجه الحديث في "صحيحه" مع إعلاله له؟

فالجواب: أن الإمام مسلما أورد أولا طريق نافع عن ابن عمر وفيه حكم النخل المؤبرة فقط، وأعقبه بطريق سالم عن أبيه متابعة، وفيه حكم النخل المؤبرة وحكم العبد المبتاع، فمقصد الإمام مسلم من إيراد الطريق الثاني الحكم الأول دون الثاني؛ بدليل أنه ذكر الحديث ضمن أحاديث المزارعة، وأما قصة العبد فأخرجها على سبيل التبع. والله أعلم.

---

(١) ابن رجب الحنبلي، "شرح علل الترمذي"، ١: ٢٥٩.

(٢) علي بن عمر الدارقطني، "الإلزامات والتتبع"، تحقيق: الوداعي، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ)، ٢٩٤.

(٣) الترمذي، "العلل الكبير، ترتيب أبي طالب القاضي"، ١٨٥.

(٤) محمد بن عبد الرحمن السخاوي، "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي". تحقيق: علي حسين، (ط، مصر: مكتبة السنة، ١٤٢٤هـ،)، ١: ٢٤٧.

المطلب الرابع: حديث أعله الإمام مسلم تلميحا لا تصريحا.

أعل الإمام مسلم حديثا في "التمييز" ورواه في "صحيحه"، ووجدنا أنه أعله في "التمييز" بالإشارة، فقال في كلامه على الحديث الثاني والعشرين: (فأما الأحاديث التي ذكرناها من قبل أن النبي ﷺ وقت لأهل العراق ذات عرق فليس منها واحد يثبت).

ثم تكلم عن طرق الحديث ومواطن العلة فيها وأول طريق أعله، قال فيه: (وذلك أن ابن جريج قال فيه حديث أبي الزبير: عن جابر) وانتهى كلامه على هذا الطريق[(١)].

فكما يظهر أنّ الإمام مسلم ذكر طريق الحديث كاملا، ولم يوضح موطن العلة فيه، بل كان تعليله بالإشارة بأنه موقوف على جابر كما قال أبو الزبير. ولبيان مقصده من كلامه لابد من جمع طرق الحديث والنظر في كلام النقاد فيه كما يأتي:

الطريق الأول: ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر. وقد أخرجه الإمام مسلم في "صحيحه"، فقال: حدثنا إسحاق بن إبراهيم، أخبرنا روح بن عبادة، حدثنا ابن جريج، أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله رضي الله عنهما يسأل عن الْمَهلّ ؟ فقال: سمعت (ثم انتهى فقال أراه يعني النبي ﷺ). قال: وحدثني محمد بن حاتم وعبد بن حميد كلاهما عن محمد بن بكر، قال عبد: أخبرنا محمد أخبرنا ابن جريج أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله رضي الله عنهما يسأل عن المهل؟ فقال: سمعت (أحسبه رفع إلى النبي ﷺ)، فقال: مهل أهل المدينة من ذي الحليفة والطريق الآخر الجحفة، ومهل أهل العراق من ذات عرق. . .)[(٢)]. وقد رواه غير الإمام مسلم من الطريق نفسه[(٣)].

وأما **الطريق الثاني:** ابن لهيعة عن أبي الزبير عن جابر مرفوعا. فقد رواه أحمد في "مسنده" فقال: حدثنا حسن ثنا ابن لهيعة ثنا أبو الزبير قال: سألت جابرا عن المهل قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (مهل أهل المدينة من ذي الحليفة. . . ومهل أهل العراق من ذات عرق، . . .)[(٤)].

---

(١) ينظر: مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ١٦٣.

(٢) مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم": كتاب الحج، باب مواقيت الحج والعمرة، ٨: ٨٢، ح٧٨٣.

(٣) وقد رواه غيره

(٤) أحمد ابن حنبل، "المسند"، ٢٢: ٤٥٩، ح١٤٦١٥.

وأخرجه البيهقي في "السنن الكبرى" أيضا لكن من طريق ابن وهب عن ابن لهيعة، فقال: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ وأبو بكر القاضي، قالا: ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب أنبأ محمد بن عبد الحكم أنبأ ابن وهب أخبرني ابن لهيعة عن أبي الزبير به[١].

وأما **الطريق الثالث**: إبراهيم بن يزيد عن أبي الزبير عن جابر مرفوعا. فأخرجه ابن ماجة في سننه ولفظه عن جابر: (قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: (مهل أهل المدينة من ذي الحليفة، . . . ومهل أهل المشرق من ذات عرق)[٢].

فرواية ابن جريج ورد فيها الشك برفعه إلى النبي ﷺ، أي أن ابن جريج فسر قول جابر: (سمعت) بأنه سمعه من النبي ﷺ، لكنه لم يجزم بذلك. ولم يشك في مسألة رفع جابر للحديث إنما اجتهد وحسب هو أنَّ جابراً سمعه من النبي ﷺ، مما يعني أن الإمام مسلما عندما أشار إلى علة الحديث في "التمييز" كما نقلناه عنه، أراد أن علة الحديث هذه، بمعنى أنّ رواية ابن جريج عن جابر موقوفا أعلَّت رواية من جزم برفعه. والذي جزم برفعه هم ضعفاء عند أغلب النقاد، وهما: ابن لهيعة، وإبراهيم بن يزيد الخوزي.

وما قاله الإمام مسلم بأنه لا يثبت أن النبي ﷺ وقَّت لأهل العراق ذات عرق، هو ما ذهب إليه أغلب النقاد: فقال ابن خزيمة بعد ذكر طريق ابن جريج: (قد روي في ذات عرق أنه ميقات أهل العراق أخبار غير خبر ابن جريج، لا يثبت عند أهل الحديث شيء منها، قد خرجتها كلها في "كتاب الكبير")[٣]. وقال البيهقي: (كذا قاله عبد الله بن لهيعة، وكذلك قيل عن ابن أبي الزناد عن موسى بن عقبة عن أبي الزبير، والصحيح رواية ابن جريج، ويحتمل أن يكون جابر سمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول ذلك في مهل أهل العراق)[٤].

وذكر الإمام النووي أن حديث جابر جعله الإمام مسلم الثالث في الترتيب وليس الأول ولا الثاني؛ لأن أبا الزبير قال: أحسب جابرا رفعه، وهذا لا يقتضي ثبوته مرفوعا. كما ذكر الإمام النووي اختلاف العلماء في ميقات العراق كان من النبي ﷺ أو باجتهاد عمر بن

(١) البيهقي، "السنن الكبرى"، ٥: ٢٧.

(٢) سنن ابن ماجة: كتاب المناسك، باب مواقيت أهل الآفاق، ح٢٩١٥.

(٣) ابن خزيمة، "صحيح ابن خزيمة"، ٢: ١٢٣٢.

(٤) البيهقي، "السنن الكبرى"، ٥: ٢٧.

الخطاب، وذكر أن أصحها بتوقيت عمر، وأنه نص الإمام الشافعي، وأنه أيضا ورد صريحا في صحيح البخاري[(١)].

وما سبق يخالفه رأي الشيخ الألباني؛ إذ إنه بعد تضعيفه لإبراهيم الخوزي، ذهب إلى قبول رواية ابن وهب عن ابن لهيعة التي أخرجها البيهقي مستدلا بأقوال بعض النقاد الذين نصوا على صحة رواية العبادلة عن ابن لهيعة[(٢)].

فما استدل به على تصحيح الرواية فيه نظر، ومنهج التصحيح باطراد على قاعدة لا يدرى مدى صحتها ليس من منهج التحقيق في شيء، وابن لهيعة اختلف النقاد فيه كثيرا، وقد عقد ابن رجب في شرحه لعلل الترمذي بابا للكلام عنه[(٣)]. ونلحظ من كلامه أن الأئمة اختلفوا فيه اختلافا كبيرا، حتى من قال بامتياز رواية العبادلة عنه، إنما كان ذلك لتتبعهم أصوله، ولا يلزم من ذلك أن ما رووه عنه صالحا، ولو سلمنا بأن رواية ابن وهب عنه صحيحة فلا تقبل لمخالفته لمن هو أعلى منه مرتبة وهو ابن جريج، كما أن القرينة التي أشار إليها الإمام مسلم تؤيد ذلك، ولهذا رجح أهل العلم رواية ابن جريج على رواية ابن لهيعة. والله أعلم.

وأما حديث عائشة عند أبي داود (١٧٣٩)، والنسائي (١٢٣/٥) أخرجاه من طريق معافى بن عمران، عن أفلح بن حميد، عن القاسم بن محمد، عنها قالت: (وقَّت رسول الله ﷺ لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام ومصر الجحفة، ولأهل اليمن يلملم، ولأهل العراق ذات عرق) فقال فيه ابنُ عدي: (قال لنا ابن صاعد: كان أحمد بن حنبل ينكر هذا الحديثَ مع غيره على أفلح بن حميد، فقيل له: يروي عنه غير المعافى؟ فقال: المعافى بن

(١) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: (٨٣/٨). وروى أحمد في مسنده عن ابن عمر، أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم: من أين يحرم؟ قال: "مهل أهل المدينة من ذي الحليفة، ومهل أهل الشام من الجحفة، ومهل أهل اليمن من يلملم، ومهل أهل نجد من قرن "وقال ابن عمر: "وقاس الناس ذات عرق بقرن). أحمد ابن حنبل، "المسند"، ٨: ٢٣، ح٤٤٥٥. قال شعيب: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(٢) محمد ناصر الدين الألباني، "إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل"، (ط٢، بيروت: المكتبة الإسلامي، ١٤٠٥هـ)، ٤: ١٧٥-١٧٦.

(٣) ينظر: ابن رجب الحنبلي، "شرح علل الترمذي"، ١: ٤١٩-٤٢٢.

عمران ثقة. . . ثم قال ابن عدي: وإنكار أحمد على أفلح في هذا الحديث قوله: "ولأهل العراق ذات عرق"، ولم ينكر الباقي من إسناده ومتنه شيئاً)[١].

المطلب الخامس: رواية أعلها الإمام مسلم لمخالفة راويها غيره من الرواة الثقات.

الفرع الأول: الرواية وإعلال الإمام مسلم لها:

قال الإمام مسلم: (حدثني القاسم بن زكريا بن دينار ثنا حسين بن علي عن زائدة عن عبد العزيز بن أبي رواد عن نافع عن ابن عمر كان الناس يخرجون صدقة الفطر في عهد النبي ﷺ صاع شعير أو تمر أو سلت[٢] أو زبيب، فلما كان عمر وكثرت الحنطة جعل عمر نصف صاع حنطة مكان صاع من تلك الأشياء)[٣].

أعلَّ الإمام مسلم الحديث المروي من طريق عبد العزيز بن أبي رواد عن نافع عن ابن عمر لأمرين:

الأول: لتفرد عبد العزيز بن أبي رواد بزيادة لفظتي: "السلت والزبيب" دون كل الرواة الثقات الذين رووه عن نافع عن ابن عمر.

الثاني: فعل ابن عمر رضي الله عنهما إذ كان لا يخرج زكاة الفطر في حياته إلا تمرا إلا مرة أعوزه التمر فأعطى شعيرا. ولهذا قال: (والسلت والزبيب يحكى عن ابن عمر على غير صحة، إذ كان ابن عمر لا يعطي في دهره بعد النبي ﷺ إلا التمر، إلا مرة أعوزه التمر فأعطى شعيرا)[٤].

وهذا يعني أن اقتصار ابن عمر على إخراج التمر طوال حياته إلا مرة أخرج شعيرا أنه قرينة على أنه لم يرو السلت والزبيب، وهذا هو المحفوظ عنه كما في "الصحيحين" كما سيأتي بيانه.

---

(١) عبد الله بن عدي، "الكامل في ضعفاء الرجال". تحقيق: عادل أحمد، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م)، ٢: ١٢٢-١٢٣.

(٢) قال ابن قتيبة: السلت بهذه الأصناف لأنه ضرب من الشعير صغير الحب ليس له قشر. عبد الله بن مسلم بن قتيبة، "غريب الحديث"، تحقيق: عبد الله الجبوري، (ط١، بغداد: مطبعة العاني، ١٣٩٧هـ)، ١: ١٨٥.

(٣) مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ١٥٥-١٥٦.

(٤) مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ١٦٠.

وإخراج الزبيب في صدقة الفطر ثابت من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، فقال: (كنا نخرج زكاة الفطر صاعا من طعام، أو صاعا من شعير، أو صاعا من تمر، أو صاعا من أقط، أو صاعا من زبيب)[١].

الفرع الثاني: تخريج حديث نافع عن ابن عمر.

بعد أن تتبعنا طرق حديث نافع عن ابن عمر نذكر الملحوظات الآتية:

أولا: لرواية نافع عن ابن عمر طرق كثيرة، والذين رووها عن نافع عن ابن عمر غير عبد العزيز بن أبي رواد عددهم أربعة عشر راويا، هم: مالك بن أنس، وأيوب السختياني، وعبيد الله، وعبد الله، ومحمد بن إسحاق، وعمر بن نافع، والليث بن سعد، والضحاك بن عثمان، وعقيل، وموسى بن عقبة، ويونس بن يزيد، والمعلى بن إسماعيل المدني، ويونس بن عبيد.

والإمام مسلم أخرج في كتابه "التمييز" الحديث بأسانيده لسبعة من أصحاب نافع، ولا يضيره عدم استيعاب باقي الطرق؛ لأن مخالفة عبد العزيز بن أبي رواد للسبعة الذين أخرج لهم الإمام مسلم كافية بالحكم على روايته بالرد.

ثانيا: خالف عبد العزيز بن أبي رواد في روايته لحديث ابن عمر من طريق نافع كل الرواة عن نافع، ورواية عبد العزيز بن أبي رواد أخرجها أبو داود[٢]، والنسائي[٣]، والدارقطني[٤]، والحاكم[٥]، والبيهقي[٦].

بينما وجدنا ستا من روايات أصحاب نافع هي مخرجة في الصحيحين أو في أحدهما، وهي:

---

(١) البخاري، "صحيح البخاري": كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر صاع من طعام، ٢: ١٣١، ح١٥٠٦. مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم": كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، ٢: ٦٧٨، ح٩٨٥.

(٢) أبو داود، "السنن"، ٢: ١١٢، ح١٦١٤.

(٣) النسائي، "السنن الكبرى"، ٣: ٤٣، ح٢٣٠٧؛ "السنن الصغرى"، ٥: ٥٣، ح٢٥١٦.

(٤) الدارقطني، "السنن"، ٣: ٧٥، ح٢٠٩٥.

(٥) الحاكم، "المستدرك"، ١: ٥٨٦، ح١٤٨٩.

(٦) البيهقي، "السنن الكبرى"، ٤: ٢٧٧، ح٧٧٠٠.

طريق مالك، وأيوب السختياني، وعبيد الله، وعمر بن نافع، والليث بن سعد، والضحاك بن عثمان[١].

ثالثا: بيَّن الإمام مسلم أن كل الذين رووا الحديث عن نافع عن ابن عمر لم يذكروا لفظتي السلت والزبيب، وواقع الروايات هي كما قال الإمام مسلم، إلا أنه جاء في رواية ابن خزيمة من طريق موسى بن عقبة بزيادة السلت، فهل هذه الزيادة ثابتة من رواية موسى بن عقبة؟

والجواب يكون بدراسة هذا الطريق:

حديث موسى بن عقبة روي بلفظين:

الأول: أن رسول الله ﷺ كان يخرج زكاة الفطر بالصاع من التمر، والصاع من الشعير. . . الحديث. وهذا اللفظ (بذكر التمر والشعير) أخرجه ابن خزيمة من طريق الفضيل ابن سليمان[٢]، وأبو عوانة من طريق الثوري[٣]، والطبراني من طريق داود بن عطاء[٤]. كلهم من طريق موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر إلا أبا عوانة فأخرجه عن موسى بن عقبة مقرونا بعبد الله عن نافع به.

الثاني: قال رسول الله ﷺ: صدقة الفطر صاعا من شعير أو صاعا من تمر أو صاعا من سلت. (بزيادة لفظة السلت).

تفرد ابن خزيمة بروايته في صحيحه، فقال: حدثنا محمد بن يحيى، حدثنا الحميدي، حدثنا عبد العزيز بن أبي حازم، عن موسى بن عقبة، عن نافع، عن ابن عمر[٥].

وبوب ابن خزيمة عليه بقوله: باب إخراج السلت صدقة الفطر إن كان ابن عيينة ومن دونه حفظه أو صح خبر ابن عباس، وإلا فإن في خبر موسى بن عقبة كفاية إن شاء الله. وقال الأعظمي (محقق الكتاب): (إسناده صحيح).

---

(١) البخاري، "الجامع الصحيح"، ٢: ١٣٠-١٣٢؛ ح١٥٠١٢، ١٥١١، ١٥٠٣ ؛ مسلم، "الجامع الصحيح"، ٢: ٦٧٧، ح٩٨٤.

(٢) ابن خزيمة، "صحيح ابن خزيمة"، ٤: ٨٥، ح٢٤٠٥.

(٣) أبو عوانة، "المستخرج"، ٢: ١٥٢، ح٢٦٣٥.

(٤) الطبراني، "المعجم الأوسط"، ١: ٩٢، ح٢٧٩.

(٥) ابن خزيمة، "صحيح ابن خزيمة"، ٤: ٨٨، ح٢٤١٦.

فالجواب أن موسى بن عقبة اختُلف عليه بزيادة هذه اللفظة، والأكثر يروون عنه بدونها، ولو ثبتت عنه فهي مخالفة للروايات الكثيرة التي جاءت عن نافع عن ابن عمر بالاقتصار على ذكر التمر والشعير دون ذكر السلت. والله أعلم.

الفرع الثالث: موقف العلماء من رواية عبد العزيز بن أبي رواد وزيادة لفظتي السلت والزبيب.

١. قال الحاكم: (هذا حديث صحيح «عبد العزيز بن رواد ثقة عابد» واسم أبي رواد أيمن، ولم يخرجاه بهذا اللفظ)[١].
٢. قال البيهقي: (ورواه عبد العزيز بن أبي رواد، عن نافع، عن ابن عمر، فخالف الجماعة في لفظ الحديث، وقال فيه: فلما كان عمر، وكثرت الحنطة، جعل عمر نصف صاع حنطة مكان صاع من تلك الأشياء، وابن أبي رواد كان معروفا بسوء الحفظ، وكثرة الغلط، والصحيح أن ذلك كان زمن معاوية والله أعلم)[٢].
٣. قال ابن عبد البر: (لم يقل أحد من أصحاب نافع عنه في هذا الحديث فيما علمت أو سلت أو زبيب إلا عبد العزيز بن أبي رواد، وقال فيه: فلما كان عمر وكثرت الحنطة جعل نصف صاع مكان تلك الأشياء. وابن عيينة يقول فيه: فلما كان معاوية. وقول ابن عيينة عندي أولى والله أعلم)[٣].
٤. قال الزيلعي: (وأعله ابن الجوزي بعبد العزيز، قال: قال ابن حبان: كان يحدث عن التوهم، فسقط الاحتجاج به، وقد تقدم في حديث أبي سعيد، أنه إنما عدل القيمة في الصاع معاوية، فأما عمر فإنه كان أشد اتباعا للأثر من أن يفعل ذلك، انتهى. قال صاحب "التنقيح": وعبد العزيز هذا وإن كان ابن حبان تكلم فيه، فقد وثقه يحيى بن سعيد القطان، وابن معين، وأبو حاتم الرازي، وغيرهم، والموثقون له أعرف من المضعفين، وقد أخرج له البخاري استشهادا)[٤].

---

(١) الحاكم، "المستدرك على الصحيحين"، ١: ٥٨٦.

(٢) أحمد بن الحسين البيهقي، "معرفة السنن والآثار"، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، (ط١، حلب: دار الوعي، ١٤١٢هـ)، ٦: ١٩٣.

(٣) يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد". تحقيق: مصطفى العلوي،(دط، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ)، ١٤: ٣١٨.

(٤) عبد الله بن يوسف الزيلعي، "نصب الراية لأحاديث الهداية"، تحقيق: محمد عوامة، (ط١، بيروت: =

٥. قال ابن رسلان: (الحديث حكم فيه مسلم في كتاب "التمييز" على عبد العزيز ابن أبي رواد فيه بالوهم، وأوضح الرد عليه)[١].

٦. قال ابن حجر: (قوله صاعا من تمر أو صاعا من شعير . . . ولم تختلف الطرق عن ابن عمر في الاقتصار على هذين الشيئين، . . . وأما حديث ابن عمر فقد حكم مسلم في كتاب التمييز على عبد العزيز فيه بالوهم)[٢].

٧. قال العيني: (وقال مسلم في (كتاب التمييز). عبد العزيز وهم فيه وأعله ابن الجوزي به، وقال صاحب (التنقيح): وعبد العزيز هذا، وإن كان ابن حبان تكلم فيه، فقد وثقه يحيى القطان وابن معين وأبو حاتم الرازي وغيرهم، والموثقون له أعرف من المضعفين، وقد أخرج له البخاري استشهادا)[٣].

تبين مما سبق أن بعض العلماء يخالفون مسلما فيصححون الرواية وذلك بتوثيق عبد العزيز بن أبي رواد، والعلماء اختلفوا في حاله، فمنهم من يوثقه ومنهم من يضعفه، وعليه فروايته تتردد بين الشذوذ وبين النكارة، فإن كان ثقة وقد تفرد بهذه الزيادة فروايته شاذة، ويؤيد ذلك أنه خالف الرواة في المتن بشيء آخر غير زيادة لفظتي السلت والزبيب وهو أنه نسب استبدال الحنطة بالشعير لعمر بن الخطاب –رضي الله عنه–، مع أن المحفوظ أن ذلك من فعل معاوية –رضي الله عنه– فيدل ذلك أنه لم يضبط الحديث وأنه وأهم في روايته، وإن كان ضعيفا فروايته منكرة، وعلى كل حال فالرواية ضعيفة لا تثبت والله أعلم.

وفي هذا المثال تظهر مكانة الإمام مسلم في أنه أول العلماء الذين نبهوا وكشفوا علة هذه الرواية، وقد نقل عدد من العلماء إعلال الإمام مسلم لهذه الرواية، ولم نر من تعقبه في ذلك، أو من نسب إعلال هذه الرواية لعالم قبله، فدل على سبقه في ذلك. والله أعلم.

=

مؤسسة الريان، ١٤١٨هـ)، ٢: ٤٢٢.

(١) أحمد بن حسين ابن رسلان، "شرح سنن أبي داود"، (ط١، مصر: دار الفلاح، ١٤٣٧هـ)، ٧: ٦٠٣.

(٢) ابن حجر، "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، ٣: ٣٦٨.

(٣) محمود بن أحمد العيني، "عمدة القاري شرح صحيح البخاري"، (دط، بيروت: دار إحياء التراث، دت)، ٩: ١١٦؛ وينظر: للعيني، "شرح سنن أبي داود" تحقيق خالد المصري، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ)، ٧: ٦٠٤.

المبحث الثالث: طريقة الإمام مسلم في كشف علل الأحاديث.

المطلب الأول: وصف الطريقة العامة في إبراز علل الأحاديث

أولا: كتاب التمييز جامع بين النظرية والتطبيق: فجعل مقدمة لكتابه ذكر فيها مقصده من الكتاب، وأنواع العلل التي ستكون من نصيب كتابه، وذكر آثارا تدل على تفاوت الناس في الحفظ، ثم شرع في ذكر نماذج من الأحاديث المعلَّة، وكان يتكلم أحيانا بكلام طويل يُفَصِّل ويُؤصِّل لمسألة من المسائل الحديثية المتعلقة بعلم العلل.

ثانيا: لم يرتب الإمام مسلم روايات كتابه وفق ترتيب معين.

ثالثا: يبدأ الإمام مسلم بذكر الرواية المعلَّة، ثم يوضح العلة وموضعها فيها، ويحدد الراوي الذي تسبب بها، وربما ذكر سبب العلة، ثم يذكر الروايات المحفوظة التي توضح العلة وتؤكد وجودها، وهذا الأسلوب مطرد في كتابه إلا في الحديث السادس عشر؛ فقدم ذكر الروايات الصحيحة على الرواية المعلَّة، وفي الحديث الثامن عشر لم يحدد صاحب الوهم من الرواة، والحديث العشرين لم يسنده ولم يحدد الراوي الذي وهم فيه إذ كان همه تعليل متن الحديث لمخالفته مقتضى مذهب الراوي.

رابعا: يبرز الإمام مسلم جميع العلل في الأحاديث المعلَّة؛ فيتكلم على علل السند والمتن، وإن وقعت أكثر من علة في المتن أو السند لا يترك شيئا إلا ويوضحه ويبينه، ويأتي بالدلائل على إعلاله[(١)].

خامسا: يتتبع الإمام مسلم جميع الطرق للرواية المعلَّة والمحفوظة باستيعاب، ويوظف ذلك في إمكانية الارتقاء بالرواية الضعيفة والنظر في وجود متابعات تصلح لتقويتها أم لا؟ فحديث الاستسعاء رواه الحجاج وتابعه عليه الأشعث والدالاني، قال عن هاتين الروايتين: (وليس حجاج وأشعث والدالاني عن نافع بشيء يعتبر بهم) [(٢)].

سادسا: يسوق الإمام مسلم الروايات المعلَّة بأسانيده بل والمحفوظة غالبا.

سابعا: الغالب على أسلوب الإمام مسلم في تعليل الروايات هو التصريح بذكر العلة

(١) ينظر: إعلاله لرواية من روايات حديث القسامة فبين أن في متنه ثلاث علل. مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ١٠٧.

(٢) مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ١٠٠.

وبيانها، وأحيانا ينهج منهج الإشارة في التعليل وهو قليل جدا، وهذا بخلاف منهجه في صحيحه فالغالب أن تعليله للروايات في صحيحه يسلك مسلك الإشارة دون التصريح، وقد مر بنا في المبحث الثاني كيف كان يخرج الأحاديث التي أعلها في "التمييز" ويخرجها في جامعه الصحيح بحذف موطن العلة منها، وربما حذف المتن كله وساق السند، قال د. حذيفة الخطيب: (يصرح الإمام مسلم بتعليل بعض الروايات عندما يرى الحاجة إلى التصريح ضرورية، والإشارة لا تكفي أو عندما ينشط للبيان، لكنه في الأكثر والأعم لا يصرح بالتعليل، فقد وجدته يصرح بالعلة في ست روايات، من بين ست وثلاثين رواية عللها) [(١)].

المطلب الثاني: الأصول التي يقوم عليها منهج الإمام مسلم للكشف عن علل الحديث

الأصل الأول: جمع طرق الحديث وتتبعها.

وقد سبق الكلام عن منهج الإمام مسلم في جمع طرق الحديث.

والأصل الثاني: تحديد مدار الحديث وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين الروايات المتحدة في المخرج.

فقد اهتم الإمام مسلم بمسألة اتحاد مخرج الحديث إبرازا للعلل الناشئة عن التفرد والمخالفة، والتي لا يُقضى بلازمها إلا عند اتحاد المخرج، أما وطرق الحديث متغايرة فستكون أحاديث مختلفة وسيختلف الحكم عندئذ. ومثال ذلك: ما ذكره الإمام مسلم من رواية كثير ابن زياد أن ابن عباس لما أراد الصلاة مع النبي ﷺ ليلا، قام عن يمين النبي ﷺ فحوله ليقوم عن يساره. ولما أراد الإمام مسلم الكشف عن علة هذه الرواية قال: (سنذكر إن شاء الله رواية أصحاب كريب عن كريب عن ابن عباس، بخلاف ما روى كثير بن زياد، ثم نذكر بعد ذلك رواية سائر أصحاب ابن عباس عن ابن عباس بموافقتهم كريبا)[(٢)].

فكلام الإمام مسلم عن رواية كريب لكون رواية كثير من هذا الطريق، وبه تظهر علة رواية كثير. وربما جاء بالشواهد ليؤكد وجود العلة وانتفاء المتابع لها حتى من غير مخرج

(١) عاشور دهني، "منهج الإمام مسلم بن الحجاج في ذكر الأخبار المعللة من خلال كتابه المسند الصحيح"، (جامعة العقيد الحاج لخضر، الجزائر، ٢٠٠٥)، ٥١.

(٢) مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ٨٣.

الحديث، كما في هذه الرواية إذ جاء بحديث جابر أن النبي ﷺ فعل معه ما فعل مع ابن عباس خلافا لما روى كثير.

الأصل الثالث: الكلام في الرواة ببيان مراتبهم ومن تُقدم روايته عند الاختلاف:

فقد اشتمل الكتاب على مادة لا بأس بها في الرواة جرحا وتعديلا، تكلم فيه الإمام مسلم فيما يزيد على عشرين راويا، ووظف ذلك في إبراز علل الأحاديث، وذلك في الصور الآتية:

١. الترجيح بين الروايات عند التعارض فيرجح رواية الأحفظ: فرجح رواية الليث وعبد الرحمن في حديث التشهد على رواية أيمن لكونها أثبت في الرواية منه.

ورجح رواية يحيى بن سعيد على رواية سعيد بن عبيد في إثبات حكم النبي ﷺ بالقسامة في حادثة قتل أحد الصحابة[١].

وربما كان الراوي كثير الأخطاء والأوهام، وأوثق الناس في شيخ من الشيوخ ترجح روايته عن غيره فيه، وقد تكلم الإمام مسلم عن هذا الصنف في رواية حماد عن ثابت البناني، ونقل مذهب النقاد في رواية حماد بن سلمة أنه كثير الوهم والأخطاء إلا في روايته عن ثابت البناني فإنه أوثق الناس فيه، وتقدم روايته عنه إذا خالفه غيره عنه[٢].

٢. قبول زيادة الراوي وردها، فتقبل رواية الحافظ المتقن بخلاف غيره ممن هو سبيله الغلط والخطأ، ولهذا نجد الإمام مسلم رد بعض الزيادات في متون الأحاديث؛ لأن راويها لا يحتمل عنه ذلك، وقد مر بنا ذلك في علل المتون[٣].

٣. قبول تفرد الراوي أو رده: والتفرد لا يلزم منه التعليل إلا إذا كان الراوي لا يقوى على ذلك، وقد تكلم الإمام مسلم في بعض الرواة فقد بين مرتبتهم في الحفظ والضبط، ووظف ذلك في قبول تفرده أو رده؛ فمن ذلك رده لرواية هشام بن بهرام لحديث وقَّت رسول الله ﷺ لأهل العراق ذات عرق، فقال فيه: هشام بن بهرام شيخ من الشيوخ ولا يقر الحديث بمثله إذا تفرد[٤].

(١) مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ١٠١.
(٢) مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ١٧١-١٧٢.
(٣) ينظر: مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ١٢١.
(٤) مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ١٦٥.

٤. بيان مصدر الوهم والخطأ في الرواية: في بعض الروايات لا يظهر الراوي الذي تسبب في الخطأ والوهم في الرواية إلا بجمع الطرق، وعندها يلجأ الإمام مسلم للكلام على مراتب رواة السند المتهمين بذلك، فيرجح مصدر العلة، ومن ذلك تعليله لرواية: (أن رسول الله توضأ ومسح على الجوربين والنعلين)، فاحتمل أن يكون الوهم من أبي قيس أو من هزيل، فقال والحمل فيه على أبي قيس أشبه، وبه أولى منه بهزيل؛ لأن أبا قيس قد استنكر أهل العلم من روايته أخبارا غير هذا الخبر) [١].

(١) مسلم بن الحجاج، "التمييز"، ١٣٥.

الخاتمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فهذه أبرز النتائج التي توصلنا إليها وهي كما يأتي:

١- كتاب التمييز كتاب مهم يعد مرجعا أصيلا في علم العلل،نهل منه العلماء، وأكثروا من النقل عنه، واعتمدوا عليه في العويصات المشكلات، ففيه بيان صحيح الأحاديث من غيرها، وترجيح طرق الأخبار، ونقد للرواة وبيان أوهامهم.

٢- أعل الإمام مسلم بعض الروايات وأخرجها على الصواب في "صحيحه" وربما حذف موطن العلة منها، وقد استفاد بعضا من ذلك من أبي زرعة لما عرض عليه "صحيحه" وبين ما له علة.

٣- يُعمل الإمام مسلم القرائن في قبول الرواية وردها وليس له موقف واحد من زيادات الثقات بالقبول أو الرد.

٤- أول من أشار إلى أنواع العلل "الأجناس "هو الإمام مسلم فيكون سابقا للحاكم بأصل هذه الفكرة.

٥- سلك الإمام مسلم مسلك الإعلال الصريح في كتابه التمييز وذلك بذكر الرواية المعلَّة وبيان العلة وموضعها مع تحديد الراوي الذي تسبب بها، وسلك مسلك الإشارة في مواضع قليلة في الكتاب، وهذا بخلاف منهجه النقدي في "صحيحه" الذي يقوم في غالبه على النقد الإشاري الصامت.

٦- يبرز الإمام مسلم جميع العلل في الأحاديث المعلَّة، فيتكلم على علل السند والمتن، ولا يترك شيئا إلا ويوضحه ويبينه، ويأتي بالدلائل على إعلاله. ويتتبع جميع الطرق للرواية المعلَّة والمحفوظة باستيعاب، ويوظف ذلك في إمكانية الارتقاء بالرواية الضعيفة والاعتبار لها.

٧- اشّتمل الكتاب على مادة لا بأس بها في الرواة جرحا وتعديلا، تكلم فيه الإمام مسلم فيما يزيد على عشرين راويا، ووظف ذلك في إبراز علل الأحاديث.

٨- ليس للإمام مسلم اصطلاحات خاصة في نقده للرواة وإعلاله للمرويات؛ فالألفاظ التي استعملها هي متداولة معروفة، إلا أن استعماله للفظ النكارة لم يخصصه بمخالفة الضعيف للثقات بل يدخل فيه الثقة أحيانا.

المصادر والمراجع

الألباني، محمد ناصر الدين، "إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل"، (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ).

– "صحيح وضعيف سنن الترمذي"،(دط، برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، دت).

الأنصاري، إسماعيل، "الإلمام شرح عمدة الأحكام"، (ط٢، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٩٢هـ).

البخاري، محمد بن إسماعيل، "التاريخ الكبير". عناية: محمد عبد المعيد خان، (دط، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، دت).

– "صحيح البخاري"، تحقيق: محمد زهير الناصر، (ط١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

– "القراءة خلف الإمام"، تحقيق: محمد الفوحباني، (ط١، المكتبة السلفية، ١٤٠٠هـ).

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، "الاستذكار"، تحقيق: سالم محمد عطا، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ).

– "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد". تحقيق: مصطفى العلوي، (دط، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ).

البطليوسي، عبد الله ابن السيد، "التنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين"، عناية: يحي مراد، (دط، بيروت: دار الكتب العلمية، دت).

البيهقي، أحمد بن الحسين، "السنن الكبرى"، تحقيق: محمد عبد القادر، (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ).

– "معرفة السنن والآثار"، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، (ط١، حلب: دار الوعي، ١٤١٢هـ).

ابن التركماني، "الجوهر النقي على سنن البيهقي"، (دط، بيروت: دار الفكر، دت).

الترمذي، محمد بن عيسى، "جامع الترمذي"، تحقيق: بشار عواد، (بيروت: دار المغرب الإسلامي، ١٩٩٨م).

– "العلل الكبير، ترتيب أبي طالب القاضي"، تحقيق: محمود خليل، (ط١، القاهرة: المكتبة الإسلامية، ١٤٢٨هـ).

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، "المنتظم في تاريخ الأمم والملوك"، تحقيق: محمد عبد القادر، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ).

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن، "الجرح والتعديل". (ط١، بيروت: دار إحياء التراث، ١٢٧١هـ).

الحاكم، أبو عبد الله محمد، "تلخيص تاريخ نيسابور"، (دط، طهران: كتبخانة ابن سينا، دت).

- "المدخل إلى الصحيح"، تحقيق: ربيع المدخلي، (ط٤، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ).
- "المستدرك على الصحيحين"، تحقيق: مصطفى عبد القادر، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ).

ابن حبان، أبو حاتم محمد، "صحيح ابن حبان - مع ترتيب ابن بلبان"، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ).

ابن حنبل، أحمد بن محمد، "المسند"، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (ط١، القاهرة: دار الحديث، ١٤١٦هـ).

ابن خزيمة، محمد، "صحيح ابن خزيمة"، تحقيق: مصطفى الأعظمي، (ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٢٤هـ).

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، "تاريخ بغداد". تحقيق: بشار عواد، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ)

الخليلي، خليل بن عبد الله، "الإرشاد في معرفة علماء الحديث"، تحقيق: محمد سعيد، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ).

الدارقطني، علي بن عمر، "الإلزامات والتتبع"، تحقيق: الوداعي، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ).

- "السنن"، تحقيق: شعيب الارنؤوط، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ).

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، "سنن الدارمي"، تحقيق: نبيل الغمري، (ط١، بيروت: دار البشائر، ١٤٣٤هـ).

دهني، عاشور، "منهج الإمام مسلم بن الحجاج في ذكر الأخبار المعللة من خلال كتابه المسند الصحيح"، (جامعة العقيد الحاج لخضر، الجزائر، ٢٠٠٥م).

الذهبي، أبو عبد الله محمد، "تاريخ الإسلام"، تحقيق: بشار معروف، (ط١، بيروت: دار

الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م).
- "ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل"، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (ط٤، بيروت: دار البشائر، ١٤١٠هـ).
- "سير أعلام النبلاء". تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ).

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، "شرح علل الترمذي". تحقيق: همام سعيد، (ط١، الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٧هـ).

ابن رسلان، أحمد بن حسين، "شرح سنن أبي داود"، (ط١، مصر: دار الفلاح، ١٤٣٧هـ).

الزيلعي، عبد الله بن يوسف، "نصب الراية لأحاديث الهداية"، تحقيق: محمد عوامة، (ط١، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤١٨هـ).

السجستاني، سليمان بن الأشعث، "سنن أبي داود"، تحقيق: محمد محي الدين، (دط، بيروت: المكتبة العصرية، دت).

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي". تحقيق: علي حسين، (ط، مصر: مكتبة السنة، ١٤٢٤هـ).

الشافعي، محمد بن إدريس، "مسند الشافعي"، (دط، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ).

ابن أبي شيبة، عبد الله، "المصنف"، تحقيق: كمال يوسف، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ).

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، "صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط"، تحقيق: موفق عبد الله، (ط٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ).

الطبراني، سليمان بن أحمد، "المعجم الكبير"، تحقيق: حمدي السلفي، (دط، بغداد: مطبعة الأمة، ١٩٧٨م).

الطحاوي، أبو جعفر أحمد، "شرح معاني الآثار"، تحقيق: يوسف المرعشلي، (ط١، مصر: عالم الكتاب، ١٤١٤هـ).

الطيالسي، سليمان بن داود، "مسند أبي داود الطيالسي"، تحقيق: محمد التركي، (ط١، مصر: دار هجر، ١٤١٩هـ).

العتر، نور الدين، "منهج النقد في علوم الحديث"، (ط٣، دمشق: دار الفكر، ١٤٠١هـ).
ابن عساكر، علي بن الحسن، "تاريخ دمشق". تحقيق: عمرو العمروي، (دط، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ).
العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، "تقريب التهذيب"، تحقيق: محمد عوامة، (ط١، سوريا: دار الرشيد، ١٤٠٦هـ).
- "التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير"، تحقيق: حسن بن عباس، (ط١، مصر: مؤسسة قرطبة، ١٤١٦هـ).
- "تهذيب التهذيب"، (ط١، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٦هـ).
- "المعجم المفهرس أو تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنثورة"، تحقيق: الميادیني، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ).
- "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، عناية: محمد فؤاد عبد الباقي، (دط، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ).
- "النكت الظراف على الأطراف"، عناية: عبد الصمد شرف الدين، (دط، بيروت: دار الكتب العلمية).
ابن عدي، عبد الله الجرجاني، "الكامل في ضعفاء الرجال". تحقيق: عادل أحمد، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ).
العيني، محمود بن أحمد، "شرح سنن أبي داود" تحقيق خالد المصري، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ).
- "عمدة القاري شرح صحيح البخاري"، (دط، بيروت: دار إحياء التراث، دت).
الفاسي، علي بن محمد ابن القطان، "بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام". تحقيق: الحسين آيت سعيد، (ط١، الرياض: دار طيبة، ١٤١٨هـ).
القاسمي، محمد جمال، "المسح على الجوربين والنعلين"، تحقيق: الألباني، (دط، بيروت: المكتب الإسلامي، دت).
ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، "غريب الحديث"، تحقيق: عبد الله الجبوري، (ط١، بغداد: مطبعة العاني، ١٣٩٧هـ).
ابن قيم الجوزية، "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، عناية: مشهور حسن، (ط١، السعودية:

دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ).
كافي، أبو بكر، "منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها"، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢١هـ).
ابن كثير، إسماعيل بن عمر، "البداية والنهاية"، تحقيق: عبد الله التركي، (ط١، دار هجر، ١٤١٨هـ).
ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، "السنن"، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دط، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، دت).
المباركفوري، محمد، "تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي"، (دط، بيروت: دار الكتب العلمية، دت).
المزي، يوسف، "تهذيب الكمال في أسماء الرجال"، تحقيق: بشار معروف، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ).
النديم، محمد بن إسحاق، "الفهرست"، تحقيق: إبراهيم رمضان، (ط٢، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٧هـ).
النسائي، أحمد بن شعيب، "السنن الكبرى"، تحقيق: حسن شلبي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ).
النووي، يحيى بن شرف، "تهذيب الأسماء واللغات"، (دط، بيروت: دار الكتب العلمية، دت).
- "شرح النووي على مسلم"، (ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢).
- "المجموع شرح المهذب"، (دط، بيروت: دار الفكر، دت).
النيسابوري، مسلم بن الحجاج، "التمييز"، تحقيق: صالح ديان، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٣٠هـ).
- "الكنى والأسماء"، تحقيق: عبد الرحيم القشقري، (ط٤، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية ١٤٠٤هـ).
- "الجامع الصحيح"، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دط، بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٥٤م).

Bibliography

Al-Albāni,Muhammad Nāsir al-Dīn. "Irwā Al-Ghalīl fī Takhrīj Ahādīth Manār al-Sabīl". (2nd ed., Al-Maktab Al-Islāmi,1405AH).

Al-ʿAinī, Mahmoud bin Ahmad."Oumdat Al-Qāri Sharh Sahih Al-Bukharī". (Beirut: Arab Heritage Revival Publishing).

Al-Bukharī, Muhammad bin Ismail,"Al-Tārīkh Al-Kabīr" .Investigated by: Muhammad ʿAbd al Muʿīd Khan (Hyderabad: Dār Al-Dā'irat al-Maʿārif).

Al-Bukhārī, Muhammad bin Ismail. "Al-Jāmiʿ Al-Sahih".(1st Edition. Beirut: Dār Taouq Al-Najat,1422 AH).

Ibn ʿAbd al-Barr,Yūsuf bin ʿAbdullah. "Al-Istidhkār". (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿlmi, 1421AH)

Ibn ʿAbd al-Barr,Yūsuf bin Abdillah. "Al-Tamhīd Limā Fil Muwatta min al-maʿānī wal Asānīd". Investigated by: Mustafa bin Ahmad Al-Alawī. (Morocco: Ministry of Awqaf,1387 AH).

Ibn 'Adī, Abū Ahmad. "Al-Kāmil fī Du'afā Al-Rijāl". (1st ed. Beirut: Dār Al-Kutub al-'Ilmiyyah,1418 AH).

Al-Baihaqī ,Ahmad bin Al-Husain. "Al-Sunan Al-Kubrā. (1st Edition. India: Majlis Da'iratul Ma'ārif,1355 AH)

Al- Baihaqī, Ahmad bin Al-Husain,"Maʿrifat al-Sunan wa al-Āthār". Investigation: ʿAbdul Mu'ti. (Karachi: Islamic Studies University– Damascus – Beirut: Dār Qutaybah,1412AH).

Al-Dāraqutni, ʿAli bin 'Umar. "Al-Ilzāmāt wa At-Tatabbuʿ". Investigation:Sheikh Muqbil bin Hādī Al-Widāiʿī. (2nd Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah,1985).

Al-Dāraqutni, ʿAli bin 'Umar. "Sunan Al-Dāraqutnī". Investigation: Al-Seyyid 'Abdullāh Hāshim Yamānī. (Cairo: Dār Al-Mahāsin for Printing).

Al-Dārimi, Abdullah bin Abdurrahman. "Al-Musnad". (1st Edition. Riyadh: Dār al-Mughnī for Publishing and Distribution.2000)

Al-Dhahabī, Muhammad bin Ahmad. "Siyar A'lām al-Nubalā". Investigated by: Shuʿaib al-Arna'ūt.(3rd edition. Beirut: Mu'assasatur-Risalah,1985).

Al-Dhahabī, Muhammad bin Ahmad. Tārikh al-Islam", Investigated by: Bashār ʿAwād.(1st Edition. Dār al-Gharb Al-Islamī. 2003).

Ibn Abī Hātim, ʿAbd al-Rahmān bin Muhammad. "al-Jarh wa al-Taʿdīl". (1 st ed, Beirut: Dār Ihyā al-Turāth Al-ʿArabī, 1952).

Ibn Hibbān, Muhammad. "Al-Sahih". (2nd Edition. Beirut: Muassat Al-Resala.1993)

Al-Ḥākim, Muhammad bin ʿAbdullāh. "Tārīkh Naisābour". Summarized by: Ahmad bin Muhammad bin Al-Ḥasan (Tehran: kitāb khanah ibn Sīnā).

Al-Ḥākim, Muhammad bin ʿAbdullāh. "Al-Mustadrak 'ala al-Sahīhayn". (Beirut: al-Ma'arefa Publishing).

Ibn Hanbal, Ahmad bin Hanbal. "al-Musnad".Investigated by: Ahmad Shakir. (1st ed, Egypt: Dār Al-Ḥadith, 1418AH).

Al-Khatīb al-Baghdādī. “Tārikh Baghdād". Investigated by: Bashār ʿAwād. (1st ed. Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmi. 1422AH).
Ibn Kathīr, Ismail bin ʿUmar. "al-Bidāyah wa al-Nihāyah". Investigated by: ʿAbdullāh al-Turkī. (1st edition, Dār Ḥajar 2003).
Al-Khalil bin ʿAbdullāh. "Al-Irshād fī Mʿ'rifat 'Ulamā al-Ḥadith". Investigated by: Muhammad Saʿīd. (1st ed, Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1409AH).
Ibn Khuzaimah, Muhammad bin Isḥāq. "al-Sahih". (1st Edition. Riyadh: Dār Al-Maimanah.2009).
Ibn Mājah, Muhammad bin Yazīd. "al-Sunan".(1st Edition. Dār Al-Resāla 2009).
Al-Mazzī, Yūsuf bin ʿAbd al-Rahmān."Tahdhīb al-Kamāl fi ʾAsmā Al-Rijā l". Investigated by: Bashar ʿAwad. (1st Edition. Beirut: Muassat Al-Resāla.1980).
Ibn Rajab, ʿAbd al-Rahmān Al-Hanbali. "Sharh ʿIlal al-Tirmizi". Investigated by: Hamām Sa’īd.(1ed. edition. Jordan: Maktabat Al-Manār, 1407AH).
Al- Sijistāni, Abū Dawūd. "al-Sunan". Investigated by: Muhammad Muhyi al-Dīn,(Beirut: al-Maktabah Al-ʿAsriyyah).
Al-Sakhāwī, Muhammad bin ʿAbd al-Rahmān "Fath al-Mugīith be Sharh Alfiyat al-Hadith li al-ʿIrāqī".Investigated by: ʿAli Husain, (1st edition, Egypt: maktabat al-Sanat, 1424AH).
Ibn Asākir, ʿAli. "Tārikh Dimshaq". Investigated by: ʿAmru bin Gharamat al-ʿAmrāwī, (Beirut:Dār al-Fikr, 1415AH).
Al-Shāfiʿī, Muhammad bin Idrīs. "Musnad Al-Imam Al-Shāfiʿī" Arranged according to the chapters of Fiqh by: Muhammad ʿAbid al-Sindī, Investigation: Seyyid Yūsuf (1st ed. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah,1951).
Ibn Ṣalāh, ʿUthmān. "Ṣiyānat Ṣahīh Muslim min al-Ikhlāl wa al-Ghalat wa Ahmiyatuhu min al-Isqāt wa al-Saqt". Investigated by: Muwaffaq ʿAbdullah ʿAbd al-Qādir. (2nd edition, Beirut: Dār al-Gharb al-Islamī,1408 AH).
Al-ʿAsqalāni, Ahmad bin ʿAli Ibn Hajar,"Tahzīb At-Tahdhīb". Investigated by: ʿĀdil Ahmad and ʿAli Muhammad. (1st ed Matba’at Dāʾirat Al-Maʿārif Al-Nizāmiyah, 1326AH).
Al-ʿAsqalānī, "Taqarib Al-Tahdīb". Investigated by: Muhammad ʿAwāma. (1st Edition, Syria: Al-Rashīd Publishing House.1986).
Al-ʿAsqalāni,"Fath Al-Bārī Sharh Sahih Al-Bukhari". Investigated by: Muhibbuddīn Al-Khatib,.(1st ed, Beirut:Dār al-Mārifah, 1379 AH).
Al-ʿAsqalāni. "al-Talkhīs al-Habīr fī Takhrīj Ahādīth al-Rāfiʿī al-Kabīr". (1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿlmiyyah, 1419 AH – 1989).
Ibn Abī Shaibah, Abū Bakr. “al-Musannaf”. (1st Edition. Jeddah: Dār al-Qibla–Syria: ʿuloum Al-Qur'an Foundation, 2006).
Al-Tirmidhi,Muhammad bin Isa."Al-Jamea"Beirut:Al-Gharb Al-Islami Publishing House,1998).

Al-Ṭabarānī, Suleiman bin Ahmad. "Al-Muʿjam Al-Kabir". Investigated by: a group led by Saʿd al-Hamid and Khalid Al-Juriesy. (Cairo: Maktab Ibn Taymiyyah).

At-Tirmidhī, Muhammad bin ʿEsā. "Al-'Ilal Al-Kabīr". Investigation: Subhi Al-Sāmuraʾī, (1st ed. Beirut: ʿĀlam Al-Kutub, Maktabaj Al-Nahdah Al-'Arabiyyah, 1409AH).

Al-Ṭayālisi,Suleiman bin Dawūd. "Al-Musnad". (1st Edition. Egypt: Hajr.1999).

Ibn Al-Qatān, ʿAli bin Muhammad. "Ayān Al-Wahm wa Al-Ihām Fī Kitāb Al-Ahkām". Investigated by: Al-Hussein Āyat. (1st ed, Riyadh: Dār Taiba,1418AH).

Ibn Al-Qayyim, Muhammad ibn Abī Bakr ibn Ayūb. "I'lām Al-Muwaqiʿīn 'an Rabbi Al-ʿĀlamīn". Investigated by: Muhammad Abd Al-Salām. (1st ed, Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1411AH).

Al-Mubārakfūrī, Muhammad. "Tuhfah Al-Ahwadhī be Sharh Jāmiʿī Al-Tirmidhī". (Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyyah).

Al-Nasāʾī, Ahmad bin Shuʿaib. "Al-Sunan". Investigated by: ʿAbd al Fattāh Abū Ghada.(2nd Ed. Aleppo: Islamic Publications Office.1406AH)

Al-Naisābūrī. Muslim bin Hajjaj."Al-Sahīh". Investigated by: Muhammad Fuād ʿAbd al–Bāqī. (1st ed. Beirut: Dār Ihyā Al-Turāth Al-'Arabi.1954)

An-Nawawī, Yahya bin Sharaf. "Tahdhīb Al-Asmā wa Al-Lughāt".(1st ed. Al-'Ulamā Company in collaboration with Al-Munīriyyah Press Office).

Al-Nawawī,Yahya bin Sharaf. "Al-Majmūʿ". (Beirut: Dār Al-Fikr).

Al-Nawawī,Yahya bin Sharaf. "Al-Minhāj Sharh Sahīh Muslim bin Al-Hajjāj". (2nd ed. Beirut: Dār Ihyā Al-urāth,1392AH).

Al-Zaylaʿī, Muhammad 'Abdullāh bin Yusuf. "Nasb Al-Rāyah li Ahādīth Al-Hidāyah". Investigation: Muhammad 'Awāmah, (1st ed., Jeddah: Muassasah Al-Rayān 1418AH).

الضبط والتبيين لذوي العلل والعاهات من المحدثين

ليوسف بن حسن بن عبد الهادي المعروف بـ(ابن المِبْرَد)(ت ٩٠٩ هـ)

دراسة وتحقيق

A Study and Investigation of the Book titled: al-Ḍabt wa al-Tabyīn li dhawī al-ʿIlal wa al-ʿĀhāt min al-Muhadithīn, Authored by Yusuf ibn Hasan ibn Ahmad, better known as Ibn al-Mibrad (d. 909 AH)

إعداد:

د. جمال فرحات صاولي

Dr. jamal farhat Saouli

أستاذ الحديث المشارك بقسم الدراسات الإسلامية بكلية الآداب بجامعة الملك فيصل بالأحساء

البريد الإلكتروني: SAUJA35@HOTMAIL.COM

الاستقبال - Received: 2020/10/14، القبول - Accepted: 2020/12/02، النشر - Published: 2021/03/15

المستخلص

يتناول موضوع هذا البحث تحقيق ودراسة كتاب (الضبط والتبيين لذوي العلل والعاهات من المحدثين) للحافظ يوسف بن حسن بن عبد الهادي المعروف بـ (ابن المِبْرد)، وهو عبارة عن جزء صغير تناول فيه المؤلف أسماء طائفة من المحدثين والرواة ممن وُصف بعاهة من العاهات كالعمى والعمش والعور والحول والبرص ونحوها، وصارت ألقابا لهم يُذكرون بها في كتب التراجم، فقمت بالتعريف بالكتاب وبمؤلفه، والترجمة للرواة والمحدثين الذين ذكرهم ابن المبرد، وعددهم (٤٦ راويا)، وعرفت العاهات، وبينت حكم تلقيب الرواة بتلك العاهات، ومدى تأثيرها في ضبط الرواة من عدمه.

وتكمن أهمية موضوع الكتاب رغم صغر حجمه في قيمته العلمية في تسهيل الوصول إلى الرواة الموصوفين بتلك الألقاب، وتلافي الوقوع في الخطأ في تمييزهم ومعرفة أعيانهم، إضافة إلى ما حواه من استدراكات على من سبقه في هذا الباب، وقد أحصيت من استدركهم في هذا الجزء فبلغ عددهم (١٧ راويا).

وقد توصل الباحث إلى نتائج منها: أن صفة (العمى) هي الغالبة على الرواة المذكورين في هذا الجزء، وعددهم (٢١ راويا)، وأكثرهم إما وضاع أو متهم بالوضع أو متروك أو ضعيف أو مجهول، وكلهم من غير رواة الكتب الستة، وباقي الرواة من رجال الكتب الستة، وجلهم ثقات.

الكلمات المفتاحية: [ابن المِبْرَد، العاهات، المحدّثين، الضبط، رواية الأعمى].

ABSTRACT

The essay covers a study and verification of (A Study and Investigation of the Book titled: al-Ḍabt wa al-Tabyīn li dhawī al-ʿIlal wa al-ʿĀhāt min al-Muhadithīn) by Hafidh Yusuf ibn Hasan ibn Ahmad, who is better known as Ibn al-Mibrad, which is a concise piece in which the authored mentions the names of a group of Hadith scholars and narrators who were named according to a disability, such as blindness, partial blindness, leprosy, and other such deficiencies, and who became known by these names in the books of biographies of Hadith narrators. This is a writing topic that scholars have paid attention to, particularly the Hadith scholars .

I introduced the book and the author, wrote biographies of the Hadith narrators that Ibn al-Mibrad mentioned in his book. I also briefly explained the disabilities mentioned, the ruling of labelling these narrators with such names, and discussed the impact that they have on the accuracy of the narrators.

The importance of this book, despite it's small size, comes from its bringing to light some scholars who did not allow their various disabilities to prevent them from serving this religion, just as other scholars. The book also included many important additions compared to those who previously authored books on this topic.

The researcher arrived at several conclusions including: the deficiencies and disabilities that Allah decreed upon some of His creation was not a barrier between them and seeking knowledge and transmitting it to the Ummah. The books of biographies are filled with hundreds of such examples. In fact, some of them were superior to other scholars of their time who did not suffer from such disabilities.

Key words:

Ibn al-Mibrad, disabilities, Muhaddithin, accuracy, the narration of the blind person.

المقدّمة

الحمد لله المتوحد في الجلال بكمال الجمال تعظيما وتكبيرا، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا ونبينا محمد بن عبد الله ﷺ أكمل الخلق خُلُقاً وخَلْقاً، وعلى آله وصحابته أجمعين.

أما بعد: فإن الله أسبغ علينا نعمه ظاهرة وباطنة، ومن أجلّ نعمه عز وجل بعد نعمة الإسلام، نعمة الصحة والعافية، وسلامة الأعضاء من العاهات والأمراض، وقد ابتلى سبحانه وتعالى طائفة من خلقه بنوع من أنواع العاهات كالعمى والعور والبرص والصمم ونحوها، ومن كرمه سبحانه وتعالى بخلقه أن أجرى لهم الثواب العظيم والأجر الكبير لمن صبر واحتسب لما أصابه شيء من تلك العاهات، ومن عظيم لطف الله تعالى وكرمه أن تلك العاهات لم تكن عائقا لهؤلاء عن التميز والإبداع واللحوق بأقرانهم ممن نفع الله بهم أمة الإسلام، بل والتفوق أحيانا على أقرانهم، والعرب تقول: (كل ذي عاهة جبّار)، وهذه كتب التراجم على مختلف أنواعها تضم المئات من أمثال هؤلاء المبرزين في فنون شتى من العلوم الشرعية، وعلى رأسهم علماء الحديث نقلة السنة النبوية.

وقد اعتنى العلماء بتخصيص نوع من التصنيف في الترجمة لهؤلاء وذكر مآثرهم بين مطول ومختصر في ذلك، وهو لون من ألوان التأليف اعتنى به العلماء عموما والمحدثون على وجه الخصوص، وممن ألف في هذا الفن اللطيف الإمام الحافظ يوسف بن حسن بن عبد الهادي المعروف بـ (ابن المِبْرَد) المتوفى سنة (٩٠٩هـ) وسماه: (الضبط والتبيين لذوي العلل والعاهات من المحدثين)، ومما يميز هذا الجزء رغم صغر حجمه انفراده بذكر جماعة من المحدثين من أصحاب العلل والعاهات لم يسبق ذكرهم في كتب من ألف قبل هذا الإمام الجليل، إضافة إلى مكانة هذا الإمام وعلو شأنه وتمكنه وسعة اطلاعه.

وقد رغبت في خدمة هذا الجزء وتحقيقه بما يليق به، محاولة مني لإظهار جانب من جوانب جهود العلماء السابقين في خدمة هذا الجانب المهم من أنواع التأليف، لما فيه من تسلية للمصابين بنوع من أنواع الإعاقة؛ ولشحذ الهمم والتأسي بمن سبق في طلب العلم وتحصيله ونشره بين الناس.

واستعنت بالله في تحقيق هذا الجزء اللطيف، متبعا القواعد والضوابط العلمية المتبعة في تحقيق المخطوط، بالإضافة إلى الترجمة لمؤلفه ودراسة الكتاب، والتعريف بالمصطلحات ذات

الصلة بالبحث، بحسب ما تسمح به الصفحات المتاحة في مثل هذه البحوث، والله أسأل العون والتوفيق والسداد.

أسباب اختيار البحث:

١ – الرغبة في إبراز جانب من جوانب التأليف في تراجم الرواة من ذوي العاهات والاحتياجات الخاصة.

٢ – الحاجة الماسة لمثل هذه الكتب في بيان عناية العلماء بأصحاب العاهات والاحتياجات الخاصة، وإبراز جهودهم في مسيرة خدمة السنة النبوية.

٣ – الرغبة في خدمة هذا الكتاب وتحقيقه؛ لمكانة مؤلفه وسعة اطلاعه، ودقته في انتقائه للرواة من بطون كتب التراجم.

أهمية البحث:

١ – قيمة الكتاب العلمية؛ لاحتوائه على تراجم لم يسبق لغيره ذكرها.

٢ – القيمة العلمية لمثل هذه المؤلفات في تسهيل الوصول إلى الرواة الموصوفين بتلك الألقاب، وتلافي الوقوع في الخطأ في تمييزهم ومعرفة أعيانهم، لما في ذلك من أثر في الحكم على الراوي، وعدم التباسه بغيره.

٣ – الأثر النفسي لمثل هذا اللون من ألوان التصنيف، لما فيه من شحذ الهمم، والتحفيز على التفوق والإبداع، والتأسي بمن سبق.

موضوع البحث:

يتناول موضوع البحث كتاب (الضبط والتبيين) ليوسف بن حسن بن عبد الهادي المعروف بابن المِبْرَد، والذي ذكر فيه مؤلفه أسماء جملة من المحدثين من أصحاب العلل والعاهات، بلغ عددهم (٤٦) راويا، ووضع أبوابه على حروف المعجم، بدأ بحرف الهمزة وختمه بحرف النون، غير أنه ترك بعض الحروف خالية من التراجم، كما يتناول دراسة للكتاب اشتملت على التعريف بالمؤلف والكتاب، والتعريف بالعاهات التي وُصف بها الرواة المذكورين في الكتاب، ومدى تأثير تلك العاهات على ضبط الرواة.

مشكلة البحث:

من هم أصحاب العاهات والعلل من المحدثين، وهل تلك العاهات التي وُصفوا بها لها تأثير على مروياتهم صحة أو ضعفا، وهل العاهة لها تأثير في ضبط الراوي، وهل ذلك يعم جميع العاهات كالعور والعمش والحول ونحوها، أم أنها خاصة بعاهة العمى.

حدود البحث:

الرواة من المحدثين الذين انتقاهم ابن المبرد من كتب التراجم والجرح والتعديل، ممن وُصف بعاهة من العاهات كالعمى والعمش والعور والبرص ونحوها، وهل استوفى ابن المبرد ذكرهم أو اقتصر على بعضهم فقط، ومدى استدراكه على من سبقه في التأليف في هذا الفن.

أهداف البحث:

تتمثل أهداف البحث في النقاط الآتية:

١ – إبراز مدى الإضافة العلمية التي تميز بها كتاب (الضبط والتبيين).

٢ – الترجمة للرواة الذين ذكرهم المؤلف في كتابه (الضبط والتبيين)، ومعرفة مراتبهم جرحا أو تعديلا.

٣ – التعرف على أجناس العاهات والعلل التي وُصف بها رواة الحديث النبوي، ومدى تأثير ذلك على ضبطهم للمرويات.

٤ – معرفة موضوع الكتاب، وقيمته، وبيان منهج المؤلف فيه.

الدراسات السابقة:

بعد أن انتهيت من تحقيق المخطوط، وكنت قد استفرغت وسعي في البحث عبر محركات البحث، فلم أجد ما يشير إلى أن كتاب (الضبط والتبيين لذوي العلل والعاهات من المحدثين) قد حُقق، إلا أن أحد المحكمين الفاضل أوقفني على تحقيق لهذا الجزء صدر عام ١٩٩٦م، ونشر في مجلة كلية العلوم الإسلامية بجامعة بغداد، العدد الثالث، للباحث الفاضل: د. مظفر شاكر محمود الحياني، وفقه الله تعالى.

وبعد الاطلاع على دراسته وتحقيقه للنص، فإن الفرق بين عملي وعمله ثلاثة أمور:

١ –منهج التحقيق.

٢ –الدراسة بين يدي المخطوط.

٣ –قراءة المخطوط.

أما الأول:

فلم يُبين المحقق الفاضل منهجه في التحقيق، والذي ظهر لي من خلال قراءتي لعمله في الكتاب أنه اعتمد على المنهج التاريخي، وأما منهج دراستي فقائم على المنهج الحديثي، ولا شك أن التراجم مما يشترك فيه أهل الحديث وأهل التاريخ، ولكن يختلف منهج كل واحد منهما، ومن ذلك اختصار المحقق الفاضل لبعض العناصر المهمة في الترجمة كتاريخ الوفاة مثلا – لما له من أهمية في تمييز الراوي عن غيره –، وقد أغفل ذلك في ترجمة جملة من الرواة[(١)].

ولم يُحرّر الكلام في بعض الرواة، مما أوقعه في بعض الأخطاء؛ بسبب الاختصار [(٢)]، كما أخر ترجمة (أبان بن عثمان) بعد ترجمة (إبراهيم بن أحمد)، ولم ينتبه أو يُنبِّه إلى أن المؤلف ألحقها بخطّه في الهامش أول حرف الهمزة.

وأما الثاني:

فقد خلت الدراسة من المباحث الحديثية، بل جلّ ما فيها هو ترجمة للمُصنف (أخذت من البحث ١٠ صفحات)، ولا شك أن ترجمته –وإن كانت مهمة– إلا أنها ليست كل ما ينبغي أن تشتمل عليه الدراسة، فضلا عن كونها متاحة للقارئ الكريم في كتب التراجم، بخلاف دراسة الكتاب وبيان منهج المؤلف فيه؛ فهي تحتاج جهدا خاصا من المحقق، وأما دراستي التي قدمت بها للمخطوط فهي مشتملة على مباحث حديثية، حيث عرفت العاهة وبينت أنواعها تفصيلا (وعددها إحدى عشرة عاهة)، ثم بينت الحكم الشرعي في وصف الرواة بتلك العاهات، كما تناولت بالبيان أثر العاهة في ضبط الراوي، وركزت في ذلك على عاهة (العمى)، إذ هي

(١) انظر مثلا ترجمة: (أبان بن عثمان، وإبراهيم بن بكر، وثابت بن موسى، وحبيب الأعور، وسويد بن سعيد – وهو من رجال مسلم، ولم ينبه على ذلك –، والسائب بن فروخ)، وغيرهم.

(٢) كما في ترجمة (فطر بن محمد الأحدب) حيث ذكر عن الدارقطني قوله: (كذاب، حدثونا عنه)، وهذا خطأ محض؛ إنما قال ذلك الدارقطني في فضل بن محمد الأنطاكي، كما نبه عليه ابن حجر في لسان الميزان (٣٦١/٦).

الصفة الغالبة على الرواة الذين ذكرهم المؤلف، وعرفت الضبط وبينت أسباب اختلاله، كما قمت بدراسة للكتاب بينت فيها موضوعه، ومنهج المؤلف فيه، وختمت بحثي بعدة نتائج استخلصتها من الدراسة والنصّ المُحقَّق، وكل ما سبق ذكره لم يتناوله الباحث الفاضل المشار إليه آنفا.

وأما الثالث:

فقد وقع للمحقق الكريم بعض الأخطاء في قراءة المخطوط، وتبعا لذلك أخطأ في تعيين بعض الرواة[١]، وأضاف أشياء ليست في المخطوط، وأسقط أشياء من المخطوط، وسأبين ذلك من خلال الجدول التالي:

م	الملاحظة	الصفحة	الصواب	رقم الورقة
١	وأسأل أن ينفعني به	٣٣٣	والله أسأل أن ينفعني به	١٥٩
٢	لعله الآخر	٣٣٣	لعله الأول	١٥٩
٣	إبراهيم بن محمد بن طلحة بن عبد الله	٣٣٤	إبراهيم بن محمد بن طلحة بن عبيد الله	١٥٩
٤	أبان بن عثمان بن عفان	٣٣٤	(عفان) غير موجود في المخطوط	١٥٩
٥	به فالج	٣٣٤	أصابه فالج	١٥٩
٦	حصين بن ثابت الواسطي	٣٣٦	حصين بن نمير الواسطي	١٦١
٧	حرف الدال	٣٣٧	حرف دال (كذا في المخطوط)	١٦٢
٨	حرف الشين	٣٣٨	غير موجود في المخطوط	١٦٤
٩	عبد الله بن سلمة الأفطسى	٣٣٨	عبد الله بن سلمة الأفطس	١٦٦
١٠	عبد الرحمن بن سعيد الأبرص	٣٣٩	عبد الرحيم بن سعيد الأبرص	١٦٦
١١	مُقبل بن عبد الله الحبطي	٣٤١	مُفضّل بن عبد الله الحبطي	١٦٨

(١) كما في ترجمة: (عبد الرحيم بن سعيد الأبرص)، حيث قرأها (عبد الرحمن) بدل (عبد الرحيم)، وتبعا لذلك ترجم لراوٍ آخر.

خطة البحث، ومنهجه:

اشتملت خطة البحث على مقدمة وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، على النحو الآتي:

التمهيد: وفيه:

أولا: تعريف العاهة، وبيان أنواعها.

ثانيا: حكم وصف الراوي بما فيه من عاهة.

ثالثا: عناية العلماء بالتأليف في أصحاب العاهات.

المبحث الأول: التعريف بابن المبرد وبكتابه (الضبط والتبيين)، وفيه مطلبان.

المطلب الأول: التعريف بابن المبرد.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب (الضبط والتبيين)، وتوثيق نسبته للمؤلف.

المبحث الثاني: أثر العاهة في ضبط الراوي وفيه مطلبان.

المطلب الأول: تعريف الضبط وأسباب اختلاله وآثاره.

المطلب الثاني: أنواع العاهات المؤثرة في الضبط.

المبحث الثالث: النص المحقق.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج المستخلصة من البحث، والتوصيات.

وقد التزمت في بحثي هذا قواعد وأصول البحث العلمي المتعارف عليها في تحقيق المخطوطات، وسلكت فيه طريقة واحدة، وهي الترجمة للرواة الذين ذكرهم المؤلف ترجمة مختصرة، من خلال كتب التراجم والجرح والتعديل وكتب السؤالات، وذلك بذكر اسم الراوي ونسبه ونسبته ووفاته – إن وُجدت – فمن كان من رجال الكتب الستة أشرت إلى من أخرج له منهم، واقتصرت في بيان حكمه على أحكام الحافظ ابن حجر في كتابه (تقريب التهذيب) غالبا، فإن كان الراوي من غير الكتب الستة رجعت فيه للكتب العامة في التراجم والجرح والتعديل والسؤالات، مع ذكر كلام العلماء في الراوي جرحا وتعديلا دون تطويل، فما كان في بحثي هذا من صواب فهو من توفيق الله، وما كان فيه من قصور أو خطأ أو ذهول فهو من نفسي، وأسأل الله العلي القدير أن يجعل عملي هذا خالصًا لوجهه الكريم.

التمهيد:

أولا: تعريف العاهة، وبيان أنواعها، وفيه:

١-: تعريف العاهة:

قال ابن سيده: العاهة: الآفة، ورجل مَعِيهٌ ومَعُوهٌ فِي نَفسه أَو مَاله: أَصَابَته عاهَةٌ فيهمَا(١).

وقال القاضي عياض: العاهة هِيَ البلايا والآفات، يُقَال أعاهَ الزَّرْعُ وعِيهَ: أَصَابَته آفَةٌ، وعاهَ الرجلُ وأعاهَ وعِيهَ ذلك أَصَابَهُ مالَه(٢).

والرجل ذو العاهة: من به نقص في الخِلقة، والصحيح: مجتمع الخَلق، والسالم: الذي لا عاهة له(٣).

وقد جاء تفسير العاهة بالآفة في كثير من كتب اللغة(٤)، ومن خلال ما سبق يتضح بأن مفهوم العاهة والآفة عند أهل اللغة له دلالة واحدة، وأنها تصيب الإنسان والحيوان والنبات على حد سواء، والآفة كل مَا يُصِيب شَيْئا فيفسده من عاهة أَو مرض أَو قحط، يُقَال آفَة الْعلم النِسْيَان(٥).

---

(١) ابن سيده، علي بن إسماعيل، "المحكم والمحيط". تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ)، ٢: ٢٦٨.

(٢) القاضي عياض، عياض بن موسى، "مشارق الأنوار على صحاح الآثار". إشراف وتمويل: مؤسسة الراجحي، (ط١، دمشق: دار الكمال المتحدة، ١٤٣٧هـ)، ٢: ٢٨٩.

(٣) القاضي عياض، "مشارق الأنوار"، ١: ٣٣٠؛ والحميري، نشوان بن سعيد، "شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم". تحقيق: مجموعة من الباحثين، (ط١، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤٢١هـ)، ٥: ٣١٦٢.

(٤) ابن منظور، محمد بن مكرم، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ١٣: ٥٢٠؛ والفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، "القاموس المحيط". تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، (ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ)، ص: ١٢٥٠؛ والزبيدي، محمد بن محمد، "تاج العروس من جواهر القاموس". تحقيق: مجموعة من المحققين، (ط٢، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٤٠٧هـ)، ٣٦: ٤٤٩.

(٥) انظر: مجمع اللغة العربية، "المعجم الوسيط". تحقيق: مجموعة من المحققين، (استامبول: المكتبة =

وقال المناوي: (الآفة: عرض يفسد ما يصيبه وهي العاهة)[١].

٢–: أنواع العاهات:

أنواع العاهات التي تصيب الإنسان كثيرة، وسأقتصر هنا على ذكر ما جاء موصوفا به من الرواة ممن ذكرهم ابن المبرد في كتابه (الضبط والتبيين)، وهي على النحو الآتي:

العَمَى: هو ذهاب البصر وعدم الرؤية واستتار المرئيات عن الناظر، وقد عَمِي فهو أعمى، وقوم عُمْيٌ، وعَمِيَ عليه الأمر إذا التبس، ورجلٌ عَمِيَ القلب أي جاهل.

وجميع ما ورد في هذه المادة يدور على الاستتار والاختفاء[٢].

والمُتابع لكتب التراجم يجد أن هذه العاهة – ويقال لصاحبها (الأعمى) أو(الضرير) – هي أكثر ما وُصف به الرواة دون غيرها من العاهات.

العَوَر: هو ذهابُ حِسِّ إحدى الْعَيْنَيْنِ، وَقَدْ عَوِرَ عَوَراً وعارَ يَعارُ واعْوَرَّ، وَهُوَ أَعْوَرُ، وَالْجَمْعُ عُورٌ وعُوران[٣].

الحَوَل: هو إقْبالُ إِحْدى الحَدَقَتَيْنِ على الأُخْرَى، أَو إِقْبالُها على عُرْضِ الأَنْفِ، أَو على المَحْجِرِ، أَو على الحاجِبِ، أَو إِقْبالُ نَظَرِ كلٍّ من العَيْنَيْنِ على صاحِبَتِها[٤].

العَمَش: فِي الْعَيْنِ ضَعْفُ الرُّؤْيَةِ مَعَ سَيَلَانِ دَمْعِهَا فِي أَكْثَرِ أَوْقَاتِهَا[٥].

العَرَج: من كان في رجله شيء خلقة فجعله يغمز بها، وغمز برجله لعلة طارئة فهو

=

الإسلامية، د.ت)، ١: ٣٢.

(١) المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين، "التوقيف على مهمات التعريف". (ط١، القاهرة: دار عالم الكتب، ١٤١٠هـ)، ص: ٥٧.

(٢) انظر: الصفدي، خليل بن أيبك، "نكتُ الهِميان في نُكت العُمْيان". تحقيق: أحمد زكي باشا، (ط١، مصر: المطبعة الجمالية، ١٣٢٩هـ)، ص: ١٠–١١؛ وابن منظور، "لسان العرب"، ١٥: ٩٥.

(٣) ابن منظور، "لسان العرب"، ٤: ٦١٢؛ والفيروزآبادي "القاموس المحيط"، ص: ٤٤٦.

(٤) ابن منظور، "لسان العرب"، ١١: ١٩١؛ والفيروزآبادي "القاموس المحيط"، ص: ٩٩٠–١٠٤٥.

(٥) الرازي، محمد بن أبي بكر، "مختار الصحاح". إخراج دائرة المعاجم بمكتبة لبنان، (ط١، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٩م)، ص: ٤٠٠؛ وابن منظور، "لسان العرب"، ٦: ٣٢٠.

أعرج وهي عرجاء[١].

الفالج: قال الفيومي: (الفَالِجُ مَرَضٌ يَحْدُثُ فِي أَحَدِ شِقَّيْ الْبَدَنِ طُولًا فَيُبْطِلُ إحْسَاسَهُ وَحَرَكَتَهُ وَرُبَّمَا كَانَ فِي الشِّقَّيْنِ وَيَحْدُثُ بَغْتَةً)، وفي المعجم الوسيط: (شلل يصيب أحد شقي الجسم طولا)[٢].

الشِّدْق: هو جَانِبُ الْفَمِ مما تحت الخد، والأَشْدَق: الْعَرِيضُ الشِّدْق الواسعُه المائلُه، أَيَّ ذَلِكَ كَانَ، وكانت العرب تمتدح رحابة الشدقين لدلالتها على جهارة الصوت[٣].

الفَطَسُ: بالتَّحْرِيك تطامُنُ قَصَبَةِ الأَنْف وانخفاضُها وانتشارُها، أَو الفطس: انفراش قَصَبَة الْأنف المنهوكِ فِي الوَجْهِ وانْخِفَاضُها. وَقد فَطِسَ، كفَرِحَ، والنَّعْتُ أَفْطَسُ[٤].

البَرَص: بياض يظهر في ظاهر الجلد ويغور، فإن كان في سائر الأعضاء حتى يصير لون البدن كله أبيض يقال له حينئذ المنتشر[٥].

الحَدَب: مُحَرَّكَة، هُوَ خُرُوج الظَّهْرِ ودُخُولُ الصَّدْرِ والبَطْنِ، بخلافِ القَعَسِ، وَقد (حَدِبَ كفَرِحَ) حَدَباً (وأَحْدَبَ) اللَّهُ زَيْداً، (واحْدَوْدَبَ وتَحَادَبَ)[٦].

الزَمَانة: العاهة، وفي المعجم الوسيط: (الزمانة مرض يدوم)[٧].

الثَّرَمُ: مُحَرَّكَةً، انْكِسارُ السِّنّ من أَصْلِها، أَو انْكِسارُ سِنٍّ من الأَسْنانِ المقَدّمة مثل: الثّنايا والرَّبَاعِيات، أَو خاصٌّ بالثَّنِيَّةِ، يُقَال: (ثَرِمَ) الرجلُ (كَفَرِحَ)، فَهُوَ أَثْرَمُ، وَهِي ثَرْماءُ[٨].

---

(١) انظر: مجمع اللغة العربية، "المعجم الوسيط"، ص٢: ٥٩١.

(٢) الفيومي، أحمد بن محمد، "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير". (ط١، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، ص: ٤٨٠؛ والزبيدي، "تاج العروس"، ٦: ١٥٩؛ ومجمع اللغة العربية، "المعجم الوسيط"، ص: ٦٩٩.

(٣) ابن منظور، "لسان العرب"، ١٠: ١٧٣؛ ومجمع اللغة العربية، "المعجم الوسيط"، ص: ٤٧٦.

(٤) الزبيدي، "تاج العروس"، ١٦: ٣٣٧.

(٥) التهانوي، محمد بن علي، "كشاف اصطلاحات الفنون". تحقيق: د. علي دحروج، (ط١، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م)، ١: ٣٢٣.

(٦) الزبيدي، "تاج العروس"، ٢: ٢٤٣.

(٧) مجمع اللغة العربية، "المعجم الوسيط"، ص: ٤٠١؛ وانظر: الزبيدي، "تاج العروس"، ٣٥: ١٥٣.

(٨) ينظر: الزبيدي، "تاج العروس"، ٣١: ٣٥٢.

ثانيا: حكم وصف الراوي بما فيه من عاهة للتعريف به:

ذكرُ الراوي بالعاهة التي فيه يندرج ضمن الألقاب التي تطلق على الرواة، وبالتحديد ضمن الألقاب بالصفات كالأعمى والأعرج والأعمش ونحوها، والقصد منها التعريف بالراوي وتمييزه عن غيره من الرواة، دون قصد القدح أو التنقيص، وهو واقع بكثرة في كتب الجرح والتعديل، وكتب التراجم.

قال الفيروزآبادي: (الألقاب ثلاثة: لقب تشريف، ولقب تعريف، ولقب تسخيف)[١].

وقال الفيومي: (وَقَدْ يُجْعَلُ اللَّقَبُ عَلَمًا مِنْ غَيْرِ نَبْزٍ، فَلَا يَكُونُ حَرَامًا، وَمِنْهُ تَعْرِيفُ بَعْضِ الْأَئِمَّةِ الْمُتَقَدِّمِينَ بِالْأَعْمَشِ وَالْأَخْفَشِ وَالْأَعْرَجِ وَنَحْوِهِ؛ لأَنَّهُ لَا يُقْصَدُ بِذَلِكَ نَبْزٌ وَلَا تَنْقِيصٌ، بَلْ مَحْضُ تَعْرِيفٍ مَعَ رِضَا الْمُسَمَّى بِهِ)[٢].

وينحصر حكم اللقب في حُكمين اثنين، وذلك بحسب المترتب على ذلك اللقب، وخلاصة ذلك أن الأصل في الألقاب الحسنة الجواز، والأصل في الألقاب القبيحة التحريم، ويُستثنى من ذلك أحوال مخصوصة، وإليك ملخص أقوال بعض العلماء في ذلك:

قال النووي: (قال العلماء من أصحاب الحديث والفقه وغيرهم: يجوز ذكر الراوي بلقبه وصفته ونسبه الذي يكرهه إذا كان المراد تعريفه لا تنقيصه، وجُوِّزَ هذا للحاجة كما جُوِّز جرحهم للحاجة، مثال ذلك: الأعمش والأعرج والأحول والأعمى والأصم والأشل والأثرم والزَّمن والمفلوج وابن علية، وغير ذلك)[٣].

وما ذكره النووي –رحمه الله – من جواز ذكر الراوي بلقبه، أو صفته، أو نسبه، للتعريف به – وإن كره ذلك– هو ما عليه العمل في كتب التراجم، وكتب الجرح والتعديل، وهو ما نص عليه أئمة التحقيق من علماء الحديث، ومنهم:

الخطيب البغدادي حيث قال: (لم يختلف العلماء أنه يجوز ذكر الشيخ وتعريفه بصفته

(١) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، "بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز". تحقيق: محمد علي النجار (ط١، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤١٢هـ)، ٤: ٤٣٨.

(٢) الفيومي، "المصباح المنير"، ص: ٥٥٦.

(٣) النووي، يحيى بن شرف. "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج". (ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ)، ١: ٥٣.

التي ليست نقصا في خلقته، كالطول والزرقة والشقرة والحمرة والصفرة...)، وأضاف: (وكذلك يجوز وصفه بالعرج والقصر والعَمَى والعَوَر والعَمَش والحَوَل والإِقْعَاد والشَلَل)[١].

ويقول ابن دقيق العيد: (قد سُومح بذلك إذا كان التعريف بالشخص متوقفا عليه لشهرته، فإن كان بحيث يتأذّى به، ولا يتوقف التعريفُ عليه، فهو داخل تحت النهي مع عدم المعارِض) [٢].

وقال ابن حجر: (من لُقب بِمَا يكرههُ لم يجز أَن يُدعى بِهِ إِلَّا عِنْد قصد التَّعْرِيف بِهِ، ليتميّز من غَيره، بِغَيْر قصد ذمّ)[٣].

ثانيا: عناية العلماء بالتأليف في وصف أصحاب العاهات:

من فنون التأليف عند العلماء: التأليف في أصحاب العاهات، وهم الذين يُطلق عليهم في عصرنا المعوقون أو ذوو الاحتياجات الخاصة، وقد تعددتْ صور هذه التآليف عنهم، فمنها ما يتناول أسماءهم، ومنها ما يتناول حياتَهم، ومنها ما يُبيّنُ الأحكام المتعلقة بهم، وغير ذلك، وسأذكر في هذه العجالة أهم تلك المؤلفات مقتصرا على المطبوع منها لتعم به الفائدة، وهي:

١- البُرْصان والعُرْجان والعُمْيان والحُولان لعمرو بن بحر الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ)، وهو مطبوع متداول، طبع أولَ مرة بتحقيق الدكتور محمد مرسي الخولي سنة (١٩٧٢م).

٢- تسلية الضَّرير لأبي القاسم الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)، رسالة ذكرها ياقوت الحموي

---

(١) الخطيب، أحمد بن علي. "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع". (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ)، ٢: ٧٩-٨٠.

(٢) ابن دقيق العيد، محمد بن علي. "الاقتراح في بيان الاصطلاح". تحقيق: د. قحطان الدوري (ط١، الأردن: دار العلوم، ١٤٢٧هـ)، ٢: ٧٩-٨٠.

(٣) ابن حجر، أحمد بن علي. "نزهة الألباب في الألقاب". تحقيق: عبد العزيز السديري، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ)، ١: ٤٥؛ وانظر: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث". تحقيق: د. عبد الكريم الخضير، ود. محمد الفهيد، (ط١، الرياض: دار المنهاج، ١٤٢٢هـ)، ٣: ٢٦٤، و٤:٢١٧؛ والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. "تدريب الراوي شرح تقريب النووي". تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، (مصر: دار السعادة، د.ت)، ٢: ٢٩٠.

في ترجمته في "معجم الأدباء (٦/ ٢٦٩١)، وقد نُشِرتْ بتحقيق الدكتور عبد السلام الهمالي في "مجلة معهد المخطوطات العربية"، المجلد (٥٢)، الجزء (٢،١) سنة (١٤٢٩هـ -٢٠٠٨م)، ص (٦٩-٩٠).

٣- نَكْتُ الهِمْيان في نُكَتِ العُمْيان، لصلاح الدين الصفدي (ت:٧٦٤هـ)، حققه أحمد زكي، وطُبِع في المطبعة الجمالية في القاهرة سنة (١٣٢٩هـ -١٩١١م).

٤- الشُّعور بالعُور، للصفدي، حققه د. عبد الرزاق حسين، الأردن، عمان، ط١، (١٤٠٩هـ-١٩٨٨م).

٥- الضبط والتبيين لذوي العِلِل والعاهاتِ منَ المحدِّثين، لابن المِبْرَد (ت:٩٠٩هـ)، وهو المخطوط الذي أقوم بتحقيقه، وسيأتي التعريف به وبالمؤلف.

٦- الطريقة الأنسية في تعليم العُميان القراءة والكتابة بالبلاد الشرقية، للفاضل محمد أُنسي البيروتي (كان حيًّا قبل سنة ١٢٩٣هـ)، وقد طُبع بمصر سنة (١٢٩٣هـ) كما في معجم المؤلفين (٨١/٩)[١].

(١) أفدت هذه المطبوعات من مقال للأستاذ د. عبد الحكيم أنيس نشره على موقع الألوكة في الشبكة العنكبوتية بعنوان: (مؤلفات في أولي الضرر)، نشره الموقع المذكور بتاريخ ١٤١٤/٢/٩هـ.

المبحث الأول: التعريف بابن المِبْرَد، وبكتابه (الضبط والتبيين)

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بابن المِبْرَد

هو يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن بن عبد الهادي، جمال الدين أبو المحاسن الشهير بابن المِبْرَد ـ بكسر الميم وسكون الباء الموحدة ـ الصالحي الدمشقي، الحنبلي، المحدّث العلامة، صاحب التصانيف، ولد في دمشق سنة (٨٤٠ هـ)، وقيل سنة (٨٤٧هـ).

نشأ رحمه الله في بيت فضل وعلم، وطلب العلم وتعلم على أبيه ومشايخ بلدته، وحضر دروساً وأخذ الحديث عن خلائق من أصحاب ابن حجر، وابن العراقي، وابن البالسي، وعن مشايخ أعلام كالقاضي برهان الدين إبراهيم ابن مفلح، والقاضي علاء الدين المرداوي، والعلامة تقي الدين ابن قندس، وغيرهم من أكابر علماء الشام، واشتغل بالتحصيل والدرس والافتاء والقضاء، فبرع في شتى مجالات العلم.

وكان رحمه الله إماماً، علامة، يغلب عليه علم الحديث والفقه، مع المشاركة في الفنون الأخرى كالنحو والتصريف والتفسير، عُرف بكثرة مؤلفاته في فنون شتى[(١)].

وقد أثنى عليه كثير من العلماء، منهم: ابن العماد الحنبلي فقال: (كان إماما، علاّمة، يغلب عليه علم الحديث والفقه، ويشارك في النحو، والتصريف، والتصوف، والتفسير)[(٢)].

ويقول عنه كمال الدين ابن الغزي: (هو الشيخ الإمام العالم العلامة الهمام، نخبة

---

(١) انظر ترجمته في: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي". (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت)، ١٠: ٣٠٨؛ والغزي، محمد نجم الدين بن محمد، "الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة". تحقيق: خليل منصور، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ)، ١: ٣١٧؛ وابن العماد، عبد الحي بن أحمد، "شذرات الذهب في أخبار من ذهب". تحقيق: محمود الأرناؤوط، (ط١، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ)، ١٠: ٦٢؛ والغزي، محمد كمال الدين بن محمد، "النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد". تحقيق: محمد مطيع الحافظ، (ط١، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤٠٢هـ)، ص: ٦٨؛ والزركلي، خير الدين بن محمود، "الأعلام". (ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م)، ٨: ٢٢٥.

(٢) ابن العماد، "شذرات الذهب "، ١٠: ٦٢.

المحدثين، عمدة الحفاظ المسندين، بقية السلف قدوة الخلف، كان جبلًا من جبال العلم وفردًا من أفراد العالم، عديم النظير في التحرير والتقرير)[١].

ويقول عنه ابن طولون – وهو أشهر تلامذته –: (هو الشّيخ الإمام، علم الأعلام، المحدّث الرُّحْلَة، العلّامة، الفهّامة، العالم والعامل، المتقن، الفاضل...)[٢].

وقد خلّف هذا الإمام الجليل تراثا ضخما تزخر به خزائن المخطوطات في العالم، طُبع منه عدد لا بأس به، وبلغت مؤلفاته أزيد من (٤٠٠ مصنف) فيما ذكره كمال الدين الغزي[٣].

قال ابن الشطي: (وغالب مؤلفاته أجزاء، وكان كثير الكتابة، سريع القلم، وقلّ من يحسن قراءة خطه؛ لاشتباكه وعدم إعجامه) [٤].

وهو كما قال، فقد عانيت في قراءة مخطوط (الضبط والتبيين)، فهو بخط المؤلف.

توفي ابن المِبْرَد رحمه الله سنة (٩٠٩هـ) يوم الاثنين السادس عشر من المحرم بدمشق، ودُفن بسفح قاسيون، بعد عمر حافل بالعلم والعطاء والتصنيف، وكانت جنازته حافلة، وقد بلغ من العمر (٦٩) سنة[٥].

المطلب الثاني: التعريف بكتاب (الضبط والتبيين)

أولاً: توثيق اسم الكتاب ونسبته للمؤلف.

لم يختلف من ترجم ليوسف بن حسن بن عبد الهادي المعروف بـ (ابن المبرد) وأحصى مؤلفاته في تسمية هذا الجزء بـ (الضبط والتبيين لذوي العلل والعاهات من المحدثين)، وهذه التسمية جاءت بخط المؤلف على ديباجة الكتاب.

(١) الغزي، "النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد"، ص: ٦٨.

(٢) انظر: النجدي، محمد بن عبد الله، "السحب الوابلة على أضرحة الحنابلة". تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ)، ٣: ١١٦٧.

(٣) الغزي، "النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد"، ص: ٦٩.

(٤) ابن الشطي، محمد جميل بن عمر، "مختصر طبقات الحنابلة". تحقيق: فواز الزمرلي، (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ)، ص: ٨٦.

(٥) انظر: الغزي نجم الدين، "الكواكب السائرة"، ١: ٣١٦؛ وابن العماد، "شذرات الذهب"، ١٠: ٦٢؛ وابن الشطي، "مختصر طبقات الحنابلة"، ص: ٧٧.

وقد وصفه المؤلف في بداية الكتاب بما يتوافق مع هذا العنوان حيث قال: (فهذه قطعة أذكر فيها أصحاب الأوجاع والعاهات من المحدثين).

ونسبة الكتاب لابن المبرد نسبة صحيحة لا يتطرق إليها أدنى شك؛ لما يأتي:

١- كثير ممن ترجم للمؤلف وأحصى مصنفاته ذكر له هذا الكتاب[١].

٢- الخط الذي نسخ به الكتاب هو خط ابن المبرد، وهو خط مشهور مميز، يعرفه من يعمل على كتبه، وهو خط مستعجل سيئ صعب القراءة.

٣- وصف المؤلف لكتابه في بداية المخطوط بما يتوافق مع عنوانه في كتب التراجم المذكورة أعلاه.

ثانيا: وصف الكتاب وبيان منهجه وأهميته.

يتناول كتاب (الضبط والتبيين) ذكر أسماء جملة من الرواة والمحدثين من أصحاب العلل والعاهات، بلغ عددهم (٤٦ راويا)، منهم (٢٤ راويا) من رجال الكتب الستة، وكلهم ثقات، سوى (٦ رواة) ضعفاء أو مجاهيل، وباقي الرواة من غير رجال الكتب الستة، وعددهم (٢٢ راويا)، وكلهم إما وضّاع أو متهم بالوضع أو متروك أو ضعيف أو مجهول، سوى واحد، وهو صدوق.

ويغلب على الرواة الذين ذكرهم بصفة (العمى)، وقد بلغ عددهم ـ ممن وُصف بـ (الضرير) أو (الأعمى)ـ (٢١ راويا)، وأغلبهم ضعفاء، على تفاوت بينهم في درجات الضعف.

ويظهر منهج المؤلف من خلال التراجم التي أوردها أنه أراد ذكر الرواة من أصحاب العلل والعاهات مقتصرا على أسمائهم، وما يميزهم من صفات لُقّبوا بها كـ (العمى)، و(الحول)، و(العرج)، وغيرها، دون تفصيل في بيان حالهم جرحا أو تعديلا ـ إلا ما ندر ـ، لكنه لم يستوعب أسماءهم، وفاته في ذلك عدد ليس بالقليل، مما يرجّح أن الكتاب مسودة لم ينتهِ منه المؤلف، ومما يدل على ذلك أيضا تركه لجملة من الحروف خالية من التراجم، وكذا وقوع الخلل في ترتيب بعض الأسماء تقديما أو تأخيرا، كما في ترجمة (حماد بن عمار الأعور)،

(١) انظر: إسماعيل باشا، إسماعيل بن محمد، "إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون". تحقيق: محمد شرف الدين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ٤: ٧٣؛ وابن الشطي، "مختصر طبقات الحنابلة"، ص: ٨٥؛ والزركلي، "الأعلام"، ص: ٢٢٥.

حيث جاءت قبل ترجمة (الحسن بن ثابت الأحول)، وكذا تقديمه لحرف السين قبل حرف الراء ـ حسب ترتيب المخطوط ـ، مما يقوي احتمال كون هذه النسخة من الكتاب مسودة، والمؤلف كان يُعمل قلمه فيه بين الفينة والأخرى.

ويلاحظ على الرواة المذكورين أن غالبيتهم من القرون الثلاثة الأولى ـ وهذا في حدود من وقفت على تاريخ وفياتهم أو طبقتهم من خلال شيوخهم وتلامذتهم ـ، على أن المؤلف أورد راويا من القرن السادس، هو مسعود بن الحسين، أبو المظفر الشيباني الحلي الضرير المقرئ (ت ٥٦٤ هـ)، وذِكْرُ هذا الراوي على خلاف ما مشى عليه المؤلف في كتابه.

وأما فيما يختص بترتيب الكتاب، فقد وضع أبوابه على حروف المعجم، بدأ حرف الهمزة: بإبراهيم بن أحمد الحراني الضرير، ثم ذكر بقية الحروف، ويلاحظ عليه أنه ترك جملة من الحروف خالية من التراجم وهي: (ت، ج، د، ذ، ز، ص، ض، ط، غ، ق، ك، ل)، ولم يذكر حرف (الشين) أصلا، ووقف عند أول حرف النون حيث ذكر فيه: (نُفيع بن الحارث الأعمى)، مما يجعلني أزداد يقينا أن الكتاب مسودة.

وتكمن أهمية الكتاب – رغم صغر حجمه فهو عبارة عن قطعة صغيرة كما وصفه مؤلفه– في كونه ذكر جملة من الرواة لم يسبق لغيره ذكرهم ممن ألف قبله، وممن أحصيتهم في هذه القطعة الصغيرة ممن وُصف بالأعمى أو الضرير (١٧ راويا) لم يذكرهم الصفدي في كتابه (نكتُ الهِميان في نُكت العُمْيان)، ومن هؤلاء على سبيل المثال: (إبراهيم بن أحمد الحراني، وإبراهيم بن حماد الزهري، وإبراهيم بن زكريا العجلي، وثابت بن موسى الضبي، وحفص أبو بصير العبدي الكوفي، وخلف بن عامر البغدادي، ومحمد بن عبد الله الحبطي، ومرجا بن رجاء، ونُفيع بن الحارث)، وغيرهم، وأحصيت (١٣ راويا) ممن ذكرهم المؤلف ولم يذكرهم الجاحظ في كتابه (البُرْصان والعُرْجان والعُمْيان والحُولان)، ومن هؤلاء على سبيل المثال: (إبراهيم بن بكر الشيباني الأعور، وثابت بن عياض الأعرج، وحجاج بن حجاج الأحول، وعبد السلام بن هاشم الأعور).

إضافة إلى ما سبق يُعد كتاب (الضبط والتبيين) من أوائل المؤلفات في ذكر أصحاب العاهات والعلل بعد كتاب (البُرْصان والعُرْجان والعُمْيان والحُولان) لعمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، وكتاب (نكتُ الهِميان في نُكت العُمْيان) لصلاح الدين الصفدي (ت ٧٦٤هـ).

المبحث الثاني: أثر العاهة في ضبط الراوي

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الضبط وأسباب اختلاله وآثاره

أولا: تعريف الضبط.

الضَّبْطُ لغة: لُزُومُ الشَّيْءِ وحَبْسُه، والضّبْطُ أيضا: لزومُ شَيْءٍ لَا يُفَارِقُهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ، يُقَالُ ذلِكَ فِي كلِّ شيءٍ، وضَبْطُ الشَّيْءِ حِفْظُه بِالْحَزْمِ، وَالرَّجُلُ ضابِطٌ أَي حازِمٌ[(١)].

واصطلاحا: الضبط عبارة عن ملكة تُمكّن صاحبها من استحضار ما سمعه من شيوخه إلى أن يبلغه لغيره متى ما شاء، يقول السخاوي: (ضَابِط، أَيْ: حَازِمِ الْقَلْبِ، فَلَا يَكُونُ مُغَفَّلًا غَيْرَ يَقِظٍ وَلَا مُتْقِنٍ، لِئَلَّا يَرْوِيَ مِنْ كِتَابِهِ الَّذِي تَطَرَّقَ إِلَيْهِ الْخَلَلُ، وَهُوَ لَا يَشْعُرُ، أَوْ مِنْ حِفْظِهِ الْمُخْتَلِّ فَيُخْطِئَ ؛ إِذِ الضَّبْطُ ضَبْطَانِ: ضَبْطُ صَدْرٍ، وَضَبْطُ كِتَابٍ.

فَالْأَوَّلُ: هُوَ الَّذِي يُثْبِتُ مَا سَمِعَهُ، بِحَيْثُ يَتَمَكَّنُ مِنَ اسْتِحْضَارِهِ مَتَى شَاءَ.

وَالثَّانِي: هُوَ صَوْنُهُ لَهُ عَنْ تَطَرُّقِ الْخَلَلِ إِلَيْهِ مِنْ حِينِ سَمِعَ فِيهِ إِلَى أَنْ يُؤَدِّيَ، وَإِنْ مَنَعَ بَعْضُهُمُ الرِّوَايَةَ مِنَ الْكِتَابِ)[(٢)].

ثانيا: أسباب اختلال الضبط وآثاره.

بين علماء الحديث وأئمة النقد أسباب اختلال الضبط بنوعيه – ضبط صدر وضبط كتاب– المؤثرة في مرويات الراوي، وسأجمل هنا أهم تلك الأسباب، وهي:

١ – الانشغال بالقضاء عن الحديث حفظا وكتابة وضبطا، ولذا نجد جملة من الرواة ممن جمع بين القضاء ورواية الحديث قد ساء حفظه وتغيّر ضبطه بعد توليه القضاء لما فيه من جهد كبير وإعمال للذهن في الفصل بين الناس في المنازعات، والأمثلة على ذلك مبثوثة في كتب المصطلح والتراجم[(٣)].

---

(١) انظر: ابن منظور، "لسان العرب"، ٧: ٣٤٠؛ والزبيدي، "تاج العروس"، ١٩: ٤٣٩.

(٢) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث". تحقيق: د. عبد الكريم الخضير، ود. محمد الفهيد، (ط١، الرياض: دار المنهاج، ١٤٢٦هـ)، ١: ٢٤.

(٣) انظر: ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، "شرح علل الترمذي". تحقيق: د. همام سعيد، (ط١، =

٢ – الانشغال بالعبادة عن حفظ الحديث. قال أبو حاتم الرازي: (ومنهم من قد كتب وغلب عليه الصلاح والعبادة، وغفل عن الحفظ والتمييز، فإذا حدث رفع المرسل وأسند الموقوف وقلب الأسانيد)[١].

وقال ابن رجب: (المشتغلون بالتعبد الذين يترك حديثهم على قسمين: منهم من شغلته العبادة عن الحفظ، فكثر الوهم في حديثه، فرفع الموقوف، ووصل المرسل... ومنهم من كان يتعمد الوضع، كما ذُكر عن أحمد بن محمد بن غالب غلام خليل، وعن زكريا بن يحيى الوقار المصري)[٢].

٣ – الانشغال عن الرواية بعلوم أخرى كالفقه وغيره، حيث تغلب على الراوي على حساب حفظ الحديث وضبطه، قال ابن رجب: (الفقهاء المعتنون بالرأي حتى يغلب عليهم الاشتغال به لا يكادون يحفظون الحديث كما ينبغي، ولا يقيمون أسانيده، ولا متونه، ويخطئون في حفظ الأسانيد كثيراً، ويروون المتون بالمعنى، ويخالفون الحفاظ في ألفاظه)[٣].

٤ – اختلاط الرواي بسبب ضياع كتبه، أو احتراقها، أو سرقتها، أو دفنها، أو غرقها، وحكمهم كما قال ابن الصلاح: (أنه يقبل حديث من أخذ عنهم قبل الاختلاط، ولا يقبل حديث من أخذ عنه بعد الاختلاط، أو أشكل أمره فلم يدر هل أخذ عنه قبل الاختلاط أو بعده)[٤].

٥ – التساهل في الرواية من الكتاب: قال ابن الصلاح: "لا تقبل رواية من عرف

=

الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٧هـ)، ١: ٤٠٥، ٤١٦؛ و٢: ٧٥٩– ٧٦٢، فقد ذكر أمثلة لبعض الرواة ممن اشتغل بالقضاء فأثر في ضبطه، كشريك النخعي، وحفص بن غياث، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلي.

(١) انظر: ابن حبان، محمد بن حبان، "المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين". تحقيق: محمود إبراهيم زايد، (ط١، حلب: دار الوعي، ١٣٩٦هـ)، ١: ٦٧.

(٢) ابن رجب، "شرح علل الترمذي"، ١: ٣٩٠.

(٣) ابن رجب، "شرح علل الترمذي"، ٢: ٨٣٣– ٨٣٤.

(٤) ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، "معرفة أنواع علوم الحديث". تحقيق: ماهر الفحل، وعبد اللطيف الهميم، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ)، ص: ٤٩٤.

بالتساهل في سماع الحديث أو إسماعه، كمن لا يبالي بالنوم في مجلس السماع، وكمن يحدث لا من أصل مقابل صحيح، ومن هذا القبيل من عرف بقبول التلقين في الحديث"[١].

وما ذكرته في النقاط المتقدمة يُعد من أهم أسباب وقوع الخلل في ضبط الرواة، ويُضاف إلى ذلك ضعف الهمة في المذاكرة والمراجعة وعدم الإتقان لذلك، ومن آثار اختلال الضبط:

١- الوهم: وهو أن يروي الراوي على سبيل الخطأ والتوهّم مِن وَصْلِ مُرْسَل أَو مُنْقَطع، أَو إِدخال حَديثٍ في حَديثٍ، أَو نحوِ ذلك، وهذه اللفظة دارجة في كتب التراجم والعلل فيقولون: (في حديثه وهم) أو (في حديثه أوهام)، ويتفاوت فيه الرواة قلة أو كثرة بحسب قوة ضبطهم أو خفته، وقسمه الإمام المزي إلى ثلاثة أقسام فقال: (الوهم يكون تارة في الحفظ، وتارة في القول، وتارة في الكتابة)[٢].

٢- كثرة المخالفة: قال ابن الصلاح: " يعرف كون الراوي ضابطا بأن نعتبر رواياته بروايات الثقاة المعروفين بالضبط والإتقان، فإن وجدنا رواياته موافقة -ولو من حيث المعنى- لرواياتهم، أو موافقة لها في الأغلب والمخالفة نادرة، عرفنا حينئذ كونه ضابطا ثبتا، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم، عرفنا اختلال ضبطه، ولم نحتج بحديثه، والله أعلم"[٣].

وغيرها من الآثار الناتجة عن اختلال الضبط، مما لا يتسع المقال هنا لاستيعابها، وهي مبثوثة في كتب المصطلح وشروحاتها.

المطلب الثاني: أنواع العاهات المؤثرة في الضبط

سبق وأن ذكرت في مقدمة البحث أنواع العاهات التي وُصف بها الرواة، ومن بين تلك العاهات فقدان البصر، ويُسمى صاحبها (الضرير) أو (الأعمى) وهي أكثر العاهات

(١) ابن الصلاح، "معرفة أنواع علوم الحديث"، ص: ٢٣٨.

(٢) المزي، يوسف بن عبد الرحمن، "تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف". تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ)، ١: ٣٩٢؛ وانظر: ابن حجر، أحمد بن علي، "نُزهة النظر في توضيح نخبة الفِكر". تحقيق: محمد صبحي حلاق، (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٣١هـ)، ص: ٨٩.

(٣) ابن الصلاح، "معرفة أنواع علوم الحديث"، ص: ٢١٧.

شيوعا في الرواة، وهي العاهة التي تناول علماء الحديث حكم رواية من وُصف بها تفصيلا في كتب المصطلح؛ لما لها من أثر في ضبط الراوي فيما يرويه.

ولذا سأركز في كلامي على حكم رواية الضرير فأقول: اتفق المحدثون والفقهاء والأصوليون على جواز رواية الضرير في الجملة إذا ضبط الصوت؛ لأن السمع هو الأصل في الفهم والحفظ والضبط، واستدل جمهور المحدثين على الجواز بصحة السماع من وراء حجاب، بدليل أن الصحابة والتابعين كانُوا يَسْمَعُونَ مِنْ عائِشَةَ رضي الله عنها وغَيرِها مِنْ أَزْوَاجِ رسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ، ويَرْوونَ عَنْهُنَّ اعتِمَاداً عَلَى الصَّوْتِ، مع وجوب احتجاب شخوصهن، وقاسوا سماع الأعمى على ذلك؛ لأن عدم المشاهدة بسبب الحجاب أو العمى في ذلك سواء(١).

ومن الأدلة التي استدل بها المحدثون حديث ابن عمر ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ بِلاَلًا يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ، فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِيَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ»، ثُمَّ قَالَ: وَكَانَ رَجُلًا أَعْمَى، لاَ يُنَادِي حَتَّى يُقَالَ لَهُ: أَصْبَحْتَ أَصْبَحْتَ(٢).

قال ابن حجر: (دلّ الحديث عَلَى جَوَازِ الِاعْتِمَادِ عَلَى الصَّوْتِ فِي الرِّوَايَةِ إِذَا كَانَ عَارِفًا بِهِ وَإِنْ لَمْ يُشَاهِدِ الرَّاوِي)(٣).

واستدلوا أيضا بما رواه البخاري معلقا: وَقَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ يَسَارٍ: اسْتَأْذَنْتُ عَلَى عَائِشَةَ، فَعَرَفَتْ صَوْتِي، قَالَتْ: «سُلَيْمَانُ ادْخُلْ، فَإِنَّكَ مَمْلُوكٌ مَا بَقِيَ عَلَيْكَ شَيْءٌ»(٤).

---

(١) انظر: ابن الصلاح، "معرفة أنواع علوم الحديث"، ص: ٢٦٤؛ والزركشي، محمد بن عبد الله، "النكت على مقدمة ابن الصلاح". تحقيق: د. زين العابدين بلافريج، (ط١، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٤١٩هـ)، ٢: ٣٠٧؛ والسخاوي، "فتح المغيث"، ٣: ٣٨٣- ٣٨٤)؛ والسيوطي، "تدريب الراوي"، ٢:٢٧- ٢٨؛ والصنعاني، محمد بن إسماعيل، "توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار". تحقيق: صلاح محمد عويضة، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ)، ٢: ١٩٢.

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل، "الجامع الصحيح". تحقيق: محمد زهير الناصر، (ط١، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، كتاب الآذان، باب آذان الأعمى إذا كان له من يخبره، ١: ١٢٧ برقم ٦١٧.

(٣) ابن حجر، أحمد بن علي، "فتح الباري بشرح صحيح البخاري". تحقيق: نظر محمد الفاريابي، (ط١، الرياض: دار طيبة، ١٤٢٦هـ)، ٢: ٤٢٩.

(٤) البخاري، "الجامع الصحيح"، معلقا في الشهادات، بَابُ شَهَادَةِ الأَعْمَى وَأَمْرِهِ وَنِكَاحِهِ وَإِنْكَاحِهِ =

وأما الفقهاء والأصوليون فقد اتفق جمهورهم على قبول رواية الأعمى فيما نقله النووي حيث قال: (وَتُقْبَلُ رِوَايَةُ الْأَعْمَى مَا سَمِعَهُ حَالَ الْعَمَى عَلَى الصَّحِيحِ، وَبِهِ قَطَعَ الْجُمْهُورُ إِذَا حَصَلَ الظَّنُّ الْغَالِبُ بِضَبْطِهِ)[١]، وحكى ابن قدامة الاتفاق على جواز رواية الأعمى حيث قال: (وَلَا خِلَافَ فِي قَبُولِ رِوَايَته – يعني الأعمى –، وَجَوَازِ اسْتِمتاعِهِ مِنْ زَوْجَتِهِ إذَا عَرَفَ صَوْتَهَا، وَصِحَّةِ قَبُولِهِ النِّكَاحَ، وَجَوَازُ اشْتِبَاهِ الْأَصْوَاتِ، كَجَوَازِ اشْتِبَاهِ الصُّوَرِ، وَفَارَقَ الْأَفْعَالَ؛ فَإِنَّ مَدْرَكَهَا الرُّؤْيَةُ، وَهِيَ غَيْرُ مُمْكِنَةٍ مِنْ الْأَعْمَى، وَالْأَقْوَالُ مَدْرَكُهَا السَّمْعُ، وَهُوَ يُشَارِكُ الْبَصِيرَ فِيهِ، وَرُبَّمَا زَادَ عَلَيْهِ)[٢].

وخلاصة الكلام أن الأعمى يُشترط في صحة روايته ما يُشترط في غيره من الرواة المبصرين، والعمدة في ذلك على عدالته وضبطه، اللهم إلا إذا كان يعتمد فيما يرويه على كتابه ففيه شروط تفصيلية مبثوثة في كتب المصطلح؛ ليتم الاطمئنان لسلامة روايته من الخلل أو التلقين أو التصحيف ونحو ذلك[٣].

وصف المخطوط:

قبل أن أذكر النص مع تحقيقه أعرف بالمخطوط فأقول:

الناسخ: المؤلف نفسه.

عدد الأوراق: ١٢ ورقة.

مصدر المصورة ورقمها: مكتبة الجامعة الإسلامية– رقم: ١٢٢٠.

=

وَمُبَايَعَتِهِ وَقَبُولِهِ فِي التَّأْذِينِ وَغَيْرِهِ، وَمَا يُعْرَفُ بِالأَصْوَاتِ، ٣: ١٧٢.

(١) النووي، يحيى بن شرف، "روضة الطالبين وعمدة المفتين". تحقيق: زهير الشاويش، (ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ)، ١١: ٢٦٠.

(٢) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، "المغني". د.ت، (مصر: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ)، ١٠: ١٧١.

(٣) انظر: ابن الصلاح، "معرفة أنواع علوم الحديث"، ص: ٣١٩، الخطيب، أحمد بن علي، "الكفاية في علم الرواية". تحقيق: د. ماهر الفحل، (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ)، ١: ٤٨٠–٤٨٥؛ والقاضي عياض، عياض بن موسى، "الإلماع في أصول الرواية وتقييد السماع". تحقيق: حسن الصباغ، ومحمد بيومي، (ط١، الرياض: دار الألوكة، ١٤٤٠هـ)، ص: ٢٧٩–٢٨١؛ والسخاوي، "فتح المغيث"، ٣: ١١٢– ١١٤.

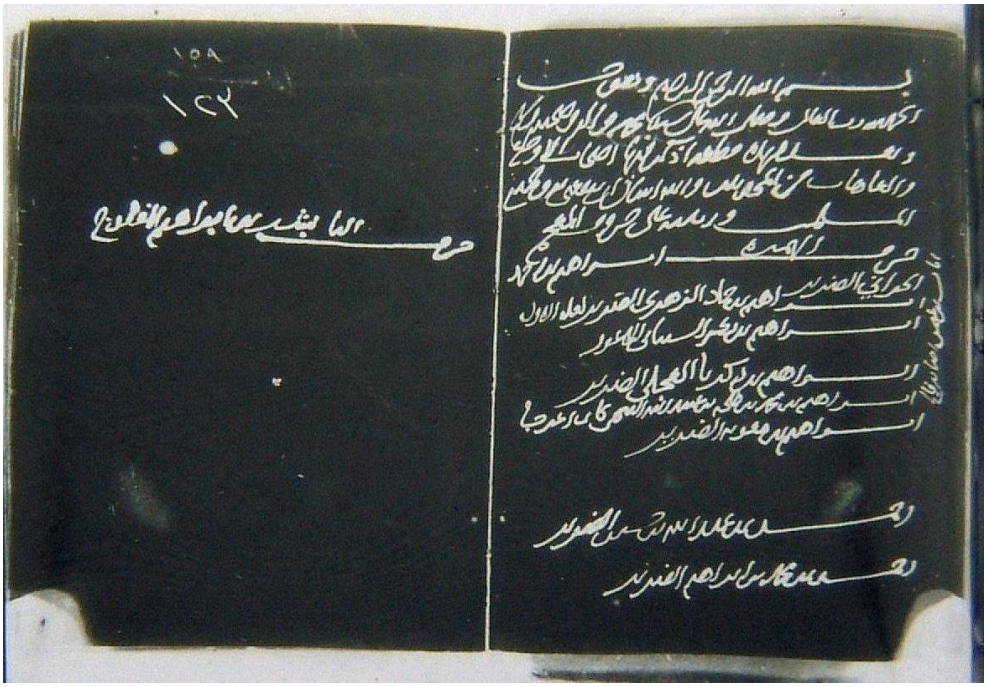
تاريخ النَّسخ: لا يوجد على المخطوط ما يشير إلى تاريخ النسخ، علما أن ابن المبرد توفي سنة (٩٠٩هـ)، والمخطوط بخط يده المعروف.

بدأ المؤلف كتابه بذكر البسملة، والثناء على الله عزّ وجلّ، والصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم، وبين مراده من تأليفه لهذا الجزء بعبارة مختصرة، وشرع في وضع أبوابه على حروف المعجم، لكنه لم يملأ إلا بعضها، ووقف عند حرف النون، في مجموع من ق١٥٨ إلى ق١٦٧ بخط المؤلف المستعجل[١].

وبخصوص خطّ المؤلف ومؤلفاته يقول ابن الشطي: (وغالب مؤلفاته أجزاء، وكان كثير الكتابة، سريع القلم، وقلّ من يحسن قراءة خطه؛ لاشتباكه وعدم إعجامه) [٢].

وهو كما قال، فقد عانيت في قراءة المخطوط، وتوفر مصادر الرواة الذين ذكرهم سهل عليّ كثيرا قراءة النصّ.

وهذه صورة من الورقة الأولى من المخطوط:



(١) ينظر: يوسف العش، "فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية"، ص: ٢٤٧.

(٢) ابن الشطي، "مختصر طبقات الحنابلة"، ص: ٨٦.

المبحث الثالث: النص المحقق

كتاب الضبط والتبيين لذوي العلل والعاهات من المحدثين ليوسف بن عبد الهادي

بسم الله الرحمن الرحيم وهو حسبي

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم وبعد فهذه قطعة أذكر فيها أصحاب الأوجاع والعاهات من المحدثين، والله أسأل أن ينفعني به وجميع المسلمين، ورتبته على حروف المعجم:

حرف الهمزة

أبان بن عثمان أصابه فالج[(١)].

إبراهيم بن أحمد الحراني الضرير[(٢)].

إبراهيم بن حماد الزهري الضرير، لعله الأول[(٣)].

---

(١) ثبت هذا لحقا في الهامش بخط المصنف.

وهو: أَبَانُ بنُ عُثْمَانَ بنِ عَفَّانَ الأُمَوِيُّ، أبو سَعيد، المَدَنِيُّ (ت ١٠٥هـ). قال الواقدي: أَصَابَ الْفَالِجُ أَبَانَ سَنَةً قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ، وَيُقَالُ بِالْمَدِينَةِ: فَالِجُ أَبَانَ؛ لِشِدَّتِهِ. وقال ابن حجر: مدنيٌ ثِقَةٌ. روى له البخاري في الأدب المفرد والباقون. ينظر: الجاحظ، عمرو بن بحر، "البرصان والعميان والعرجان والحولان". (ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١٠هـ)، ص: ٢٠٩؛ وابن سعد، محمد بن سعد، "الطبقات الكبرى". تحقيق: إحسان عباس، (ط١، بيروت: دار صادر، ١٩٦٨م)، ٥: ١٥٢؛ وابن حجر، أحمد بن علي، "تقريب التهذيب". تحقيق: عادل مرشد، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ)، ص: ٢٦.

(٢) هو إبراهيم بن أحمد بن عبد الكريم الحراني الضرير، ويقال له أيضا: إبراهيم بن أبي حميد، يروي عن عبد العظيم بن حبيب. قال أبو عَرُوبَة: (كان يضع الحديث). ينظر: ابن عدي، عبد الله بن عدي، "الكامل في ضعفاء الرجال". تحقيق: عادل عبد الموجود، وأحمد الخطيب، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ)، ١: ٤٣٦؛ والذهبي، محمد بن أحمد، "ميزان الاعتدال في نقد الرجال". تحقيق: علي محمد البجاوي، (ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٢هـ)، ١: ١٧.

(٣) كذا قال المؤلف، وليس هو بالأول، هو إبراهيم بن حماد بن أبي حازم الزهري الضرير. قال الذهبي: (يروي عن مالك، ضعفه الدَّارَقُطْنِيّ). ينظر: الدارقطني، علي بن عمر، "الضعفاء والمتروكين". تحقيق: محمد لطفي الصباغ، (ط١، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ)، ص: ٦٦؛ والذهبي، محمد بن أحمد، "ديوان الضعفاء والمتروكين". تحقيق: حماد الأنصاري، (ط٢، مكة: مكتبة النهظة الحديثة، =

إبراهيم بن بكر الشيباني الأعور[١].

إبراهيم بن زكريا العجلي الضرير[٢].

إبراهيم بن محمد بن طلحة بن عبيد الله التيمي كان أعرجا[٣].

إبراهيم بن معاوية الضرير[٤].

أحمد بن عبد الله بن حسين الضرير[٥].

=

١٣٨٧هـ)، ص: ١٥.

(١) هو إبراهيم بْن بكر أبو إِسْحَاق الشيباني الأعور، كوفِي، وقيل بصري، سكن بغداد (ت٢١٠هـ)، قَالَ أحمد: (قد رأيته، كان أعور، كانت أحاديثه موضوعه)، وقال الدَّارَقُطْنِيّ: (متروك)، وقال الذهبي: (متهم، ساقط الحديث). ينظر: الخطيب، أحمد بن علي، "تاريخ بغداد". تحقيق: د. بشار عواد معروف، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ)، ٦: ٥٤٧؛ والذهبي، محمد بن أحمد، "تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ". تحقيق: د. بشار عواد معروف، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٤هـ)، ٥: ٢٣.

(٢) هو إبراهيم بن زكريا أبو إسحاق العجلي، البصري الضرير المعلم، يروي عن شعبة وهمام بن يحيى، روى عنه يعقوب بن سفيان. قال ابن عدي: (حدث عن الثقات بالبواطيل)، وقال الذهبي: (متهم). ينظر: ابن عدي، "الكامل في الضعفاء"، ١: ٤١٢؛ والذهبي، "ديوان الضعفاء"، ص: ١٦.

(٣) هو إبراهيم بن محمد بن طلحة بن عبيد الله القرشى التيمى، أبو إسحاق المدنى، وقيل الكوفي (ت١١٠هـ). قَال علي بن المديني: (كان أعرج)، وقال ابن حجر: (ثقة). روى له مسلم والأربعة. ينظر: الجاحظ، "البرصان والعميان والعرجان والحولان"، ص: ٢٠٩؛ المزي، يوسف بن عبد الرحمن، "تهذيب الكمال في أسماء الرجال". تحقيق: د. بشار عواد معروف، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ)، ٢: ١٧٢؛ وابن حجر، "التقريب" ص: ٣٣.

(٤) لعله إبراهيم بن محمد بن خازم، أبو إسحاق ابن أبي معاوية، الضرير الكوفي (ت ٢٣٦هـ). يروي عن أبيه، روى عنه أبو داود ومطين. فإن كان هو فلا يدخل في شرط المؤلف؛ لأن اللقب لأبيه الإمام الكبير محمد بن خازم. قال الذهبي: (ثقة)، وقال ابن حجر: (صدوق صعفّه الأزدي بلا حجة)، يُنظر: الذهبي، محمد بن أحمد، "الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة". تحقيق: د. محمد عوامة، (ط١، جدة: دار القبلة، ١٤١٣هـ)، ١: ٢٢١؛ وابن حجر، "التقريب" ص: ٣٢.

(٥) هو أَحْمَد بن عَبْد اللَّه بن الْحُسَيْن بن عَلِيّ، أَبُو بَكْر الضرير، حدّث عَنْ مُحَمَّد بْن عَبْد الملك الدقيقي. أخرج له الخطيب حديثا ثم قال: (هَذَا حَدِيثٌ بَاطِلٌ، وَرِجَالُ إِسْنَادِهِ كُلُّهُمْ ثِقَاتٌ غَيْر

=

أحمد بن محمد بن إبراهيم الضرير[١].

حرف الباء

بشر بن إبراهيم المفلوج[٢].

حرف التاء[٣]

حرف الثاء

ثابت بن عياض العدوي الأعرج[٤].

ثابت بن موسى الضبي الضرير[٥].

=

الضَّرِيرِ وَالْحَمْلُ عَلَيْهِ فِيهِ)، وقال الذهبي: (له عن الدقيقي حديث موضوع). ينظر: الخطيب، "تاريخ بغداد"، ٥: ٣٨٢؛ والذهبي، "ديوان الضعفاء"، ١:٦؛ وابن حجر، "لسان الميزان"، ١: ٤٩٨.

(١) هو أحمد بن محمد بن إبراهيم بن موسى، أَبُو عَبْد اللَّه، المعروف بابن أبزون المقرئ الحمزي (ت ٣٦٤هـ)، يروي عن بهلول بن إسحاق ومحمد بن أحمد الحليمي، وعنه أبو عمر بن حيويه ومحمد بن عمر بن بكير. قال الخطيب البغدادي: (كان ضريرا) وقال الذهبي: (شيخ لابن بكير البغدادي، أتى بحديث باطل). ينظر: الخطيب، "تاريخ بغداد"، ٦: ٥٠؛ والذهبي، "ميزان الاعتدال"، ١: ١٤٦.

(٢) هو بشر بن إبراهيم الأنصاري البصري، أبو عمرو . ويقال أبو سعيد. المفلوج، من أهل دمشق سكن البصرة. يروي عن الأوزاعي، رماه بالوضع: العقيلي وابن حبان وابن عدي، وقال أبو حاتم الرازي: (ضعيف الحديث). ينظر: ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، "الجرح والتعديل". تحقيق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي (ط١، حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧١هـ)، ١: ٣٥١؛ والعقيلي، محمد بن عمرو، "الضعفاء". تحقيق: عبد المعطي قلعجي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ)، ١: ١٤٢؛ وابن حبان، محمد بن حبان، " المجروحين"، ١: ١٨٩؛ وابن عدي، "الكامل الضعفاء "، ٢: ١٦٧.

(٣) كذا في الأصل، ذكر الحرف وبيض له، وهكذا في الحروف التي لم يذكر فيها أعلاما، ولذا اكتفيت بالتنبيه هنا، وهذا من الأدلة على أن الكتاب مسودة لم ينتهي منه المؤلف.

(٤) هو ثابت بن عياض الأَحنف، وهو الأعرج، القرشي العدوي، مولى عبد الرحمن بْن زيد بْن الخطاب. قال الذهبي: صدوق، وقال ابن حجر: (ثقة). روى له الشيخان وأبو داود والنسائي. ينظر: الذهبي، "الكاشف"، ١: ٢٨٢؛ والمزي، "تهذيب الكمال"، ٤: ٣٦٧؛ وابن حجر، "التقريب"، ص: ٧٢.

(٥) هو ثابت بن موسى بن عبد الرحمن بن سلمة الضبي، أبو يزيد الكوفي الضرير العابد (ت ٢٢٩هـ).

=

حرف الجيم

حرف الحاء

الحارث بن عبد الله الهمداني الكوفي الأعور[١].

حبيب الأعور[٢].

حجاج بن حجاج الباهلي الأحول[٣].

حجاج الضرير[٤].

حماد[٥] بن عمار الأعور[٦].

=

قال ابن حجر: (ضعيف الحديث). روى له ابن ماجه. ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ٤: ٣٧٧؛ وابن حجر، "التقريب"، ص: ٧٢.

(١) هو الحارث بن عبد الله الأعور الهَمْدَانِيُّ الحوتي الخارفي، أبو زهير الكوفي، صاحب علي ﷺ، من كبار التابعين، توفي في خلافة ابن الزبير. قال ابن حجر: (فى حديثه ضعف، كذبه الشعبي فى رأيه، و رُمي بالرفض). روى له أصحاب السنن. ينظر: الجاحظ، "البرصان والعميان والعرجان والحولان"، ص: ٥٦٨؛ والمزي، "تهذيب الكمال"، ٥: ٢٤٤؛ وابن حجر، "التقريب"، ص: ٨٦.

(٢) هو حَبِيبٌ الأَعْوَرُ الْمَدَنِيُّ، مولى عروة بن الزبير القرشي (ت في حدود ١٣٠هـ). قال الذهبي: (صَدُوق)، وقال ابن حجر: (مقبول) روى له مسلم وأبو داود والنسائي. ينظر: الذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٣: ٣٩٤؛ وابن حجر، "التقريب"، ص: ٩٣.

(٣) هو حَجَّاجُ بنُ حَجَّاجٍ البَاهِلِيُّ البَصْرِيُّ الأَحْوَل (ت ١٣١هـ). قال ابن حجر: (ثقة). روى له الجماعة سوى الترمذي. ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ٤: ٣٧٧؛ والذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٣: ٦٢٩؛ وابن حجر، "التقريب"، ص: ٩٣.

(٤) هو حجّاج الضرير، روى عن عمرو بن عون، وعنه أبو داود. قال ابن حجر: (مقبول). روى له أبو داود. ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ٥: ٤٧٠؛ وابن حجر، "التقريب"، ص: ٩٤.

(٥) في المخطوط فوق كلمة (حماد) كلمة صورتها (ترجمة) ولا معنى لها هنا، وحسب الترتيب المعجمي فإن مكان هذه الترجمة بعد من اسمه (حفص).

(٦) لم أقف على راو بهذا الاسم واللقب –فيما بين يدي من تراجم –، وأقرب ما وقفت عليه حماد بن محمد بن حماد، أبو سعيد الأعور، الواسطي. ذكره الخطيب البغدادي ولم يزد على قوله: (قدم بغداد، وحدّث بها عن عاصم بن علي، روى عنه محمد بن مخلد الدوري). ينظر: الخطيب، "تاريخ بغداد"، =

الحسن بن ثابت الأحول[١].

حصين بن نمير الواسطي الضرير[٢].

حفص بن عمر أبو عمر الدوري المقرئ الضرير[٣].

حفص بن عمر البصري الضرير[٤].

حميد الأعرج الكوفي[٥].

=

٩: ٢٣. وهناك راو آخر يحمل نفس الاسم الذي ذكره المؤلف، غير أنه أعمى، وليس بأعور، وهو حماد بن عمار الأعمى، يعد في البصريين، روى عنه يونس بن محمد وأبو سلمة موسى بن إسماعيل التبوذكي. قال أبو حاتم الرازي: (هو مجهول)، وقال ابن حجر: (يعني مجهول العدالة). وزاد: (وكان أعمى). ينظر: ابن أبي حاتم، "الجرح والتعديل"، ٣: ١٤٤؛ وابن حجر، "لسان الميزان"، ٣: ٢٧٤.

(١) هو الْحَسَنُ بْنُ ثَابِتٍ التَّغْلِبِيُّ، أبو الْحَسَنِ الْكُوفِيُّ الأَحْوَلُ، المعروف بابن الروزجار. وثقه ابن نمير وذكره ابن شاهين وابن حبان في الثقات، وقال ابن حجر: (صدوق يغرب). ينظر: ابن حبان، محمد بن حبان، "الثقات". تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، (ط١، حيدر آباد: دائرة المعارف الثمانية، ١٣٩٣هـ)، ٦: ١٦٢؛ وابن حجر، أحمد بن علي، "تهذيب التهذيب". تحقيق: عادل مرشد، وإبراهيم زيبق، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ)، ١: ٣٨٥؛ وابن حجر، "التقريب"، ص: ٩٩.

(٢) هو حُصَيْن بن نُمير الوَاسِطِيّ، أبو مُحصن الضرير، مولى همدان، كوفي الأصل. قال الذهبي: (ثقة)، وقال ابن حجر: (لا بأس به رُمي بالنصب). روى له البخاري وأبو داود والترمذي والنسائي. ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ٦: ٥٤٦؛ والذهبي، "الكاشف"، ١: ٣٣٩؛ وابن حجر، "التقريب"، ص: ١١٠.

(٣) هو حفص بن عمر بن عبد العزيز أبو عمر الدوري، المقرئ الضرير الأصغر، صاحب الكسائي (ت ٢٤٨هـ). قال ابن حجر: (لا بأس به). روى له ابن ماجه. ينظر: ابن الجزري، محمد بن محمد، "غاية النهاية في طبقات القراء". عني بنشره: ج. برجستراسر، (ط١، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٣٥١هـ)، ١: ٢٥٥؛ والمزي، "تهذيب الكمال"، ٧: ٣٥؛ وابن حجر، "التقريب"، ص: ١١٢.

(٤) هو حفص بن عُمَر، أَبُو عُمَر الضرير الأكبر البَصْرِيّ (ت ٢٢٠هـ). قال ابن حجر: (صدوق عالم، قيل وُلد أعمى). روى له أبو داود. ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ٧: ٤٦؛ وابن حجر، "التقريب"، ص: ١١٢.

(٥) هو حُمَيْدٌ بن عطاء الأَعْرَج، الْكُوفِيُّ القاصُّ، المُلائيّ. قال ابن حجر: (ضعيف). روى له الترمذي. ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ٧: ٤١٠؛ وابن حجر، "التقريب"، ص: ١٢٢.

حيان الأعرج[١].

حرف الخاء

خلف بن عامر البغدادي الضرير[٢][٣].

حرف دال

حرف الذال[٤]

حرف السين

السائب بن فروخ الأعمى[٥].

سليمان بن مهران الأعمش[٦].

سليمان بن موسى الأشدق[٧].

---

(١) هو حيان الأَعْرَج، بصري يروي عن العلاء بن الحضرمي، وعنه محمد بن زيد وقتادة، روى له ابن ماجة. قال ابن معين: (ثقة)، وقال المزي: (روايته عن العلاء بن الحضرمي منقطعة). وذكره ابن حبان في أتباع التابعين. ينظر: ابن أبي حاتم، "الجرح والتعديل"، ٣: ٢٤٦؛ وابن حبان، "الثقات" ٦: ٢٣٠؛ والمزي، "تهذيب الكمال"، ٧: ٤٧٦؛ وابن حجر، "التهذيب"، ١: ٥٠٨.

(٢) هو خلف بن عامر البغدادي الضرير. قال ابن الجوزي: (روى حديثاً منكراً)، وقال الذهبي: (فيه جهالة). ينظر: ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، "الضعفاء والمتروكون". تحقيق: عبد الله القاضي، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ)، ١: ٢٥٥؛ والذهبي، "ميزان الاعتدال"، ١: ٦٦١.

(٣) هنا في الأصل: رُزَيْق الأعمى عن أبي هريرة، ثم ضرب عليه.

(٤) لم يذكر هنا حرف الراء، وسيأتي بعد حرف السين، مما يدل أن هذه النسخة مسودة لم تُحرّر.

(٥) هو السَّائِبُ بْنُ فَرُّوخ، أبو الْعَبَّاسِ، الشَّاعِرُ الْمَكِّيُّ، الأَعْمَى (ت بعد ٩١هـ). روى عن عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو، وَابْنَ عُمَر، قال الذهبي: (لَهُ حَدِيثَانِ أَوْ ثلاثة)، وقال ابن حجر: (ثقة). روى له الجماعة. ينظر: الذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٢: ١٢٠٤؛ والصفدي، "نكت الهميان"، ص: ١٥٣؛ وابن حجر، "التقريب"، ص: ١٦٨.

(٦) هو سُلَيْمَانُ بنُ مِهْرَانَ الكَاهِلِيُّ مولاهم، أبو محمد الكوفي الأعمش (ت ١٤٧هـ). قال ابن حجر: (ثقة حافظ عارف بالقراءات، ورع، لكنه يدلس). روى له الجماعة. ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ١٢: ٧٦؛ وابن حجر، "التقريب"، ص: ١٩٥.

(٧) هو سُلَيْمَانُ بنُ مُوْسَى القرشي الأموي مولاهم، أبو أيوب الدِّمَشْقِيُّ الأَشْدَقُ (ت ١١٩هـ). قال =

سويد بن سعيد الحدثاني عَمِي[١].

حرف الدال[٢].

حرف الراء

رزيق الأعمى عن أبي هريرة[٣].

حرف السين

حرف الصاد

حرف الضاد

حرف الطاء

حرف الظاء

حرف العين

عبد الله بن أيوب الضرير[٤].

=

ابن حجر: (صدوق فقيه فى حديثه بعض لين، وخولط قبل موته بقليل). روى له مسلم= = في المقدمة والباقون سوى البخاري. ينظر: الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ٥: ٤٣٧؛ وابن حجر، "التقريب"، ص ١٩٥.

(١) هو سُوَيْدُ بنُ سَعِيْدِ بنِ سَهْلِ بنِ شَهْرَيَارَ، أبو محمد الهروي الأصل، ثم الحَدَثَاني ـ بفتح المهملة والمثلثة ـ ويقال له الأنباري (ت ٢٤٠هـ)، عاش مائة سنة. قال ابن حجر: (صدوق فى نفسه إلا أنه عمي فصار يتلقن ما ليس من حديثه فأفحش فيه ابن معين القول). روى له مسلم وابن ماجه. ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ١٢: ٢٤٧؛ والصفدي، "نكت الهميان"، ص: ١٦٢، وابن حجر، "التقريب"، ص: ٢٠٠.

(٢) كذا ثبت في الأصل، وفيه تكرار كما لا يخفى، وكأن هذه النسخة كانت مسودة عند المصنف، ولذا لم يحررها، وترك بياضا كثيرا لأجل ذلك.

(٣) هو رُزَيْق ـ مصغرا ـ الْأَعْمَى الْكُوفِي، يروي عَن أبي هُرَيْرَة. قال الأزدي: متروك. ينظر: ابن الجوزي، "الضعفاء والمتروكون"، ١: ٢٨٣؛ والذهبي، "ديوان الضعفاء"، ص: ١٣٧.

(٤) هو عبد اللَّه بن أيوب بن زاذان، أبو مُحَمَّد الضرير، المعروف بالقربي الْبَصْرِيّ (ت ٢٩٢هـ). قال =

عبد الله بن سلمة الأفطس، عن الأعمش[١].

عبد الرحيم بن سعيد الأبرص[٢].

عبد السلام بن هاشم الأعور[٣].

عثمان الأعرج، عن الحسن[٤]

علي بن الحسن الذهلي الأفطس[٥].

=

الدارقطني: (متروك). ينظر: الدارقطني، علي بن عمر، "سؤالات الحاكم للدارقطني"، تحقيق: د. موفق عبد القادر، (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ)، ص: ١٢٢؛ والخطيب، " تاريخ بغداد"، ١١: ٦٥.

(١) هو عَبْدُ الله بْن سَلَمَةَ، أبو عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحَضْرَمِيُّ، الأَفْطَس الْبَصْرِي. قال أحمد: (ترك الناس حديثه... وكان خبيث اللسان)، وقال الذهبي في تاريخه: (كَانَ يستخف بالأئمّة). ينظر: ابن حنبل، أحمد بن حنبل، "العلل ومعرفة الرجال". تحقيق: وصي الله عباس، (ط٢، الرياض: دار الخاني، ١٤٢٢هـ)، ٢: ٤٩٤؛ وابن حبان، "المجروحين"، ٢: ٢٠؛ والذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٤: ١١٣٩.

(٢) هو عبد الرحيم بن سعيد بن قيس الأبرص الشامي، أخو محمد بن سعيد المصلوب. قال الذهبي: (لا يُدرى من ذا)، وذكره ابنُ حِبَّان في الثقات وقال: (روى عنه يحيى بن مَعِين الحرف بعد الحرف). ينظر: ابن حبان، "الثقات"، ٧: ١٣٤؛ والذهبي، "ميزان الاعتدال"، ١: ٢٤.

(٣) هو عبد السَّلَام بن هَاشم الْبَزَّار، أبو عُثْمَان الْأَعْوَر. قَالَ أبو حَاتِم الرَّازِيّ: (لَيْسَ بِقَوي)، وَقَالَ عَمْرو بن عَليّ الفلاس: (لَا أقطع بِالشَّهَادَةِ على أحْد بِالْكَذِبِ إِلَّا عبد السَّلَام بن هَاشم)، وقال ابن حجر: (شيخ مقل حدث بعد المئتين). ينظر: ابن أبي حاتم، "الجرح والتعديل"، ٦: ٤٧؛ وابن حجر، "لسان الميزان"، ٥: ١٨١.

(٤) هو عثمان الأعرج، يروي عن الحسن، وعنه عباد بن كثير، قال الذهبي: (مجهول)، وقال ابن حجر: (حدث عنه عباد بن كثير – لا يعرف – بخبر منكر). ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد، "ذيل ديوان الضعفاء والمتروكين". تحقيق: حماد الأنصاري، (ط١، مكة: مكتبة النهظة الحديثة، ١٣٨٧هـ)، ص: ٤٧؛ وابن حجر: "لسان الميزان"، ٥: ٤١٨.

(٥) هو عليّ بن الْحَسَن الذُّهْليّ الأفطس، أبو الْحَسَن النَّيسابوري، صاحب المسند (ت ٢٥١هـ)، وقيل قبل ذلك. قال الخليلي: (هُوَ صَدُوقٌ غَيْرُ مُخَرَّجٍ)، وقال أبو حامد بن الشرقي: (متروك الحديث يروي عَنْ شيوخ لم يسمع منهم). وقال الحاكم: كان شيخ عصره ببلدنا. ينظر: الخليلي، الخليل بن عبد الله، "الإرشاد في معرفة علماء الحديث". تحقيق: د. محمد سعيد إدريس، (ط١، الرياض: مكتبة

=

حرف الغين

حرف الفاء

الفضل بن محمد الباهلي الأحدب(١).

فطر بن محمد الأحدب(٢).

حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم

محمد بن المثنى الزَّمن(٣).

محمد بن سعيد الكريزي الأثرم(١).

=

الرشد، ١٤٠٩هـ)، ٣: ٨٢٦؛ والذهبي، "ميزان الاعتدال"، ٣: ١٢١؛ ابن قطلبوغا، قاسم بن قطلبوغا، "الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة". تحقيق: شادي نعمان، (ط١، صنعاء: مركز النعمان للبحوث والدراسات، ١٤٣٢هـ)، ٧: ١٩٧.

(١) هو الفضل بن مُحَمد بن عبد اللَّهِ الباهلي، أبو العباس الأنطاكي، العطّار الأحدب. قال ابن عدي: (حَدَّثَنَا بأحاديث لم نكتبها عن غيره، وأوصل أحاديث، وسرق أحاديث، وزاد فِي المتون)، وقال الدارقطني: (كذاب لا يساوي شيئا). ينظر: السهمي، "سؤالات حمزة السهمي للدارقطني"، ص: ٢٤٨؛ وابن عدي، "الكامل في الضعفاء"، ٧: ١٢٦؛ والذهبي، "ميزان الاعتدال"، ٣: ٣٥٨.

(٢) هو فطر بن محمد العطار الأحدب. قال الدارقطني: (حدثونا عنه)، كذا نقل الذهبي عنه في ديوان الضعفاء، وفي المطبوع من الضعفاء للدارقطني: (حدثونا عنه، كذاب)، وقال ابن حجر معقبا على ذلك: (هذا وهم محض وإنما نقل البرقاني عن الدارقطني ذلك في فضل بن محمد)، يعني فضل بن محمد الأنطاكي المتقدم في الهامش السابق قبل هذا. ينظر: الدارقطني، "الضعفاء والمتروكين"، ص: ٢٠٥؛ والذهبي، "ديوان الضعفاء"، ص: ٣٢١؛ وابن حجر، "لسان الميزان"، ٦: ٣٦١.

(٣) هو مُحَمَّد بْن المثنى بن عُبيد العنزي، أبو مُوسَى البصري، المعروف بالزَّمن، مشهور باسمه وكنيته (ت ٢٥٢هـ). قال ابن حجر: (ثقة ثبت). روى له الجماعة. ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ٣٤: ٣٣٣؛ وابن حجر، "التقريب"، ص: ٤٣٩.

محمد بن عبد المجيد التميمي المفلوج[٢].

مرجا بن رجاء الضرير[٣].

مسعود بن الحسين الحلي الضرير، كذاب[٤].

مسلم بن كيسان الملائي الأعور[٥].

مسلم أبو حسان الأعرج، ويقال هو مسلم الأحرد[٦].

=

(١) هو محمد بن سَعِيد بْن زياد الْبَصْرِيّ، أبو سَعِيد الْقُرَشِيّ الكُرَيْزِيّ الأثرم، نزيل بغداد (ت٢٣١هـ). قال الذهبي: (ضعفوه). ينظر: الخطيب، "تاريخ بغداد"، ٣: ٢٣٩؛ والذهبي، "ديوان الضعفاء"، ص: ٣٥٣.

(٢) هو محمد بن عبد المجيد التميمي، أبو جعفر البغدادي المفلوج (ت بعد ٢٣١هـ). قال ابن حجر: (ضعفه محمد بن غالب تمتام). ينظر: الذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٥: ٣٢٩؛ وابن حجر، "لسان الميزان"، ٧: ٣١٤.

(٣) هو مرجّى - بتشديد الجيم - ابن رجاء اليشكري، أبو رجاء البصري الضرير، صاحب التعبير. قال الذهبي: (مختلف في حاله)، وقال ابن حجر: (صدوق ربما وهم). روى له البخاري تعليقا. ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ٧: ٣٦١؛ والذهبي، "الكاشف"، ٢: ٢٥١؛ وابن حجر، "التقريب"، ص ٤٥٧.

(٤) هو مسعود بن الحسين بن هبة الله، أبو المظفر الشيباني الحلي الضرير المقرئ (ت ٥٦٤ هـ). قال الذهبي: (ادّعى القراءة على ابن سوار، فظهر كذبه، وكان الوزير ابن هبيرة قد تلا عليه وأسند عنه القراءة، فلما علم أنه كذاب عزره وأهانه). ينظر: الذهبي، "ميزان الاعتدال"، ٤: ٩٩؛ وابن الجزري، "غاية النهاية في طبقات القراء"، ٢: ٢٩٤.

(٥) هو مُسْلِمُ بْنُ كَيْسَانَ الضَّبِّيُّ، أبو عبد الله الْمُلائِيُّ، الْكُوفِيُّ البراد الأَعْوَر. قال الذهبي: (واه)، وقال ابن حجر: (ضعيف). روى له الترمذي وابن ماجه. ينظر: الذهبي، "الكاشف"، ٢: ٢٦٠؛ وابن حجر، "نزهة الألباب في الألقاب" ١: ٨٩؛ و"التقريب" ص: ٤٦٣.

(٦) في الأصل الأجرد بالجيم، والصواب ما أثبت بالحاء كما في التاريخ الكبير ٧\٢٥٨، والجرح والتعديل ٨\٢٠١، وتهذيب الكمال ٣٣\٢٤٢، ونقل عن أبي داود في سؤالات الآجري (ترجمة:٣٣٣): سمي الأحرد لأنه كان يمشي على عقبه خرج مع الخوارج أهـ.

قلت: وفي تاج العروس ٨\١٩ أن الأحرد يكون في الدواب وغيرها، وهو الذي إذا مشى رفع قوائمه رفعا شديدا..

ووقع في بعض مصادر الترجمة: الأجرد بالجيم، وهو تصحيف.

=

مُفضّل بن عبد الله الحبطي الضرير[١].

حرف النون

نُفيع بن الحارث أبو داود الأعمى[٢].

ملحق بأسماء الرواة المستدركين على كتاب (الضبط والتبيين)

أشرت في دراستي لكتاب (الضبط والتبيين) أن المؤلف رحمه الله قد فاته عددٌ كثير من الرواة الموصوفين بالعلل والعاهات، مما يمكن للمُتعقب أن يستدرك عليه في ذلك، فأحببت أن أذكر أمثلة لعدد من الرواة الموصوفين ببعض العاهات، إتماما للفائدة، إذ الإحاطة بهم أمر يحتاج لتتبع واستقراء لا يتسع في مثل هذه البحوث، والتزمت فيه برواة القرون الثلاثة الأولى، بذكر اسم الراوي وما وُصف به من عاهة، دون تفصيل في بيان مرتبته، تمشيا مع طريقة المؤلف، وتجنبت ذكر الموصوفين بـ (الضرير) أو (الأعمى)؛ لأنهم أفردوا بمؤلفات خاصة؛ ولأن عددهم كثير، باعتبار أن صفة (العمى) هي الغالبة على الرواة، وأكتفي في ذلك بالإحالة على كتاب: (نكتُ الهِميان في نُكت العُمْيان) للصفدي، وكتاب: (البرصان والعميان والعرجان والحولان) للجاحظ.

=

وهو أبو حَسَّان، الأَعرَج، بَصريٌ، اسمُه مُسلِم بن عَبد الله، (قُتل سنة ١٣٠هـ). قال الذهبي: (ثقة)، وقال ابن حجر: (صدوق رُمي برأي الخوارج). روى له الجماعة سوى البخاري تعليقا. ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ٣٣: ٢٤٣؛ والذهبي، "الكاشف"، ٢: ٤١٨؛ والعراقي، عبد الرحيم بن الحسين،"ذيل ميزان الاعتدال". تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ)، ص: ٢١٤؛ وابن حجر: "التقريب"، ص: ٥٥٧.

(١) هو المُفضّل بن عَبْد اللَّه – ويُقال ابن عُبيد الله – الحَبَطّي اليَرْبُوعيّ الْبَصْرِيّ، سكن بغداد. ذكره ابن حجر – تبعا للمزي – تمييزا وقال: (صدوق من التاسعة). ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ٢٨: ٤١٢؛ وابن حجر، "التقريب"، ص: ٤٧٦.

(٢) هو نُفَيْعُ بْنُ الْحَارِثِ الْهَمْدَانِيُّ – ويُقال: السَبِيعي–، أَبُو دَاوُدَ الأَعْمَى الْكُوفِيُّ الْقَاصُّ، مشهور بكنيته. قال ابن حجر: (متروك، وقد كذبه ابن معين). روى له الترمذي وابن ماجه. ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ٣٠: ٩؛ والذهبي، "ميزان الاعتدال"، ٤: ٢٧٣؛ وابن حجر، "التقريب" ص: ٤٩٦.

انتهى الموجود من المخطوط، والله الموفق.

وهذه بعض الأسماء ذكرتها كنماذج، التقطتها من كتب التراجم ـ وكلهم تقريبا من رجال الكتب الستة ـ اقتصرت فيها على اسم الراوي وصفته، مع ذكر مصدر ترجمته، وهم:

١. إبراهيم بن سويد النخعي الكوفي، الأعور. تهذيب الكمال، ١٠٤/٢.
٢. إِسْحَاق الْأَعْرَج. تعجيل المنفعة، ٢٩٣/١.
٣. ثابت بن يزيد، أبو زيد البصري الأحول. تقريب التهذيب، ص: ٧٢.
٤. جعفر بن محمد الواسطي، الورّاق المفلوج. تقريب التهذيب، ص: ٨٠.
٥. حاجب بن الوليد بن ميمون الشامي، أبو محمد المؤدب، الأعور. تقريب التهذيب، ص: ٨٥.
٦. حبيب بن أبي ثابت الأعور. نزهة الألباب في معرفة الألقاب، ٨٩/١.
٧. حجاج بن مُحَمَّد المصِّيصِي، أبو محمد الأعور. تقريب التهذيب، ص: ٩٣.
٨. حماد بن بحر الرازي، الأصم. الجرح والتعديل، ١٣٣/٣.
٩. حميد بن قيس المكي، أبو صفوان القارئ، الأعرج. تقريب التهذيب، ص: ١٢١.
١٠. حميد الكوفي القاصّ، المُلائي الأعرج. تقريب التهذيب، ص: ١٢٢.
١١. خلف بن حوشب الكوفي العابد، أبو يزيد الأعور. تهذيب التهذيب، ٥٤٦/١.
١٢. الرّبيع بن عبد الله بن خطَّاف، أَبُو مُحَمَّد البصريّ، الأحدب. تقريب التهذيب، ص: ١٤٧.
١٣. زياد أبو يحيى المكي، ويقال: الكوفي، الأعرج. تقريب التهذيب، ص: ١٦٢.
١٤. سعيد بن أبي عروبة الأعرج. البرصان والعرجان والعميان والحولان، للجاحظ، ص: ٢٠٨.
١٥. سليمان بن داود بن رُشيد البغدادي، أبو الربيع الخُتَّلي، الأحول. تقريب التهذيب، ص: ١٩١.
١٦. عاصم بن سليمان البصري، أبو عبد الرحمن البصري، الأحول. تقريب التهذيب، ص: ٢٢٨.
١٧. عاصم بن النضر بن المنتشر التَّيْمِيّ، أبو عُمَر البَصْرِيّ، الأحول. تقريب التهذيب، ص: ٢٢٩.
١٨. عبد الله بن سالم الزُبيدي، أبو محمد الكوفي القزاز، المفلوج. تقريب التهذيب،

ص: ٢٤٧.

١٩. عبد الله بن عمرو بن أبي الحجاج التميمي، أبو معمر المُقْعَد. تقريب التهذيب، ص: ٢٥٧.

٢٠. عبد الله بن نصر الأنطاكي، أبو محمد الأصم. لسان الميزان، ٢٦/٥.

٢١. عبد الحميد بن عَبْد الرحمن بن زيد بن الخطاب، أَبُو عُمَر المدني، الأعرج. تهذيب الكمال، ٤٤٩/١٦.

٢٢. عبد الرحمن بن هرمز أبو داود المدني، الأعرج. تقريب التهذيب، ص: ٢٩٣.

٢٣. عثمان بن سعيد الكوفي الزيّات، الطبيب الأحول. تهذيب الكمال ٣٧٩/١٩.

٢٤. الفضل بن سهل بن إبراهيم البغدادي، أبو العباس الأعرج. تهذيب الكمال، ٢٢٣/٢٣.

٢٥. محمد بن ميمون الزعفراني، أبو النضر الكوفي، المفلوج. تقريب التهذيب، ص: ٤٤٤.

٢٦. ممطور أَبُو سلام الأسود الحبشي، الدمشقي الأعرج. تهذيب الكمال، ٤٨٤/٢٨.

٢٧. منصور بن عبد الرحمن الغُدَاني البَصْرِيّ، الأشلّ. تقريب التهذيب، ص: ٤٩٧.

٢٨. هارون بن موسى الأزدي العتكي مولاهم، المقرئ الأعور. تقريب التهذيب، ص: ٥٠٠.

٢٩. هلال بن بشر بن محبوب المزني، أبو الحسن البصري، الأحدب. تهذيب التهذيب، ٢٨٧/٤.

٣٠. واصل بن حيّان الأسدي الكوفي، الأحدب. تقريب التهذيب، ص: ٥٠٨.

٣١. يحيى بن سعيد بن فَرُّوخ القطّان التميمي، أبو سعيد البصري الأحول. تهذيب التهذيب، ٣٥٧/٤.

الخاتمة

في ختام هذا البحث أسجل أهم ما توصلت إليه من نتائج ظهرت لي من خلال عملي في هذا الجزء الحديثي، وأجملها في النقاط الآتية:

١- يغلب على الرواة المذكورين في هذا الجزء صفة (العمى)، وعددهم (٢١ راويا)، وأكثرهم ضعفاء، على تفاوت بينهم في درجات الضعف.

٢- بلغ عدد الرواة من رجال الكتب الستة (٢٤ راويا) كلهم ثقات، سوى (٦ رواة) ضعفاء أو مجاهيل.

٣- بلغ عدد الرواة من غير رجال الكتب الستة (٢٢ راويا)، وكلهم إما وضّاع أو متهم بالوضع أو متروك أو ضعيف أو مجهول، سوى واحد، وهو صدوق.

٤- كتاب (الضبط والتبيين) رغم صغر حجمه قد حوى تراجم ليست بالقليلة مما يُستدرك به على من تقدمه ممن ألف في هذا الباب، وبلغ عدد من أحصيتهم (١٧ راويا).

٥- جماهير العلماء من محدّثين وفقهاء وأصوليين على جواز رواية الضرير في الجملة إذا ضبط الصوت، وبشروطها المعتبرة.

٦- ذكر المؤلف جملة من الحروف خالية من التراجم، مما يدل أن هذه النسخة مسودة لم تُحرر، وأن المؤلف لم ينتهِ من الكتاب.

٧- فات المؤلف عددٌ كثير من أصحاب العاهات من الرواة، مما يمكن أن يُستدرك عليه في ذلك من عدة مؤلفات سبقته، ولعل السبب في ذلك أن الكتاب مسودة لم ينتهِ منه مؤلفه.

٨- العاهات التي قدرها الله عز وجل على بعض خلقه لم تكن عائقا لهم في طلب العلم وتحصيله وتبليغه للأمة.

٩- عناية العلماء عامة، وعلماء الحديث خاصة بأصحاب العلل والعاهات من نقلة السنة النبوية، وذلك بالتعريف بهم، وذكر مآثرهم ضمن مصنفات خاصة؛ ليكونوا قدوة للأجيال التي تأتي من بعدهم.

هذا وأوصي الباحثين: بدراسة المؤلفات التي اعتنت بتراجم المعوقين من الرواة خصوصا والعلماء عموما، لما لها من أهمية في إبراز جهود أصحاب العاهات من علماء هذه الأمة، وأثر ذلك على طلاب العلم -لاسيما المعاقين منهم – في شحث هممهم وتشجيعهم على البذل والعطاء والتميز والإبداع، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من الأصحاء السالمين من العاهات.

المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، "الجرح والتعديل". تحقيق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي، (ط١، حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧١هـ).

ابن الجزري، محمد بن محمد، "غاية النهاية في طبقات القراء". عني بنشره: ج. برجستراسر، (ط١، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٣٥١هـ).

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، "الضعفاء والمتروكون". تحقيق: عبد الله القاضي، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ).

ابن حبان، محمد بن حبان، "الثقات". تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، (ط١، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٣هـ).

ابن حبان، محمد بن حبان، "المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين". تحقيق: محمود إبراهيم زايد، (ط١، حلب: دار الوعي، ١٣٩٦هـ).

ابن حجر، أحمد بن علي، "تقريب التهذيب". تحقيق: عادل مرشد، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ).

ابن حجر، أحمد بن علي، "تهذيب التهذيب". تحقيق: عادل مرشد، وإبراهيم زيبق، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ).

ابن حجر، أحمد بن علي، "فتح الباري بشرح صحيح البخاري". تحقيق: نظر محمد الفاريابي، (ط١، الرياض: دار طيبة، ١٤٢٦هـ)،

ابن حجر، أحمد بن علي، "لسان الميزان". تحقيق: د. عبد الفتاح أبو غدة، (ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢م).

ابن حجر، أحمد بن علي. "نزهة الألباب في الألقاب". تحقيق: عبد العزيز السديري، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ).

ابن حجر، أحمد بن علي، "نُزهة النظر في توضيح نخبة الفِكر". تحقيق: محمد صبحي حلاق، (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٣١هـ).

ابن حنبل، أحمد بن حنبل، "العلل ومعرفة الرجال". رواية ابنه عبد الله. تحقيق: وصي الله عباس، (ط٢، الرياض: دار الخاني، ١٤٢٢هـ).

ابن دقيق العيد، محمد بن علي، "الاقتراح في بيان الاصطلاح". تحقيق: د. قحطان الدوري، (ط١، الأردن: دار العلوم، ١٤٢٧هـ).

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، "شرح علل الترمذي". تحقيق: د. همام سعيد، (ط١، الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٧هـ).

ابن سعد، محمد بن سعد، "الطبقات الكبرى". تحقيق: إحسان عباس، (ط١، بيروت: دار صادر، ١٩٦٨م).

ابن سيده، علي بن إسماعيل، "المحكم والمحيط". تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ).

ابن الشطي، محمد جميل بن عمر، "مختصر طبقات الحنابلة". تحقيق: فواز الزمرلي، (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ).

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، "معرفة أنواع علوم الحديث". تحقيق: ماهر الفحل، وعبد اللطيف الهميم، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ).

ابن عدي، عبد الله بن عدي، "الكامل في ضعفاء الرجال". تحقيق: عادل عبد الموجود، وأحمد الخطيب، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ).

ابن عساكر، علي بن الحسن، "معجم الشيوخ". تحقيق د. وفاء تقي الدين، (ط١، بيروت: دار البشائر، ١٤٢١هـ).

ابن العماد، عبد الحي بن أحمد، "شذرات الذهب في أخبار من ذهب". تحقيق: محمود الأرناؤوط، (ط١، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، "المغني". د.ت، (مصر: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ).

ابن قطلبوغا، قاسم بن قطلبوغا، "الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة". تحقيق: شادي نعمان، (ط١، صنعاء: مركز النعمان للبحوث والدراسات، ١٤٣٢هـ).

ابن منظور، محمد بن مكرم، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).

إسماعيل باشا، إسماعيل بن محمد، "إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون". تحقيق: محمد شرف الدين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت).

الأنصاري، حماد بن محمد، "فتح الوهاب فيمن اشتهر من المحدثين بالألقاب". (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ).

البخاري، محمد بن إسماعيل، "الجامع الصحيح". تحقيق: محمد زهير الناصر، (ط١، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

الجاحظ، عمرو بن بحر، "البرصان والعميان والعرجان والحولان". (ط١، بيروت: دار الجيل،

١٤١٠هـ).
الحميري، نشوان بن سعيد، "شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم". تحقيق: مجموعة من الباحثين، (ط١، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤٢١هـ).
الخطيب، أحمد بن علي، "تاريخ بغداد". تحقيق: د. بشار عواد معروف، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ).
الخطيب، أحمد بن علي، "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع". تحقيق: د. محمود الطحان، (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ).
الخطيب، أحمد بن علي، "الكفاية في علم الرواية". تحقيق: د. ماهر الفحل، (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ).
الخليلي، الخليل بن عبد الله، "الإرشاد في معرفة علماء الحديث". تحقيق: د. محمد سعيد إدريس، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ).
الدارقطني، علي بن عمر، "الضعفاء والمتروكين". تحقيق: محمد لطفي الصباغ، (ط١، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ).
الذهبي، محمد بن أحمد، "تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ". تحقيق: د. بشار عواد معروف، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٤هـ).
الذهبي، محمد بن أحمد، "ديوان الضعفاء والمتروكين". تحقيق: حماد محمد الأنصاري، (ط٢، مكة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٣٨٧هـ).
الذهبي، محمد بن أحمد، "ذيل ديوان الضعفاء والمتروكين". تحقيق: حماد بن محمد الأنصاري، (ط١، مكة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٣٨٧هـ).
الذهبي، محمد بن أحمد، "الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة". تحقيق: محمد عوامة، (ط١، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٤١٣هـ).
الذهبي، محمد بن أحمد، "المغني في الضعفاء". تحقيق: د. نور الدين عتر، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث الإسلامي، ١٤٠٧هـ).
الذهبي، محمد بن أحمد، "ميزان الاعتدال في نقد الرجال". تحقيق: علي محمد البجاوي، (ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٢هـ).
الرازي، محمد بن أبي بكر، "مختار الصحاح". إخراج دائرة المعاجم بمكتبة لبنان، (ط١، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٩م).

الزبيدي، محمد بن محمد، "تاج العروس من جواهر القاموس". تحقيق: مجموعة من المحققين، (ط٢، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٤٠٧هـ).

الزركشي، محمد بن عبد الله، "النكت على مقدمة ابن الصلاح". تحقيق: د. زين العابدين بلا فريج، (ط١، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٤١٩هـ).

الزركلي، خير الدين بن محمود، "الأعلام". (ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م).

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي". (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت).

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث". تحقيق: د. عبد الكريم الخضير، ود. محمد الفهيد، (ط١، الرياض: دار المنهاج، ١٤٢٦هـ).

السمعاني، عبد الكريم بن محمد، "الأنساب". تحقيق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي، (ط١، حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٢هـ).

السهمي، حمزة بن يوسف، "سؤالات حمزة السهمي للدارقطني". تحقيق: د. موفق عبد القادر، (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ).

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. "تدريب الراوي شرح تقريب النووي". تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، (مصر: دار السعادة، د.ت).

الصفدي، خليل بن أيبك، "نكتُ الهِميان في نُكت العُمْيان". تحقيق: أحمد زكي باشا، (ط١، مصر: المطبعة الجمالية، ١٣٢٩هـ).

الصنعاني، محمد بن إسماعيل، "توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار". تحقيق: صلاح محمد عويضة، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ).

العقيلي، محمد بن عمرو، "الضعفاء". تحقيق: عبد المعطي قلعجي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ).

الغزي، محمد كمال الدين بن محمد، "النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد". تحقيق: محمد مطيع الحافظ، (ط١، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤٠٢هـ).

الغزي، محمد نجم الدين بن محمد، "الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة". تحقيق: خليل منصور، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ).

الفاسي، محمد بن أحمد، "ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد". تحقيق: كمال يوسف الحوت، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ).

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، "القاموس المحيط". تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، (ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ).

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، "بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز". تحقيق: محمد علي النجار (ط١، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤١٢هـ).

الفيومي، أحمد بن محمد، "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير". (ط١، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت).

القاضي عياض، عياض بن موسى، "الإلماع في أصول الرواية وتقييد السماع". تحقيق: حسن الصباغ، ومحمد بيومي، (ط١، الرياض: دار الألوكة، ١٤٤٠هـ).

القاضي عياض، عياض بن موسى، "مشارق الأنوار على صحاح الآثار". إشراف وتمويل: مؤسسة الراجحي، (ط١، دمشق: دار الكمال المتحدة، ١٤٣٧هـ).

مجمع اللغة العربية، "المعجم الوسيط". تحقيق: مجموعة من المحققين، (استامبول: المكتبة الإسلامية، د.ت).

المزي، يوسف بن عبد الرحمن، "تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف". تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ).

المزي، يوسف بن عبد الرحمن، "تهذيب الكمال في أسماء الرجال". تحقيق: د. بشار عواد معروف، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ).

المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين، "التوقيف على مهمات التعريف". (ط١، القاهرة: دار عالم الكتب، ١٤١٠هـ)،

النجدي، محمد بن عبد الله، "السحب الوابلة على أضرحة الحنابلة". تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ).

النووي، يحي بن شرف، "التقريب والتيسير لأحاديث البشير النذير". تحقيق: أحمد السلوم، (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٣١هـ).

النووي، يحي بن شرف، "روضة الطالبين وعمدة المفتين". تحقيق: زهير الشاويش، (ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ).

النووي، يحي بن شرف. "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج". (ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ).

Bibliography

al-Bābānī, Ismā‘īl Bāshā, " Īḍāḥ al-maknūn fī al-dhayl ‘alá Kashf al-ẓunūn ‘an asāmī al-kutub wa-al-funūn", investigated by: Muhammad Sharaf , (.Beirut: Dār Iḥyā Tūrath al-Arabi).

al-Dhahabī, Shams al-Dīn, "Dhayl Dīwān al-ḍu‘fā’ matrūkīn", investigated by: Hammad al-Ansāri, (2nd ed.Makkah: Maktabatū Nahḍa hadītha, 1387 AH).

al-Dhahabī, Shams al-Dīn, " Mīzān al-i‘tidāl fī naqd al-rijāl", investigated by: ‘Alī al-Bijāwī, (1st ed. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1382 AH).

al-Dhahabī, Shams al-Dīn, " Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-al-a‘lām", (1st ed. Beirut : Dār al-Gharb al-Islami, 1424AH).

al-Dhahabī, Shams al-Dīn, "al-Kāshif fī ma‘rifat man la-hu riwāyah fī al-Kutub al-sittah".(al-Ṭab‘ah 1, Jiddah : Dār al-Qiblah lil-Thaqāfah al-Islāmīyah ; Mu’assasat ‘Ulūm al-Qur’ān, 1992).

al-Dhahabī, Shams al-Dīn, "al-Mughnī fī al-ḍu‘afā’", investigated by: Nūr al-Dīn ‘Itr,(1st ed. Beirut: Dār Iḥyā Tūrath al-Islami, 1407 AH).

al-Fayrūz Abādī. "Baṣā’ir dhawī al-tamayīz fī laṭā’if al-kitāb al-‘azīz". (Riyaḍh : Maktabat al-Ma‘ārif, 1985.)

al-Fīrūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad ibn Ya‘qūb al-Shīrāzī. "Al-Qāmūs al-muḥīṭ". (Beirut : Dār al-Ma‘rifah, 2005).

al-Ḥimyarī, Nashwān ibn Sa‘īd, " Shams al-‘ulūm wa-dawā’ kalām al-‘Arab min al-kulūm", investigated by: a group, (Beirut : Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir ; Damascus : Dār al-Fikr, 1999).

al-Jāḥiz, ‘Amr ibn Baḥr, " al-Burṣān wa-al-‘urjān wa-al-‘umyān wa-al-ḥūlān",(1st ed. Beirut: Dār al-jīl, 1410 AH).

al-Khalīlī, al-Khalīl ibn ‘Abd Allāh, "al-Irshād fī ma‘rifat ‘ulamā’ al-ḥadīth"(1st ed. Riyaḍh : Maktabat al-Rushd, 1989).

al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn ‘Alī , " al-Jāmi‘ li-akhlāq al-rāwī wa-ādāb al-sāmi‘", investigated by: Maḥmūd Taḥān, (1st ed. Riyaḍh: Maktabat al-Ma‘ārif lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1403 AH).

al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn ‘Alī, "Tārīkh Baghdād", investigated by: Bashār ‘awwad, (1st ed. Beirut : Dār al-Gharb al-Islami, 1422AH).

al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn ‘Alī, "al-Kifayah fi ii'lm arriwayah", investigated by: Mahir al-Faḥl, (1st ed. Dammam: Dār Ibn al-Jawzi, 1432 AH).

Al-Munāwī, Muḥammad ‘Abd al-Ra’ūf. "Tawqīf ‘alá muhimmāt al-ta‘ārīf ". investigated by: Muḥammad Riḍwān al-Dāyah, (Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir; Damascus, Syria: Dār al-Fikr, 1990).

al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf ." Al-Minhāj fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj". (Riyaḍh: Dār al-Ṣiddīq lil-Nashr, 2016.)

al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf ." al-Taqrīb wa-al-tabshīr fī ma‘rifat sunan al-Bashīr al-Nadhīr", investigated by: Aḥmad ibn Fāris al-Sallūm.(3rd ed. Riyaḍh: Maktabat al-Ma‘ārif lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1431 AH).

al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf, "Rawḍat al-ṭālibīn",

investigated by: Zuhair al-Shawīsh, (3rd ed. Beirut, Mu'assasat al-Risālah ,1412 AH).
al-Najdi, Muhammad ibn Abdullah, " al-Suḥub al-Wābilah ʻala Aḍriḥat al-ḥanabilah". Investigated by: Abdurraḥmān al-Othaymīn. (Riyaḍh : Maktabat al-Maʻārif lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ, 1416 AH).
al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ʻAbd al-Qādir, " Mukhtār al-Ṣiḥāḥ". (2nd ed. Produced by: Dairat al-maajim, Lubnan. 1407AH).
al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl ibn Aybak. "Nakt al-himyān fī nukat al-ʻumyān", investigated by: Aḥmad Zakī Bāsha, (1st ed. Egypt: Matbaʻa Jamaliya, 1329 AH).
al-Sakhāwī, Shams al-Dīn Abī al-Khayr Muḥammad ibn ʻAbd al-Raḥmān. "Fatḥ al-mughīth bi-sharḥ Alfīyat al-Ḥadīth". (Riyaḍh: Maktabat Dār al-Minhāj, 1426 [2005 or 2006]).
al-Sakhāwī, Shams al-Dīn Abī al-Khayr Muḥammad ibn ʻAbd al-Raḥmān. "Al-Ḍaw' al-lāmiʻ li-ahl al-qarn al-tāsiʻ". (Cairo: Maktabat al-Qudsī, 1353-1355 [1934 or 1935-1936 or 1937]).
al-Samʻani, Abd Al-Karim ibn Muhammad. "Al-Ansab". (Leyden; E.J. Brill, 1912.)
al-Shaṭṭī, Muḥammad Jamīl, " Mukhtaṣar ṭabaqāt al-Ḥanābilah", by
al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. "Tadrīb al-rāwī fī sharḥ Taqrīb al-Nawāwī". (al-Madīnah al-Munawwarah,: Dār al-Yusr ; Jiddah : Dār al-Minhāj, 2016.)
al-ʻUqaylī, Muḥammad ibn ʻAmr,"Al-ḍuʻfā'" taḥqīq: ʻAbd al-Muʻṭī Amīn Qalʻajī.(1st ed. Beirut, Lebanon : Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1984).
al-Zarkashī, Badr al-Dīn ibn Bahādur, " al-Nukat ʻalá Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ".
al-Ziriklī, Khayr al-Dīn, "al-Aʻlām", (15th ed. Beirut, Lebanon : Dār al-ʻIlm lil-Malāyīn,2002).
Anṣārī, Ḥammād, "Fatḥ al-wahhāb",(1st ed. Beirut, Lebanon: Mu'assasat al-Risālah, 1406 AH).
Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʻīl, "al-Jāmiʻ al-ṣaḥīḥ", investigated by: Muhammad Zuhair al-Nāṣir, (1st ed. Dār tawq al-Najāt, 1422 AH).
ibn Abī Ḥātim, ʻAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad, "al-jarḥ wa-al-taʻdīl". investigated by: Muʻallimī, ʻAbd al-Raḥmān ibn Yaḥyā, (1st ed. Haydarābād al-Dakan: Majlis Dā'irat al-Maʻārif al-ʻUthmānīyah,1371 AH).
Ibn ʻAdī, ʻAbd Allāh, "al-Kāmil fī ḍuʻafā' al-rijāl", taḥqīq: ʻAdel ʻAbdulmawjood (1st ed. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1418 AH).
ibn al-ʻImād al-Ḥanbalī, ʻAbd al-Ḥayy ibn Aḥmad, "Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab", investigated by: Maḥmūd al-Arnā'ūṭ. (1st ed. Beirut: Dār Ibn kathīr, 1406 AH).
ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj ʻAbd al-Raḥmān ibn ʻAlī, "al-ḍuʻafā' wa-al-matrūkun", investigated by: Abdullah Qādi. (1st ed. Beirut, Lebnon: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1406 AH).
ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad, "ghāyat al-nihāyah fī ṭabaqāt al-

qurrā'". edited by: Bergsträsser, Gotthelf, (1st ed. Egypt, ibn Taymiyya bookstore. 1351 AH).
Ibn al-Ṣalāḥ, 'Uthmān ibn 'Abd al-Raḥmān al-Shahrazūrī, "Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ".
ibn 'Asākir, 'Alī ibn al-Ḥasan, "Mu'jam al-shuyūkh", investigated by: Wafa Taqi-dine, (1st ed, Damascus : Dār al-Bashā'ir, 2000).
ibn Daqīq al-'Īd, Muḥammad ibn 'Alī," al-Iqtirāḥ fī bayān al-iṣṭilāḥ", investigated by: Qaḥṭān 'Abd al-Raḥmān al-Dūrī.(Baghdad: al-Jumhūrīyah al-'Irāqīyah, Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Dīnīyah], 1982).
ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī, "Fatḥ al-bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī" investigated by: Nazār al-Faryabi. (1st ed. Riyaḍh, Dār Taybah, 1426 AH).
ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī, " Lisān al-mīzān" taḥqīq: Abdulfattah Abu Ghudda. (1st ed. Beirut, Lebanon, Dār al-Bashā'ir, 2002).
ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī, "Nuzhat al-albāb fī al-alqāb" investigated by: 'Abd al-'Azīz ibn Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-Sudayrī. (Riyaḍh, Maktabat al-Rushd, 1989).
ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī, " Nuzhat al-naẓar" taḥqīq: Muhammad Subhi Hallaq. (1st ed. Riyaḍh: Maktabat al-Ma'ārif, 1431 AH).
Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī, "Tahdhīb al-Tahdhīb" taḥqīq: Adel Murshid. (1st ed. Beirut, Lebanon: Mu'assasat al-Risālah, 1416 AH).
ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī," Taqrīb al-Tahdhīb" investigated by: Adel Murshid. (1st ed. Beirut, Lebanon: Mu'assasat al-Risālah, 1416 AH).
Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad, "al-'Ilal wa-ma'rifat al-rijāl", investigated by: 'Abbās, Vaṣīulláh. (2nd ed. Riyaḍh: Dār al-Khani. 1422 AH).
ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim Muḥammad ibn Ḥibbān, "al-majrūḥīn wa-al-ḍu'afā' wa-al-matrūkīn ", investigated by: Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid. (1st ed., Allepo : Dār al-Wa'y, 1976).
ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim Muḥammad ibn Ḥibbān, "al-Thiqāt", (1st ed. Haydarābād al-Dakan: Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānīyah, 1973-1983).
ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram, "Lisān al-'Arab". (Beirut, Lebanon : Dār Ṣādir, 1414 AH).
ibn Rajab, 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Hanbali, "Sharh 'Ilal al-Tirmidhī", investigated by: Hammām Sa'īd, (1st ed. Jordan: al-Manār Maktabah, 1407 AH).
Ibn Sa'd, Muḥammad, "al-Ṭabaqāt al-kubrā", investigated by: Iḥsān 'Abbās. (1st ed. Beirut: Dār Ṣādir, 1968).
ibn Sīdah, 'Alī ibn Ismā'īl, " Muḥkam wa-al-muḥīṭ al-a'ẓam fī al-lughah", investigated by: Hindawi, (1st ed. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-

‘Ilmīyah,1421 AH).
‘Iyāḍ ibn Mūsá ibn ‘Iyāḍ al-Yaḥṣubī al-Sabtī, "al-Ilmā‘ fī ḍabṭ al-riwāyah wa-taqyīd al-samā‘", investigated by: Ṣabbāgh, Ḥasan. (1st ed. Dār al-Alūkah, 1440 AH).
‘Iyāḍ ibn Mūsá ibn ‘Iyāḍ al-Yaḥṣubī al-Sabtī. "Mashāriq al-anwār ‘alá ṣiḥāḥ al-āthār". (1st ed. Damascus: Dār al-Kamāl, 1437 AH).
al-Zabīdī, Murtaḍá Muḥammad ibn Muḥammad, "Tāj al-‘Arūs shārḥ al-Qāmūs", investigated by: a group of investigators, (1st ed. Kuwait, Govermental press of Kuwait, 1407 AH).

التطبيقات الاحترازية للوقاية من الأوبئة في ضوء السنة النبوية

Precautionary Applications to Prevent Epidemics in the Prophetic Sunnah

إعداد:

د. زكرية بنت أحمد بن محمد غلفان زكري

Dr. Zakriyyat bint Ahmad bin Muhammad Galafaan Zakri

أستاذ الحديث وعلومه المشارك بكلية الشريعة والقانون بجامعة جازان

البريد الإلكتروني: Zghalfan @jazanu.edu.sa

الاستقبال - Received: 2020/08/23، **القبول** - Accepted: 2020/09/30، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان التطبيقات الاحترازية للوقاية من الأوبئة في ضوء السنة النبوية، وسبق الإسلام للنظم المعاصرة والمنظمات الصحية في الوقاية من الأوبئة، وقدرة السنة النبوية على معالجة مشكلات العصر والنوازل الواقعة من خلال الأحاديث النبوية، وقد تبين أن الوباء هو انتشار مرض معين بين أعداد كبيرة من المجتمع من خلال العدوى، وقد وقع في التاريخ الإسلامي كثير من الأوبئة كان آخرها سنة ٢٠٢٠م وباء كورونا العالمي كوفيد١٩، ومن خلال دراسة السنة النبوية ظهر أن هنالك مجموعة من التطبيقات الاحترازية لوقاية الفرد والمجتمع من الوباء قبل وقوعها ومن أهمها: الاهتمام بمنافذ البدن، والآنية المستعملة، والتحذير من مخالطة المجذومين، والنهي عن دخول أرض الوباء، ودعاء الله تعالى بدفع الأوبئة والأمراض والتعوذ منها، وسؤاله العافية. وكذلك هنالك مجموعة من التطبيقات الاحترازية لوقاية الفرد والمجتمع من الأوبئة بعد وقوعها ومن أهمها: الأمر بالتداوي والحجر الصحي على المصاب، والنهي عن بعض التصرفات التي من شأنها نقل العدوى. وقد بلغ عدد الأحاديث المستشهد بها (٤٣) حديثًا الصحيح منها (٣٧) حديثًا، والحسن (٣) أحاديث، والضعيف (٣) أحاديث منها حديث واحد ضعيف جدًا.

الكلمات المفتاحية: الاحترازات/ الوقاية / الطب/ السنة/ الوباء /كوفيد١٩.

ABSTRACT

This study aims to explain the precautionary applications for preventing epidemics in light of the Sunnah of the Prophet, the precedence of Islam ahead of the contemporary orders and health organizations in the prevention of epidemics, and the ability of the Prophet's Sunnah to address the problems of the times and calamities occurring through the hadiths of the Prophet, and it was found that the epidemic is the spread of a specific disease among large numbers of the society through infection, and many epidemics has occurred in Islamic history, the last of which was the year 2020 AD, the global Corona epidemic, Covid 19, and through the study of the Prophet's Sunnah, it appeared that there are a set of precautionary applications to protect the individual and society from the epidemic before it occurs, the most important of which are: attention to the outlets of the body, and the plates being used, warning against mixing with lepers, forbidding entering the land of epidemics, praying to Almighty Allaah to ward off epidemics and diseases and seeking refuge from them, and asking Him for safety. There is also a set of precautionary applications to protect the individual and society from epidemics after their occurrence, the most important of which are: ordering medication and quarantining the injured, and forbidding some actions that would transmit infection. The number of cited hadeeths reached (43) the authentic hadeeths of which (37) hadiths, al-Hasan (3) hadiths, and ad-Da'if (weak) (3) hadeeths, including one very weak hadith.

Keywords:

pre precautions / prevention / medicine / Sunnah / epidemics / covid-19.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن الشريعة الإسلامية جاءت لمعالجة جوانب الحياة الإنسانية، ولتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، ومراعاة مصالح العباد في العاجل والآجل، وقد كان النبي ﷺ، مبينًا لها بما يوحيه الله تعالى إليه، وتمثل حياته ﷺ النموذج المتكامل في شتى الجوانب، ومن بين تلك الجوانب ما تضمنته أقواله وأفعاله من إشارات من شأنها وقاية الفرد والمجتمع من الأوبئة؛ لذا كان لزامًا على الباحثين أن يقوموا ببيان تلك الإشارات، والإفادة منها للمحافظة على الفرد والجماعة وحمايتهم من الأمراض والأسقام التي تنتشر بين أفراد المجتمع من خلال العدوى.

ومن هنا قمت بجمع النصوص المتعلقة بالاحتراز من الأوبئة في هذا البحث الموسوم بـ "التطبيقات الاحترازية للوقاية من الأوبئة في ضوء السنة النبوية".

أهمية الموضوع:

١. ارتباط هذا الموضوع بأحاديث النبي ﷺ والتي تقود إلى المحافظة على إحدى الضرورات الخمس وهي حفظ النفس.
٢. بيان صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وبيان أنها لم تهمل جانبًا من جوانب الحياة إلا وتناولته.

أهداف الموضوع:

١. جمع أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام التي تشتمل على تطبيقات أو إشارات تتعلق بالاحتراز من الأوبئة في بحث مستقل.
٢. دراسة الأحاديث النبوية المتعلقة بهذا الموضوع وتحليلها وإبراز جوانب الوقاية من الأوبئة من خلالها.
٣. بيان سبق الشريعة للنظم المعاصرة وللمنظمات الصحية في الوقاية من الأمراض والأوبئة.
٤. نشر سنة النبي ﷺ وتطبيقها في حياة الناس.

أسباب اختيار الموضوع:

من أهم الأسباب التي دعت إلى تناول هذا الموضوع بالبحث والدراسة، ما ظهر في هذا العصر سنة ٢٠٢٠م من وباء كورونا، وبيان اشتمال السنة النبوية على معالجة مشكلات العصر، والنوازل الحادثة.

الدراسات السابقة:

لم أجد– في حدود ما اطلعت عليه– دراسة عالجت الموضوع بهذه الطريقة التي تمت دراستها في هذا البحث، من خلال تحميل الفرد في المجتمع مسؤولية وقاية نفسه ووقاية مجتمعه من الأوبئة، وإن كان هنالك بعض الدراسات في الطب الوقائي بصورة عامة ومن ذلك:

رسالة ماجستير "الوقاية الصحية في السنة النبوية دراسة موضوعية، العيد بلالي، جامعة الجزائر، ٢٠١٠– ٢٠١١م.

وكذلك رسالة ماجستير "الطب الوقائي في السنة النبوية" هند الزبير بابكر سليمان، جامعة أم درمان، ٢٠٠١م.

وكتاب بعنوان: "الطب الوقائي في السنة النبوية"، محمد بن عبد الرزاق أسود، منشور بشكل كتاب عام (١٤٣٧هـ – ٢٠١٧م)، دار طيبة، دمشق، مكتبة المتنبي، الدمام، علمًا أن أصل البحث محكّم ومقبول للنشر في المجلة العلمية، عام (١٤٣٤هـ – ٢٠١٣م)، في كلية أصول الدين، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، ولكنه لم ينشر فيها حتى الآن، وتوقفت المجلة عن النشر.

تناولت هذه الدراسات الطب الوقائي بصورة عامة، ويظهر فيها التداخل مما يتعلق بالأوبئة مع الإعجاز في الطب النبوي، مما يجعل الحاجة ماسة إلى بحث مستقل في التطبيقات الاحترازية من الأوبئة بصورة خاصة ومفصلة، بحيث يكون مرجعًا يتم من خلاله تحمل الفرد مسؤولية وقاية نفسه ومجتمعه من تفشي الأوبئة، ومن هنا جاء هذا البحث بصورة مختلفة عما جاء في هذه الدراسات.

منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي وذلك بتتبع النصوص النبوية التي فيها إشارات احترازية من الأوبئة، والاقتصار قدر الإمكان على الصحيح منها، ثم المنهج التحليلي ببيان وجه الاحتراز في هذه الأحاديث للوقاية من الأوبئة.

ويضاف إلى هذا المنهج ما يتعلق بتخريج الأحاديث وانتقائها:

أولاً: تخريج الأحاديث النبوية والحكم عليها، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما أكتفي به، وإن كان في غيرهما أخرجه تخريجًا موسعًا مع الحكم عليه.

ثانيًا: ضبط نصوص الأحاديث النبوية بالشكل بصورة كاملة.

خطة البحث:

قسمت البحث على النحو الآتي: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع، وأهدافه، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، ومنهجه، والخطة التي سرت عليها فيه.

التمهيد: تعريف الوباء وأشهره في فترات التاريخ الإسلامي.

المبحث الأول: التطبيقات الاحترازية لوقاية الفرد والمجتمع من الأوبئة قبل وقوعها في السنة النبوية:

المطلب الأول: الاهتمام بمنافذ البدن في السنة النبوية.

المطلب الثاني: الاهتمام بالآنية المستعملة في الطعام والشراب والطهور في السنة النبوية.

المطلب الثالث: الإرشاد إلى الغذاء المتكامل المتوازن في السنة النبوية.

المطلب الرابع: التحذير من مخالطة المجذومين، والنهي عن دخول أرض الوباء في السنة النبوية.

المطلب الخامس: دعاء الله تعالى بدفع الأوبئة والأمراض والتعوّذ منها، وسؤاله العافية في السنة النبوية.

المبحث الثاني: التطبيقات الاحترازية لوقاية الفرد والمجتمع من الأوبئة بعد وقوعها في السنة النبوية:

المطلب الأول: الأمر بالتداوي في السنة النبوية.

المطلب الثاني: الحجر الصحي على المصاب بالوباء في السنة النبوية.

المطلب الثالث: النهي عن بعض التصرفات التي من شأنها نقل العدوى في السنة النبوية.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد :تعريف الوباء وأشهره في فترات التاريخ الإسلامي

أولاً: تعريف الوباء لغة واصطلاحًا:

الوَبَاءُ لغة: مصدر وبُؤ ووُبِئ، وهو مَرَضٌ عَامٌّ، يُمَدُّ وَيُقْصَر وَيُجْمَعُ الْمَمْدُودُ عَلى أَوْبِئَةٍ مِثْلُ مَتَاعٍ وَأَمْتِعَةٍ وَالْمَقْصُورُ عَلَى أَوْبَاء[(١)].

الوباء في الاصطلاح: لا يخرج تعريف العلماء للوباء اصطلاحًا عنه لغة، فقد عرفه العلماء بأنه: "اسم لكل مرض عام"[(٢)].

وجاء تعريفه في معجم اللغة العربية المعاصرة من ناحية طبية بأنه: "كُلُّ مرضٍ شديد العدوى، سريع الانتشار من مكان إلى مكان، يصيب الإنسان والحيوان والنَّبات، وعادةً ما يكون قاتلاً كالطّاعون"[(٣)].

ثانيًا: أشهر الأوبئة في التاريخ الإسلامي:

وقع كثير من الأوبئة في التاريخ الإسلامي، وسأعرضها بصورة موجزة، ومن أشهرها وأكثرها تأثيرًا:

أولاً: طاعون عمواس[(٤)]: وقع في أيام عمر ﷺ، سنة ثماني عشرة للهجرة، نُسب الطاعون إليها لأنه بدأ بها، وقيل: سمي بذلك؛ لأن الأسى عم الناس أو تواسى الناس فيما بينهم، وهو أول طاعون وقع في ديار الإسلام في بلاد الشام ومات بسببه جماعات من سادات الصحابة، منهم، معاذ بن جبل، وأبو عبيدة، وشرحبيل بن حسنة، ﷺ أجمعين[(٥)].

---

(١) ينظر: ابن منظور، "لسان العرب"، ١٨٩/١؛ الفيومي، "المصباح المنير"، ٦٤٦/٢.

(٢) زكريا الأنصاري، "أسنى المطالب"، ٣٨/٣؛ ابن عابدين، "رد المحتار"، ١٨٣/٢.

(٣) أحمد مختار بمساعدة فريق عمل، "معجم اللغة العربية المعاصرة"، ٢٣٩٢/٣.

(٤) عمواس: ضيعة جليلة على ستة أميال من جنوب شرق الرملة طريق رام الله إلى غزة، بينها وبين القدس ٣٠كم ترتفع أرضها ٣٧٥م عن سطح البحر، بقيت حتى سنة ١٩٦٧م بيد العرب، وفي سنة ١٩٦٧م هدم الأعداء بيوتها وأجلوا سكانها، ولم يبق للقرية أثر ولا عين. ومنها كان ابتداء الطاعون في أيام عمر بن الخطابﷺ ثم فشا في أرض الشام. الحموي، "معجم البلدان"، ١٥٧/٤-١٥٨؛ شُراب، "المعالم الأثيرة"، ص٢٠٢؛ أبو خليل، "أطلس الحديث النبوي"، ص٢٧٨.

(٥) ينظر: ابن قتيبة، "المعارف"، ص٦٠١؛ النووي، "تهذيب الأسماء واللغات"، ٩٨/٢، ٢٥٩؛ ابن =

ثانيًا: طاعون الجارف في البصرة (٦٩هـ-٦٨٨م) في زمن ابن الزبير، وهو ما ذهب إليه كثير من المؤرخين هلك في ثلاثة أيام في كل يوم سبعون ألفًا، سمي بذلك لكثرة من مات فيه من الناس، فقد سمي الموت جارفًا لاجترافه الناس(١).

ثالثًا: طاعون الفتيات في العراق والشام في زمن الحجاج في ولاية عبد الملك بن مروان (سنة ٨٧هـ-٧٠٥م)، وأطلق عليه أيضًا: طاعون الجارف(٢).

وسمي طاعون الفتيات؛ لأنه بدأ في العذارى والجواري، وكان يقال له أيضًا طاعون الأشراف يعني لما مات فيه من الأشراف(٣).

رابعًا: الوباء الذي وقع بعد اجتياح المغول بغداد: وصف ابن كثير الوباء الذي حصل بعد اجتياح المغول بغداد وتدميرهم لها في سنة (٦٥٦هـ/١٢٥٨م) فقال: "القتلى في الطرقات كأنها التلول، وقد سقط عليهم المطر، فتغيرت صورهم، وأنتنت البلد من جيفهم، وتغير الهواء، فحصل بسببه الوباء الشديد، حتى تعدى وسرى في الهواء إلى بلاد الشام، فمات خلق كثير من تغير الجو وفساد الريح، فاجتمع على الناس الغلاء والوباء والفناء والطعن والطاعون"(٤).

خامسًا: وباء الإنفلونزا الأسبانية: وهو وباء انتشر في العالم في أعقاب الحرب العالمية الأولى سنة (١٩١٨م) وخلف ملايين القتلى، وسببه نوع خبيث ومدمر من فيروس الإنفلونزا (أ)، ويرجع سبب تسميته بذلك إلى انشغال وسائل الإعلام الأسبانية بموضوع الوباء نتيجة لتحررها النسبي مقارنة بالدول المشاركة في الحرب العالمية الأولى، كونها لم تكن جزءًا من الحرب ولم يتم مراقبة إعلامها(٥).

=

كثير، "البداية والنهاية"، ١٦٤/٩، ٦٦٠.

(١) ينظر: النووي، "شرح صحيح مسلم"، ١٠٥/١- ١٠٦.

(٢) ينظر: البخاري، "التاريخ الكبير"، ١٩٦/٥؛ ابن حجر، "تهذيب التهذيب"، ١٧٤/١٠.

(٣) ينظر: النووي، "شرح صحيح مسلم"، ١٠٦/١.

(٤) ابن كثير، "البداية والنهاية"، ٣٦٢/١٧.

(٥) ينظر: ويكيبيديا، https://ar.wikipedia.org/

وأكد المختصون أن هذا الوباء هو ما عرف في جزيرة العرب وباء سنة الرحمة (١٣٣٧هـ)، سمي بذلك لكثرة ترحم الناس على الموتى(١).

سادسًا: وباء كورونا سنة ٢٠٢٠م: صنفت منظمة الصحة العالمية فايروس كورونا كوفيد ١٩وباء عالميًا، وقال رئيس منظمة الصحة العالمية، الدكتور تيدروس أدهانوم غيبريسوس: " إن المنظمة ستستخدم هذا المصطلح لسببين رئيسين هما: سرعة تفشي العدوى واتساع نطاقها والقلق الشديد إزاء قصور النهج الذي تتبعه بعض الدول على مستوى الإرادة السياسية اللازمة للسيطرة على هذا التفشي للفيروس"(٢).

بعد هذا العرض الموجز لتاريخ الأوبئة التي اجتاحت العالم، سيتم تناول التطبيقات الاحترازية للوقاية من الأوبئة في السنة النبوية من خلال المبحثين الآتيين.

(١) ينظر: علاقة الأنفلونزا الإسبانية بـ " سنة الرحمة" http://www.alriyadh.com/

(٢) ينظر:.-https://www.bbc.com/arabic/media

المبحث الأول :التطبيقات الاحترازية لوقاية الفرد وا لمجتمع من الأوبئة قبل وقوعها في السنة النبوية

من المتفق عليه أن "الوقاية أول خطوة في طريق العافية وهي التي تقي آفات الأمراض وآلامه"[(١)]، ومن هنا جاءت السنة النبوية بمجموعة من التطبيقات الاحترازية التي من شأنها أن تعمل على وقاية الفرد والمجتمع من الأوبئة، وهي تعتبر من المسؤولية الفردية التي يجب على الفرد امتثالها؛ ليتوقى إصابته بسائر الأمراض، وبالتالي حفظ مجتمعه، وسيتم تناول هذه التطبيقات في المطالب الآتية:

المطلب الأول: الاهتمام بمنافذ البدن في السنة النبوية

جاءت السنة النبوية بمجموعة من الاحترازات مما يتعلق بالمنافذ إلى البدن، فهذه المنافذ هي المدخل الأساس لدخول الفيروسات والبكتيريا إلى البدن، وبالتالي الإصابة بالأمراض والأوبئة، وفيما يلي أهم هذه الاحترازات:

أولاً: الاهتمام بنظافة اليدين:

من المعلوم أن اليد وسيلة تناول الأشياء ولمسها، ومن خلالها تنتقل الفيروسات والبكتيريا إلى منافذ البدن، فكان لا بُد من العناية والاهتمام بنظافتها، حتى لا تتسبب بنقل الأمراض إلى البدن، وكان من الهدي النبوي مراعاة وقايتها ونظافتها وغسلها قبل استعمالها، وقد ثبت هذا في مواضع:

الموضع الأول: غسل اليدين قبل تناول الطعام وبعده:

ومن الأحاديث في ذلك:

الحديث الأول: عن عائشة–رضي الله عنها– قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا كان جنبًا، فأراد أن يأكل أو ينام؛ توضأ وضوءه للصلاة» [(٢)].

وفي رواية عنها: قَالَتْ: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ وَهُوَ جُنُبٌ تَوَضَّأَ، وَإِذَا

(١) عبد الرحمن، "أوقاف الرعاية الصحية"، ص٦٣-٦٤.

(٢) أخرجه مسلم في الطهارة، باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء له، وغسل الفرج إذا أراد أن يأكل أو يشرب أو ينام أو يجامع، ١/ ٢٤٨ ح٣٠٥.

أَرَادَ أَنْ يَأْكُلَ أَوْ يَشْرَبَ-قَالَتْ-: غَسَلَ يَدَيْهِ، ثُمَّ يَأْكُلُ أَوْ يَشْرَبُ"[(١)]. وغسلهما للأكل والشرب لما يكون قد أصابهما من الأذى، قال القاضي عياض: "ومحمل الوضوء عندنا قبل الأكل على غسل اليد، ولعل ذلك لأذى أصاب اليد"[(٢)].ولعل من الأذى انتقال الفيروسات إلى الجسم.

الحديث الثاني: عَنْ سَلْمَانَ ﷺ قَالَ: قَرَأْتُ فِي التَّوْرَاةِ أَنَّ بَرَكَةَ الطَّعَامِ الْوُضُوءُ قَبْلَهُ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: «بَرَكَةُ الطَّعَامِ الْوُضُوءُ قَبْلَهُ، وَالْوُضُوءُ بَعْدَهُ»[(٣)].

"أي غسل اليدين والفم من الزُّهُومةِ إطلاقًا للكل على الجزء مجازًا أو بناء على المعنى اللغوي والعرفي.... ولِأَنَّ اليد لَا تَخْلُو عن تلوُّث فِي تعاطِي الأَعمَال، فَغَسْلُها أَقرب إِلَى النَّظافة وَالنَّزاهة"[(٤)]،"فمعنى وُضوئه هاهُنا إِذَا أَراد أَن يأْكُل غَسَل يده من الأَذى"[(٥)].

(١) أخرجه مسلم في الطهارة، باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء له، وغسل الفرج إذا أراد أن يأكل أو يشرب أو ينام أو يجامع، ٢٤٨/١، ح٣٠٥؛ وأبو داود في الطهارة، باب من قال: الجنب يتوضأ، ١/ ١٦٠، ح٢٢٤، واللفظ له؛ والنسائي في الطهارة، باب وضوء الجنب إذا أراد أن يأكل، ١/ ١٣٨، ح٢٦٠؛ وابن ماجه في الطهارة، باب: في الجنب يأكل ويشرب، ١/ ٣٧٤، ح٥٩١.

(٢) "إكمال المعلم"، ١٤١/٢.

(٣) أخرجه أبو داود في الأطعمة، باب في غسل اليد عند الطعام، ٥٨٦/٥، ح٣٧٦١؛ والترمذي في أبواب الأطعمة، باب الوضوء قبل الطعام وبعده ٣/ ٣٤٥، ح١٨٤٦؛ والطيالسي في "المسند" ح٦٩٠؛ وابن أبي شيبة في "المسند" ح٤٦١؛ وأحمد في "المسند" ح٢٤٢٢٩؛ والبزار في "المسند" ح٢٥١٩، ٢٥٢٠؛ والطبراني في "الكبير" ٦/رقم٦٠٩٦ وغيرهم من طريق قيس بن الربيع الأسدي، عن أبي هاشم يحيى بن دينار الرماني، عن زاذان الكندي، عن سلمان ﷺ به، وهذا إسناد منكر؛ قيس بن البيع مختلف فيه، والجمهور على تضعيفه، وعيب عليه رواية المناكير؛ قال عبد الله بن علي بن المديني: "سألت أبي عنه فضعفه جدا، ينظر: المزي، "تهذيب الكمال" ٤٩٠٣؛ وابن حجر، "تهذيب التهذيب" ٣٩١/٨. والحديث ضعيف؛ قال أبو داود: "وهو ضعيف"، وقال الترمذي: "لا نعرف هذا الحديث إلا من حديث قيس بن الربيع، وقيس بن الربيع يضعف في الحديث"، وقال البيهقي في "الكبير" ٥١/١٥: "قيس بن الربيع غير قوي ولم يثبت في غسل اليد قبل الطعام حديث". ويمكن أن يُجاب على البيهقي بأنه قد ثبت حديث مسلم السابق، فهو في غسل اليد قبل الطعام.

(٤) القاري، "مرقاة المفاتيح"، ٢٧١٣/٧- ٢٧١٤.

(٥) الباجي، "المنتقى"، ٩٨/١.

الحديث الثالث: عن أبي هريرة ﷺ، قال: قال رسولُ الله ﷺ: "من نامَ وفي يَدِهِ غَمَرٌ، ولم يَغْسِلْهُ، فأصابَه شيءٌ، فلا يَلُومنَّ إلا نفسَه"(١). و "الغَمَر: الدّسم والزُّهومة من اللحم"(٢)، "والأولى غسل اليد منه بالأشنان والصابون وما في معناهما"(٣)، وجاء هذا الوعيد " لتعرضه لما يؤذيه من الهوام بغير فائدة وذلك لأن الهوام وذوات السموم ربما تقصده في المنام لريح الطعام فتؤذيه"(٤)، ويدخل فيه كل ما يؤدي إلى الضرر ومن ذلك التسبب بالأمراض الناتجة عن القذارة المتروكة على اليد.

الموضع الثاني: غسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ فِي أَنْفِهِ، ثُمَّ لِيَنْثُرْ، وَمَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ، وَإِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِي وَضُوئِهِ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ»(٥).

ومعلوم أن النوم أخو الموت، والنائم حال نومه لا يدري بما حوله ولا حقيقة فعله، فلعله باشر بيده موضع البول أو الغائط، وهما مظنتا النجاسة، لذا ندب الشرع إلى غسل اليد احترازا واحتياطا؛ خشية إلحاق النجاسة بالماء، فيصبح غير صالح للطهارة أو الاستعمال، ولعل من الحكمة من غسل اليدين ما لحق اليد من جراثيم، فإذا غمسهما في الإناء انتقلت

(١) أخرجه أبو داود في السنن كتاب الأطعمة، باب غسل اليد من الطعام، ٥/ ٦٦٠، ح٣٨٥٢، وابن ماجه في السنن أبواب الأطعمة، باب من بات وفي يده ريح غمر، ٤/ ٤٢٢، ح ٣٢٩٧، والترمذي في السنن أبواب الطعمة، باب ما جاء في كراهية البيتوتة وفي يده ريح غمر، ٤/ ٢٨٩، ح١٨٦٠، وأحمد في المسند ح ١٠٩٤٠ والبخاري في الأدب المفرد باب من نام وبيده غمر، ح ١٢٢٠ وابن حبان في صحيحه، ١٢/ ٣٢٩، ح٥٥٢١، والحاكم في المستدرك ٤/ ١٥٢، ح ٧١٩٧، وقال: " هذه الأسانيد كلها صحيحة ولم يُخرجاه". وصححه الألباني في صحيح الأدب المفرد ح٩٣٠.

(٢) ابن الأثير، " النهاية في غريب الحديث"، ٣/ ٣٨٥.

(٣) الشوكاني، " نيل الأوطار" ٨/ ١٩٠.

(٤) المناوي، "فيض القدير" ٦/ ٩٢.

(٥) متفق عليه: أخرجه البخاري في الوضوء، بَابُ الِاسْتِجْمَارِ وِتْرًا ١/٤٣، ح١٦٢، ومسلم في الطهارة بَابُ كَرَاهَةِ غَمْسِ الْمُتَوَضِّئِ وَغَيْرِهِ يَدَهُ الْمَشْكُوكَ فِي نَجَاسَتِهَا فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ غَسْلِهَا ثَلَاثًا، ١/٢٣٣، ح٢٧٨. واللفظ له.

إلى الماء فإذا استعمل الماء دخلت هذه الجراثيم إلى بدنه مما يتسبب في الأمراض والأوبئة، قال ابن قتيبة: "لعله مسَّ بها فرجه أو دبره وليس يؤمن أن يخرج منهما في نومه ندى أو قاطر بول أو بقية مني إن كان جامع قبل المنام، فيصيب اليد؛ فإن أدخلها في الإناء من غير غسل؛ أفسد الماء إن كان مما ينجس مثله"(١).

الموضع الثالث: عدم استعمال اليد اليمنى في الاستنجاء:

وهذا فيه وقاية لليد من الأذى والمحافظة على نظافتها، ومما يدل على هذا من الأحاديث النبوية:

عَنْ أَبِي قَتَادَةَ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:«إِذَا شَرِبَ أَحَدُكُمْ فَلاَ يَتَنَفَّسْ فِي الإِنَاءِ، وَإِذَا أَتَى الخَلاَءَ فَلاَ يَمَسَّ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ، وَلاَ يَتَمَسَّحْ بِيَمِينِهِ»(٢).

وعَنْ سَلْمَانَ ﷺ، قَالَ: قِيلَ لَهُ: قَدْ عَلَّمَكُمْ نَبِيُّكُمْ ﷺ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى الْخِرَاءَةَ قَالَ: فَقَالَ: أَجَلْ «لَقَدْ نَهَانَا أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ لِغَائِطٍ، أَوْ بَوْلٍ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِالْيَمِينِ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِأَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِرَجِيعٍ أَوْ بِعَظْمٍ»(٣).

قال الإمام النووي –معقبًا على هذين الحديثين المذكورين–:"جاء الحديثان بالنهي عن الاستنجاء باليمين، وهذا يدل على إكرامها وصيانتها عن الأقذار والأذى، فإن في مباشرتها لموضع الأذى يتسبب بنقل الأمراض، لأن اليمين للأكل والشرب والأخذ والإعطاء ومصونة عن مباشرة الثفل وعن ممارسة الأعضاء التي هي مجاري الأثفال والنجاسات، وخلقت اليسرى لخدمة أسفل البدن؛ لإماطة ما هنالك من القذارات، وتنظيف ما يحدث فيها من الدَّنس وغيره"(٤)، فالنهي في هذين الحديثين عن استعمال اليمين في موضع القذر؛ لأن اليمين للأكل والشرب، فإن حصل استعمال لليمين في تلك المواضع، قد يتسبب هذا إلى نقل الجراثيم والبكتيريا من اليد إلى الطعام والشراب وبالتي دخوله من خلالهما إلى البدن، مما

(١) ابن قتيبة، "غريب الحديث"، ١٥٧/١؛ وينظر: ابن عبد البر، "التمهيد"، ٤٨٩/١١.

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في الطهارة، بَابُ النَّهْيِ عَنْ الِاسْتِنْجَاءِ بِاليَمِينِ ٤٢/١، ح١٥٣ واللفظ له، ومسلم في الطهارة، بَابُ النَّهْيِ عَنِ الِاسْتِنْجَاءِ بِالْيَمِينِ ٢٢٥/١، ح٢٦٧.

(٣) أخرجه مسلم في الطَّهَارَةِ بَابُ الِاسْتِطَابَةِ ٢٢٣/١، ح٢٦٢.

(٤) النووي، "شرح صحيح مسلم"، ١٥٦/٣.

يتسبب بالأمراض والأوبئة.

ثانيًا: الاهتمام بالفم والأنف:

يُعد الفم والأنف من المنافذ الرئيسة للبدن، والتي قد تكون من أسباب انتقال الوباء للفرد، ومن هنا لاقى هذا الجزء عناية في الهدي النبوي، ومن الأحاديث في ذلك:

الحديث الأول: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: "التَّثَاؤُبُ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَإِذَا تَثَاءَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَرُدَّهُ مَا اسْتَطَاعَ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَالَ: هَا، ضَحِكَ الشَّيْطَانُ"(١).

ومعلوم أن التثاؤب يستدعي فتح الفم، ومن الحكم التي قد يشتملها الأمر برد التثاؤب في الحديث منع دخول شيء إلى البدن عبر الفم، مما قد ينتشر في الهواء.

الحديث الثاني: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «إِذَا اسْتَيْقَظَ أُرَاهُ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَتَوَضَّأَ فَلْيَسْتَنْثِرْ ثَلَاثًا، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَبِيتُ عَلَى خَيْشُومِهِ»(٢).

قوله ﷺ: (فليستنثر) يعني: ليستنثر بعد الاستنشاق، أي: ليخرج ماء الاستنشاق والقذر اليابس المجتمع من المخاط، لأن ما ينعقد من الغبار ورطوبة الخياشيم قذارة توافق الشيطان، والاستنثار هو إخراج الماء الذي جذبه بريح الأنف إلى أقصاه، وهو من تمام الاستنشاق، فإن المقصود من الاستنشاق تنظيف داخل الأنف، والاستنثار يخرج ما تجمع في الأنف الوسخ مع الماء(٣)، وبهذا يتلخص مما يكون علق بالأنف من فيروسات وبكتيريا، وهو بهذا يقي نفسه من دخولها إلى جسمه وانتقال العدوى إليه.

الحديث الثالث: عن عَائِشَة – رضي الله عنها– عَنِ النَّبِيِّ ﷺ:«السِّوَاكُ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ»(٤).

---

(١) أخرجه البخاري في بدء الخلق، بَابُ صِفَةِ إِبْلِيسَ وَجُنُودِهِ ١٢٥/٤، ح٣٢٨٩.

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، ١٢٦/٤، ح٣٢٩٥ واللفظ له؛ ومسلم في الطهارة بَابُ الْإِيتَارِ فِي الِاسْتِنْثَارِ وَالِاسْتِجْمَارِ ٢١٢/١، ح٢٣٨.

(٣) ينظر: النووي، "شرح صحيح مسلم"، ١٢٧/٣؛ العراقي، "طرح التثريب"، ٥٣/٢؛ ابن حجر، "فتح الباري"، ٣٤٣/٦؛ العيني، "عمدة القاري"، ١٨٢/١٥.

(٤) أخرجه البخاري في الصوم، باب سواك الرطب واليابس للصائم، ٣١/٣ معلقًا؛ والنسائي في الطهارة، باب الترغيب في السواك، ١٠/١، ح٥؛ وأحمد في "المسند" ح٢٤٢٠٣؛ والدارمي في "السنن" =

بيّن النبي ﷺ أن الحكمة من استعمال السواك تطهير الفم، مما يدل على اهتمامه عليه الصلاة والسلام بمنفذ الفم وتطهيره وتخليصه من الجراثيم، وثبت علميًا اشتمال السواك على القلويات التي من شأنها أن تعمل على قتل الميكروبات، وقد "دلت الأبحاث...على أن بالمسواك مادة السنجرين، وهذه مادة مطهرة قوية، تُساعد على الفتك بالجراثيم، وأيضًا حمض العفص الذي يُعتبر مطهرًا وقابضًا، يوقف النزيف، وبالسواك مادة مبيدة للجراثيم"(١).

ثالثًا: الاهتمام بطهارة السبيلين (الاستنجاء) وتحريم العلاقات غير الشرعية:

من منافذ البدن السبيلان وقد أمرت الشريعة بطهارتهما، إذ في إهمالهما وترك النجاسة عليهما مدعاة إلى الإصابة بالأمراض والأوبئة، ومن الأحاديث الواردة في ذلك:

عن أَنَس بْن مَالِكٍ ﷺ قال: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «يَدْخُلُ الخَلاَءَ، فَأَحْمِلُ أَنَا وَغُلاَمٌ إِدَاوَةً مِنْ مَاءٍ وَعَنَزَةً، يَسْتَنْجِي بِالْمَاءِ»(٢).

ففي إزالة الأذى عن السبيلين فوائد صحية كون بقاء وتراكم النجاسة يعرض الجسم لمشكلات صحية، مما قد تكون سببًا في الأمراض والأوبئة.

وكذلك حرّمت الشريعة العلاقات غير الشرعية من الزنا واللواط، عن جَابِرٍ ﷺ قال: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ:"إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي عَمَلُ قَوْمِ لُوطٍ"(٣).

=

٥٣٨/١، ح٧١١؛ وأبو يعلى في "المسند" ح ٤٥٦٩، ٤٥٩٨؛ وابن خزيمة في "صحيحه" ٧٠/١، ح١٣٥؛ وابن أبي شيبة في "المصنف" ح١٧٩٢؛ وابن حبان في "صحيحه" ٣٤٨/٣، ح١٠٦٧؛ وقال الهيثمي في "مجمع الزوائد" ٢٢٠/١-٢٢١: "رواه أبو يعلى بإسنادين، في أحدهما ابن إسحاق، وهو ثقة مدلس ورجال الآخر رجال الصحيح"؛ وصححه الألباني في "صحيح الترغيب والترهيب" ٥٠/١ وقال: رواه النسائي وابن خزيمة في صحيحيهما ورواه البخاري معلقا مجزوما وتعليقاته المجزومة صحيحة".

(١) السفاريني، "بغية النساك"، ص١٥.

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في الوضوء، باب حمل العَنَزَةِ مَعَ المَاءِ فِي الِاسْتِنْجَاءِ ٤٢/١، ح١٥٢؛ ومسلم في الطهارة، بَابُ الِاسْتِنْجَاءِ بِالْمَاءِ مِنَ التَّبَرُّزِ ٢٢٧/١، ح٢٧١.

(٣) أخرجه الترمذي في أبواب الحدود، باب ما جاء في حد اللوطي، ١١٠/٣، ح١٤٥٧؛ وابن ماجه في أبواب الحدود، باب من عمل قوم لوط، ٥٩٦/٣، ح٢٥٦٣؛ وقال الترمذي: " هَذَا حَدِيثٌ

=

وأيضًا جاء التنفير من الزنا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ – رضي الله عنهما–، قَالَ: أَقْبَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ:"يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ، خَمْسٌ إِذَا ابْتُلِيتُمْ بِهِنَّ، وَأَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ تُدْرِكُوهُنَّ: لَمْ تَظْهَرْ الْفَاحِشَةُ فِي قَوْمٍ قَطُّ حَتَّى يُعْلِنُوا بِهَا، إِلَّا فَشَا فِيهِمُ الطَّاعُونُ وَالْأَوْجَاعُ الَّتِي لَمْ تَكُنْ مَضَتْ فِي أَسْلَافِهِمْ الَّذِينَ مَضَوْا. وَلَمْ يَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ، إِلَّا أُخِذُوا بِالسِّنِينَ وَشِدَّةِ الْمَؤونَةِ وَجَوْرِ السُّلْطَانِ عَلَيْهِمْ..."[(١)].

"وقد ثبت أن هناك الآن أكثر من ٢٥ مرضًا ينتقل بواسطة الزنا واللواط،...وبعد انتشار الشذوذ الجنسي تفشت قائمة طويلة من الأمراض من السيلان والزهري (الإفرنجي) وطفيل الترايكومونوس المهبلي والكلاميديا والايدز وغيرها من الأمراض"[(٢)]. فالالتزام بالتكاليف الشرعية والبعد عما حرم الله من شأنه أن يقي الإنسان من انتقال الأوبئة له، من خلال الالتزام بالطهارة والنقاء والبعد عن الفواحش.

رابعًا: العناية بالجلد:

من منافذ البدن التي يجب العناية بها الجلد، ووجه العناية به الوقاية من العدوى والأوبئة من خلال السنة النبوية هو عدم الانغماس في الماء الدائم، إذ "الماء الدائم من أخطر أنواع المياه، من حيث نقل الأمراض والطفيليات"[(٣)]، ومن هنا جاء النهي من النبي ﷺ عن الاغتسال فيه، فعن أبي هُرَيْرَةَ ﷺ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ:«لَا يَغْتَسِلْ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ

=

حَسَنٌ غَرِيبٌ، إِنَّمَا نَعْرِفُهُ مِنْ هَذَا الوَجْهِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، عَنْ جَابِرٍ ﷺ"؛ وقال ابن حجر في "التقريب"، ٣٥٩٢: "عبد الله بن محمد بن عقيل بن أبي طالب صدوق في حديثه لين"، ولم يوجد له متابعة يجبر ضعفه.

(١) أخرجه ابن ماجه في أبواب الفتن باب العقوبات٥/١٥٠، ح٤٠١٩؛ والطبراني في "المعجم الأوسط" ح٤٦٧١؛ والبزار في "المسند" ٦١٧٥؛ والحاكم في "المستدرك" ٥٨٢/٤، ح٨٦٢٣ وقال: هذا حديثٌ صحيح الإسناد وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ". وقال الأرنؤوط في تعليقه على "سنن ابن ماجه": حسن لغيره، وحسنه الألباني في "صحيح سنن ابن ماجه" ٣١٦/٣.

(٢) البار وباشا، " الطب النبوي الوقائي"، ١٨/١-١٩.

(٣) السيد، "الإعجاز العلمي لسنة النبي ﷺ في الماء الراكد والماء الدائم"، ص١٣٣.

الدَّائِمِ وَهُوَ جُنُبٌ» فَقَالَ: كَيْفَ يَفْعَلُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟، قَالَ:«يَتَنَاوَلُهُ تَنَاوُلًا»[(١)].

ففي هذا الحديث ينهى النبي ﷺ عن الاغتسال والانغماس في الماء الدائم، وإنما الواجب والطريقة المثلى هي تناوله، وهو من الأحاديث المعجزة له ﷺ، وذلك لما يؤدي إليه الانغماس من انتقال "السركاريا" وهو طور يرقي معدي معروف بالمذنبات، تعيش في الطبقة السطحية من الماء، تنجذب إلى الظل أو إلى أي حركة غير طبيعية في الماء، أو إلى الأحماض الدهنية والأمينية المنبعثة من جلد الإنسان إذا انغمس في الماء، وبعد ذلك تزحف السركاريا على جلد المنغمس لتبحث عن مكان فيه لتخترقه. وهذا يختلف عن تناول الماء المصاب بالسركاريا في آنية قبل استخدامه فإن هذا التصرف يجذب تلك الطفيليات إلى الجدران، فإذا استخدم الماء بالصب على الجسم، فإن ما يتبقى حرًا من تلك الطفيليات، سيجد الجلد في تمام وقايته الطبيعية، فلا يمكن إصابته بها بأي حال، بل إن الجلد نفسه سيكون قاتلاً ومدمرًا لهذه الطفيليات[(٢)].

وكذلك الانغماس في الماء الراكد قد يتسبب في دخول شيء من هذا الماء إلى البدن عن طرق الفم والأنف، ودخول هذا الماء عن طريق الشرب يتسبب في أمراض أخرى تنتقل عبر الماء وخاصة الماء الراكد، وهي مجموعة من الأمراض الفيروسية (مثل إلتهاب الكبد الوبائي)، أو البكتيرية مثل (التيفود) أو الطفيلية مثل (الدسونتاريا الأميبية) وغيرها التي تنتقل بشرب الماء الملوث، وإن كان على ظاهر الطهارة[(٣)].

المطلب الثاني: الاهتمام بالآنية المستعملة في الطعام والشراب والطهارة في السنة النبوية

مما يتسبب في نقل الأمراض إلى الإنسان عدم الاعتناء بالآنية المستعملة في الطعام والشراب، ومن هنا جاءت السنة النبوية بعدم إهمال الآنية وتعريضها للفيروسات والجراثيم ثم استعمالها، ومن صور العناية بها التي من شأنها الاحتراز عن الأوبئة:

(١) أخرجه مسلم في الطهارة، بَابُ النَّهْيِ عَنِ الِاغْتِسَالِ فِي الْمَاءِ الرَّاكِدِ ١/٢٣٦، ح٢٨٣.
(٢) ينظر: السيد، "الإعجاز العلمي لسنة النبي ﷺ في الماء الراكد"، ص ١٣٤،١٣٣،١١٧.
(٣) ينظر: "المرجع السابق" ص١٣٣.

أولاً: الحث على تغطية آنية الطعام والشراب، وربط الأسقية:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ – رضي الله عنهما– قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ، يَقُولُ: «غَطُّوا الْإِنَاءَ، وَأَوْكُوا السِّقَاءَ، فَإِنَّ فِي السَّنَةِ لَيْلَةً يَنْزِلُ فِيهَا وَبَاءٌ، لَا يَمُرُّ بِإِنَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ غِطَاءٌ، أَوْ سِقَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ وِكَاءٌ، إِلَّا نَزَلَ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ الْوَبَاءِ»(١).

ففي هذا دلالة على أن تغطية آنية الطعام والشراب فيها وقاية من وصول الأوبئة إلى الإنسان، فإن في تركها مكشوفة تعريض لها للجراثيم والحشرات، مما يؤدي إلى انتقال الأمراض إلى البدن عند تناول ما في الآنية من طعام وشراب.

وقد بين النبي ﷺ ضرورة ذلك كون هنالك ليلة من السنة ينزل فيها وباء، فإن مرّ بإناء مكشوف نزل فيها، ثم انتقاله إلى الإنسان.

ثانيًا: غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ:«طَهُورُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ، أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أُولَاهُنَّ بِالتُّرَابِ»(٢). وفي رواية قَالَ ﷺ:«إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ فَاغْسِلُوهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ، وَعَفِّرُوهُ الثَّامِنَةَ فِي التُّرَابِ»(٣).

قال أمين قلعه جي: "والأحاديث النبوية الواردة في تطهير الآنية إذا ولغ فيها الكلب، تعتبر من الصحة الوقائية في الإسلام، والتي ينادي بها الأطباء اليوم وقاية من أضرار الأمراض قبل أن تحدث، وهذا من الإعجاز النبوي في السنة المطهرة، وأصل علة النجاسة أن فم وأنف الكلب منبع الداء، وجسمه يتلوث كلما مسه بأنفه وفمه ولعابه"(٤).

(١) أخرجه مسلم في الأشربة، بَابُ الْأَمْرِ بِتَغْطِيَةِ الْإِنَاءِ، ١٣٩٥/٣، ح٢٠١٤.

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في الطهارة، باب الماء الذي يُغْسَلُ بِه شَعَر الإِنْسَانِ ٤٥/١، ح١٧٢، ومسلم في الطهارة، باب حُكْم وُلُوغ الْكَلب ٢٣٤/١، ح٢٧٩.

(٣) أخرجه مسلم في الطهارة، باب حُكْم وُلُوغ الْكَلب ٢٣٥/١، ح٢٨٠.

(٤) قلعه جي، "الحاشية على الاستذكار"، ٢٠٦/٢.

ثالثًا: غمس الذباب في الإناء:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ كُلَّهُ، ثُمَّ لِيَطْرَحْهُ، فَإِنَّ فِي أَحَدِ جَنَاحَيْهِ شِفَاءً، وَفِي الآخَرِ دَاءً»[(١)].

من المعلوم أن الذباب يعمل على نقل الجراثيم، وبالتالي يتسبب في نقل الأمراض، فكيف يتم غمسه في الإناء؟ قد أجاب نور الدين عتر عن هذا الاستشكال فقال: استشكل بعضهم هذا الحديث بأن الذباب ينقل الجراثيم وخصوصًا جراثيم حُمَّى التِيفُوئِيدْ فكيف نغمسه في الطعام أو الشراب ثم نطرحه بَدَلاً من أن نطرح الشراب الذي وقع فيه الذباب؟.

في سنة ١٩٢٢م اكتشف الدكتور ديريل وجود كائنات دقيقة تغزو الجراثيم وتلتهمها وتدعى مُلْتَهِمَاتِ الجَرَاثِيمِ (بَكْتِرْيُوفَاجْ) وأثبت أنه العامل الأساسي في إطفاء جوائح (الكُولِيرَا) وأن الذباب يقوم بنقله إلى المصابين.

كما تأكد عام ١٩٢٨م حين أطعم ذباب البيوت زروع جراثيم مُمْرِضَةٍ فاختفى أثرها بعد حين وماتت كلها من جراء وجود مُلْتَهِمَ الجَرَاثِيمِ شأن الذباب الكبير في مكافحة الأمراض الجرثومية التي قد ينقلها هو بنفسه وعرف أنه إذا هُيِّءَ خلاصة من الذباب في فصل فيزيولوجي فإن الخلاصة تحتوي على ملتهمات أربعة أنواع على الأقل مِنَ الجَرَاثِيمِ المُمْرِضَةِ[(٢)].

المطلب الثالث: الإرشاد إلى الغذاء المتكامل المتوازن في السنة النبوية

من الأمور المقررة طبيًا وأثرها ظاهر في الواقع أنه كلما كان بدن الإنسان قويًا كلما كان ذلك أدعى إلى مقاومته للأمراض وقوة مناعته، فالجهاز المناعي في الإنسان لا يستطيع أن يقوم بواجبه بكفاءةٍ دون أن يستمد طاقته من الغذاء، وهناك المقولة: "ليكن الطعام هو الدواء وليكن الدواء هو الطعام"، فهي تشير إلى ما للغذاء من دور في دعم الصحة، ومع انتشار الأمراض الوبائية فإن من المعلوم أن النظم الغذائية غير الصحية تسهم بصورة كبيرة في جعل الفرد أكثر عرضة لمخاطر هذه الأوبئة[(٣)]؛ ومن هنا يرى الأطباء: أن رفع المناعة يمكن

(١) أخرجه البخاري في الطب، باب إذا وقع الذباب في الإناء، ٧/١٤٠، ح٥٧٨٢.

(٢) عتر، "السُنَّة المطهرة والتحديات"، ١٧٣-١٧٤.

(٣) مقال محمد علي بات، "التغذية السليمة تحمي صحتك أثناء جائحة كورونا"، https://blogs.worldbank.org/

أن يساعد على تقليل فرص الإصابة بالفيروسات ومنها فيروس كورونا، فهو من ضمن الأمراض المناعية التي تؤثر على الجهاز المناعي للإنسان لتصيب الجهاز التنفسي، لذا ينصح الأطباء بتعزيز مناعة الجسم، للوقاية من الفيروس، عن طريق تناول الأطعمة المفيدة، فإن مهمة الطعام وقائية بالدرجة الأولى وليست علاجية[(١)]؛ لذا كانت العناية بالغذاء من هدي النبي عليه الصلاة والسلام، " ومن تأمل هديه ﷺ وجده أفضل هدي يمكن حفظ الصحة به، فإن حفظها موقوف على حسن تدبير المطعم والمشرب،...فإذا حصلت هذه على الوجه المعتدل الموافق الملائم للبدن والبلد والسن والعادة، كان أقرب إلى دوام الصحة أو غلبتها إلى انقضاء الأجل"[(٢)].

ومن هنا أقف على بعض الصور مما يتعلق بالغذاء المتكامل والمتوازن من شأنه أن يقوي المناعة لدى الفرد، مما يجعله يُقاوم الفيروسات:

الصورة الأولى: كمية الغذاء:

عَنْ مِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ ﷺ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: مَا مَلأَ آدَمِيٌّ وِعَاءً شَرًّا مِنْ بَطْنٍ. بِحَسْبِ ابْنِ آدَمَ أُكُلاَتٌ يُقِمْنَ صُلْبَهُ، فَإِنْ كَانَ لاَ مَحَالَةَ فَثُلُثٌ لِطَعَامِهِ وَثُلُثٌ لِشَرَابِهِ وَثُلُثٌ لِنَفَسِهِ[(٣)].

"وهذا الحديث قمة من قمم الإعجاز الصحي، والوقائي، والغذائي، فهو من معجزات الرسول ﷺ وجوامع كلمه، وحكمته العالية، ومن القوانين التي سنها الرسول ﷺ للأكل، وهذا

(١) مقال: بسنت الشرقاوي، "أطعمة تعزز المناعة كوقاية من كورونا"، https://www.shorouknews.com/

(٢) ابن القيم، "زاد المعاد"، ٤/١٩٦.

(٣) أخرجه الترمذي في أبواب الزهد، باب ما جاء في كراهية كثرة الأكل، ١٦٨/٤، ح٢٣٨٠؛ وابن ماجه في أبواب الأطعمة، باب الاقتصاد في الأكل وكراهية الشبع، ٤/ ٤٤٨،ح٣٣٤٩؛ وأحمد في "المسند" ح١٧١٨٦؛ وابن حبان في "صحيحه" ٤٤٩/٢،ح٦٧٤؛ والنسائي في "السنن الكبرى" ٦/ ٢٦٨،ح٦٧٣٨؛ والحاكم في "المستدرك"،٣٦٧/٤،ح٧٩٤٥؛ والطبراني في "المعجم الكبير" ٢٧٢/٢٠،ح٦٤٤؛ وفي "مسند الشاميين" ح١٣٧٥. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح؛ وقال الحاكم: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في التلخيص.

النظام يعتبر أساسًا للحياة البشرية إذا أراد الإنسان أن يعيش سليمًا معافى من الأمراض"[(١)]، "فإذا ملأ الآدمي بطنه من هذه الأغذية، واعتاد ذلك أورثته أمراضًا متنوعة، منها بطيء الزوال وسريعه، فإذا توسط في الغذاء وتناول منه قدر الحاجة، وكان معتدلا في كميته وكيفيته، كان انتفاع البدن به أكثر من انتفاعه بالغذاء الكثير"[(٢)].

فلحصول الفائدة المتكاملة من الغذاء حتى لا يكون إدخال الطعام إلى البدن فيه الضرر، لا بد من مراعاة هذا التقسيم النبوي للمعدة بحيث يجعل "ثلث ما يستطيع الإنسان أن يأكله، ويبقى الثلث الثاني للشراب، أما الثلث الأخير فهو لسهولة عملية التنفس إذ المعدة الممتلئة تضغط على الحجاب الحاجز فتعيق وظيفة الرئتين ووظيفة القلب والدوران"[(٣)].

الصورة الثانية: الغذاء المتكامل:

جاءت النصوص النبوية ترشد إلى تناول بعض الأطعمة والتي ثبت أنها تشتمل على كافة العناصر الغذائية التي يحتاجها البدن، مما يجعله قويًا قادرًا على مقاومة الأمراض والفيروسات، ومن تلك النصوص:

الحديث الأول: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ﷺ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِأَلْبَانِ الْبَقَرِ فَإِنَّهَا تَرِمُّ مِنْ كُلِّ شَجَرٍ، وَهُوَ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ»[(٤)].

الحديث الثاني: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ – رضي الله عنهما– قَالَ: دَخَلْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺأَنَا وَخَالِدُ بْنُ الوَلِيدِ ﷺ عَلَى مَيْمُونَةَ – رضي الله عنها– فَجَاءَتْنَا بِإِنَاءٍ مِنْ لَبَنٍ فَشَرِبَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَأَنَا عَلَى يَمِينِهِ وَخَالِدٌ عَلَى شِمَالِهِ، فَقَالَ لِي: الشَّرْبَةُ لَكَ، فَإِنْ شِئْتَ آثَرْتَ بِهَا خَالِدًا،

(١) أرنؤوط، "صحتك في الغذاء" ص٢١٠-٢١١.

(٢) ابن القيم، "زاد المعاد"، ١٦/٤.

(٣) علوان، "وفي الصلاة صحة ووقاية"، ص١٣٤.

(٤) أخرجه أحمد في "المسند" ح١٨٨٣١؛ وأبو داود الطيالسي في "المسند" ح٣٦٦؛ وعبد الرزاق في "المصنف" ح١٧١٤٤؛ والنسائي في "السنن الكبرى" ح٦٨٣٤؛ والحاكم في "المستدرك" ٤٤٦/٤، ح٨٢٢٤؛ والبزار في "مسنده" ح٢٩٩٩؛ والبيهقي في "الآداب"، ح٧٠٠؛ والشاشي في "مسنده" ح٧٦٧؛ والطبراني في "المعجم الكبير" ح٩٧٨٨؛ وابن حبان في "صحيحه" ٤٣٩/١٣،ح٦٠٧٥؛ وقال الحاكم: " هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخْرِجَاهُ"، ووافقه الذهبي في "التلخيص".

فَقُلْتُ: مَا كُنْتُ أُوثِرُ عَلَى سُؤْرِكَ أَحَدًا، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: مَنْ أَطْعَمَهُ اللَّهُ الطَّعَامَ فَلْيَقُلْ: اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِيهِ وَأَطْعِمْنَا خَيْرًا مِنْهُ، وَمَنْ سَقَاهُ اللَّهُ لَبَنًا فَلْيَقُلْ: اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِيهِ وَزِدْنَا مِنْهُ. وَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: لَيْسَ شَيْءٌ يَجْزِي مَكَانَ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ غَيْرُ اللَّبَنِ(١).

وقد دلت الحقائق العلمية أن "اللبن أكمل الأغذية من الناحية البيولوجية، رغم أنه ينقصه قليل من العناصر الغذائية، ولكن رغم ذلك يعد أفضل من أي غذاء منفرد وحيد، ولا توجد أي مادة غذائية أخرى يمكن أن تقارن مع اللبن من حيث قيمته الغذائية المرتفعة، وذلك لاحتوائه على المواد الغذائية الأساسية الضرورية التي لا يستغني عنها جسم الإنسان في جميع مراحل نموه وتطوره، فاللبن يعد من أحسن الأغذية للأطفال، والناشئين والبالغين والمسنين على السواء، فعلاوة على أنه ينفع الصغار في حياتهم المقبلة ويكسبهم مناعة ضد كثير من الأمراض فإنه أيضًا يفيد الكبار كثيرًا لقيمته الغذائية المرتفعة"(٢).

الحديث الثالث: عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «يَا عَائِشَةُ، بَيْتٌ لَا تَمْرَ فِيهِ جِيَاعٌ أَهْلُهُ، يَا عَائِشَةُ، بَيْتٌ لَا تَمْرَ فِيهِ جِيَاعٌ أَهْلُهُ» أَوْ «جَاعَ أَهْلُهُ» قَالَهَا مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا(٣).

وقد ثبت علميًا أن التمر مصدر كثير من الأدوية التي يمكن إنتاجها: كالبنسلين والعديد من المضادات الحيوية والفيتامينات(٤)، وكذلك دلت التجارب على أن التمر غير ناقل للأمراض والأوبئة كالكوليرا، بل تعمل على القضاء على الفيروسات الناقلة(٥).

الحديث الرابع: عن جَابِرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: " إِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ – أَوْ: يَكُونُ فِي شَيْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ –

(١) أخرجه أبو داود في الأشربة باب ما يقول إذا شرب اللبن، ٥/٥٦١،ح٣٧٣٠؛ الترمذي في أبواب الدعوات، بَاب مَا يَقُولُ إِذَا أَكَلَ طَعَامًا ٥/٣٨٣،ح٣٤٥٥ واللفظ له؛ وابن ماجه في الأطعمة، باب اللبن، ٤/٤٣٥،ح٣٣٢٣؛ وأحمد في "المسند" ح١٩٧٨؛ والنسائي في "السنن الكبرى" ح١٠٠٤٥: وفي "عمل اليوم والليلة" ح٢٨٦؛ وابن السني في "عمل اليوم والليلة" ح٤٧٤. وقال الترمذي: " هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ".

(٢) الشحات، "الإعجاز العلمي في قيمة اللبن الغذائية"، ص١٢.

(٣) أخرجه مسلم في الأشربة، باب في ادخار التمر ونحوه من الأقوات، ٣/١٦١٨، ح٢٠٤٦.

(٤) ينظر: النعيمي، والأمير، "فسلجة وتشريح ومورفولوجي نخلة التمر"، ص٢١٢.

(٥) ينظر: البكر، "نخلة التمر"، ص٨٤٤.

خَيْرٌ، فَفِي شَرْطَةِ مِحْجَمٍ، أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ، أَوْ لَذْعَةٍ بِنَارٍ تُوَافِقُ الدَّاءَ، وَمَا أُحِبُّ أَنْ أَكْتَوِيَ "[١]. وفي هذا الحديث إشارة إلى جميع ضروب المعافاة[٢]، وقد ذكر منها العسل؛ لما يشتمل عليه من عناصر غذائية ودوائية، فهو " غذاء من الأغذية، ودواء من الأدوية، وشراب من الأشربة، وحلوى من الحلاوات، وطلاء من الأطلية، ومفرح من المفرحات"[٣]، وقال القاضي عياض في الحكمة من ذكره في الدواء: " ما كان سببه من ضعف أحد القوى فيقابل بما يغذيها وهو شربة عسل وما في معناه من شرب ما يقوي تلك القوة "[٤].

فهذه نماذج من الأحاديث النبوية ترشد إلى تناول بعض الأطعمة والتي ثبت اشتمالها على كافة العناصر الغذائية التي يحتاجها البدن، مما يجعله قادرًا على مقاومة الأمراض.

المطلب الرابع: التحذير من مخالطة المجذومين، والنهي عن دخول أرض الوباء في السنة النبوية

جاء التحذير من مخالطة المجذومين، والنهي عن دخول أرض الوباء في السنة النبوية، كشكل من التدابير الاحترازية الشخصية؛ لكي يحرص الفرد على توقي أسباب إصابته بها، وقد جاء هذا في أحاديث منها:

أولاً: عن أبي هُرَيْرَةَ ﷺ قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:«لاَ عَدْوَى وَلاَ طِيَرَةَ، وَلاَ هَامَةَ وَلاَ صَفَرَ، وَفِرَّ مِنَ المَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الأَسَدِ»[٥].

ثانيًا: عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ، عَنْ أَبِيهِ ﷺ قَالَ: كَانَ فِي وَفْدِ ثَقِيفٍ رَجُلٌ مَجْذُومٌ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ «إِنَّا قَدْ بَايَعْنَاكَ فَارْجِعْ»[٦].

ففي هذين الحديثين تأصيل للحجر المنزلي (الفردي) بحيث يلزم الفرد عدم الخروج من

(١) أخرجه البخاري في الطب باب الدواء بالعسل ٧/ ١٢٣،ح ٥٦٨٣، ومسلم في السلام باب لكل داء دواء واستحباب التداوي، ٤/ ١٧٢٩،ح ٢٢٠٥. واللفظ للبخاري.

(٢) النووي، "شرح صحيح مسلم"، ٧/ ٣٦٠.

(٣) ابن حجر، " فتح الباري"، ١٠/ ١٤٠.

(٤) "إكمال المعلم"، ٧/ ٥٩.

(٥) أخرجه البخاري في الطب، بَابُ الجُذَامِ ٧/ ١٢٦،ح٥٧٠٧.

(٦) أخرجه مسلم في الطب، بَابُ اجْتِنَابِ الْمَجْذُومِ وَنَحْوِهِ ٤/١٧٥٢،ح٢٢٣١.

بيته في حال انتشار الوباء، فالحجر المنزلي وعدم مخالطة المصابين في حال انتشار المرض هو من أفضل الوسائل لعدم حصول العدوى، وهو من معاني الفرار من المجذوم، فلا يقترب الصحيح من المجذوم، خشية انتقال المرض المعدي إليه، وهو ما يفيده الحديث الأول، وكذلك يفيد الحديث الثاني الحجر الصحي على المريض، وإنما يكون ذلك بالمكوث داخل المنزل حتى لا يحصل الاختلاط بين المريض والمصاب، وبه يظهر جانب السنة النبوية في كلا الشقين للحجر، من جانب المريض لئلا يُعدي غيره، ومن جانب الصحيح لئلا يختلط بالمصاب فيمرض.

ثالثًا: عن أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ – رضي الله عنهما– عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعُونِ بِأَرْضٍ فَلاَ تَدْخُلُوهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا مِنْهَا»(١).

وفي هذا الحديث يؤسس النبي ﷺ لما يُعرف اليوم بالحجر الصحي بالمفهوم الواسع للبلاد كلها المجتمع والدول ككل، بحيث إنه يُخاطب السليم أن يحترز من الدخول على الأرض أو الدولة الموبوءة، وفي هذا يحفظ الشخص نفسه من انتقال العدوى إليه.

رابعًا: عن فَرْوَةَ بن مُسَيْكٍ ﷺ قال: قلتُ: يا رسولَ الله ﷺ، أرض عندنا يقال لها: أرضُ أبينَ هي أرضُ رِيفِنا وميرتنا وإنها وبئَةٌ –أو قال: وباؤها شديدٌ–، فقال النبي ﷺ: "دَعْها عنك، فإن مِنَ القَرَفِ التَّلَفَ"(٢).

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في الطب، بَابُ مَا يُذْكَرُ فِي الطَّاعُونِ ١٣٠/٧،ح٥٧٢٨ واللفظ له؛ ومسلم في الطب بَابُ الطَّاعُونِ وَالطِّيَرَةِ وَالْكَهَانَةِ وَنَحْوِهَا ١٧٤٢/٤،ح٢٢١٩.

(٢) أخرجه معمر في "الجامع" ح٢١٠٨٠ ومن طريق معمر: أخرجه أبو داود في الطب، باب في الطيرة، ١٧٤/٦ ،ح٣٨٧٦؛ وأحمد في "المسند" ح١٥٩٨٣؛ والبخاري في "التاريخ الكبير" ح١٢١٨٢، وغيرهم، وإسناده ضعيف، لجهالة شيخ يحيى بن عبد الله بن بحير، ويحيى هذا مجهول، لم يرو عنه سوى معمر، وترجم له البخاري –وذكر له هذا الحديث– وابن أبي حاتم ولم يذاكراه بجرح أو تعديل، وقال الذهبي: فيه جهالة، وقال ابن حجر: "مستور"، ينظر: "الجرح والتعديل" ١٦٤/٩، و"تهذيب الكمال" ٦٨٥٧، و"ميزان الاعتدال" ٩٠٢٦، و"تقريب التهذيب" ٧٥٧٩. وقد اختلف على معمر في إسناده؛ فرواه عبد الرزاق عنه على نحو ما تقدم، ورواه عبد الله بن معاذ الصنعاني، عن معمر، عن يحيى بن عبد الله، عن فروة به، وأسقط الشيخ المجهول، أخرجه ابن قانع في "معجم الصحابة" ٣٣٧/٢، وأبو الشيخ في "أمثال الحديث" ٣٠٥، أبو نعيم في "معرفة الصحابة" ح٥٦٥٧، و"الطب النبوي" =

قال الخطابي: "ذكر القتبي هذا الحديث في كتابه وفسره قال: القرف مداناة الوباء، ومداناة المرض، ويقال: أرض قرف أي محمة، قال: وكل شيء قاربته فقد قارفته. قلت: وليس هذا من باب العدوى؛ وإنما هو من باب الطب، فإن استصلاح الأهوية من أعون الأشياء على صحة الأبدان وفساد الهواء من أضرها وأسرعها إلى أسقام البدن عند الأطباء وكل ذلك بإذن الله ومشيئته"(١)، "والتلف: الهلاك، يعني من قارب متلفًا يتلف إذا لم يكن هواء تلك الأرض موافقًا له فيتركها...واعلم أن في المنع من الدخول إلى الأرض الوبئة حكمًا. أحدها: تجنب الأسباب المؤذية والبعد منها. الثاني: الأخذ بالعافية التي هي مادة مصالح المعاش والمعاد. الثالث: أن لا يستنشقوا الهواء الذي قد عفن وفسد فيكون سببًا للتلف. الرابع: أن لا يجاور المرضى الذين قد مرضوا بذلك فيحصل له بمجاورتهم من جنس أمراضهم، والحديث يدل على هذا"(٢).

وقد أشكل مضمون هذه الأحاديث فكيف يكون في بعض الأحاديث نفي العدوى وفي البعض الآخر الأمر بالفرار من المجذوم وعدم مخالطة من به وباء؟!

وقد أجاب العلماء عن ذلك بالجمع بين الأحاديث من خلال الطرق الآتية:

الأول: نفي العدوى، وأن الأمر بالفرار من المجذوم على سبيل الرعاية لخاطر المجذوم؛ لكي لا يزداد ألمه برؤية السليم الصحيح.

=

(١٤٤)، وأبو منصور الديلمي في "مسند الفردوس – الغرائب الملتقطة" ح١٥٩٣، ورواه سفيان بن عيينة، عن معمر، عن رجل من آل بحير بن ريسان، عن رجل منهم أنه قال: يا رسول الله إن أرضا من أرضنا يقال لها: أبين فذكره، أخرجه ابن أبي عمر العدني في "المسند (إتحاف الخيرة)" ح ٣٨٣٩؛ "المطالب العالية" ح٢٤٧٧، ورواية عبد الرزاق أشبه بالصواب؛ فهو من أثبت الناس في معمر، ينظر: ابن رجب، "شرح علل الترمذي"، ٧٠٦/٢، وقد قال البخاري بعد إيراد الحديث: "مرسل"؛ ليؤكد أن رواية يحيى عن فروة منقطعة، وأن وقفنا عليها في صورة الاتصال كما مر في الروايات، وبكل حال؛ فمدار الحديث على يحيى المذكور وهو مجهول كما تقدم.

(١) الخطابي، "معالم السنن"، ٢٣٦/٤؛ وينظر: الحربي، "غريب الحديث"، ٣٦٥/٢؛ والعدوي، "العباب الزاخر"، ٣٧٣،٤٩٤/١.

(٢) الشوكاني، "نيل الأوطار"، ٧/ ٢١٩.

الثاني: حمل نفي العدوى على حالة من قوي يقينه بحيث يمكنه أن يدفع به إمكان العدوى، وأما الأمر بالفرار من المجذوم على من ضعف يقينه وتوكله.

الثالث: لا تعارض بين الأمر بالفرار ونفي العدوى إذ إن الأمر بالفرار من باب انتقال المرض من جسد إلى جسد، بواسطة الأسباب من اللمس والنفس والتقارب.

الرابع: المراد بنفي العدوى نفي أن يكون المرض يعدي بطبعه، دون أمر الله تعالى، فنفي العدوى إنما هو على الوجه الذي كان يعتقدونه في الجاهلية من إضافة الفعل إلى غير الله وقد يجعل الله بمشيئته مخالطة الصحيح من به شيء من هذه العيوب سببا لحدوث ذلك. ولهذا أمر بالفرار من المجذوم وعدم قدوم أرض الطاعون(١).

وقال النووي: "قال جمهور العلماء: يجب الجمع بين هذين الحديثين وهما صحيحان قالوا: وطريق الجمع أن حديث (لا عدوى) المراد به نفي ما كانت الجاهلية تزعمه وتعتقده أن المرض والعاهة تعدي بطبعها لا بفعل الله تعالى وأما حديث (لا يورد ممرض على مصح) فأرشد فيه إلى مجانبة ما يحصل الضرر عنده في العادة بفعل الله تعالى وقدره فنفى في الحديث الأول العدوى بطبعها، ولم ينف حصول الضرر عند ذلك بقدر الله تعالى وفعله، وأرشد في الثاني إلى الاحتراز مما يحصل عنده الضرر بفعل الله وإرادته وقدره، فهذا الذي ذكرناه من تصحيح الحديثين والجمع بينهما هو الصواب الذي عليه جمهور العلماء ويتعين المصير إليه"(٢).

وقد اختار بعض أهل العلم الوجه الذي يُوجه الأحاديث على أن "قوله: (لا عدوى) على الوجه الذي كانوا يعتقدونه في الجاهلية من إضافة الفعل إلى غير الله تعالى، وأن هذه الأمراض تعدي بطبعها، وإلا فقد يجعل الله بمشيئته مخالطة الصحيح مَنْ به شيء من هذه العيوب سببًا لحدوث ذلك...وأما أمره بالفرار من المجذوم، ونهيه عن إيراد الممرض على المصح، وعن الدخول إلى موضع الطاعون، فإنه من باب اجتناب الأسباب التي خلقها الله

(١) ينظر: ابن قتيبة، "تأويل مختلف الحديث"، ١٠٣؛ ابن القيم، "الطب النبوي"، ص١٣٥-١٣٦؛ ابن حجر، "فتح الباري"، ١٠/١٥٨-١٦١؛ وانظر تفصيله: الدبيخي،"أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين"، ١/٧٦-١٠٤؛ حشيش، "دفع البلوى بالجمع بين أحاديث العدوى"، ص٢٧ وما بعدها.

(٢) النووي "شرح صحيح مسلم"، ١٤/٢١٣.

تعالى، وجعلها أسبابًا للهلاك والأذى، والعبد مأمور باتقاء أسباب الشر إذا كان في عافية، فكما أنه يؤمر أن لا يلقي نفسه في الماء أو في النار أو تحت الهدم أو نحو ذلك مما جرت العادة بأنه يهلك ويؤذي، فكذلك اجتناب مقاربة المريض كالمجذوم، وقدوم بلد الطاعون، فإن هذه كلها أسباب للمرض والتلف، والله تعالى هو خالق الأسباب ومسبباتها لا خالق غيره ولا مقدر غيره"(١).

فالخلاصة: " لا يجوز لأَحَدٍ أَن يَقْدِم عَلَى مَوْضِع طَاعُون لم يَكُن سَاكِنًا فِيه"(٢).

وهو ما فعله عمر ﷺ بعد أن خرج إلى الشام فأُخبر بأن الوباء قد وقع بأرض الشام، فبعد مشاوراته والاختلاف بين المهاجرين والأنصار في الرجوع وعدم دخول الشام أو دخولها، فما كان من عمر ﷺ إلا أن "نَادَى فِي النَّاسِ: إِنِّي مُصَبِّحٌ عَلَى ظَهْرٍ فَأَصْبِحُوا عَلَيْهِ. قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الجَرَّاحِ ﷺ: أَفِرَارًا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ؟ فَقَالَ عُمَرُ ﷺ: لَوْ غَيْرُكَ قَالَهَا يَا أَبَا عُبَيْدَةَ؟ نَعَمْ نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ إِبِلٌ هَبَطَتْ وَادِيًا لَهُ عُدْوَتَانِ، إِحْدَاهُمَا خَصِبَةٌ، وَالأُخْرَى جَدْبَةٌ، أَلَيْسَ إِنْ رَعَيْتَ الخَصْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ، وَإِنْ رَعَيْتَ الجَدْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ ﷺ- وَكَانَ مُتَغَيِّبًا فِي بَعْضِ حَاجَتِهِ - فَقَالَ: إِنَّ عِنْدِي فِي هَذَا عِلْمًا، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلاَ تَقْدَمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ» قَالَ: فَحَمِدَ اللَّهَ عُمَرُ ﷺ ثُمَّ انْصَرَفَ(٣).

والمراد بذلك أن الدخول والخروج كلٌ بتقدير الله تعالى، فاستعمل عمر ﷺ الحذر وأثبت القدر معًا فعمل بالدليلين اللذين كل متمسك به من التسليم للقضاء والاحتراز عن الإلقاء في التهلكة(٤)؛ لأن "هجوم المرء على ما يهلكه منهي عنه، ولو فعل لكان من قدر الله، وتجنبه ما يؤذيه مشروع"(٥)، و"فيه الدلالة على أن على المرء توقي المكاره قبل وقوعها

(١) آل الشيخ، "تيسير العزيز الحميد"، ٤٧/٢.

(٢) ابن عبد البر، "الاستذكار"، ٧٠/٢٦.

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري في الطب، بَابُ مَا يُذْكَرُ فِي الطَّاعُونِ ١٣٠/٧،ح٥٧٢٩، واللفظ له؛ ومسلم في السلام باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، ح٢٢١٩.

(٤) ينظر: العيني، "عمدة القاري"، ٢٥٩/٢١.

(٥) الزرقاني، "شرح الزرقاني على موطأ مالك"، ٣٧٤/٤.

وتجنب الأشياء المخوفة قبل هجومها"[١]، فإن "الله تعالى أمر بالاحتياط والحزم ومجانبة أسباب الهلاك كما أمر سبحانه بالتحصن من سلاح العدو وتجنب المهالك وإن كان كل واقع فبقضاء الله وقدره السابق في علمه"[٢].

المطلب الخامس: دعاء الله تعالى بدفع الأوبئة والأمراض والتعوّذ منها، وسؤاله العافية

جاءت الشريعة الإسلامية بتشريعاتها متوازنة، لم تغفل جانبًا من جوانب الحياة إلا وشرعت من الأحكام ما يوجب رعايته، ومن السبل التي شرعتها للاحتراز من الأوبئة مراعاة الجانب الإيماني في نفوس العباد، وذلك بالالتجاء إلى الله تعالى لدفع الوباء، ومما جاء في السنة النبوية:

أولاً: عن أنس ﷺ أن النبي ﷺ كان يقول: "اللهم إني أعوذُ بكَ مِن البَرَصِ والجُنون، والجُذامِ، ومِن سيئ الأسقَام"[٣].

فالاستعاذة من هذه الأسقام على الرغم من دخولها في سيئ الأسقام؛ لأنها عاهات تفسد الخلقة وتبقي الشين، ولكونها أبغض شيء إلى العرب ولهم عنها نفرة عظيمة، وبعضها يؤثر في العقل وليست كسائر الأمراض التي إنما هي أعراض لا تدوم كالحمى والصداع

(١) ابن بطال، "شرح صحيح البخاري"، ٤٢٣/٩.

(٢) النووي، "شرح صحيح مسلم"، ٢١١/١٤.

(٣) أخرجه أبو داود في الصلاة، باب في الاستعاذة، ٣٩٤/٢،ح١٥٤٧؛ وأحمد في "المسند"، ح١٣٢٠٤؛ والطيالسي في "المسند" ح٢١٢٠؛ وابن أبي شيبة في "المسند" ح٣١٠٨٧؛ وأبو يعلى في "مسنده" ح٢٩٠٩؛ وابن حبان في "صحيحه" ح١٠١٧ وغيرهم من طريق حماد بن سلمة، والنسائي في الاستعاذة، باب الاستعاذة من الجنون، ٣٦٥/٨،ح٥٥٣٧؛ وفي "الكبرى"، كتاب الاستعاذة، باب الاستعاذة من الجنون، ح٨٠٧٤؛ والضياء المقدسي في "الأحاديث المختارة" ح٢٣٦٥ من طريق همام بن يحيى العوذي؛ والبزار في "المسند" ح٧٢٢٢؛ وابن حبان في "صحيحه" ح١٠٢٣؛ والحاكم في "المستدرك" ح١٩٦٨ وغيرهم من طريق شيبان بن عبد الرحمن، ثلاثتهم (حماد، وهمام، وشيبان) عن قتادة بن دعامة، عن أنس ﷺ به، إلا أن رواية شيبان مطولة... وهو حديث صحيح، قال الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه"؛ وصححه أيضا النووي في "الأذكار" ١٠١٨؛ و"رياض الصالحين" ١٤٨٤؛ والعراقي في "قرة العين بوفاء الدين" ص٨٥.

وسائر الأمراض التي لا تجري مجرى العاهات[١]. فالاستعاذة إنما كانت من "السَّقَم الْمُزْمِن فينتهِي بصاحبه إِلَى حالة يَفرُّ منها الحميم وَيَقلُّ دُونها الْمُؤَانِس وَالمُداوي مع مَا يُورِث من الشَّيْن"[٢]. ويدخل فيها سائر الأوبئة فهي تدخل من سيئ الأسقام، والجذام أحد الأوبئة.

فهذه الاستعاذة واللجوء إلى الله والارتباط به من شأنها شحن الإنسان بالقوة المعنوية التي تقوي الجوانب المادية فيها، وبالتالي عدم استسلامه للأمراض والأوبئة.

ثانيًا: عن أبانَ بن عُثمان يقولُ: سمعتُ عثمانَ ﷺ يقولُ: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقولُ: مَا مِنْ عَبْدٍ يَقُولُ فِي صَبَاحِ كُلِّ يَوْمٍ وَمَسَاءِ كُلِّ لَيْلَةٍ: بِسْمِ اللهِ الَّذِي لاَ يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ، وَهُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ، فَيَضُرَّهُ شَيْءٌ وَكَانَ أَبَانُ، قَدْ أَصَابَهُ طَرَفُ فَالِجٍ، فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَنْظُرُ إِلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ أَبَانُ: مَا تَنْظُرُ؟ أَمَا إِنَّ الحَدِيثَ كَمَا حَدَّثْتُكَ، وَلَكِنِّي لَمْ أَقُلْهُ يَوْمَئِذٍ لِيُمْضِيَ اللَّهُ عَلَيَّ قَدَرَهُ[٣].

"وتقديره لا يجتمع قول عبد هذه الكلمات في هذه الأوقات وضر شيء إياه"[٤]، ونفي الضرر جاء عامًا في كل شيء، فيدخل فيه الأمراض والأوبئة.

---

(١) الخطابي، "معالم السنن"، ٢٩٧/١؛ المناوي، "فيض القدير"، ١٥٠/٢.

(٢) العظيم آبادي، "عون المعبود"، ٢٨٨/٤.

(٣) أخرجه الترمذي في أبواب الدعوات عن رسول الله، باب ما جاء في الدعاء إذا أصبح وإذا أمسى، ١٠٠٥/١، ح٣٣٨٨؛ وابن ماجه، أبواب الدعاء، باب ما يدعو به الرجل إذا أصبح وإذا أمسى، ٥/ ٣٥،ح٣٨٦٩؛ والنسائي في "الكبرى"، كتاب اليوم والليلة، باب ما لمن قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، ٢٠٢/١٢،ح١٠٢٨٦؛ والحاكم في "المستدرك" ح١٩١٩، وغيرهم من طريق عبد الرحمن بن أبي الزناد، عن أبيه، عن أبان بن عثمان به. قال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح غريب"، وقال النسائي: "عبد الرحمن بن أبي الزناد ضعيف"، وقال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه". وله طرق أخرى عن أبان، أخرجها أبو داود في الأدب، باب ما يقول إذا أصبح، ٤٨٩/٧،ح٥٠٠٠، والنسائي في "الكبرى"، كتاب اليوم والليلة، باب ما لمن قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، ٢١/١٢،ح٩٩٥٣، وابن حبان ح٨٦٢ وغيرهم، ولكن جميعها لا يخلو من مقال، وطريق ابن أبي الزناد –وهو مختلف في توثيقه– أحسن طرق الحديث إسنادا كما قال الدارقطني في "العلل" ٢٥٩/١،ح٢٥٤، وينظر: ابن أبي حاتم، "العلل"، ٢٠٧٩، ٢١٠٥.

(٤) العيني، "عمدة القاري" ١٩٣/١٢.

ثالثًا: عن ابن عمر – رضي الله عنهما- قال: لم يكن رسولُ الله ﷺ يَدَعُ هؤلاء الدعواتِ حينَ يُمْسِي وحينَ يُصبحُ: "اللَّهُمَّ إني أسالُكَ العافيَةَ في الدُنيا والآخرة، اللَّهُمَّ إني أسالُكَ العفوَ والعافيَةَ في ديني ودنياي وأهلي ومالي، اللَّهُمَّ استُر عورَتي -وقال عُثمان رضي الله عنه: عوراتي- وآمِن رَوْعَاتي، اللَّهُمَّ احفظني مِنْ بين يديَّ ومن خلفي، وعن يميني وعن شِمالي، ومن فوقي، وأعوذُ بعظمتِكَ أن أُغْتَال مِن تحتي"(١).

والمراد بسؤال العافية أن يسلم البدن من الأسقام والبلايا وهي الصحة ضد المرض، وقيل: المراد بالعافية السلامة عن جميع الآفات الظاهرة والباطنة في الدنيا والآخرة بصورة عامة(٢).

رابعًا: عَنْ ابْنِ عُمَرَ – رضي الله عنهما- قَالَ: كَانَ مِنْ دُعَاءِ رَسُولِ اللهِ ﷺ: «اللهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ زَوَالِ نِعْمَتِكَ، وَتَحَوُّلِ عَافِيَتِكَ، وَفُجَاءَةِ نِقْمَتِكَ، وَجَمِيعِ سَخَطِكَ»(٣).

وسؤال الله تعالى تحول العافية أي: إبدال الصحة بالمرض والغنى بالفقر(٤)؛ لأن "التحويل تغيير الشيء وانفصاله عن غيره فكأنه سأل دوام العافية وهي السلامة من الآلام والأسقام"(٥).

وقد تكلم ابن القيم عن دور الدعاء والأذكار في الوقاية من الوباء وعلاجه فقال وهو يتكلم عن الطاعون وآثاره وأسبابه قال: "وهذه الْآثار الَّتِي أَدْرَكُوها من أَمر الطَّاعون لَيس مَعَهُم مَا يَنفي أَن تَكُون بِتوسُّط الأَروَاح، ...واللَّهُ سُبحانهُ قد يجعلُ لِهذه الأَرْوَاح تَصَرُّفًا فِي

(١) أخرجه أبو داود في الأدب، باب ما يقول إذا أصبح، ٧/ ٤٧٩،ح٤٩٨٨ واللفظ له؛ والنسائي في الاستعاذة، باب الاستعاذة من الخسف، ٣٨٥/٨، ح٥٥٧٣، ٥٥٧٤؛ وابن ماجه، أبواب الدعاء، باب ما يدعو به الرجل إذا أصبح وإذا أمسى، ٥/ ٣٧،ح٣٨٧١؛ وأحمد في "المسند"، ح٤٨٧٧، وابن أبي شيبة في "المسند"؛ ح٣١٢٤٧؛ وعبد بن حميد في "المنتخب" ح٨٣٨، وابن حبان في "صحيحه" ح٩٦١، والحاكم في "المستدرك" ح١٩٢٦ إسناده صحيح، قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه".

(٢) ينظر: المباركفوري، "مرعاة المفاتيح"، ٣٥٩/٧، ٢٥٤/٨.

(٣) أخرجه مسلم في الرِّقَاقِ بَابُ أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْفُقَرَاءُ ٢٠٩٧/٤، ٢٧٣٩.

(٤) العظيم آبادي، "عون المعبود"، ٢٨٣/٤.

(٥) المناوي، "فيض القدير"، ١١٠/٢.

أَجسام بَنِي آدم عند حدوث الوباء، وفساد الهَوَاء،...فإِنَّ الأَرواح الشَّيطانِيَّة تتمكَّن منْ فِعْلِها بِصاحب هذه العوارض ما لَا تَتَمَكَّن من غيره، ما لَم يَدْفَعهَا دَافع أَقوى من هذه الْأَسْباب منَ الذِّكر، والدُّعاء، وَالِابتهال وَالتَّضرُّع، وَالصَّدقة، وَقِرَاءَة الْقُرآن، فإِنَّه يَسْتَنْزِل بذلك من الأَروَاح الْمَلَكِيَّة مَا يَقْهَرُ هذه الأَروَاح الْخَبِيثَة، وَيُبْطِلُ شَرَّها ويدفع تَأْثِيرها"[1].

(١) ابن القيم، "الطب النبوي"، ص٣٢.

المبحث الثاني: التطبيقات الاحترازية لوقاية الفرد والمجتمع من الأوبئة بعد وقوعها في السنة النبوية

تحدثت في المبحث السابق عن التطبيقات الاحترازية التي من شأنها أن تقي الشخص من لحوق الوباء به وبمجتمعه، فإذا لحقه كان من الواجب عليه أن يعمل على مجموعة من التطبيقات الاحترازية التي من شأنها أن لا تنقل الوباء إلى غيره من أفراد المجتمع، ففي هذا المبحث أبين التطبيقات الاحترازية التي يجب على الفرد القيام بها لوقاية أفراد المجتمع من الإصابة بالأوبئة، وذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: الأمر بالتداوي في السنة النبوية

جاءت الشريعة بالأمر بالمحافظة على النفس، فشرعت اتخاذ أسباب الشفاء، فكان الأمر بالتداوي حفاظًا على صحة الفرد وكذلك وقاية للآخرين من انتقال المرض إليهم، "وفي التداوي عند وقوع الأمراض وفي التوقي من كل مؤذ آدميًا كان أو غيره والتحرز من المتوقعات حتى يقدم العدة لها وهكذا سائر ما يقوم به عيشه فى هذه الدار من درء المفاسد وجلب المصالح"[(١)]، فالواجب على من أصيب بوباء أن يسعى في التداوي، وقد جاءت نصوص السنة النبوية تحث على ذلك:

أولاً: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً»[(٢)].

ثانيًا: عن جابر ﷺ، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لكل داء دواء، فإذا أصيب دواء الداء؛ برأ بإذن الله عز وجل»[(٣)].

وفي هذين الحديثين إباحة التداوي وإباحة معالجة الأطباء وجواز الطب والتطبب[(٤)]، قال ابن المنذر: "وأجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم؛ على أن للمريض أن يتعالج بالمباح من العلاج، مثل: الحجامة، وفتح العرق، وشرب الأدوية التي يرجى نفعها التي الأغلب منها

(١) الشاطبي، "الموافقات"، ٢/١٥٠-١٥١.

(٢) أخرجه البخاري في الطب بَابُ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً ١٢٢/٧،ح٥٦٧٨.

(٣) أخرجه مسلم في السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي، ٢١/٨،ح٢٢٠٤.

(٤) ابن عبد البر، "الاستذكار"، ٤١٤/٨.

السلامة، يروى عن النبي ﷺ أنه قال: ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء"(١).

وقال الخطابي –معقبا على حديث أبي هريرة رضي الله عنه–: "فيه إثبات الطب وإباحة التداوي في عوارض الأسقام، وفيه الإعلام أن تلك الأدوية تشفى وتنْجَع بإذن الله عز وجل"(٢).

وهي دعوة إلى اتخاذ أسباب الشفاء، وبعث للأمل في النفوس بأن ما من داء إلا وله شفاء، "ويدخل في عمومها أيضا الداء القاتل الذي اعترف حذاق الأطباء بأن لا دواء له وأقروا بالعجز عن مداواته"(٣). ويدخل في ذلك أيضًا ما يقع من أوبئة.

ثالثًا: عن أسامةَ بنِ شَريك رضي الله عنه قال: أتيتُ رسولَ الله ﷺ وأصحابُه كأنما على رؤوسِهُم الطيرُ، فَسَلَّمتُ ثُمَّ قَعَدْتُ، فجاء الأعرابُ مِن هاهنا وهاهنا، فقالوا: يا رسولَ الله ﷺ، أن تداوى؟ فقال: "تَدَاوَوْا، فإنَّ الله عزَّ وجلَّ لم يَضَعْ دَاءً إلا وضع له دَوَاءً غيرَ داءٍ واحدٍ الهَرَمُ"(٤).

ففي الأمر بالتداوي عمل بالأسباب، و"تنشيطاً لهم في طلب الدواء وأنه أمر قد أوجده الله تعالى وأذن باستعماله"(٥)، وهو ليس وسيلة للحفاظ على صحة الفرد فقط، بل

(١) ابن المنذر، "الأوسط"، ٣١٧/١٣.

(٢) الخطابي، "أعلام الحديث"، ٢١٠٤/٣؛ وينظر: النووي، "شرح صحيح مسلم"، ١٩١/١٤؛ ابن القيم، "زاد المعاد"، ١٢/٤.

(٣) ابن حجر، "فتح الباري"، ١٣٥/١٠.

(٤) أخرجه أبو داود في الطب، باب الرجل يتداوى، ١٣٣/٦،ح٣٨٠٧؛ والترمذي في أبواب الطب، باب ما جاء في الدواء والحث عليه، ٣/ ٤٥١، ح٢٠٣٨؛ وابن ماجه، أبواب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، ٣٤٩/٣،ح٣٤٥٨؛ والنسائي في "الكبرى"، كتاب الطب، باب الأمر بالدواء، ٣٦٩/٩،ح٧٧١٠، والطيالسي في "مسنده" ح١٣٢٨، وسعيد بن منصور في "السنن" ح٥٨٨٥؛ وابن أبي شيبة في "المسند" ح٢٤٩٦١؛ وأحمد في "مسنده" ح١٨٧٤٥، ١٨٧٤٦،١٨٧٤٧؛ وابن حبان ح٤٨٦، ٦٠٦١، ٦٠٦٤؛ والحاكم ح٤٢١، ٧٦٣٥، ٨٤١٩، ٨٤٣١ قال الترمذي: "وهذا حديث حسن صحيح"، وقال الحاكم: "هذا حديث صحيح، ولم يخرجاه، والعلة عند مسلم فيه؛ أن أسامة بن شريك لا راوي له غير زياد بن علاقة"، وفي موضع آخر: "هذا حديث صحيح الإسناد، فقد رواه عشرة من أئمة المسلمين وثقاتهم".

(٥) الصنعاني، "التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِعِ الصَّغِيرِ"، ٢٦/٥.

للحفاظ على صحة أفراد المجتمع من أن ينتقل إليهم المرض والعدوى، وفي هذا سد لذريعة انتشار الوباء في المجتمع.

المطلب الثاني: الحجر الصحي على المصاب بالوباء في السنة النبوية

من التطبيقات الاحترازية التي جاءت بها السنة لوقاية أفراد المجتمع من التأثر بالوباء الحجر الصحي على المصاب، لتبقى العدوى في دائرة ضيقة، وفي هذا منع من انتشار الوباء في المجتمع، لأن "المرض إذا انتشر في بلد ولا سيما إذا كان وبائيًا، فتك بالكبار والصغار والنساء والضعفة، وأدى ذلك إلى إرهاق ميزانية الدولة، واضطراب الأوضاع"(١). ومن الأحاديث النبوية في ذلك:

أولاً: عن أُسَامَة بْنِ زَيْد – رضي الله عنهما– عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعُونِ بِأَرْضٍ فَلاَ تَدْخُلُوهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا مِنْهَا»(٢). ففي هذا الحديث نهي من النبي ﷺ بعدم خروج من كان في أرض وقع فيها الطاعون إلى منطقة أخرى.

فالعلة من النهي عن الخروج من أرض الطاعون؛ لما يؤدي الخروج إلى انتقال المرض إلى الأراضي الأخرى السليمة، وهذه العلة متحققة في كُلّ مرضٍ شديد العدوى، سريع الانتشار من مكان إلى مكان، مميت في الغالب، وبهذا فالحكم يشمل جميع الأوبئة التي تحققت فيها هذه العلة.

ثانيًا: عن أبي هُرَيْرَةَ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لاَ يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ»(٣).

فخروج المصاب بالوباء يعني التسبب في نقل الوباء إلى أرض أخرى لم يكن ليصلها الوباء لولا قدوم المبتلى إليها، وبالتالي انتقال الوباء إلى أهل تلك الأرض، ومن هنا حث النبي ﷺ على المكوث في الأرض الموبوءة، وجعل أجر الماكث الصابر أجر الشهيد، فعَنْ عَائِشَةَ – رضي الله عنها– أَنَّهَا سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الطَّاعُونِ، فَأَخْبَرَهَا نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ: «أَنَّهُ كَانَ

(١) الزحيلي، "حق الحرية في العالم"، ص١٨٦.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري في الطب، باب لا هامة، ٧/ ١٣٨،ح٥٧٧١؛ ومسلم في السلام، بَابُ لَا عَدْوَى، ٤/١٧٤٣،ح٢٢٢١.

عَذَابًا يَبْعَثُهُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ، فَجَعَلَهُ اللَّهُ رَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ، فَلَيْسَ مِنْ عَبْدٍ يَقَعُ الطَّاعُونُ، فَيَمْكُثُ فِي بَلَدِهِ صَابِرًا، يَعْلَمُ أَنَّهُ لَنْ يُصِيبَهُ إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ، إِلَّا كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ الشَّهِيدِ»(١).

فهذا الحديث "اقتضى منطوقه أن من اتصف بالصفات المذكورة يحصل له أجر الشهيد وإن لم يمت بالطاعون"(٢)، ومن تلك الأوصاف أن لا يخرج من بلده الذي يقع به الطاعون(٣).

وجعل النبي ﷺ الفرار من مكان الإقامة التي وقع فيها الوباء كالفرار من الزحف، فعن عَائِشَةَ، تَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْفَارُّ مِنَ الطَّاعُونِ، كَالْفَارِّ مِنَ الزَّحْفِ»(٤).

---

(١) أخرجه البخاري في الطب، باب أجر الصابر في الطاعون، ١٣١/٧،ح٥٧٣٤.

(٢) ابن حجر، "فتح الباري"، ١٩٤/١٠.

(٣) ابن حجر، "بذل الماعون في فضل الطاعون" ص٢٠٠.

(٤) أخرجه ابن سعد ٤٥٢/١٠؛ وإسحاق بن راهويه ح١٤٠٨كلاهما عن يزيد بن هارون، وإسحاق أيضا في الموضع السابق عن عبد الصمد بن عبد الوارث، وأحمد ح٢٥١٦٥، ٢٦٨٢٤ عن يحيى بن إسحاق السيليحيني؛ والباغندي في "الأمالي" ح٦٦ عن أبي نعيم الفضل بن دكين؛ وأبو يعلى ح٤٤٢٣؛ والدولابي في "الكنى والأسماء" ح١٨١٦؛ والطبراني في "الأوسط" إتحاف المهرة ح٢٣٠٨ من طريق أبي عامر حوثرة بن أشرس -تحرف عند الدولابي إلى: أبي جابر-، والطبري في "تهذيب الآثار" — مسند عبد الرحمن بن عوف ح١٢٤ من طريق وكيع بن الجراح، وابن خزيمة إتحاف المهرة ٢٣٠٨، وبذل الماعون ص٢٧٨) من طريق أميَّة بن خالد القيسي وأبي عامر عبد الملك بن عمرو العقدي، ثمانيتهم (يزيد، وعبد الصمد، ويحيى بن إسحاق، وأبو نعيم، وحوثرة، ووكيع، وأمية بن خالد، وأبو عامر العقدي) عن جعفر بن كيسان العدوي، عن عَمرة بنت قيس العدوية، عن عائشة — رضي الله عنها-به، وقد اختلف في إسناده على جعفر بن كيسان، فرواه عنه الجماعة على نحو ما تقدم، ورواه يزيد بن هارون ويحيى بن إسحاق -كلاهما أيضا-، وعفان بن مسلم -كما عند أحمد ح٢٥٦٥٨، ٢٥٧٥٨، ٢٦٨٢٣- ثلاثتهم عن جعفر، عن معُاذة بنت عبد الله العدوية، عن عائشة — رضي الله عنها- به بنحوه، ورواية الجماعة أولى بالصواب، وهو من هذا الوجه ضعيف، عمرة العدوية، مجهولة، لم يرو عنها إلا جعفر هذا وآخر، ينظر: "تهذيب التهذيب" ٤٤٠/١٢، وجعفر هذا قال فيه ابن معين: "ثقة ليس به بأس"، وقال أبو حاتم: "صالح الحديث"، وذكره ابن حبان في الثقات، وترجم له البخاري وذكر له هذا الحديث عن عمرة، ولم يذكره بجرح أو تعديل، فخلاصة حاله أنه لا بأس به في باب الاعتبار، أما الاحتجاج به عند التفرد -كما هنا- فلا. ينظر: =

فقد جعل النبي ﷺ الخروج من أرض الوباء كبيرة من الكبائر؛ لما يترتب عليها من نشر للوباء والتسبب في وقوع الأذى بالناس، بالإضافة لما فيه من الفرار من قدر الله تعالى[١].

المطلب الثالث: النهي عن بعض التصرفات التي من شأنها نقل العدوى في السنة النبوية

جاء النهي عن بعض التصرفات التي من شأنها نقل الوباء من المصاب إلى السليم من أفراد المجتمع، ومن ذلك:

أولاً: النهي عن الشرب من فم السقاء:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قال: «نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُشْرَبَ مِنْ فِي السِّقَاءِ»[٢].

وسبب النهي عن ذلك "ما يتعلق بفم السقاء من بخار النفس أو بما يخالط الماء من ريق الشارب فيتقذره غيره"[٣]، لأن "تردد أنفاس الشارب فيه يُكسبه زهومة ورائحة كريهة يُعاف لأجلها"[٤]. ويدخل في أسباب النهي أنه سبب من أسباب انتقال العدوى، لما قد يتسبب فيه من اختلاط ريق المريض بالماء فيشرب منه غيره مما يؤدي إلى إصابة السليم، وخصوصًا في زمن الأوبئة.

وأما ما جاء من شرب النبي ﷺ والصحابة ﷺ من إناء واحد، فيحمل هذا على غير زمن انتشار الوباء.

=

"سؤالات ابن الجنيد" لابن معين ٦٤١؛ و"التاريخ الكبير" ٢١٦٧؛ و"الجرح والتعديل" ٤٨٦/٢؛ و"الثقات" ١٣٨/٦وله طرق أخرى عن عائشة، وكذا عن غيرها، وكلها معلولة لا تخلو من مقال، ليس هنا مقام بسطها.

(١) ابن حجر، "بذل الماعون في فضل الطاعون"، ص٣٠١.

(٢) أخرجه البخاري في الأشربة بَابُ الشُّرْبِ مِنْ فَمِ السِّقَاءِ ١١٢/٧، ح٥٦٢٨.

(٣) ابن حجر، "فتح الباري" ٩١/١٠.

(٤) الألوسي، الماء وما ورد في شربه من الآداب، ص٨٠.

ثانيًا: عدم التنفس في الإناء:

عَنْ أَبِي قَتَادَةَ ﷺ «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يُتَنَفَّسَ فِي الْإِنَاءِ»(١).

وعن ابنِ عبَّاس –رضي الله عنهما– قال: «نهى رسولُ الله ﷺ أن يُتنَفَّسَ في الإناء أو يُنفَخَ فيه»(٢). وهذا النهي للتأدب لإرادة المبالغة في النظافة إذ قد يسقط مع النفس شيء من بصاق أو مخاط أو غير ذلك فيكسبه رائحة كريهة فيتقذر بها هو أو غيره عن شربه (٣)، "وفيه أيضًا أذى لمن بعده؛ لأنه يخرج مع نفسه أمراض التي يسمونها ميكروبات فتكون في الماء فتؤثر على من شرب من بعده فلذلك نهى النبي ﷺ عن أن يتنفس الإنسان في الإناء"(٤).

فالنَّهي عن التنفس في الإناء الذي يشرب منه؛ لأنه قد يسقط من أنفه بعض الأمراض التي تلوث الماء فتنقل معه العدوى، إذا كان الشارب المتنفس مريضاً، وهذا يتحقق في الأوبئة التي تنتقل بين الناس بالعدوى(٥).

والنفخ في هذه الأحوال كلها أشد من التنفس(٦).

ثالثًا: منع انتشار رذاذ العطاس:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِذَا عَطَسَ أَحَدُكُمْ فَلْيَضَعْ كَفَّيْهِ عَلَى وَجْهِهِ وَلْيُخْفِضْ صَوْتَهُ»(٧).

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في الوضوء، باب النهي عن الاستنجاء باليمين ١/ ٤٢،ح١٥٣؛ ومسلم في الأشربة باب كراهة التنفس في الإناء ٣/١٦٠٢،ح٢٦٧.

(٢) أخرجه أبو داود في الأشربة باب في النفخ في الشراب والتنفس فيه ٥/٥٦٠،ح٣٧٢٨؛ وابن ماجه، أبواب الأشربة، باب النَّفخ في الشَّرَابِ ٤/٤٩٣،ح٣٤٢٩؛ والترمذي في أبواب الأشربة باب ما جاء في كراهية النفخ في الشراب ٣/٣٦٨، ح١٨٨٨؛ وأحمد في "مسنده" ح١٩٠٧.وقال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح".

(٣) ينظر: النووي "شرح مسلم" ٣/١٦٠؛ ابن حجر، "فتح الباري"، ١/٢٥٣.

(٤) ابن العثيمين، "شرح رياض الصالحين"، ٦/٣٨٥.

(٥) ينظر: البسام، "تيسير العلام"، ص٤٢.

(٦) ينظر: ابن حجر، "فتح الباري" ١٠/٩٢.

(٧) أخرجه الحاكم في "المستدرك" ٤/٢٩٣،ح٧٦٨٤ وقال: "هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ" =

وعن أبي هريرة ﷺ قال: كان رسولُ الله ﷺ إذا عَطَس وضَعَ يَدَه –أو ثوبَهُ– على فيهِ، وخَفَضَ –أو غضَّ– بها صوتَهُ(١).

وفي هذا وقاية من انتشار الأمراض المعدية، لأنه قد يخرج مع العطاس شيء من الأنف مما يتسبب في نقل الوباء من المريض إلى السليم.

رابعًا: النهي عن تلويث المياه والتخلي في طريق الناس وظلهم:

حذرت السنة النبوية المسلم من أن يكون أداةً للإفساد والتخريب وتعطيل عناصر البيئة، وسائر التصرفات التي من شأنها أن تكون نواة للإصابة بالأمراض والأوبئة، والمساعدة في انتشارها، ومن هنا جاءت أحاديث النبي ﷺ تحذر من ذلك ومنها:

عَنْ جَابِرٍ ﷺ: «عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ أَنَّهُ نَهَى أَنْ يُبَالَ فِي الْمَاءِ الرَّاكِدِ»(٢). وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «اتَّقُوا اللَّعَّانَيْنِ» قَالُوا: وَمَا اللَّعَّانَانِ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «الَّذِي يَتَخَلَّى فِي طَرِيقِ النَّاسِ، أَوْ فِي ظِلِّهِمْ»(٣).

وعلة ذلك " لما فيه من إيذاء المسلمين بتنجيس من يمر به ونتنه واستقذاره"(٤)، فمثل هذه التصرفات لها دور بارز في انتشار الأمراض والأوبئة.

=

ووافقه الذهبي في التلخيص.

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب في العطاس، ٣٧٥/٧،ح٥٠٢٩؛ وأحمد في "المسند" ح٩٦٦٢؛ وصححه الألباني في "صحيح الجامع الصغير وزياداته"، ح٤٧٥٥.

(٢) أخرجه مسلم في الطهارة بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ الرَّاكِدِ ٢٣٥/١،ح٢٨١.

(٣) أخرجه مسلم في الطهارة، بَابُ النَّهْيِ عَنِ التَّخَلِّي فِي الطُّرُقِ، وَالظِّلَالِ ٢٢٦/١،ح٢٦٩.

(٤) النووي، "شرح صحيح مسلم" ١٦٢/٣.

الخاتمة

أحمد الله وأشكره على إتمام هذا البحث، وفي نهايته أسجل النتائج التي تم التوصل إليها والتي من أهمها:

أولاً: يُعرف الوباء بأنه كُلُّ مرضٍ شديد العدوى، سريع الانتشار من مكان إلى مكان، وعادة ما يكون قاتلاً.

ثانيًا: من أشهر الأوبئة في التاريخ الإسلامي: طاعون عمواس، والجارف، والفتيات، وظهر في العصر الحاضر ٢٠٢٠م فايروس كورونا كوفيد ١٩ كوباء عالمي.

ثالثًا: يتحمل الفرد مسؤولية وقاية نفسه ووقاية مجتمعه من الأوبئة.

رابعًا: يُعتبر الهدي النبوي نموذجًا فريدًا للوقاية من الأوبئة عبر العصور، وتطبيقه يؤدي إلى عدم وقوع الأوبئة والحد من انتشارها في حال وقوعها.

خامسًا: من التطبيقات الاحترازية لوقاية النفس من الأوبئة في السنة النبوية: الاهتمام بمنافذ البدن كاليدين والفم والأنف والسبيلين والجلد، وكذلك الاهتمام بالآنية المستعملة، والتحذير من مخالطة المجذومين، والنهي عن دخول أرض الوباء، والإرشاد إلى الغذاء المتكامل المتوازن، ودعاء الله تعالى بدفع الأوبئة والأمراض والتعوّذ منها، وسؤاله العافية.

سادسًا: من التطبيقات الاحترازية لوقاية أفراد المجتمع من الأوبئة في السنة النبوية: الأمر بالتداوي، والحجر الصحي على المصاب بالوباء، والنهي عن بعض التصرفات التي من شأنها نقل العدوى كالشرب من فم السقاء والتنفس في الإناء وانتشار رذاذ العطاس وتلويث المياه والبيئة.

سابعًا: بلغ عدد الأحاديث التي استُشهِد بها في هذا البحث (٤٣) حديثًا: الصحيح منها (٣٧) حديثًا، والحسن (٣) أحاديث، و الضعيف (٣) أحاديث منها حديث واحد ضعيف جدًا.

ومن أهم التوصيات في نهاية هذا البحث:

١. نشر هذه التطبيقات بين أفراد المجتمع من خلال وسائل الإعلام المختلفة ومن خلال الخطب والمواعظ الدينية، ومن خلال المؤسسات التعليمية.

٢. حث الجامعات ومراكز البحث العلمي على تشجيع الطلاب والباحثين بتسجيل رسائل علمية في هذا الموضوع ومعالجتها.

المصادر والمراجع

ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد. "النهاية في غريب الحديث والأثر". تحقيق: طاهر أحمد الزاوي- محمود محمد الطناحي. المكتبة العلمية. بيروت. ١٣٩٩هـ.

الألباني، محمد ناصر الدين. "سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها". مكتبة المعارف. الرياض. ط١.

الألباني، محمد ناصر الدين. "سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة". دار المعارف. الرياض. ط١. ١٤١٢هـ.

الألباني، محمد ناصر الدين. "صحيح الجامع الصغير وزياداته". المكتب الإسلامي.

الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل. "التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِع الصَّغِيرِ". المحقق: د. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، مكتبة دار السلام. الرياض. ط١. ١٤٣٢هـ.

الباجي، أبو الوليد سليمان. "المنتقى شرح الموطأ". مطبعة السعادة. مصر. ط١. ١٣٣٢هـ.

البار، محمد علي وباشا، حسان شمسي. "الطب النبوي الوقائي". المركز الوطني للطب البديل. الرياض.ط١. ١٤٣٩هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل. "التاريخ الكبير". دائرة المعارف العثمانية. حيدر آباد. الدكن.

البخاري، محمد بن إسماعيل. "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه= صحيح البخاري". المحقق: محمد زهير الناصر. دار طوق النجاة. ط١. ١٤٢٢هـ.

البسام، عبد الله بن عبد الرحمن. "تيسير العلام شرح عمدة الأحكام". تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاق. مكتبة الصحابة. الإمارات. مكتبة التابعين. القاهرة. ط١٠ ١٤٢٦هـ.

ابن بطال، علي بن خلف. "شرح صحيح البخاري". تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. مكتبة الرشد. الرياض. ط٢. ١٤٢٣هـ.

البغوي، الحسين بن مسعود. "شرح السنة". تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش. المكتب الإسلامي. بيروت. ط٢. ١٤٠٣هـ.

البكر، عبد الجبار."نخلة التمر ماضيها وحاضرها والجديد في زراعتها وصناعتها وتجارتها". الدار العربية.

الترمذي، محمد بن عيسى. "سنن الترمذي". المحقق: بشار عواد معروف. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ١٩٩٨م.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. "بذل الماعون في فضل الطاعون". تحقيق أحمد عصام الكاتب. دار العاصمة. الرياض.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. "تهذيب التهذيب". مطبعة دائرة المعارف النظامية. الهند. ط١. ١٣٢٦هـ.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي.

الحَرْبي، إبراهيم بن إسحاق، "غريب الحديث"، المحقق: سليمان العايد، مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ط١. ١٤٠٥هـ.

حشيش، علي بن إبراهيم. "دفع البلوى بالجمع بين أحاديث العدوى". مكتبة الإيمان. المنصورة. ط١. ١٤١٨هـ.

الحموي، ياقوت بن عبد الله. "معجم البلدان". دار صادر. بيروت. ط٢. ١٩٩٥م.

ابن حنبل، أحمد بن محمد. "المسند". المحقق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث. القاهرة. ط١. ١٤١٦هـ.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد. "أعلام الحديث". المحقق: محمد بن سعد آل سعود. جامعة أم القرى. ط١. ١٤٠٩هـ.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد. "معالم السنن". المطبعة العلمية. حلب. ط١. ١٣٥١هـ.

أبو خليل، شوقي. "أطلس الحديث النبوي". دار الفكر. دمشق. ط٤. ١٤٢٦هـ.

أبو داود، سليمان بن الأشعث. "السنن". المحقق: شعَيب الأرنؤوط. محَمَّد كامِل قره بللي. دار الرسالة العالمية. ط١. ١٤٣٠هـ.

الدبيخي، سليمان بن محمد. "أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين". دار البيان الحديثة. الرياض. ط١. ١٤٢٢هـ.

الزحيلي، وهبة. "حق الحرية في العالم". دار الفكر. دمشق. ط١. ١٤٢١هـ.

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي. "شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك". تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة. ط١. ١٤٢٤هـ.

زكريا الأنصاري، زكريا بن محمد. "أسنى المطالب في شرح روض الطالب". دار الكتاب الإسلامي.

السيد، مجدي إبراهيم. "الإعجاز العلمي لسنة النبي ﷺ في الماء الراكد والماء الدائم". المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. "الموافقات في أصول الفقه". تحقيق عبد الله دراز. دار المعرفة. بيروت.

شُرَّاب، محمد بن محمد. "المعالم الأثيرة في السنة والسيرة". دار القلم. الدار الشامية. بيروت، ط١. ١٤١١هـ.

الشوكاني، محمد بن علي. "نيل الأوطار". تحقيق: عصام الدين الصبابطي. دار الحديث. مصر. ط١. ١٤١٣هـ.

آل الشيخ، سليمان بن عبد الله. "تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد". تحقيق: زهير الشاويش. المكتب الاسلامي. بيروت. ط١. ١٤٢٣هـ.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. "رد المحتار على الدر المختار". دار الفكر. بيروت. ط٢. ١٤١٢هـ.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف. "الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار فيما تضمنه الموطأ من المعاني والآثار". تحقيق عبد المعطي قلعه جي. دار قتيبة. دمشق. ط١. ١٤١٤هـ.

عبد الرحمن، أحمد عوف. "أوقاف الرعاية الصحية في المجتمع الإسلامي". وقفية الشيخ علي بن عبد الله آل ثاني للمعلومات والدراسات. قطر. ط١. ١٤٢٨هـ.

عتر، نور الدين محمد. "السُنَّة المطهرة والتحديات". مجلة مركز بحوث السُنَّة والسيرة. قطر. العدد الثالث. ١٤٠٨هـ.

العثيمين، محمد بن صالح. "شرح رياض الصالحين". دار الوطن. الرياض. ١٤٢٦هـ.

العراقي، عبد الرحيم بن الحسين. "طرح التثريب في شرح التقريب". دار إحياء التراث العربي.

العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير، "عون المعبود شرح سنن أبي داود"، دار الكتب العلمية. بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.

عمر، أحمد مختار بمساعدة فريق عمل. "معجم اللغة العربية المعاصرة". عالم الكتب، ط١. ١٤٢٩هـ.

العيني، محمود بن أحمد، "عمدة القاري شرح صحيح البخاري"، دار إحياء التراث العربي. بيروت.

الفيومي، أحمد بن محمد. "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير". المكتبة العلمية. بيروت.

القاري، علي بن (سلطان) محمد. "مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح". دار الفكر. بيروت. ط١. ١٤٢٢هـ.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. "الطب النبوي". دار الهلال. بيروت.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. "البداية والنهاية". تحقيق: عبدالله عبدالمحسن التركي. دار هجر. الجيزة. ط١. ١٤١٧هـ.

ابن ماجه، محمد بن يزيد. "السنن". المحقق: شعيب الأرنؤوط- عادل مرشد- محمَّد كامل قره بللي. عَبد اللّطيف حرز الله. دار الرسالة العالمية. ط١. ١٤٣٠هـ.

المباركفوري، أبو الحسن عبيد الله بن محمد. "مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح"، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء. الجامعة السلفية. بنارس الهند، ط٣. ١٤٠٤هـ.

محمود شكري الألوسي، "الماء وما ورد في شربه من الآداب"، تحقيق محمد بهجت الأثري، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٨٥م.

مسلم، أبو الحسن ابن الحجاج. "المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ". المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي. بيروت.

المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين. "فيض القدير شرح الجامع الصغير". المكتبة التجارية الكبرى. مصر. ط١. ١٣٥٦هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم. "لسان العرب". دار صادر. بيروت. ط٣. ١٤١٤هـ.

النسائي، أحمد بن شعيب. "السنن الصغرى". تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. مكتب المطبوعات الإسلامية. حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

النعيمي، جبار حسن والأمير، عباس جعفر، "فسلجة وتشريح ومورفولوجي نخلة التمر"، جامعة البصرة، ١٩٨٠م.

النووي، يحيى بن شرف، "تهذيب الأسماء واللغات"، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان.

النووي، يحيى بن شرف. "شرح صحيح مسلم بن الحجاج". دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط٢. ١٣٩٢هـ.

Bibliography

Ibn Al-Atheer, Abu Al-Sa'aadat Al-Mubaarak Bin Muhammad. "An-Nihaayah Fee Gareeb Al-Hadeeth Wa Al-Athar". Investigated By: Tahir Ahmad Al-Zaawi - Mahmud Muhammad Al-Tanaahi. Al-Maktabah Al-Ilmiyyah. Beirut. 1399 AH.

Albaani, Muhammad Nasiruddeen. "Silsilat Al-Ahaadeeth As-Saheehah Wa Shai'in Min Fiqhiha Wa Fawa'idiha". Al-Ma'arif Library. Riyadh. 1st Edition.

Albani, Muhammad Nasiruddeen. Silsilat Al-Ahaadeeth Ad-Da'eefah Wa Al-Maudu'ah Wa Athariha As-Sayyi' Fi Al-Ummah"? Dar Al-Ma'arif. Riyadh. 1st Edition. 1412 AH.

Albani, Muhammad Nasiruddeen. "Saheeh Al-Jami As-Sagheer Wa Ziyaadaatih". Al-Maktab Al-Islami.

Al-Amir As-San'aani, Muhammad Bin Ismail. "At-Tanweer Sharh Al-Jami As-Sagheer". Investigator: Dr. Muhammad Ishaq Muhammad Ibrahim, Dar Al-Salam. Riyadh. 1st Edition. 1432 AH.

Al-Baaji, Abu Al-Waleed Sulaiman. "Al-Muntaqa Sharh Al-Muwatta" Matba'ah As-Sa'aadah. Egypt. 1st Edition. 1332 AH.

Al-Baar, Muhammad Ali And Basha, Hassan Shamsi. "At-Tib An-Nabawee Al-Wiqa'ee". Al-Markaz Al-Watani Li At-Tib Al-Badeel. Riyadh 1st Edition. 1439 AH.

Al-Bukhari, Muhammad Bin Isma'eel. "At-Taarikh Al-Kabeer". Da'irat Al-Ma'arif Al-Uthmaniyyah. Hyderabad, Dakkan.

Al-Bukhari, Muhammad Bin Ismail. "Al-Jaami 'Al-Musnad Al-Saheeh Al-Mukhtasar Min Umur Rasulullah Wa Sunanihi Wa Ayyamihi = Sahih Al-Bukhari". Investigator: Muhammad Zuhair An-Nassir. Dar Tauq An-Najaah. 1st Edition. 1422 AH.

Al-Bassaam, Abdullah Bin Abdulrahman. "Tayseer Al-Alam, Sharh Umdat Al-Ahkaam." Investigation: Muhammad Subhi Bin Hassan Hallaaq. Maktabat As-Sahabah. UAE. Maktabat At-Tabi'een. Cairo. 10th Edition, 1426 AH.

Ibn Battaal, Ali Bin Khalaf. Sharh Sahih Al-Bukhari. Investigation By: Abu Tamim Yasir Bin Ibrahim. Maktabat Al-Rashid. Riyadh. 2nd Edition. 1423 AH.

Al-Baghawi, Al-Hussain Bin Mas'ud. "Shar As-Sunnah". Investigated By: Shuaib Al Arna'ut - Muhammad Zuhair Al Shaweesh, Al-Maktab Al-Islami. Beirut. 2nd Edition. 1403 AH.

Al-Bakr, Abdul-Jabbaar: "Nakhlat At-Tamr Madiha Wa Hadiruha Wa Al-Jadid Fi Zira'atiha Wa Sina'atiha Wa Tarikhiha". Ad-Dar Al-Arabia.

Al-Tirmizi, Muhammad Bin Isa. "Sunan Al-Tirmizi". Investigator: Bashaar Awwaad Ma'aruf. Dar Garb Al-Islami. Beirut. 1998 AD.

Ibn Hajar Al-Asqalaani, Ahmad Bin Ali. "Bazl Al-Maa'un Fi Fadl At-Taa'un." Investigation: Ahmad Isaam Al-Katib. Dar Al-Aasimah. Riyadh.

Ibn Hajar Al-Asqalaani, Ahmad Bin Ali. "Tahzeeb Al-Tahzeeb". Matba'at

Da'irat Al-Ma'arif An-Nizaamiyuah. India. 1st Edition. 1326 AH.
Ibn Hajar Al-Asqalaani, Ahmad Bin Ali, "Fath Al-Bari Sharh Saheeh Al-Bukhari", Dar Al-Maarifa - Beirut, 1379 AH, Arranged And Numbered By Muhammad Fuad Abd Al-Baqi
Al-Harbi, Ibrahim Bin Ishaq, "Ghareeb Al-Hadeeth", The Investigator: Suleiman Al-Aayid, Markaz Ihya At-Turaath Al-Islami Bi Jami'at Umm Al-Qura, 1st Edition. 1405 AH.
Hasheesh, Ali Bin Ibrahim. "Daf'u Al-Balwa Bi Al-Jam'i Bain Ahadith Al-Adwa". Maktabat Al-Imaan. Mansurah. 1st Edition. 1418 AH.
Al-Hamawi, Yaqut Bin Abdullah. "Mu'jam Al-Buldaan". Dar Saadir. Beirut. 2nd Edition. 1995 CE.
Ibn Hanbal, Ahmad bin Muhammad. "Al-Mus'nad". Investigator: Ahmad Muhammad Shakir, Dar Al-Hadith. Cairo. 1st edition. 1416 AH.
Al-Khattaabi, Abu Sulaiman Hamad Bin Muhammad. "A'alam Al-Hadith" Investigator: Muhammad Bin Sa'ad Aali Sa'ud. Umm Al Qura University. 1st Edition. 1409 AH.
Al-Khattaabi, Abu Sulaiman Hamad Bin Muhammad. "Ma'alim As-Sunan" Matba'ah Al-Ilmiyyah. Aleppo. 1st Edition. 1351 AH.
Abu Khalil, "Shawqi. Atlas Al-Hadith An-Nabawi". Dar Al-Fikr. Damascus. 4th Edition. 1426 AH.
Abu Dawood, Suleiman Bin Al-Ash'ath. "As-Sunan". The Investigator: Shu'aib Al-Arna'ut. Muhammad Kamil Kirah Bealali. Dar Ar-Risalah Al-Al-Aalamiyah. 1st Edition. 1430 AH.
Ad-Dabeekhi, Suleiman Bin Muhammad. "Ahadeeth Al-Aqeedah Allati Yuhim Zahiruha At-Ta'arud Fi As-Sahihain". Dar Al Bayan Al-Hadithah. Riyadh 1st Edition. 1422 AH.
Az-Zuhaili, Wahbat. "Haq Al-Hurriya Fi Al-Aalam" Dar Al-Fikr. Damascus. 1st Edition. 1421 AH.
Az-Zarqaani, Muhammad Bin Abdul-Baaqi. Sharh Al-Zarqaani Ala Muwatta Imam Malik. Investigated By: Taha Abdul-Rauf Sa'ad. Maktabat Ath-Thaqafa Ad-Diniyah. Cairo, 1st Edition. 1424 AH.
Zakariyya Al-Ansari, Zakariyya Bin Muhammad. "Asnaa Al-Mataalib Fee Sharh Rawdat Al-Taalib." Dar Al-Kutub Al-Islami.
As-Sayyid, Majdi Ibrahim. "Al-Eejaaz Al-Ilmi Li Sunnat An-Nabi S.W.A Fee Al-Maa' Ar-Raakid Wa Al-Maa' Ad-Daa'im" The Eighth International Conference on Scientific Miracles In The Qur'an And Sunnah.
Ash-Shaatibi, Ibrahim Bin Musa. Al-Muwafaqaat Fee Usul Al-Fiqh. Investigated by Abdullah Draz. Dar Al-Ma'rifah. Beirut.
Shurraaab, Muhammad Bin Muhammad. Al-Ma'aalim Al-Atheerah Fee As-Sunnah Wa As-Seerah". Dar Al-Qalam. Levantine House. Beirut, 1st Edition. 1411 AH.
Ash-Shawkani, Muhammad Bin Ali. "Nail Al-Autaar" Investigation By: Isaamuddeen As-Sabaabiti. Dar Al-Hadith. Egypt. I 1. 1413 AH.
Aal Sheikh, Suleiman Bin Abdullah. "Taiseer Al-Azeez Al-Hameed Fee

Sharh Kitaab At-Tawheed. Investigation By: Zuhair Al-Shawish. Al-Maktab Al-Islami. Beirut. 1st Edition. 1423 AH.

Ibn Abideen, Muhammad Amin Bin Umar. "Rad Al-Muhtar Ala Al-Dar Al-Mukhtar." Dar Al-Fakr. Beirut. I 2. 1412 AH.

Ibn Abdi Al-Bar, Abu Umar Yusuf. Al-Istizkar Al-Jami Li Mazhab Fuqahaa Al-Amsaar Feema Tadammanahu Al-Muwatta Min Al-Ma'ani Wa Al-Athaar". Investigation Of Abdul Mu'ti Qal'ah J. Dar Qutaiba. Damascus. 1st Edition. 1414 AH.

AbdulRahman, Ahmad Auf. Auqaf Ar-Ri'ayah As-Sihhiyah Fi Al-Majtama Al-Islami". Waqfiyyat Ash-Sheikh Ali Bin Abdullah At-Thaani Li al-Ma'alumaat wa Ad-Dirasaat. Qatar. 1st Edition. 1428 AH.

Itir, Nuruddeen Muhammad. "As-Sunah Al-Mutahhara Wa At-Tahaddiyaat" Majallat Markaz Buhuth As-Sunnah wa As-Seerah. Qatar. The Third Issue. 1408 AH.

Al-Uthaimeen, Muhammad Bin Salih. Sharh Riyadh Al-Salihin. Dar al-Watan. Riyadh. 1426 AH.

Iraaqi, AbdulRahim Bin Al-Hussein. "Tarh At-Tathreeb Fee Sharh At-Taqreeb" Dar Ihya At-Turaath Al-Arabi.

Al-Azeem Abadi, Muhammad Ashraf Bin Aamir, "Awn Al-Ma'bood Sharh Sunan Abi Dawood" Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyya. Beirut, 2.1415 AH.

Umar, Ahmad Mukhtaar With The Help of a Working Group. Mu'jam Al-Lugha Al-Arabiyyah Al-Mu'aasirah". Alam Al-Kutub, 1st Edition. 1429 AH.

Al-Ainee, Mahmud Bin Ahmad, "Umdat Al-Qaari Sharh Sahih Al-Bukhari", Dar Ihya At-Turaath Al-Arabi. Beirut.

Al-Faiyumi, Ahmad Bin Muhammad. "Al-Misbah Al-Munir Fee Gharib Al-Sharh Al-Kabeer". Al-Maktabah Al-Ilmiyyah. Beirut.

Al-Qari, Ali Bin (Sultan) Muhammad. Mirqaat Al-Mafateeh Sharh Mishkaat Al-Masaabeeh". Dar Al-Fikr. Beirut. I 1. 1422 AH.

Ibn Qayyim Al-Jawziya, Muhammad Ibn Abi Bakr. "At-Tib An-Nabawi". Dar Al-Hilal. Beirut.

Ibn Katheer, Ismail Bin Umar. "Al-Bidaayah Wa An-Nihaayah". Investigation By: Abdullah AbdulMuhsin Al-Turki. Dar Hajar. Al-jeezah. 1st Edition. 1417 AH.

Ibn Majah, Muhammad Bin Yazeed. "Al-Sunan". The Investigator: Shu'aib Al-Arna'ut - Adil Murshid - Muhammad Kaamil Qirah Bilali. Abdullatif Harz Allah. Dar Ar-Risaalat Al-Aalamiyyah. 1st edition. 1430 AH.

Al-Mubarakfuri, Abu Al-Hassan Ubaidullah Bin Muhammad. "Mir'aat Al-Mufateeh, Sharh Mishkaat Al-Masabeeh", Idarat Al-Buhuth Al-Ilmiyyah wa Ad-Da'awah wa Al-Iftaa. Al-Jami'at As-Salafiyyah. Binaris Al-Hind, 3rd Edition. 1404 AH.

Mahmud Shukri Al-Alusi, "Al-Maa' Wa Ma Warada Fee Shurbihi Min Adaab" Muhammad Bahjat Al-Athari, Academic Publications Of The Kingdom Of Morocco, 1985.

Muslim, Abu Al-Hassaan Ibn Al-Hajjaaj. “Al-Musnad As-Sahih Al-Mukhtasar Bi Naql Al-Adl An Al-Adl Ila Rasul Allah S.W.A” The Investigator: Muhammad Fu’aad Abdul-Baqi. Dar Ihya At-Turaath Al-Arabi. Beirut.

Al-Manaawi, Abdul-Ra’uf Bin Taj Al-Aarifeen. "Faid Al-Qadeer Sharh Al-Jaami Al-Sagheer" Al-Maktabah At-Tijariyyah Al-Kubrah. Egypt.1st edition. 1356 AH.

Ibn Manzoor, Muhammad Bin Mukrim. "Lisaan Al-Arab". Dar Sadir. Beirut. 3rd Edition. 1414 AH.

The contents of this issue

No.	Researches	The page
1)	**Reflections on the early authors on Qur'anic readings science and its related sciences** Dr. Fahd bin Mutie Al-Mughdhawi	9
2)	**The Mix-up Betwīn the Use and Obmission of the Conjunction Letter (al-wāw) in the Words of the Quran (Places and Reasons)** Dr. Elgaili Ali Ahmed Belal	59
3)	**The Ten Qiraa'aat that Revolve around the Two Words "Qaala" (He Said) and "Qul" (Say) (Compilation and Study)** Dr. Yaasir bin Awad bin Rajaa Al-Awfi	121
4)	**Commentaries of Al- Dānī on Ibn Al- Anbārī (died 328 AH) through his Book (Al- Muktafā Fī al-Waqf Wa Al-Ibtidā (stopping and starting of Qur'an recitation) Collecting and Studying** Dr. Sami bin Yahya bin Hadi Awaji	145
5)	**The Worship of listening to the Noble Qur'an** Dr. Rasha bint Saleh bin Nasser Al-Dogethr	189
6)	**Fractions and Numbers in Quranic Readings** Dr. Khaleel bin Ahmad bin Ahmad Al-Mardaahi	239
7)	**Al-Jam' Al-Baseet li Asraar Fan Al-Iltifaat min Al-Bahr Al-Muheet (Study and Analysis)** Dr. Braik bin Saeed Al-Qarni	281
8)	**Empirical Scientific Exegesis and Its Impact on Ibn 'Aashour's Opinions - An Applied Study** Dr. Muhsin bin Hamed Al-Mutairi	345
9)	**Az-Zamzami's Poem on the Sciences of the Qur'ān Presentation and Study** Dr. Dhaifallah Mohammed Dhaifallah AlShamrani	395
10)	**The Term (Alphanqlah) Used in Quranic Interpretations - in the** book **(Al-Tashīl li ʿUlūm al-Tanzīl) by Ibn Jizzī al-Gharāaṭī -An analytical study** Dr. Muhammed bin Mardi Al-Hazīl Al-Sharārī	433
11)	**Al-ʾUslūb al-Ḥakēm (the wise method) in the Noble Qurʾān through Quranic interpretation books** Dr. Sultan bin Budair Al-Otaibi	473
12)	**The Biography of ʿAbād bin Mansūr (An Analytical Study)** Prof. Juma'ān bin Ahmad Al-Zahrānī	521

13)	**The Status of Imam Muslim in ʿElal Science. A Practical Comparative Study Through Al-Tamyīz Book** Dr. Hussam Khalid Muhammad al-Saqqar & Prof. Muhammad Zuhair Abdallah Al-Muhammad	595
14)	**A Study and Investigation of the Book titled: al-Ḍabt wa al-Tabyīn li dhawī al-ʿIlal wa al-ʿĀhāt min al-Muhadithīn, Authored by Yusuf ibn Hasan ibn Ahmad, better known as Ibn al-Mibrad (d. 909 AH)** Dr. jamal farhat Saouli	647
15)	**Precautionary Applications to Prevent Epidemics in the Prophetic Sunnah** Dr. Zakriyyat bint Ahmad bin Muhammad Galafaan Zakri	695

Publication Rules at the Journal (*)

- The research should be new and must not have been published before.
- It should be characterized by originality, novelty, innovation, and addition to knowledge.
- It should not be excerpted from a previous published works of the researcher.
- It should comply with the standard academic research rules and its methodology.
- The paper must not exceed (12,000) words and must not exceed (70) pages.
- The researcher is obliged to review his research and make sure it is free from linguistic and typographical errors.
- In case the research publication is approved, the journal shall assume all copyrights, and it may re-publish it in paper or electronic form, and it has the right to include it in local and international databases - with or without a fee - without the researcher's permission.
- The researcher does not have the right to republish his research that has been accepted for publication in the journal - in any of the publishing platforms - except with written permission from the editor-in-chief of the journal.
- The journal's approved reference style is "Chicago".
- The research should be in one file, and it should include:
  - A title page that includes the researcher's data in Arabic and English.
  - An abstract in Arabic and English.
  - An Introduction which must include literature review and the scientific addition in the research.
  - Body of the research.
  - A conclusion that includes the research findings and recommendations.
  - Bibliography in Arabic.
  - Romanization of the Arabic bibliography in Latin alphabet on a separate list.
  - Necessary appendices (if any).
- The researcher should send the following attachments to the journal:
  - The research in WORD and PDF format, the undertaking form, a brief CV, and a request letter for publication addressed to the Editor-in-chief

(*) These general rules are explained in detail on the journal's website: http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

The Editorial Board

Prof. Dr. Omar bin Ibrahim Saif
(Editor-in-Chief)
Professor of Hadith Sciences at Islamic University

Prof. Dr. Abdul 'Azeez bin Julaidaan Az-Zufairi
(**Managing Editor**)
Professor of Aqidah at Islamic University

Prof. Dr. Baasim bin Hamdi As-Seyyid
Professor of Qiraa'aat at Islamic University

Prof. Dr. 'Abdul 'Azeez bin Saalih Al-'Ubayd
Professor of Tafseer and Sciences of Qur'aan at Islamic University

Prof. Dr. 'Awaad bin Husain Al-Khalaf
Professor of Hadith at Shatjah University in United Arab Emirates

Prof. Dr. Ahmad bin Muhammad Ar-Rufā'ī
Professor of Jurisprudence at Islamic University

Prof. Dr. Ahmad bin Baakir Al-Baakiri
Professor of Principles of Jurisprudence at Islamic University Formally

Prof. Dr. 'Umar bin Muslih Al-Husaini
Professor of Fiqh-us-Sunnah at Islamic University

***

Editorial Secretary: **Baasil bin Aayef Al-Khaalidi**

Publishing Department: **Omar bin Hasan al-Abdali**

The Consulting Board

Prof.Dr. Sa'd bin Turki Al-Khathlan
A former member of the high scholars

His Highness Prince Dr. Sa'oud bin Salman bin Muhammad A'la Sa'oud
Associate Professor of Aqidah at King Sa'oud University

His Excellency Prof. Dr. Yusuff bin Muhammad bin Sa'eed
Member of the high scholars & Vice minister of Islamic affairs

Prof. Dr. A'yaad bin Naami As-Salami
The editor –in- chief of Islamic Research's Journal

Prof.Dr. Abdul Hadi bin Abdillah Hamitu
A Professor of higher education in Morocco

Prof.Dr. Musa'id bin Suleiman At-Tayyarr
Professor of Quranic Interpretation at King Saud's University

Prof. Dr. Ghanim Qadouri Al-Hamad
Professor at the college of education at Tikrit University

Prof. Dr. Mubarak bin Yusuf Al-Hajiri
former Chancellor of the college of sharia at Kuwait University

Prof. Dr. Zain Al-A'bideen bilaa Furaij
A Professor of higher education at University of Hassan II

Prof. Dr. Falih Muhammad As-Shageer
A Professor of Hadith at Imam bin Saud Islamic University

Prof. Dr. Hamad bin Abdil Muhsin At-Tuwaijiri
A Professor of Aqeedah at Imam Muhammad bin Saud Islamic University

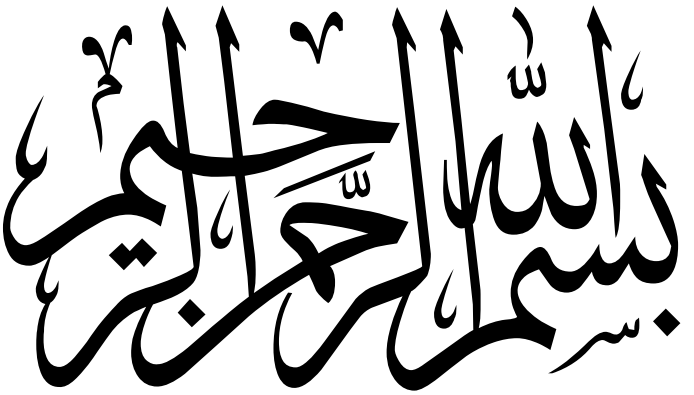
Paper version
Filed at the King Fahd National Library No.
8736/1439 and the date of 17/09/1439 AH
International serial number of periodicals (ISSN)
1658- 7898

Online version
Filed at the King Fahd National Library No.
8738/1439 and the date of 17/09/1439 AH
International Serial Number of Periodicals (ISSN)
1658-7901

the journal's website
http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

The papers are sent with the name of the Editor - in – Chief of the Journal to this E-mail address
Es.journalils@iu.edu.sa

(The views expressed in the published papers reflect the views of the researchers only, and do not necessarily reflect the opinion of the journal)


بسم الله الرحمن الرحيم

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

Islamic University Journal

of Islamic Legal Sciences

Issue: 196 Volume: 1 Year:54 March 2021

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

مجلة الجامعة الإسلامية

للعلوم الشرعية

مجلة علمية دورية محكمة

العدد: ١٩٦ الجزء الثاني السنة: ٥٤ شعبان ١٤٤٢هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

بي

تم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنية برقم ١٤٣٩/٨٧٣٦

وتاريخ ١٤٣٩/٠٩/١٧هـ

الرقم التسلسلي الدولي للدوريات (ردمد) ١٦٥٨-٧٨٩٨

بي

تم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنية برقم ١٤٣٩/٨٧٣٨

وتاريخ ١٤٣٩/٠٩/١٧هـ

الرقم التسلسلي الدولي للدوريات (ردمد) ١٦٥٨-٧٩٠١

بي

http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

بي

es.journalils@iu.edu.sa

(الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة)

أ.د. عمر بن إبراهيم سيف
(رئيس التحرير)
أستاذ علوم الحديث بالجامعة الإسلامية

أ.د. عبد العزيز بن جليدان الظفيري
(مدير التحرير)
أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلامية

أ.د. باسم بن حمدي السيد
أستاذ القراءات بالجامعة الإسلامية

أ.د. عبدالعزيز بن صالح العبيد
أستاذ التفسير وعلوم القرآن بالجامعة الإسلامية

أ.د. عواد بن حسين الخلف
أستاذ الحديث بجامعة الشارقة بدولة الإمارات

أ.د. أحمد بن محمد الرفاعي
أستاذ الفقه بالجامعة الإسلامية

أ.د. أحمد بن باكر الباكري
أستاذ أصول الفقه بالجامعة الإسلامية

أ.د. عمر بن مصلح الحسيني
أستاذ فقه السنة بالجامعة الإسلامية

***

سكرتير التحرير: **باسل بن عايف الخالدي**
قسم النشر: **عمر بن حسن العبدلي**

أ.د. سعد بن تركي الخثلان
عضو هيئة كبار العلماء (سابقًا)

سمو الأمير د. سعود بن سلمان بن محمد آل سعود
أستاذ العقيدة المشارك بجامعة الملك سعود

معالي الأستاذ الدكتور يوسف بن محمد بن سعيد
عضو هيئة كبار العلماء
ونائب وزير الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد

أ.د. عياض بن نامي السلمي
رئيس تحرير مجلة البحوث الإسلامية

أ.د. عبد الهادي بن عبد الله حميتو
أستاذ التعليم العالي في المغرب

أ.د. مساعد بن سليمان الطيار
أستاذ التفسير بجامعة الملك سعود

أ.د. غانم قدوري الحمد
الأستاذ بكلية التربية بجامعة تكريت

أ.د. مبارك بن سيف الهاجري
عميد كلية الشريعة بجامعة الكويت (سابقاً)

أ.د. زين العابدين بلا فريج
أستاذ التعليم العالي بجامعة الحسن الثاني

أ.د. فالح بن محمّد الصغير
أستاذ الحديث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أ.د. حمد بن عبد المحسن التويجري
أستاذ العقيدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

(*)

- أن يكون البحث جديداً؛ لم يسبق نشره.
- أن يتّسم بالأصالة والجدّة والابتكار والإضافة للمعرفة.
- أن لا يكون مستلًّا من بحوثٍ سبق نشرها للباحث.
- أن تراعى فيه قواعد البحث العلميّ الأصيل، ومنهجيّته.
- ألا يتجاوز البحث عن (١٢٠٠٠) ألف كلمة، وكذلك لا يتجاوز (٧٠) صفحة.
- يلتزم الباحث بمراجعة بحثه وسلامته من الأخطاء اللغوية والطباعية.
- في حال نشر البحث ورقيا يمنح الباحث (١٠) مستلات من بحثه.
- في حال اعتماد نشر البحث تؤول حقوق نشره كافة للمجلة، ولها إعادة نشره ورقيّاً أو إلكترونيّاً، ويحقّ لها إدراجه في قواعد البيانات المحلّيّة والعالمية – بمقابل أو بدون مقابل – وذلك دون حاجة لإذن الباحث.
- لا يحقّ للباحث إعادة نشر بحثه المقبول للنّشر في المجلّة – في أي وعاء من أوعية النّشر – إلاّ بعد إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.
- نمط التوثيق المعتمد في المجلة هو نمط (شيكاغو) (Chicago).
- أن يكون البحث في ملف واحد ويكون مشتملا على:
  - صفحة العنوان مشتملة على بيانات الباحث باللغة العربية والإنجليزية.
  - مستخلص البحث باللغة العربيّة، و باللغة الإنجليزيّة.
  - مقدّمة، مع ضرورة تضمنها لبيان الدراسات السابقة والإضافة العلمية في البحث.
  - صلب البحث.
  - خاتمة تتضمّن النّتائج والتّوصيات.
  - ثبت المصادر والمراجع باللغة العربية.
  - رومنة المصادر العربية بالحروف اللاتينية في قائمة مستقلة.
  - الملاحق اللازمة (إن وجدت).
- يُرسلُ الباحث على بريد المجلة المرفقات التالية:
  البحث بصيغة **WORD** و **PDF**، نموذج التعهد، سيرة ذاتية مختصرة، خطاب طلب النشر باسم رئيس التحرير.

(*) يرجع في تفصيل هذه القواعد العامة إلى الموقع الإلكتروني للمجلة:
http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

دعوى خواص الأسماء الحسنى – دراسة عقدية تحليلية نقدية د. سامية بنت ياسين البدري	٩
تحليل الشخصيات بخط اليد (الجرافولوجي) – دراسة عقدية د. مديحة بنت إبراهيم بن عبد الله السدحان	٤١
معالم الأمن الفكري عند ابن تيمية وجهوده في الحفاظ عليها د. عبد المجيد بن صالح المنصور	٩١
تشغيل صوت الآلة بالقرآن لغير قصد الاستماع –صوره المعاصرة وأحكامها الفقهية د. سالم بادي العجمي	١٤١
الآثار الاقتصادية لنظام النفقات الواجبة في الإسلام د. جريـــبة بن أحمد بن سنيان الحارثي	١٨١
مفهوم الاستهلاك في الفقه الإسلامي منظور اقتصادي على ضوء الاقتصاد المعاصر د. محمد أحمد عمر بابكر	٢٣٩
حجية إجماع أهل المدينة وأثره في توجيه الخلاف بين الفقهاء عند ابن رشد الحفيد – دراسة أصولية فقهية تطبيقية على كتاب الصلاة د. أنس محمد الخلايلة	٢٧٩
أوجه الترجيح القياسية الفاسدة عند الحنفية – دراسة أصولية مقارنة د. مسلَّم بن بخيت بن محمد الفزي	٣٣٩
مقاصد الشريعة – دراسة نقدية في دلالة المصطلح وأبعادها د. عبد الحكيم هلال مالك	٣٩٩
التطبيقات القضائية لقاعدة "الكتاب كالخطاب" فيما يصدر من القاضي عثمان موسى عثمان	٤٤٥
الالتزام التضاممي في النظام السعودي – دراسة تطبيقية مقارنة د. إبراهيم بن سالم الحبيشي الجهني	٤٨٧
نظرية أعمال السيادة في نظام وقضاء المملكة العربية السعودية – دراسة تحليلية د. أشرف عبد الحليم عبد الفتاح عمر	٥٣٥
الموازنة بين أداء فريضة الصلاة والعمل التجاري د. إيمان محمد يوسف صالح، إيمان سعيد حسن الشهراني، تهاني أحمد محمد الزهراني، خديجة خالد خليفة النويشي، مروى عبد المنعم محمد الجمعة	٥٩١
أحكام الوفاء بالشيك الإلكترونيّ في النظام السعودي: دراسة مقارنة مع القانون المصري والإماراتي د. محمد أحمد عبدالخالق سلام	٦٤٥

دعوى خواص الأسماء الحسنى

دراسة عقدية تحليلية نقدية

The Characteristics (Meanings) of the Most Beautiful Names of Allah (Al Asmā al-Ḥusnā): An Ideological, Critical and Analytical Study

إعداد:

د. سامية بنت ياسين البدري

Dr. Sāmiya bint Yāsīn al-Badrī

الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية

بجامعة القصيم (Qassim University)

البريد الإلكتروني: s.albadri@qu.edu.sa

الاستقبال - Received: 2020/09/16، **القبول** - Accepted: 2020/11/04، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، إنَّ أجل العلوم وأشرفها علم تعلق بمعرفة أسماء الله تعالى، إذ شرف العلم بشرف المعلوم، وخلال بحثي وتنقيبي عن شروحات أسماء الله الحسنى، وجدت شروحات تعنى بالجانب التعبدي، وهي تحمل اسم خواص الأسماء الحسنى وفق منهج المدرسة العرفانية (الصوفية والشيعية الاثني عشرية)، وتفاجأت بما تحويه من مخالفات شرعية لا تتفق مع المنهج التعبدي لله تعالى بأسمائه الحسنى، بل احتوت على الطلاسم وادعاء معرفة الغيب وصرف الإنسان عن عبادة مولاه، واستمرار هذه الطرق وفق لغة رقمية عصرية، تلبس الحق بالباطل، لذا رغبت بالكتابة في موضوع خواص الأسماء الحسنى دراسة عقدية تحليلية نقدية.

وأهدف بهذا البحث للكشف عما حوته مسألة خواص الأسماء الحسنى، خاصة أني لم أقف على دراسة اعتنت بهذا الموضوع على أهميته، وفق منهج تاريخي تحليلي نقدي، يركز على المنهج.

وقد توصلت من خلال هذا البحث إلى نتائج منها: الانحراف العقدي الذي احتوته مسألة خواص الأسماء الحسنى، لذا لا بد لنا من الاهتمام بالجانب التعبدي في مسائل العقيدة خاصة ما يتعلق بأسماء الله الحسنى، والسعي العلمي الجاد في إخراج دراسة تعنى ببيان مناهج شروحات الأسماء الحسنى، عسى ربي أن يهدينا سواء السبيل.

الكلمات المفتاحية: التوحيد، الأسماء الحسنى، العرفان، الصوفية، الشيعة، دورات.

ABSTRACT

Praise be to Allah, peace and blessings be upon the Messenger of Allah. The greatest and most honorable science is the one that deals with knowledge of the names of Allah the Almighty, as knowledge is honored with the honor of the known (Allah). During my research and exploration of the explanations of the Beautiful Names of Allah, I found explanations dealing with the devotional aspect, which, according to the method of al-ʿIrfāniya School (The Gnosticism School) (Sufism and Twelver Shiite), bearing the name characteristics of the Beautiful Names of Allah. I was surprised by what these explanations contained of Sharia violations which were inconsistent with the devotional approach to worship Allah Almighty with His Most Beautiful Names, rather these explanations contain talismans and pretense of knowledge of the unseen, and also distract a person from worshiping his Lord (Allah). The continuation of such approaches under the digital language of the current age makes truth confused with falsehood, so I wanted to write on the topic "The Characteristics (Meanings) of the Most Beautiful Names of Allah (Al-Asmā al-Husnā): An Ideological, Critical and Analytical Study".

I aim with this research to uncover what the issue of the characteristics of the beautiful names contained, especially since I did not come across a study that took care of this topic despite its importance, according to a historical, analytical and critical approach that focuses on the method.

Through this research, I reached conclusions, including: The explanations of the Beautiful Names of Allah characteristics, contained a doctrinal deviation, therefore we must pay attention to the devotional aspect in matters of faith, especially with regard to the Beautiful Names of Allah, and scientifically strive to conduct a study concerned with clearing up the methods of explaining the Beautiful Names of Allah, may Allah guide us to the straight path.

Keywords:

monotheism, the Beautiful Names of Allah, al-ʿIrfān, Sufism, Shiites

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

إنَّ من أجل العلوم وأشرفها علمًا ما تعلق بأسماء الله تعالى، لتعظيمه جل وعلا، وعبادته محبة وإجلالا، وخوفا ورجاءً، ودعائه بأسمائه الحسنى، يقول تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف:١٨٠]، والمتأمل في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، وصحبه الكرام يجد صورا تعبدية بأسماء الله الحسنى، ترتكز على إثبات الأسماء الحسنى، ومعانيها، وأحكامها، وآثارها، إلَّا أنَّ تلك الصور أخذت مسارا آخرَ بعد القرون الثلاثة المفضلة، وارتكزت على مرتكزات أخرى، واستحدثت مسألة خواص الأسماء الحسنى، وظهرت طرق لاستخراج أسرار وخدام الأسماء الحسنى، بل دعوى استخراج الاسم الأعظم لكل إنسان وفق اسمه!

لذا رأيت الكتابة حول موضوع (مسألة خواص الأسماء الحسنى) وذلك لعدة اعتبارات، تتجلى فيها أهمية الدراسة.

أهمية الدراسة:

- لم أجد دراسة عنيت بهذا الجانب، كما أني لم أقف على بحث علمي كتب في هذه المسألة، لتجلية منهجها وفق دراسة علمية موضوعية تنشد الحق.

أسباب الكتابة في الموضوع:

- تعلق الموضوع بأسماء الحق جلَّ وعلا.
- تجلية الحق للجانب التطبيقي المتعلق بالأسماء الحسنى.
- كشف اللبس عما أُحدِث في الجانب التعبدي بالأسماء الحسنى.
- انتشار الطرق البدعية التعبدية عبر التقنية الحديثة، بطرق معاصرة.

فجاء البحث ليجيب عن الأسئلة التالية:

أسئلة البحث:

- ما هي مسألة خواص الأسماء الحسنى؟
- متى ظهرت مسألة خواص وأسرار الأسماء الحسنى؟
- من الذي اعتنى بمسألة خواص الأسماء الحسنى؟
- هل للأسماء الحسنى خدام؟

- هل للأسماء الحسنى أسرار؟
- هل يستخرج الاسم الأعظم لكل إنسان من اسمه؟
- ما هي الطرق المعاصرة لتطبيق مسألة خواص الأسماء الحسنى؟

منهج البحث:

لقد استخدمت المنهج الاستقرائي لاستقراء مسألة خواص الأسماء الحسنى للتعريف بها وبيان نشأتها، والمنهج التاريخي للكشف عن نشأة المسألة، والمنهج التحليلي لتحليل ما ورد فيها، والمنهج النقدي لتجلية القول الحق، لأنه أحق أن يتبع، والذي أعقب به بعد كل مسألة فيها مخالفة.

حدود البحث:

البحث ينحصر بالإشارة لما وقفت عليه من الجانب التطبيقي التعبدي للأسماء الحسنى وهو ما يعرف بمسألة خواص الأسماء الحسنى، بالطرق التقليدية لدى كل من الصوفية والشيعة الاثني عشرية أصحاب الاتجاه العرفاني، وبالطرق المعاصرة التي ظهرت في صور دورات تدريبية لهذه المسألة، لبيان الحق.

خطة البحث:

تم تقسيم البحث إلى:

المقدمة، تناولت فيها أهمية الموضوع، وأسئلة البحث، ومنهجه، وخطته.

المبحث الأول: منهج التعبد بالأسماء الحسنى.

المبحث الثاني: خواص الأسماء الحسنى المفهوم والنشأة.

المبحث الثالث: مسألة خواص الأسماء الحسنى المرتكزات والطرق المعاصرة.

الخاتمة، ذكرت فيها أهم النتائج، وأبرز التوصيات.

ثبت المراجع.

الله أسأل التوفيق والسداد، والعون والإمداد، فما هذا إلا جهد المقل، وهذه الدراسة ليست للحصر، بل للإشارة، عسى أن تكون لبنة لمشروع علمي، إنْ أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

الباحثة.

المبحث الأول: منهج التعبد بالأسماء الحسنى

لو أردتُ دراسة باب الأسماء الحسنى فإنني سأدرسه من جانبين:

- **الجانب الإثباتي (النظري):**

أي إثبات الأسماء الحسنى، وإثبات ما تضمنته من صفات الكمال، وإثبات ما تقضتيه هذه الأسماء الحسنى من آثار وأحكام، وهذا يتضح جليا في قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف:١٨٠] وقوله: ﴿فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء:١١٠]، وقوله: ﴿لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [طه :٨]، وقوله: ﴿لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الحشر:٢٤]، ولتقديم المجرور المسند(لله) على المسند إليه (الأسماء الحسنى) فائدة الحصر، لتأكيد استحقاق الله للأسماء الحسنى، فالأسماء الحسنى ليست إلا لله تعالى وحده، والمعنى أن اتسامه بها أمر ثابت[١].

- **الجانب التعبدي (التطبيقي).**

أي دعاء الله تعالى بالأسماء الحسنى، وهذا يتضح من قول الحق جل وعلا: ﴿فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف:١٨٠]، فالله أمرنا أن ندعوه بأسمائه الحسنى[٢].

ولو أردت مناقشة المخالفين لمنهج أهل السنة والجماعة في الأسماء الحسنى فإنني سأناقشهم في هذين الجانبين، إلا أنني لاحظتُ أن غالب الدراسات عنيت بالجانب الأول (الإثباتي/النظري)، تقريرا ونقدا، فركزت عليه؛ لكثرة ما أثير حوله من الجدل مع المخالفين من المدرسة الكلامية[٣]،أمّا الجانب الثاني (التعبدي/التطبيقي) فلم يُعنَ بالدراسة المستفيضة[٤]،

---

(١) ينظر: محمد بن عمر الرازي، "التفسير الكبير". (ط: ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ)، ١٥: ٧٢، و ابن عاشور، "التحرير والتنوير". (ط:١،تونس: الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤م) ١٠: ١٨٥، و ابن تيمية، "مجموع الفتاوى". (ط:ب، مؤسسة الرسالة، جمع عبدالرحمن بن محمد القاسم، ١٤١٨هـ)٦: ١٤١.

(٢) ينظر: ابن تيمية، "الفتاوى الكبرى". ت/ د/محمد رشاد سالم (ط١، الرياض: دار العطاء، ١٤٢٢هـ)، ٢: ٣٨٤، ابن تيمية، "مجموع الفتاوى" (٦/ ١٤١).

(٣) المدرسة الكلامية يمثلها المعتزلة والأشاعرة والماتريدية.

(٤) وقفت متأخرا على دراسات تعنى بجانب التأصيل الشرعي لآثار الأسماء الحسنى الإيمانية والتربوية =

فانصب جل اهتمام الدراسات للأسماء الحسنى على مناقشة المدرسة الكلامية، ويمكنني أنْ أُجمل أبرز ما لاحظته على المدرسة الكلامية للأسماء الحسنى في أمور:

- اهتمامها بجانب الإثبات للأسماء الحسنى على وجه الجملة، للرد على النفاة[١]، وفق منهجها العقلي الذي يتفق مع أصولها.
- شرحت معاني الأسماء الحسنى وفق أصولها العقلية، وهذا يحتاج لدراسة لبيان المعنى اللائق بالله جلَّ وعلا[٢].
- اتسمت المادة المحررة في مسألة الأسماء الحسنى بالجدل الكلامي الجاف[٣].
- لم يحظَ الجانب التعبدي للأسماء الحسنى بالاهتمام.
- أغفلت جانب أحكام ومقتضيات أسماء الله الحسنى.

ولقد لاحظتُ أنَّ مقابل المدرسة الكلامية ذات الاتجاه العقلي المدرسة الصوفية والشيعية الاثنا عشرية ذات الاتجاه العرفاني والتي ركزت على الجانب التعبدي للأسماء الحسنى وفق طرق عرفانية، وهذا ما سيبينه هذا البحث بعون الله.

=

وتأثيرها على القلب والسلوك، دون أن تتعرض للمخالفين، ينظر: عبدالعزيز الجليل، "ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها دراسة تربوية للآثار الإيمانية والسلوكية لأسماء الله الحسنى"(ط١، ١٤٣٩هـ)، وعبد الحميد راجح الكردي، " أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم وآثارها الوجدانية". (ط٣، الأردن، دار المأمون ، ١٤٣٩هـ)، ورياض أدهمي، "الآثار السلوكية لمعاني أسماء الله الحسنى".(ط:١، المكتب الإسلامي، ١٤٢٠هـ).

(١) لا بد من تأمل تاريخ المرحلة التي بذل فيها المتكلمون جهدهم للرد على النفاة من الملاحدة، لكن الخلل يكمن لديهم في اقتصارهم على المنهج العقلي الذي استخدموه.

(٢) ينظر: مريم الصاعدي. "معاني أسماء الله الحسنى بين أهل السنة والمخالفين" بحث دكتوراه مقدم لجامعة أم القرى، والمطلع على البحث يجد أنه اهتم ببيان جانب معاني الأسماء الحسنى بين أهل السنة والمخالفين من المتكلمين ، ينظر : البحث كاملا، وص٢، ولو كان عنوان البحث معاني أسماء الله الحسنى بين أهل السنة والمتكلمين لكان أجود لدلالته على مضمون البحث، ولأنه لم يتناول المدارس الأخرى المخالفة.

(٣) يلاحظ هذا على أغلب أبحاث مسائل العقيدة. ونحن بحاجة إلى تفعيل الجانبين.

المبحث الثاني: خواص الأسماء الحسنى المفهوم والنشأة

إنَّ تجلية المفاهيم ومعرفة معانيها يساعد في الفهم، لتحليل النصوص بغية معرفة الحق، كما أنَّ الوقوف على نشأة المفهوم وتشكله من ناحية تاريخية يسهم في تجلية المسألة بوضوح، وهذا ما سأتناوله بالدراسة في هذا المبحث.

أولا: مفهوم خواص الأسماء الحسنى.

من خلال استقرائي لكتب خواص الأسماء الحسنى، يمكنني أن ألخص بيان مفهوم خواص الأسماء الحسنى: فهو علم يبحث في الآثار المترتبة على قراءة أسماء الله سبحانه وتعالى بطرق معينة، توفق بين حروف الأسماء الحسنى والأعداد، وتكون كالدعاء، يترتب عليها حدوث شيء.

فتتم المداومة على حروف اسم من أسماء الله بعدد معين، وفق رياضة خاصة، لتفيض على الداعي أسرارا تتناسب مع استعداده الحاصل بسبب هذا الاشتغال.

وهذه الخواص داخلة تحت قواعد علم الحروف، حيث يتم تمزيج الأسماء الحسنى بالأعداد والأحرف، لتتعلق بها أرواح متصرفة حسب ما يراد ويقصد من ترتيب الأعداد والحروف، للوصول للمطالب الدنيوية والدينية والأخروية، وللتعرف على خدام هذا الاسم للتصرف في الكون، ولكشف الحجب، والاطلاع على الغيب[١].

بل يتمكن الداعي من معرفة الاسم الأعظم من خلال حروف اسمه وفق طرق حسابية مخصصة بكل حرف، ليستخدم خدام هذا الاسم.

فمفهوم خواص الأسماء الحسنى ما هو إلا صورة من صور علم الحساب والحرف وهو ما يعرف بالأوفاق الذي هو ضرب من ضروب السحر، والأحوال الشيطانية، التي لا بد من الحذر من الوقوع فيها، لأنها أمور شركية، وبدعية، وشعوذة وطلاسم مجهولة من الرموز والحروف والأشكال الغير معروفة[٢].

---

(١) ينظر: أحمد بن مصطفى طاش كبرى زادة، "مفتاح السعادة ومصباح السيادة"(ط:ب، بيروت، دار الكتب العلمية)، ١: ٣٤١، و ٢: ٥٤٨. ٥٤٩ ،وعبدالله حاجي خليفة، "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون"(ط:ب ،بيروت، دار العلوم الحديثية)، ص٧٢٥، صديق حسن، "أبجد العلوم" ، (ط:ب، دمشق، وزارة الأوقاف والإرشاد القومي، ١٩٧٨م)، ص٢٨٢

(٢) ينظر: ابن تيمية، "مجموع الفتاوى" ١١: ٢٣٩، و ١٩: ٣٥ ، و ٢٤: ٢٧٧.

وهذا المفهوم لخواص أسماء الله الحسنى لم يعهد في الجانب التعبدي الشرعي بأسماء الله الحسنى وفق المنهج النبوي.

ثانيا: نشأة مسألة خواص أسماء الله الحسنى:

إنَّ من الصعوبة بمكان تحديد بدايات نشأة العلوم والأفكار، لكن يمكن الإشارة على وجه الجملة إلى نشأة تشكلها، والعوامل المؤثرة في تكوينها، وكذلك الإشارة إلى أنَّ فكرة خواص الأسماء الحسنى ارتبطت بفكرة خواص الحروف والأعداد، لكن هناك مرحلتان مرت بهما فكرة الخواص: مرحلة التنظير ومرحلة التأثير.

فمرحلة التنظير ارتبطت بفكرة الظاهر والباطن للحروف التي تعتمد على العلم بمعانيها لتحقيق المعرفة الكاملة للعارف بالله، وهذا ما لاحظته في رسالة خواص الحروف وحقائقها وأصولها لابن مسرة الجبلي[(١)]، والتي تناول فيها خواص الحروف المقطعة في أوائل سور القرآن، بلغة صوفية فلسفية عرفانية وهذا ما يتسم به التصوف الأندلسي، حيث يقول : (وللأسماء عدة مراتب في أنفسها، ودرجات في ذواتها، وانفصال واتصال من أجل المخلوقات، لها عموم وخصوص من قبل شرفها، وإخفاء من لطفها بجوامع الأسماء، وأعمالها بسم الله الرحمن الرحيم، وهو أول مراتب العلم وأعلاها وأشرفها، وهو يشتمل على لطائف القرآن ودقيق معانيه، لأنه من الاسم المضمر، الذي فيه يعرف الله حق معرفته، ومن الألوهية يعرف عموم أسمائه، ومن الرحمن يظهر انقسام صفاته، ومن الرحيم تبين ظهورها وخصوصها في رتبه، ومع الاسم المضمر مع الألوهية تعرف حقيقة الرؤية، ومن الألوهية مع الرحمن يعرف فيض الرحمة، ومن الرحمن مع الرحيم تظهر صفة النفخة، ومن الرحيم مع الرحمن يستدل على المعراج وقت مفارقته الأرواح من الجثث ويستدل من ذلك على عذاب القبر، ومن الرحيم يستدل على أن الله شاهد محي مميت ظاهر قريب ونحو هذا، ومن الألوهية مع الرحمن تعلم أن العقل الكلي على مذهب الفلاسفة وقدماء الأمم الضالة أهل الفترات الذين لحقوا علم التوحيد من غير

(١) ابن مسرة الجبلي هو : محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح، من علماء الأندلس تأثر بالفكر الاعتزالي، والصوفي له رسالة خواص الحروف وحقائقها، وغيرها، ينظر: ابن الفرضي أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف، "تاريخ علماء الأندلس"، (ط:ب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م)، ص٤٠.

نبوة، إلا أن علمهم مع ذلك موافق للأسماء، غير أن النبوة شرحت ذلك بأقرب بيان، وأوضح برهان) [(١)]، وكتاب خواص الحروف لابن مسرة أشار إليه ابن عربي[(٢)] واستفاد منه في الفتوحات[(٣)].

أمّا عن مرحلة التأثير لفكرة الخواص والتي تهدف إلى أنّ لخواص الأسماء الحسنى والحروف تأثيراً لها تأثير في العالم، تسخيرا وتصريفا، فقد تجلت بوضوح لدى غلاة الصوفية، وفي ذلك يقول ابن خلدون[(٤)]: (علم أسرار الحروف حدث في هذه الملة وانتقل إليها عند ظهور الغلاة من المتصوفة وجنحهم إلى كشف حجاب الحس، وظهور الخوارق على أيديهم والتصرفات في عالم العناصر، وتدوين الكتب والاصطلاحات)[(٥)].

ومن الملاحظ أنّ فكرة الخواص بدأت بشكل تنظيري عرفاني ثم انتقلت إلى الشكل التطبيقي التأثيري وممن أسهم في هذه النقلة البوني[(٦)]، وغالب ما كُتب من كتب بعد البوني ماهي إلا تكرار لما ورد عنده[(٧)].

---

(١) ينظر ص ٢٧ . ٢٨.

(٢) ابن عربي هو: محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي، فيلسوف، صوفي، متكلم، من القائلين بوحدة الوجود، وسقوط التكاليف الشرعية. ينظر: الذهبي، "سير أعلام النبلاء"(ط:٧، بيروت، مؤسسة الرسالة)، ٢٣: ٤٨.

(٣) ينظر (٢/ ٥٨١).

(٤) ابن خلدون هو: عبدالرحمن بن محمد الإشبيلي، من فقهاء المالكية، له تأويلات لبعض الصفات على منهج الأشاعرة. ينظر: ابن الخطيب، "الإحاطة في أخبار غرناطة" (ط:١، بيروت دار الكتب العلمية) ٣: ٣٧٩، عبدالجليل "ابن خلدون وآراؤه الاعتقادية عرض ونقد" (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى).

(٥) المقدمة ، ص ٥٤٢.

(٦) البوني: أحمد بن العباس البوني . ولد في قرطبة، من غلاة الصوفية، له كتاب شمس المعارف الكبرى والصغرى، كتب سحرية، الزركلي "الأعلام" (ط: ١٥، ٢٠٠٢ م، دار العلم للملايين) ١: ١٧٤.

(٧) الشيعة الإمامية ربطوا علم الحرف بالجفر ينظر: الكليني، "الكافي" ١: ٢٣٩، و محمد بن الحسن الصفار ، "بصائر الدرجات" ، ص١٦٠، والذين قالوا بأن للأسماء تأثيرًا بالعالم، ينظر: المجلسي، " بحار الأنوار" ٨٨: ١٧٧، ومحمد بن طلحة العدوي، "الدر المنظم في السر الأعظم المعظم" مخطوط جامعة الملك سعود، رقم ١٣٣، وعبدالرحمن البسطامي، "شمس الآفاق في علم الحرف والأوفاق: ، =

كما أن فكرة الخواص ظهرت لدى صوفية اليهود[١].

وخلاصة القول في نشأة فكرة خواص الأسماء الحسنى أنها قد تشكلت بعد القرون الثلاثة المفضلة، أيّ أنها محدثة، لذا لا بد من عرضها لتسليط الضوء عليها، كما أنها تشكلت داخل أروقة المدرسة العرفانية.

=

وابن عطاء السكندري، "القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد" تخريج: محمود توفيق الحكيم، (ط:١، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢)،محمد بن أبي الحاج، "بلوغ القصد والمنى في خواص أسماء الله الحسنى" إسماعيل باشا محمد البابابي، "إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون" ، (ط:ب بيروت، دار إحياء التراث)، ١: ١٦٩.

(١) صوفية اليهود تعرف بالقبالة، وقد تأثرت بالفلسفات الغنوصية والأفلاطونية. ينظر: هدى درويش، "عقيدة القبالاه ودورها في تشكيل العقلية اليهودية العنصرية المعاصرة" مجلة الدراسات الشرقية ، ع٣٣، ٢٠٠٤م ص٢٠٩ ، وص٢٦٠، وأود أن أنبه هنا بأنه لا بد من التأكيد على أن فكرة الخواص لم يأخذها اليهود القبالة من الصوفية، ولا العكس، إذا اعتبرنا أن الصوفية طريقة عرفانية لدى كافة الفرق، وحتى لا نقع في إشكالية الدور.

المبحث الثالث: مسألة خواص الأسماء الحسنى المرتكزات والطرق المعاصرة

من خلال ما وقفت عليه من كتب في خواص الأسماء الحسنى، ومن وسائل رقمية حديثة، وجدت أنَّ مسألة خواص الأسماء الحسنى لها مرتكزات تعتمد عليها في طريقتها العملية التي أحدثتها للتعبد بالأسماء الحسنى، وهذا ما سأبينه في هذا المبحث بعون الله.

أولا: مرتكزات خواص الأسماء الحسنى.

إنَّه من خلال الاستقراء والتتبع في الطرق التعبدية المحدثة بخواص الأسماء الحسنى تبين لي أن مرتكزاتها تنبني على ثلاثة أمور المنهج والطريقة والجزاء، وهي كالآتي:

- **المنهج المتبع في مسألة خواص الأسماء الحسنى هو:**

o **المنهج العرفاني**، الذي ينبني على الكشف والفيض، والإلهام للأولياء، واختصاصهم بمعرفة وفهم معنى الأسماء الحسنى، بخلاف الأنبياء الذين علموا الأسماء بالوحي، وفي هذا يقول البوني: (الأولياء رضي الله عنهم تكلموا في علم الحروف والأسماء على نوادر زاهرة، وأفيضت عليهم من منبع الاختصاص عند حصول اليقين في قلوبهم والإخلاص فاختصوا في علم الأسماء على من سواهم بثلاثة أشياء:

أحدها: أنهم فهموا معاني الأسماء التسع والتسعين بتأييد وإلهام، مالا يعلمه غيرهم بالنظر والبرهان.

الثاني: أنهم علموا أسماء باطنة وراء هذه التسعة والتسعين.

الثالث: أنهم اختصوا بالاطلاع على الاسم الأعظم.

أما الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فإنهم علموا التسعة والتسعين بنور الوحي، مالم تعلمه الأولياء بالإلهام)[1]، ويبين طريقته للاعتقاد الصحيح للأسماء الحسنى من خلال ممارسة الرياضة والمجاهدة لترويض النفس للكشف عن معاني وخواص الأسماء الحسنى، فيقول: (الاعتقاد الصحيح المطابق للكشف الصريح والمداومة على الطهارة الحية والمعنوية ثم رياضة الفكر في التأمل في هذه الأسماء ومعانيها اعتبارا واستقرارا بحيث يكون من ذلك التعبد

(١) أحمد البوني، "شمس المعارف"(ط:ب، بيروت، المكتبة الشعبية)،ص٤٩.

الكامل لمعرفة أسرارها والجزم التام بتأثيراتها)[١].

فالملاحظ هنا أنّ الطريقة التي يسلكها القائلون بخواص الأسماء الحسنى هي طريقة عرفانية، تعتمد على الفيض، والكشف، ولا يمكن الاستدلال عليه بالبرهان النظري، وقد انتقد ابن رشد[٢] هذه المعرفة بقوله: (وأمّا الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أعني مركبة من مقدمة وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب)[٣]، وهو ذات الانتقاد الذي وجهه هنري لفينسون[٤]لنقد التجربة الروحية، حيث يقول: (المتصوفة لا يزعمون أنهم يملكون مجرد استدلال على ما يدعون معرفته من أشياء أخرى التي تعرف، ولا يدعون ببساطة حتى أنهم يملكون الحدس حول الشيء، بل يدعون معرفة الشيء يقينيا من حيث لا يمكن الاستدلال عليه من أشياء أخرى كانوا يعرفونها) [٥]، وطريقة الكشف والذوق ليست كافية بنفسها، كما أنها ليست عامة للناس، كما أن فيها إبطالًا لطريقة النظر والاستدلال البرهاني[٦].

(١) أحمد البوني، "شمس المعارف"، ص ١٥٥، وينظر: البوني، "منبع أصول الحكمة" ، ص٢٢٢، وابن خلدون، "المقدمة"، ص٥٤٣، والشعراني، "الجوهر المصون فيما تنتجه الخلوة من الأسرار والعلوم" ص٢٨، وص٤١.

(٢) ابن رشد هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد، من علماء الأندلس، فيلسوف، ممن تأثر بأرسطو، ومال إلى القول بالبعث الروحاني فقط، يرى أن للريعة ظاهرا وباطنا، ينظر: الذهبي، "سير أعلام النبلاء": ٢١: ٣٠٧.

(٣) محمد بن أحمد ابن رشد، " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" (ط:١، بيروت، مركز دراسات للوحدة العربية)، ص١١٧.

(٤) هنري صموئيل ليفيسون لم أقف له على ترجمة، لكن له اهتمام بالتجربة الدينية، من مؤلفاته: العلم والميتافيزيقا وفرصة الخلاص: تفسير لفكر ويليام جيمس، والبراغماتية والحياة الروحية.

(٥) د/ شولب هافاتبوريرا كوشاروين،"طبيعة التجربة الدينية في فلسفة وليام جيمس" ترجمة وتعريب سفيان البطل (ن: مركز نماء) ص١٠.

(٦) ينظر: المصدر السابق، ص١١٧.

o **التجربة الروحية / الدينية/ النفسية / الفردية/ للعارفين من الأئمة والأولياء،** فما تركه هؤلاء من تجارب روحية، وخبرات شخصية، عبر رياضات روحية وبدنية، تعد خلاصة مركزة تجمع بين السلوك العملي بكل وسائله وأبعاده وأنماطه، وبين العاطفة وما لها من نوازع واتجاهات وتحليلات، حتى تصبح ممارسة عملية شعورية، فالتجربة العرفانية توصف بكونها تجربة شخصية فردية حية يعاينها ويحياها فرد بعينه، عمادها المعرفة الذوقية[١]، فممارسة العارف لذكر معين باسم لله تعالى، بعدد معين وبطريقة معينة، قد يحصل شيء، أو يتحقق أمر، فيدعي كشفا واطلاعا على الغيب، وأن خدام الاسم قد سخروا له، وخاطبوه، وأنه بإمكانه التصرف من خلالهم، وغيرها من تجارب تبينت لي حيال استقرائي لمسألة خواص الأسماء الحسنى، وفي هذا يقول هابرماس[٢]: (لا يفلح الصوفي بالتقاط مراحل الألوهة وأطوارها إلا من خلال السلوك الروحي نحو الله، ولذلك لا تحصل معرفته إلا بواسطة تفكر متعال يتناول نمط تجربته الخاصة)[٣]هذه التجربة التي مرّ بها العارف وليا كان أو إماما ينقلها إلى غيره، مدونة أو شفاهة، لتصبح تلك التجربة وردا يتناقله الناس، ومرجعا يعتمدون عليه، فكثيرا ما ترد عبارة (وبعضها مجرب، من خلال التجربة)[٤]، (سمعت بعض الصالحين يقول

(١) ينظر: نظلة أحمد الجبوري، "ثورية التصوف النسوي التجربة الروحية الثورية للمرأة" ، (مجلة مدارات. مج١٦، السنة ٢١، العدد ٣١ ـ ٣٢، ٢٠١٨م)، ص١٠٤.

(٢) يورغن هابرماس، فليسوف ألماني، وعالم اجتماع معاصر، يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية له أزيد من خمسين مؤلفا يتحدث عن مواضيع عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي. ينظر: جيميس فينليسون"يورجن هابرماس مقدمة قصيرة جدا" ت: أحمد الروبي ، (ط: ١. ٢٠١٥م. ن: مؤسسة هنداوي). ص٩ وما بعدها.

(٣) يورغن هابرماس، "الفلسفة الألمانية التصوف اليهودي" ترجمة: نظير جاهل، (ط:ب، المركز الثقافي العربي)ص٦٠.

(٤) ينظر: حبيب الله الشريف الكاشاني، " أسماء الله الحسنى معانيها وخواصها "(ط:١، دار سلوني. مؤسسة البلاغ، ١٤٣٢هـ)، ص١٣، وص٢٠، وص٢٨، وص٣٧، وص٤٢، وص٤٣، وص٥٢، وص٦٦، وص٦٨، وص٧٤، وص٨٠، وص٨١، وص٨٨، وص١٠٢، وص١٠٣، وص١٠٩، وص١١٣، وص١٢٦، وص١٢٧، وص١٣٢، وص١٣٨، وص١٤١، وص١٤٥، وص١٥٤، وص١٦٠، وص١٦٤، وص١٧٤، وص١٨٠، وص١٨١، وص١٨٢.

في دعاء مجرب، من كتب يا سميع يا بصير وحملها من أغمي عليه أفاق لوقته، فهذا هو غاية أصحاب الأسرار، أخبر الحسن بن مسلم قال كانت لي جدة عمياء، فأتاها آت فقال لها ألا أعلمك شيئاً من أسماء الله، من كتبه . أي اسم الله . في ذهب وحمله معه سمع لغات الجن، ويحكم فيما يريد من الأرواح، ومن داوم عليه كشف أسرار الخلق، وأنبأه عما في ضمائرهم، وظهر له أحوال العباد أجمع، وشاهد الأسرار، أشار بعض الأئمة أن من أخلص المجاهدة والرياضة وتخلص من الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة وجلس في مكان خال وغلق طريقة الحواس وفتح عين النظر والسمع واجتهد وقال الله الله دائما بالقلب دون اللسان ... انفتحت له طاقة ينظر منها ويبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم ويظهر له أرواح الملائكة والأنبياء والصور الحسنة الجميلة وينكشف له ملك السموات والأرض، ورأى مالا يمكن شرحه ولا يدرك وصفه)[١].

ومما يلاحظ بأنّ منهج (مسألة خواص الأسماء) ارتكز على التجربة العرفانية؛ وهي تجارب شخصية/روحية/فردانية، ذات أثر خاص تتركه في نفس كل مجرب على حدة[٢]، أيّ أنها لا يمكن أن تكون لعامة الناس، كما لا يمكن الاستدلال بالأدلة النقلية على التجربة العرفانية لا استشهادا ولا اعتضادا، فالأدلة النقلية يقينية تورث الطمأنينة، بخلاف الأدلة العرفانية، كما أن المعرفة الشعورية العاطفية الوجدانية الروحية لا يمكن قياسها، لأنها غيبية، ولأنها تختلف من شخص لآخر، ومما هو معلوم أن التجربة الصادقة لا تخالف الوحي الثابت الصحيح، وما ورد سابقا هو مخالفة صريحة للوحي، ولقد انتقد الإمام الشوكاني تصحيح حديث صلاة الحاجة بناء على التجربة فقال: (السنة لا تثبت بمجرد التجربة) [٣]، ولما قال الإمام النووي في حديث رد الضالة: إنه جربه هو وبعض أكابر شيوخه [٤] انتقده الشيخ

(١) شمس المعارف، ص٤٠ . ٤٨.

(٢) ينظر: محمد الشيخ، "مسألة التجربة الدينية عند الفلاسفة المحدثين" ص١٨٧، وهبة عادل العزاوي، "تجربة وليام جيمس الدينية" (مجلة الآداب. جامعة بغداد. العدد ٧٧، ٢٠٠٧م)، ص٣٧، ولكاتبة البحث بحث عن التجربة الدينية والروحية لم ينشر بعد.

(٣) تحفة الذاكرين، ص١٨٣.

(٤) ينظر : أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي "الأذكار" ت: عبد القادر الأرنؤوط.ن: دار =

الألباني بقوله : (العبادات لا تؤخذ من التجارب سيما ما كان منها في أمر غيبي، كهذا الحديث، فلا يجوز الميل إلى تصحيحه بالتجربة) [١]، فكيف الحال بجانب تعبدي يتعلق بأسماء الله الحسنى؟

➢ **الطريقة**: المتبعة في معرفة خواص الأسماء الحسنى ما هي إلا طريقة من طرق السحر وضرب من ضروب الشعوذة، فتتمركز على جانب التأثير والتصريف وتدعي معرفة الغيب، وكشف الحجب، بل وتسعى للاستعانة بخدام الأسماء الحسنى، وماهم إلا شياطين، يقول البوني : (أيتها الأرواح ذات الذوات النورانية المشعشعة بالمنن الرحمانية والنواميس الربانية الدائمة في لطائف تصريف الحروف ودقائق معرفتها المكونة الموكلة بتسخير القلوب والأرواح الروحانية، روحانية الأعداد وعوارف أسرارها المخزونة، .. أجيبوا أيتها الأرواح العظام.. توكلوا بخدمة من دعاكم، وكونوا عونا لي، افهموا مرادي واقضوا حاجاتي وتولوا خدمتي) [٢]، وهذه الطرق ترتبط بالأشكال والأحجار والألوان لتأثيرها العجيب كما يدعون، (من كتب التسعة أسطر هذه كما في الشكل رقم (٧٣) على عقيق أو بلور أو فضة يشاهد فوائد عجيبة وخواص غريبة، .. ويوضع الاسم في قماش أطلس أخضر) [٣].

➢ **الجزاء**: المترتب على الطرق التعبدية المحدثة، وذلك يتضح بترتيب الأجر والثواب على الطرق التعبدية بخواص الأسماء الحسنى، ويقينية النتيجة المترتبة، حيث يتم تحديد وتعيين وتخصيص عدد معين لتكرار الدعاء بأحد أسماء الله الحسنى، ليترتب عليها أمر معين، وجزاء معين، إن دعوت بهذا الاسم يحدث كذا، جزما ويقينا، وهذا الاسم لهذا الغرض.. الخ، ومن هذا ما ورد في كتاب خواص أسماء الله الحسنى للتداوي وقضاء الحاجات: (من واظب عليها . أي على الأسماء الحسنى . تفتح له أبواب السماء، من تلاه بعد كل صلاة مئة مرة أزال الله عنه الغفلة والنسيان، من داوم على ذكره في خلوة واعتكاف ظهر له في العالم تصريف لا

=

الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت. لبنان، ص ٢٢٤.

(١) سلسلة الأحاديث الضعيفة ٢: ١٠٩.

(٢) شمس المعارف، ص٥٠.

(٣) ينظر :حبيب الله الشريف الكاشاني، "أسماء الله الحسنى معانيها وخواصها" ، ص ٧٨، وص٨٣.

يدفع أمره، من قرأه سبعة أيام متواليات كل يوم ألف مرة أهلك الله خصمه، إذا أكثر الطبيب من ذكر المتكبر نجحت مداواته، وشفى الله كل مريض عالجه، ومن ذكره وجامع زوجته حملت بإذن الله، العاقر إذا ذكرت المصور في كل يوم إحدى وعشرين مرة على صوم بعد الغروب وقبل الإفطار سبعة أيام زال عقمها وتصور الولد في رحمها، من أدمن ذكر علام الغيوب فإنه يتكلم بالمغيبات ويكشف ما في الضمائر، وترتقي روحه إلى أن يرقى للعالم العلوي وتحدث بأمور الكائنات والحوادث، من داوم على يا عالم الغيب والشهادة دبر كل صلاة مئة مرة صار صاحب كشف إيماني، الخافض تكراره يخفض الضغط وقد جرب ذلك، الخبير خاصيته الإخبار بكل شيء فمن ذكره سبعة أيام أتته الروحانية بكل خبر يريده من أخبار السنة وأخبار الملوك، المحصي خاصيته تسخير القلوب فمن قرأه عشرين مرة على كل كسرة من الخبز والكسرات عشرون فإنه يسخر له الخلق، البديع من قرأه سبعين ألف مرة قضيت حاجته وأعطاه الله من العلوم الإلهية والأسرار اللدنية)[١]. (ومن قال ألف ومئتي مرة يا الله يا هو يسخر له الجن والإنس والطيور والوحوش وتنكشف له الخصوصيات والمخفيات من العلوم، يسخر له سبعة أرواح يكونون في خدمته يطيعونه، وهذا يعتمد على رياضة التسخير، من قال الهادي الخبير المبين بعد النهوض من النوم وقبل أن يفطر يطلع على أسرار الغيب، من قرأ هذا الاسم الخبير سبعة أيام كل يوم ثمان مئة وواحد وستون مرة يخبره الروحانيون بالخفايا وحوادث الأيام)[٢]، ويقول البوني : (ينال بها كل مطلوب، ويتوصل بها إلى كل مرغوب، وبملازمتها تظهر الثمرات، وصرائح الكشف والاطلاع على أسرار المغيبات، وأما إفادة الدنيا فالقبول عند أهلها والهيبة والتعظيم والبركات في الأرزاق، والرجوع إلى كلمته وامتثال الأمر منه، وخرس الألسنة عن جوابه إلا بخير، إلى غير ذلك من الآثار)[٣].

وعلى ما في هذه الطرق من ضروب الشعوذة التي تدل على بطلانها، لابد من التأكيد على أن هذه الطرق المحدثة للتعبد بالأسماء الحسنى لا دليل عليها من الشرع، والعبادات مبنية على التوقيف، والإحداث في أمر العبادة حكمه الرد، استنادا على قول النبي صلى الله عليه

(١) جمع وترتيب محمد بن علوي العيدروس، (ط:٣، دار الكتب صنعاء، ١٤٣٢هـ)،ص ١٧ . ٧٢.
(٢) ينظر :حبيب الله الشريف الكاشاني، "أسماء الله الحسنى معانيها وخواصها" ، ص ١٦ وما بعدها.
(٣) شمس المعارف، ص٤٠ . ٤٨.

وسلم : "مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ "[1]، وما ورد من حكايات في الأدعية السابقة لا يجوز أن يكون دليلا باتفاق العلماء[2]، فالشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وهذا أصل لا بد من اعتباره، فبعض الناس يدعو بأدعية محرمة باتفاق المسلمين، ويحصل ما يحصل من غرضه، فحصول الغرض ببعض الأمور لا يستلزم إباحته، وإن كان الغرض مباحا، فإن ذلك الفعل قد يكون فيه مفسدة راجحة على مصلحته، وكل ما كان واجبا أو مستحبا في العبادات والأدعية فلا بد أن يشرعه النبي صلى الله عليه وسلم لأمته، فإذا لم يشرع هذا لأمته لم يكن واجبا ولا مستحبا، ولا يكون قربة، ولا سببا لإجابة الدعاء، فلا يجوز أن يكون الشيء واجبا أو مستحبا إلا بدليل شرعي[3].

ثانيا: الطرق المعاصرة لخواص الأسماء الحسنى[4].

لقد وجدت من خلال وقوفي على خواص الأسماء الحسنى المعاصرة أنها ذات الصور السابقة مع ربطها بعلم الطاقة، إلا أنها طُبقت وفق وسائل تقنية رقمية معاصرة وهي ما يعرف بـ (السوشل ميديا) كالدورات التدريبية التي تقدم مباشرة، أو تكون مسجلة ومنشورة عبر الإنترنت، أو اللقاءات الرقمية، فالتجربة العرفانية الروحية التي كانت تنقل عبر العارف لأناس مخصوصين، وفق أساليب تقليدية محدودة، حسب إمكانيات تلك العصور، أصبحت اليوم في واقعنا المعاصر تنقل بشكل مباشر، لعامة الناس دون تحديد، وهي صور مجترة مما سبق، إلا أنَّ ناقل تلك الصورة والأداة المستخدمة هو المتغير، ساعد على رواج هذه الصور المعاصرة ما تتضمنه من حق (الأسماء الحسنى) فأثرت بشكل كبير في عواطف العامة، واستغلت حاجة الناس لتحقيق مطالبهم، بطريقة ملبسة، تدعو إلى الرياضة الروحية والتأمل والاستمداد والوعي، وسأضرب أمثلة لهذه الصور على سبيل الذكر لا الحصر.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود (٢٥٧٨)، ومسلم في صحيحه باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، (٣٣٤٤).

(٢) ينظر: ابن تيمية، "قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة" ت: عبدالقادر الأرناؤوط(ط:١، الرياض، البحوث والإفتاء١٤٢٠هـ) ص١٤٦.

(٣) ينظر: "قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة" ص١٦٦، وص١٤٧.

(٤) تنبيه: النقد الموجه للطرق التقليدية في مسألة الخواص هو ذاته الموجه للطرق المعاصرة، فلن أكرره.

➢ **الدورات التدريبية:**

من الدورات التدريبية التي وقفت عليها في خواص الأسماء الحسنى الدورات التالية:

- **دورة (أسرار الأرقام والحروف)**[١]، الدورة تقدم عبر تطبيق الواتس آب، وهو عبارة عن ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: تعريف هذا العلم، تحليل الشخصية من الاسم واستخراج جانب من الرسالة في الحياة، نقاط القوة والضعف، بعض الأمراض وعلاجها. مدته يومان.

المستوى الثاني: كشف الصفات الروحية للإنسان الأكثر تأثيرا على مجمل حياته، شخصيات من التاريخ، التوافق الروحي بين شخصين وأكثر. مدته يومان.

المستوى الثالث: علاج الصفات الروحية في الإنسان بأسماء الله الحسنى. مدته ثلاثة أيام[٢] . وهذا الذي سيركز عليه لأنه محل الدراسة . ، وهذا المستوى يشترط له حضور المستوى الأول والثاني، وهو يعنى بالآتي: (المستوي الثالث مستوي تسخيري ، والمستوي الأول والثاني مستوي كشفي، راح نتعلم تجليات وإشراف أسماء الله الحسنى علي صفات كل واحد فينا، راح نستطيع تعديل الصفات الروحية من خلال أسماء الله الحسنى المؤثرة في كل صفة، نستطيع حل مشاكل أسرية من خلال معرفة الصفة التي تحتاج تعديلاً ونتعامل معاها بالاسم الإلهي المشرف علي، علم ضروري لتحسين حياتنا إلى الأفضل بمعية من الله وبطلب منه والتوكل عليه. وليس كما في العلوم الأخرى يكون الاعتماد في تعديل صفاتنا وحياتنا على قوه العقل والأفكار.راح نكون من أهل الذكر بدوام الذكر في الأسماء الإلهية. راح نتعلم حساب أسماء الله الحسنى بالطريقة الصحيحة. راح نتعلم العلم الحقيقي الرباني من أهله. راح نكتشف أن كل تجليات الكون إنما هي من تجليات أسماء الله الحسنى. راح نتعلم آليات الذكر

(١) يراجع: صفحة الدورة على تويتر sunono99@ وقد كُتب في المعرف ما يلي: (الله نور السموات والأرض • .. • نور ومحب للنور•..• والعلم نور •من تعددت أنواره توسع ظهور نوره •أتعلم من أنوار الحكمة أفضل نور ومن نور الله أعظم نور•) ويبدو من تعريف المعرف الارتباط الوثيق بمنهج الكشف والعرفان، وهناك دورة أخرى بعنوان دورة روحانية الألوان والأشكال.

(٢) رابط اعلان الدورة https://www.dawrat.com/bh/en/course/srr-lhrwf-wldd-3-llj-bsm-llh-lhsn/ استرجعت بتاريخ ٢٥/ ١/ ١٤٤٢هـ .

لتفعيل صفاتنا برفع طاقاتها أو بتنزيل طاقتها. راح نتعلم أن البشر لا يتحركون إلا من خلال أوصافهم. راح نتعلم كيفية شحن أنفسنا لرفع كفاءة الصفات التي فينا وفي أبنائنا حتى نتجاوز محن الحياة. راح نفهم أن الأسماء الإلهية لها تجليات على عوالم كثيرة جداً وليس محصورة في عالم أو تجلٍ واحد بل هي مطلقة) [١].

- **دورة (الوعي الشفائي)**[٢]، الدورة عبارة عن مستويات، لم ينشر منها إلا المستوى الأول مدة الدورة أربعة أيام، البرنامج يقدم عبر تطبيق الواتس آب، البرنامج عبارة عن شرح طريقة علاج لأكثر من ٣٠ مرضا عضويا وطريقة استبدال وعيه الممرض بوعي شفائي، واستخدام أسماء الله الحسنى الخاصة بكل مرض، محاور الدورة: تعريف الوعي الشفائي، مدارس الشفاء، دلالات الأمراض وأسبابها، شرح لأكثر من ٢٩ مرضا عضويا وأسبابه، طريقة التشافي وتحويل الوعي الممرض إلى وعي شفائي، آلية الذكر لكل عرض ومرض، أسرار الوعي الشفائي، وإذا مرضت فهو يشفين.

o قنوات اليوتيوب:

حيث تكثر المقاطع عن خواص الأسماء الحسنى، منها على سبيل الذكر:

- **قناة د/محمد**، وفيها: **تفعيل الأسماء الحسنى في الحياة**[٣]: وفيه الإشارة إلى أن ذكر الأسماء الحسنى لاستحضار المدد الإلهي في الدقيقة (٦,٣٧د)، وأن العارفين بالله لهم إلهام رباني خاص (٧,٢٠د)، وأن للأسماء الحسنى خواصاً (٧,٥٧د)، **وتأثير أسماء الله الحسنى في التشافي**[٤]: حيث يذكر أن لكل اسم من أسماء الله الحسنى حسابا خاصا، (٧,٣٣د)، وهي

(١) ينظر لإعلان البرنامج في تويتر:
https://twitter.com/sunono99/status/709433537204756481/photo/1 استرجعت بتاريخ ٢٥/ ١/ ١٤٤٢هـ.

(٢) ينظر لإعلان البرنامج في تويتر:
https://twitter.com/sunono99/status/1047714137873285120?lang=ar استرجعت بتاريخ ١/٢٥/ ١٤٤٢هـ .

(٣) ينظر: لقناة اليوتيوب https://www.youtube.com/watch?v=1wMmQOiZlEw استرجعت بتاريخ ١/٢٥/ ١٤٤٢هـ

(٤) ينظر: لقناة اليوتيوب https://www.youtube.com/watch?v=qSCMOQ7jZCg استرجعت بتاريخ =

ظاهرة لمن جربها (١٢,٥٧د)، وللأسماء الحسنى روحانيات لا يعرفها إلا العارفون بالله (١٣,٢١د).

- **قناة الفلكي**[١]، له مقطع عن الرقم السري في اسمك لشحن طاقاتك بأسماء الله الحسنى.
- **قناة المعالج الروحانى**[٢]، حيث يبث دروسا لكيفية استخراج الورد اليومي من أسماء الله الحسنى، للصوفية و المبتدئين و طلاب العلم الروحاني العلوي، تم افتتاح دورات روحانية لطلاب العلم و المبتدئين.
- **قناة أحداث وحقائق العوالم الخفية:** ومن مقاطعها: استخراج اسم من أسماء الله الحسنى مناسب للشخص[٣]، وطريقة الدعاء بأسماء الله الحسنى واستخراج الاسم الأعظم الخاص بك[٤].

o المواقع الإلكترونية:

- **موقع الحكمة،** منتديات الحكمة وعلوم الطاقة والماورائيات للأسماء المقدسة، حيث يبين طريقة تسخير الخلق بطريقة مجربة عدة مرات، وهي عبارة عن ذكر لأسماء الله الحسنى المباركة والعمل بها ويكون كالآتي: تذكر أسماء الله الحسنى بحسب تقسيم حروف المطلوب يعني لوكان اسم المطلوب أحمد فيكون الذكر لتسخيره هكذا:

=

١٤٤٢/١/٢٥هـ

(١) ينظر في التعريف بقناة اليوتيوب: باحث بعلم الحرف والارقام وطاقة الأسماء و تحليل الشخصية والابراج وخبير بعلم الرمل والهندسة الرقمية بعلم الأوقاف أكثر من ١٥ عام، ينظر: https://www.youtube.com/watch?v=Eiqe6RZPrwE استرجعت بتاريخ ١٤٤٢/١/٢٥هـ.

(٢) ينظر: لرابط القناة باليوتيوب https://www.youtube.com/watch?v=ZyKekL5gnuM استرجعت بتاريخ ١٤٤٢/١/٢٥هـ.

(٣) ينظر: لرابط القناة باليوتيوبhttps://www.youtube.com/watch?v=GI-7VU2WOQE استرجعت بتاريخ ١٤٤٢/١/٢٥هـ.

(٤) ينظر: الرابط القناة باليوتيوب https://www.youtube.com/watch?v=sibkP0RRnYg استرجعت بتاريخ ١٤٤٢/١/٢٥هـ.

ا	=	الله	=	٦٦	مرة
ح	=	مهيمن	=	١٤٥	مرة
م	=	بارئ	=	٢١٣	مرة
د	=	مالك	=	٩١	مرة

وبهذا الشكل نفهم أن تسخير أحمد لا يكون إلا بذكر هذه الأسماء وبهذه الأعداد(١).

- **موقع أمين صبري**(٢)، يهتم بعلم الأسماء الحسنى السر القديم: له (كورس الأسماء الحسنى الأساسي)، مدته ساعتان، مادته بشكل مكثف عن أساسيات علم الأسماء الحسنى(٣)، فهو يبين معنى الأسماء الحسنى، وعددها، وأقطابها، وأسماء وجود الإنسان هي : (الحي، الرزاق، العزيز، الغني، الرحيم، الأحد) وأسرار المفاتيح الخمسة منها الترجمة، وللأسماء الحسنى تجليات، قطبا الأسماء الحسنى (الله والرحمن) وهي مبتدأ الأسماء ومنتهاها، دوراته نورانية وروحانية، وهي لا تقدم إلا للصفوة.

كما له كتاب **بعنوان علم الأسماء الحسنى المفاتيح**، يعرف الكتاب بأنه أحد أكبر علوم الحياة الأصيلة، التي تختصر بداخلها المعارف والأسرار، وهو الأصل الذي خرجت التنمية البشرية وعلم النفس والاجتماع لتُعوض غيابه ولكن دون جدى، وبمجرد تجلي الأسماء في حياتك فإن ثمارها أكثر سرعة مما تتوقع، ويضعك كتاب علم الأسماء الحسنى (المفاتيح) على بداية الطريق(٤)، وله مجموعة عن الأسماء الحسنى(١).

---

(١) ينظر: منتديات الحكمة
https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:gh7Q8nYZwPIJ:https://alhekme.com/viewtopic.php%3Ft%3D15177+&cd=11&hl=ar&ct=clnk&gl=sa استرجعت بتاريخ ٢٥/ ١/ ١٤٤٢هـ

(٢) ينظر: مصري مقيم في المغرب، بدأ علمه من الخامسة عشر من عمره، يطرح علما غريبا ومتفردا، مستمده من علم سليمان، والخضر.

(٣) ينظر: لموقع أمين صبريhttps://www.aminsabry.com/store/p10/a استرجعت بتاريخ ٢٥/١/ ١٤٤٢هـ

(٤) ينظر: لموقع أمين صبري https://www.aminsabry.net/product/asmaa-book-keys/ استرجعت =

o **العلاج بطاقة الأسماء الحسنى**، ويكون العلاج به حسب ما وقفت عليه **بعلم البايوجيومتري**، والذي ينسب اكتشافه للدكتور إبراهيم كريم، فهو يرى أن أسماء الله الحسنى لها طاقة شفائية عظيمة لعدد ضخم من الأمراض، وبواسطة أساليب القياس الدقيقة المختلفة في قياس الطاقة داخل جسم الانسان بالرنين المغناطيسي اكتشف أن لكل اسم من أسماء الله الحسنى طاقة تحفز جهاز المناعة للعمل بكفاءة مثلى في عضو معين بجسم الإنسان وله استجابة كبيرة ، ولقد اكتشف بواسطة تطبيق قانون الرنين أن مجرد ذكر اسم من أسماء الله الحسنى يؤدي إلى تحسين في مسارات الطاقة الحيوية داخل جسم الإنسان، وبعد أبحاث استمرت ثلاث سنوات توصل إلى أن للأسماء الحسنى تأثيرا على شفاء الجسد ولكن بتكرارات معينة(٢).

والدكتور إبراهيم كريم يرى أن لكل اسم من أسماء الله الحسنى شكلا بلوريا مختلفا، حيث يكتب أي اسم من أسماء الله على وعاء بداخله ماء ثم تؤخذ منه عينة وتجمد وتصور(٣).

ويبين الدكتور أحمد عمارة المختص بعلم الطاقة سيكولوجية الدعاء بأسماء الله الحسنى، بأن للأسماء الحسنى طاقات، والدعاء بالأسماء هو استدعاء بالاسم، مما ينشأ عنه الإلهامات، تنزل طاقات مع الدعاء لكل اسم، ولابد من (الإيحاء/الخشوع) حيال الدعاء بأسماء الله الحسنى(٤).

=

بتاريخ ٢٥/ ١/ ١٤٤٢هـ.

(١) ينظر: لموقع أمين صبري https://www.aminsabry.net/ استرجعت بتاريخ ٢٥/ ١/ ١٤٤٢هـ.

(٢) ينظر: لليوتيوب https://www.youtube.com/watch?v=2dvATTFwz58&t=268s الدقيقة (٢٥,٤٠)، استرجعت بتاريخ ٢٥/١/ ١٤٤٢هـ، وينظر: "خواص أسماء الله الحسنى للتداوي وقضاء الحاجات" : جمع وترتيب محمد بن علوي العيدروس، ص ٨. ١٣.

(٣) ينظر لليوتيوب :https://www.youtube.com/watch?v=oGIXKcyvZ7Q استرجعت بتاريخ ٢٥/ ١/ ١٤٤٢هـ.

(٤) ينظر لليوتيوب: https://www.youtube.com/watch?v=I7zJDbyIHZw استرجعت بتاريخ ٢٥/١/ ١٤٤٢هـ. والمهندس عبدالرحمن عمرو يسلك ذات المنهج، ينظر: https://abdelrahman- =

والحقيقة العلمية تثبت خلاف ما يذكره هؤلاء، فالتجربة العملية التي طبقها الدكتور إبراهيم كريم، لا صحة لها من الناحية العلمية الدقيقة؛ ذلك أنَّ علم البلورات لا علاقة له بالأسماء الحسنى، حيث فند الدكتور نايف الصيفي[١] المختص ببلورية الأسماء الحسنى، قائلا: (من المعلوم أن ذرات الماء تتصل ببعضها عن طريق الروابط الهيدروجينية مكونة تشكلا سداسيا، وفي المختبر نستطيع تشكيل البلورات بأخذ عينة صغيرة وتجميدها، فكلما قلت درجة الحرارة قلت الطاقة الحركية للجزيئات، ويبدأ كل جزيء في التجاذب عن طريق الروابط الهيدروجينية، ويجب أن يعلم أيضا أن أغلب عينات الماء تحوي نسبة من المعادن وهذا عامل آخر يؤثر على التشكلات البلورية، ويجب أن يُعلم أن كتابة أي اسم لا علاقة له بالشكل البلوري الناتج، ولو كتبت "الشيطان" على عينة ستحصل على بلورة سداسية جميلة الشكل)[٢]، وحقيقة علم البايوجيومتري كما تبين الدكتورة فوز كردي: بأنه نسخة مطورة للفينغ شوي الصيني أو الستابهاتا الهندية المبنية على فلسفات الديانات الشرقية وتصوراتها الوثنية[٣]، وقد قررت اللجنة الدائمة للإفتاء في المملكة العربية السعودية في الفتوى رقم (٢١٨٠٢) بأن: من الإلحاد في أسماء الله الحسنى الاعتقاد بأن لها طاقة شفائية لعدد ضخم من الأمراض، وأن لكل اسم من أسماء الله الحسنى طاقة تحفز جهاز المناعة للعمل بكفاءة في جسم الإنسان[٤].

والذي لاحظته بأنَّ خواص الأسماء الحسنى يروج لها عبر الدورات التدريبية التي تحتوي

=

amr.com/ استرجعت بتاريخ ١/٢٥/ ١٤٤٢هـ.

(١) دكتور بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن، ينظر لسيرته: faculty.kfupm.edu.sa/che/alsaifi/، استرجعت بتاريخ ١/٢٥/ ١٤٤٢هـ، وهذا معرفه بتويتر CHE303@

(٢) ينظر: موقع الدكتور بتويتر https://twitter.com/CHE303/status/1002822007614926848 استرجعت بتاريخ ٢٥/ ١/١٤٤٢هـ.

(٣) ينظر موقع الدكتورة فوز كردي :http://www.alfowz.com/topic.php?action=topic&id=91 استخرجت بتاريخ ١/٢٥/ ١٤٤٢هـ.

(٤) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ، المجموعة الثانية، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، (٢/ ٤١٢).

على مخالفات عقدية وعلمية لا تستند على الدليل، ومما ساهم على انتشارها اشتمالها على شيء من الحق (أسماء الله الحسنى)، فلبس الباطل بالحق، (وكل ذي مقالة فلا بُد أن تكون في مقالته شبهة من الحق، ولولا ذلك لما راجت) [١].

لكن بعد هذا الإيضاح أرجو بأن يكون تبين الحق، عسى ربي أن يهدينا سواء السبيل.

(١) ابن تيمية : "جامع الرسائل" ٢: ٤٠١.

الخاتمة:

الحمد لله أولا وآخرا ظاهرا وباطنا، لقد توصلت في هذه الدراسة البحثية إلى نتائج من أبرزها:

- الانحراف التعبدي البدعي الذي طرأ على أسماء الله الحسنى في الجانب التعبدي.
- لم تظهر مسألة خواص الأسماء إلا بعد القرون المفضلة، وسببه البعد عن المنهج النبوي التعبدي.
- ظهور الاعتماد على التجارب الفردية للأولياء والأئمة، الخالية من الدليل الشرعي والعقلي.
- استمرار مسألة خواص الأسماء إلى يومنا هذا إلا أنها بصور مستحدثة وفق وسائل رقمية.
- أسهم في رواج بدعة خواص الأسماء الحسنى اشتمالها على حق لبس بالباطل.

لذا أوصي بالتوصيات التالية:

- ✓ القيام بعمل دراسة ببلوجرافية تعنى بدراسة مصنفات الأسماء الحسنى ومنهج التصنيف فيها، فهذا الموضوع لم يحظَ بالدراسة على أهميته.
- ✓ القيام بدراسة خواص الأسماء الحسنى بشكل مفصل، فهذا البحث نواة لأبحاث يمكن أن تكون مشاريع علمية.
- ✓ تسليط الضوء على الوسائل الرقمية المعاصرة التي تروج للبدع.
- ✓ القيام بدراسة تأصيلية للجانب التعبدي لأسماء الله الحسنى.

وأختم بحثي بقول مصنف صبح الأعشى : (وليعذر الواقف عليه، فنتائج الأفكار على اختلاف القرائح لا تتناهى، وإنَّما يُنفق كلُّ أحدٍ على قَدْرِ سَعَته، لا يُكلِّف اللهُ نفساً إلا ما آتاها، ورحم اللهُ من وقف فيه على سهوٍ أو خطأٍ؛ فأصلحه عَاذراً لا عاذِلاً ، ومُنيلاً لا نائلاً ؛ فليس المبرَّأ من الخَطَل إلا من وقى الله وعصم ، وقد قيل : الكتاب كالمكلّف ؛ لا يَسْلَم من المؤاخذة ولا يرتفع عنه القلم، والله تعالى يُقرنه بالتوفيق، ويُرشد فيه إلى أوضح طريق، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلتُ وإليه أنيب)[٣].

الباحثة

(٣) القَلْقَشَندي (ط:ب. ن : دار الكتب المصرية ١٣٤٠هـ _١٩٢٢م) ١ : ١٠.

المصادر والمراجع

ابن الفرضي، عبد الله بن محمد، "تاريخ علماء الأندلس".(ط:ب، الدار المصرية للتأليف والترجمة١٩٦٦م)

ابن تيمية ، أحمد بن عبدالحليم، "مجموع الفتاوى" جمع/عبدالرحمن بن محمد القاسم (ط:ب، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ)

ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، "جامع الرسائل" ت/ د/محمد رشاد سالم. (ط:١، الرياض دار العطاء، ١٤٢٢هـ).

ابن تيمية، أحمد عبد الحليم، "قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة " ت: عبدالقادر الأرناؤوط،(ط:١، رئاسة البحوث والإفتاء. الرياض. ط:١. ١٤٢٠هـ).

ابن رشد، محمد بن أحمد،"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة " (ط:١، بيروت، مركز دراسات للوحدة العربية)

ابن عاشور، محمد الطاهر،"التحرير والتنوير"، (ط:ب، الدار التونسية للنشر. تونس. ١٩٨٤م).

أدهمي، رياض،"الآثار السلوكية لمعاني أسماء الله الحسنى"(ط:١، المكتب الإسلامي، ١٤٢٠هـ).

الباباي، إسمعيل باشا محمد، "بلوغ القصد والمنى في خواص أسماء الله الحسنى"(ط:ب، دار إحياء التراث: بيروت)

البسطامي، عبدالرحمن ، "شمس الآفاق في علم الحرف والأوفاق" (ط.ب)

بوريرا كوشاروين، شولبهافات،"طبيعة التجربة الدينية في فلسفة وليام جيمس "، ترجمة وتعريب سفيان البطل، (مركز نماء).

البوني، أحمد، "شمس المعارف"(ط:ب، بيروت لبنان، المكتبة الشعبية)

الجبوري، نظلة أحمد، ثورية التصوف النسوي التجربة الروحية الثورية للمرأة، (مجلة مدارات. مج١٦، السنة ٢١، العدد ٣١ . ٣٢، ٢٠١٨م)

الجليل، عبدالعزيز، "ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها دراسة تربوية للآثار الإيمانية والسلوكية لأسماء الله الحسنى"(ط١، ١٤٣٩هـ)

خليفة، عبدالله حاجي، " كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون"(ط:ب، دار الكتب

الحديثية. بيروت).
درويش، هدى، "عقيدة القبالاه ودورها في تشكيل العقلية اليهودية العنصرية المعاصرة"،(مجلة الدراسات الشرقية ، ع٣٣، ٢٠٠٤م).
الذهبي، محمد بن أحمد،" سير أعلام النبلاء" (ط:٧، مؤسسة الرسالة.بيروت. ١٤١٠هـ)
الرازي، محمد بن عمر،"التفسير الكبير"، (ط:١، دار الفكر.بيروت. ١٤٠١هـ).
السكندري، ابن عطاء، "القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد". تخريج: محمود توفيق الحكيم، (ط:١، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢).
الصاعدي، مريم، " معاني أسماء الله الحسنى بين أهل السنة والمخالفين" بحث دكتوراه مقدم لجامعة أم القرى.
الصفار، محمد بن الحسن، "بصائر الدرجات"، (ط:ب، مؤسسة الإمام المهدي).
طاش كبرى زادة، أحمد بن مصطفى، "مفتاح السعادة ومصباح السيادة"(ط:ب. دار الكتب العلمية. بيروت).
العدوي، محمد بن طلحة، "الدر المنظم في السر الأعظم المعظم"(مخطوط جامعة الملك سعود، رقم ١٣٣)
العزاوي، هبة عادل، "تجربة وليام جيمس الدينية"، (مجلة الآداب. جامعة بغداد. العدد ٧٧، ٢٠٠٧م)
العيدروس، محمد بن علوي، "خواص أسماء الله الحسنى للتداوي وقضاء الحاجات"(ط:٣، دار الكتب صنعاء. ١٤٣٢هـ)
فينليسون، جيميس "يورجن هابرماس مقدمة قصيرة جدا" ت: أحمد الروبي ، (ط: ١. ٢٠١٥م. ن: مؤسسة هنداوي)
القَلْقَشَندي،"صبح الأعشى"(ط :ب، دار الكتب المصرية ١٣٤٠هـ _١٩٢٢م)
القنوجي، صديق حسن، "أبجد العلوم".(ط: ب، دمشق:وزارة الأوقاف والإرشاد القومي، ١٩٧٨م).
الكاشاني، حبيب الله الشريف، "أسماء الله الحسنى معانيها وخواصها " ، (ط:١، دار سلوني. مؤسسة البلاغ. ط: ١٤٣٢هـ).
الكردي، عبد الحميد راجح، "أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم وآثارها الوجدانية"(ط٣،

الأردن: دار المأمون ، ١٤٣٩هـ).

المجلسي، محمد باقر،" بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأخيار". (ط:ب. احياء الكتب الإسلامية).

هابرماس، يورغن، "الفلسفة الألمانية التصوف اليهودي" ، ترجمة: نظير جاهل.(ط:ب، المركز الثقافي العربي)

فتاوى اللجنة الدائمة المجموعة الثانية: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، عدد الأجزاء: ١١ جزءا، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء – الإدارة العامة للطبع الرياض.

@CHE303
@sunono99
faculty.kfupm.edu.sa/che/alsaifi/
http://www.alfowz.com/topic.php?action=topic&id=91
https://abdelrahman-amr.com/
https://twitter.com/CHE303/status/1002822007614926848
https://twitter.com/sunono99/status/1047714137873285120?lang=ar
https://twitter.com/sunono99/status/709433537204756481/photo/1
https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:gh7Q8nYZwPIJ:https://alhekme.com/viewtopic.php%3Ft%3D15177+&cd=11&hl=ar&ct=clnk&gl=sa
https://www.aminsabry.com/store/p10/a
https://www.aminsabry.net/
https://www.aminsabry.net/product/asmā-book-keys/
https://www.dawrat.com/bh/en/course/srr-lhrwf-wldd-3-llj-bsm-llh-lhsn/
https://www.youtube.com/watch?v=1wMmQOiZlEw
https://www.youtube.com/watch?v=2dvATTFwz58&t=268s
https://www.youtube.com/watch?v=Eiqe6RZPrwE
https://www.youtube.com/watch?v=GI-7VU2WOQE
https://www.youtube.com/watch?v=I7zJDbyIHZw
https://www.youtube.com/watch?v=oGIXKcyvZ7Q
https://www.youtube.com/watch?v=qSCMOQ7jZCg
https://www.youtube.com/watch?v=sibkP0RRnYg
https://www.youtube.com/watch?v=ZyKekL5gnuM

Bibliography

Ibn Al-Faradī, ʿAbdullāh bin Muhammad, "Tārīkh ʿUlamā Al-Andalus". (Al-Dār Al-Misriyyah for Publication and Translation, 1966).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin ʿAbd al-Ḥalīm. "Majmūʿ Al-Fatāwā". Compilation: ʿAbd al-Rahmān bin Muhammad Al-Qāsim. (Muassasah Al-Risālah, 1418 AH).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin ʿAbd al-Ḥalīm. "Jāmiʿ Al-Rasāʾil". Investigation: Dr. Muhammad Rashād Sālim. (1st ed. Riyadh: Dār Al-ʿAtā, 1422 AH).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin ʿAbd al-Ḥalīm. "Qāʿidah Jalīlah fī Al-Tawassul wa Al-Wasīlah". Investigation: ʿAbd al-Qādir Al-Arnāʾūt. (1st ed., Presidency of Research and Ifta, Riyadh, 1420 AH)

Ibn Rushd, Muhammad bin Ahmad, "Al-Kashf ʿan Manāhij Al-Adillah fī ʿAqāʾid Al-Millah". (1st ed., Beirut: Center of Studies for Arab Unity).

Ibn ʿĀshūr, Muhammad Al-Tāhir. "Al-Tahrīr wa Al-Tanwīr". (Al-Dār Al-Tunisiyyah for Publication, Tunisia: 1984).

Adhami, Riyadh, "Al-Āthār Al-Sulūkiyyah li Maʿānī Asmāʾil Lāh Al-Husnā". (1st ed., Al-Maktab Al-Islāmi, 1420 AH).

Al-Bābāi, Ismāʿīl Bāsha Muhammad. "Bulugh Al-Qaṣd wa Al-Munā fī Khawās Asmāʾil Lāh Al-Husnā". (Dār Ihyā At-Turāth, Beirut).

Al-Basṭāmi, ʿAbd al-Rahmān, "Shamsh Al-Āfāq fī ʿIlm Al-Ḥarf wa Al-Awfāq".

Burera Kocharoen, Shulpahavat, " The Nature of Religious Experience in the Philosophy of William James ", Translation and Arabization: Sufyān Al-Batal, (Markaz Namā).

Al-Bunnī, Ahmad. "Shamsh Al-Maʿārif". (Beirut: Lebanon, Al-Maktabh Al-Shaʿbiyyah).

Al-Jabūrī, Naẓllah Ahmad. "Thawriyyat Al-Tasawwuf Al-Nassawī Al-Tajribah Al-Rūhiyyah Al-Thawriyyah lil Marrʾah". (Madārāt Journal, Vol 16, Year 21, Issue 31 – 32, 2018).

Al-Jalīl, ʿAbd al-ʿAzīz. "Wa lillāhi Al-Asmā Al-Husnā fadʿūhu bihā, Dirāsah Tarbawiyyah lil āthār Al-ʾĪmāniyyah wa Al-Sulūkiyyah li Asmāillāh Al-Husnā". (1st ed., 1439 AH).

Khalīfah, Abdullāh Hāji, "Kashf Al-Zunūn ʿan Asāmī Al-Kutub wa Al-Funūn". (Dār Al-Kutub Al-Hadītha, Beirut).

Darwīsh, Huda. "ʿAqīdah Al-Qubālā wa Dawruhā fī Tashkīl Al-ʿAqliyyah Al-Yahūdiyyah Al-ʿUnsuriyyah Al-Muʿāsirah". (Journal of Eastern, issue 33, 2004).

Al-Dhahabī, Muhammad bin Ahmad, "Siyar Aʿlām Al-Nubalā". (7th ed., Muassasah Al-Risālah, Beirut, 1410 AH).

Al-Rāzī, Muhammad bin Umar. "Al-Tafsīr Al-Kabīr". (1st ed., Dār Al-Fikr, Beirut: 1401 AH).

Al-Sakandarī, Ibn ʿAtā. "Al-Qaṣd Al-Mujarrad fī Maʿrifat Al-Ism Al-Mufrad". Produced by: Mahmud Tawfīq Al-Hakīm, (1st ed., Maktabah Madbūli, 2002).

Al-Sāʿidī, Maryam, "Maʿānī Asmāillāh Al-Husna bayna Ahl Al-Sunnah wa Al-Muhālifīn". A PhD research at Umm Al-Qura university.
Al-Ṣafār, Muhammad bin Al-Ḥassan. "Basāʾir Al-Darajāt". (Muassasah Al-Imām Al-Mahdī).
Tāhsh Kubra Zādah, Ahmad bin Mustafa. "Miftāh Al-Saʿādah wa Misbāh Al-Siyādah". (Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyyah, Beirut).
Al-ʿAdawī, Muhammad bin Talha. "Al-Durr Al-Munazzama fī Al-Sirr Al-Aʿzam Al-Muʿazzam". (Manuscript of King Saud University, no. 133).
Al-ʿAzāwī, Hibba ʿĀdil. "The William James Religious Experience" (Arabic), (Journal of Arts, University of Bagdad, issue 77, 2007).
Al-ʿAidarūs, Muhammad bin ʿAlawī, "Khawās Asmāullāh Al-Husnā li Al-Tadāwī wa Qadā Al-Hājāt". (3rd ed., Dār Al-Kutub, Sanʿā, 1432 AH).
Finlison, James. "Jürgen Habermas A Very Short Introduction" (Arabic), Translation: Ahmad Al-Rūbī, (1st ed., 2015, Al-Hindāwī Foundation).
Al-Qalqashandī, "Subh Al-Aʿshā". (Dār Al-Kutub Al-Misriyyah, 1340 AH – 1922).
Al-Qanūjī, Sadīq Ḥassan. "Abajad Al-ʿUlūm". (Damascus: Ministry of Awqāf and National Guidance, 1978).
Al-Kāsānī, Habībullāh Al-Sharīf. "Asmāullāh Al-Husnā, Maʿānīhā wa Khawāṣihā". (1st ed., Dār Salwanī, Al-Iblāgh Foundation, 1432 AH).
Al-Kurdī, ʿAbd al-Ḥamīd Rājiḥ. "Asmāullāh Al-Husnā fī Al-Qurʾān Al-Karīm wa Āthāruhā Al-Wujdāniyyah". (3rd ed., Jordan: Dār Al-Maʾmūn, 1439 AH).
Al-Majlisi, Muhammad Bāqir, "Bihār Al-Anwār li Durar al-Aʾimma Al-Akhyār". (Ihyā Al-Kutub Al-Islāmiyyah).
Habermas, Jürgen, "German Philosophy of Jewish Mysticism". Translation: Nazīr Jāhil. (Al-Markaz Ath-Thaqāfī Al-ʿArabi).
Fatāwa Al-Lajna Al-Dāʾimah, Group Two: Al-Lajna Al-Dāʾimah lil Buhūth Al-ʿIlmiyyah wa Al-Iftā, Compilation and arrangement: Ahmad bin ʿAbd al-Razāq Al-Dawīish, number of parts: 11, Publisher: Office of Scientific Researches and Al-Iftā – The General Office for Publication in Riyadh.
@CHE303
@sunono99
faculty.kfupm.edu.sa/che/alsaifi/
http://www.alfowz.com/topic.php?action=topic&id=91
https://abdelrahman-amr.com/
https://twitter.com/CHE303/status/1002822007614926848
https://twitter.com/sunono99/status/1047714137873285120?lang=ar
https://twitter.com/sunono99/status/709433537204756481/photo/1
https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:gh7Q8nYZwPIJ:https://alhekme.com/viewtopic.php%3Ft%3D15177+&cd=11&hl=ar&ct=clnk&gl=sa
https://www.aminsabry.com/store/p10/a
https://www.aminsabry.net/

https://www.aminsabry.net/product/asmā-book-keys/
https://www.dawrat.com/bh/en/course/srr-lhrwf-wldd-3-llj-bsm-llh-lhsn/
https://www.youtube.com/watch?v=1wMmQOiZlEw
https://www.youtube.com/watch?v=2dvATTFwz58&t=268s
https://www.youtube.com/watch?v=Eiqe6RZPrwE
https://www.youtube.com/watch?v=GI-7VU2WOQE
https://www.youtube.com/watch?v=I7zJDbyIHZw
https://www.youtube.com/watch?v=oGIXKcyvZ7Q
https://www.youtube.com/watch?v=qSCMOQ7jZCg
https://www.youtube.com/watch?v=sibkP0RRnYg
https://www.youtube.com/watch?v=ZyKekL5gnuM

تحليل الشخصيات بخط اليد (الجرافولوجي)
دراسة عقدية

Character Analysis by Handwriting (Graphology)
A Belief Study

إعداد:

د. مديحة بنت إبراهيم بن عبد الله السدحان

Dr. Madiha bint Ibrahim bin Abdullah Al-Sadhan

الأستاذ المشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية الآداب

بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن بالرياض

البريد الإلكتروني: mialsdhan@pnu.edu.sa

الاستقبال - Received: 2020/09/06، القبول - Accepted: 2020/11/04، النشر - Published: 2021/03/15

المستخلص

فطر الإنسان على حب الاستكشاف، ولهذا يبحث كثير من الناس عن طرق لمعرفة المغيبات كمعرفة ما يضمره الناس في نفوسهم، وفي الشرع وسائل عدة لمعرفة صفات الناس، ونوع شخصياتهم، وتوقع صفاتهم مما يظهر من أحوالهم، لكن لم يثبت عنه ﷺ أنه حلل شخصية أحد من أصحابه، وتبعه في ذلك صحابته رضوان الله عليهم، ومن تبعهم بإحسان، ومع هذا فقد ظهر في هذا العصر من يدعي تحليل الشخصيات بادعاء علم الغيب، بطرق متعددة منها ما يسمى: تحليل الشخصيات عن طريق خط اليد أو (الجرافولوجي)، وقد خفيت مخالفاته على كثير من الناس؛ لأن علماء الخط أقنعوا الكثير من غير المختصين بأن طريقتهم محترمة علميًا، وأنها دقيقة في تحديد نوع شخصيات الناس، وقدراتهم، وميولهم ؛ ولهذا جاء هذا البحث بعنوان: (علم تحليل الشخصيات بخط اليد – الجرافولوجي– دراسة عقدية)، وقد تناول: تعريف تحليل الشخصيات، وتاريخه، وفلسفته، وشبهاته، وحكمه، مع الاستدلال بالأدلة الشرعية والعلمية على بطلانه.

الكلمات المفتاحية: الربوبية، الغيب، الكهانة، تحليل الشخصيات، الجرافولوجي، تطوير الذات، علم النفس.

ABSTRACT

Many people want to know the unseen, and this feeling is increased by the instinct of the love of exploration that a human has broken down, and in Islam there are many ways to know the characteristics of people and know the type of their personalities, such as judging the phenomena with the visible signs, and it was not proven from the Prophet (peace be upon him), or from his companions (may Allah be pleased with them), that he analyzed a personality of one of his Companions, however, it has appeared in this era who claim to analyze the characters through fortune-telling, in several ways, including the so-called: analysis of the characters by handwriting or (Graphological), and when his violations were hidden to many people, this research came (Science of Character Analysis - Graphology – a belief study), which dealt with: definition of personality analysis, its history, philosophy, suspicions, and wisdom, with inference of legal and mental evidence of its invalidity.

Key words:

Al-Rubūbiyya, the unseen, fortune-telling, character analysis, geography, self-development, psychology.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فقد فطر الإنسان على حب الاستكشاف، ولهذا يبحث كثير منهم عن طرق لمعرفة المغيبات، كمعرفة ما تضمره النفوس، وقد ورد في الشرع وسائل عدة لمعرفة صفات الناس، وتوقع سلوكهم، ونوع شخصياتهم، مما يظهر من أحوالهم، منها قوله ﷺ: «آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ»[1]، وفي الصحيح عن رسول الله ﷺ ما يدلنا على قرائن نعرف بها صفات من حولنا، أما معرفة الشخصيات فلم يثبت عنه ﷺ أنه حلل شخصية أحد من أصحابه، وتبعه في ذلك صحابته –رضوان الله عليهم – ومن تبعهم بإحسان.

وفي الطب النفسي، وعلم النفس، الكثير مما يدل على ذلك، ومع هذا فقد ظهر في هذا العصر من يدعي تحليل الشخصيات بادعاء علم الغيب، بطرق متعددة منها ما يسمى: تحليل الشخصيات عن طريق خط اليد أو (الجرافولوجي)، و لما خفي ما فيه من مخالفات عقدية على كثير من الناس، جاء هذا البحث بعنوان: (علم تحليل الشخصيات بخط اليد – الجرافولوجي– دراسة عقدية) لبيان معناه، ومخالفاته، والرد عليها.

أهمية البحث:

تتلخص أهمية دراسة هذا الموضوع فيما يأتي:

١ – تعلق موضوعه بأصول العقيدة، وتوحيد الربوبية.

٢ – حاجة الناس لبيان الحق في حكم تحليل الشخصيات عن طريق خط اليد، فقد وقع بسببه ضرر عليهم، وأكل لأموالهم بالباطل.

---

(١) رواه البخاري برقم (٣٣)، محمّد بن إسماعيل البخاري، "صحيح البخاري ". اعتنى به د. مصطفى ديب البغا، (ط١، دمشق: دار القلم، ١٤٠١هـ)، ومسلم برقم (٥٩) ، يحيى بن شرف النووي، "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ". (ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ).

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى الأمور الآتية:

١ – بيان معنى تحليل الشخصيات بخط اليد، وفلسفته ونقدها.

٢ – بيان شبهاته، وحكمه، مع الاستدلال بالأدلة الشرعية والعلمية على بطلانه.

٣ – كشف زيف هذا التحليل بالأدلة من الشرع، والعلم الحديث.

٤ – جمع ما يحتاج إليه من أقوال علماء الطب النفسي، وعلماء النفس، حول ما انتشر بين الناس من أنواع تحليل الشخصيات.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتقصي، وسؤال أهل الاختصاص في هذا الموضوع، لم أجد –حسب علمي– من كتب في هذا الموضوع في بحث علمي محكم وفق المنهج العلمي المتبع، وجميع ما وجدته من أبحاث تعتمد على دراسات قديمة لم يعد العلم الحديث يعترف بها، وهي أبحاث متخصصين في علم النفس، لم يتنبهوا إلى ما فيها من مخالفات عقدية، منها:

١ – بحث دكتوراه للطالب: محمد حسن آل سفران، "تصميم برنامج إلكتروني في الجرافولوجي ". (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية التربية، مكة، ١٤٣٠).

٢ – بحث ماجستير للطالبة: حسيني سمية، "تحليل الشخصية عن طريق خط اليد".(الجزائر: جامعة مولاي طاهر، ٢٠١٤م).

٣ – بحث: سليمة سايحي، "الكشف عن بعض سمات الشخصية من خلال تحليل الخط اليدوي علم الجرافولوجيا"، بحث منشور في مجلة علوم الإنسان والمجتمع، (الجزائر: نشرته كلية العلوم الإنسانية).

ما يضيفه هذا البحث:

١ – بيان رأي المختصين في علم النفس الحديث عن تحليل الشخصيات بهذه الطريقة.

٢ – توضيح المخالفات العقدية في تحليل الشخصيات بخط اليد، مع الاستدلال بالشرع، والعلم الحديث.

مشكلة البحث:

يسعى البحث للإجابة عن الأسئلة التالية:

- ما معنى الجرافولوجي؟
- ما جذوره الفلسفية والعقدية؟
- ما الرد على الشبهات التي أشكلت على الناس في هذا التحليل بخط اليد ؟
- ما موقف الطب النفس، وعلم النفس، من هذا التحليل بخط اليد، وغيره مما شاع بين عامة الناس؟
- ما حكمه؟ وما الأدلة الشرعية والعلمية على بطلانه؟

منهج البحث:

اتبع البحث المنهج التحليلي، في تحليل آراء وأدلة أصحاب هذا النوع من تحليل الشخصيات بخط اليد، والمنهج النقدي في تفنيد ونقد آرائهم وأدلتهم التي استدلوا بها.

خطة البحث:

تم تقسيم هذا البحث إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: وتتضمن أهمية البحث، وأهدافه، ومشكلته، والدراسات السابقة، والمنهج المتبع فيه، وخطته.

المبحث الأول: معنى (الجرافولوجي)، وتاريخه، والفرق بينه وبين تحليل الشخصيات المبني على مقدمات عقلية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى (الجرافولوجي)، وتاريخه.

المطلب الثاني: أنواع تحليل الشخصيات المبني على مقدمات عقلية، وأحكامها.

المبحث الثاني: حقيقة (الجرافولوجي)، وحكمه، وما يلحق به، والأدلة الشرعية، والعلمية على بطلانه، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حقيقة (الجرافولوجي)، وحكمه، وما يلحق به.

المطلب الثاني: الأدلة الشرعية، والعلمية على بطلانه.

المبحث الثالث: فلسفته ونقدها، وشبهاته، والرد عليها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: فلسفته ونقدها.

المطلب الثاني: شبهاته، والرد عليها.

الخاتمة: وتشمل أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: معنى (الجرافولوجي)، وتاريخه، والفرق بينه وبين تحليل الشخصيات المبني على مقدمات عقلية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى (الجرافولوجي)، وتاريخه.

المطلب الثاني: أنواع تحليل الشخصيات المبني على مقدمات عقلية، وأحكامها.

المطلب الأول: معنى (الجرافولوجي)، وتاريخه

تعريف تحليل الشخصيات بخط اليد (الجرافولوجي):

هو علم يقصد به الاستدلال على الخصائص النفسية والسلوكية للشخص، ومعرفة كل أحواله وماضيه ومستقبله عن طريق الاطلاع على خط يده[1].

ومن أسمائه: علم دراسة الخط، ومما يشبهه: علم تحليل الرسومات، وعلم كتابة الأرقام وتحليلها، وعلم تحليل التوقيع.

شرح التعريف:

يرى أصحاب هذا العلم أنهم يستطيعون الكشف عن سمات وأمراض الإنسان الجسمية والنفسية، وحالته المزاجية والعاطفية، وثقته بنفسه، وقدراته الفكرية وميوله واتجاهاته، فعلى سبيل المثال في مجال العمل يقولون: إنهم يقيمون مستوى قدرة الشخص على القيادة،

(١) ينظر: مجموعة من الباحثين، " الموسوعة البريطانية"، (ط١٥، بريطانيا: الموسوعة البريطانية، ١٩٨٥) (Graphology)، والمجنوني، سلوى عبد المحسن، " بعض عناصر الجرافولوجي وعلاقتها ببعض سمات الشخصية". (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية التربية، الدمام، ١٤٣١) (ص ١٣)، و آل سفران، محمد حسن، "تصميم برنامج إلكتروني في الجرافولوجي ". (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية التربية، مكة، ١٤٣٠) (ص١٨، ٢٢)،و سليمة سايحي، "الكشف عن بعض سمات الشخصية من خلال تحليل الخط اليدوي علم الجرافولوجيا".بحث منشور في مجلة علوم الإنسان والمجتمع، (الجزائر: الناشر: كلية العلوم الإنسانية) (ص٣٣)، وحسيني سمية، "تحليل الشخصية عن طريق خط اليد".(شهادة ماجستير مصورة، الجزائر: جامعة مولاي طاهر، ٢٠١٤) (ص ٤٥).

والاجتهاد، والاهتمام بالتفاصيل، وفي الجانب الأخلاقي يحدد علماء الخط درجة صدق الناس، وهل هم جديرون بالثقة أم لا ؟ ودرجة الكرم، والقسوة، والغيرة، والميول الإجرامية، وغيرها.

وتشغل كيفية تحديد الزوج أو الزوجة الملائمة جزءًا كبيرًا من كل نص في علم الخط تقريبًا، ولقضايا الجنس العديد من العلامات المكتوبة يحددون بها المنحرف جنسيا، ومن تعرض لاعتداء جنسي في طفولته، ومن لديه القدرة على العلاقة الزوجية، ومنهم من يدعي معرفة تفاصيل ما حدث في الماضي، وما سيحدث في المستقبل، بواسطة علامات ورموز سرية للحروف المكتوبة.

ويعللون ذلك بأن الخط يفسر أدق النبضات الكهربائية للألياف العصبية المتدفقة من الدماغ لليد.

وعلماء (الجرافولوجي) ينكرون بشدة أنهم يهتمون بمعاني النصوص التي يفحصونها، مع وجود الأدلة على خلاف ذلك.[١]

ومنهم من يلاحظ طريقة الكتابة من حيث الضغط على الورقة، والمسافات بين الكلمات، والسرعة، والنظام، ونحو ذلك مما قد يعد قرينة أو شبهة[٢]، ومن يقتصر تحليله على مجرد هذه العلامات التي لها نوع تعلق بالنتائج لا يسمى عالم خط، أو (عالم جرافولوجي)، وهو غير مقصود في هذا البحث، فإن هذا العلم له أصول وضوابط يعلمها أسيادهم لتلاميذهم وينشرونها في كتبهم.

لكن لا بد من التنبه إلى أن كثيرا منهم يخفي عمله، ولا يظهر لمن يخشاه إلا جزءا يسيرا

---

(١) ينظر: د. باري ل. بايرشتاين عضو المجلس التنفيذي للجنة التحقيق العلمي في ادعاءات الظواهر الخارقة للطبيعة (CSICOP)، المتخصص في علم النفس البيولوجي في جامعة سيمون فريزر في برنابي، كولومبيا البريطانية، كندا. توفي عام ٢٠٠٧م، مقال بعنوان:"كيف تخدع دراسة الخط الناس وقد تمت مراجعة هذه المقالة في ٢٩ أغسطس ٢٠٠٢. https://quackwatch.org/related/tests/grapho

(٢) ينظر:، مأمون صالح، " الشخصية بناؤها وتكوينها". (عمان، الأردن: دار أسامة للنشر، ٢٠١١) (ص ٢٤٠)، وحسيني سمية، "تحليل الشخصية عن طريق خط اليد".(شهادة ماجستير مصورة، الجزائر: جامعة مولاي طاهر، ٢٠١٤) (ص٣٩، ٤٥)، وفوز كردي، " أثر الفلسفة في برامج التدريب". (ط١، الرياض: مركز التأصيل، ١٤٣٦) (ص ٨٦)، وأسعد رزوق، "موسوعة علم النفس"، (لبنان: المؤسسة العربية للنشر، ١٩٧٩ م) (ص٧٠)، والمقال الذي كتبه د.باري ل. بايرشتاين: https://quackwatch.org/related/tests/grapho

منه لا يستنكر، ويخص من يثق به بحقيقته، على طريقة الباطنية التي تحرص على إخفاء عقائدها.

تاريخ تحليل الشخصيات بخط اليد:

معرفة المغيبات عن طريق خط اليد فرع من ممارسات كثيرة متنوعة، تسعى للوصول ل"قراءة الشخصيات"، وهي معروفة في الفلسفة الشرقية منذ العصور القديمة، والاهتمام بها موجود قبل آلاف السنين في الصين موطن الديانة الطاوية، التي تقول بتأثير الأبراج الصينية المسماة بأسماء الحيوانات، في تشكيل الشخصيات، بحسب ما يدل عليه البرج الذي ولد فيه الشخص، وما ينتمي له من العناصر الخمسة، التي تقسم بعد ذلك إلى: (الين واليانج) أي الإيجابي والسلبي[١].

كما أنه مرتبط بعلم حساب الجمل المعروف عند اليهود[٢]، وله علاقة بما عرف عند الصابئة من التنجيم والاستدلال بحركات الكواكب على المغيبات.

وقد ذكر الشاطبي أن "علم الحروف" تنجيم عرفت به الباطنية[٣]، وأكثر من تكلم في "أسرار الحروف" هم المتصوفة الغلاة فقد أجمعوا قديما وحديثا على أن للحروف أسرارا.[٤]

وقد انتقل هذا العلم إلى أوروبا عبر اليونان، ومن أوائل من كتب بوضوح عن هذا العلم في العصر الحديث: الطبيب الإيطالي (كاميلو بالدو) سنة ١٦٦٢م، وكان باللغة اليونانية، ثم ساهم الفرنسيون في وضع أصوله وقواعده عام ١٨٧١م.

وفي سنة ١٨٩٧م أنشأ المفكر الألماني (لودوينج كليجس ت ١٩٥٦م)[٥] الجمعية

(١) ينظر: فوز كردي، "أصول الإيمان بالغيب". رسالة دكتوراه (ط١، الرياض: دار القاسم، ١٤٢٩) (ص٢٢٠).

(٢) ينظر: إسماعيل حقي، أحمد السعيد سليمان، "الأفكار الباطنية في رسالة أسرار الحروف". (بحث منشور في مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٦٨) (ص٩).

(٣) ينظر:الشاطبي، إبراهيم بن موسى، "الاعتصام ". تحقيق: محمد الشقير، (الدمام: دار ابن الجوزي) (٢/٢٠).

(٤) ينظر: القحطاني، طارق بن سعيد، "أسرار الحروف". (لبنان: مؤسسة الريان، ٢٠١٧) (ص٢٠٤).

(٥) ينظر: الموسوعة البريطانية (Ludwig Klages)، والمجنوني، سلوى عبد المحسن، " بعض عناصر الجرافولوجي وعلاقتها ببعض سمات الشخصية". (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية التربية، الدمام، ١٤٣١) (ص٢٤)، و آل سفران، محمد حسن، "تصميم برنامج إلكتروني في الجرافولوجي". (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية التربية، مكة، ١٤٣٠) (ص١٨)، وسليمة سايحي، "الكشف عن بعض سمات الشخصية من خلال تحليل الخط اليدوي علم الجرافولوجيا".بحث منشور =

الألمانية للجرافولوجي، وتطرق في مؤلفاته لدراسة الخط من ناحية: الحركة، والسرعة، والمسافات بين الحروف، والضغط على الورق، ثم صدرت أول دورية تعنى (بالجرافولوجي) على يد الإنجليزي (روبرت سودر).

وفي القرن التاسع عشر ازداد الاهتمام به في فرنسا، وكان الفرنسي (أب جان ميشون) أول من أطلق عليه اسم (دراسة الخط)، وفي عام ١٨٧١م أسس جمعية علم الخطوط، ولا تزال العديد من كتب (ميشون) مؤثرة في (الجرافولوجي) إلى اليوم.

وفي سنة ١٩٢٧م أنشأ الأمريكي (لويس رايس) الجمعية الأمريكية للجرافولوجي.[١]

وقد أصبح مصطلح "تحليل الجرافيك"علامة تجارية مسجلة لمدرسة معينة لتحليل خط اليد، وهي: الجمعية الدولية لتحليل الجرافيك، في شيكاغو، إلينوي.[٢]

أما في البلاد العربية فيعتبر الدكتور الأمريكي الجنسية، مصري الأصل: (فؤاد عطية)[٣] أكثر من أعتنى به.

ولما انتشرت الدورات التدريبية، وكان منها دورات البرمجة اللغوية العصبية التي بدأت عام ١٩٧٧م[٤] ظهر هذا التحليل ضمن هذه الدورات، وكثر ممارسو (الجرافولوجي)، وانتشرت دوراتهم.

=

في مجلة علوم الإنسان والمجتمع، (الجزائر: الناشر:كلية العلوم الإنسانية) (ص٢).

(١) ينظر: .Charlotte P.Leibel: change your handwriting hange your life,p3، ومقال د.باري بايرشتاين: https://quackwatch.org/related/tests/grapho

(٢) ينظر: المقال الذي كتبه د.باري ل. بايرشتاين: https://quackwatch.org/related/tests/grapho

(٣) د. فؤاد أسعد عطية: حصل عام (١٩٦٤ م) على البكالوريوس فى العلوم والكيمياء من جامعة الزقازيق، وفي عام (٢٠٠٤م) حصل على الدكتوراه في علم النفس من جامعة (شيفيلد) في إنجلترا. ينظر: موقعه على الفيس بوك https://www.facebook.com/1454831948108454/posts/1454838648107784/

(٤) ينظر: هيفاء بنت ناصر الرشيد، "حركة العصر الجديد".(رسالة دكتوراه، الرياض:مركز التأصيل، ط١، ١٤٣٥) (ص٤٤٨) وما بعدها، و كارول هاريس، " البرمجة اللغوية العصبية " (ص١٤).

المطلب الثاني: أنواع تحليل الشخصيات المبني على مقدمات عقلية، وأحكامها

تحليل الشخصيات المبني على مقدمات عقلية أنواع متعددة، والخلط بينها وبين (الجرافولوجي) يتعمده البعض بقصد التدليس، وحتى تتضح الفروق بينها، هذا استعراض لأنواع تحليل الشخصيات المبني على مؤشرات منطقية، وحكم كل منها:

النوع الأول من تحليل الشخصيات التي تقوم على مقدمات منطقية:

هو التحليل المبني على دراسات علمية معتبرة، القائم على مقدمات علمية منطقية منها: مقابلة الشخص وملاحظة أفعاله وأقواله، وسلوكه ومشاعره، ثم يستنبط من هذه الملاحظة دلالات تدل على ما خفي من شخصيته، ثم يخبره بها، ويدله على طريق تعديلها وتنميتها، وله اختبارات تعطي نسبة صدق معينة، ولا يجزم بصحة نتائجها، وهذا هو التحليل الذي يستعين الأطباء والمختصون النفسيون على تشخيص الحالات النفسية أو المرضية، مراعين المقاييس العلمية، والاختبارات الاستقرائية، للكشف عن سمات الشخصية، وهو عندهم طريق لتعديل السلوك وتنمية الشخصية، فيتبعه تدريبات تعالج السلوك السيئ، كأن يعطي الخجول تدريبات تدفعه لمشاركة الناس، فهو علم لا يهتم بمجرد وصف الشخصية كما في (الجرافولوجي).

وهذا النوع من تحليل الشخصيات لا يجيده عوام الناس، لاعتماده على مؤشرات دقيقة متخصصة لا يحسن قراءتها أكثرهم.

وهو – في أصله – لا يخالف الشرع، فإن أضيف له ما ليس منه أخذ حكم ما أضيف إليه.

النوع الثاني:

الذي شاع بين العامة اليوم في دورات تسمى "تحليل الشخصيات"، وقد بين العلماء المختصون مخالفاتها في قنوات التيلغرام، وتويتر، لقرب هذه الوسائل من العامة، وهو أنواع كثيرة منها:

أولا: (اختبار بوصلة الشخصية)، يقسم فيه الناس إلى أربعة أنماط، بحسب اتجاهات البوصلة: شمالي، وغربي، وجنوبي، وشرقي، وهو اختبار مبني على كتاب بعنوان (اختبار بوصلة الشخصية) ألفته (دايان تيرنر)، و(ثيلما غريكو) في عام ١٩٩٨م، حيث قسم

المؤلفان الناس إلى أربعة أنماط، بحسب اتجاهات البوصلة: شمالي، وغربي، وجنوبي، وشرقي، حيث لاحظا اختلاف طبائع الشعوب، فجعلوا السمات الغالبة في المناطق الشمالية من خصائص الشخصية الشمالية (وإن لم تكن من الشمال)، والسمات السائدة في الجنوب من خصائص الشخصية الجنوبية، وهكذا، ثم يسأل الشخص عدة أسئلة لها ارتباط بهذه الأنماط وبعد الإجابة يتم تصنيف الشخصية، ثم يحدد ما يناسب كل شخص من الأعمال والوظائف وغيرها، والأساليب المثلى للتعامل معه(١).

يقول د. موسى الجويسر(٢) الخبير في علم أنماط الشخصية واستشاري طب العائلة: (وأما بخصوص التقسيم بناء على النسبة إلى الجهات الأربع، فهذا بناء على ما يسمى بالتناظر الثقافي بين سكان الكرة الأرضية؛ حيث إن الحضارات التي نمت في نطاق هذه الأقسام الأربعة اكتسبت صفات مميزة، ويمكن إدراكها في جميع أنحاء العالم، وعند الإشارة إلى القطاعات الكونية، ربما تكون الصور العقلية والأوصاف المستقرة في أذهاننا بالنسبة للناس الذين هم من هذه القطاعات الجغرافية متشابهة جدًّا)(٣).

وهذا النوع من التحليل لا يظهر فيه مخالفة شرعية، لكن نتائج هذه الاختبارات ظنية مُحتملة، لا تبنى عليها أحكام قطعية تترتب عليها مصالح ومفاسد، فإن نتج عنها ضرر على الناس حرمت.

وقد أشار د. موسى محمد الجويسر إلى هذا فبين أن هذه التحليلات لا مانع منها، ومن أراد نشرها فعليه التنبيه إلى أن نتائجها ظنية، غير مقطوع بها(٤).

أما د. إبراهيم الحسينان(٥)، فذكر موقف علم النفس منه فقال لما سئل عنه: (ليس لها

(١) ينظر: السيف، ثريا بنت إبراهيم ، "الأصول الفلسفية لتطوير الذات في التنمية البشرية". رسالة دكتوراه، (الرياض:مكتبة الرشد، ط١، ١٤٤٠) ١: ١٥٤، ومقال د. موسى الجويسر، قناة الطاقة الكونية على التيليقرام https://t.me/ReikiFacts/4295.

(٢) د. موسى بن محمد الجويسر طبيب بوزارة الصحة الكويتية.

(٣) مقال د. موسى الجويسر، قناة الطاقة الكونية على التيلقرام https://t.me/ReikiFacts/4295.

(٤) ينظر: المرجع السابق

(٥) د. إبراهيم بن عبد الله الحسينان أستاذ مشارك في علم النفس التربوي، بجامعة المجمعة.

أي أسس علمية، ولا تعتمد على نظرية علمية معروفة في علم النفس)، ونبه على أمر فقال: (لم يتم الاعتراف بعلم النفس إلا عندما سار على المنهج العلمي في تتبع ودراسة السلوك الإنساني، وانفصل عن الفلسفة والكلام التأويلي غير المدعم بالطرق العلمية، وما زالت المناهج العلمية هي التي تحفظ العلوم البشرية كي لا تخالطها الخرافات وما أكثرها)[١].

ثانيًا: ومن هذا النوع تحليل الشخصية بما يسمى "مقياس هيرمان" أو " اختبار هيرمان "، حيث تقام كثير من الدورات لمن أراد معرفة شخصيته عن طريقه.

تعريف "مقياس هيرمان":

مقياس هيرمان يرمز له اختصارا بـ: (HBDI)، سمي بذلك نسبة لمصممه (نيد هيرمان)، وهو عالم فيزيائي، ولد عام (١٩٢٥ م)، صمم اختبارا لقياس أنماط تفكير الناس عام (١٩٧٨ م) ، يقسم هذا الاختبار الدماغ إلى أربعة أجزاء، وتتضمن استمارته (١٢٠) سؤالا يترتب على الإجابة عليها تحديد الجزء من الدماغ الذي يهيمن على تفكير الشخص، ثم يحدد نمط تفكيره: عقلاني أو روتيني، أو عاطفي، أو مبدع[٢]، فإذا عرف أمكن توقع سلوكه، مما يعطي مؤشرات تعينه على اختيار التخصص الذي يناسبه، وحل المشكلات، وفهم الآخرين، و(هيرمان) نفسه لا يقول: إن هذا الاختبار يقيس الذكاء، أو يعين على إصدار حكم على شخص بالخير أو الشر، فهو يبين ما يميل إليه بعض الناس في تفكيرهم فقط.[٣]

وقد سئل عنه د. موسى الجويسر فقال: ("مقياس هيرمان" مختص بمناطق الدماغ وطبيعة عملها ولا علاقة له بأنماط الشخصية، وما يروج له أنه يحدد الشخصية هو من قبيل الترويج التجاري لجلب الزبائن للدورة، وليس حقيقة علمية، و"مقياس هيرمان " يحمل أبحاثه وصدقيته وتطبيقاته، ولكن سوق التدريب التجاري يفرض على بعض المدربين طريقة معينة للترويج

(١) حساب د. إبراهيم الحسينان في تويتر
https://twitter.com/ihusinan/status/949583093979058177?s=19
@ihusinan
https://twitter.com/ihusinan/status/949583093979058177?s=20:

(٢) ينظر: مصطفى قسيم الهيلات، "مقياس هيرمان لأنماط التفكير ". (الأردن، دبي: دار ديبونو، ط١، ٢٠١٥) (ص٥١).

(٣) ينظر: المرجع نفسه (ص٥٢، ٨٩).

لا تتفق مع المعايير العلمية والصدق في طرح المعلومة، وهنا تكمن الخطورة في التدليس على الناس في المفاهيم ويتم الخلط بين الحقائق العلمية وبين الترويج التجاري.... وكذلك تم التدليس على الناس بين الحقيقة العلمية، وبين الترويج التجاري للدروة التدريبية)[١].

ثم تحدث عن تأثر بعض المدربين بالعقائد الباطنية، ووصفهم بأنهم يخلطون الحقائق العلمية بغيرها، ويعلنون أنهم مدربون معتمدون، أو غيره من الألقاب، وحقيقة ما يقدمونه عقائد باطنية لا علاقة لها بما يعرف في علم النفس باسم: (مقياس هيرمان) [٢].

و د. سحر كردي أستاذة الصحة النفسية في جامعة طيبة تؤكد ما ذكره د. موسى الجويسر من أن (مقياس هيرمان) لا علاقة له بأنماط الشخصية، وأن ارتباط تحليل الشخصيات به غير صحيح، لأنه يقسم الناس إلى أنماط، والصحيح في علم النفس استخدام مقاييس تحدد سمات الشخص، دون حصره في نمط محدد، وأشارت إلى أن بعض العلماء الذين يدرسون فسيولوجية الدماغ يعترضون على ما يرتكز عليه (مقياس هيرمان) من مزاعم حول كيفية عمل الدماغ.[٣]

ثالثًا: ومما يندرج تحت هذا النوع أيضا: تحليل شخصيات الأطفال عن طريق رسوماتهم:

وقد بينت د. سحر كردي في حسابها في تويتر بأن تحليل رسومات الأطفال جزء من دراسة لحالة الطفل الذي يعاني من مشكلة، وأن بعض المدربين قدموها منفردة لعامة الناس، وقد يترتب على هذا نتائج مضللة وخطيرة، فمن يشترك في هذه الدورات يعتقد أنه بمقدوره تشخيص مشكلة الطفل، والحكم عليه، بمجرد الاطلاع على هذه الرسومات، وهذا غير صحيح[٤].

أما الدكتور عبدالرحمن الفلاح، أستاذ علم نفس الأطفال في جامعة الكويت، بكلية

---

(١) هذه إجابة من د. موسى الجويسر على سؤال أرسلته له د. ثريا السيف ذكرته في كتابها الأصول الفلسفية لتطوير الذات (١/ ١٦١)، وانظر: مقاله في قناة الطاقة الكونية https://t.me/ReikiFacts/2121

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) ينظر: حساب د. سحر في تويتر https://twitter.com/sakurdi/status/1414469842381463552?s=19

(٤) ينظر: حساب الدكتورة في تويتر https://twitter.com/sakurdi/status/888720983976271874?s=19

علم النفس فيذكر أن تحليل رسومات الأطفال أداة معروفة في علم النفس، ما زالت تستخدم بشكل واسع جزئيا، لكن ينقصها الثبات والصدق عند مقارنتها بالاختبارات النفسية الأخرى، وأكثر ما يستعان بها في اضطرابات الطفولة، ولا تستخدم للأسوياء إلا نادرا، ثم بين أن استخدام أدوات لا بأس بها في غير موضعها، أو تعليمها للوالدين في يوم واحد، يعتقدون بعدها قدرتهم على استخدامها أمر غير مقبول، فإن المختص يحتاج إلى مدة طويلة من التعلم والتدريب حتى يأخذ إجازة فيها(١).

وهذا النوع من تحليل الشخصيات الذي يتولاه المختصون من جملة العلوم النافعة المشروعة، وأما غير المختص فليس فيه بهذه الصور المذكورة ما يضاد الاعتقاد الصحيح، لكن إن تعلق به عقائد فاسدة وشعوذات، أو ترتب عليه ضرر على الناس، أو تضمن كذبا، أو أكلا لأموال الناس بالباطل فهو محرم.

والنوع الثالث من تحليل الشخصيات:

ما لم يكن ثابتا بدراسات متخصصة، لكن مقدماته ونتائجه لها نوع تعلق بالعقل، لكن تعميمها لا يقبله العلم، كقولهم: شخصيتك من طريقة نومك، أو من طريقة مشيك، أو من طريقة استخدامك معجون الأسنان، أو من حركات عينك إن كانت للأعلى أو للأسفل، ونحو ذلك.

وهذا النوع من التحليل لا يعترف به العلم الحديث، وكثير منه غير دقيق، لكنه لا يعتبر من الكهانة، إلا إذا تضمن إخبارا عن المستقبل أو الماضي أو الحاضر الخفي أو ما تضمره النفوس مما هو خارج عن قدرة البشر، فإن تضمن ذلك حرم وصار من القسم الثاني.

ومنه تصنيف الشخصيات إلى سمعي وبصري وحسي، مما شاع في دورات البرمجة اللغوية العصبية، وهو تحليل زائف لا يعترف به العلم(٢).

فمن يميل إلى الصور ويتأثر بها فهو بصري، له صفات أهمها: أنه يقف معتدل القامة

(١) ينظر: قناة الطاقة الكونية، https://t.me/ReikiFacts/4120

(٢) ينظر: السيف، ثريا بنت إبراهيم ، "الأصول الفلسفية لتطوير الذات في التنمية البشرية". رسالة دكتوراه، (الرياض:مكتبة الرشد، ط١، ١٤٤٠) ١: ١٥٨.

مع ميلان خفيف للخلف، ينظر لمن يحدثه حتى يفهم كلامه، لا يتنفس بطريقة صحيحة، متسرع في قراراته، من أراد إقناعه فعليه أن يظهر له صورا أو أشكالا فإنه يتأثر بها سريعا، أما السمعي فهو من يميل للأصوات فيتأثر بها أكثر من غيرها، تميل قامته إلى الأمام قليلا، أما رأسه فيميل لليمين أو الخلف، إذا غضب علا صوته، حكيم، متزن، يميل إلى الاستماع أكثر من الحديث، وعلى من يحدثه أن يكون هدفه محددا، وإذا تكلم فلا يقاطعه.

ونحو هذه التفصيلات قالوها في الحسي.

يقول د. موسى الجويسر في حسابه في تويتر عن اهتمام بعض الناس بحاسة السمع أو البصر أكثر من غيرها، والاستدلال بذلك على نوع الشخصية:

(يعتبر –أي الاهتمام بهاتين الحاستين– تفضيلات شخصية متغيرة في الفرد، يستخدمها بحسب حاجته، واستخدامها كدليل علمي، أو تصنيف للشخصيات، خطأ كبير، وتدليس على الناس)[١].

رابعا: ومن هذا النوع مؤشر مايرز –بريغز للأنماط (Myers-Briggs Types Indicator)، ويسمى اختصارًا: (MBTI):

في هذا المؤشر يقسم الناس وفق أربعة معايير إلى ست عشرة فئة، لكل فئة صفاتها، ثم يُعطى للمتقدم استبيان يتضمن أسئلة لها ارتباط معقول بالنتائج، وهو أكثر الاختبارات استخداماً في الشركات وقطاع الأعمال، ولا يستخدم في العيادات النفسية، لأنه اختبار غير دقيق، لا يقيس ما يفترض قياسه، ومن ملاحظات العلماء التي جعلتهم لا يعترفون به، ويعتبرونه علما زائفا:

١ – أنه لا يمكن حصر كل البشر في (١٦) نمطاً فقط.

٢ – هذا الاختبار صمم، ثم أجريت عليه الاختبارات والأبحاث، وهذا يخالف المنهج العلمي.

٣ – الأمريكيتان اللتان صممتاه (إيزابيل مايرز ت ١٩٨٠م) ووالدتها، لم تدرسا علم النفس دراسة رسمية، والأبحاث التي تؤيد صحته قامت بها منظمة تديرها مؤسسة (مايرز) نفسها، ونشرت في مجلة تابعة لمركزها، مما يثير الشكوك حول مصداقيته.

(١) حسابه في تويتر https://twitter.com/drmaljowaiser/status/943769335159500800?s=09

٤ – لوحظ تغير نتائج المتقدمين الذين يعيدون الاختبار بعد خمسة أسابيع فقط في ٥٠٪ من الحالات.

يذكر عالم النفس الأمريكي (روبرت هوغن ١٩٣٧: الآن) وهو خبير القياس النفسي، وموظف في جامعة (جونز هوبكينز) بالولايات المتحدة أن معظم علماء النفس في الشخصية لا يعترفون به[١].

وبهذا يتبين الفرق بين (الجرافولوجي) الذي لا يقوم على أسس عقلية علمية، وغيره من تحليل الشخصيات.

(١) ينظر: ليلينفيلد، ستيفن جاي، جيفري، " العلوم والعلوم الزائفة في علم النفس العيادي "، و
https://www.psychologytoday.com/intl/blog/give-and-take/201309/goodbye-mbti-the-fad-won-t-die
وجواب د. هيفاء الرشيد في قناة اسأل البيضاء على التيلقرام https://t.me/ask_albaydha/81

المبحث الثاني: حقيقة (الجرافولوجي)، وحكمه، وما يلحق به، والأدلة الشرعية، والعلمية على بطلانه

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حقيقة (الجرافولوجي)، وحكمه، وما يلحق به.

المطلب الثاني: الأدلة الشرعية، والعلمية على بطلانه.

المطلب الأول: حقيقة (الجرافولوجي)، وحكمه، وما يلحق به

حقيقة (الجرافولوجي) وحكمه:

تبين مما سبق أن (الجرافولوجي) علم زائف، وأن الدراسات العلمية الموثوقة لا تعترف به، وأن ممارسيه يستدلون على خفايا الشخصية بما ليس له تعلق معقول بالشخصية، أو ارتباط ظاهر كالأبراج، أو أسماء الوالدين، أو طريقة رسم الحروف، فهو علم محرم، وممارسوه لا يعنيهم إصلاح النفس أو تعديل السلوك، فحقيقته كهانة وعرافة في صورة علم، ومن يسمعه لأول مرة يظن أن له أسسا منطقية، وهو في الحقيقة قول بالظن الذي نهينا عنه، وتنجيم واعتقاد بتأثير الكواكب[١].

وقد سئل الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك عن حكم تحليل شخصية صاحب الخط والتوقيع فذكر أنه نظير الكهانة والتنجيم، فلا يجوز تعلمه ولا تعليمه، وأن على ولي الأمر منع إقامة هذه الدورات.[٢]

والشيخ القاضي سليمان بن عبد الله الماجد يقول إن تحليل الشخصية عن طريق خط الشخص وادعاء العلم بماضيه أو مستقبله كما يروج لذلك بعض العاملين في هذا المجال، محرم؛ لعدم وجود علاقة سببية ظاهرة تخضع للقياس، فهي تلبيس وخداع، وتغطية لأعمال الكهانة والدجل.[٣]

---

(١) ينظر: القحطاني، طارق بن سعيد، "أسرار الحروف". (لبنان: مؤسسة الريان، ٢٠١٧) (ص ٦٤، ٢٠٨).

(٢) ينظر موقع الشيخ فقد نشرت الفتوى التي كانت بتاريخ ٢٦/ ٣/ ١٤٣٧، ورقم الفتوى(٦٣٣٩) رابط الموقع: https://sh-albarrak.com/about

(٣) الفتوى في موقعه بتاريخ ٨/ ٩/ ١٤٣٠، ينظر: http://www.salmajed.com/node/8550

ويقول الدكتور محمد إبراهيم الحمد مبينا حكم الاعتقاد بتأثير تاريخ الميلاد، أو الاسم، أو الحرف، في الشخصيات: (كل ذلك شرك في الربوبية؛ لأنه ادعاء لعلم الغيب)[١].

وهذه الكهانة الجديدة تصرف الناس عما جاء به الشرع، من الاستخارة الشرعية فهي نعمة من الله تعالى، وهي بديل عمَّا كان يفعله أهلُ الجاهلية من الاستقسام بالأزلام، قال ابن القيم: "وأغنانا عن الاستقسام بالأزلام؛ طلبًا لما هو خير وأنفع لنا بالاستخارة التي هي توحيد وتفويضٌ واستعانةٌ وتوكُّلٌ"[٢].

أما الدكتورة فوز كردي وهي ممن اطلع على دورات (الجرافولوجي) فتذكر في موقعها أن ما انتشر مؤخراً باسم علم (الجرافولوجي) هو رجم بالغيب، مع عرافة وكهانة، ثم تقول: (وقد عجبت من تلك المدرية المسلمة –عفوا العرافة– التي مضت تخبر المعلمات في إحدى المدارس بطفولتهن، وما تحب كل واحدة وماذا تكره، وماذا تتوقع لها مستقبلا، زاعمة أن ذلك من فراستها في خطهن وتوقيعاتهن!)[٣].

فهذا التحليل الذي يدعي أصحابه معرفة أمور متعلقة بالماضي، أو المستقبل، أو ما تخفيه الصدر، دون قرينة صحيحة صريحة، من الكهانة، فالخصائص السرية المزعومة لانحناء الحرف، أو استقامته، أو ميله، أو تشابكه ليست قرائن صحيحة ولهذا لا يعترف بها العلم الحديث.

ما يلحق ب (الجرافولوجي):

هناك أنواع من تحليل الشخصيات لم تثبت بالدراسات العلمية المتخصصة، وكلها محرمة مثل (الجرافولوجي)، لأن أصحابها يدعون معرفة ما خفي دون قرائن صحيحة، ومنها:

١- تحليل الشخصيات المبني على ما يسميه الرافضة "علم أسرار الحروف"، الذي يأخذونه من كتاب (الجفر)[٤]، المنسوب إلى جعفر الصادق، ونسبته له كذب

(١) الحمد، محمد بن إبراهيم "توحيد الربوبية ". (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣٦) (ص ٢٥).

(٢) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، "إغاثة اللهفان".(الرياض: مكتبة المعارف) ٢: ٧٠. وحديث الاستخارة رواه البخاري في (الجمعة) رقم (١٠٩٦).

(٣) موقع الفكر العقدي الوافد، مقال تحليل الشخصية عبر الخط والتوقيع: http://www.alfowz.com/topic.php?action=topic&id=63

(٤) الجفر: علم يبحث في دلالة الحروف على أحداث العالم، وأهم مؤلفاته كتاب الجفر. ينظر: إبراهيم =

باتفاق العلماء[١]، ومعناه: الاعتقاد بأن للحروف طبائع وأسرارا، تسري في الأسماء والأكوان، فللحروف تأثير في النفوس، وبإمكانها التصرف في الأكوان، ويمكن عن طريقها معرفة الغيب، ولهم ضوابط يسيرون عليها، وفق هيئات مخصوصة وعمليات حسابية مضبوطة، يخلطونها بالتنجيم.[٢]

٢- تحليل الشخصية عن طريق قراءة خطوط الكف، والاستدلال بها على شخصية الإنسان، وهي ممارسة قديمة ما زال بعض الناس يصدقها، وفيها يقسم الكاهن الخطوط التي في باطن اليد إلى أقسام منها: خط القلب، وخط الحكمة، وخط الحياة والحظ، وغير ذلك، وبناء على انحناء الخطوط، وأشكالها، وتشابكها يخبر الكاهن صاحب الكف عن خفايا صفاته.[٣]

٣- ما يسمى: علم فراسة الوجوه وقد يسمى:" قراءة الوجه على الطريقة الصينية"، وهو علم يقوم على فلسفة الطاقة ومساراتها، فإن بعض أهل الصين يرى أن تشكل ملامح الوجه بشكل خاص سببه شكل مسارات الطاقة المتعلقة بهذه الملامح، وإذا تغيرت مسارات الطاقة تغيرت ملامح الوجه، مما يؤدي إلى تغير السلوكيات الشخصية للفرد.

وهذا ما يقول عنه د. موسى الجويسر: (وأما علم فراسة الوجوه فهو شعوذة من أوله

=

أنيس وآخرون، "المعجم الوسيط ". (ط٤، مصر: مجمع اللغة العربية، ١٤٢٥)١: ١٢٦.

(١) ينظر: إحسان إلهي ظهير، "الإسماعيلية".(باكستان، لاهور: دار ترجمان السنة) (ص٢٥١)، والقحطاني، طارق بن سعيد، "أسرار الحروف". (لبنان: مؤسسة الريان، ٢٠١٧) (ص٥٦)، وفوز كردي، "أصول الإيمان بالغيب". رسالة دكتوراه(ط١، الرياض: دار القاسم، ١٤٢٩) (ص ١٩٣).

(٢) ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، "مقدمة ابن خلدون ". تحقيق: عبد الله الدرويش، (ط١، سوريا: دار يعرب، ١٤٢٥) (ص٥٤٢)، و القحطاني، طارق بن سعيد، "أسرار الحروف". (لبنان: مؤسسة الريان، ٢٠١٧) (ص٢٩).

(٣) ينظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر، "مفتاح دار السعادة".(ط١، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٣٢) ١: ٣٥٢، وفوز كردي، "أصول الإيمان بالغيب". رسالة دكتوراه(ط١، الرياض: دار القاسم، ١٤٢٩) (ص١٩١).

إلى آخره، ولا يوجد أصلا مبحث علمي في هذا المجال، ما عدا تجارب شخصية متفرقة، ... وإذا سألناهم عن الدليل العلمي أو الدراسة الموثقة أن الوجه بهذا الشكل يعني سلوكاً معيناً؟ فلن يأتوا بأي دليل؛ لأنه أساسا لا يوجد ما عدا: قالوا ويقولون)[١].

ولا يقصد بهذا النوع الاستدلال بملامح الوجه على العرق، فإن اتصاف بعض الأعراق بسمات عامة مشتركة أمر معلوم ثابت، والمقصود بالمنع التحليل الذي يعطي معلومات تفصيلية عن الشخصية[٢].

المطلب الثاني: الأدلة الشرعية والعلمية على بطلانه

اتفقت أدلة الشرع والعلم الحديث على بطلان تحليل الشخصيات بخط اليد، وأقوال العلماء في هذا التحليل لما ظهرت حقيقته في السنوات الأخيرة أكثر من أن تحصى، وسأذكر ما تقوم به الحجة في هذا البحث، وفيه كفاية لمن طلب الحق بدليله.

أولا: الأدلة الشرعية:

تضافرت الأدلة الشرعية على بيان اختصاص الرب سبحانه بعلم الغيب، وحرمة الكهانة، وحرمة ظلم الناس واتهامهم بما ليس فيهم، وفي هذا التحليل يتم الاستدلال على الخصائص النفسية والسلوكية دون أي مقدمات عقلية منطقية، وهذا رجم بالغيب، فإن الغيب قسمان:

الأول: غيب مطلق، لا يعلمه إلا الله، ولا سبيل للعقل في الوصول إليه، كمعرفة وقت قيام الساعة.

والثاني: غيب نسبي، وهو ما يمكن الوصول إليه بدليل من العقل، أو الفطرة، أو الحس، فيغيب عن بعض الناس دون بعض، فإذا توفرت أسباب معرفته أمكن الاطلاع عليه في الدنيا، مثل ما يعرفه الأطباء بأدواتهم كتحديد نوع الجنين، وما يمكن الفلكيون الاطلاع عليه بأجهزتهم مما غاب عنا من الكواكب والنجوم، فهذه الغيوب لا يعرفها غير أهلها، ومن

(١) قناة الطاقة الكونية على التيلقرام https://t.me/ReikiFacts/4295 .

(٢) ينظر: رد د. هيفاء الرشيد على استشارة في قناة اسأل البيضاء على التيلقرام، بتاريخ ١٤٣٨/١١/٥. https://t.me/ask_albaydha/76

ادعى معرفتها بلا دليل فهو من الكهان[١].

والنصوص الدالة على حرمة ادعاء الغيب كثيرة منها:

١ – قوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (النمل: ٦٥)، فمن ادعى علم الغيب كفر؛ لأنه مكذّب لله ﷻ.

٢ – وروى مسلم في صحيحه عن النبي ﷺ، أنه قال: « من أتى عرافًا فسأله عن شيء، لم تقبل له صلاة أربعين ليلة »[٢]، ومعنى عدم قبولها: أنها لم تقبل على وجه التمام الذي يحصل به تمام الرضا وتمام المثوبة، أو أن هذه السيئة التي فعلها تقابل تلك الحسنة في الميزان، فتسقطها، فالثواب الذي حصل بهذه الصلوات قوبل بسيئة كبيرة أسقطته، لأن العلماء متفقون على أنه لا يلزم من أتى العراف إعادة صلوات أربعين ليلة.[٣]

وللعلماء أقوال في تعريف العراف ، والراجح منها أنه: اسم للكاهن والمنجم والرمال ونحوهم، ممن يتكلم في معرفة الغيب في الماضي والمستقبل، أو تكلم عن أمور في الحاضر تغيب عنه، ولم يذكر الوسيلة المعقولة التي عرفها بها.[٤]

٣ – وعن أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ، قال: « من أتى كاهناً، فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ »[٥]، فيكفر لأنه صدقه في دعوى علمه الغيب،

(١) ينظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام، "درء تعارض العقل والنقل "تحقيق: محمد رشاد سالم، (ط٢، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١) ٥: ٧٣، والرازي، محمد بن عمر، " التفسير الكبير".(ط٣، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠) ٢: ٣١.

(٢) رواه مسلم برقم (٢٢٣٠).

(٣) ذكر أقوال العلماء في شرح الحديث وبيان معاني العراف النووي، يحيى بن شرف، "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ".(ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ) ١٤: ٣٨٩، والبغوي، الحسين بن مسعود، في "شرح السنة". (ط٢، بيروت، ١٤٠٣) ١٢: ١٨٢.

(٤) ينظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام، "مجموع فتاوى شيخ الإسلام ". جمع وترتيب عبدالرحمن ابن قاسم، (مصر: مكتبة ابن تيمية) ٣٥: ١٣٧.

(٥) رواه أبو داود برقم (٣٩٠٤) وصححه الألباني، أبو داود السجستاني، "سنن أبي داود". (بيروت: دار الكتاب العربي).

وتصديق دعوى علم الغيب تكذيب لقول الله تعالى أنه لا يعلم الغيب غيره.

وقيل: من صدق الكاهن في خبر معين فكفره كفر أصغر، لأن تصديقه فيه شبهة، لأن الكاهن الذي ادعى علم الغيب، يخبر عن الأمور المغيبة – فيما صدق فيه– عن طريق استراق الجن للسمع، فقد يظن من صدقه أنه علم ذلك الغيب من السماء عن طريق الجن، لا أنه يعلم الغيب مطلقا بنفسه، وهذه شبهة تمنع من تكفيره كفرا يخرج من الملة، لكن يجب تعزيره وردعه حتى ينتهي عما سماه الشرع كفرا(١).

أما ما يقع من الظلم على الناس بسبب ممارسي (الجرافولوجي) الذين يظنهم الناس خبراء يقدمون المشورة، فما يقومون به يؤثر على سمعة الناس، ووضعهم الاقتصادي، ومثال ذلك ما سجله (د. بايرشتاين) في بحثه من أمثلة على هذا الظلم، وكان مما ذكره:

- عرض في كندا على عالم خط بارز أن يحدد سرًا، المتحرشين الفعليين والمحتملين في صفوف المدارس المحلية لاتخاذ إجراء وقائي من قبل مجلس المدرسة.
- لم يكن لدى علماء (الجرافولوجي) الذين تعامل معهم أي مانع من التنبؤ بالموظفين الذين سيسرقون الشركة، أو يخونون أسرار الملكية، أو يصبحون مدمني مخدرات.
- أخبره أحد خبرائهم أن لديه "طريقة مضمونة ١٠٠٪" لتحديد من سيصبح عنيفًا في العمل.
- تقدم إحدى شركات (الجرافولوجي) دورات للمعالجين به، تتضمن كيفية معرفة هل شفي من يحلل خطه من ذكريات الاعتداء الجنسي الذي تعرض له في مرحلة الطفولة؟
- لا يخجل العديد من علماء الخطوط من نشر نتائج تحليل شخصيات زبائنهم، التي قد يضرهم نشرها، يذكر (د. بايرشتاين) أنه: عندما يطلب دليلًا على صحة علمهم، كثيرًا ما تعرض عليه تحليلات مع أسماء أصحابها.

وكثير من الناس لا يستطيع أخذ حقه من ممارسي (الجرافولوجي) ؛ نظرا لخفاء أمر هذا العلم على كثير من الناس، وهذا ما أكده (د. بايرشتاين)، فقد طلب من محاميين في

(١) ينظر: آل الشيخ، صالح بن عبدالعزيز، "شرح العقيدة الطحاوية".(القاهرة: مكتبة الحجاز، ط١، ١٤٣٣) ٢: ٤٥١.

كندا، والولايات المتحدة، اقتراح الأحكام الدستورية والقانونية التي قد تطبق ضدهم، فاتفقوا على أن الناس في كلا البلدين يتمتعون بقدر قليل جدًا من الحماية إذا قرر صاحب العمل الخاص استشارة عالم الخط، وأنه يمكنهم اتخاذ إجراءات ضد الذين يمارسون التمييز العنصري ضد السود، أو اليهود، أو النساء، لكن لا يمكنهم فعل شيء إذا رفضت الشركات منصبًا أو قرضًا لشخص خطيئته الوحيدة أنه يكتب الحرف(t) بطريقة معينة[١].

ثانيا: الأدلة العلمية على بطلان (الجرافولوجي):

الجرافولوجي علم زائف لا تبنى نتائجه على مقدمات عقلية، ولو كانت نتائجه صحيحة لاتفقت نتائج ممارسيه، لكن الواقع يشهد أن لكل ممارس نتيجة تخالف نتيجة قراءة غيره.

ومن الناس من يستطيع تقليد الخطوط بدقة، ويملك مهارة في تزوير التوقيعات، فكيف تعرف شخصيته؟ وشخصيات البشر معقدة، لا يمكن معرفة دقائقها وأسرارها في دورات قصيرة، يقوم بها غير مختصين في الطب النفسي أو علم النفس.

ومن الأدلة العلمية على زيف هذا العلم:

أولاً: خلصت أبحاث العلم التجريبي إلى أن القدرات المنسوبة (للجرافولوجي)، لا تبنى على علم، فهي مجرد أوهام وتخرصات، ومحلل خط اليد لا يخمن ما يمكن تأكيد صحته أو خطئه "كعمر الكاتب"، لكنه يخمن السمات التي لا يمكن قياس صحة تحليله فيها "كالعنف" مثلا، فلا يستطيع أحد الطعن في تخمينه.

والبحوث الحديثة التي أجريت مؤخرا حول صحة دراسة الخط، ترفضه وتعتبره ممارسة زائفة، ومن هذه الدراسات:

١- دراسة تمت عام (١٩٨٨م)، تقول بأن عشرات المحاولات لمحللي الخطوط، بينت عدم قدرتهم على التنبؤ بالشخصية، كما أنها تخالف اختبار (مايرز بريغز)، وهو من أشهر الاختبارات لتصنيف الشخصيات البشرية، وقد كانت هذه الدراسة باستخدام عينات أخذت من كتابة نفس محللي الخطوط.

٢- أجريت العديد من التجارب عام (١٩٨٩م)، فأثبتت أن (الجرافولوجي) بعيد كل

(١) ينظر بحث الدكتور الذي نشر ملخصه في هذه المقالة: https://quackwatch.org/related/tests/grapho

البعد عن الدقة، والفعالية في التنبؤ للأداء الوظيفي.

وقد جاء في كتاب (خمسون خرافة في علم النفس) أنه في أكبر دراسة عن (الجرافولوجي) شملت (٢٢٠) بحثا تبين فشل محللي الخط في الكشف عن صفات الشخصيات، أو توقع الأداء الوظيفي.(١)

٣- أكدت الدراسات التي تبين الجوانب الهندسية لدراسة الخط (مائل، منحدر، .. إلخ) أن (الجرافولوجي) لا قيمه له في التنبؤ عن الأداء الوظيفي.

يقول الطبيب النفسي البريطاني (روان باين) الذي كتب العديد من الدراسات حول (الجرافولوجي): (دراسة الخط جذابة ومغرية، فعندما نقول إن الشخص الأنيق والناعم تكون كتابته أنيقه وناعمة، لكن الحقيقة ليست كذلك)، وهو بهذا يزيل اللبس الذي يظنه بعض الناس من أن علماء الخط يبنون تخميناتهم على أمور محسوسة لها ارتباط معقول، ويبين أن الحقيقة أمر آخر.

ثم ذكر أن دراسة الخط غير مجدية، وهي من العلوم الزائفة، عديمة الفائدة، ميؤوس منها تماما.

ثانيًا: أصدرت جمعية علم النفس البريطانية تقييما اعتبرت فيه (الجرافولوجي) من علم التنجيم.

ثالثًا: الجامعات المعتمدة في جميع أنحاء العالم لا تعترف ب(الجرافولوجي) بالمعنى الفلسفي، ولا تدرسه ضمن مناهجها.

رابعًا: تضمن خطاب الحكومة الأمريكية الذي أرسل لعلماء النفس، وثيقة أوصت بعدم اعتماد علم تحديد الشخصيات وتحديد السمات، أو غيرها، لأن تجارب العلماء أعطت في مجملها نتائج سلبية(٢).

---

(١) ينظر: سكوت ليلينفيلد، ستيفن جاي لين، جون روسيو وباري إل. بايرستاين، " أشهر ٥٠ خرافة في علم النفس". ترجمة: محمد رمضان داوود، إيمان أحمد عزب، (مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة) (ص ٦٤، ٦٥).

(٢) ينظر: د. محمد السليمان، " الجرافولوجي".بحث منشور في مدونته على الشبكة العنكبوتية https://archive.org/details/photo_2016-12-15_09-02-28

خامسا: من أقوى الأدلة على عبثية (الجرافولوجي)، الادعاء الغريب، الذي لغرابته لم يؤيده جميع علماء الخط، وهو "العلاج بالجرافولوجي" فقدرات هذا العلم تتجاوز تحديد سمات الشخصية بدقة ويقين، إلى القدرة على علاج عيوب الشخصية عن طريق تغيير الكتابة، فمن يكره سمة من السمات التي يكشفون له عنها، يمكنه حذفها عن طريق إزالة علامات التشخيص الخاصة بها من البرنامج النصي الخاص به.

ويخصص أحد علماء الخط فصلاً كاملاً في كتابه لبيان أن الكتابة اليدوية تغير الشخصية، ومع ما في هذا الادعاء من المبالغة التي لا يقبلها العلم فإنها تناقض مقولتهم: إن الشخص لا يستطيع إخفاء شخصيته الحقيقية عن طريق تغيير خطه عن قصد، لأن شخصيته الحقيقية ستظل ظاهرة فيه، وأن من يحاول خداع عالم (الجرافولوجي) عن طريق إخفاء خط يده سيفشل، لأن شخصيته الجامدة ستحافظ بعناد على العلامات التي تدل عليه.

ووجه التناقض أنهم يقولون: إذا غير كتابته بناءً على طلب معالج (الجرافولوجي)، فإن شخصيته المرنة ستعيد تنظيم نفسها لتعكس النص الجديد المحسّن[١]، وهذه الأوهام لا يقبلها العلم الحديث المبني على الأدلة العقلية.

سادسا: نشر البروفيسور في علم النفس بجامعة أكسفورد (أدريان فرنهام، ولد١٩٥٣م)، بحثا عن جميع ما صدر عن "الجرافولوجي" في آخر خمسين عاما، توصل فيه إلى أنه علم زائف، لا يعتمد على مرجعية ولا منهجية علمية[٢].

أما المركز الوطني للطب البديل والتكميلي بالرياض فقد حذر من ممارسات (الجرافولوجي)، وأرسل هذا التحذير للمؤسسة العامة للتدريب الأهلي، الذي أصدر تعميما بمنع دورات تحليل الشخصيات بخط اليد(الجرافولوجي).[٣]

وقد أوردت صحيفة الوطن بالمملكة العربية السعودية، رفض ثلاث جهات رسمية

---

(١) ينظر: المقال الذي كتبه د.باري ل. بايرشتاين: https://quackwatch.org/related/tests/grapho

(٢) ينظر: د. محمد السليمان، " الجرافولوجي". بحث منشور في مدونته على الشبكة العنكبوتية https://archive.org/details/photo_2016-12-15_09-02-28.

(٣) ينظر:الحساب الرسمي للمركز الوطني لتعزيز الصحة النفسية: https://twitter.com/NCMH_SA/status/926065548370333697?s=20

تحليل الشخصية بخط اليد حيث نشرت تصريح المشرف العام للصحة النفسية بالدمام د. محمد الزهراني أن المريض النفسي، ومدمن المخدرات، لا تتأثر خطوطهم بعد المرض أو الإدمان، وأن هذا التحليل غير معتمد، كما نشرت تصريح الأمين العام للجنة الوطنية لمكافحة المخدرات، عبد الإله الشريف، أن هذا التحليل غير معروف في العلم الحديث، وذكرت الصحيفة قول المشرف على الإدارة العامة للتدريب، عبد العزيز البراك، أن هذا التحليل مرفوض، وأن الإدارة لا تمنح تصريحا للتدريب عليه.(١)

أما د. إبراهيم الحسينان فيقول عنه: (تحليل الشخصية من خط اليد أو التوقيع ليس سوى محاولات غير علمية لا علاقة لها بعلم النفس)(٢).

ويذكر د. موسى الجويسر أن علم النفس ينظر للشخصية الإنسانية على أنها نظام متكامل، وقد لاحظ العلماء عبر أكثر من (٢٥) قرنا أن أنواع السلوكيات البشرية أربعة: (المزاج الصفراوي) الذي يمتاز بالحساسية، و(المزاج البلغمي) الذي يتميز بالبرود الظاهري، واللامبالاة، و(المزاج السوداوي) الذي يتميز بالجدية، والواقعية، والصرامة، و(المزاج الدموي) الذي يتميز بالانفعالية، وردة الفعل السريعة.

رغم أن الكثير من علماء النفس في القرن العشرين رفضوا النظرة الشاملة للإنسان، ونظروا له على أنه أجزاء مختلفة، لأن الاكتشافات الحديثة للأجزاء المجهرية لجسم الإنسان، بينت أن البشر متشابهون، وأن الفروق بينهم سببها البيئة الداخلية والخارجية والظروف المحيطة بهم.

ثم ختم كلامه بقوله: (أحب أن أنوه أن تحليل الشخصية من الأمور شديدة التعقيد، وليست بالبساطة التي يتوقعها الناس، رغم وجود مدارس علمية جادة في هذا المجال، والأمر بنظري يتطلب دراسة علمية عميقة، وتدريب مكثف، وخبرة طويلة، وليس دورة تدريبية لأيام قليلة)(٣).

(١) صحيفة الوطن، بتاريخ ١٨/ ٢/ ٢٠١٧، بعنوان: ٣ جهات رسمية ترفض تحليل الشخصية بخط اليد، الرابط: https://wtn.sa/a/332587

(٢) حساب د. إبراهيم الحسينان في تويتر، رابط التغريدة: @ihusinan
https://twitter.com/ihusinan/status/936700069167992833?s=20

(٣) جاء قول د. موسى الجويسر إجابة على سؤال خاص أرسل له.

كما حذر د. عبد الله الملحم من هذا التحليل[١]، وأسماه: (خرافة الجرافولوجي)، وذكر أنه لم يثبت علميا، وأن ممارسيه يزعمون ثبوته بالعلم؛ للتدليس على الناس وجذبهم إليهم.[٢]

أما أ.د. عبدالله بن سلطان السبيعي[٣] فيذكر في حسابه في تويتر، أن (الجرافولوجي) ليس علما، وأن تجاربه تشبه التجارب التي تثبت علاقة الأبراج بالشخصية.

ود. سحر كردي لما سئلت عن أفضل أنواع تحليل الشخصيات قالت: (الاختبارات النفسية تعد الأفضل بعد أسلوب الملاحظة ودراسة الحالة، أما أن يدعي المدعون معرفة الشخصية بدون المواقف السلوكية فهراء)[٤].

وبهذا يتبين أن (الجرافولوجي) علم زائف، وأن الأدلة الشرعية والعلمية تدل على بطلانه، وقد أغنانا الله عنه بوسائل كثيرة دل العلم على ثبوتها ونفعها، فالحمد لله رب العالمين.

(١) د. عبد الله الملحم: استشاري الطب النفسي بالمستشفى الجامعي بالخبر، حاصل على البورد الكندي، مهتم بالعلاج المعرفي السلوكي.

(٢) ينظر حسابه في تويتر: https://twitter.com/dralmulhima/status/697496418400006144?s=20

(٣) أ.د.عبدالله بن سلطان السبيعي استشاري وبروفيسور الطب النفسي، مستشفى الملك خالد الجامعي بالرياض سابقا، يعمل الآن في مركز إدراك الطبي بالرياض. وقوله في حسابه في تويتر@Prof_Subaie https://twitter.com/Prof_Subaie/status/697773969181646848?s=20

(٤) حساب د. سحر كردي في تويتر، https://twitter.com/sakurdi/status/400736346412564481?s=19

المبحث الثالث: فلسفته ونقدها، وشبهاته، والرد عليها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: فلسفته ونقدها.

المطلب الثاني: شبهاته، والرد عليها.

المطلب الأول: فلسفته ونقدها

يقوم هذا العلم على فلسفات باطلة عديدة أهمها: فلسفة العقل الباطن، والكهانة وادعاء علم الغيب.

١ – العقل الباطن:

بعض ممارسي هذا التحليل يقول إن علومهم عن الشخصيات مصدرها قراءة العقل، أو المخ، أو اللاواعي الذي يسمى (العقل الباطن)[١].

والعقل الباطن لفظ مجمل يحتمل معاني حقيقية معروفة في الطب النفسي وعلم النفس تدور حول بعض العمليات غير الشعورية كالربط والحفظ، ومعاني باطلة تذكر في الفلسفة الباطنية[٢]، وهو في الطب النفسي، وعلم النفس الحديث، لا يملك أي قدرات خارقة، ولا يمكنه معرفة المغيبات[٣].

وله في الفلسفة الباطنية عدة معان، منها: أنه وسيلة للتواصل مع «الوعي الكوني» وهو الإله بالمعنى الفلسفي، الذي يملك العلم كله، ماضيه ومستقبله، ومن خلال هذا التواصل يزعمون إمكانية تحصيل المعارف الخفية، والعلوم الغيبية، من "مصدر" العلم مباشرة وهو الإله[٤].

---

(١) ينظر: حسيني سمية، "تحليل الشخصية عن طريق خط اليد". (شهادة ماجستير مصورة، الجزائر: جامعة مولاي طاهر، ٢٠١٤)، ص ٣٩، ٤٤.

(٢) المقصود بها في هذا البحث: ما ظهرت في العصر الحديث من معتقدات روحانية تحمل الطابع الباطني المتأثر بالفلسفة الهندوسية، وأشهر من يمثلها: حركة العصر الجديد. ينظر: الرشيد، هيفاء بنت ناصر، "حركة العصر الجديد". (رسالة دكتوراه، الرياض: مركز التأصيل، ط١، ١٤٣٥) (ص٣٢).

(٣) ينظر: العوضي، هبة الله، "العقل الباطن بين العلم والفلسفة ".(رسالة ماجستير، الرياض: جامعة الأميرة نورة، ١٤٤١).

(٤) ينظر: جوزيف ميرفي، "قوة عقلك الباطن".(الرياض، مكتبة جرير، ط١، ٢٠٠٨)(ص٣)، و ديباك =

وهذا جهل وضلال لمخالفته لأصول الاعتقاد وأصول العلم الحديث ؛لافتقاره للدليل على هذه المزاعم، ومن قال بأن الإنسان يمكنه الوصول إلى علم غير محدود، فقد أشرك بالله في ربوبيته وأسمائه وصفاته، فالعلم المطلق لله وحده جلّ جلاله، والقول بإمكانية أخذ غير الأنبياء العلم من الإله عقيدة باطنية، تخالف عقيدة ختم النبوة، وتنافي أصول التلقي عند أهل السنة، والقول بها يستلزم انحرافات عقدية كثيرة.

٢ – الكهانة وادعاء علم الغيب:

الكهانة: فعالة مأخوذة من التكهن، وهو التخرص والتماس الحقيقة بأمور لا حقيقة لها، فهي: ادعاء علم الغيب، وطلب العلم بالمستقبل والإخبار عما في الضمير، والأصل فيها استراق الجن السمع من الملائكة، ثم إلقاؤه في إذن الكاهن(١)، فيأخذون الكلمة التي نقلت إليهم من السماء ويزيدون عليها، ثم يحدثون بها الناس، وقد كانت الكهانة شائعة في الجاهلية، واستمرت إلى زمن الرسول ﷺ فهي سابقة على تحليل الشخصيات بخط اليد المسمى بـ(الجرافولوجي)، لكن هذا التحليل صورة من صور ادعاء علم الغيب(٢)، فالارتباط بينهما وثيق، ففعلهم لا يختلف عن فعل قارئ الكف والفنجان، ومقدماتهم في غالبها مجموعة من الخرافات، مثل ما يزعمونه من خصائص الحروف، كقولهم من بدأ اسمه بحرف كذا فشخصيته كذا، أو أسماء الأبراج الصينية، ويستخدمون كتابة حروف (أبي جاد)(٣)

=

شوبرا، ور ودلف إ. تانزي، "الدماغ الخارق"، (لبنان: دار الخيال، ط١، ٢٠١٤)(ص ٣١٧).

(١) ينظر: الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم، "معالم السنن ".(بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١) ٤: ٢١١، والأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب، "المفردات في غريب القرآن"، (دمشق: دار القلم، ط١، ١٤١٢). (ص٧٢٨)، وابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد الجزري، " النهاية في غريب الحديث".(باكستان: أنصار السنة، ط١، ١٣٨٣) ٤: ٢١٤، (كهن).

(٢) ينظر: ميشو كوشي، "علم الفراسة والتشخيص". ترجمة: يوسف البدر، (ط١٢، لبنان: شركة المطبوعات)، وجمال الكاشف، "الفراسة بين الأمس واليوم ".(ط١، مصر، دار الطلائع)، حيث لا فرق بين ما ورد فيها وما جاء في كتب الكهانة.

(٣) أبو جاد: في اللغة أصل لقول: (أبجد) تاج العروس (٧ / ٤٠٢)، وهي في الاصطلاح: كتابة الحروف العربية، وتقطيعها (أبجد، هوز...إلخ)، وربطها بسير النّجوم؛ للتوصل إلى نتائج يدّعي =

ويزعمون أن لهذه الحروف علاقة ورابطة قوية بحياة الإنسان ومستقبله، وبالكون وما يحدث فيه، فيكتبون حروف (أبي جاد)، ويجعلون لكل حرف منها عددا معلوما عندهم، ويجرون على أسماء الآدميين والأزمنة والأمكنة وغيرها عملية حسابية من جمع وطرح ثم ينسب العدد الباقي إلى الأبراج الاثني عشر، ثم يقضون بالنحوس والسعود، وأوقات الحوادث والملاحم، ومدد الملك وأعمار الناس، وغيرها من أمور الغيب، ونتائجهم التي يخرجون بها تشتمل على أمور صحيحة ، ومزاعم كاذبة، ولهذا اشتبهت على من يلاحظ مجرد الحق الذي فيها، وقد اعترف بعضهم أنه يستخدم الشياطين لإخبارهم بما يحتاجه من معلومات ليوهم الناس أنه محترف في هذا العلم(١).

وعن هؤلاء الكهان يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فلهذا تجد عامة من في دينه فساد يدخل في الأكاذيب الكونية مثل أهل الاتحاد، فإن ابن عربي في كتاب " عنقاء مغرب " وغيره، أخبر بمستقبلات كثيرة عامتها كذب، وكذلك ابن سبعين، وكذلك الذين استخرجوا مدة بقاء هذه الأمة من حساب الجمل من حروف المعجم الذي ورثوه من اليهود، ومن حركات الكواكب الذي ورثوه من الصابئة، كما فعل أبو نصر الكندي، وغيره من الفلاسفة، وكما فعل بعض من تكلم في تفسير القرآن من أصحاب الرازي، ومن تكلم في تأويل وقائع النساك من المائلين إلى التشيع.

وقد رأيت من أتباع هؤلاء طوائف يدعون أن هذه الأمور من الأسرار المخزونة والعلوم المصونة، وخاطبت في ذلك طوائف منهم وكنت أحلف لهم أن هذا كذب مفترى، وأنه لا

=

الْمُنَجِّم على أساسها المعرفة بالأمور المستقبلية الغيبية، أو الاعتقاد بأن لها تأثيراً في الكون مع الله سُبْحَانَهُ. انظر: البيهقي، أحمد بن الحسين، "السنن الكبرى ".(لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤) ٨:١٣٩، وابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، "مقدمة ابن خلدون ". تحقيق: عبد الله الدرويش، (ط١، سوريا: دار يعرب، ١٤٢٥) ٣: ١١٥٩، وابن حجر، أحمد بن حجر العسقلاني، "فتح الباري شرح صحيح البخاري". (بيروت: دار المعرفة) ١١: ٣٥١.

(١) ينظر: فوز كردي، " أثر الفلسفة في برامج التدريب". (ط١، الرياض: مركز التأصيل، ١٤٣٦) (ص ٨٦)، و"أصول الإيمان بالغيب". رسالة دكتوراه(ط١، الرياض: دار القاسم، ١٤٢٩). لنفس المؤلفة (ص١٨٦ و١٩١).

يجري من هذه الأمور شيء، وطلبت مباهلة بعضهم –لأن ذلك كان متعلقا بأصول الدين– وكانوا من الاتحادية الذين يطول وصف دعاويهم)[١].

يقول الشيخ عبدالرحمن بن حسن بن محمد بن عبدالوهاب(ت ١٢٨٥): (كتابة أبي جاد وتعلمها لمن يدعى بها علم الغيب هو الذي يسمى علم الحرف، وهو الذي جاء في الوعيد)[٢].

وارتباط هذا النوع من تحليل الشخصيات بالكهانة يعرفه كل من اطلع عليه ممن يعرف معنى الكهانة وحقيقة هذا العلم ولم يكتف بمقدماته، ولهذا نجد في أبحاث الغربيين تفسير هذا التحليل بأنه سحر وكهانة.[٣]

ذكر (د. د.باري ل. بايرشتاين)[٤] وهو عضو المجلس التنفيذي للجنة التحقيق العلمي في ادعاءات الظواهر الخارقة للطبيعة، المتخصص في علم النفس البيولوجي: أنه ناقش العديد من علماء الخطوط حول علاقته بالسحر، ولم يتمكن أحد من دحض دعواه ، وأن علماء الخطوط الحديثين حاولوا التنصل من علاقتهم بالتنجيم، وقراءة الكف، وانتماءاتهم للعصر الجديد[٥]، إلا أن أصوله، تحتفظ بروابط واضحة معها، وأن علماء (الجرافولوجي) في الوقت

---

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام، "مجموع فتاوى شيخ الإسلام ". جمع وترتيب عبدالرحمن ابن قاسم، (مصر: مكتبة ابن تيمية) ٨١: ٤، ٨٢، وانظر: مجموعة من الأكاديميين، إشراف الأمير د. سعود بن سلمان آل سعود، "موسوعة العقيدة". (ط١، الرياض: دار التوحيد، ١٤٣٩) ٤: ١٩٢ (الطرق).

(٢) آل الشيخ، عبد الرحمن بن حسن، "فتح المجيد شرح كتاب التوحيد".(ط١٢، الرياض: دار ابن (ص٣٣٨).

(٣) انظر على سبيل المثال: Nickell J. Handwriting: Identification science and graphological analysis contrasted. In The Write Stuff, pp 42-52.

و Beyerstein B. The origins of graphology in sympathetic magic. In Beyerstein BL, Beyerstein DF, editors. The Write Stuff: Evaluations of Graphology—The Study of Handwriting Analysis. Amherst, NY: Prometheus Books, 1992, pp 163-200.

وقد ذكرت د. ثريا السيف في كتابها الأصول الفلسفية لتطوير الذات (١٥١/١) العديد من الأبحاث حول هذه العلاقة.

(٤) سبقت ترجمته.

(٥) حركة العصر الجديد: منظومة تقول بتأليه الذات، تعمل على دمج الباطنية الغربية مع النصرانية، والهندوسية، والبوذية.

=

الحاضر يؤكدون أن أسلافهم قد أخذوا علم الخط من المشعوذين الذين كانوا يتجولون في القرى، ثم قال: (الاطلاع على أحدث نصوص دراسة الخط تكشف أن المفاهيم الأساسية ظلت كما كانت في البداية، على الرغم من ادعاءات التحسينات العلمية، ومراجعتي لعشرات الكتب التي روج لها علماء الخط المشهورون تُظهر أن أسس علم الخطوط هي المبادئ القديمة للسحر)[١].

ومما يجدر التنبيه عليه أن بعض المسلمين الذين يمارسون (الجرافولوجي) لا يعلمون أنه من الكهانة، لجهلهم بمعنى الكهانة، وجذور هذا الباطل وحقيقته، ولأنهم تعلموا هذه الممارسات في معاهد أو جامعات ضمن أنشطتها الثقافية، وهي مصدر موثوق عند عامة الناس، ثم إنهم يسمعون في بداية هذه المحاضرات والدورات تعريفا طويلا بمقدميها يوهم بأنهم من المختصين أو الاستشاريين، والواقع خلاف ذلك.

المطلب الثاني: شبهاته والرد عليها

يستدل ممارسو الجرافولوجي على صحته بعدة شبه[٢]، أهمها ما يأتي:

١ – أنه نوع من أنواع تحليل الشخصيات التي تقوم على مقدمات منطقية، فمهمتهم الكشف عن سمات الشخصية، والحالة الصحية، من شكل وتوزيع الكتابة فقط، وهي أمور محسوسة لها ارتباط معقول.

الرد:

وهذه الشبه لا حجة لهم فيها، وقد سبق في المبحث الأول، بيان الفرق بين (الجرافولوجي)، وأنواع تحليل الشخصيات التي تقوم على مقدمات منطقية، ومن اطلع على التفصيل السابق، علم أن الزعم بأن (الجرافولجي) نوع منها كذب وتدليس.

=

ينظر: الرشيد، هيفاء بنت ناصر، "حركة العصر الجديد". (رسالة دكتوراه، الرياض: مركز التأصيل، ط١، ١٤٣٥) (ص٣٠).

(١) [Beyerstein B. The origins of graphology in sympathetic magic. In Beyerstein BL, Beyerstein DF, editors. The Write Stuff: Evaluations of Graphology—The Study of Handwriting Analysis. Amherst, NY: Prometheus Books, 1992, pp 163-200

(٢) هذه الشبه يذكرونها في منتدياتهم ينظر على سبيل المثال:
https://www.nlpnote.com/forum/t19534.html

فلو كانوا لا يقولون إلا أن المثقفين أو المرتبين يكتبون بدقة أو بيد مثقفة، أو أن الأشخاص البخلاء يملأون كل الصفحة لتجنب إهدار الورق، فلن نختلف معهم على هذه القراءة السطحية، لكن الواقع يؤكد أن الممارسين "للجرافولوجي" لا يكتفون بذلك، بل يزعمون أن الكتابة اليدوية تكشف عما خفي في النفس.

نعم، يدعي علماء الخطوط أنهم لا يتنبأون بالمستقبل، لكن من يحدد صفات شخص لا يعرفه، دون مقدمات معقولة، ماذا يمكن أن يقال عنه غير أنه سيتنبأ بكيفية تصرفه في المستقبل؟

ولو كان ما يدعونه صحيحا لم يختلفوا، لكن الواقع يقول: إن الاختلاف بين أهل (الجرافولوجي)كثير، فهناك أكثر من ثلاثين فريقا لعلم الخط في الولايات المتحدة وحدها، والعديد منهم يستخدم طرقًا يقولون عنها: (لا يمكن دمجها بسهولة مع الطرق الأخرى)، وهناك بعض المفاهيم المشتركة في معظم أنظمة تحليل خط اليد، لكن الاختلاف حول ما تعنيه العلامات والمفاهيم كثير.

يذكر (د. بايرشتاين) مثالا على هذه الاختلافات فيذكر أنه راجع كتابين لعلماء الخطوط المعروفين دوليًا فوجد أن أحدهما يقرأ خطا، ثم يقول عن صاحبه: (إنه صاحب مزاج شرير)، والآخر يقول عن نفس الشخص: (إنه شخص عملي)[١].

فالزعم بأن علماء الخطوط لاحظوا على مر القرون أنواع العلاقات بين الشخصية والكتابة، أو أنهم يعتمدون على مقدمات منطقية غير صحيح، لأنهم في الواقع لم يفعلوا ذلك، وهناك أدلة قوية واضحة تدل على أن علم الخط يتبع قواعد العرافة بدلاً من الاستفادة من الأبحاث الحديثة المتنوعة المتعلقة بالشخصيات.

وهذه أمثلة على نصوص تخالف المعقول ينصح بها بقوة علماء الخط:

- يؤكد رئيس سابق لجمعية أمريكية كبرى لعلم الخط: أنه إذا رسمت امرأة متزوجة توقيعها بأحرف كبيرة تدل على اسمها، بدلاً من اسم عائلة زوجها، فإنها زوجة خائنة.
- وفي المجال الصحي ادعى عالم خط: أن الضغط الخفيف على الورقة أثناء الكتابة

(١) ينظر: مقال "كيف تخدع دراسة الخط الناس" ، د.باري ل. بايرشتاين: https://quackwatch.org/related/tests/grapho

يشير إلى انخفاض ضغط الدم، والحلقات العلوية المقطعة للحروف تدل على وجود أمراض القلب، والفاصل بين الأجزاء العلوية والسفلية من الأحرف علامة أكيدة على مشاكل الظهر.

- ومن أوضح الأمثلة الاعتقاد السائد في علم الخط أن الحلقات الكبيرة في حروف (g، y) ونحوها أي التي تنزل تحت الخطوط، تكشف عن دافع جنسي قوي.
- ومن المتوقع أن يقول عالم الخط لو كان ينظر للعقل: إن المسافات العريضة بين الكلمات تشير إلى شخص لا يختلط بسهولة، وبالتالي فهو يحب العزلة والوحدة، لكن الواقع عكس ذلك، فإن الكتاب الذين يجمعون كلماتهم معًا يقول عنهم عالم الخط: إنهم يحبون الرفقاء، لدرجة أنهم لا يميزون عند اختيار أصدقائهم، فيصادقون كل أحد.(١)

٢ – الشبهة الثانية أن (الجرافولوجي) تم قبوله في المحاكم وفي أقسام الشرطة، فهو علم حقيقي .

الرد:

وهنا يحسن التنبيه على الفرق بين هذا العلم المزيف وعلمين آخرين هما: (علم كشف التزوير)(٢)، و(علم دراسة خط اليد) المعروفة في الطب، وهي دراسة علمية مثيرة للجدل فبعض الأطباء لا يؤمن بها، ومع هذا فإن هذين العلمين مبنيان على مقدمات منطقية تخرجهما عن الكهانة، وبعض ممارسي (الجرافولوجي) يلبس على الناس، ويدعي أن الجميع علم واحد، وهذا محض افتراء، والكذب والتلبيس لا يستغرب من أهل الباطل.

والدليل على هذا وجود الفرق بين علم الخط وهذه العلوم الحقيقية، ما يأتي:

أولا: علم (كشف التزوير والتزييف) يعنى بفحص الخطوط، و(فاحص المستندات

---

(١) ينظر: مقال "كيف تخدع دراسة الخط الناس" ، د.باري ل. بايرشتاين: https://quackwatch.org/related/tests/grapho.

(٢) ينظر: الموسوعة البريطانية(Handwriting)، و حسيني سمية، "تحليل الشخصية عن طريق خط اليد". (شهادة ماجستير مصورة، الجزائر: جامعة مولاي طاهر، ٢٠١٤) (ص٤٠)، و

Nickell J. Pen, Ink, and Evidence. Lexington, KY: University Press of Kentucky. 1990.

المشكوك فيها) يستعان به في المحاكم لكشف تزوير الخط في الوثائق، وهو محقق في الطب الشرعي مدرب علميًا، ولديه معرفة بتاريخ الأوراق، والأحبار، وأدوات الكتابة، فهو يقوم باستكتاب الشخص المنسوب إليه التوقيع، ثم المقارنة بين خطه، والخط المجهول الموجود على المستند، فمهمته تتمثل في إثبات مصدر المستندات وأصالتها، وقد يكون بعضها مكتوبا بخط اليد، والسؤال الذي يوجهه له محقق الشرطة هو: (هل هذه رسالة حقيقية من المتهم أم تزوير ؟) وقد يحتاج إلى تحليل الحبر كيميائيًا، وفحص الألياف والعلامات المائية للورق مجهريًا، والبحث عن العلامات المميزة التي خلفتها أنواع مختلفة من أدوات الكتابة، و قد يقارن القواعد النحوية والأسلوب وعلامات الترقيم بالمعايير الاجتماعية أو التاريخية، لتحديد متى كتب المستند ؟ وأين ؟ ومن كتبه؟، فهؤلاء الخبراء محترمون يتم استشارتهم كثيرًا من قبل الشرطة والمحاكم، وطريقة عملهم تختلف تمامًا عن طريقة عمل ممارسي (الجرافولوجي).

وكثير ممن صدق السمعة الحسنة المزيفة التي يتمتع بها (الجرافولوجي) كان سبب تصديقه الخلط بين ممارس (الجرافولوجي)، و(فاحص المستندات المشكوك فيها)، ومما ساعد على هذا قيام بعض المسؤولين بتوظيف محللي خط اليد في أماكن الطب الشرعي، مع أن هذه الممارسة ليست منتشرة على مستوى المؤسسات والهيئات كما يزعم علماء الخط، فالغالبية لا تؤيد علم الخط وإنما يقوم بها بعض الأفراد باجتهاد شخصي منهم، وضباط الشرطة والمحامون والقضاة ليسوا معصومين من الوقوع في الخطأ، وقد يعرض علماء الخط خدماتهم للشرطة في الغرب ويحصلون على جلسة استماع، كما يحق لأي مواطن، فيستغلون الفرصة لنشر سمعة جيدة مزيفة عن طبيعة عملهم.

ثانيا: أما (علم دراسة خط اليد العلمية الطبية)، فإن من يرى صحتها من الأطباء يستعين بها لمعرفة مصادر الأمراض عن طريق نبض المحركات والمجسات، ودراسة العوامل المتعلقة بما يسمى (التحكم في المحركات للجسم البشري)، فهو علم يربط خط اليد مع النظام العصبي والمجسات، ولا يسمح للطبيب أن يقول للمريض: إنه صادق، أو كريم، أو مسوق بارع ونحو ذلك، فإن لهذا العلم قانونا متعارفا عليه في وزارات الصحة يسمى:(قانون الطليعة)، يهتم بالممارسة الأخلاقية، فلا يحق لأي طبيب قراءة خط يد المريض ثم إخباره بمرضه.

ولهذا العلم مراكز متخصصة في بعض الدول، وأكثر من اشتهر به اليابانيون، ولا تعترف به بعض الدول، لكنه ليس مجرد خرافة لأنه مبني على حقائق علمية، ومقدمات

عقلية، لا مجرد تخرصات لا دليل عليها.

أما (الجرافولوجي) فالدول، والهيئات، والمنظمات الدولية، ترفضه ولا تأخذ به، وتعتبره علما زائفا، لأنه يربط خط اليد بالشخصية والنفسية، دون دليل علمي.

يقول د. بايرشتاين: (الغالبية العظمى من محللي الكتابة اليدوية يدرسون ذاتيًا من الكتب الشعبية، أو يتم تدريبهم من قبل مدارس المراسلة المعتمدة ذاتيا، أو فصول المدارس الليلية غير المعتمدة.

ولم أجد كتابًا مدرسيًا واحدًا ذا سمعة طيبة في الاختبارات النفسية، يتناول دراسة الخط بأي شيء سوى الازدراء، وقليل من علماء الخطوط، من واقع خبرتي، لديهم شيء من الخلفية المناسبة في القياس النفسي، أو أساليب اختيار الموظفين الحديثة).[١]

٣-أما الشبهة الثالثة فهي قولهم: إن المدراء المتشددين يجزمون بفائدة علماء الخط في اختيار موظفيهم.

الرد:

ما يذكر من قيام أن بعض المديرين بفعل ذلك صحيح، لكن معظمهم لا يمكن أن يقبل بهذا الزيف، وقد استخدم (الجرافولوجي) قديما، قبل منتصف القرن العشرين لفرز المرشحين للوظائف أثناء التقييم، ولقي بعض الدعم من المجتمع العلمي[٢]، لكن تطور العلم غير نظرة العلماء لهذا العلم، فقد أجريت العديد من التجارب من منتصف القرن العشرين إلى يومنا هذا، أثبتت جميعها أنه إذا وضعت الدراسات في ظروف علمية، كانت النتيجة أنه لا يمكن التنبؤ بنوع الشخصية، ولا الحالة النفسية عن طريق دراسة الخط[٣].

---

(١) ينظر: المقال الذي كتبه د.باري ل. بايرشتاين: https://quackwatch.org/related/tests/grapho

(٢) ينظر: مأمون صالح، " الشخصية بناؤها وتكوينها". (عمان، الأردن: دار أسامة للنشر، ٢٠١١) (ص٢٤٠).

(٣) ترفض الأوساط العلمية الاعتراف به وتعتبره علما زائفا، انظر: الموسوعة البريطانية (Graphology)، وقد عدته نوعا من الكهانة ينظر: كلمة (Fortune-Telling) في الموسوعة، وانظر:

-Driver, Russel H.; Buckley, M. Ronald; Frink, Dwight D. (April 1996), "Should We Write Off Graphology?", International Journal of Selection and Assessment, Blackwell Publishing Ltd, 4، (ص ٧٨،٨٦).

-Furnham, Adrian; Barrie Gunter (1987), "Graphology and Personality: Another =

وهناك أسباب كثيرة تبين سبب رضى بعض المدراء عنهم، وأسباب إصابتهم الحق – النادرة – كثيرة، ليس منها صحة دراسة الخط، ومن هذه الأسباب:

- أن علماء الخطوط تقدم لهم مستندات تتضمن معلومات تنفعهم، كالسيرة الذاتية، على الرغم من ادعاء علماء الخطوط بأنهم يتجاهلون هذه الأدلة، إلا أن الأدلة تشير إلى خلاف ذلك(١).
- يتحدث علماء الخطوط مع المديرين الذين يستشيرونهم غالبا لمعرفة المرشحين الذين يميل أصحاب العمل لاختيارهم، ومن هذا اللقاء يحصلون على معلومات حول المتقدمين.
- في كثير من الحالات تكون مهمة محلل الخط مجرد طمأنة المدير بأن حدسه صحيح، بعبارات جزم مبالغ فيها، لا يستطيع الخبراء الحقيقيون الجرأة عليها، مما يساعد في تهدئة القلق الذي يحيط بعملية التوظيف المعرضة عادة للخطأ، خاصة وأن هذا الخطأ باهظ التكاليف.
- تلزم الشركات موظفيها بتحديد سبب الأخطاء التي وقعت، فالمدير يرى أنه من الحكمة أن يلقي باللوم على شخص مثل:(عالم الخط)، إذا اتضح أن مشكلة الشركة كان سببها اختيار موظف سيئ.
- يندر أن يقدم المدراء خطوط (جميع) المتقدمين للوظائف إلى عالم الخط؛ لأن التكاليف ستكون باهظة، وحينئذ يجد عالم الخط أمامه قائمة مختصرة من أسماء المتقدمين، تم انتقاؤهم بسبب تعليمهم العالي، وخبرتهم، وتوصيات المشرفين، ونحو ذلك، فمن المحتمل أن يكون كل فرد في هذه المجموعة مناسبًا للعمل، فأي اسم وقع عليه اختيار عالم الخط سيكون صحيحا.
- أن المدراء الذين يدفعون مبالغ كبيرة لتمويل مشروع ما، تكون لديهم دوافع نفسية قوية لتفسير نتيجة قرارتهم بأنها صائبة، خاصة إذا شكك غيرهم فيها، ولو كانت

=

Failure to Validate Graphological Analysis.", Personality and Individual Differences, 8 (ص ٤٣٣،٤٣٥).

(١) ينظر: Dean G and others. Graphology and human judgment. In The Write Stuff, pp 342.

الأدلة ضدهم.[١]

- قارن بعض العلماء أساليب اختيار الموظفين على أساس علمي مع اختبارات علماء الخطوط، وربطوها بما يقوم به الموظفون في مكان العمل، وأجروا العديد من الدراسات التي تم تصميمها وتنفيذها بالتعاون مع علماء الخطوط البارزين، الذين وافقوا على هذه المقارنة مسبقًا، وكانت النتيجة أن أداء وتخمين محلل خط اليد كان سيئًا للغاية.[٢]

فهذه الأسباب تجعل الحقيقة المؤسفة المتمثلة في أن العديد من الشركات الكبرى تستشير علماء الخطوط، لا تدل على صحة علم الخط.

٤ – أن تحليل الشخصيات بخط اليد من الفراسة الخَلْقية، وقد قال به السلف.

الرد:

عرف العلماء الفراسة الخلقية بأنها: معرفة حال الشخص الباطنة من أحواله الظاهرة[٣].

ومعرفة ما قد يخفى من صفات الناس عن طريق النظر في معالم وجوههم ثم الاستدلال بالخَلْق على الخُلُق؛ لما بينهما من الارتباط، مثل الاستدلال بصِغر الرَّأس –الخارج عن العادة– على صِغَر العقل، وبكبره على كبر العقل، وبُعْد ما بين جانبي الصدر على سعة خُلُق صاحبه، وبضيقه على ضيقه، ونحو ذلك، قد قال به بعض السلف[٤]، ومنهم ابن القيم حيث قال: (استدلوا بالخَلْق على الخُلُق؛ لما بينهما من الارتباط الذي اقتضته حكمة الله)[٥].

غير أنه لا يوجد دليل صريح في الشرع يفيد هذا المعنى، ونتائج هذه الفراسة تحتمل

---

(١) ينظر: Beyerstein B, Hadaway P. On avoiding folly. Journal of Drug Issues 20:689-700, 1990.

(٢) ينظر: Beyerstein B. The origins of graphology in sympathetic magic. pp 163-200

(٣) ينظر: ابن أبي العز الحنفي، " شرح العقيدة الطحاوية ". تحقيق: عبد الله التركي، وشعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١١) ٢: ٧٥٩، و محمد الرازي، "الفراسة ". تحقيق: مصطفى عاشور، (القاهرة: مكتبة القرآن) (ص٤)، وموسوعة العقيدة (٥/ ٢٢٧١)، (الفراسة).

(٤) ينظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر، "مدارج السالكين ". (ط٣، دار الكتاب العربي، ١٤١٦) ٢: ٤٥٣.

(٥) المرجع السابق.

الخطأ والصواب، ولهذا لم يكن من قال به من السلف يقطع بصحته، يقول ابن القيم: (فليُتأمل هذا الموضع، ولا يُعجل بالقضاء بالفراسة دونه؛ فإن القاضي حينئذ يكون خطؤه كثيراً؛ فإن هذه العلامات أسباب لا موجبة، وقد تتخلف عنها أحكامها لفوات شرط، أو لوجود مانع)[١].

أما العلم الحديث فلا يوجد فيه ما يشهد بصحة هذه الفراسة.

تقول د. هيفاء الرشيد: (بل من المشاهد اختلاف شخصيات الناس الذين تتشابه ملامحهم وبنيتهم، كأبناء الأسرة الواحدة، أو الإخوة أو حتى التوائم، مع تطابق تفاصيل وجوههم، فالذي أعتقده أن مثل هذا الربط لا يصح بإطلاق، وإن وافق الحق أحيانًا، فإنه يكثر فيه الغلط)[٢].

أما فهم دلالة حركات الوجه وإشاراته على مقاصد الناس وخفاياهم، فهذا قد يُتقنه بعض الناس، وإن كان لا يُقطع بمدلوله.

وبهذا تبين الفرق بين الفراسة و(الجرافولوجي)، فإن ممارسي (الجرافولوجي) يقطعون بصحة نتائجه، ومقدماتهم مبنية على فلسفات محرمة، لا تعلق لها بالعقل، بخلاف الفراسة التي تعتمد على ملاحظة الظاهر من حال الشخص المرتبط عادة بباطنه.

٥– قولهم: إن الكتابة شكل من أشكال الحركة التعبيرية، (أي: حركة معبرة)، فيجب أن تعكس الشخصية.

الرد:

وجد علماء النفس أن سمات الشخصيات غير المرتبطة بحركات الجسم التعبيرية، أكثر بكثير من السمات القليلة التي يمكن توقعها من الكتابة.

ولم يشر أي عالم موثوق من علماء النفس إلى أن سمات الشخصية كالأمانة، أو الحس التجاري الجيد، ونحوها تتم معرفتها من رموز تعرف من حركات الشخص، وتعبيرات الوجه– وهي من الحركات التعبيرية – قد تدل على صفة في الشخص، لكن لا يعتقد أي خبير

(١) ينظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر، "مدارج السالكين ". (ط٣، دار الكتاب العربي، ١٤١٦) ٢: ٤٥٣.

(٢) قناة اسأل البيضاء على التيلقرام https://t.me/ask_albaydha/76

مختص أن كل شخص يميل إلى العنف مثلا لديه علامة ظاهرة في وجهه ترمز لهذه الصفة، أو غيرها من الصفات التي يدعي علماء الخطوط اكتشافها.

والملاحظ أن أدلة علماء الخط انتقائية ؛فإنهم يذكرون بفخر أن تحليلهم مذكور في دراسات حول الحركة التعبيرية تمت عام (١٩٣٣م)، لكنهم لا يذكرون أن علماء النفس يقولون:(إن الكتابة والخط غالبًا ما تحجب الشخصية بدلاً من الكشف عنها).[١]

٦- قولهم: إن الكتابة اليدوية كتابة دماغية، فالدماغ مسؤول عن كل من: الصفات النفسية، والتحكم في الكتابة، وهذه الحجة هي الأكثر انتشارًا عند المدافعين عن (الجرافولوجي).

الرد:

ما ذكروه من أن الكتابة اليدوية المسؤول عنها هو الدماغ صحيح، لكن الاستنتاج الذي خرجوا به غير صحيح؛ لأن الدماغ مسؤول عن كل حركات الجسم، فالمشي يتحكم فيه الدماغ، فلم لم يعتبروه أسلوبا لتحليل الشخصيات ؟

وقولهم: ما دام الدماغ يتحكم في حركات الجسم، فإنه لمجرد ذلك يرتبط ضرورة بسمات أو كفاءات الشخص، ادعاء لا يقبل، لعدم وجود دليل على هذا الارتباط.

والعلماء الباحثون في الركائز العصبية للكتابة والشخصية، يقدمون أفضل الأدلة للرد على هذه الشبهة، ومن ذلك قولهم: إنه يمكن أن يؤثر تلف الدماغ على الكتابة أو الشخصية، لكن لا يوجد دليل على أن إصابة الرأس إذا أثرت على الشخصية، ستتغير الكتابة حتما، وهذا هو المتوقع لو كانت دراسة الخط صحيحة.

كما تظهر الأبحاث التي أجريت على الارتباطات الفسيولوجية للشخصية، أن السمات الفردية ليست موضعية في مناطق محددة في الدماغ يمكن رسم خرائط لها، وتحديد العضلات الدقيقة التي ترتبط بالكتابة[٢].

هذه أبرز الشبه التي وجدت ممارسي (الجرافولجي) يذكرونها[٣]، وبتأمل الرد عليها

(١) ينظر: المقال الذي كتبه د.باري ل. بايرشتاين: https://quackwatch.org/related/tests/grapho

(٢) ينظر: Beyerstein B. Handwriting is brainwriting. So what? In The Write Stuff, pp397-419

(٣) ومنهم من يحتج بأن الشيخ خالد المصلح أجاز هذا التحليل، وفتوى الشيخ موجودة في اليوتيوب، =

يتبين أنه لا حجة لهم فيها.

ولو قام أهل العلم بنشرها في منتديات البرمجة العصبية، ومواقع تحليل الشخصيات لحصل بذلك خير كثير، وإنكار لهذا المنكر الذي لم يتنبه له كثير من الشباب، وغيرهم من المغرمين بمعرفة شخصياتهم ، وشخصيات من يعرفونه.

=

بعنوان :الشيخ يتحدث عن تحليل الشخصية هذا رابطها: https://youtu.be/7FfeqlvAc5c

وقد صرح الشيخ خالد المصلح في فتواه بأن شرط جواز هذا التحليل : أن يستند إلى مقدمات حسية ظاهرة متفق عليها، وذكر أن نتائجه من الأمور الظنية.

و(الجرافولجي) مقدماته ليست كذلك، وقواعده غير متفق عليها، وممارسوه يجزمون بصحة تحليلاتهم، ففتوى الشيخ حجة عليهم، وقد كانت قبل عشر سنوات أي قبل أن يظهر خلل هذه الممارسات.

الخاتمة

الحمد لله الذي أعان بمنه وكرمه على إتمام هذا البحث، وقد كان من أهم نتائجه:

١- أن (الجرافولوجي) علم زائف، والدراسات العلمية المتخصصة لا تعترف به، وأن ممارسيه يستدلون على خفايا الشخصية بما ليس له تعلق معقول، أو ارتباط ظاهر.

٢- تحليل الشخصيات المبني على مقدمات عقلية أنواع متعددة، والخلط بينها وبين (الجرافولوجي) نوع من التدليس.

٣- اختبار بوصلة الشخصية الذي يقسم الناس إلى شمالي، وغربي، وجنوبي، وشرقي، وما يسمى (مقياس هيرمان)، واختبار (MBTI)، كلها اختبارات ليس لها أسس علمية، لكن لا يظهر فيها مخالفة شرعية، فإن نتج عنها ضرر على الناس حرمت.

٤- يوصي البحث بضرورة الاهتمام بتعليم توحيد الله وتطبيقه عمليا، في المدارس، والمؤسسات التدريبية، والمراكز التعليمية وغيرها.

٥- كما يوصي البحث بإدراج مواد دراسية تعنى بتدريب الطلاب على التفكير الناقد، ومهارات التفكير الصحيح التي يميز بها الطلاب الحق من الباطل.

والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

المصادر والمراجع

إبراهيم أنيس وآخرون، "المعجم الوسيط ". (ط٤، مصر: مجمع اللغة العربية، ١٤٢٥).
إبراهيم الشاطبي، "الاعتصام ". تحقيق: محمد الشقير، (الدمام: دار ابن الجوزي).
أسعد رزوق، "موسوعة علم النفس"، (لبنان: المؤسسة العربية للنشر، ١٩٧٩ م).
ابن أبي العز الحنفي، " شرح العقيدة الطحاوية ". تحقيق: عبد الله التركي، وشعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١١).
ابن القيم محمد بن أبي بكر، " إغاثة اللهفان". تحقيق: علي الحلبي، (ط٢، الدمام: دار ابن الجوزي، ٢٠١٠ م).
أبو داود السجستاني، "سنن أبي داود".(بيروت: دار الكتاب العربي).
إحسان إلهي ظهير، "الإسماعيلية".(باكستان، لاهور: دار ترجمان السنة).
أحمد بن حجر العسقلاني، "فتح الباري شرح صحيح البخاري". (بيروت: دار المعرفة).
أحمد بن عبد السلام ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل "تحقيق: محمد رشاد سالم، (ط٢، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١)
أحمد بن عبد السلام ابن تيمية، "مجموع فتاوى شيخ الإسلام ". جمع وترتيب عبدالرحمن ابن قاسم، (مصر: مكتبة ابن تيمية).
أحمد بن الحسين، "السنن الكبرى للبيهقي".(لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤).
إسماعيل حقي، أحمد السعيد سليمان، "الأفكار الباطنية في رسالة أسرار الحروف". (بحث منشور في مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٦٨).
ثريا بنت إبراهيم السيف، "الأصول الفلسفية لتطوير الذات في التنمية البشرية". رسالة دكتوراه، (الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٤٠).
جمال الكاشف، "الفراسة بين الأمس واليوم ".(ط١، مصر، دار الطلائع).
جوزيف ميرفي، "قوة عقلك الباطن".(ط١، الرياض، مكتبة جرير، ٢٠٠٨).
حسيني سمية، "تحليل الشخصية عن طريق خط اليد".(شهادة ماجستير مصورة، الجزائر: جامعة مولاي طاهر، ٢٠١٤).
حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، "معالم السنن ".(بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١).

الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، "المفردات في غريب القرآن"، (دمشق: دار القلم، ط١، ١٤١٢).

ديباك شوبرا، ور ودلف إ. تانزي، "الدماغ الخارق"، (لبنان: دار الخيال، ط١، ٢٠١٤).

سكوت ليلينفيلد، ستيفن جاي لين، جون روسيو وباري إل. بايرستاين، " أشهر٥٠ خرافة في علم النفس". ترجمة: محمد رمضان داوود، إيمان أحمد عزب، (مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة).

سليمة سايحي، "الكشف عن بعض سمات الشخصية من خلال تحليل الخط اليدوي علم الجرافولوجيا".بحث منشور في مجلة علوم الإنسان والمجتمع، (الجزائر: الناشر: كلية العلوم الإنسانية).

سلوى عبد المحسن المجنوني، " بعض عناصر الجرافولوجي وعلاقتها ببعض سمات الشخصية". (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية التربية، الدمام، ١٤٣١).

صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، "شرح العقيدة الطحاوية".(القاهرة: مكتبة الحجاز، ط١، ١٤٣٣).

طارق سعيد القحطاني، "أسرار الحروف". (لبنان: مؤسسة الريان، ٢٠١٧).

عبد الرحمن بن حسن، "فتح المجيد شرح كتاب التوحيد".(ط١٢، الرياض: دار ابن الأثير).

عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، "مقدمة ابن خلدون ". تحقيق: عبد الله الدرويش، (ط١، سوريا: دار يعرب، ١٤٢٥).

فوز كردي، " أثر الفلسفة في برامج التدريب". (ط١، الرياض: مركز التأصيل، ١٤٣٦).

فوز كردي، "أصول الإيمان بالغيب". رسالة دكتوراه(ط١، الرياض: دار القاسم، ١٤٢٩).

مأمون صالح، " الشخصية بناؤها وتكوينها". (عمان، الأردن: دار أسامة للنشر، ٢٠١١).

مجموعة من الأكاديميين، إشراف الأمير د. سعود بن سلمان آل سعود، "موسوعة العقيدة". (ط١، الرياض: دار التوحيد، ١٤٣٩).

مجموعة من الباحثين، " الموسوعة البريطانية"، (ط١٥، بريطانيا: الموسوعة البريطانية، ١٩٨٥).

محمد إبراهيم الحمد "توحيد الربوبية ". (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣٦).

محمّد بن إسماعيل البخاري، "صحيح البخاري ". اعتنى به د. مصطفى ديب البغا، (ط١،

دمشق: دار القلم، ١٤٠١هـ).

محمد بن أبي بكر ابن القيم، "مدارج السالكين ". (ط٣، دار الكتاب العربي، ١٤١٦).

محمد بن أبي بكر ابن القيم، "مفتاح دار السعادة".(ط١، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٣٢)

محمد حسن آل سفران، "تصميم برنامج إلكتروني في الجرافولوجي ". (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية التربية، مكة، ١٤٣٠).

محمد الرازي، "الفراسة للرازي ". تحقيق: مصطفى عاشور، (القاهرة: مكتبة القرآن).

مصطفى قسيم الهيلات، "مقياس هيرمان لأنماط التفكير ". (الأردن، دبي: دار ديبونو، ط١، ٢٠١٥).

ميشو كوشي، "علم الفراسة والتشخيص". ترجمة يوسف البدر، (ط١٢، لبنان: شركة المطبوعات).

المبارك بن محمد بن محمد الجزري ابن الأثير، " النهاية في غريب الحديث".(باكستان: أنصار السنة، ط١، ١٣٨٣).

هبة الله العوضي، "العقل الباطن بين العلم والفلسفة ".(رسالة ماجستير، الرياض: جامعة الأميرة نورة، ١٤٤١).

هيفاء بنت ناصر الرشيد، "حركة العصر الجديد".(رسالة دكتوراه، الرياض: مركز التأصيل، ط١، ١٤٣٥).

يحيى بن شرف النووي، "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ".(ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ).

يلينفيلد، ستيفن جاي، جيفري، " العلوم والعلوم الزائفة في علم النفس العيادي".(ط٢، الناشر: جيلفورد، ٢٠١٤).

المراجع غير العربية:

Charlotte P.Leibel: change your handwriting hange your life, (Newyourk, stein and day, Pulbishers, 1972).

Beyerstein B. The origins of graphology in sympathetic magic. In Beyerstein BL, Beyerstein DF, editors. The Write Stuff: Evaluations of Graphology—The Study of Handwriting Analysis. Amherst, NY: Prometheus Books, 1992).

1. Dean G and others. Graphology and human judgment. In The Write Stuff.
Beyerstein B, Hadaway P. On avoiding folly. Journal of Drug Issues 20:689-700, 1990.
Nickell J. Pen, Ink, and Evidence. Lexington, KY: University Press of Kentucky. 1990.

المواقع الإلكترونية:

قناة الطاقة الكونية على التيليقرام: https://t.me/ReikiFacts/4295

حساب د. إبراهيم الحسينان في تويتر:
https://twitter.com/ihusinan/status/949583093979058177?s=19
@ihusinan

حساب د. سحر في تويتر:
https://twitter.com/sakurdi/status/414469842381463552?s=19

حساب د. موسى الجويسر في تويتر:
https://twitter.com/drmaljowaiser/status/943769335159500800?s=09

حساب المركز الوطني لتعزيز الصحة النفسية في تويتر:
https://twitter.com/NCMH_SA/status/926065548370333697?s=20

قناة اسأل البيضاء على التيلقرام: https://t.me/ask_albaydha/81

موقع الفكر العقدي الوافد، د. فوز كردي:
http://www.alfowz.com/topic.php?action=topic&id=63

موقع الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك: https://sh-albarrak.com/about

موقع الشيخ سليمان بن عبد الله الماجد: http://www.salmajed.com/node/8550

مدونة د. محمد السليمان، https://archive.org/details/photo_2016-12-15_09-02-28

Bibliography

Ibn Al-Qayyim Muhammad Ibn Abi Bakr, "Ighāthat al-Luhfān". Investigated by: Ali Al-Halabi, (2nd Edition, Dammam: Dār Ibn Al-Jawzi, 2010 AD).

Scott Lilienfeld, Stephen Jay Lane, John Rousseau and Barry L. Bayerstein, "Psychology's 50 Most Famous Myths." Translated by Muhammad Ramadan Dawood, Iman Ahmed Azab (Egypt: Hindawi Foundation for Education and Culture).

Salwa Abd al-Muhsin Al-Majnouni, "Some Elements of Graphology and their Relationship to Some Character Traits." (PhD Thesis, Umm Al-Qura University, College of Education, Dammam, 1431).

٤- Muhammad Hassan al-Safran, "Designing an Electronic Program in Graphology." (PhD Thesis, Umm Al-Qura University, College of Education, Makkah, 1430).

Muhammad Ibrahim Al-Hamad " Tawhīd al-Rubūbiyya." (1st ed. Dammam: Dār Ibn al-Jawzi, 1436 AH).

Maʾmūn Sāleh, "The Character Building and Formation". (Oman, Jordan: Osama Publishing House, 2011).

Husseini Summaya, "Character Analysis by Handwriting." (a copied MA Certificate, Algeria: Mulay Tahir University, 2014).

Fawz Kurdi, "The Impact of Philosophy on Training Programs". (First Edition, Riyadh: Al-Rooting Center, 1436).

Ismail Haqqi, Ahmad al-Saʿīd Suleiman, "The Esoteric Ideas in Risala Asrar al-Sharif" (Research published in the Journal of the Faculty of Arts, Cairo University, 1968).

Ibrahim al-Shatibi, "al-I'tiṣām". Investigated by: Muhammad al-Shukair (Dammam: Dār Ibn Al-Jawzī).

Tariq Saeed Al-Qahtani, "The Secrets of the Letters". (Lebanon: Al-Rayyan Foundation, 2017).

Hibbat Allah Al-ʿAwadī, "The Subconscious Mind Between Science and Philosophy". (Master Thesis, Riyadh: Princess Noura University, 1441AH).

Ahmad Ibn Al-Hussein, "Al-Sunan Al-Kubra by Al-Bayhaqi." (Lebanon: Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyya, 1424AH)

Abu Dāwūd al-Sijistāni, "Sunan Abī Dawūd". (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArab).

Muhammad bin Ismail al-Bukhari, "Sahīh al-Bukhāri". Cared by: Dr. Mustafa Dīb al-Bagha, (First Edition, Damascus: Dār Al-Qalam, 1401 AH).

Yahya Bin Sharaf Al-Nawawi, "Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim Ibn Al-Hajjaj". (2nd Edition, Beirut: House of Revival of Arab Heritage, 1392 AH).

ʿAbd al-Rahman bin Muhammad bin Khaldūn, "Muqaddimat Ibn Khaldūn". Investigated by: Abdullah al-Darwish, (First Edition, Syria: Dār Yarūb, 1425AH).

Ahmad Ibn Hajar al-ʿAsqalani, "Fath al-Bārī Sharh Sahih al-Bukhari". (Beirut: Dār al-ʿIlm).

Ahmad Ibn Taymiyyah, "The collection of fatwas of Sheikh al-Islam." Collection and arrangement of ʿAbd al-Rahmān Ibn Qasim, (Egypt: Ibn Taymiyyah Library).

Ibn al-Qayyim Muhammad ibn Abī Bakr, "Madārij al-Sālikīn." (3rd Ed, Dār al-Kitab al-ʿArabi, 1416AH).

A group of academics supervised by Prince Dr. Saud bin Salman al-Saud, "The Encyclopedia of Belief". (First Edition, Riyadh: Dār al-Tawhīd, 1439AH).

ʿAbd al-Rahmān bin Hasan, "Fath al-Majid Sharh Kitaab al-Tawheed" (Riyadh: Dār al-Salām).

Yellenfeld, Stephen Jay, Geoffrey, "The Pseudoscience and Pseudoscience in Clinical Psychology". (2nd Edition, Publisher: Guilford, 2014).

Ibn Abī al-ʿIzz al-Hanafi, "Sharh ʿAqīdat al-Taḥāwī". Investigated by: ʿAbdullah al-Turki and Shuʿaib al-Arnāʾūt, (Beirut: Muassat al-Risāla, 1411AH).

Muhammad al-Rāzi, "al-Firāsa li al-Rāzī". investigated by: Mustafa ʿĀshūr, (Cairo: Maktab al-Quran).

Ibrahim Anīs and others, "al-Muʿjam Wasīt". (4th Edition, Egypt: The Academy of the Arabic Language, 1425AH).

Ihsān Elahi Ẓahīr, "al-Ismāʿiliya". (Pakistan, Lahore: Dār Turjuman al-Sunna).

Charlotte P. Leibel: change your handwriting change your life, (New York, stein and day, Pulbishers, 1972).

Beyerstein B. "The origins of graphology in sympathetic magic. In Beyerstein BL, Beyerstein DF, editors. The Write Stuff: Evaluations of Graphology—The Study of Handwriting Analysis. Amherst, NY: Prometheus Books, 1992).

Dean G and others. Graphology and human judgment In The Write Stuff.

Beyerstein B, Hadaway P. "On avoiding folly. Journal of Drug Issues 20:689-700, 1990.

Nickell J. Pen, Ink, and Evidence. Lexington, KY: University Press of Kentucky. 1990.

معالم الأمن الفكري عند ابن تيمية
وجهوده في الحفاظ عليها

The Manifestations of Intellectual Security According to Ibn Taimiyyah, and His Efforts in Safeguarding Them

إعداد:

د. عبد المجيد بن صالح المنصور

Dr. Abdul Majīd bin Saleh Almansour

الأستاذ المشارك في قسم العلوم الشرعية بكلية الملك فهد الأمنية

البريد الإلكتروني: Afta222@hotmail.com

Mansoura@kfsc.edu.sa

الاستقبال - Received: 2020/09/12، القبول - Accepted: 2020/11/04، النشر - Published: 2021/03/15

المستخلص

البحث يشتمل على مقدمة، وتمهيد وثلاثة مباحث، وخاتمة.

فالمقدمة: فيها بيان أهمية البحث وأهدافه، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

وتلخصت أهداف البحث، بنفي تهمة التطرُّف والتشدُّد عن شيخ الإسلام ابن تيمية؛ لأنَّه يُعتبر مرجعًا علميًّا رصينًا، وشخصية كبيرة ومُؤثِّرة في التراث الإسلامي، يُستَنَد إلى آرائه وفهمه للنصوص الشرعية. وبيان معالم الأمن الفكري عند ابن تيمية من خلال شهادة مُعاصريه، والاستقراء الموضوعي والاستنباطي لأقواله ومواقفه وبعض آرائه.

وتوضيح موقف ابن تيمية من الأمن الفكري، وإبراز دوره وجهوده في تعزيز الأمن الفكري.

أما أهمية البحث فتبرز في أهمية شيخ الإسلام ابن تيمية كعالم كبير مُؤثِّر في التراث الإسلامي العريق، وفي تصحيح مفهوم خاطئ عن شخصية علميَّة كبيرة وقدوة للمسلمين في آرائها ومنهجها العلمي الرصين، وفي قطع الطريق على الذين يُحاولون تشويش صورة أعلام الهدى في التاريخ الإسلامي، وفي توضيح موقف ابن تيمية من التطرُّف والغلوِّ الفكري، وبيانُ خطأ مَنْ يتّهمه بعكس ذلك.

واعتمدت فيه المنهج الاستقرائي الموضوعي والتحليلي.

والتمهيد: اشتمل على التعريف بعنوان البحث في المطلبين: الأول: التعريف بالأمن الفكري، والمطلب الثاني: التعريف بابن تيمية.

والمبحث الأول: اشتمل على معالم الأمن الفكري عند ابن تيمية، وهي في خمسة مطالب.

والمبحث الثاني: اشتمل على مهددات الأمن الفكري عند ابن تيمية، وهي سبعة مطالب.

والمبحث الثالث: اشتمل على جهود ابن تيمية في الحفاظ على الأمن الفكري في مطلبين.

أما الخاتمة: ففيها ملخص بأهم النتائج.

الكلمات المفتاحية: ابن تيمية – الأمن الفكري – معالم – مهددات – الغلو – التكفير.

ABSTRACT

Title of the research: (The Manifestations of Intellectual Security According to Ibn Taimiyyah, and His Efforts in Safeguarding Them (

The research includes an introduction, a preamble, three chapters, and a conclusion .

As for the introduction: it includes the importance of the research, its objectives, the literature review, and the research plan.

And the objectives of the research are summarized in exonerating Sheikh Al-Islam Ibn Taimiyyah from the accusations of radicalism and extremism, as he is considered an authoritative scholarly reference and a great influential figure in the Islamic heritage whose opinions and comprehension of the Islamic texts are relied upon. And the exposition of the manifestations of intellectual security according to Ibn Taimiyyah based on the witnesses of his contemporaries, and the objective and deductive induction of his sayings, positions, and some of his opinions, including the explanation of the position of Ibn Taimiyyah on intellectual security, and the highlight of his impact and efforts in enhancing intellectual security.

As for the importance of the research: it is seen in the importance of Shaykh Al-Islam Ibn Taimiyyah as a great influential scholar in the ancient Islamic heritage, and a correction of misconception regarding a great scholarly figure and role model of Muslims in its opinions and sound scholarly approach, and in preventing those who are attempting to mire the reputation of the symbols of guidance in Islamic history, and in highlighting the position of Ibn Taimiyyah on radicalism and intellectual extremism, and debunking the claims of those who accuse him of otherwise.

I adopted in this research, the objective and analytical inductive approach.

The preface consists of an introduction to the title of the research under two sub-topics: the first one: the definition of intellectual security, the second one: a biography of Ibn Taimiyyah .

Topic one: Consists of the manifestations of intellectual security according to Ibn Taimiyyah, in five sub-topics.

Topic two: Consists of the threats to intellectual security according to Ibn Taimiyyah, in seven sub-topics.

Topic three: Consists of the efforts of Ibn Taimiyyah in safeguarding intellectual security, in two sub-topics.

The conclusion consists of the most significant findings.

Keywords:

Ibn Taimiyyah - Intellectual security- manifestations- threats- extremism - radicalism.

المقـدمة

الحمدُ لله الذي أنزل على عبده الكتابَ ولم يجعل له عِوجاً، قيّماً لينذر بأساً شديداً من لدنْه، ويُبشِّر المؤمنين الذي يعملون الصالحات أنَّ لهم أجراً حسناً، وأشهد أن لا إله إلَّا اللهُ وحده لا شريك له أبداً، وأشهد أنَّ محمَّداً عبدُه ورسوله، جاء بالحقِّ والهدى مُرشداً، صلَّى اللهُ عليه وعلى آله وصحبه الذين كانوا له عوناً وسنداً، وسلَّم تسليماً، أمَّا بعد:

فإنَّ من معالم ديننا الحنيف ومبادئه الرصينة تقديرَ العلماء واحترامهم، وحفظ حقوقهم، والذبّ عنهم، ونفي ما يلصق بهم من أعدائهم زوراً وبهتاناً، وبالأخص أهل التحقيق من علماء الأمَّة، الذين خدموا الإسلام والشريعة، وخدموا العلوم الشرعية بكُلِّ فنونها من عقيدة وفقهٍ وأصول فقهٍ وسُنَّة وتفسير وعلوم القرآن ودعوة إلى الله –تعالى–، ومن أجلّ العلماء الذين يُنظر إليهم كمرجعٍ للثقافة الإسلامية والبحث العلمي عند المسلمين وغير المسلمين شيخُ الإسلام أبو العباس ابنُ تيمية الذي أبهر خصومه –قبل محبيه– بعلمه وقدراته العقلية والفكرية، واعترفوا له بالسبق عليهم، وأدهش العالم في عصره وبعد وفاته إلى يومنا هذا بمُكْنَتِه العالية الفائقة في الاستدلال والاستنباط والمحاججة والمناظرة، وسطَّر اسمه في تاريخ التراث الإسلامي، بحيث لا يمكن تجاهُل آثاره ومُسَطّراتِه العلمية الكثيرة، ومع هذه الحال التي يمتلكها والأوصاف التي اشتُهر بها إلَّا إنَّه لم يخلُ رَحِمَهُ اللَّهُ كغيره من أعداء يتّهمونه بما ليس فيه، ومن أظهر الاتهامات ضده اتهامُه بالتشدُّد والتطرُّف وانحراف منهجه الفكري؛ بسبب بعض آرائه الفقهيَّة التي ربما ينقلها عنه المتطرِّفون والمتعالمون منزوعةً من سياقاتها وعوارضها وطوارئها، وهذه مشكلة منهجية عامة في الاحتجاج لم يُبتلَ بها ابنُ تيمية فحسب، بل شملت نصوص القرآن والسُّنَّة، وهي الحُجَّة الحقيقية، وكذلك وقعت في مُطلق أقوال علماء المذاهب القدامى والعلماء المتأخّرين، وليس المقام هو استعراض هذه الآراء التي استُثمرت من قِبَل الغُلاة أو المتطرّفين لنردَّ عليها، ونُوضِّح رأي ابن تيمية فيها، ولكنَّ المقام هو بيان سلامة منهج ابن تيمية الفكري، معتمدين في ذلك منهج الاستقراء الموضوعي والاستنباطي (التحليلي) لأهمِّ معالم الأمن الفكري عنده، وجهوده في الحفاظ على الأمن الفكري، ومن خلال شهادة معاصريه، مما يدفع عنه تلك الاتهامات بالجملة.

أهداف البحث:

١ – نفي تهمة التطرُّف والتشدُّد عن شيخ الإسلام ابن تيمية؛ لأنَّه يُعتبر مرجعًا علميًّا رصينًا، وشخصية كبيرة ومُؤثِّرة في التراث الإسلامي، يُستَنَد إلى آرائه وفهمه للنصوص الشرعية.

٢ – بيان معالم الأمن الفكري عند ابن تيمية من خلال شهادة مُعاصريه، والاستقراء الموضوعي والاستنباطي لأقواله ومواقفه وبعض آرائه.

٣ – توضيح موقف ابن تيمية من الأمن الفكري، وإبراز دوره وجهوده في تعزيز الأمن الفكري؛ لأنَّه رَحِمَهُ اللَّهُ: (هو الإمام المحيط بمذهب سلف الأمَّة وخلفها)[١].

الدراسات السابقة:

بعد استعراض فكرة البحث وأهدافه نعرف أنَّه ليس المقصود من البحث هو الحديث عن (الأمن الفكري) كعلم ضروري في الإسلام وسياق أدلَّة أهميته ومقوّماته ونحو ذلك، فهذا المجال مطروقٌ في بحوث كثيرة لا حاجة لاستعراضها للمقارنة معها؛ لأنَّ الجديد في هذا البحث هو ما ذُكر في أهدافه، ويُركِّز بالدرجة الأولى على شهادة معاصريه في ذلك، وبالاستقراء من كتُبه، فهو مختلِفٌ عن كُلِّ ما أُلِّف في الأمن الفكري من جهة أهدافه ومصدره ومحلِّه، وبعد البحث في قواعد المعلومات الإلكترونية في المكتبات العامَّة، ومحرّكات البحث مثل (قوقل) لم أجد عنواناً أو بحثاً يحمل نفس فكرة هذا البحث وأهدافه وخطّته المرسومة، والله –تعالى– أعلمُ.

أهمية البحث:

تبرز أهمية البحث من خلال عدَّة نقاط:

١ – أهمية شيخ الإسلام ابن تيمية كعالم كبير مُؤثِّر في التراث الإسلامي العريق.

٢ – توضيح موقف ابن تيمية من التطرُّف والغلوِّ الفكري.

(١) الشوكاني، محمد بن علي، «شرح الصدور بتحريم رفع القبور»، (ط١، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، ١٤٢٢هـ). (٤٣).

٣- تصحيح مفهوم خاطئ عن شخصية علميَّة كبيرة وقدوة للمسلمين في آرائها ومنهجها العلمي الرصين.

٤- قطع الطريق على الذين يُحاولون تشويش صورة أعلام الهدى في التاريخ الإسلامي.

خطّة البحث:

وقد جاء رسمُ خطّة البحث في تمهيدٍ وأربعة مباحث، وهي كالتالي:

التمهيد: وفيه التعريف بمفردات العنوان، وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: التعريف بالأمن الفكري، وفيه فرعان.

المطلب الثاني: التعريف بابن تيمية.

المبحث الأوَّل: مَعالم الأمن الفكري عند ابن تيمية: (العلم، والوسطية والاعتدال في المنهج، والعدل والإنصاف مع المخالفين، واتِّباع الدليل وعدم التعصُّب، والتحرُّز في الحُكم على الأعيان).

المبحث الثاني: مهدِّدات الأمن الفكري عند ابن تيمية: (الغلوّ والتطرُّف- الجهل- اتّباع الهوى-التعصُّب للأشخاص والقبيلة والحزب والمذهب- التفريط بالإلحاد- عدم احترام العلماء- الخروج على السلطان، الانحراف السلوكي والأخلاقي).

المبحث الثالث: جهود ابن تيمية في الحفاظ على الأمن الفكري:

المطلب الأوَّل: جهود ابن تيمية في كشف الخوارج المكَفِّرة.

المطلب الثاني: جهود ابن تيمية في جمع الكلمة بين المسلمين.

التمهيد

التمهيد، وفيه التعريف بمفردات العنوان، وفيه مَطلبان:

المطلب الأوَّل: التعريف بالأمن الفكري، وفيه فرعان:

الفرع الأوَّل: تعريف الأمن لغةً واصطلاحاً:

الأمن في اللغة: ضِدُّ الخوف، ومنه قوله –تعالى–: ﴿وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ۝٤﴾[(١)]، ويُطلق على الطمأنينة والسلامة، والثقة بالشخص[(٢)]، ومنه قوله –تعالى–: ﴿قَالَ هَلْ ءَامَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَآ أَمِنتُكُمْ عَلَىٰٓ أَخِيهِ مِن قَبْلُ﴾[(٣)].

الأمن في الاصطلاح:

عُرِّف بتعريفاتٍ كثيرة[(٤)]، وأفضلُها في نظر الباحث أن يُقال: **هو الشعور بالطمأنينة وسلامة الضروريَّات الخمس للفرد والمجتمع ومصالحهم الحاجيَّة والتحسينيَّة من أيِّ ضررٍ أو خوفٍ أو اعتداء.**

وتوضيح ذلك:

---

(١) سورة قريش: ٤

(٢) يُنظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، «العين»، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال).

(٨: ٣٨٨)، ابن الأثير، المبارك بن محمد، «النهاية في غريب الحديث والأثر»، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي – محمود محمد الطناحي، (بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ)، (١: ٧١)، وابن منظور، محمد بن مكرم، «لسان العرب»، (ط١، بيروت: دار صادر)، (١٣: ٢١)، ومجمع اللغة العربية، «المعجم الوسيط»، أخرجه: إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزيات ـ حامد عبد القادر ـ محمد النجار، (دار الدعوة)، (١: ٢٨).

(٣) سورة يوسف: ٦٤.

(٤) ينظر مثلًا: التركي، عبد الله بن عبد المحسن «الأمن الفكري وعناية المملكة العربية السعودية به»، (منشور pdf في المواقع الإلكترونية)، ص (٧) و(١٤)، والشهراني، عبد الله بن سعيد، «الأمن الوطني، دراسة موضوعية»، (جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ٢٠٠٩م)، (٢٦–٣٢).

سلامة الضروريَّات الخمس: وهي الدِّين والنفس والعِرْض والعقل والمال، وبعض العلماء يُعبّر بدل (العرض) (النسب) أو (النسل).

و(المصالح الحاجيَّة): هي التي إذا تُركت لا يفوت على الإنسان مصالحُ الدنيا والآخرة، ولكنَّه يُوقع الإنسان في الحرج الشديد والمشقَّة العظمى. وهي تقع بعد المصالح الضروريَّة كالفِطر في رمضان للمريض والمسافر، والمسح على الخفّين[(١)].

و(المصالح التحسينيَّة): هي المصالح التي تقع دون المقاصد الضروريَّة والحاجيَّة، وهي التي تحسِّن حال الإنسان، وتُكمِّل عيشه على أحسن الأحوال، وتُتِمُّ سعادته في العاجل والآجل، وتُسمَّى: المقاصد الكماليَّة أو التكميليَّة أو بالكماليات، مثل أخذ الزينة والطيب والتحلِّي بآداب الأكل والشرب[(٢)].

ومما سبق يتَّضح أنَّ مفهوم الأمن في الإسلام هو سلامة دِين الفرد والمجتمع وأنفسهم وعقولهم وأعراضهم وأموالهم من أيِّ خَطَرٍ يُهدّدهم أو يُحْدِث فيهم خوفاً أو ضرراً.

وإذا كانت ضرورة حفظ دِين الإنسان في خَطَرٍ فإنَّ دِينه غير آمن، وإذا كانت ضرورة حفظ دِين المجتمع في خطر، ومعرّض للنقص أو الزوال فإنَّ أمن المجتمع دِينيًّا ناقص أو زائل بحسب ما أصابه من الخطر، وإذا كانت ضرورة حفظ نفس الفرد في خطر فإنَّ أمنه منعدمٌ، وإذا كانت ضرورة أنفس المجتمع مهدَّدة بالقتل أو أيِّ ضرر وأضحت خائفة، فإنَّ المجتمع غير آمن، وعلى هذا فقِسْ في سائر الضروريَّات والحاجيَّات والتحسينيَّات.

الفرع الثاني: تعريف الأمن الفكري باعتباره علماً مركباً:

عُرِّف الأمن الفكري بتعريفاتٍ كثيرةٍ منها:

هو الاطمئنان على سلامة الفِكر من الانحراف الذي يُشكِّل تهديداً للأمن الوطني، أو أحد مقوّماته الفكرية والعقَدِيَّة والثقافية والأخلاقية والأمنية[(٣)].

---

(١) يُنظر: الخادمي، نور الدين بن مختار، «علم المقاصد الشرعية»، (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ)، (٨٦).

(٢) يُنظر: الخادمي، علم المقاصد الشرعية (٨٩).

(٣) المالكي، عبد الحفيظ، «نحو مجتمع آمن فكريًّا»، (دراسة علمية مقدمة للمؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري، ١٤٣٠هـ)، ص (٩).

وقيل: هو سلامة فكر الإنسان من الانحراف أو الخروج عن الوسطية والاعتدال في فهمه للأمور الدينية والسياسية والاجتماعية؛ مما يُؤدِّي إلى حفظ النظام العامّ، وتحقيق الأمن والطمأنينة والاستقرار في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها من مقوّمات الأمن الوطني[١].

وقيل: هو أن يعيش الناس في بلدانهم وأوطانهم وبين مجتمعاتهم آمنين مُطمئنّين على مكوّنات أصالتهم وثقافتهم النوعية ومنظومتهم الفكرية[٢].

والأقرب في نظر الباحث أن يُقال في تعريفه بما يوافق اتّجاه البحث من منظور شرعي: هو سلامة تصوُّرات الأفراد والمجتمع وعقولهم ومنهجهم من أيّ انحرافٍ –شرعي أو ثقافي أو اجتماعي أو أخلاقي أو غيره–يخرجهم عن الوسطية إلى الإفراط أو التفريط، ويُشكِّل خطراً على الأمن الوطني.

وليس لابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ تعريفٌ للأمن الفكري ولا كلامٌ مباشرٌ فيه؛ لأنَّه اصطلاح حادِثٌ، ولم يكن له حضور وشيوع في مُؤلَّفات السابقين، وكونه اصطلاحًا حادثًا لا يعني أنَّهُم لم يتكلَّموا عن مضمونه، بل يُوجد في كلامهم ما ينتج عنه تحقيقُ الأمن الفكري، وابن تيمية مُطبِّق لمعالمه، وواجه مُهدّداته بكُلِّ قوة، وبذل جهوداً مُضنِية في الحفاظ عليه من خلال مواقفه وآرائه باستخدام وسائل تُناسب عصره، وإن لم ينطق بالمصطلح المعاصِر، فصار له قدَمُ سبْقٍ في ذلك بالمعنى، ويتوافق مع ما يُؤمن به المعاصرون حول الأمن الفكري.

(١) المالكي، عبد الحفيظ، «نحو بناء استراتيجية وطنية لتحقيق الأمن الفكري في مواجهة الإرهاب»، (جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ٢٠٠٦م)، ص (١٤).

(٢) التركي، الأمن الفكري وعناية المملكة العربية السعودية به ص (٥٧).

المطلب الثاني: التعريف بابن تيمية[1].

هو تقيّ الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، المعروف بابن تيمية، قال عنه الذهبي: فريد العصر عِلْمًا ومعرفة وذكاءً وحفظًا وكرمًا وزُهدًا وفرطَ شجاعة وكثرة تآليف[2].

تعرَّضَ للحسد والتكفير والتبديع والتحريض وإهدار دمه من خصومه إلَّا أنَّه قابل كُلَّ ذلك بالعفو والصفح والحِكمة واللين والمجادلة بالتي هي أحسن ومقابلة الحجَّة بالحجَّة، ولم ينسَقْ إلى عواطفه ويقابلهم بتكفيرٍ أو تفسيق أو غلظة أو نحو ذلك[3]، وهذا كُلُّه يدُلُّ على سلامة منهجه الفكري.

تُوفِّي سنة ٧٢٨هـ في قلعة دمشق.

---

(١) ليس المقصود هنا سردَ سيرة ابن تيمية من جميع جوانبها، ولكن من أجل تكميل التمهيد بما يُوضّح المقصود بمحل الدراسة لِمَن لا يعرفه، ولهذا كانت السيرة موجزة باسمه وشيء من معالم سيرته، وينظر في سيرته مفصّلة في كتب تراجُم المؤرّخين في عصره، ومنهم: الذهبي في كتابه "معجم الشيوخ الكبير"، وابن ناصر الدين في " الردّ الوافر "، وابن عبد الهادي في كتابه: " العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية "، ومن المتأخّرين محمد أبو زهرة: في كتابه " ابن تيمية، حياته وعصره، آراؤه وفقهه".

(٢) الذهبي، محمد بن أحمد، «معجم الشيوخ الكبير»، تحقيق: الدكتور محمد الحبيب الهيلة، (ط١، الطائف: مكتبة الصديق، ١٤٠٨ هـ)، (١: ٥٧).

(٣) يُنظر: ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، «العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية»، تحقيق: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار الكاتب العربي)، (٢٧).

المبحث الأوَّل: معالم الأمن الفكري عند ابن تيمية

المقصود بالمعالم هى المقوّمات والمرتكزات والأسس الفكرية التي تطرَّق لها ابنُ تيمية، ولها ارتباطٌ بالأمن الفكري، وهي كثيرة، ومن أهمها: العلم، والوسطية والاعتدال في المنهج، والعدل والإنصاف مع المخالفين، واتّباع الدليل وعدم التعصُّب، والتحرُّز في الحُكم على الأعيان، وبيانُهَا في خمسة مطالب:

المطلب الأوَّل: العلم.

من أهم معالم الأمن الفكري للعالِم هو علمُه الرصين، والفكر المتين، ومُكْنتُه على الاستدلال والاستنباط من النصوص، والفهم لِمُراد الشارع على الوجه السليم، والعلم دليلُ العالم للحِكمة في أقواله وأفعاله وفكره، وقد بلغ ابنُ تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ شأناً كبيراً في العلم أجمعَ عليه العلماءُ، حتى أسموه بشيخ الإسلام، وكُلُّ مَنْ صنّف في التراجم في عصر ابن تيمية أو جاء بعده يستفتحون الترجمة له بالعلم والفقه والاجتهاد، بل اعتبره الذهبي بأنَّه فريدُ عصره في العلم والحفظ والذكاء، وأنَّه لم يَخْلُفْ بعده مثلُه في العلم، ولا من يُقاربه(١).

وقد أتقن كثيراً من فنون العلم وهو ابنُ بضع عشرة سنة، وقيل فيه: كان إذا سُئل عن فنٍّ من العلم ظنَّ الرائي والسامع أنَّه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أنّ أحداً لا يعرفه مثله، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا في مذاهبهم منه ما لم يكونوا عرفوه قبل ذلك، ولا يعرف أنَّه ناظر أحداً فانقطع معه، ولا تكلَّم في علمٍ من العلوم، سواء أكان من علوم الشرع أم غيرها إلَّا فاق فيه أهلَه والمنسوبين إليه(٢).

ولهذا ذهب بعضُ المحقّقين كالذهبي وابن عبد الهادي وعلم الدين البرزالي والزملكاني

(١) يُنظر: الذهبي، معجم الشيوخ الكبير (١: ٥٧)، والذهبي، محمد بن أحمد، «ذيل تاريخ الإسلام»، اعتنى به: مازن بن سالم باوزير، (ط١، الرياض: دار المغني، ١٩٩٨م)، ص(٣٢٤)، والذهبي، محمد بن أحمد، «ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية»، (من الدرة اليتيمية في سيرة التيمية) تحقيق: د: خالد الربيعي، ومعه: «جمع لتراجم الذهبي لابن تيمية، ورثاء الذهبي لابن تيمية مع بعض أشعاره، وذكر الذهبي لابن تيمية في كتبه، وبعض سؤالاته، وسماعات الذهبي من ابن تيمية»، (ط١، دمشق: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٤هـ)، ص(٥٩).

(٢) يُنظر: ابن عبد الهادي، العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية ص(٢٣).

إلى أنَّه تحقَّقت فيه شروطُ الاجتهاد، وبلغ درجة الاجتهاد المطلَق[1]، وهي أعلى درجات الاجتهاد.

أمَّا الجانب الفكري فكان كذلك، بل قال الذهبي: إنَّه اشتُهر عنه كمالُ الفكر[2].

وعلاقة (معْلمُ) العلم بالأمن الفكري هو أن العِلم أمان –بإذن الله– للعالم من الزلل والشك والضلال واتباع الهوى، والانحراف الفكري بكل اتجاهاته، كما أن العلم سبب لاتباع الدليل والحرص على صيانة دماء الناس وأعراضهم وأموالهم وعقولهم، والبعد عن كلِّ ما يزعزع الأمن من آراء وأفكار وأطروحات.

المطلب الثاني: الوسطية والاعتدال في المنهج.

الاعتدال في المنهج والوسطية في الدِّين والفِكر من أهم معالم الأمن الفكري ومقوّماته، وعُرِّفت الوسطية بتعريفاتٍ كثيرة، ومن أجمعها أن يُقال: **هي: الاعتدال والتوسُّط في الفكر والسلوك بين طرفي الانحراف: الغلوّ والتقصير.**

ونفهم من التعريف أنَّ الوسطية محلُّها أفكار أفراد المجتمع وسلوكهم، ويدخل في ذلك دينهم ومناهجهم وفي كُلِّ أقوالهم وأفعالهم.

وبما أنَّ ترسيخ مبدأ الوسطية بمفهومها الصحيح الشامل والاعتدال في المنهج من مقوِّمات الأمن الفكري فقد كان لابن تيمية سهمٌ كبيرٌ في ترسيخ هذا المعلم، يتجلَّى في كثير من أقواله وتصوُّراته ومواقفه، ومنها ما يلي:

الأوَّل: أنَّ ابن تيمية حينما يُبيِن عقيدة السلف يُركِّز على منهج الوسطية عند أهل السُّنَّة والجماعة في كتبه، ويُوصّل منهجه الوسطيَّ من جميع الجوانب بطريقةٍ لا مثيل لها، كما قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (هم الوسط في فِرَق الأمَّة، كما إنَّ الأمَّة هي الوسط في الأمم، فهم وسطٌ في باب صفات الله: بين أهل التعطيل الجهمية، وأهل التمثيل المشبّهة، وهم وسطٌ في باب أفعال الله

(١) يُنظر: الذهبي، ذيل تاريخ الإسلام ص(٣٢٥)، وابن عبد الهادي، العقود الدرية ص(٢٤) و(٢٨) و(٤٠) و(٣٨٩)، والكرمي، مرعي بن يوسف، «الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية»، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، (ط١، بيروت: دار الفرقان، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ)، ص(٤٢).

(٢) الذهبي، ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية ص(٧٨).

–تعالى–: بين القدرية، والجبرية، وفي باب وعيد الله: بين المرجئة، والوعيدية من القدرية وغيرهم، وفي باب أسماء الإيمان والدِّين: بين الحرورية، والمعتزلة، وبين المرجئة والجهمية، وفي أصحاب رسول الله ﷺ: بين الروافض والخوارج)[١].

الثاني: كذلك يحرصُ ابنُ تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ على تبيين أنَّ الوسطية تشمل أحكامَ الحلال والحرام والأخلاق[٢]، بل كثيراً ما يعتمد رَحِمَهُ اللَّهُ التفريق بين المسائل، والترجيح بين الأقوال بناءً على هذا الأصل، الذي نعته بأنَّه أصلٌ عظيمٌ مُعتمَد، وهو الوسط الذي عليه الأمَّة الوسط، وبه يظهر العدل بين القولين المتباينين[٣]، وجعل من الوسطية منهجاً له في التعامُل مع المسائل الأصليّة والفرعية جميعاً، ويقول: (وقد تأمَّلت ما شاء الله من المسائل التي يتباين فيها النزاعُ نفياً وإثباتاً؛ حتى تصير مشابهةً لمسائل الأهواء، وما يتعصَّب له الطوائف من الأقوال، كمسائل الطرائق المذكورة في الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي وبين الأئمَّة الأربعة، وغير هذه المسائل، فوجدت كثيراً منها يعود الصواب فيه إلى الوسط...، كذلك هو الأصل المعتمَد في المسائل الخبرية العلمية التي تُسمَّى مسائل الأصول، أو أصول الدِّين، أو أصول الكلام)[٤].

الثالث: أنَّه كان يحذِّر من طرفي الوسط: الغلوّ والتفريط، فالغلوُّ يُقرِّر أنَّه من أسباب الخروج من الدِّين أو السُّنَّة أو الخروج على المسلمين واستباحة دمائهم وقتالهم[٥]، وبيَّنَ أنَّ الغلوَّ واقعٌ في كثير من طوائف الضلال[٦]، وأنَّ تحريم الغلوِّ عامٌّ لجميع أنواعه الاعتقادية والعملية[٧].

---

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «مجموع الفتاوى»، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة النبوية: المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ)، (٣: ١٤١).

(٢) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٨: ٦١٤).

(٣) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢١: ١٤١).

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢١: ١٤١– ١٤٢).

(٥) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣: ٣٨٣).

(٦) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم»، تحقيق: محمد حامد الفقي، (ط٢، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٦٩ هـ)، ص (٩).

(٧) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم ص (١٠٦).

أمَّا التفريط المتمثِّل بالإلحاد والانحلال فهو يرى أنَّه كذلك واقعٌ في بعض الفِرق والطوائف[١]، وأنّ من شأن الملحدين تبديلَ الدِّين[٢]، وإدخالَ ثقافات وفلسفات الأمم الأخرى في الإسلام[٣]، وإلقاءَ الشبهات على الناس في دِينهم وأفكارهم[٤]، وكانوا سبباً لشَرِّ الدنيا والآخرة، وتسلُّط الأعداء على المسلمين[٥].

الرابع: كانت له مُناظرات مشهودة مع أعداء الوسطية من الغُلاة والجُفاة، ويرى أنّ كُلَّ مَنْ لم يُناظر أهلَ الإلحاد والبدع مناظرةً تقطع دابرهم لم يكنْ أعطى الإسلامَ حقَّهُ، ولا وفَّى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاءُ الصدور وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامُه العلمَ واليقين[٦].

المطلب الثالث: العدل والإنصاف مع المُخالفين.

علاقةُ العدْلِ والإنْصافِ مع المخالفين بالأمن الفكري هو أنه دليلٌ على رجاحة العقل، واتِّباع الحقِّ، **وسلامة الفكر**، والبغيُ والفجورُ في الخصومة دليلٌ على **الاضطراب الفكري**، والعالِمُ الربّانيُّ يبحث عن الحقِّ أيًّا كان مصدرُه وقائلُه، وهو أحد المعالم الفكريَّة التي تَجِدُها عند ابن تيمية وغيره من العلماء الكِبار، ويتجلَّى هذا عنده في جملةٍ من المواقف:

الموقف الأوَّل: تأكيدُه على وجوبِ العدل والإنصاف مع الفسَّاق والمبتدعة المتأوِّلين من أهل الإيمان، استدلالاً بالنصوص الواردة في العدل مع الكفَّار؛ لأنَّهُم أولى[٧].

---

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «الجواب الصحيح لِمَن بدَّل دين المسيح»، تحقيق: علي بن حسن – عبد العزيز بن إبراهيم – حمدان بن محمد، (ط٢، السعودية: دار العاصمة، ١٤١٩هـ)، (١: ٩٤– ٩٥).

(٢) يُنظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح (٢: ٣٤١– ٣٤٢).

(٣) يُنظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح (٥: ٤٤٣– ٤٤٤).

(٤) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «درء تعارُض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ)، (٥: ٣٠٠).

(٥) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٣: ١٧٩– ١٨٢).

(٦) يُنظر: ابن تيمية، درء تعارُض العقل والنقل لابن تيمية (١: ٣٥٧)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠: ١٦٤).

(٧) يُنظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «الاستقامة»»، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، (ط١، المدينة =

الموقف الثاني: لَمَّا تكلَّم عن الخوارج وقتالهم للمُسلمين أكّد على أنَّ أهل السُّنَّة يستعملون معهم العدل والإنصاف، ولا يظلمونهم[١].

الموقف الثالث: باشر ابنُ تيمية عمليًّا هذه المبادئَ مع خصومه ومخالفيه، فدافَع عن كثيرٍ منهم لَمَّا ظُلِموا، كما دافع عن ابن كُلاب رئيس المتكلِّمين لَمَّا رُمِيَ بما ليس فيه[٢]، وكذلك دافع عن القاضي أبي يعلى لَمَّا رُمِيَ بما ليس فيه[٣]، ودافع عن الكرَّاميَّة عندما نُسِب إليهم أنَّهُم يجعلون المنافقين من أهل الجنة[٤].

ولَمَّا تَمَكّن من خصومه الذين كانوا قد أهدروا دمَه لم يردَّ عليهم بالْمِثْل، بل دافع عنهم، وأثنى عليهم، وعفا عنهم كما حصل له مع ابن مخلوف قاضي المالكية، حتى قال فيه: (ما رأينا أتقَى للهِ منِ ابْنِ تيمية، لم نُبْقِ مُمْكِنًا في السعي فيه، ولَمَّا قدَرَ علَيْنَا عفَا عنَّا) [٥].

الموقف الرابع: التماسُه العذْرَ لِمَن وقع في بعض الأخطاء العقَدِيَّة، كموقفه مِمَّن يقول بمشروعية الدعاء عند القبور، وأنَّهَا مُستجابة الدعاء، مع إنكاره عليهم بالحجَّة، والتمس العذْرَ لبعضِهم، وقال: أحسنُ أحواله أن يكون مجتهداً في هذه المسألة، أو مُقلِّداً فيعفُو اللهُ عنه[٦].

الموقف الخامس: كتبَ لأصحابه وهو بمصر يُبيّن لهم منهجَه من المخالِف، ومما أنَّه لا يحبُّ أن يُؤذَى أحدٌ من عموم المسلمين فضلاً عن أصحابه بشيءٍ أصلاً، لا باطناً ولا

=

المنورة: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٣ هـ)، (١: ٣٨)، وابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «منهاج السنة النبوية»، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، (ط١، مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦هـ)، (٥: ١٢٦ – ١٢٧).

(١) يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٥: ١٥٧).

(٢) يُنظر: ابن تيمية، درء تعارُض العقل والنقل (٦: ١٥٥)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى (٥: ٥٥٥)، وابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٢: ٤٩٨ – ٤٩٩).

(٣) يُنظر: ابن تيمية، درء تعارُض العقل والنقل (٥: ٢٣٧ – ٢٣٨).

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٧: ٢١٥ – ٢١٦).

(٥) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣: ٢٧١)، وابن عبد الهادي، العقود الدرية ص (٢٩٩).

(٦) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية ص (٣٦٩).

ظاهراً، ولا يُعاتِب أحداً منهم ولا يلومه، بل لهم عنده من الكرامة والإجلال والمحبَّة والتعظيم أضعافُ ما كان، كُلٌّ بحسْبِهِ... وأنَّه لا يحبُّ أن ينتصرَ من أحَدٍ؛ بسبَبِ كذبِهِ عليه، أو ظلمه وعدوانه، فإنَّه حلَّلَ كُلَّ مُسلِمٍ[1].

المطلب الرابع: اتِّباع الدليل وعدم التعصُّب:

من المعالم المنهجية للأمن الفكري اتِّباعُ الدليل ولو خالَفَ الهوى، وعدم التعصُّب للذَّات أو الطائفة أو المذهب أو القبيلة أو نحوها، وهذا ما تجده عند ابن تيمية في استقلاله العلمي واجتهاده المطلَقِ مُنقطِعَ النظير، يتجلَّى هذا المعلمُ عند ابن تيمية من خلال عِدَّة أمورٍ، منها:

الأمر الأوَّل: أنَّه لم يكن ينصُرُ نِحلَةً مُعيَّنةً، أو يُؤيِّد مذهباً أو طريقة أو طائفة محدَّدة في أصول الدِّين، غير طريقة السلف الصالح التي تصدر عن كلام الله -سبحانه وتعالى- وكلام رسوله ﷺ، وقد صرّح رَحِمَهُ اللَّهُ بهذا في مواضع متعدِّدة من كتُبه، فمِمَّا قاله حين نُوظِر؛ لأجل العقيدة الواسطية: (مع أني في عمري إلى ساعتي هذه لم أدْعُ أحَداً قط في أصول الدِّين إلى مذهب حنبلي وغير حنبلي، ولا انتصرت لذلك، ولا أذكره في كلامي، ولا أذكر إلَّا ما اتَّفق عليه سلَفُ الأمَّة وأئمَّتُها).

وكان يقول: (فلا ينتصر لشخص انتصاراً مُطلقاً عامًّا إلَّا لرسول الله ﷺ، ولا لطائفة انتصاراً مُطلقاً عامًّا إلَّا للصحابة -رضي الله عنهم أجمعين-، فإنَّ الهدى يدور مع الرسول حيث دار، ويدور مع أصحابه دون أصحاب غيره حيث داروا)[2].

الأمر الثاني: أنَّه لا يُفْتِي بمذهَبٍ مُعيَّنٍ، ولا يتفرَّد في مسائل بالتشهِّي، بل بما قام عليه الدليلُ عنده من كتاب أو سُنَّةٍ أو قياس كما يقول الذهبي[3]، لا يتعصَّب في فروع

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٨: ٥٢ - ٥٦).

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٥: ٢٦٢).

(٣) يُنظر: الذهبي، ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية ص(٧٦)، والذهبي، ذيل تاريخ الإسلام ص(٣٢٨)، والذهبي، محمد بن أحمد، «تذكرة الحفاظ»، تحقيق: زكريا عميرات، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٩هـ)، (٤: ١٩٢).

الدِّين لرأيه، ولا يُلزم الناس به أو يُوالي عليه ويُعادي كما قد يحصل لغيره، وهذا من سِعة أفُقه:، ولَمَّا طُلِب منه أن يُؤلِّفَ نَصًّا في الفقه يجمع فيه اختياراته وترجيحاته، ويكون عُمدَةً في الإفتاء بيَّنَ له ابنُ تيمية : أنَّ الفروع أمرها قريب، بخلاف الأصول(١)، بينما كثيرٌ من خصومِه وقعوا في التعصُّب للرأي، وأفتوا بالهوى، وبلا حُجَّةٍ، كما تحدَّث عنهم الذهبي(٢).

وكان يقول: (الاختلاف في الأحكام أكثرُ من أن ينضبط، ولو كان كُلُّ ما اختلف مسلمان في شيء تهاجرا لم يبقَ بين المسلمين عصمةٌ ولا أخوة...)(٣).

الأمر الثالث: أنَّه كان ينهى أن يُقْدِمَ أحدٌ على إنكار شيءٍ بلا حُجَّةٍ ولا عِلْمٍ، ويقول رَحِمَهُ اللَّهُ: "ومما يجب أن يُعلَمَ أنَّ الذي يُريد أن يُنكِرَ على الناس ليس له أن يُنكرَ إلَّا بحُجَّةٍ وبيانٍ؛ إذ ليس لأحَدٍ أن يُلزم أحداً بشيء، ولا يحظر على أحدٍ شيئاً بلا حُجَّة خاصَّةٍ، إلَّا رسول الله ﷺ المبلِّغ عن الله الذي أوجب على الخلق طاعتَه، فيما أدركته عقولهم، وما لم تدركه، وخبرُه مُصدَّقٌ فيما علمناه وما لم نعلمْه، أمَّا غيرُه إذا قال: هذا صواب أو خطأ، فإن لم يُبيِّنْ ذلك بما يجب به اتِّباعه لم يجب اتِّباعه... فليس لأحَدٍ من خلق الله كائناً مَنْ كان أن يُبطِلَ قولاً أو يحرِّمَ فِعْلاً إلَّا بِسُلْطان الحُجَّة"(٤).

المطلب الخامس: التحرُّز في الحُكم على الأعيان:

لم يكن ابنُ تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ عالِماً مُتعجِّلاً في الحُكم على أعيان الناس أو مُتسرِّعاً في التكفير والتفسيق كما يقع من غيره ممن قلَّ علمُه، إنما لابن تيمية معالم في هذا الباب تميَّز بها عن غيره، ووضّح القواعد العلمية الرصينة للحُكم على الأعيان بالتكفير والتبديع والتفسيق ونحوها، وسطّر فيها أقوالاً حكيمةً صارت أنواراً تُقتبَسُ في ميادين البحث العلمي، تتجلَّى في التأصيلات والقواعد العلمية التالية:

(١) يُنظر: البزار، عمر بن علي، «الأعلام العليّة في مناقب ابن تيمية»، تحقيق: زهير الشاويش، (ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠ هـ)، ص (٣٢).

(٢) يُنظر: الذهبي ذيل تاريخ الإسلام ص(٣٢٨).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٤: ١٧٣)، ويُنظر (٢٤: ١٧٢) و(٢٠: ٢٠٧)، و(١٩: ١٢٢) وما بعدها، وابن تيمية، الاستقامة (٢: ٣١).

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣:٢٤٥).

الأولى: أنَّه لا يُكفّر أحداً من الأمَّة إلا من قامت عليه الحجة، وتحققت فيه الشروط، وانتفت عنه الموانع، قال الذهبي: (وكذا كان شيخُنا ابنُ تيمية في أواخر أيَّامه يقول: أنا لا أكفِّرُ أحداً من الأمَّة)[(١)]، (إلَّا بعد قيام الدليل والحُجَّة عليه، ويقول: هذه المقالة كُفْرٌ وضلالٌ، وصاحبُها مجتهد، جاهل، لم تقمْ عليه حُجَّةُ الله، ولعلَّه رجَعَ عنها، أو تاب إلى الله، ويقول: إيمانه ثبت له بيقين، ولا نُخرِجُه منه إلَّا بيقينٍ)[(٢)].

الثانية: التأصيل للتفريق بين نوعي التكفير المطلَق (الوصفي)، والتكفير (العيني)، أو تكفير الفِعْل والقول، وتكفير الفاعل والقائل، وأنَّ التكفير المطلَقَ لا يلزم منه التكفيرُ العيني، وكذا في التفسيق[(٣)].

الثالثة: التشديد في تكفير الفاعل، وهو التكفير العيني، ووضع له شروطاً وضوابط محكمَةً تُؤكِّد احترازَه الشديد في هذا الباب، من قبيل وجوب قيام الحجَّة، وإزالة الشبهة، وانتفاء الموانع من جهل أو شُبهة تأويل أو إكراه ونحو ذلك؛ ومَنْ ثبَتَ إسلامُه بيقين لم يَزُلْ ذلك عنه بالشَّكِّ [(٤)].

وفي ذلك يقول: (التكفير له شروطٌ وموانعُ قد تنتفِي في حَقِّ المعَيَّن، وتكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعيَّن، إلَّا إذا وُجدت الشروطُ، وانتفت الموانعُ)[(٥)].

الرابعة: أنَّه رَحِمَهُ اللَّهُ يحرّم تكفير المسلم بمجرَّد فِعْل الذنب أو خطئه في مسألة من المسائل العملية أو العقَدِيَّة التي تنازع فيها أهلُ القِبلة[(٦)]، بل يعتبر ذلك من البدع المنكَرَة، ونقل إجماعَ

---

(١) الذهبي، محمد بن أحمد «سير أعلام النبلاء»، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ هـ)، (١٥: ٨٨).

(٢) الذهبي، ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية ص(١٠١).

(٣) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣: ٢٣٠)، وابن تيمية، الاستقامة (١: ١٦٤)، وابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٥: ٢٣٩- ٢٤٠).

(٤) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣: ٢٣)، و(١٢: ٤٦٦)، و(١٢: ٤٩٨) و (٢٨: ٥٠٠- ٥٠١)، و(٧: ٦١٨- ٦١٩)، وابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٥: ٢٤٠).

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٢: ٤٨٧- ٤٨٩)، ويُنظر: (١٢: ١٨٠)، و(٣٥: ١٦٥).

(٦) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٢: ١٨٠)، و(٣٥: ١٦٥)، و(٣: ٢٨٢- ٢٨٣).
=

الصحابة وسائر أئمَّة المسلمين على أنَّه ليس كُلُّ مَنْ قال قولاً أخطأ فيه أنَّه يُكفَّر بذلك، وإن كان قولُه مخالفًا للسُّنَّة، فتكفير كُلِّ مخطئ خلافُ الإجماع[١].

الخامسة: طبّق ابنُ تيمية هذه القواعد عمليًّا مع خصومِه في مناظراته ومجالساته، وكان يقول للجهمية من الحلولية والنُّفاة الذين نَفَوْا أن يكون الله –تعالى– فوق العرش لَمَّا وقعت محنتهم: أنا لو وافقتُكُمْ كنْتُ كافراً؛ لأنِّي أعلَمُ أنَّ قولَكُمْ كُفْرٌ، وأنتم عندي لا تكفرون؛ لأنَّكُم جُهَّالٌ، وكان هذا خِطاباً لعلمائهم وقُضاتهم وشيوخهم وأمرائهم، وأصل جهلهم شبهات عقلية حصلت لرؤوسهم في قصورِ في معرفة المنقول الصحيح والمعقول الصريح الموافق له، فكان هذا خطابَه، ولم يقابلْ جهلهم وافتراءهم بالتكفير بمثله[٢].

ويقول رَحِمَهُ اللَّهُ: "إني دائماً –ومَنْ جالسني يعلم ذلك مني– أنِّي مِنْ أعظَمِ الناس نهياً عن أن يُنسَب مُعيَّنٌ إلى تكفير، وتفسيق، ومعصية، إلَّا إذا عُلِمَ أنَّه قد قامت عليه الحُجَّة الرسالية التي مَنْ خالفها كان كافراً تارة، وفاسقاً أخرى، وعاصياً أخرى، وأني أقرّرُ أنَّ الله غفَر لهذه الأمَّة خطأها، وذلك يعمُّ الخطأ في المسائل الخبرية القولية، والمسائل العملية"[٣].

=

(٧: ٢١٧– ٢١٨)، و(٧: ٤٧٢)، وابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٥: ٢٣٩– ٢٤٠).

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٧: ٦٨٤– ٦٨٥).

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «الرد على البكري» (تلخيص كتاب الاستغاثة)، تحقيق: محمد علي عجال، (ط١، المدينة المنورة، مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٧هـ)، (٢: ٤٩٤).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣: ٢٢٩).

المبحث الثانى: مهدّدات الأمن الفكري عند ابن تيمية.

المقصود بمهدِّدات الأمن الفكري هى المعوّقات والمخاطر التي تُخِلُّ بالأمن الفكري، وهذه المهدِّدات كثيرة، وقد تطرّق ابنُ تيمية لهذه المهدِّدات وتكلَّم عنها، وأعطاها حظَّها من البيان والتحذير منها ومن آثارها، ومن أهم المهدِّدات التي يُركِّز عليها ابنُ تيمية في تقريراته ومناظراته (الغلوُّ والتطرُّف- الجهل- اتِّباع الهوى- التعصُّب للأشخاص والقبيلة والحزب والمذهب- التفريط بالإلحاد- عدم احترام العلماء- الخروج على السلطان، الانحراف السلوكي والأخلاقي)، وبيانها في ثمانية مطالب.

المطلب الأوَّل: الغلوُّ والتطرُّف والتشديدُ فى الدين:

من القضايا الفكرية التي كثيراً ما يتحمَّس ابنُ تيمية للتحذير منها الغلوُّ، ويُبيّن ارتباطَ الطوائف والفِرَق والأديان به، ومدى تأثيره عليهم، وقد عرّف ابنُ تيمية بنفسه الغلوَّ: بأنَّه مجاوزة الحَدِّ بأن يُزاد في حمد الشيء أو ذمِّه على ما يستحقُّ ونحو ذلك[(١)]، ويتجلَّى اهتمامُ ابن تيمية بهذا المهدِّد من خلال تقريراته التالية:

الأوَّل: أنَّ الغلُوَّ وقع فيه كثيرٌ من الطوائف والفِرَق والمذاهب، حتى وصل الحالُ لبعضها إلى درجة الكفر[(٢)].

الثاني: أنَّ الغُلُوَّ المحرَّمَ في الدِّين عامٌّ في جميع أنواع الغلُوِّ في الاعتقادات والأعمال[(٣)].

الثالث: أنَّ النصارى أكثرُ غلُوًّا في الاعتقادات والأعمال من سائر الطوائف، وإيَّاهم نهى اللهُ عن الغلوِّ في القرآن في قوله -تعالى-: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ﴾[(٤)]، وأنَّ أصل الغلوِّ في النصارى[(٥)].

الرابع: أنَّ الغلوَّ قد يُوصلُ صاحبَه إلى الاعتقاد بأنَّه في دِينه ومنهجه وطريقته أفضلُ

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم ص (١٠٦)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى (٤: ١٦٩).
(٢) يُنظر: ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم ص (٩).
(٣) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم ص (١٠٦).
(٤) سورة النساء: ١٧١، ويُنظر: ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم ص(١٠٦).
(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١١: ٣٦٥).

من غيره، بل ربما يُفضِّل نفسه على الصحابة والأنبياء، وعند التحقيق تجدهم من أجهل الناس وأضلّهم وأفسقهم وأعجزهم[١].

الخامس: أنَّ التشديدَ تارةً يكون باتِّخاذ ما ليس بواجبٍ ولا مُستحَبٍّ بمنزلة الواجب والمستحبِّ في العبادات، وتارة باتِّخاذ ما ليس بمحرَّمٍ ولا مَكروهٍ بمنزلة المحرَّم والمكروه في الطيبات[٢].

السادس: أنَّ المنتسِبَ إلى الإسلام أو السُّنَّة قد يسلُكُ مسلكَ الخوارج، وقد يدَّعى السُّنَّة مَنْ ليسَ من أهلها، بل قد مرق منها بسبب الغلُوِّ الذي ذمَّه اللهُ –تعالى– في كتابه[٣].

السابع: أنَّ مجرَّد تعذيب النفس والبدن من غير منفعة راجحة ليس مشروعاً في الدِّين، بل أمرنا اللهُ بما ينفعنا، ونهانا عمَّا يضرُّنا، وقد قال ﷺ في الحديث الصحيح: "هذا الدِّين يُسْرٌ، ولن يُشادَّ الدِّينَ أحَدٌ إلَّا غلَبَه"[٤].

المطلب الثاني: الجهل.

يُؤَكِّدُ ابنُ تيمية على خطورة الجهل في الأمَّة، وأثره على وحدتها واجتماعها، وله فيه تحقيقٌ جميل، إذ يرى أنَّ الجهل: هو عدم العلم أو عدم اتِّباع العلم، فإنَّ مَنْ لَمْ يعلَمِ الحقَّ فهو جاهِلٌ جهلاً بسيطاً، فإن اعتقد خلافَه فهو جاهِلٌ جهلاً مُرَكَّباً، فإن قال خلافَ الحَقِّ عالِماً بالحَقِّ أو غير عالم فهو جاهلٌ أيضاً كما قال –تعالى–: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾[٥]، وكذلك مَنْ عمل بخلاف الحقِّ فهو جاهلٌ وإن علم أنَّه مُخالِفٌ للحَقِّ كما قال

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «الفتاوى الكبرى»، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، (ط١، بيروت: دار المعرفة،١٣٨٦هـ)، (٦: ٦٢١).

(٢) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم ص (١٠٣).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣: ٣٨٣).

(٤) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٢: ١٤٤)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٢: ٣١٤)، والحديث رواه البخاري في صحيحه (كتاب الإيمان) (باب الدين يسر)، رقم (٣٩)، (١: ٢٣)، من حديث أبي هريرة ﷺ مرفوعاً.

(٥) سورة الفرقان ٦٣.

-سبحانه-: ﴿ إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٖ ﴾[1] قال أصحاب محمد ﷺ: كُلُّ مَنْ عمِلَ سوءاً فهو جاهل[2]، ويتجلَّى حرصُه على محاربة الجهل الذي هو أحد مهدِّدات الأمن الفكري من خلال جملةٍ من تقريراته:

الأوَّل: أنَّ الاختلاف المذموم بين الناس سببُه في بعض الأحيان جهلُ المختلفَيْنِ بحقيقة الأمر الذي يتنازعان فيه، أو الجهل بالدليل الذي يُرشد به أحدُهما الآخرَ، أو جهل أحدِهما بما مع الآخر من الحَقِّ في الحكم أو في الدليل وإن كان عالماً بما مع نفسه من الحَقِّ حُكماً ودليلاً[3].

الثاني: أنَّ الجهل والظلم هما أصلُ كُلِّ شَرٍّ كما قال -سبحانه-: ﴿ وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا ٧٢ ﴾[4]، وأصل ما يُوقع الناس في السيئات: الجهلُ، وعدم العلم بكونها تضرُّهم ضرراً راجحاً، أو الظنُّ أنَّهَا تنفعُهم نفعاً راجحاً[5].

الثالث: أنَّ من علامات ظهور الجهل ظهورَ الكلام في الدِّين بغير علم، وهو الكلام بغير سلطان من الله، وسلطانُ الله كتابُه[6].

الرابع: أنَّ أهل الجهل والغلوِّ لا يميِّزون بينَ ما أُمِرُوا به ونُهُوا عنه، ولا بين الصحيح من السُّنَّة والمكذوب، ولا يفهمون حقيقة مُراد الشرع، ولا يتحرَّوْن طاعته ومتابعته[7].

الخامس: أنَّ الرجل لا يصدر عنه فسادُ العمل إلَّا لشيئين: إمَّا الحاجة، وإمَّا الجهل، فأمَّا العالم بقبح الشيء الغني عنه فلا يفعله، اللهمَّ إلَّا مَنْ غَلَب هواهُ عقلَهُ، واستولت عليه المعاصي[8].

---

(١) سورة النساء: ١٧.

(٢) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم (٧٦- ٧٨)، ويُنظر: ابن تيمية، درء تعارُض العقل والنقل (٣: ٩٥)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى (٧: ٥٣٩).

(٣) يُنظر: ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم ص(٣٧).

(٤) سورة الأحزاب آية (٧٢)، ويُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣: ٣٤٨).

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٤:٢٩٠).

(٦) يُنظر: ابن تيمية، الاستقامة (١: ٤٥٧).

(٧) يُنظر: ابن تيمية، الرد على البكري (٢: ٥٨٦).

(٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٤: ٥٣).

السادس: أنَّ الجهل –الذي هو عملٌ بخلاف العلم– من آثاره إقدامُ المرء على ما يعلم أنَّه يضرُّه أو ترك ما يعلم أنَّه ينفعه؛ لِمَا في نفسه من البغض والمعاداة لأشخاصٍ وأفعال، وهو في هذه الحال ليس عديم العلم والتصديق بالكلية، لكنَّه لِمَا في نفسه من بغضٍ وحسَدٍ غلَّبَ مُوجِبَ ذلك لِمُوجب العلم، فدَلَّ على ضعف العلم؛ لعدم مُوجِبِه ومُقتضاه(١).

السابع: أنَّ الذي يمنع الإنسان من اتّباع الرسول ﷺ شيئان: إمَّا الجهل وإمَّا فساد القصد(٢).

الثامن: أنَّ صلاح بنى آدم الإيمانُ والعمل الصالح، ولا يخرجهم عن ذلك إلَّا شيئان: أحدُهما: الجهلُ المضادُّ للعلم؛ فيكونون ضُلَّالاً، والثاني: اتِّباع الهوى والشهوة اللذَيْنِ في النفس؛ فيكونون غُواةً مغضوباً عليهم(٣).

التاسع: أنَّ صاحب الأخلاق الفاسدة إنَّمَا يُوقعُه فيها أحدُ أمرين: إمَّا الجهل بما فيها وما في ضِدِّها، فهذا جاهلٌ، وإمَّا الميل والعدوان، وهو الظلم فلا يفعل السيئاتِ إلَّا جاهِلٌ بِهَا أو محتاجٌ إليها مُتلذِّذٌ بِهَا، وهو الظالم(٤).

العاشر: أنّ من آثار الجهل بالشريعة أنْ سوّغ بعضُ الناس لأنفسهم الخروجَ عن الشريعة؛ لظنّهم قصور الشريعة عن تمام مصالحهم، وصِنفٌ من الناس قصّروا في معرفة قدْرِ الشريعة؛ فضيّقُوها حتى توَهَّموا هم والناس أنَّه لا يمكن العملُ بها(٥).

المطلب الثالث: اتِّباع الهوى.

اتِّباع الهوى في نظر ابن تيمية: (هو أخذ القول والفعل الذي يحبُّه، وردُّ القول والفعل الذي يبغضه بلا هدًى من الله)(٦)، وهو أيضاً: العمل بغير العلم الشرعي أو بما يُدركه المرءُ ويجد إرادته في قلبه وإن لم يكن ذلك مشروعاً مأموراً به، ومن صوره تقديم العلم بالذوق

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٧: ٥٤٠).
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٥: ٩٣).
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٥: ٢٤٢).
(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٦: ٦٦).
(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٩: ٣١٠).
(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٤: ١٨٩).

والوجد على مُوجب العلم المشروع أو العمل بذوقٍ بلا علْمٍ مشروع[١]، وقال أيضاً: (واتِّباع الأهواء هو اتِّباع شهوةِ النفس وهواها، وذلك بفعل ما تشتهيه وتهواه)[٢]، ولقد كان لابن تيمية كذلك اهتمامٌ كبيرٌ في التحذير من اتِّباع الهوى، وبيان أثره على المرء وعلى المجتمعات والمذاهب، يتجلَّى ذلك من خلال جُملةٍ من تقريراته التالية:

الأوَّل: يُقرِّرُ ابنُ تيمية أنَّ اتِّباع الهوى من وسوسة الشيطان في نفوس بني آدم وأمره لهم بذلك[٣]، وأنَّ اتِّباع الهوى هو الغيُّ المذكور في قول الشيطان: ﴿ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾[٤] ، ويقول: (فالحذر الحذر أيُّها الرجُلُ من أن تكرَهَ شيئاً مما جاء به الرسولُ ﷺ أو تردَّه؛ لأجلِ هواك، أو انتصاراً لمذهبك أو لشيخك[٥].

الثاني: أنَّ من آثار اتِّباع الهوى إضعافَ عبادة الله وحده[٦]، والوقوع في الآصار والأغلال[٧]، والفساد العام في الأمَّة[٨]، ويُورث الجهل والضلال؛ حتى يُعمِيَ قلْبَ صاحبِه عن الحَقِّ الواضح [٩]، ويجلب الهموم والغموم والأحزان والآلام وضيق الصدر والخوف[١٠]، وخشيةُ الله –تعالى– تمنع اتِّباع الهوى[١١].

الثالث: أنَّ صاحب الهوى يعميه الهوى ويصمّه، فلا يستحضر ما لله ورسوله في ذلك، ولا يطلبه، ولا يرضى لرضا الله ورسوله، ولا يغضب لغضب الله ورسوله، بل يرضى إذا

(١) يُنظر: ابن تيمية، الاستقامة (١: ٩٩– ١٠٠).
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٠: ٥٨٥).
(٣) يُنظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «الرد على المنطقيين»، (بيروت، دار المعرفة)، ص (٥٠٥).
(٤) سورة الحجر: ٣٩، ويُنظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (١: ٢٨١).
(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٦: ٥٢٨– ٥٢٩).
(٦) يُنظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٥: ٢٤٩).
(٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٠: ٥٦٨).
(٨) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٢: ٣٥٦).
(٩) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٠: ١٠).
(١٠) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٠: ٦٥١).
(١١) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٥: ٢٤٣) و (١٠: ٥٤٥).

حصل ما يرضاه بهواه، ويغضب إذا حصل ما يغضب له بهواه...[١]

الرابع: القاعدة عنده في أهل الأهواء أنَّ كُلَّ مَنْ خرَجَ عن مُوجِبِ الكتاب والسُّنَّة من المنسوبين إلى العلماء والعبَّاد يُجعل من أهل الأهواء، كما كان السلَفُ يُسمُّونَهُم أهل الأهواء، وذلك أنَّ كُلَّ مَنْ لم يتَّبِع العلم فقد اتَّبع هواه[٢].

الخامس: يرى أنَّ الهوى نوعان: هوًى في الشبهة، وهوًى في الشهوة، وأنَّ هوى الشبهات الفكرية أخطرُ من هوى الشهوات، ويقول: (اتِّباع الأهواء في الديانات أعظمُ من اتِّباع الأهواء في الشهوات)[٣].

السادس: أنَّ من أكبر أسباب الفُرقة والاختلاف بين المسلمين عامّته صادرٌ عن اتِّباع الظَّنِّ وما تهوى الأنفسُ[٤].

السابع: بيّن أنَّ اتِّباع الهوى في النصوص مبدأُ البدع، كما طعن إبليسُ في أمر ربِّه برأيه وهواه، وهو مبدأ كُلّ الفِرَق الضالَّة عن الصراط المستقيم[٥].

الثامن: يُقَعِّد ابنُ تيمية أنَّ العِبرة في الحَقِّ بالاستدلال له من الكتاب والسُّنَّة، وهو ما كان بهدًى من الله، وليس العبرةُ في صِحَّة القول بكثرة القائلين فيه والموافقين له، ولا يَستدِلُّ على بطلان الحَقِّ أو القول بكثرة المخالفين له والنافرين عنه، ومَن استدَلَّ على بُطلانِ حَقٍّ بكثرةِ النافرين عنه، وإقبالهم على خلافه فهو استدلال باتِّباع الهوى بغير هدًى من الله[٦].

المطلب الرابع: التعصُّب للأشخاص والقبيلة والحزب والمذهب.

تكلَّم ابنُ تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع كتبه عن صورٍ مُتعدِّدة من التعصُّب المذموم، ومنها: التعصُّب للأشخاص، والمشايخ، والمذاهب، والمسائل، والتعصُّب الحزبي، والطائفي، وبيّنَ

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٥: ٢٥٦).
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٨: ١٣٣).
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٠: ١٣٢).
(٤) يُنظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٦: ٤٦١)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٢: ٢٣٧).
(٥) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣: ٣٥٠)، وابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (٢: ٣٢٨).
(٦) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٤: ١٨٩).

خطورته وأثره على الأفراد والمجتمعات، ويتجلَّى حرصُه على محاربة هذا المهدِّد للأمن الفكري من خلال جُملةٍ من تقريراته التالية:

الأوَّل: مَنْ تعصَّب لأهل بلدته، أو مذهبه، أو طريقته، أو قرابته، أو لأصدقائه دون غيرهم، كانت فيه شُعبةٌ من الجاهلية، حتى يكون المؤمنون كما أمرهم الله –تعالى– مُعتصِمِين بحبله وكتابه وسُنَّة رسوله[١]، وكُلُّ ما خرج عن دعوة الإسلام والقرآن: من نَسَبٍ، أو بلد، أو جِنْسٍ، أو مذهب، أو طريقة، فهو من عزاء الجاهلية[٢].

الثاني: تكلَّم عن التعصُّب للأشخاص، وأنَّ التعصُّب للأشخاص والمشايخ والعلماء مما يتكلَّم به عامَّةُ الناس بالظنِّ وما تهوى الأنفسُ، ولا يعلمون حقيقةَ مراتب المشايخ والعلماء، ولا يقصدون اتِّباع الحقِّ المطلَقِ، بل كُلُّ إنسانٍ تهوى نفسُه أن يُرجِّح متبُوعَه فيُرجِّحه بظَنٍّ يظنُّه وإن لم يكُنْ معه برهانٌ على ذلك[٣]، ومَنْ تعصَّب لواحدٍ بعينِه من الأئمَّة دون الباقين فهو بمنزلة مَنْ تعصَّبَ لواحِدٍ بعينِه من الصحابة دون الباقين، وهذه طرقُ أهل البدع والأهواء الذين ثبتَ بالكتاب والسُّنَّة والإجماع أنَّهُم مذمومون[٤]، وبيَّنَ رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ التعصُّب للأشخاص قد يُفضي إلى الجدَل والتفرُّق والاقتتال[٥].

الثالث: في التعصُّب المذهبي يُؤكِّد على أنَّه لا يجبُ على أحَدٍ من المسلمين التزامُ مذهبِ شخصٍ مُعيَّنٍ غير الرسول ﷺ في كُلّ ما يُوجبه ويخبر به[٦]، وأنَّه يجوز للمسلم أن ينتقل من مذهبٍ إلى آخر، مثل أن يتبيَّنَ له رجحانُ قولٍ على قولٍ، بل واجبٌ عليه إذا تبيَّن له الحكمُ[٧].

وبيَّن رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّه من آثار التعصُّب المذهبي تسلُّطُ التتارِ على بلاد المسلمين؛ بسبب

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: (٢٨: ٤٢٢ – ٤٢٣).
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٨: ٣٢٨ – ٣٢٩)، ويُنظر: (١١: ٢٨).
(٣) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠: ٢٩١ – ٢٩٢).
(٤) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٢: ٢٥٢).
(٥) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠: ٢٩١ – ٢٩٢).
(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠: ٢٠٩).
(٧) يُنظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٥: ٩٤).

التفرُّق والصراع المذهبي، وتكفير بعضهم لبعض، والتعصُّب لفروع المسائل على حساب الاعتصام بالجماعة والائتلاف، وهو من أصول الدِّين[١].

الرابع: من صور التعصُّب المذموم في نظر ابن تيمية التعصُّبُ للمسائل الفرعية، وذكر أنَّهَا من شعائر الفُرقة والاختلاف التي نُهِينَا عنها؛ لأنَّ الداعيَ إلى ذلك هو ترجيحُ الشعائر المفرِّقة بين الأمَّة، والمسائل الفرعية من أخفِّ مسائل الخلاف بين الأمَّة مقارنةً بالأصول، لولا ما يدعو إليه الشيطانُ من إظهار شعار الفُرقة، وذكر لذلك أمثلةً يقترن فيها التعصُّب[٢].

الخامس: تكلَّم ابنُ تيمية عن التعصُّب الحزبي المذموم الذي يعني: موالاة مَنْ دخَلَ معهم في الحزب بحَقٍّ أو باطل، والإعراض عمَّنْ لم يدخل في حزبهم، سواء أكان على حَقٍّ أم باطل، وبيَّنَ أنَّ هذا من التفرُّق المنهيِّ عنه في الكتاب والسُّنَّة[٣].

المطلب الخامس: التفريط بالإلحاد ونحوه مما يهدد التوحيد.

التفريط أحد طرفي الوسطية التي هي من مقوِّمات الأمن ومعالمه التي أكّد عليها ابنُ تيمية، وكما أنَّ ابن تيمية حذَّر من طرف الغلُوِّ كمُهدِّدٍ من مهدِّدات الأمن، كذلك لم يُغْفِل الطرف المقابل له، وهو التفريطُ المتمثِّلُ بفِكْر الإلحاد وما شابهه من الأفكار المنحلّة المهددة للتوحيد، والمنكرات الناقضة للعقيدة، ومن أخطرها الإلحادِ في الدِّين، وهو المعاندة بالعُدُول عنه والترك له[٤]، وفي الاصطلاح المعاصر هو: مذهبٌ فلسفيٌّ يقوم على فكرة عدميّة، أساسُها إنكارُ وجود الله الخالق –سبحانه وتعالى–، فيدّعي الملحِدون بأنَّ الكونَ وُجِدَ بلا خالِقٍ، وأنَّ المادة أزلية أبدية، وهي الخالق والمخلوق في نفس الوقت[٥]، وقد تكلَّم ابنُ تيمية

(١) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٢: ٢٥٤).

(٢) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٢: ٤٠٥ – ٤٠٦).

(٣) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١١: ٩٢).

(٤) الطبري، محمد بن جرير، «جامع البيان في تأويل القرآن»، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ)، (٧: ٦٥٢).

(٥) الندوة العالمية للشباب الإسلامي، «الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة»، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، (ط٤، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ)، (٢: ٨٠٣).

عن مُلحدي زمانه بما يُبيّن ارتباطَ الفكر الإلحادي المعاصر بأصوله القديمة، وبيَّنَ رَحِمَهُ اللَّهُ ارتباطَ الطوائف والفِرق والأديان به، ومدَى تأثيره عليهم، وله كتابٌ في الرَّدّ على الطوائف الملحدة[١] ويرى ابْنُ تيمية أنَّ الملاحدة يظهرون موافقةَ المسلمين، ويُبطنون خلاف ذلك، وهم شَرٌّ من المنافقين، فإنَّ المنافقين نوعان: نوعٌ يُظهر الإيمان ويُبطنُ الكفرَ، ولا يدَّعِي أنَّ الباطن الذي يُبطنه من الكفر هو حقيقةُ الإيمان، والملاحدة تدَّعِي أنَّ ما تُبطِنُه من الكفر هو حقيقةُ الإيمان[٢]، ويتجلَّى اهتمامُ ابن تيمية بهذا المهدِّد من خلال تقريراته التالية:

الأوَّل: أنَّ الملحدين يستهدفون إفسادَ الدِّين من خارجه بالتعاون مع أتباعهم داخل المسلمين، فهم كالعدوِّ المحاصِر للبلد من الخارج، وأعوانهم في الداخل يفتحون لهم حصنَ البلد لدخوله[٣]، ولهم في ذلك خطواتٌ ومراتب تنتهي بصاحبه إلى إنكار وجود الخالق -سبحانه وتعالى-[٤].

الثاني: أنَّ الملاحدة يعتمدون في ضلالهم الفكري على القياس الفاسد في العقليات، والتأويل الفاسد في السمعيات، حتى انتهى بهم الأمرُ إلى إبطال الشرائع المعلومة كلِّها[٥]، وأفسدوا على الناس أفكارَهم وعقولَهُم ودِينهم[٦].

الثالث: من عقيدة الملحدِين جوازُ عبادةِ كُلِّ شيء ودعوةِ كُلّ شيء، ولا يُتصوَّر أن يُعبَدَ في الوجود غيرُه، فإنَّ المعبود هو الأشياء كُلُّها[٧]، وأنَّهُم إذا عبدوا أهواءهم فقد عبدُوا الله[٨].

(١) يُنظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٦: ٣٢١).
(٢) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٣: ٢٦٢).
(٣) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «الصارم المسلول على شاتم الرسول»، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (الحرس الوطني السعودي، المملكة العربية السعودية)، ص (١٧١).
(٤) يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٧: ٤١٠).
(٥) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٥: ٥٥٢).
(٦) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣: ٢٣).
(٧) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢: ٢٧٧)، و(٢: ٢٥٩).
(٨) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢: ٢٥٩).

الرابع: أنَّ عقيدة الملاحدة تتضمَّن الطعن في أمانة الأنبياء والرسل وصدقهم، واستنقاص قدرهم، واتّهامهم بالكذب، وتتضمَّن عقيدتهم كذلك التكذيبَ بالمعاد[١]، وإنكار الغيب[٢]، وإهانة المصاحف بأفعالٍ كفرية[٣].

الخامس: أنَّ من عقائد الملحدين الاحتجاجَ بالقدر على ترك المأمور وفِعْل المحظور، والجزع من المكروه[٤].

السادس: أنَّ الملاحدة يُفسِّرون القرآن برأيهم ومعقولهم وما تأوّلُوه من اللغة، ولا يعتمدون على أحاديث النبي ﷺ والصحابة والتابعين وأئمَّة المسلمين، ولا يعتمدون لا على السُّنَّة، ولا على إجماع السلف وآثارهم، ولا على كتب التفسير المأثورة، وإنما يعتمدون على العقل واللغة وكتب الأدب وكتب الفلسفة والكلام التي وضعتها رؤوسُهم[٥]، وهذا كلُّه ضلالٌ فكري خطير.

المطلب السادس: عدم احترام العلماء.

من مهدِّدات الأمن الفكري ومعوّقاته عدمُ احترام العلماء المعتبَرين، والابتعاد عنهم، وترك الاقتداء بهم، وعدم الأخذ بعلمهم ومنهجهم، واستنباطهم، وخاصَّة في نوازل الأمَّة التي يحتاج النظر فيها إلى فهمٍ دقيقٍ، وعلمٍ وافرٍ، واستنباطٍ صحيح[٦].

ولقد اهتمَّ ابنُ تيمية في توعية جيلِه من خطورة هذا المهدِّد على الدِّين، وأثره على تلقِّي الناس منهم، واعتبره من الضلال والخلل المنهجي، ويتجلَّى من خلال جملةٍ من التقريرات العلمية المهمَّة التي نبّه عليها في كتبه، ومنها:

الأوَّل: أنَّه كثيراً ما يلتمس العذر للعلماء الكِبار، ويبحث لهم عن مخارج لبعض آرائهم

(١) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٥: ٣٢).
(٢) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٧: ٥٩١)، ويُنظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين ص (٥٢٣).
(٣) يُنظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٦: ٤٢٦).
(٤) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢: ٣٢٦).
(٥) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٧: ١١٩).
(٦) يُنظر: السديس، عبد الرحمن بن عبد العزيز «الشريعة الإسلامية، ودورها في تعزيز الأمن الفكري» (جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية)، ص (٢٢).

الأصولية أو الفرعية، والنماذج في ذلك كثيرة، وهذه قاعدة منهجيّة عنده، فيقول مثلاً: إنَّ هذا العالِم شيخٌ جليل كبير القدر، وإن صحَّ هذا القول عنه فهو زلَّةُ عالم[١]، ويقول: (وليس لأحَدٍ أن يحمل كلامَ أحدٍ من الناس إلَّا على ما عُرف أنَّه أراده، لا على ما يحتمله ذلك اللفظُ في كلام كُلِّ أحَدٍ)[٢]، (ومن أعظم التقصير: نسبةُ الغلط إلى مُتكلّم مع إمكان تصحيح كلامه، وجريانه على أحسن أساليب كلام الناس.)[٣]، (ومعلوم أنَّ مُفَسَّر كلام المتكلِّم يقضي على مجمله، وصريحه يُقدَّم على كنايته، ومتى صدر لفظٌ صريحٌ في معنى، ولفظٌ مجمَلٌ نقيضُ ذلك المعنى، أو غير نقيضه؛ لم يُحملْ على نقيضِه جزماً، حتى يترتَّب عليه الكفر؛ إلَّا مِنْ فَرْطِ الجهل والظلم)[٤].

الثاني: العدل مع الخصوم، ويقول: (ومَنْ لم يعدِلْ في خصومه ومنازعيه، ويعذرهم بالخطأ في الاجتهاد، بل ابتدع بدعةً، وعادى مَنْ خالَفَه فيها أو كفَّره، فإنَّه هو ظَلَم نفسَه، وأهلُ السُّنَّة والعلم والإيمان يعلمون الحقَّ، ويرحمون الخلقَ، يتَّبعون الرسول، فلا يبتدعون، ومَنِ اجتهدَ فأخطأ خطأً يعذره فيه الرسول عذروه)[٥].

الثالث: يُقرِّر أنَّه ليس لأحد أن يتَّبع زلَّات العلماء، كما ليس له أن يتكلَّم في أهل العلم والإيمان إلَّا بما هم له أهل[٦].

الرابع: أنّ مراعاة حقوق أهل العلم أمرٌ واجبٌ على المسلمين؛ لأنَّه من تعظيم أمر الله – تعالى – وأمر رسوله، ومَنْ عدَلَ عن هذه الطريق فقد عدَل عن اتِّباع الحجَّة إلى اتِّباع الهوى في التقليد، وآذى المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا، فهو من الظالمين، ويدخل في ذلك أذيّة العالم المجتهد، ومَنْ عظَّم حُرُماتِ اللهِ وأحسَنَ إلى عبادِ الله، كان من أولياء الله المتّقين[٧].

---

(١) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٥: ١٨٢).
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٧: ٣٦).
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣١: ١١٤).
(٤) ابن تيمية، الرد على البكري (٢: ٦٢٣).
(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٦: ٩٦).
(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٢: ٢٣٩).
(٧) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٢: ٢٣٩)، وابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٥: ١٣٥).

الخامس: لا يجوز ذمُّ عالِمٍ بسبَبِ خطَئِه في مسألة، ومَنْ جعَلَ كُلَّ مجتهِدٍ في طاعةٍ أخطأَ في بعض الأمور مَذْمُوماً مَعِيباً ممقوتًا، فهو مُخطِئٌ ضالٌّ مُبتدِعٌ[١].

السادس: طبَّق ابنُ تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ مبدأ احترام العلماء عمليًّا في سيرته، فدافع عن علماء كِبَارٍ في عصره، وناصرهم أمام أعدائهم، كما فعل مع القاضي بدر الدين بن جماعة، ونوَّهَ عن فضائله ومحاسنه ومنزلته في مصر والشام[٢].

المطلب السابع: الخروج على السلطان.

لم يكن ابنُ تيمية : –على قُوّته في الحجَّةِ والبيان– عالِماً ثوريًّا أو مثيراً للفتن أو مُؤَلِّبا لعامَّة الناس على الحكّام بلسانه أو قلمه، كما قد يحصل من غيره، بل كان لابن تيمية في هذا الباب مواقفُ، تشهد عليه مقالاتُه المسطَّرةُ في وجوب السمع والطاعة لوُلاة الأمور بالمعروف، والتحذير من الخروج عليهم، والرد على دعاة الخروج والإجابة عن شبهاتهم؛ لِمَا في الخروج من الخطورة العُظمى على أمن العباد والبلاد، وقد سطّر آثارَ هذا المهدِّد على الأمن الفكري في كثير من كتبه، يتجلَّى ذلك في مقالاته وأفعاله، ومنها:

الأوَّل: يؤكِّد ابنُ تيمية على أهمية الإمارة في الدِّين، وأنَّ الولاية من أعظم واجبات الدِّين، بل لا قيام للدِّين ولا للدنيا إلَّا بها، فإنَّ بني آدم لا تتمُّ مصلحتُهم إلَّا باجتماع؛ لحاجة بعضِهم إلى بعض، ولا بُدَّ لهم عند الاجتماع من رأسٍ، كما جاء ذلك في النصوص الشرعية، ولا يتمُّ العدل وإقامة الحجّ والجُمَع والأعياد ونصر المظلوم، وإقامة الحدود لا تتمُّ إلَّا بالقوَّة والإمارة[٣]، وأنَّ الناس لا يمكنهم بقاء أيَّام قليلة بلا وُلاة أمور، بل كانت تفسُدُ أمورُهم[٤].

الثاني: يُؤكِّد ابنُ تيمية : على وجوب طاعة الأمراء في غير معصية الله، ومناصحتهم، والصبر عليهم في حُكمهم، وقسمهم؛ والغزو معهم، والصلاة خلفهم، ونحو ذلك من

(١) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١١: ١٥).
(٢) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣: ٢٣٤) وما بعدها.
(٣) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٨: ٣٩٠– ٣٩٤، ٣٩١).
(٤) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (١: ٥٤٧– ٥٤٨).

متابعتهم في الحسنات التي لا يقوم بها إلَّا هم[١].

الثالث: أنَّ ما أمر اللهُ به ورسوله من طاعة وُلاة الأمور ومناصحتهم واجبٌ على الإنسان، وإن لم يعاهدهم عليه، وإن لم يحلفْ لهم الأيمان المؤكّدة، كما يجب عليه الصلواتُ الخمس، والزكاة، والصيام، وحجُّ البيت، وغير ذلك مما أمر اللهُ به ورسوله من الطاعة، فإذا حلف على ذلك كان ذلك توكيداً وتثبيتاً لِمَا أمر اللهُ به ورسوله من طاعة وُلاة الأمور ومناصحتهم[٢].

الرابع: يُقرّر ابنُ تيمية : أنَّه لا يجوز إزالةُ المنكَرِ بما هو أنكَرُ منه، بحيث يخرج على الولاة بالسلاح، وتُقام الفتنُ؛ لِمَا في ذلك من الفساد الذي يربُو على فساد ما يكونُ مِنْ ظُلْمِهم، بل يُطاع الله فيهم وفي غيرهم، ويُفعل ما أمر به، ويُترك ما نهى عنه[٣].

الخامس: يرى ابنُ تيمية وجوبَ طاعة ولِيّ الأمر وإنفاذ حُكمه ولو كان فاسقاً، وردّ على مَنْ يرى خلاف ذلك[٤].

السادس: يُعلن ابن تيمية عن موقفه ومنهجه مع أمراء عصره فيقول: (ولكن عليَّ أن أطيعَ اللهَ ورسوله، وأطيع أولي الأمر إذا أمروني بطاعة الله، فإذا أمروني بمعصية الله فلا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق، هكذا دَلَّ عليه الكتابُ والسُّنَّةُ، واتَّفَق عليه أئمَّة الأمَّةِ... وأن أصبِرَ على جورِ الأئمَّة، وألَّا أخرُجَ عليهم في فتنةٍ...)[٥]، ويقول: (ونرى الدعاء لأئمَّة المسلمين بالصلاح، والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم تركُ الاستقامة، وندين بترك الخروج عليهم بالسيف، وترك القتال في الفتنة)[٦].

السابع: يُؤكِّد ابنُ تيميةَ أنَّه لا يجوز لأحد من المسلمين معصيةُ وُلاة الأمور وغِشّهم والخروج عليهم بوجهٍ من الوجوه، بما فيه ترك الخروج بالقتال، والصبر على ظلمهم، وأنَّ هذا

(١) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٥: ٢١).
(٢) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٥: ٩- ١٠).
(٣) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٥: ٢١) و(١٤: ٤٧٢).
(٤) يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٣: ٣٩٠- ٣٩١).
(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣: ٢٤٩- ٢٥٠).
(٦) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٦: ٦٥٥).

من أصول أهل السُّنَّة والدِّين قديمًا وحديثًا؛[١] لأنَّ الخروج عليهم يُوجب من الظلم والفساد أكثرَ من ظُلْمِهم[٢].

الثامن: ركَّزَ ابنُ تيمية : في عِدَّة مواضع على إبراز مفاسد الخروج على السلطان وخطَرِه على الأمن، وقال: (إنَّ الفساد في القتال والفتنة أعظمُ من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيُدفع أعظمُ الفسادين بالتزام أدناهما، ولعلَّه لا يكاد يُعرف طائفةٌ خرجت على ذي سلطان، إلَّا وكان في خروجها من الفساد ما هو أعظمُ من الفساد الذي أزالته)[٣]، وإنَّ الذي يتولَّد من الخروج على السلطان من الشرّ أعظمُ مِمَّا يتولَّد من الخير[٤]، وإنَّ كُلَّ مَنْ خرج على السلطان إمَّا أن يُغلَبوا، وإمَّا أن يَغْلِبوا، ثم يزول ملكُهم، فلا يكون لهم عاقبة[٥]، وإنَّ كثيراً ممن خرجوا على السلطان وهُزِمُوا لا أقاموا دِيناً ولا أبقَوْا دُنْيا[٦].

المطلب الثامن: الانحراف السلوكى والأخلاقى:

الانحراف السلوكى والأخلاقى في الإنسان دليل على الانحراف الفكري، وكلما زاد الانحراف الفكري تبعه انحراف سلوكي أو أخلاقي، يهدد أمن الدين والأعراض والعقول، خاصة ما يتضمن منها المجاهرة بالمعاصي ونشر الفاحشة في المؤمنين، واتباع الشهوات، وسلامة الفكر له أثر على سلوك الفرد والمجتمع وأخلاقهم، ولابن تيمية اهتمام في منابذة كل ما يؤثر في سلوكيات المجتمعات والأفراد يتجلى ذلك في جملة من أقواله وتقريراته، ومنها:

الأول: يرى أن من صفات أهل السنة والجماعة أنهم (يَأْمُرُونَ بِالصَّبْرِ عِنْدَ الْبَلَاءِ، وَالشُّكْرِ عِنْدَ الرَّخَاءِ، وَالرِّضَا بِمُرِّ الْقَضَاءِ، وَيَدْعُونَ إِلَى مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ، وَمَحَاسِنِ الْأَعْمَالِ)[٧].

(١) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٥: ١٢)، و(٤: ٤٤٤) و(٢٨: ١٧٩– ١٨٠)، وابن تيمية، الاستقامة (١: ٣٢).

(٢) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٨: ١٧٩– ١٨٠).

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٣: ٣٩١).

(٤) يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٤: ٥٢٧).

(٥) يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٤: ٥٢٨).

(٦) يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٤: ٥٢٨).

(٧) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣:١٥٨).

الثاني: يرى أن الله تعالى جعل فِي فِعْل الْفَاحِشَةِ وَالْقَذْفِ من العقوبة ما لم يَجْعَلْهُ في شيء من المعاصي؛ لأنه جعل فيها الرَّجْمَ والجلد.

الثالث: يرى أن مجرد محبة نشر الفاحشة بالقلب في المؤمنين داخل في العقوبة الشرعية الواردة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ﴾[1]، وقال: (هذا ذم لمن يحب ذلك، وذلك يكون بالقلب فقط، ويكون مع ذلك باللسان والجوارح، وهو ذم لمن يتكلم بالفاحشة أو يخبر بها محبة لوقوعها في المؤمنين: إما حسداً أو بغضاً وإما محبة للفاحشة، وإرادة لها، وكلاهما محبة للفاحشة وبغضاً للذين آمنوا فكل من أحب فعلها ذكرها)[2].

الرابع: يرى أن من أعظم من المنكرات السلوكية التي تدعو إلى الفاحشة شرب الخمر، وبين خطرها على أمن الأعراض والأموال والعقل، بما يسببه من مواقعة الزنا وزوال عقله بالسكر وسرقة المال وأكله بالباطل، وما يسببه من خطر على أمن المجتمع بارتكابه الحرابة أو إثارة العداوة والبغضاء بينهم[3].

(١) النور: ١٩

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٥: ٣٣٢).

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٥: ٣٤٦)

المبحث الثالث: جهود ابن تيمية في الحفاظ على الأمن الفكري.

لابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في حماية الأمن الفكري للمسلمين جهودٌ عظيمةٌ ظاهرةٌ في كتبه ورسائله وفتاويه، من خلال مواقفه المعلَنَة لأهمِّ معالم الأمن الفكري كالوسطيَّة والاعتدال في المنهج، والعدل والإنصاف مع المخالفين، واتِّباع الدليل وعدم التعصُّب، والتحرُّز في الحُكم على الأعيان، ومن خلال تقريراته الصارمة تجاه مهدِّدات الأمن التي سبق ذكرُها، وتجاه قضايا فكرية أخرى مهمَّة وخطيرة في موضوع الأمن الفكري، ومن هذه القضايا: موقفُه من الخوارج، وجمع الكلمة بين المسلمين، لذا سنتناول هذه الجهود في المطلبَيْنِ التاليين:

المطلب الأوَّل: جهود ابن تيمية في كشف الخوارج.

ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ مُكْثِرٌ في محاربة الخوارج، وكشف شبهاتهم والرد عليها، وله تخصُّصٌ واهتمامٌ كبيرٌ في الموضوع بشَهادة معاصريه كالذهبي، حيث يقول: (له تخصُّصٌ في معرفة أحوال الخوارج، لا يُشَقُّ له غبارٌ)[١]، وتتّضحُ جهودُه في ذلك من خلال مواقِفِه ومقالاته، ومن ذلك:

الأوَّل: يرى ابنُ تيمية أنَّ أوَّل البدع ظهوراً في الإسلام وأظهرَها ذَمًّا في السُّنَّة والآثار بدعةُ الحرورية المارقة[٢] في آخر خلافة عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[٣].

الثاني: توسَّع ابنُ تيمية في مواضع كثيرة من كتبه في بيان عقائدهم الفكرية ونقضها، والتي منها: مفارقة جماعة المسلمين وخروجهم عن السُّنَّة[٤]، وتكفير أهل الذنوب من أهل القِبْلَة، وقالوا: إنَّهُم كفَّار مخلَّدون في النار[٥]، ويستحلّون دماء المؤمنين وأموالهم وأعراضهم

(١) الذهبي، ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية، ص (١٣٠).

(٢) الحرورية: هم الخوارج وهو من أسمائهم، يقال لهم: الحَرُورِيَّة؛ لأنهم خرجوا بمكان يقال له: حَرُوراء، ويقال لهم: أهل النَّهْرَوَان؛ لأن عليًا قاتلهم هناك، يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٧:٤٨١)، (١٩: ٧١).

(٣) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٠: ٣٥٦).

(٤) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣: ٤١٩-٤٢٠)، و(١٩: ٧٢).

(٥) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٣: ٣٧).

ويُقاتلونهم[١]، وأنَّ دار الإسلام دارُ حرب[٢]، ومِنْ نهجهم الخروجُ على وُلاة الأمور وقتالهم بالسيف[٣]، يحرّك أكثرَهم في ذلك طلبُ الولاية أو المال، وإن أظهروا الغيْرَةَ على الدِّين[٤]، وجوّزوا على الرسول نفسه أن يجورَ ويضلَّ في سُنَّتِه، ولم يُوجبوا طاعته ومتابعته، وإنما صدَّقوه فيما بلغه من القرآن دون ما شرعه من السُّنَّة التي تخالف بزعمهم ظاهر القرآن[٥]، ولا يتمسَّكون من السُّنَّة إلَّا بما فسَّر مجملها دون ما خالف ظاهر القرآن عندهم، فلا يرجمون الزاني، ولا يرون للسرقة نصاباً[٦]، وإنَّهُم غَلَوْا في الدِّين غُلُوًّا جاوزوا به حَدَّه؛ لنقص عقولهم، وأوجب ذلك لهم عقائد فاسدة ترتَّب عليها أفعالٌ مُنكرَة[٧].

الثالث: ذكر ابن تيمية أنَّ الأمَّة مُتَّفِقة على ذَمّ الخوارج وتضليلهم[٨]، وأمَّا تكفيرهم وتخليدهم في النار فللعلماء قولان مشهوران: وهما روايتان عن أحمد، وإنَّ الصحيح أنّ هذه الأقوال التي يقولونها التي يُعلم أنَّهَا مُخالفة لِمَا جاء به الرسولُ كُفْرٌ، وكذلك أفعالهم التي هي من جِنس أفعال الكفَّار بالمسلمين هي كُفْرٌ أيضاً، لكنَّ تكفير الواحد المعيَّن منهم والحكم بتخليده في النار موقوفٌ على ثبوت شروط التكفير وانتفاء موانعه، فإنَّا نُطلق القول بنصوص الوعد والوعيد والتكفير والتفسيق، ولا نحكم للمُعيَّن بدخوله في ذلك العام حتى يقوم فيه المقتضي الذي لا مُعارض له[٩].

(١) يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٥: ٩٥) و(٤: ٥٣٦)، وابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٣: ٥٣٤).

(٢) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٩: ٧٣).

(٣) يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٣: ٣٩١- ٣٩٥)، و(٤: ٥٣٦)، و ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (٧: ٢٩١- ٢٩٢).

(٤) يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٤: ٥٤١).

(٥) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٩: ٧٣).

(٦) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٣: ٤٨-٤٩).

(٧) يُنظر: ابن تيمية، الصارم المسلول (١٩٠- ١٩١).

(٨) يُنظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٣: ٥٣٤).

(٩) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٨: ٥٠٠- ٥٠١)، و ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٥: ٢٣٩- ٢٤٠)، و ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٣: ٥٣٤).

الرابع: يرى ابنُ تيمية مشروعية قتال الخوارج قبل أن يُقاتلوا، وإن تكلَّموا بالشهادتين[(١)]، ونقل اتِّفاقَ سلَفِ الأمَّة وأئمَّتِها على قتالهم، وأنه لم ينه عن قتالهم أحدٌ من الصحابة[(٢)]، وأنَّ قتال الخوارج من جهاد الدفع الواجب، ومن أبلغ أنواع الجهاد، وأنَّه فرضٌ على الكفاية، إذا قام به البعضُ، سقط الفرض عن الباقين، وكان الفضل لِمَن قام به[(٣)]، وأنَّ القتال مع الولاة ضِدّ الخوارج مشروعٌ، سواء أكانوا أئمَّة عدل أئمة جور[(٤)].

الخامس: يرى ابنُ تيمية أنَّ الخوارج أضرُّ على المسلمين من قطَّاع الطرق؛ لأنَّ قطاع الطريق مقصودهم المال، فلو أُعطُوه لم يُقاتلوا، وإنما يتعرَّضون لبعض الناس، وهؤلاء يُقاتلون الناس على الدِّين؛ حتى يرجعوا عمَّا ثبت بالكتاب والسُّنَّة وإجماع الصحابة إلى ما ابتدعوه بتأويلهم الباطل وفهمهم الفاسد للقرآن[(٥)].

السادس: يرى ابنُ تيمية أنَّ قتال الخوارج ونحوهم من الطوائف الممتنعة ليس من باب قتال البُغاة[(٦)]، وأنَّ جمهور أهل العلم يُفرِّقون بين البُغاة المتأوّلين والخوارج[(٧)].

المطلب الثاني: جهود ابن تيمية في جمع الكلمة بين المسلمين.

كان رَحِمَهُ اللَّهُ حريصاً على تأليف القلوب، وجمعها على الحق، لا أن تتفرَّق وتختلف، أو أن تجتمع على مُنكَرٍ وضلالة، كما يسعى إلى الاجتماع حول الوالي بَرًّا كان أو فاجراً، وينهى عن الفُرقة، يظهر ذلك في جملةٍ من المواقف والأعمال والأقوال، ومنها:

الأوَّل: يُؤكِّد ابن تيمية على أنَّه من القواعد العظيمة التي هي من جِماع الدِّين: تأليفُ

(١) يُنظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٣: ٤٤٣)، و ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٨: ٣٥٦– ٣٥٨).

(٢) يُنظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٣: ٥٣٤)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٨: ٥١٢)، وابن تيمية، منهاج السنة النبوية (١: ٦٨).

(٣) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٨: ٣٥٨– ٣٥٩).

(٤) يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٤: ١١٦– ١١٨)، وابن تيمية، مجموع فتاوى (٢٨: ٥٤٦).

(٥) يُنظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٥: ٢٤٣– ٢٤٤).

(٦) عرّف ابن تيمية البغاة بأنهم: (هُمْ الْخَارِجُونَ عَلَى الْإِمَامِ أَوْ غَيْرِ الْإِمَامِ بِتَأْوِيلٍ سَائِغٍ)، ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٠:٣٧٦).

(٧) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٥: ٥٣– ٥٧)، و(٢٨: ٥٠٣– ٥٠٤).

القلوب، واجتماع الكلمة، وصلاح ذات البَيْن، وأنَّ أهل هذا الأصل هم أهلُ الجماعة، كما أنَّ الخارجين عنه هم أهلُ الفُرقة[١].

الثاني: يرى أنَّه من الواجب على المسلم إذا صار في مدينةٍ من مدائن المسلمين أنْ يُصلِّيَ معهم الجمعة والجماعة، ويُوالي المؤمنين ولا يُعاديهم، وإن رأى بعضَهم ضالًّا أو غاوياً وأمكن أن يهديه ويُرشده، فعل ذلك، وإلَّا فلا يُكلِّف اللهُ نفساً إلَّا وُسْعَها[٢].

الثالث: يُطبِّق ذلك عمليًّا في مناظراته، وكان في مجالس المناظرات مع خصومه يُؤكِّد على هذا المبدأ، ويقول في أحد مجالسه: (إنَّ اللهَ –تعالى– أمرنا بالجماعة والائتلاف، ونهانا عن الفرقة والاختلاف... وربُّنا واحد، وكتابُنا واحد، ونبيُّنا واحد، أصولُ الدِّين لا تحتمل التفرُّق والاختلاف، وأنا أقول ما يُوجب الجماعة بين المسلمين)[٣].

الرابع: كان يحذِّر من الأفكار الحزبية، والتعصُّب لها، ويرى أنَّهَا من التفرُّق الذي ذمَّهُ اللهُ –تعالى– ورسوله؛ لأنَّ الله ورسوله أمرَا بالجماعة والائتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرَا بالتعاون على البِرِّ والتقوى، ونهيا عن التعاوُن على الإثم والعدوان[٤].

الخامس: كان لابن تيمية جهودٌ مُضنيةٌ في تأليف القلوب بين الحنبلية والأشعرية، وكان يقول: (والناس يعلمون أنَّه كان بين الحنبلية والأشعرية وحشةٌ ومنافرة...وأنا كنتُ من أعظم الناس تأليفاً لقلوب المسلمين، وطلباً لاتّفاق كلمتهم، واتّباعاً لما أمرنا به من الاعتصام بحبل الله، وأزلتُ عامَّة ما كان في النفوس من الوحشة، وبيَّنْتُ لهم أنَّ الأشعري كان من أجَلّ المتكلِّمين المنتسبين إلى الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ ونحوه، المنتصرين لطريقته، كما يذكر الأشعري في كتبه ... ولَمَّا أظهرتُ كلام الأشعري، ورآه الحنبليةُ، قالوا: هذا خيرٌ من كلام الشيخ الموفّق، وفرح المسلمون باتّفاق الكلمة...)[٥].

السادس: لَمَّا كان بين ابن تيمية نزاعٌ مع ابن مخلوف، وقدر عليه لم ينتقمْ، وعفا عنه،

(١) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٨ : ٥١).
(٢) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣ : ٢٨٦).
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣: ١٨١– ١٨٢).
(٤) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١١ : ٩٢).
(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢: ٢٢٧– ٢٢٩).

وعامله بالحسنى؛ جمعاً للكلمة، وقطعاً لدابر الفُرقة والفتنة، وقال: (وأنا –واللهِ– من أعظم الناس معاونةً على إطفاء كُلِّ شَرٍّ فيها وفي غيرها وإقامة كُلِّ خيرٍ، وابن مخلوف لو عمل مهما عمل، واللهِ ما أقدر على خير إلَّا وأعمله معه، ولا أعين عليه عدوَّه قط، ولا حول ولا قوَّة إلَّا بالله، هذه نِيَّتي وعزمي مع علمي بجميع الأمور، فإنِّي أعلمُ أنَّ الشيطان ينزغ بين المؤمنين، ولن أكون عونًا للشيطان على إخواني المسلمين)[١].

السابع: يُؤمن ابن تيمية بمبدأ التنازُل عن الرأي الراجح في المسائل الفرعية، والعمل بالقول المرجوح إذا كان يحقِّقُ مصلحة جمع الكلمة وتأليف القلوب بين الناس، كما هو ظاهرٌ في رأيه إزاء عددٍ من المسائل العلمية الخلافية، من ذلك أن يُوتر الإمامُ بثلاث كالمغرب، ويترك الفصل بواحدة موافقةً لرأي المأمومين الراغبين بذلك؛ تأليفاً لقلوبهم[٢]، وكذلك: لو كان الإمام يرى الجهر بالبسملة فأمّ بقومٍ لا يستحبُّونه أو بالعكس، ووافقهم كان قد أحسن[٣]، والصلاة أربعاً خلف إمام يُتِمُّ في السفر[٤]، وغيرها من الأمثلة الكثيرة التي ذكرها، ويقول: (يُستحَبُّ للرجل أن يقصد إلى تأليف القلوب بترك هذه المستحبَّات؛ لأنَّ مصلحة التأليف في الدِّين أعظمُ من مصلحة فِعْل مثل هذا، كما ترك النبي ﷺ تغيير بناء البيت لِمَا في إبقائه من تأليف القلوب)[٥].

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣: ٢٧١)، ويُنظر: ابن عبد الهادي، العقود الدرية ص (٢٩٨).
(٢) يُنظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٢: ١١٤)، (٢: ٣٥١)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٢: ٢٦٨).
(٣) يُنظر: المراجع السابقة، و ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٢: ٤٠٧).
(٤) يُنظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٣: ٧١)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٢: ٤٠٧) و(٢٢: ٤٣٧).
(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٢: ٤٠٧) ويُنظر: (٢٢: ٤٣٦).

الخاتمة

الحمدُ لله على نعمه أوَّلًا وآخراً، سِرًّا وجهراً، وبعدُ:

ففي خاتمة البحث نذكر خلاصَةَ ما حواه من شهاداتٍ وأفكارٍ ومواقفَ وأقوالٍ تُبيّن معالم الأمن الفكري عند ابن تيمية ومهدِّداته وجهوده في تعزيزه، من ذلك ما يلي:

١- عرف الأمن الفكري بتعريفات كثيرة منها: هو سلامةُ تصوُّرات وعقل ومنهج الأفراد والمجتمع من أيّ انحراف -شرعي أو ثقافي أو اجتماعي أو أخلاقي أو غيره- يخرجُهم عن الوسطية إلى الإفراط أو التفريط، ويُشكِّل خطراً على الأمن الوطني.

٢- ليس لابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ تعريفٌ بالأمن الفكري ولا كلامٌ مُباشِرٌ فيه؛ لأنَّه اصطلاحٌ حادِثٌ، وكونه اصطلاحًا حادثًا لا يعني أنَّه لم يتكلَّمْ عن مضمونه، بل يُوجد في كلامه ما ينتج عنه تحقيقُ الأمن الفكري، وابن تيمية مُطبِّقٌ لِمَعالمه، وواجه مهدِّداته بكُلِّ قوَّة، وبذل جهوداً مُضنيةً في الحفاظ عليه من خلال مواقفه وآرائه باستخدام وسائل تُناسِبُ عصره، وإن لم ينطقْ بالمصطلح المعاصر، فصار له قدَمُ سبْقٍ في ذلك بالمعنى، ويتوافق مع ما يُؤمن به المعاصرون حول الأمن الفكري.

٣- المقصود بالمعالم هي المقوِّمات والمرتكزات والأسس الفكرية التي تطرَّق لها ابنُ تيمية، ولها ارتباطٌ بالأمن الفكري، وهى كثيرةٌ ومن أهمِّها: العلم، والوسطيّة والاعتدال في المنهج، والعدل والإنصاف مع المخالفين، واتّباع الدليل وعدم التعصُّب، والتحرُّز في الحُكم على الأعيان.

٤- كان لابن تيمية سهمٌ كبيرٌ في ترسيخ الوسطية في المجتمع، يتجلَّى في كثير من أقواله وتصوُّراته ومواقفه، من ذلك تبيانُه لمنهج السلف المبنيّ على الوسطية بين أهل الفِرق، وشمولية الوسطية للعقائد وأحكام الحلال والحرام والأخلاق، والترجيح بين الأقوال الاجتهادية بِناءً على هذا الأصل، وتحذيره من طرفي الوسط: الغلُوِّ والجفَاءِ، وكانت له مناظرات مشهودة مع أعداء الوسطية.

٥- كان ابن تيمية يُعامل مخالفيه وخصومَه بالعدل والإنصاف، ويرى أنَّ ذلك واجبٌ حتَّى مع الفُسَّاق والمبتدعة المتأوِّلين، وباشَرَ ذلك عمليًّا في تعامُله مع خصومه.

٦- لم يكن ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ عالماً مُتعجِّلاً في الحُكم على أعيان الناس أو مُتسرِّعاً في

التكفير والتفسيق، كما يقع من غيره ممن قلَّ علمُه، إنما لابن تيمية معالِمُ في هذا الباب تميَّزَ بها عن غيره..

٧- كان ابن تيمية لا يُكفِّرُ أحداً من الأمَّة إلا بدليل شرعى، وبعد تحقق الشروط، وانتفاء الموانع، ويرى التفريق بين التكفير المطلق (الوصفي) والتكفير (العيني)، ويُشدِّد في تكفير الفاعل (العيني)، ووضع له شروطاً وضوابط محكمَة تُؤكِّد احترازه الشديد في هذا الباب، ويحرم تكفير المسلم بمجرد فِعْل الذنب أو خطئه في مسألةٍ من المسائل العملية أو العقَدِيَّة التى تنازع فيها أهلُ القِبْلة، وطبّق ابن تيمية هذه القواعد عمليًّا مع خصومه في مناظراته ومجالساته.

٨- المقصود بمهدِّدات الأمن الفكري هى المعوّقات والمخاطر التى تُخِلُّ بالأمن الفكري، وهذه المهدِّدات كثيرة، وقد تطرَّق ابن تيمية لهذه المهدِّدات، وتكلَّم عنها، وأعطاها حظَّها من البيان والتحذير منها ومن آثارها، ومن أهم المهدِّدات التي يُركِّز عليها ابن تيمية في تقريراته ومناظراته (الغلُوُّ والتطرُّف- الجهل- اتّباع الهوى- التعصُّب للأشخاص والقبيلة والحزب والمذهب- التفريط بالإلحاد- عدم احترام العلماء- الخروج على السلطان).

٩- من القضايا الفكرية التى كثيراً ما يتحمَّس للتحذير منها ابن تيمية الغلوُّ، ويُبيِّن ارتباطَ الطوائف والفِرق والأديان به، ومدى تأثيره عليهم.

١٠- يُؤكِّد ابنُ تيمية على خطورة الجهل في الأمَّة، وأثره على وحدتها واجتماعها.

١١- يرى ابنُ تيمية أنّ من آثار الجهل بالشريعة أنْ سوّغ بعضُ الناس لأنفسهم الخروجَ عن الشريعة؛ لظنِّهم قصورَ الشريعة عن تمام مصالحهم، وصِنفٌ من الناس قصّروا في معرفة قدْرِ الشريعة فضيّقُوها حتى توهَّمُوا هم والناسُ أنَّه لا يُمكن العمل بها.

١٢- اتِّباع الهوى في نظر ابن تيمية: (هو أخذ القول والفعل الذي يحبُّه، وردُّ القول والفعل الذي يبغضه بلا هدًى من الله)، ولقد كان لابن تيمية كذلك اهتمامٌ كبيرٌ في التحذير من اتِّباع الهوى، وبيان أثره على المرء وعلى المجتمعات والمذاهب.

١٣- يرى أنَّ من آثار اتِّباع الهوى إضعافَ عبادة الله وحده، والوقوعَ في الآصار والأغلال، والفسادَ العامَّ في الأمَّة، ويُورِثُ الجهل والضلال.

١٤- يرى أنّ من أكبر أسباب الفُرقة والاختلاف بين المسلمين عامَّتُهُ صادِرٌ عن اتِّباع الظَّنِّ وما تهوى الأنفسُ.

١٥- تكلَّم ابنُ تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع كتبُه عن صور مُتعدِّدة من التعصُّب المذموم، ومنها: التعصُّب للأشخاص، والمشايخ، والمذاهب، والمسائل، والتعصُّب الحزبي، والطائفي، وبيّن خطورته وأثره على الأفراد والمجتمعات.

١٦- يرى أنَّ من تعصَّب لأهل بلدته، أو مذهبه، أو طريقته، أو قرابته، أو لأصدقائه دون غيرهم، كانت فيه شعبةٌ من الجاهلية، حتى يكون المؤمنون كما أمرهم الله -تعالى- مُعتصمِين بحبلِه وكتابه وسُنَّة رسوله.

١٧- في التعصُّب المذهبي يُؤكِّد على أنَّه لا يجبُ على أحَدٍ من المسلمين التزامُ مذهَبِ شخصٍ مُعيَّنٍ غير الرسول ﷺ في كُلِّ ما يُوجبُه ويخبِرُ به، وأنَّه يجوز للمسلم أن ينتقل من مذهبٍ إلى آخر إذا تبيَّن له رجحانه.

١٨- من صور التعصُّب المذموم في نظر ابن تيمية التعصُّبُ للمسائل الفرعية، وذكر أنَّهَا من شعائر الفُرقة والاختلاف التي نُهينا عنها؛ لأنَّ الداعيَ إلى ذلك هو ترجيحُ الشعائر المفرِّقة بين الأمَّة.

١٩- تكلَّم ابن تيمية عن التعصُّب الحزبي المذموم الذي يعني: موالاة مَنْ دخل معهم في الحزب بحقٍّ أو باطل، والإعراض عمَّن لم يدخل في حزبهم، سواء أكان على حقٍّ أم باطلٍ، وبيَّن أنَّ هذا من التفرُّق المنهيِّ عنه في الكتاب والسُّنَّة.

٢٠- تكلَّم ابنُ تيمية عن ملحدي زمانه بما يُبيِّن ارتباطَ الفكر الإلحادي المعاصر بأصوله القديمة، وبيَّنَ رَحِمَهُ اللَّهُ ارتباطَ الطوائف والفِرق والأديان به، ومدى تأثيره عليهم، وله كتابٌ في الرَّدِّ على الطوائف الملحدة.

٢١- ويرى ابنُ تيمية أنَّ الملاحدة يُظهرون موافقة المسلمين، ويُبطنون خلاف ذلك، وهم شَرٌّ من المنافقين، فإنَّ المنافقين نوعان: نوعٌ يُظهر الإيمان ويبطن الكفر، ولا يدَّعي أنَّ الباطن الذي يُبطنه من الكفر هو حقيقة الإيمان، والملاحدة تدَّعِي أنَّ ما تُبطنُه من الكفر هو حقيقة الإيمان.

٢٢- يرى أنَّ من عقيدة الملحدين جوازَ عبادة كُلِّ شيءٍ ودعوةِ كُلِّ شيء، ولا يتصور أن

يُعبد في الوجود غيره، وأنَّهُم إذا عبدوا أهواءهم فقد عبدوا الله، وأنَّ عقيدة الملاحدة تتضمَّن الطعن في أمانة الأنبياء والرسل وصدقهم، واستنقاص قدرهم، واتّهامهم بالكذب، وتتضمَّن عقيدتهم كذلك التكذيبَ بالمعاد، وإنكار الغيب، وإهانة المصاحف بأفعالٍ كفرية، ومنهم مَنْ يُفسِّر القرآن برأيه ومعقوله وما تأوّله من اللغة.

٢٣- اهتمَّ ابنُ تيمية في توعية جيله من خطورة عدم احترام العلماء كمهدِّدٍ للدِّين، وأثره على تلقِّي الناس منهم، واعتبره من الضلال والخلل المنهجي، فيلتمس العذرَ للعلماء، والعدل معهم ولو كانوا خصوماً، ويحرِّمُ اتّباعَ زلّاتِهم أو ذَمَّهم؛ بسبب خطأٍ في مسألة، ويجبُ مراعاة حقوقهم، وطبَّق كُلَّ ذلك عملياً في سيرته.

٢٤- لم يكن ابنُ تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ -على قُوّته في الحُجَّة والبيان- عالماً ثوريًّا أو مثيراً للفتن أو مُؤَلِّبا لعامَّة الناس على الحكّام بلسانه أو قلمه، كما قد يحصل من غيره.

٢٥- يُؤَكِّد ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ على وجوب طاعة الأمراء ووليّ الأمر ولو كان فاسقاً في غير معصية الله، ومناصحتهم، والصبر عليهم في حُكمهم، وقسمهم؛ والغزوّ معهم، ويُقرِّر رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّه لا يجوز إزالة المنكَر بما هو أنكَرُ منه، بحيث يخرج على الولاة بالسلاح، وتُقام الفتن، وأعلن ذلك صراحة مع أمراء عصره، وحرّم الخروج عليهم بوجهٍ من الوجوه، وركّز في مواضع عدَّةٍ على إبراز مفاسد الخروج عليهم وخطره على أمن البلاد.

٢٦- لابن تيمية جهودٌ كبيرة تجاه قضايا فكرية مهمَّةٍ وخطيرةٍ في موضوع الأمن الفكري، ومن هذه القضايا: موقفه من الخوارجِ، وجمع الكلمة بين المسلمين.

٢٧- ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ مُكْثِرٌ في محاربة الخوارجِ، وله تخصُّصٌ واهتمامٌ كبير في الموضوع بشَهادة معاصريه كالذهبي.

٢٨- يرى ابنُ تيمية مشروعيةَ قتال الخوارج قبل أن يُقاتلوا، وإن تكلَّموا بالشَّهادتين، ونقل اتِّفاق سلف الأمَّة وأئمَّتِها على قتالهم، وأنَّ قتال الخوارج من جهاد الدفع الواجب، ومن أبلغ أنواع الجهاد، وأنَّه فرضٌ على الكفاية.

٢٩- يرى ابن تيمية أنَّ قتال الخوارج ونحوهم من الطوائف الممتنعة ليس من باب قتال البُغاة، وأنَّ جمهور أهل العلم يُفرِّقون بين البُغاة المتأوّلين والخوارج.

٣٠- كان رَحِمَهُ اللَّهُ حريصاً على تأليف القلوب، وجمعها على الحقِّ، لا أن تتفرَّق وتختلف، أو أن تجتمع على مُنكَرٍ وضلالة، كما يسعى إلى الاجتماع حول الوالي بَرًّا كان أو فاجراً، وينهى عن الفُرقة، ويُطبِّق ذلك عمليًّا في مناظراته، ويحذِّر من الأفكار الحزبية والتعصُّب لها، وكان له جهودٌ مُضنية في تأليف القلوب بين الحنبلية والأشعرية.

٣١- يُؤمن ابن تيمية بمبدأ التنازُل عن الرأي الراجح في المسائل الفرعية، والعمل بالقول المرجوح إذا كان يحقِّق مصلحةَ جمعِ الكلمة وتأليف القلوب بين الناس، كما هو ظاهرٌ في رأيه إزاءَ عدَدٍ من المسائل العلمية الخلافية.

المصادر والمراجع

ابن الأثير، المبارك بن محمد، «النهاية في غريب الحديث والأثر»، طاهر أحمد الزاوي– محمود محمد الطناحي، (بيروت، المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم»، تحقيق: محمد حامد الفقي، (ط٢، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٦٩ هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «الاستقامة»»، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، (ط١، المدينة المنورة، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٣ هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «الجواب الصحيح لِمَن بدَّل دين المسيح»، تحقيق: علي بن حسن –عبد العزيز بن إبراهيم– حمدان بن محمد، (ط٢، السعودية، دار العاصمة، ١٤١٩هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «الرد على البكري» (تلخيص كتاب الاستغاثة)، تحقيق: محمد علي عجال، (ط١، المدينة المنورة، مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٧هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «الرد على المنطقيين»، (بيروت، دار المعرفة).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «الصارم المسلول على شاتم الرسول»، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (الحرس الوطني السعودي، المملكة العربية السعودية).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «الفتاوى الكبرى»، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، (ط١، بيروت، دار المعرفة،١٣٨٦هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «درء تعارُض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «مجموع الفتاوى»، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، «منهاج السنة النبوية»، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، (ط١، مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦هـ)

ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، «العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية»،

تحقيق: محمد حامد الفقي، (بيروت، دار الكاتب العربي).
ابن منظور، محمد بن مكرم، «لسان العرب»، (ط١، بيروت، دار صادر).
البخاري، محمد بن إسماعيل، «الجامع الصحيح المختصر» تحقيق: مصطفى ديب البغا، (ط٣، بيروت، دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ)
البزار، عمر بن علي، «الأعلام العليّة في مناقب ابن تيمية»، تحقيق: زهير الشاويش، (ط٣، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠ هـ).
التركي، عبد الله بن عبد المحسن «الأمن الفكري وعناية المملكة العربية السعودية به»، (منشور pdf في المواقع الإلكترونية).
الخادمي، نور الدين بن مختار، «علم المقاصد الشرعية»، (ط١، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ).
الذهبي، محمد بن أحمد «سير أعلام النبلاء»، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، (ط٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ هـ).
الذهبي، محمد بن أحمد، «تذكرة الحفاظ»، تحقيق: زكريا عميرات، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٩هـ).
الذهبي، محمد بن أحمد، «ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية»، (من الدرة اليتيمية في سيرة التيمية) تحقيق: د: خالد الربيعي، ومعه: «جمع لتراجم الذهبي لابن تيمية، ورثاء الذهبي لابن تيمية مع بعض أشعاره، وذكر الذهبي لابن تيمية في كتبه، وبعض سؤالاته، وسماعات الذهبي من ابن تيمية»، (ط١، دمشق، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٤هـ).
الذهبي، محمد بن أحمد، «ذيل تاريخ الإسلام»، اعتنى به: مازن بن سالم باوزير، (ط١، الرياض، دار المغني، ١٩٩٨م).
الذهبي، محمد بن أحمد، «معجم الشيوخ الكبير»، تحقيق: الدكتور محمد الحبيب الهيلة، (ط١، الطائف، مكتبة الصديق، ١٤٠٨ هـ).
السديس، عبد الرحمن بن عبد العزيز «الشريعة الإسلامية، ودورها في تعزيز الأمن الفكري» (جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية).
الشهراني، عبد الله بن سعيد، «الأمن الوطني، دراسة موضوعية»، (جامعة نايف العربية

للعلوم الأمنية، ٢٠٠٩م).

الشوكاني، محمد بن علي، «شرح الصدور بتحريم رفع القبور»، (ط١، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، ١٤٢٢هـ).

الطبري، محمد بن جرير، «جامع البيان في تأويل القرآن»، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ).

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، «العين»، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال).

الكرمي، مرعي بن يوسف، «الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية»، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، (ط١، بيروت، دار الفرقان، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ).

المالكي، عبد الحفيظ، «نحو بناء إستراتيجية وطنية لتحقيق الأمن الفكري في مواجهة الإرهاب»، (جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ٢٠٠٦م).

المالكي، عبد الحفيظ، «نحو مجتمع آمن فكريًّا»، (دراسة علمية مقدمة للمؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري، ١٤٣٠هـ).

مجمع اللغة العربية، «المعجم الوسيط»، أخرجه: إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزيات ـ حامد عبد القادر ـ محمد النجار، (دار الدعوة).

الندوة العالمية للشباب الإسلامي، «الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة»، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، (ط٤، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ).

Bibliography

Ibn A-Atheer, Al-Mubarak bin Muhammad, «An-Nihaayah fee Ghareeb Al-Hadeeth wa Al-Athar», Taahir Ahmad Az-Zaawi - Mahmood Muhammad At-Tanaahi, (Beirut, Al-Maktabah Al-'Ilmiyyah, 1399 AH).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin Abdil Haleem, «Iqtidhaa As-Siraat Al-Mustaqeem li Mukhaalafat Ashaab Al-Jaheem», Investigation: Muhammad Haamid Al-Faqqi, (2nd edition, Cairo, Matba'at As-Sunnah Al-Muhammadiyyah, 1369 AH).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin Abdil Haleem, «Al-Istiqaamah», Investigation: Dr. Muhammad Rashad Saalim, (1st edition, Madinah, Imam Muhammad bin Saud University, 1403 AH).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin Abdil Haleem, «Al-Jawaab Al-Saheeh liman Baddala Deen Al-Maseeh», Investigation: Ali bin Hasan- Abdulaziz bin Ibrahim- Hamdaan bin Muhammad, (2nd edition, Saudi Arabia, Daar Al-'Aasimah, 1419 AH).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin Abdil Haleem, «Ar-Radd 'ala Al-Bakri» (A summary of Al-Istighaatha), Investigation: Muhammad Ali 'Ajjal, (1st edition, Madinah, Maktabah Al-Ghurabaa Al-Athariyyah, 1417 AH).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin Abdil Haleem, «Ar-Radd 'alaa Al-Mantiqiyyeen», (Beirut, Daar Al-ma'rifah).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin Abdil Haleem,«As-Saarim Al-Maslool 'ala Shaatim Ar-Rasuul», Investigation: Muhammad Muhyiddeen Abdul Hameed, (Saudi Arabian National Guard, kingdom of Saudi arabia).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin Abdil Haleem, «Al-Fataawa Al-Kubra», Investigation: Hassanayn Muhammad Makhluf, (1st edition, Beirut, Daar Al-Ma'rifah, 1386 AH).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin Abdil Haleem, «Dar'u Ta'arudh Al-'Aql wa An-Naql aw Muwaafaqat Saheeh Al-Manquul li Sareeh Al-Ma'quul», Investigation: Abdullatif Abdurrahman, (Beirut, Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1417 AH).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin Abdil Haleem, «Majmu' Al-Fatawa», collection: Abdurrahman bin Muhammed bin Qasim, (Madinah: Kingdom of Saudi Arabia, King Fahd Complex for the Printing of the Glorious Qur'an, 1416 AH).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin Abdil Haleem, «Minhaaj As-Sunnah An-Nabawiyyah», Investigation: Dr Muhammad Rashad Salim, (1st edition, Cordoba Establishment, 1406 H).

Ibn Abdil Haadi, Muhammad bin Ahmad, «Al-'Uquud Ad-Durriyyah min Manaaqib Sheikh Al-Islam Ahmad bin Taimiyyah», Investigation: Muhammad Haamid Al-Faqi, (Beirut, Daar Al-Kaatib Al-'Arabi).

Ibn Mandhoor Muhammad bin Makram, «Lisaan Al-'Arab», (1st edition, Beirut, Daar Sader).

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il, «Al-Jaami' As-Saheeh Al-Mukhtasar», Investigation: Mustafa Deeb Al-Bugha, (3rd edition, Beirut, Daar Ibn

Khatheer, 1407 AH).
Al-Bazzaar, Omar bin Ali, «Al-A'laam Al-'Aaliyah fee Manaaqib Ibn Taimiyyah», Investigation: Zaheer Ash-Shaweish, (3rd edition, Beirut, Al-Maktab Al-Islaami, 1400 AH).
Al-Turki, Abdullah bin Abdil Muhsin, «Intellectual Security and the Attention Given to It by the Kingdom of Saudi Arabia», (published PDF on the internet).
Al-Khaadimi, Nuuruddeen bin Mukhtar, «The Science of the Objectives of the Shari'ah», (1st edition, Riyadh, Obeikan Library, 1421A H).
Aẓ-Ẓahabi Muhammad bin Ahmad, «Siyar A'laam An-Nubala», Investigation: A group of investigators by the supervision of Sheikh Shu'ayb Al-Arna'ut, (3rd edition, Beirut, Muassasah Ar-Resaalah, 1405 AH).
Aẓ-Ẓahabi Muhammad bin Ahmad,«Tadhkirat Al-Huffadh», Investigation: Zakariya 'Umayraat, (1st edition, Beirut, Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1419 AH).
Aẓ-Ẓahabi Muhammad bin Ahmad, «Tarjamat Sheikh Al-Islam Ibn Taimiyyah», (from Ad-Durrah Al-Yateemiyyah fee Seerah At-Taimiyyah) Investigation: Dr Khaalid Ar-Rubai'i, in addition to that «Jam' li Taraajum Aẓ-Ẓahabi li Ibn Taimiyyah, wa Ratha Ad-Dahabi li Ibn Taimiyyah ma' Ba'd Ash'aarih, wa Dhikr Ad-Dahabi li Ibn Taimiyyah fee kutubeh, wa ba'dh su'alateh, wa sama'at aldhahabi min ibn taymiyah», (1st edition, Damascus, dar alresalah al'alamiyah, 1434 H).
Aẓ-Ẓahabi Muhammad bin Ahmad «dhayl tareekh alislam», investigated by: mazen bin salem bawazeer, (1st edition, Riyadh, dar almughni, 1998 AD).
Aẓ-Ẓahabi Muhammad bin Ahmad «mu'jam alshuyookh alkabeer», investigated by: Dr. muhammed alhabeeb alhaylah, (1st edition, Ta'if, maktabat alseddiq, 1408 H).
Alsudays, Abdurrahman bin abdulaziz «alshari'a alislamiyah wadawruha fee ta'zeez alamen alfekri» (naif Arab university for security sciences).
Alshahrani, Abdullah bin sa'eed, «alamen alwatani derasah mawdhu'iyah», (naif Arab university for security sciences, 2009 AD).
Alshawkani, muhammed bin ali, «sharh alsudur betahreem raf' alqubur», (1st edition, the general presidency of scholarly research and ifta, 1422 H).
Altabari, muhammed bin jarir, «jami' albayan fee ta'weel alquran», investigated by: ahmed muhammed shaker, (1st edition, Beirut, alresalah establishment, 1420 H).
Alfarahidi, alkhaleel bin ahmed,«al'ayn», investigated by: Dr. mahdi almakhzumi, Dr. Ibrahim alsamurra'i, (dar wamaktabat alhilal).
Alkarami, mer'i bin yusuf, «alshahadah alzakiyah fee thana' ala'emmah 'ala ibn taymiyah», investigated by: najim Abdurrahman khalaf, (1st edition, Beirut, dar alfurqan, alresalah establishment, 1404 H).
Almalki, abdulhafeedh, «nahwa bena' istratijiyah wataniyah letahqeeq alamen alfekri fee muwajahat alirhab», (naif Arab university for

security sciences, 2006 AD).
Almalki, abdulhafeedh, «nahwa mujtama' 'amen fekriyan», (a scholarly research introduced to the first national conference for intellectual security, 1430 H).
Academy of the Arabic language, «almu'jam alwaseet», investigated by: Ibrahim Mustafa, ahmed alzayyat, hamed abd alqader, muhammed alnajjar, (dar alda'wah).
World assembly for Muslim youth, «almawsu'ah almuyassarah fee aladyan walmadhaheb walahzab almu'aserah», investigated by: Dr.mane' bin hammad aljuhani, (4th edition, dar alnadwah international for printing and publishing and distribution, 1420 H).

تشغيل صوت الآلة بالقرآن لغير قصد الاستماع
صوره المعاصرة، وأحكامها الفقهية

Playing the Sound of the Qur'an in a Device for the Purpose of not Listening
Its Contemporary Phases, and Jurisprudential Rulings

إعداد:

د. سالم بادي العجمي

Dr. Sālim Bādī Al-ʿAjmī

عضو هيئة التدريس بقسم الفقه المقارن والسياسة الشرعية بكلية الشريعة

بجامعة الكويت

البريد الإلكتروني: alajmi250@hotmail.com

الاستقبال - Received: 2020/08/26، **القبول** - Accepted: 2020/09/30، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

تهدف الدراسة إلى بيان صور معاصرة تتعلق بتشغيل القرآن عن طريق آلات التسجيل دون أن يُقصد الاستماع إليه، وبيان الأحكام الفقهية المتعلقة بهذه الصور، من ناحية إباحة هذا العمل أو المنع منه، كما أنها توضّح المراد بالقصد، وكشف معنى الاستماع الذي يترتب عليه الحكم الفقهي، ومن أهم النتائج والتوصيات التي أشار إليها البحث أنَّه يجب قبل إصدار حكم ما في مسألة حادثة معاصرة عرضها على كلام العلماء والمجامع الفقهية ومراكز الفتوى، خصوصاً في المسائل التي تُعدُّ من جنس النوازل، كما يجب عند تعاطي الوسائل الحديثة أنَّ يتم النظر إليها من منظور الشرع، حتى لا يستحسن الناس أمراً وقواعد الشريعة تدل على المنع منه، كما أنَّ من تمام الأدب مع كتاب الله عز وجل، أن لا يتعامل معه على خلاف الاحترام اللائق به، كجعله وسيلة لملأ الفراغ، أو وضعه في المنزلة التي لا تليق بقدره ومكانته.

الكلمات المفتاحية: (القصد، الاستماع، تشغيل، الأحكام، الصور).

ABSTRACT

The study aims to clarify contemporary phases related to Playing the Sound of the Qur'an in a Device for the Purpose of not Listening, and explaining its Contemporary Phases, and Jurisprudential Rulings related to those phases in terms of the permissibility or prohibition of this act, it also clarifies what is meant by intent, and reveals the meaning of listening, which results in the jurisprudential ruling. One of the most important findings and recommendations indicated by the research is that before issuing a ruling on a contemporary incident, it must be presented to the words of scholars, jurisprudence councils and fatwa centers, especially in matters that are considered to be of the kind of contemporary Islamic issues. Also, when using modern means, they must be viewed from the perspective of Sharia, so that people do not approve of something and the rules of Sharia indicate that it is forbidden. As it is also part of perfect etiquette with the Book of God Almighty, not to deal with it in contravention of the respect befitting it, such as making it a means to fill the void, or placing it in a position that is not befitting of its status and position.

Keywords:

(an intent, listening, playing, ruling, phases).

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، وصلى الله وسلم على عبده ورسوله محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين..

أما بعد:

فإنَّ استماع القرآن من الأمور المحمودة المطلوبة شرعاً، حيث إنَّ استماعه وتدبر آياته وأحكامه سببٌ لنزول الرحمة، واطمئنان القلوب، وشفاء الصدور من الأدواء والأهواء المضلة، قال تعال: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ **[الأعراف:٢٠٤]**، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ **[الرعد:٢٨]**، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ **[يونس:٥٧]**.

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم – على كثرة تلاوته له – يحب أن يسمعه من غيره، كما جاء ذلك في حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: (قال لي النبي صلى الله عليه وسلم: اقرأ علي القرآن، قلت: أقرأ عليك، وعليك أنزل؟!، قال: إني أشتهي أن أسمعه من غيري، فقرأت النساء حتى إذا بلغت: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا﴾ **[النساء:٤١]**، قال لي: كف –أو أمسك–، فرأيت عينيه تذرفان)[(١)].

فالاستماع بقصد التدبر وطلب الخير والبركة، يوقظ القلوب، ويزيل عنها الغمة، ويدفع عنها الغفلة، كما أنه يؤجر على سماعه للقراءة، وداخل في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ **[الأعراف:٢٠٤]**، والمستمع شريك القارئ في الأجر، بكل حرف حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، إذا أراد ذلك وقصد ذلك[(٢)].

فاستماع القرآن مع التدبر والتأمل والعمل فيه خير عظيم، ومصالح كثيرة، لا يخفى ذكرها، وهي معلومة للجميع، ولست هنا متطرقاً لبحث هذا الموضوع من ناحية بيان فضل الاستماع

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، حديث رقم (٤٥٨٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، حديث رقم (٧٩٩).

(٢) انظر: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، "فتاوى نور على الدرب"، جمعها: محمد بن سعد الشويعر، (ط١، الرياض، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، ١٤٢٨هـ) ٥: ٣٦٠.

للقرآن، وما يترتب عليه من الفضائل العظيمة والأحكام المتعلقة بها، بل إنني أبحث في مسألة فقهية تتعلق بقصد الاستماع للقرآن من عدمه، وأحصيت صوراً تدخل في هذا الباب، مع الاجتهاد في بيان حكمها من خلال فتاوى العلماء المجتهدين، وكان سبب هذا البحث أنني رأيت في الأسواق التجارية عندنا صورة تتمثل بتشغيل القرآن، مع عدم توفر قصد الاستماع إليه، حيث يكون الناس مقبلين على أعمالهم دون أن يرعوا انتباههم للقرآن، فدفعني ذلك إلى محاولة بحث هذه المسألة، وجمع الصور المعاصرة المشابهة له، والتي تدخل تحت وصف (تشغيل القرآن لغير قصد الاستماع)، وبيان حكمها الشرعي، فتحصَّل لدي هذا البحث الموسوم بـ: (تشغيل صوت الآلة بالقرآن لغير قصد الاستماع، صوره المعاصرة، وأحكامها الفقهية).

هذا، وأسأل الله تعالى التوفيق والسداد، والهدى والرشاد، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أهداف البحث

ترمي الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

١ – تجلية بعض الصور المعاصرة المتعلقة بتشغيل القرآن، وقد كثر تعاطيها بين صفوف المسلمين، فلا بدَّ من التوعية بشأنها.

٢ – بيان الأحكام الفقهية المتعلقة بهذه الصور من حيث القبول والرد.

٣ – بيان تأثير القصد على الأحكام الفقهية.

أهمية الموضوع

تأتي أهمية هذا الموضوع في أنَّ صوره أصبحت منتشرة في كثير من المجتمعات الإسلامية، وقد يعتري أحكامها شيء من الخفاء على كثير من المسلمين، ولذلك أحببت أن أكتب هذا البحث من باب الفائدة لنفسي أولاً، ثم توعية إخواني بأحكام هذه المسائل، لا سيما وهي تتعلق بتعظيم شعائر الله عز وجل، ووجوب الحرص عليها.

الدراسات السابقة

لم أر – على حسب اطلاعي – أحداً كتب في هذه الصور وأحكامها الفقهية مجتمعة، إلا ما كان من بعض البحوث التي تناولت صورة من هذه الصور المذكورة في ثنايا هذا البحث، على

جهة الاختصار، ومن ذلك: بحث بعنوان: تخزين القرآن الكريم في الجوال، للدكتور فهد اليحيى، منشور في العدد رقم (١٦)، من مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بالكويت، حيث تناول مسألة استخدام الآيات القرآنية للتنبيه على الاتصال، بشيء من الاختصار.

منهج البحث

اعتمدت في هذا البحث الوصف والتحليل، والتخريج الفقهي، كما أنه بالنسبة لما يتعلق بتخريج الأحاديث النبوية، اتجهت إلى الاختصار بالتخريج، فقد اعتمد مصدراً واحداً ممن رووا الحديث، وذكر من صححه من أهل العلم إذا كان في غير الصحيحين، مع عدم التوسع في ذلك، حتى لا أثقل البحث.

خطة البحث

المقدمة: وتتضمن أهداف البحث، وأهمية الموضوع، والدراسات السابقة، ومنهج البحث.

التمهيد، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: بيان المراد بالقصد.

المطلب الثاني: بيان معنى الاستماع.

المطلب الثالث: اختلاف الحكم باختلاف القصد، والأدلة على ذلك.

المبحث الأول: تشغيل القرآن في الأسواق والمحلات التجارية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تشغيل القرآن في بداية فتح المحل طلباً للفأل.

المطلب الثاني: تشغيل القرآن في المحلات التجارية أثناء تسوّق الناس.

المبحث الثاني: تشغيل القرآن في البيوت، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم تشغيل أهل البيت للقرآن في المنزل مع الذهول عن الاستماع إليه.

المطلب الثاني: حكم تشغيل القرآن أثناء الخروج من المنزل.

المبحث الثالث: حكم جعل القرآن نغمة للهاتف الجوال.

المبحث الرابع: حكم استخدام القرآن في انتظار الرد على الاتصال.

الخاتمة: وتتضمن أبرز النتائج والتوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد:

يتضمن التمهيد مدخلاً إلى موضوع البحث، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: بيان المراد بالقصد:

عرَّف علماء اللغة القصد، بأنه: الاعتماد والأَم، فيُقال: قصده، وقصد إليه، بمعنى أَمَّه وتوجّه إليه[(١)]، كما أنهم يطلقون لفظ القصد على النية، ويفسرون النية بالقصد، لما بينهما من اقتران المعنى، فهم لا يفرقون بين النية والقصد، وأنهما بمعنى واحد، كما أنهم يُدخلون لفظ الإرادة والعزيمة في هذا المعنى، وهذا يوضح ما بين هذه الألفاظ من معان مشتركة، ومن نظر في استعمال العرب لكلمة النية، وجد أنّها تدور على القصد الإرادة، فيُقال: نوى الشيء ينويه نيّة: أي قصده[(٢)]، ويطلقونه على الشيء المقصود إليه والوجه الذي يذهب فيه[(٣)].

والناظر في تفسير الفقهاء لهذه المعاني، يجد أنهم يدورون من ناحية التعريف الاصطلاحي في فلك التعريف اللغوي، وكأنهم يرون أنها معان مترادفة، وفي ذلك يقول النووي رحمه الله: (النية هي القصد إلى الشيء، والعزيمة على فعله، ومنه قول أهل الجاهلية: نواك الله بحفظه، أي قصدك به)[(٤)]، وقال القرافي رحمه الله –عن النية–: (هي قصد الإنسان بقلبه ما يريده بفعله)[(٥)].

وممن ذهب إلى عدم التفريق بين النية والقصد والإرادة الإمام ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى، حيث يرى أن النية هي القصد بعينه، إلا أنه يرى أنَّ بينهما فرقاً من ناحية التعلق

(١) انظر: أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، " مقاييس اللغة"، تحقيق: عبد السلام هارون، (مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٦٦هـ)، ٥: ٩٥، ومحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، "القاموس المحيط"، (ط٣، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣٣هـ)، ص ٤٦٦.

(٢) انظر: ابن فارس، " مقاييس اللغة"، ٥: ٣٦٦، الفيروز آبادي، "القاموس المحيط"، ص ٣٩٧.

(٣) انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، " الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية" تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، (ط٢، لبنان، دار العلم للملايين، ١٣٩٩هـ)، ٦: ٢٥١٦.

(٤) يحيى بن شرف النووي، "المجموع"، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٥هـ)، ١: ٣٦٧.

(٥) أحمد بن إدريس القرافي، "الذخيرة"، ت: محمد بو خبزة، (ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ١: ١٣٤.

بالفعل، فيرى أنَّها تتعلق بالمقدور عليه والمعجوز عنه، بخلاف القصد والإرادة، فإنهما لا يتعلقان بالمعجوز عنه، لا من فِعله ولا من فعل غيره(١).

وما ذكره ابن القيّم له تعلق مباشر في موضوع هذا البحث، حيث إننا نتناول صوراً ليست من فعل المكلَّف، ولا قصدها، ولا نوى ذلك الفعل ولا أراده، ولذلك فإنَّ الحكم يختلف من ناحية تحقيق قصد الفعل من عدمه، وترتب الأجر المبني على قصد الفعل ابتغاء وجه الله، أو لمنفعة دنيوية وعرض زائل، فخصص الشارع بالتوجه نحو ابتغاء مرضاة الله(٢).

ومن خلال ذلك يتبيَّن أنَّ القصد في التصرفات معتبر، منعاً وإباحة، وأن فعل الإنسان الاختياري لابد لتحقيقه من القصد إليه وإرادته(٣)، وعدّ ابن تيمية القصد إلى الفعل أمراً ضرورياً في النفس ولو كُلِّف العباد أن يعملوا عملاً بغير نية كلفوا ما لا يستطيعون(٤).

المطلب الثاني: بيان معنى الاستماع:

الاستماع والسماع كلمتان تدلان على الإصغاء إلى الأصوات والمسموعات، ولكن عادة الفقهاء أنهم يفرقون بينهما من ناحية ترتب الأحكام الفقهية بالقصد، فالسماع: ما لا يقصد منه الإصغاء إلى المسموعات، وأما الاستماع: فهو الإصغاء إلى الصوت عن قصدٍ وإرادةٍ للفعل، قصد السماع بغية فهم المسموع، أو التمتع والالتذاذ به، وعليه فإنَّ الاستماع لا يكون استماعاً إلا إذا توفر فيه القصد، أما السماع فإنه قد يكون بقصد، أو بغير قصد(٥).

وأغلب ما يستعمل الفقهاء لفظ السماع وما يترتب عليه من المنع أو الإباحة،

(١) انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، "بدائع الفوائد"، (ط١، دمشق، مكتبة دار البيان، ١٤١٥هـ)، ٣: ١٨٩.

(٢) انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، "فتح الباري بشرح صحيح البخاري"،(بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ١:٥٢.

(٣) انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، "تهذيب سنن أبي داود"، (بيروت، دار الكتب العلمية)، ٧: ٢٥١.

(٤) انظر: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، "مجموع فتاوى ابن تيمية"، (الرياض، مطابع الرياض، ١٣٨٣هـ)، ١٨: ٢٦٢.

(٥) انظر: أحمد بن محمد بن علي الفيومي، "المصباح المنير"، (بيروت، المكتبة العلمية)، ١: ٢٨٩.

ينصرف إلى الاستماع، لأنهم عادة ما يتحدثون حول هذه المسألة عند الكلام حول آلات الملاهي، وما يحصل من وصولها إلى أذن المستمع حتى يجد من ذلك حرجاً، ففرقوا بين هذين المسألتين بقصد المستمع، وتفريقهم هذا يحمل في طياته التخفيف على الناس، فقد يُبتلى المرء في سماع المعازف والمنكرات في الأماكن التي لا بدَّ له منها، والواقع الذي نعيشه أصبح من أكبر الشواهد على وقوع الحرج لو لم يُعمل بهذا التفريق بين الصورتين، وقد فرَّق شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله بين الصورتين؛ حيث قال: (وأما من سمع ما يناسبه بغير قصد فلا بأس، فإن النهي إنما يتوجه إلى الاستماع دون السماع، و لهذا لو مرَّ الرجل بقوم يتكلمون بكلام محرم لم يجب عليه سد أذنيه، لكن ليس له أن يستمع من غير حاجة، و لهذا لم يأمر النبي صلى الله عليه وسلم ابن عمر بسد أذنيه لما سمع زُمَّارة الراعي؛ لأنه لم يكن مستمعاً بل سامعاً)[(١)].

والحديث الذي عناه شيخ الإسلام رحمه الله هو ما حدَّث به نافع مولى ابن عمر، أنَّ ابن عمر رضي الله عنه سمع صوت زمارة راع، فوضع أصبعيه في أذنيه، وعدل راحلته عن الطريق، وهو يقول: يا نافع أتسمع؟ فأقول: نعم، قال: فيمضي، حتى قلت: لا، فوضع يديه وأعاد الراحلة إلى الطريق، وقال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمع صوت زمارة راعٍ، فصنع مثل هذا[(٢)].

لكن في هذا الحديث لم يذكر ابن عمر أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم أمره بأنَّ يسد أذنيه، وفي هذا يقول ابن رجب رحمه الله: إنما لم يأمر ابن عمر بسد أذنيه، لأنه لم يكن مستمعاً، بل سامعاً، والسامع من غير استماع لا يوصف فعله بالتحريم، لأنه عن غير قصد منه، وإن كان الأولى له سد أذنيه حتى لا يسمع[(٣)].

والصور التي ذكرناها في هذا المبحث تدلُّ على هذا التفريق المذكور، وأنَّ مناط الحكم

(١) ابن قاسم، "مجموع فتاوى ابن تيمية"، ١١: ٦٣٠.

(٢) رواه أبو داود في سننه، باب ما يلزم الإمام من حق الرعية، حديث (٤٩٢٤)، وهو حديث حسن، انظر: تحريم آلات الطرب للألباني، ص ١١٦.

(٣) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، "نزهة الأسماع في مسألة السماع"، تحقيق وليد عبد الرحمن الفريان، (ط ١، الرياض، دار طيبة ١٤٠٧هـ)، ص ٤٦.

بالأوامر والنواهي في باب الاستماع إنما يقوم على القصد، وقد قرَّر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، بقوله: (الأمر والنهي إنما يتعلق بالاستماع لا بمجرد السماع، كما في الرؤية، فإنه إنما يتعلق بقصد الرؤية لا بما يحصل منها بغير الاختيار، وكذلك في اشتمام الطيب إنما يُنهى المحرم عن قصد الشم، فأما إذا شم ما لم يقصده فإنه لا شيء عليه)[(١)].

المطلب الثالث: اختلاف الحكم باختلاف القصد، والأدلة على ذلك:

يهتم الفقهاء بالبحث في بيان ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي، من إيجاب أو تحريم، أو ندب أو كراهة أو إباحة أو شرط أو سبب، ثم يلحقون ذلك بالتنبيه على ضرورة تحقيق القصد من قبل المكلفين، وذلك لاختلاف الحكم فيما يقع منهم من تصرفات.

ولذلك يفرقون في حكم الفعل الواحد الصادر من شخصين، وذلك بالنظر إلى اختلاف القصد أو تخلفه، وبيان ذلك أنَّ الفعل إذا صدر من مكلف مختار اعتبر تصرّفه، وذلك لوجود القصد والنية، سواء كان من قبيل العبادات، أم من قبيل العادات، ويكون ذلك الفعل متعلقاً بالأحكام الشرعية التكليفية، من الإيجاب والتحريم، والندب والكراهة والإباحة، فإذا صدر الفعل من غير مكلف، كمجنون، أو ناسٍ، أو مخطئ، أو مكره، فإنه لاغ لا يتعلق به حكم تكليفي، وذلك لعدم وجود النية والقصد والإرادة فيه، ولا يعتبر شرعا، ولا يتعلق به طلب ولا تخيير[(٢)].

وهنا يتضح أنَّ القصد معتبر لحصول الأجر، كما أنه فارق بين ما يتعاطاه المرء كعبادة أو عادة، أو أمر حصل أمامه ولم يكن له فيه نية ولم يتوجه إليه قصد، كما هو الحال في موضوع بحثنا، فلا بدَّ لحصول ثواب العمل، أن يكون الدافع إليه هو طلب ثواب الله، وأن يقصد الامتثال لما أمره الله تعالى به.

ومن هنا تعرف اهتمام الفقهاء ببيان تمييز العبادات عن العادات، وتمييز العبادات بعضها عن بعض، خلال النظر إلى العمل من جهة، والنظر إلى قصد العامل من جهة

(١) ابن قاسم، "مجموع فتاوى ابن تيمية"، ١١: ٦٣٠.

(٢) انظر: موسى بن محمد الشاطبي، "الموافقات"، (بيروت، دار المعرفة)، ٢:٢٤١، وعمر سليمان الأشقر، "مقاصد المكلفين" (ط٢، الكويت، دار الفلاح، ١٤١١هـ)، ص٧٤.

أخرى، والباحث هنا إنما يبحث في القصد الذي إذا تحقق ترتب عليه الأجر، ومن ناحية أخرى تأثير هذا القصد على إباحة هذا الفعل من عدمه، والصور المذكورة كنماذج حاصلة على أرض الواقع، تجلي هذا الاتجاه.

وهنا نسوق جملة من الأدلة التي فيها إشارة إلى تأثير القصد على الحكم الشرعي، مع بيان ما ذكره العلماء من استنباط يوضِّح هذا التأثير المشار إليه.

الدليل الأول: قول رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه)[(١)].

ووجه الدلالة منه: أنَّ العبادات لا يؤجر فاعلها إلا إذا احتسبها، ولا بدَّ من استحضار قصد التعبّد وطلب الثواب، قال النووي رحمه الله: (ينبغي لمن أراد شيئاً من الطاعات، وإن قل، أن يحضر النية، وهو أن يقصد بعمله رضا الله عز وجل، وتكون نيته حال العمل، ويدخل في هذا جميع العبادات من الصلاة، والصوم، والوضوء، والتيمم، والاعتكاف، والحج، والزكاة، والصدقة، وقضاء الحوائج، وعيادة المريض، واتباع الجنائز، وابتداء السلام ورده، وتشميت العاطس، وإنكار المنكر، والأمر بالمعروف، وإجابة الدعوة، وحضور مجالس العلم والأذكار، وزيارة الأخيار، والنفقة على الأهل والضيف، وإكرام أهل الود وذوي الأرحام، ومذاكرة العلم والمناظرة فيه، وتكراره، وتدريسه، وتعليمه، ومطالعته، وكتابته، وتصنيفه، والفتاوي، وكذلك ما أشبه هذه الأعمال،... فمن حرم النية في هذه الأعمال، فقد حرم خيراً عظيماً كثيراً، ومن وفق لها، فقد أعطي فضلاً جسيماً، فنسأل الله الكريم التوفيق لذلك وسائر وجوه الخير، ودلائل هذه القاعدة ما قدمناه من قول رسول صلى الله عليه وسلم: إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى)[(٢)].

ثانياً: ما صحَّ عن النبي صلى الله عليه وسلم: (لا أجر إلا عن حسبة ولا عمل إلا

(١) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب العتق، حديث رقم (٢٥٢٩)، ومسلم في صحيحه، في كتاب الإمارة، حديث (١٩٠٧).

(٢) يحيى بن شرف النووي، "بستان العارفين"، (القاهرة، دار الريان للتراث)، ص ٢٩.

بنية)[١].

وجه الدلالة: أنَّ من عمل عملاً من أبواب الخير لا يستحق ثواب هذا العمل إلا إذا احتسبه، وفي ذلك يقول المناوي رحمه الله: (لا أجر لمن لا حسبة له: أي لمن لم يتقصد بعمله امتثال أمره تعالى والتقرب به إليه، ولا عمل معتد به إلا بنية)[٢].

ثالثاً: قول النبيِّ صلى الله عليه وسلم: (إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها حتى ما تجعل في فِيّ امرأتك)[٣].

وجه الدلالة: أنّ فيه تنبيهاً إلى القصد وتأثيره في الحكم الشرعي، حيث تحوَّل الحكم من الإباحة إلى الاستحباب، وترتب عليه الأجر، بسبب القصد، ومما يوضِّح ذلك أنَّ وضع اللقمة في فم الزوجة يقع غالباً عند الملاعبة والملاطفة والتلذذ بالمباح، وهذه الحالة أبعد الأشياء عن الطاعة وأمور الآخرة، بل ولشهوة النفس في ذلك مدخل ظاهر، ومع ذلك حينما وُجِّه القصد في تلك الحالة إلى ابتغاء الثواب، فقد أخبر الشارع بأن ذلك يؤجر عليه بالقصد الجميل[٤].

رابعاً: قوله صلى الله عليه وسلم: (وفي بضع أحدكم صدقة)، قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: (أرأيتم لو وضعها في حرام أليس كان في ذلك وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال له أجر)[٥].

وجه الدلالة: أنَّ في ذلك إشارة إلى تأثير القصد في الأحكام الشرعية، وذلك أنَّ الإنسان إنما يأتي أهله لشهوة النفس، ولكن حينما أضيف إلى ذلك المجيء وصف الصدقة، علم أنَّ من قصد بهذا الجماع الاستعفاف والبعد عن الحرام، كتب له الأجر بقصده الطيِّب.

---

(١) رواه ابن المبارك في الزهد والرقائق، باب الذكر والعمل الخفي، (بيروت، دار الكتب العلمية)، ص ٤٩، وهو حديث صحيح، انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني، حديث (٢٤١٥).

(٢) محمد عبد الرؤوف المناوي، "فيض القدير"، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ)، ٦: ٣٨٠.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، حديث (٥٦).

(٤) انظر: العسقلاني، "فتح الباري"، ١: ٣٧.

(٥) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة حديث رقم (١٠٠٦).

خامساً: القاعدة الكلية الكبرى: (الأمور بمقاصدها)[١]، وتعني أن أعمال المكلف وتصرفاته من قولية أو فعلية تختلف نتائجها وأحكامها الشرعية التي تترتب عليها باختلاف مقصود الشخص وغايته وهدفه من وراء تلك الأعمال والتصرفات، وأن الحكم الذي يترتب على أمر، يكون موافقاً ومطابقاً لما هو المقصود من ذلك الأمر[٢].

مثال ذلك: من التقط لقطة بقصد أخذها لنفسه كان غاصباً عليه ضمانها إذا تلفت في يده، ولو التقطها بنية حفظها وتعريفها وردها لصاحبها متى ظهر كان أميناً، فلا يضمنها إذا هلكت بلا تعدٍّ منه عليها أو تقصير في حفظها[٣].

سادساً: من القواعد الفقهية المندرجة تحت القواعد الكلية الكبرى، قاعدة: (لا ثواب إلا بنية)[٤]، وهي مستنبطة من قوله صلى الله عليه وسلم: (إنما الأعمال بالنيات)، والمقصود بهذه القاعدة بيان أن الأعمال من قول وفعل، تنبني من حيث آثارها المترتبة عليها على المقصود من ذلك العمل، ونيّة العامل، وهذا يفيد أنه لا بد من الاحتساب وطلب الأجر والثواب من الله تعالى في كل عمل من أعمال البر، حتى ولو كان واجبا؛ فإن الإنسان قد يفعل دون أن يستحضر أن هذا الفعل قربة إلى الله تعالى فلا يؤجر عليه[٥].

---

(١) انظر: زين الدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي، "الأشباه والنظائر"، تحقيق: محمد مطيع الحافظ ، (ط ١، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٣هـ)، ص٢٣، وعبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، "الأشباه والنظائر"، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ)، ١: ٥٤، وعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، "الأشباه والنظائر"، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، (ط ٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٤هـ)، ص٨.

(٢) انظر: السيوطي، "الأشباه والنظائر"، ص٨.

(٣) انظر: محمد صدقي البورنو، "الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية الكلية"، (ط ٤، بيروت، دار الرسالة، ١٤١٦هـ)، ص٦١.

(٤) انظر: ابن نجيم، "الأشباه والنظائر"، ص٣٠، والسبكي "الأشباه والنظائر"،١/٥٦، والسيوطي، "الأشباه والنظائر"، ص١٢.

(٥) انظر: أبو الفتح ابن دقيق العيد، "إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام"، (بيروت، دار الكتب العلمية) ١: ٥١، وعبد الرحمن بن صالح العبد اللطيف، "القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير"، (ط ١، السعودية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٢٣هـ)، ١:١٩٨.

والأدلة في هذا الباب كثيرة، وإنما اقتصرنا منها على ما يفي بالغرض، ويوضِّح المقصود الذي نريد الوصول إليه، من تأثير القصد في الأحكام الشرعية.

ونحن في هذا الباب لم نتناول تأثير القصد في الأحكام الفقهية عموماً، إنما تناولنا مسألة واحدة، تندرج تحتها جملة من الصور، تدلُّ على تأثير القصد في الأحكام الشرعية المتعلقة في استماع القرآن، وبيان حكم هذه المسائل المعاصرة، على وفق ما يُستنبط من الأدلة الفقهية، وكلام الفقهاء المعاصرين في ذلك، وتخريج بعض هذه الصور على صور قديمة مشابهة، وقع الاختلاف بينهما فقط في طريقة التعاطي الخاصة في كلٍّ منها، وفي المباحث التالية بيان لهذه الصور، وأحكامها الفقهية.

المبحث الأول: تشغيل القرآن في الأسواق والمحلات التجارية.

يعمد بعض أصحاب الأسواق والمحلات التجارية والمطاعم ونحوها، إلى تشغيل القرآن الصوتي كعادة مستمرة أثناء عملهم اليومي، مع اختلافهم في طريقة تداول هذا الفعل، فمنهم من يقوم بهذا التصرف حين فتح أبواب المحل في بداية اليوم الجديد لطلب البركة، ومنهم من يقوم بتشغيل القرآن طوال فترة عمل المكان، يقصد بذلك تذكير الناس، وإشغال أسماعهم بأمرٍ نافع، حتى لا تذهب الأوقات في أماكن الغفلة بلا جدوى.

وبالنظر إلى الدوافع التي يشغَّل بسببها القرآن في هذه المحلات، يمكن معرفة حكم هذه المسألة من خلال البحث في مطلبين:

المطلب الأول: تشغيل القرآن في بداية فتح المحل طلباً للفأل.

يبدأ بعض أصحاب المحلات عمله اليومي في محله التجاري بتشغيل صوت القرآن إما داخل المحل، أو من خلال سماعة تنقل الصوت للمارة، وليس قصده من وراء ذلك طلب استماع القرآن لنفسه أو إسماع للناس، ولكنه يفعل ذلك من أجل الفأل، حتى يكون هذا اليوم مباركاً، وأن يوفّق في بيعه، وأن يُفتح عليه في تجارته.

وهذا الصنيع خلاف الأدب مع كتاب الله، الذي أنزله الله سبحانه هادياً للناس ومرشداً لهم إلى كل خير، وليعملوا بأحكامه فيأتمروا بأوامره، ويهتدوا بهداه، ويقفوا عند حدوده، ولذلك فإنَّ هذا الفعل من الأمور المحدثة، وخلاف ما كان عليه فعل السلف في التعامل مع كتاب الله عز وجل.

وهذه المسألة شبيهة بمسألة ذكرها بعض العلماء المتقدمين على وجه التحذير منها، ونبه إلى منعها بعض المعاصرين، وهي مسألة استفتاح الفأل في المصحف، ووجه الشبه أن المصحف حوى كلام الله عز وجل المكتوب، وهذه الأجهزة الحديثة تضمنت كلام الله عز وجل بصوت القارئ، والمراد من كلٍّ هو التعبد بقراءة القرآن واستماعه على الوجه المشروع، وليس من خلال التعامل معه على غير ما أنزل من أجله مما دلت عليه الأدلة من الكتاب والسنة.

وممن نبَّه إلى منع مثل هذا الفعل القرافي رحمه الله حيث حكم بتحريمه، فقال: (وأما الفأل الحرام، فقد قال الطرطوشي في تعليقه: إنَّ أخذ الفأل من المصحف، وضرب الرمل،

والقرعة، والضرب بالشعير، وجميع هذا النوع حرام، لأنه من باب الاستقسام بالأزلام)[١].

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (وأما استفتاح الفأل في المصحف: فلم ينقل عن السلف فيه شيء وقد تنازع فيه المتأخرون، وذكر القاضي أبو يعلى فيه نزاعاً: ذكر عن ابن بطة أنه فعله وذكر عن غيره أنه كرهه، فإن هذا ليس الفأل الذي يحبه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه كان يحب الفأل ويكره الطيرة، والفأل الذي يحبه هو أن يفعل أمرا أو يعزم عليه متوكلاً على الله فيسمع الكلمة الحسنة التي تسره: مثل أن يسمع يا نجيح يا مفلح يا سعيد يا منصور ونحو ذلك... وأما الطيرة بأن يكون قد فعل أمراً متوكلاً على الله، أو يعزم عليه فيسمع كلمة مكروهة...فيتطير ويترك الأمر فهذا منهي عنه، كما في الصحيح عن معاوية بن الحكم السلمي قال: قلت: يا رسول الله منا قوم يتطيرون، قال: (ذلك شيء يجده أحدكم في نفسه فلا يصدنكم)[٢].

فنهى النبي صلى الله عليه وسلم أن تصد الطيرة العبد عما أراد، فهو في كل واحد من محبته للفأل وكراهته للطيرة، إنما يسلك مسلك الاستخارة لله والتوكل عليه والعمل بما شرع له من الأسباب، لم يجعل الفأل آمرا له وباعثا له على الفعل، ولا الطيرة ناهية له عن الفعل، وإنما يأتمر وينتهي عن مثل ذلك أهل الجاهلية الذين يستقسمون بالأزلام)[٣].

وقد ذهب إلى هذا المذهب من المعاصرين فضيلة الشيخ ابن عثيمين رحمه الله حيث منع من استعمال كلام الله على هذا النحو، فقال: (وبعض الناس قد يفتح المصحف لطلب التفاؤل، فإذا نظر ذكر النار قال: هذا فأل غير جميل، وإذا ذكر الجنة، قال: هذا فأل طيب، وهذا في الحقيقة مثل عمل الجاهلية الذين يستقسمون بالأزلام)[٤].

وتشديد العلماء على هذا الفعل، من باب منع تعلق القلوب بالأسباب، واستعمالها على غير ما وضعت له، والناظر إلى فعل أصحاب المحلات، فإنه يجده على هذا النحو، فإذا

(١) أحمد بن إدريس القرافي، "الفروق"، (ط ١، بيروت، دار عالم الكتب)، ٨: ٣٦٤.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة، ونسخ ما كان من إباحته، حديث رقم (٥٣٧).

(٣) انظر: ابن قاسم، "مجموع فتاوى ابن تيمية"، ٢٣: ٦٦.

(٤) محمد بن صالح بن عثيمين، "مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين"،(الرياض، دار الثريا، ١٤١٣هـ)، ٢: ١١٥.

شغَّل القرآن في بداية يومه، ووفّق في بيعه، ردَّ سبب ذلك إلى تشغيله للقرآن، وإذا كسد بيعه داهمه التزعزع والريبة، ولذلك تجده دائم الخوف من تفويت هذا الوقت من اليوم بلا تشغيل القرآن، خوفاً من نزع البركة، إلى أن ينصرف قلبه إلى الأسباب المجردة، كما أنه اجتمع إليه تخلّف استعمال القرآن للسماع والتدبر.

وعليه، فلا يجوز استعمال كلام الله عز وجل على هذه الصفة من تشغيل القرآن عند فتح المحل، لقصد طلب الفأل وتكثير الروّاد للمحل، فالأخذ بالقرآن وتلاوته لا شك أنه من أعظم أسباب البركات، ولكن تقييده بهذه الحال وطلب الفأل به خلاف الأدب مع كلام الله عز وجل، كما أنه ليس من فعل السلف الكرام.

المطلب الثاني: تشغيل القرآن في المحلات التجارية أثناء تسوّق الناس.

تذهب بعض المحلات التجارية إلى تشغيل القرآن الكريم من خلال الأجهزة الصوتية، أو الإذاعات والقنوات المخصصة لذلك، بعضهم يفعل ذلك بنية تذكير الناس في أماكن الغفلة، وبعضهم يفعل ذلك كوسيلة جذب للزبائن، حيث يعكس بذلك صورة للمشتري بأنَّ هذا المحل يراعي الأخلاقيات، ونحو ذلك.

وعلى اختلاف الدوافع التي أدّت إلى هذا التصرف، فإنَّ بحث هذه الصورة لا يتعلّق بنية الفاعل، ولكن يكون من ناحية النظر في حكمها، خصوصاً أنه لن يتوفر الاستماع للقرآن والذكر في هذه الأماكن بسبب انشغال الناس بالبيع والشراء والمعاينة والتشاور والسوم، مما لا يتوفَّر معه الاستماع للقرآن وإرعاء السمع إلى ما يتلى من آياته، ومما ينبغي التنبيه إليه أننا لا نعني بهذا المطلب تشغيل صاحب المحل للقرآن بصوت خافت ليستمع إليه بنفسه، فمثل هذه الصورة لا يُمنع منها المسلم لما فيها من الخير، وقد أفتى بجواز هذه الصورة العلّامة صالح الفوزان حيث قال: (لا بأس باستماع القرآن الكريم من المذياع أو من المسجل والإنسان يشتغل، ولا يتعارض هذا مع قوله: ﴿فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ﴾ [الأعراف:٢٠٤]؛ لأن الإنصات مطلوب حسب الإمكان ، والذي يشتغل ينصت للقرآن حسب استطاعته)[(١)].

(١) صالح بن فوزان الفوزان، "المنتقى من فتاوى الفوزان"، (ط ٢، المدينة النبوية، مكتبة الغرباء، ١٤١٧هـ)، ٣: ٢٩٨.

وإنما نعني بهذا المطلب تلك الصورة المشتهرة عند كثير من الأسواق، حيث يرفعون فيها صوت الآلة الصوتية، ليعم الصوت جميع أرجاء السوق، وبعضهم يضع سماعة خارجية لينتقل الصوت إلى ممرات السوق الخارجية، ولا يستمع إليها الناس، بل إنهم يبقون على حالهم دون الانتباه إلى ما يتلى من الذكر الحكيم.

وقد اتفقت المذاهب الأربعة[١] على منع قراءة القرآن في الأسواق بصوت عال، وعللوا لذلك بأن فعله فيه امتهان لكلام الله، ومناف لاحترامه.

ففي حاشية ابن عابدين من الحنفية: (إلا أنه يجب على القارئ احترامه بأن لا يقرأه في الأسواق ومواضع الاشتغال، فإذا قرأه فيها كان هو المضيع لحرمته، فيكون الإثم عليه دون أهل الاشتغال دفعاً للحرج)[٢].

وفي المدخل لابن الحاج من المالكية: (وكره مالك قراءة القرآن في الأسواق والطرق لوجوه ثلاثة: أحدها: تنزيه القرآن وتعظيمه من أن يقرأه وهو ماش في الطرق والأسواق..، والثاني: أنه إذا قرأ القرآن على هذه الأحوال لم يتدبره حق التدبر)[٣].

وفي الفروع لابن مفلح الحنبلي: (وقال حنبل: كثير من أقوال وأفعال يخرج مخرج الطاعات عند العامة وهي مأثم عند العلماء، مثل القراءة في الأسواق، ويصيح فيها أهل الأسواق بالنداء والبيع، ولا أهل السوق يمكنهم الاستماع)[٤].

وفي مطالب أولى النهى شرح غاية المنتهى: و(كرهها، أي: القراءة، ابن عقيل بأسواق ينادى فيها ببيع، وحرُم رفع صوت القارئ بها، أي: بالقراءة، بأسواق مع اشتغالهم أي: أهل

(١) محمد أمين بن عمر بن عابدين"رد المحتار"، (بيروت، دار الكتب العلمية،١٤١٢هـ)،١: ٥٤٦، ومحمد بن محمد العبدري ابن الحاج، "المدخل"، (ط ٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٢م)، ٢: ٣٠١، ومحمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"،(ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦هـ)، ١: ٤٦٨، ومحمد بن مفلح الحنبلي، "الفروع"، (ط٤، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٥هـ)، ٢: ٣٨٦.

(٢) ابن عابدين، "رد المحتار"، ١: ٥٤٦.

(٣) ابن الحاج، "المدخل"، ٢: ٣٠١.

(٤) ابن مفلح، "الفروع"، ٢: ٣٨٦.

الأسواق بتجارة وعدم استماعهم له)[١].

وإذا كان هذا المنع من قبل الفقهاء المتقدمين بالنسبة للقراءة بصوت عالٍ في الأسواق على مستوى الأفراد، وغالباً ما يكون بالأصوات المجردة، فإنَّ ما يحدث من الصورة الحالية من تشغيل القرآن عن طريق الأجهزة بالصوت العالي المشاهد أولى بالمنع.

ومن أجل ذلك فقد منع العلماء المعاصرون هذه الصورة، لما فيها من امتهان كلام الله، وخلاف الأدب معه، وممن ذهب إلى هذا القول من العلماء: الألباني[٢]، وابن عثيمين[٣]، وبكر أبو زيد[٤] رحمهم الله جميعاً.

فقد سئل الألباني رحمه الله: (إذا كانت المسجلة مفتوحةً على القرآن الكريم، وبعض الحاضرين لا يستمعون بسبب أنهم مشغولون بالكلام، فما حكم عدم الاستماع؟ وهل يأثم أحد من الحاضرين أو الذي فتح المسجلة؟

فقال: إذا كان المجلس ليس مجلس علم ولا ذكر ولا تلاوة قرآن، وإنما مجلس عادي، كأن يكون إنسان يعمل في البيت، أو يدرس أو يطالع، ففي هذه الحالة لا يجوز فتح آلة التسجيل، ورفع صوت التلاوة بحيث يصل إلى الآخرين الذين هم ليسوا مكلفين بالسماع، لأنهم لم يجلسوا له، والمسؤول هو الذي رفع صوت المسجلة وأسمع صوتها للآخرين، لأنه يحرّجُ على الناس، ويحملهم على أن يسمعوا للقران في حالة هم ليسوا مستعدين لهذا الاستماع.

وأقرب مثال على هذا: أن أحدنا يمر في الطريق، فيسمع من السَمَّان، وبائع الفلافل، والذي يبيع أيضاً هذه الأشرطة المسجلة (الكاسيتات)، فقد ملأ صوت القران، وأينما ذهبت

(١) مصطفى بن سعد الرحيباني، "مطالب أولي النهى"، (ط١، بيروت، المكتب الإسلامي١٤١٤هـ) ١: ٥٩٦-٥٩٧.

(٢) محمد ناصر الدين الألباني، "كيف يجب علينا أن نفسر القرآن الكريم"، (ط١، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٢٨هـ)، ص ١٧-١٩.

(٣) محمد بن صالح بن عثيمين، "فتاوى نور على الدرب"، (ط١، القصيم، مؤسسة الشيخ ابن عثيمين الخيرية، ١٤٣٣هـ)، ٢: ١٤٧.

(٤) بكر بن عبد الله بو زيد، "بدع القراء القديمة والمعاصرة"، (ط١، الطائف، دار الفاروق، ١٤١٠هـ)، ص ٢٦.

تسمع هذا الصوت، فهل هؤلاء الذين يمشون في الطريق –كلٌّ في سبيله – هم مكلفون أن ينصتوا لهذا القران الذي يُتلى في غير محله؟! لا، وإنما المسؤول هو هذا الذي يُحرّجُ على الناس، ويسمعهم صوت القران، إما للتجارة أو لإلفات نظر الناس، ونحو ذلك من المصالح المادية، فإذاً هم يتخذون القران من جهةٍ مزامير..، ثم هم يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً في أسلوب آخر غير أسلوب اليهود والنصارى الذين قال الله عز وجل في حقهم في هذه الآية: ﴿ٱشۡتَرَوۡاْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنٗا قَلِيلٗا﴾ [التوبة:٩][(١)].

وقال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: (وأما ما يصنعه بعض الناس من وضع المسجل في الدكان يقرأ القرآن، وضجيجُ الأصوات من هذا الدكان وربما يكون اللغو والكلام المحرم، فلا أرى هذا، وأخشى أن يكون هذا من إهانة القرآن)[(٢)].

وقال الشيخ بكر أبو زيد رحمه الله: (ومن البدع المنكرة قراءة القرآن العظيم للسؤال به، ومنها إعلانه على أفواه السكك وأبواب الدكاكين)[(٣)].

ومن خلال عرض أقوال العلماء في هذه المسألة، يترجح القول بمنع تشغيل القرآن في المحلات التجارية أثناء تسوّق الناس، وذلك لما يلي:

أولاً: أنها خلاف الأدب مع كلام الله عز وجل، وتنافي أمر الله عز وجل بالاستماع لكلامه سبحانه، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلۡقُرۡءَانُ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ﴾ [الأعراف:٢٠٤].

ثانياً: أنها توقع المتسوقين بالحرج، حيث لا يستطيعون الإنصات للقراءة، لكونهم في مكان يحتاجون فيه إلى الكلام لشراء ما يلزمهم، وإن كان الإثم منفياً عنهم حال الكلام، كما قرره أهل العلم المانعون من الكلام حال تلاوة القرآن، حيث بيَّنوا أنَّ الإثم إنما يكون على من شغَّل القرآن، دون من حضر إلى السوق للحصول على ما يلزمه، وذلك دفعاً للحرج عنه[(٤)].

(١) الألباني، "كيف يجب علينا أن نفسر القرآن الكريم"، ص ١٧-١٩.
(٢) ابن عثيمين، "فتاوى نور على الدرب"، ٢: ١٤٧.
(٣) أبو زيد، "بدع القراء القديمة والمعاصرة"، ص ٢٦.
(٤) انظر: الألباني، "كيف يجب علينا أن نفسر القرآن الكريم"، ص ١٩.

ثالثاً: أنَّه يُخشى على من فعل ذلك، أن يجعل تلاوة القرآن أداة لجلب الزبائن إلى المحل، وهذا فيه ما فيه من الحيل وزيغ النية، فيكون صاحبه ممن اشترى بآيات الله ثمناً قليلاً[١].

(١) انظر: الألباني، "كيف يجب علينا أن نفسر القرآن الكريم"، ص ١٩.

المبحث الثاني: تشغيل القرآن في البيوت.

يقوم كثير من الناس –ممن وفقهم الله للخير– بتشغيل القرآن في البيوت، طلباً لما يحصل لهم جراء ذلك من الخير والبركة، ونزول السكينة والهداية، وتحصيل الأجر المترتب على استماعه، أو من أجل تحصين البيوت من الشياطين، وهذه مقاصد حسنة، دلَّت عليها النصوص الشرعية، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس:٥٧].

وقوله صلى الله عليه وسلم: (إن الشيطان ينفر من البيت الذي يُقرأ فيه سورة البقرة)[1]، ونحو ذلك من النصوص الدالة على فضل قراءته في البيوت.

وبالرغم من كون هذا الفعل –من حيث الأصل– من الأمور الفاضلة المستحسنة، إلا أنه تعتريها بعض الأحوال التي يتخلَّف فيها الاستماع، وبيان ذلك في هذين المطلبين:

المطلب الأول: حكم تشغيل أهل البيت للقرآن في المنزل مع الذهول عن الاستماع إليه.

وصورة هذه المسألة: أن يكون أهل البيت في بيتهم، ويقومون بتشغيل القرآن لكن مع عدم إرعاء الانتباه إليه، بل يزيدون على ذلك أن يشتغلوا بالأحاديث الجانبية، وكثرة اللغط والصخب، بل ربما خاضوا في الكلام الآثم، وكأن القرآن لا يُتلى على مسامعهم، وكما هو الحال الآن تجد كثيراً من الناس قد وضع جهاز التلفاز على قناة تعنى بتشغيل القرآن على مدى أربعٍ وعشرين ساعة، فيقوم أهل البيت بتشغيلها دون الاستماع إليها، فيتخلَّف قصد الاستماع، أو أن يقبل أحد أفراد المنزل على عملٍ، ويضع بجانبه جهازاً يرتل القرآن، كامرأة تعمل في مطبخها، أو شخص في حال مذاكرته أو كتابته أو قيامه بعمل منزلي، أو أن يشغّل القرآن بجانبه حال إرادته النوم، لينام على صوته، ونحو ذلك من الأمثلة التي تدخل تحت هذه الصورة.

فما حكم هذه المسألة؟

والمتأمل في كلام العلماء المعاصرين، يجد أنهم يفرِّقون بين حالين:

الحال الأولى: الحالة التي لا يتوفَّر معها قصد الاستماع للقرآن، بل يكون من حوله

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، حديث رقم (٧٨٠).

غافلين عنه، فيمنعون من ذلك، لما فيها من ترك الأدب الواجب مع كلام الله عز وجل.

الحال الثانية: مَن يتوفَّر لديه قصد الاستماع للقرآن، لكن قد تفوته بعض التلاوة، كمن شغَّله عنده مستمعاً إليه، لكنه قد ذُهل عن بعضه بسبب الحال المتلبِّس به، كمن كان في يديه عمل أذهله أحياناً، أو من أراد النوم فبدأ مستمعاً إليه، لكن غلبه النوم عن باقي القراءة، وهذه جائزة، لتوفر قصد الاستماع.

وفي نقل كلام العلماء ما يبيِّن هذا التقسيم الذي أشرت إليه، وبيان سبب ذهابهم إلى ما اختاروه من المنع، أو الإباحة.

قال الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله في جواب سائلة: المشروع استماع القرآن والإنصات، فإذا كنت مشغولة عنه ولا تستمعين فأغلقيه حتى تستمعي له، إذا حصل فرصة فافتحي واستمعي، وإذا لم يحصل فرصة فأغلقي، هذا هو الأفضل للمؤمن والمؤمنة، أما كونه يعبث عند القرآن ويتكلم بالفضول والقرآن بين أيديهم لا.

لكن إذا كنت تسمعينه بلا خوض ولا لغط، تسمعين وقد يفوتك فيه بعض الشيء لبعض المشاغل لا يضر، لا بأس بذلك، لكن كونه يكون عنده الخوض والكلام والقارئ يقرأ، لا ما ينبغي هذا، الله يقول سبحانه: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف:٢٠٤][(١)].

وسئل رحمه الله: أحيانًا أكون في عمل يحتاج إلى تفكير أو تركيز، ومع ذلك أترك المذياع على القرآن، فهل أنا على صواب أم على خطأ؟

فقال: لا، في مثل هذا إغلاق، يغلق المذياع حتى تجمعي قلبك على التفكير والنظر في الأمر المطلوب منك؛ لأن استماع القرآن مع التفكير فيه تشويش، وعدم إعطاء القرآن حقه والله يقول: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف:٢٠٤]، وأنت مشغولة ففي مثل هذا يغلق وتقبلي على شأنك، ويكون للقرآن أوقات أخرى، قلبك فارغ لها، منيب إلى القراءة، مستعد للتفهم والتعقل، فالقرآن له وقت وأفكار الإنسان وحاجاته لها وقت آخر.

(١) موقع الشيخ عبدالعزيز بن باز، استرجعت بتاريخ: ١٨/٦/٢٠٢٠م-
https://binbaz.org.sa/fatwas/14407

وسئل: إننا نترك المذياع على القرآن الكريم ونحن نعمل في المطبخ في الغسيل في شؤون البيت، هل يؤثر هذا سماحة الشيخ؟

فقال: هذا يمكن معه السماع، تغسيل وما تغسيل سهل، لكن المقصود الشيء الذي يحتاج إلى فكر، إذا كان يحتاج إلى فكر وتأمل يغلق المذياع، حتى يقوم الإنسان بالواجب وحتى يتحرى الشيء الذي ينفعه نعم، ويبرئ الذمة(١).

وسئل الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: (بعض الناس يسمع القرآن قبل النوم، أو مثلاً وقت مذاكرة أو انشغال بالأشغال فهل هذا من الآداب وما حكمه؟

فأجاب: هذا ليس من الآداب، ليس من الآداب أن يتلى كتاب الله ولو بواسطة الشريط وأنت متغافل عنه، لقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟﴾ [الأعراف:٢٠٤]، فلذلك نقول: إن كنت متفرغاً لاستماعه فاستمع، وإن كنت مشغولاً فلا تفتحه)(٢).

وقال: (بعض الناس يقول لي: لا ينام إلا على سماع القرآن، إذا كان كذلك فلا بأس، إذا كان مضطجعاً ينتظر النوم ما عنده شغل، فيستمع، هذا لا بأس به، ومن استعان بسماع كلام الله، على ما يريد من الأمور المباحة، لا بأس ليس هناك مانع)(٣).

وسئل الشيخ صالح الفوزان حفظه الله: أقضي بعض الأوقات الساعات الطوال في المطبخ، وذلك لإعداد الطعام لزوجي، وحرصًا مني على الاستفادة من وقتي؛ فإنني أستمع إلى القرآن الكريم، سواء كان من الإذاعة، أو من المسجل؛ فهل عملي هذا صحيح أم أنه لا ينبغي لي فعل ذلك؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف:٢٠٤]؟

فقال: لا بأس باستماع القرآن الكريم من المذياع أو من المسجل والإنسان يشتغل،

(١) موقع الشيخ عبدالعزيز بن باز، استرجعت بتاريخ: ٢٠٢٠/٦/١٨م- https://binbaz.org.sa/fatwas/8673/

(٢) محمد بن صالح بن عثيمين، "سلسلة دروس وفتاوى لقاء الباب المفتوح"، جمع وترتيب: عطاء الله بن نايف الأسلمي، (ط ١، ١٤٣٧هـ)، ٨: ٥٩١.

(٣) ابن عثيمين، "سلسلة دروس وفتاوى لقاء الباب المفتوح"، ٨: ٥٩٢.

ولا يتعارض هذا مع قوله: ﴿فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ﴾ [الأعراف:٢٠٤]؛ لأن الإنصات مطلوب حسب الإمكان، والذي يشتغل ينصت للقرآن حسب استطاعته(١).

والمتأمل في كلام هؤلاء العلماء الأكابر، يتضح له ما أشرت إليه آنفاً من أنَّ هناك فرقاً بين مَن لم يتوفَّر لديه قصد الاستماع للقرآن، ومَن توفَّر لديه قصد الاستماع للقرآن، وإرادة التماس الأجر والبركة، لكن قد تفوته بعض التلاوة لسبب ما.

وعليه فلا حرج على مَن استمع القرآن ولو كان يزاول عملاً، أو أراد أن يستمع إليه قبل النوم، ما دام أنه قد توفَّر لديه قصد الاستماع، فاستمع إليه قدر الإمكان، أما إذا كان على عمل لا يتمكن معه من الإصغاء إلى القرآن والاستماع إليه، فهذا لا ينبغي لمنافاته كمال الأدب، قال النووي رحمه الله: (ومما يعتنى به ويتأكد الأمر به، احترام القرآن من أمور قد يتساهل فيها بعض الغافلين القارئين مجتمعين، فمن ذلك: اجتناب الضحك واللغط، والحديث في خلال القراءة، إلا كلامًا يضطر إليه، وليمتثل قول الله تعالى: (وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون)(٢).

المطلب الثاني: حكم تشغيل القرآن أثناء الخروج من المنزل.

يقوم بعض الناس أثناء خروجه من منزله لزيارة أو نحوها، بتشغيل القرآن فيه، دون أن يكون هناك من يستمع إليه، وإنما يفعل ذلك طلباً لحصول البركة في البيت وتنزّل السكينة، أو لتحصين المنزل من الشياطين، ونحو ذلك، وبعضهم قد يكون هذا ديدنه الدائم، خصوصاً مع وجود القنوات الفضائية الحالية التي تخصصت في إذاعة القرآن ونشره على مدار الساعة، ولله الحمد والمنة.

وفي هذه الصورة قد تخلَّف قصد الاستماع إلى القرآن، لعدم وجود من يستمع إليه من أهل البيت، وقد سُئل سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله عن هذه الصورة: ما حكم تشغيل الراديو أو المسجل في المنزل على القرآن الكريم، وذلك خلال الخروج من المنزل لزيارة

(١) الفوزان، "المنتقى من فتاوى الشيخ صالح الفوزان"، ٣: ٢٩٨.

(٢) يحيى بن شرف النووي، "التبيان في آداب حملة القرآن"، (ط٣، بيروت، دار ابن حزم، ١٤١٤هـ)، ص ٩٢.

أهل أو أقرباء؟

فأجاب: (لا حرج في ذلك، إذا كان ما حوله لغط، إذا كان ما حوله مَن يلغط أو يتكلم بغير حاجة فلا بأس، أما فتح الراديو على القرآن وحوله من يلغط ويتكلم ويخوض فلا، تركه أولى، يصك؛ لأن هذا فيه نوع امتهان للقرآن، أما إذا فتح ولا عنده أحد، وعنده أحد يستمع أو ساكت أو نائم لا بأس)[1].

(١) عبد العزيز بن عبد الله بن باز، "موقع الشيخ عبد العزيز بن باز"، استرجعت بتاريخ: ١٠/٦/٢٠٢٠م: https://binbaz.org.sa/fatwas

المبحث الثالث: حكم جعل القرآن نغمة للهاتف الجوال.

مع توفر هذه الأجهزة الهاتفية المتطورة، وتقدم الخدمات التكنولوجية، بدأ كثير من الأفراد باستحداث نغمات لهواتفهم الجوالة تدل على تلقي الاتصال، وكان من أولئك من جعل منبه الاتصال في هاتفه الجوال أغنية أو نغمة موسيقية، وكنوع من المخالفة قام بعض الفضلاء بجعل نغمة التنبيه في هاتفه قراءة لبعض آيات القرآن الكريم، وربما حملهم على ذلك محبتهم لكلام الله عز وجل، وتصورهم أن هذا العمل مما يقرب إليه سبحانه، ومن المعلوم أنَّ التعامل مع قراءة القرآن على هذا النحو، ليس المقصود منها استماع القرآن بقدر ما هو مراد منه تنبيه صاحب الجهاز على الاتصال الوارد إليه.

ومن أجل ذلك فقد نص العلماء المعاصرون على منع هذه الصورة، والمتمثلة بجعل القرآن نغمة للهاتف، وممن أفتى بذلك فضيلة الشيخ عبد الله بن غديان(١)، والشيخ صالح الفوزان(٢)، وبه صدرت الفتوى من مجمع الفقه الإسلامي(٣)، ومجلس الإفتاء في الأردن(٤)، والدكتور وهبة الزحيلي(٥).

ويمكن الاستدلال لهذا القول بما يلي:

أولاً: أن قراءة القرآن عبادة وشعيرة يتقرب بها العبد إلى الله تعالى، وما كان كذلك فالواجب تعظيمه، قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج:٣٢]، وجعل القرآن على هذه الهيئة مخالف لتعظيم شعائره.

ثانياً: أنَّ وضع القرآن نغمة للجوال من التشدد والغلو والاستهانة بالقرآن وبهذه

(١) عبد الله بن عبدالرحمن الغديان، "قناة اليوتيوب"، استرجعت بتاريخ: ٢٠٢٠/٦/٢٠م:
https://www.youtube.com/watch?v=BILCQzmolS8&feature=youtu.be

(٢) صالح بن فوزان الفوزان، "موقع الشيخ صالح الفوزان"، استرجعت بتاريخ: ٢٠٢٠/٦/١٨م:
http://www.alfawzan.ws/AlFawzan/sounds/٠٣-٠٠٠٥٧

(٣) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، السنة العشرون العدد ٢٣، ص ٣٤٦.

(٤) مجلس الإفتاء بالأردن، "موقع مجلس الإفتاء بالأردن"، استرجعت بتاريخ: ٢٠٢٠/٦/٢٠م:
https://www.aliftaa.jo/Question٢.aspx?QuestionId=#٧٥٨.XtGwyBa٨aEc

(٥) وهبة مصطفى الزحيلي، "حكم بيع آيات قرآنية على هيئة زخارف والاتجار بها"، (جامعة دمشق، ط ١)، ص ٢٦.

الأذكار، قال الشيخ صالح الفوزان حفظه الله: (لا يجوز استعمال الأذكار ولا سيما القرآن الكريم في الجوالات بدلاً عن المنبّه الذي يتحرّك عند المكالمة، فيضع منبّهًا ليس فيه نغمة موسيقى، وإنما هو منبّه عادي، كمنبّه الساعة مثلاً، أو الجرس الخفيف، وأما وضع الأذكار والقرآن والأذان محلّ ذلك، فهذا مِن التنطّع، ومِن الاستهانة بالقرآن وبهذه الأذكار)[١].

ثالثاً: أنَّ تخصيص رنين الهاتف بصوت تلاوة القرآن الكريم فيه تعريض القرآن لما لا يليق، كانقطاع التلاوة، وعدم الالتفات إلى معناها، واستعمالها لغير ما أنزلت له من التفكر والتدبر والعمل[٢].

رابعاً: أنَّ جعل القرآن نغمة للجوال يؤدي إلى تعريض القرآن للامتهان والابتذال، وعدم صيانته من أن يُتلى في مواطن لا تليق به كأماكن الخلاء، ومن أجل ذلك فقد جاء في قرار المجمع الفقهي الإسلامي: (لا يجوز استخدام آيات القرآن الكريم للتنبيه والانتظار في الهواتف الجوالة وما في حكمها؛ وذلك لما في هذا الاستعمال من تعريض القرآن للابتذال والامتهان بقطع التلاوة وإهمالها، ولأنه قد تُتلى الآيات في مواطن لا تليق بها)[٣].

خامساً: أن استعمال القرآن على هذا النحو، يجعل سماعه أمراً مألوفاً معتاداً عليه، فيفقد القرآن هيبته وروعته، ويُضعف تعظيمه في النفوس الذي جاء بأمرها بصلاح حالها ومآلها، وزجرها عن شهواتها وأهوائها[٤].

سادساً: أنَّ استعمال القرآن نغمة للهاتف لا يتوفَّر معه قصد الاستماع إلى القرآن، بل يبقى الشخص -كما هو حال الأغلب- ماضياً في حديثه أو عمله أو لهوه، دون إرعاء السمع لكلام الله، وهذا خلاف الأدب، ومخالف لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾. قال الشيخ عبد الله بن غديان رحمه الله:

---

(١) الفوزان، "موقع الشيخ صالح الفوزان"، استرجعت بتاريخ:١٨/٦/٢٠٢٠م:
http://www.alfawzan.ws/AlFawzan/sounds/٠٣-٠٠٠٥٧

(٢) انظر: مجلس الإفتاء، "موقع مجلس الإفتاء بالأردن"، استرجعت بتاريخ:٢٠/٦/٢٠٢٠م:
https://www.aliftaa.jo/Question٢.aspx?QuestionId=#٧٥٨.XtGwyBa٨aEc

(٣) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، السنة العشرون العدد ٢٣، ص ٣٤٦.

(٤) انظر: الزحيلي، "حكم بيع آيات قرآنية على هيئة زخارف والاتجار بها"، ص: ٢٦.

(استخدام الآية أو استخدام الحديث على أنه منبه استخدمته على أنه منبه لك من جهة الشخص الذي اتصل بك، والقرآن لم يُنزَل على أنه يُستعمل وسائل تنبيه في ما بين الخلق في أمور دنياهم، وهكذا استخدام حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، فلا شكَّ أنَّ هذا من سوء الأدب)[١].

وبالنظر في هذه الأدلة يتبيَّن قوة القول بعدم جواز جعل القرآن نغمة للهواتف، لمنافاته لتعظيم كلام الله، وعدم صونه عما لا يليق به، واستعماله في غير ما هو له.

(١) الغديان، "قناة اليوتيوب"، استرجعت بتاريخ: ٢٠/٦/٢٠٢٠م:
https://www.youtube.com/watch?v=BILCQzmolS8&feature=youtu.be

المبحث الرابع: حكم استخدام القرآن في انتظار الرد على الاتصال.

تذهب كثير من المؤسسات التجارية والحكومية إلى استعمال خدمة انتظار المكالمات، وذلك حين يتصل العميل للاستفادة من الخدمات، فبينما يتم تحويله إلى الموظف المختص الذي يتلقى اتصاله، يبقى منتظراً على الهاتف، ولأنَّ انتظار المتصل على الهاتف قد يطول، قامت هذه الجهات باستحداث خدمة انتظار المكالمات الصوتية، ومع الأسف الشديد أن كثيراً من الجهات قامت بوضع الأغاني والمقاطع والموسيقية، يقصدون بذلك التخفيف عن المتصل، حتى لا يشعر بالضجر والسآمة.

ومن أجل الهرب من هذا المنكر قام بعض الفضلاء في المقابل، باستخدام القرآن في خدمة انتظار الرد على المكالمات، وهذه مسألة من المستجدات الطارئة على الساحة، وقد منع من هذه الصورة جمع من العلماء والباحثين، كالشيخ ابن عثيمين رحمه الله[١]، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء[٢]، ومجمع الفقه الإسلامي[٣]، والدكتور وهبة الزحيلي[٤].

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أولاً: أنَّ استعمال القرآن الكريم بهذه الطريقة لا يتوفَّر معه القصد لقراءته، والذي ينبغي القصد إلى تلاوته قصدا أولياً؛ عبادة لله وتقرباً إليه، مع تدبر معانيه والاعتبار بمواعظه، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف:٢٠٤]، لا لمجرد التسلية والتفكه وملء الفراغ[٥].

ثانياً: أنه قد يتصل إنسان لا يعظِّم القرآن ولا يهتم به، ويثقل عليه أن يسمع شيئا من كتاب الله، فيتلفظ أو يتصرف تصرفاً لا يليق بكلام الله، وسدُّ الذريعة في هذا المقام أولى بالعمل بها[٦].

---

(١) محمد بن صالح بن عثيمين، "شرح رياض الصالحين"، (الرياض، مؤسسة العنود الخيرية، ١٤٢٨هـ)، ٦: ٤٣٢-٤٣٣، وابن عثيمين، "الباب المفتوح"، ٨: ٥٩١.

(٢) أحمد بن عبد الرزاق الدويش، "فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء"، (ط١، الرياض، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، ١٤٢٤هـ)، ٤: ٨٥.

(٣) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، السنة العشرون، العدد ٢٣، ص ٣٤٦.

(٤) الزحيلي، "حكم بيع آيات قرآنية على هيئة زخارف والاتجار بها"، ص ٢٦.

(٥) انظر: الدويش، "فتاوى اللجنة الدائمة"، ٤: ٨٥.

(٦) انظر: ابن عثيمين، "شرح رياض الصالحين"، ٦: ٤٣٢-٤٣٣.

ثالثاً: أنَّ القرآن الكريم كلام الله تعالى، نزل لإصلاح القلوب والأعمال، فيجب احترامه، واستخدامه بهذه الطريقة من جعله وسيلة للانتظار في الهاتف وغيره، فيه ابتذاله وعدم صيانته عما لا يليق به من اتخاذه وسيلة لملء الفراغ[١].

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: (ولهذا نرى أن من الخطأ الذي يريد صاحبه به خيراً، ما نسمعه عند الاتصال بالهاتف، فيقول: مثلاً انتظر، فتسمع القرآن، كأنَّ القرآن جاء لمعنى في غيره، حرف جاء لمعنى، من أجل أن يجعل الناس ينتظرون، القرآن أكرم وأشرف من أن تجعله شيئا ينتظر لغيره)[٢].

رابعاً: أن استعمال القرآن على هذا النحو، يجعل سماعه أمراً مألوفاً معتاداً عليه، فيفقد القرآن هيبته وروعته، ويُضعف تعظيمه في النفوس الذي جاء بأمرها بصلاح حالها ومآلها، وزجرها عن شهواتها وأهوائها[٣].

خامساً: أنَّ خدمة الانتظار تنتهي بردِّ متلقي الاتصال، وقد يكون انتهاؤها يؤدي إلى انقطاع التلاوة دون اكتمال الآية، أو الوقوف عند مكان لا يحسن الوقوف إليه[٤].

وبالرغم من منع العلماء من هذا الفعل، إلا أنه لم يرد في ألفاظهم ذكر التحريم أو عدم الجواز، كما هو الحال في سابقتها من مسألة جعل القرآن نغمة للرنين، وعليه فيكون المنع هنا –والله أعلم– من باب الأفضل والأولى، وهذا وإن كان الأخذ به منقبة، لأنَّ فيه التعظيم لكلام الله وشعائر الدين، لكن يبقى الجزم بالتحريم محل نظر، وقد ورد من قول الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: (القرآن أكرم وأشرف من أن تجعله شيئا ينتظر لغيره، ولولا أن نية هؤلاء نية طيبة، لقلنا: إنهم آثمون)[٥]، لكنها عبارة محتملة في الحكم، وهي صريحة في المنع، لكنها ليست صريحة في التحريم، وعليه فتبقى المسألة محل توقّف، وتحتاج إلى فتوى من المجامع العلمية لبيان حكمها.

(١) انظر: الدويش، "فتاوى اللجنة الدائمة"، ٤: ٨٥.
(٢) ابن عثيمين، "لقاء الباب المفتوح"، ٨: ٥٩١.
(٣) انظر: الزحيلي، "حكم بيع آيات قرآنية على هيئة زخارف والاتجار بها"، ص ٢٦.
(٤) انظر: ابن عثيمين، "فتاوى نور على الدرب"، ٢: ٢٠٧.
(٥) ابن عثيمين، "لقاء الباب المفتوح"، ٨: ٥٩١.

الخاتمة: وتتضمن أبرز النتائج والتوصيات.

الحمد لله الذي أعان على كتابة هذا البحث، ويسر إتمامه، وفيما يلي أذكر أبرز النتائج والتوصيات التي توصلت إليها:

١ – أنَّ الله عز وجل أنزل هذا القرآن لهداية الخلق، وأنَّ قراءته واستماعه وتدبر آياته ومعرفة أحكامه سببٌ لنزول الرحمة، واطمئنان القلوب، وشفاء الصدور من الأدواء والأهواء المضلة.

٢ – أنَّ القصد له أثر عظيم في الأحكام الشرعية، من ناحية المنع والإباحة، والقبول والرد، والصحة والفساد، كما أنَّ حصول الأجر من عدمه، مبني على قصد الفعل، بل وقد تكون صورة الفعل واحدة لكن يختلف الحكم باختلاف القصد.

٣ – أنَّ الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة جاءت ببيان تأثير القصد في الحكم الشرعي، كما أنَّ هذا الأمر مما دلَّت عليه قواعد الشريعة.

٤ – أنَّه ثمة فرق بين السماع والاستماع، وأن ترتب الأحكام إنما يكون على الاستماع، وذلك بسبب أنَّ الاستماع روعي فيه قصد المكلَّف، فمناط الحكم بالأوامر والنواهي في باب الاستماع إنما يقوم على القصد.

٥ – الواجب عند تعاطي الوسائل الحديثة من خلال الأمور التي رغَّب بها الشرع أنَّ يتم النظر إليها من منظور الشرع، فإنه قد يستحسن الناس أمراً وقواعد الشريعة تدل على المنع منه.

٦ – ينبغي لأهل العلم وطلابه النظر فيما يتعامل به الناس وينتشر بينهم، نظر الحريص على توعية الناس فيما يستجد، وبناء عليه يتم الكتابة واستعمال الوسائل المتاحة لتنبيه الناس على المستجدات، وكيفية التعامل معها أخذاً أو رداً.

٧ – أنَّ الواجب الأدب مع كتاب الله عز وجل، الذي أنزله هادياً للناس ومرشداً لهم إلى كل خير، ولذلك لا ينبغي التعامل معه على خلاف الأدب والاحترام اللائق به، كتشغيله مع الانشغال بالأحاديث الجانبية، أو جعله وسيلة لملأ الفراغ، أو وضعه في الأماكن والمنزلة التي لا تليق بقدره ومكانته.

٨ – أنَّ الواجب قبل إصدار حكم ما في مسألة حادثة معاصرة عرضها على كلام

العلماء، أو انتظار ما يصدر عن كبار العلماء والمجامع الفقهية ومراكز الفتوى بشأنها، حتى لا يتصدر المرء لمسألة لم يسبقه إليها أحد، ولم يتبين فيها وجه الصواب، وخصوصاً في المسائل التي تُعدُّ من جنس النوازل.

وصلى الله وسلم على عبده ورسوله محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله، "فتاوى نور على الدرب"، جمعها: محمد بن سعد الشويعر، (ط١، الرياض، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، ١٤٢٨هـ).

ابن الحاج، محمد بن محمد العبدري ، "المدخل"، (ط ٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٢م).

ابن دقيق، أبو الفتح ابن دقيق العيد، "إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام"، (بيروت، دار الكتب العلمية).

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، "نزهة الأسماع في مسألة السماع"، تحقيق وليد عبد الرحمن الفريان، (ط ١، الرياض، دار طيبة ١٤٠٧هـ).

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، "رد المحتار"، (بيروت، دار الكتب العلمية،١٤١٢هـ).

ابن عثيمين، محمد بن صالح، "سلسلة دروس وفتاوى لقاء الباب المفتوح"، جمع وترتيب: عطاء الله بن نايف الأسلمي، (ط ١، ١٤٣٧هـ).

ابن عثيمين، محمد بن صالح، "شرح رياض الصالحين"، (الرياض، مؤسسة العنود الخيرية، ١٤٢٨هـ).

ابن عثيمين، محمد بن صالح "فتاوى نور على الدرب"، (ط١، القصيم، مؤسسة الشيخ ابن عثيمين الخيرية، ١٤٣٣هـ).

ابن عثيمين، محمد بن صالح، "مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين"، (الرياض، دار الثريا، ١٤١٣هـ).

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، "معجم مقاييس اللغة"، تحقيق: عبد السلام هارون، (مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٦٦هـ).

ابن قاسم، عبد الرحمن بن محمد، "مجموع فتاوى ابن تيمية"، (الرياض، مطابع الرياض، ١٣٨٣هـ).

ابن القيم، محمد بن أبي بكر، "بدائع الفوائد"، (ط١، دمشق، مكتبة دار البيان، ١٤١٥هـ).

ابن القيم، محمد بن أبي بكر، "تهذيب سنن أبي داود"، (بيروت، دار الكتب العلمية).

ابن المبارك، عبد الله، "الزهد والرقائق"، (بيروت، دار الكتب العلمية).

ابن مفلح، محمد بن مفلح الحنبلي، "الفروع"، (ط٤، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٥هـ).

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم الحنفي، "الأشباه والنظائر"، تحقيق: محمد مطيع الحافظ ، (ط ١، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٣هـ).

أبو زيد، بكر بن عبد الله، "بدع القراء القديمة والمعاصرة"، (ط١، الطائف، دار الفاروق، ١٤١٠هـ).

الأشقر، عمر سليمان، "مقاصد المكلفين" (ط٢، الكويت، دار الفلاح، ١٤١١هـ).

الألباني، محمد ناصر الدين، "تحريم آلات الطرب"، (ط٢، السعودية، مكتبة الدليل، ١٤١٨هـ).

الألباني، محمد ناصر الدين، "سلسلة الأحاديث الصحيحة"، (ط٢، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٠٧).

البخاري، محمد بن إسماعيل، "صحيح البخاري مع الفتح" (ط ١، الرياض، دار السلام للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ).

البورنو، محمد صدقي، "الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية الكلية"، (ط ٤، بيروت، دار الرسالة، ١٤١٦هـ).

الجوهري، إسماعيل بن حماد، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية"، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، (ط٢، لبنان، دار العلم للملايين، ١٣٩٩هـ).

الدويش، أحمد بن عبد الرزاق "فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء"، (ط١، الرياض، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، ١٤٢٤هـ).

الرحيباني، مصطفى بن سعد، "مطالب أولي النهى"، (ط١، بيروت، المكتب الإسلامي١٤١٤هـ).

الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، "البرهان في علوم القرآن"،(ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦هـ).

الزحيلي، وهبة مصطفى، "حكم بيع آيات قرآنية على هيئة زخارف والاتجار بها"، (جامعة دمشق، ط١).

السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، "الأشباه والنظائر"، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ).

السجستاني، أبو سليمان بن الأشعث، "سنن أبي داود"، (عمان، بيت الأفكار الدولية).

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، "الأشباه والنظائر"، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، (ط ٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٤هـ).

الشاطبي، موسى بن محمد، "الموافقات"، (بيروت، دار المعرفة).

العبد اللطيف، عبد الرحمن بن صالح، "القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير"، (ط ١، السعودية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٢٣هـ).

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، "فتح الباري بشرح صحيح البخاري"،(بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ).

الفوزان، صالح بن فوزان، "المنتقى من فتاوى الفوزان"، (ط ٢، المدينة النبوية، مكتبة الغرباء، ١٤١٧هـ).

الفيروزآبادى، محمد بن يعقوب، "القاموس المحيط"، (ط٣، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣٣هـ).

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، "المصباح المنير"، (بيروت، المكتبة العلمية).

القرافي، أحمد بن إدريس، "الذخيرة"، ت:محمد بو خبزة، (ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م).

القرافي، أحمد بن إدريس، "الفروق"، (ط ١، بيروت، دار عالم الكتب).

المناوي، محمد عبد الرؤوف، "فيض القدير"، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ).

النووي، يحيى بن شرف، "بستان العارفين"، (القاهرة، دار الريان للتراث).

النووي، يحيى بن شرف، "التبيان في آداب حملة القرآن"، (ط٣، بيروت، دار ابن حزم، ١٤١٤هـ).

النووي، يحيى بن شرف، "المجموع"، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٥هـ).

النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، "صحيح مسلم"، تحقيق: مأمون شيحا (ط ٤، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٨هـ).

المواقع الالكترونية التي استفدت منها:

ابن باز، موقع الشيخ عبدالعزيز بن باز:
https://binbaz.org.sa/fatwas/14407

ابن باز، موقع الشيخ عبدالعزيز بن باز:
https://binbaz.org.sa/fatwas/8673/

ابن باز، "موقع الشيخ عبد العزيز بن باز":
https://binbaz.org.sa/fatwas

الفوزان، "موقع الشيخ صالح الفوزان":
http://www.alfawzan.ws/AlFawzan/sounds/٠٣-٠٠٠٥٧

الغديان، عبد الله بن عبدالرحمن، "قناة اليوتيوب":
https://www.youtube.com/watch?v=BILCQzmolS8&feature=youtu.be

مجلس الإفتاء بالأردن، "موقع مجلس الإفتاء بالأردن":
https://www.aliftā.jo/Question٢.aspx?QuestionId=#٧٥٨.XtGwyBa٨aEc

Bibliography

Ibn Bāz, ʿAbd Al-ʿAziz bin ʿAbdillāh, "Fatāwā Nūr ʿAla Al-Darrb". collected by :Muhammad bin Sād Al-Shuwaiʿir, (1st ed, Riyadh: the general presidency for scholarly research and ifta, 1428 AH).

Ibn Al-Ḥāj, Muhammad bin Muhammad Al-ʿAbdari, "al-Madkhal". (2nd ed. Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʿArabi, 1972).

Ibn Daqīq, Abu al-Fath bin Daqīq Al-ʿEid, "Ihkām al-Ahkām Sharh ʿOumdah al-Ahkām". (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah).

Ibn Rajab, ʿAbd al-Rahmān bin Ahmad bin Rajab Al-Ḥanbali, "Nuzhah al-Asmāʿ fī Masʾalat Al-Samāʿ". Investigated by: Walīd ʿAbd al-Rahmān Al-Furayān, (1st ed, Riyadh: Dar Taibah 1407 AH).

Ibn ʿĀbidīn, Muhammad Amīn bin Omar, " Radd Al-Muhtār". (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1412 AH).

Ibn ʿUthaymīn, Muhammad bin Sālih, "Silsilat Durūs wa Fatāwā Liqāʾ al-Bāb al-Maftūf". Collected and arranged by: ʿAtā Allāh bin Naif Al-Aslamī, (1st ed. 1437 AH).

Ibn ʿUthaymīn, Muhammad bin Sālih. "Sharh Riyād Al-Ṣalihīn". (Riyadh: ʿAnūd Charity Foundation, 1428 AH).

Ibn ʿUthaymīn, Muhammad bin Sālih. "Fatāwā Nūr ʿAlā Al-Darrb". (1st ed. Qasim: Bin ʿUthaymeen charity foundation, 1433 AH).

Ibn Uthaymīn, Muhammad bin Sālih, "Majmūʿ al-Fatāwā wa Rasāʾil Bin ʿUthaymīn". (Riyadh: Dār Al-Thurayā, 1413 AH).

Ibn Fāris, Ahmad bin Fāris bin Zakariyā Abū al-Ḥusain, "Muʿjam Maqāyīs al-Lugha". Investigated by: ʿAbd Al-Salām Harūn. (Cairo: al-Bābi al-Halabī press, 1366 AH).

Ibn Qāsim, ʿAbd al-Rarhmān bin Muhammad, "Majmūʿ Fatāwā bin Taimiya". (Riyadh: Matbaʿat Riyadh, 1383 AH).

Ibn Al-Qayyim, Muhammad bin Abī Bakr. "Badāʾiʿ Al-Fawāʾid", (1st ed. Damascus: Maktabat Dār Al-Bayān, 1415 AH).

Ibn Al-Qayyim, Muhammad bin Abī Bakr. "Tahdhīb Sunan Abī Dawūd", (Beirut, Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah).

Ibn Al-Mubārak, ʿAbdullah. "Al-Zuhd wa al-Raqāʾiq". (Beirut: Dār Al-kutub Al-Ilmiyyah).

Ibn Muflih, Muhammad bin Muflih Al-Ḥanbalī. "al-Furūʿ". (4th ed. Beirut: ʿĀlam Al-Kutub, 1405 AH).

Ibn Najīm, Zain al-Dīn bin Ibrahim Al-Ḥanafī. "al-Ashbāh wa al-Naẓāʾir". Investigated by: Muhammad Muʿtī Al-Ḥāfiz. (1st ed. Damascus: Dar Al-Fikr, 1403 AH).

Abū Zaid, Bakr bin ʿAbdullāh. "Badāʾiʿ al-Qurrāʾ al-Qadīmah wa al-Muʿāṣirah", (1st ed, Taif: Dār Al-Fārūq, 1410 AH).

Al-Ashqar, ʿOmar Sulaiman. "Maqāṣid al-Mukalafīn". (2nd ed. Kuwait: Dār al-Falah, 1411 AH).

Al-Albānī, Muhammad Nāṣir al-Dīn. "Tahrīm Ālāt Al-Ṭarab". (2nd ed. Saudi Araibia: Maktabah Al-Dalīl, 1418 AH).

Al-Albānī, Muhammad Nāṣir al-Dīn. "Silsilat al-Ahādith al-Ṣahīha". (2nd

ed. Riyadh: Maktabah al-Maʿārif, 1407).
Al-Bukhārī, Muhammad bin Ismaʿīl. "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī mʿaa al-Fath"(1st ed. Riyadh: Dar al-Salām for publication and distribution, 1421 AH).
Al-Burno, Muhammad Ṣidqī. "al-Wajīz fī Iḍāh al-Qawāʿid al-Fiqhiyya al-Kulliya". (4th ed. Beirut: Dār Al-Resālah, 1416 AH).
Al-Jawharī, Ismāʿīl bin Ḥamad. "Al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lugha wa Ṣiḥāḥ al-ʿArabiyyah". investigated by: Ahmad ʿAbd al-Ghafūr ʿAṭṭār,(2nd ed. Lebanon: Dār al-'lm lil Malayīn, 1399 AH).
Al-Darwīsh, Ahmad bin ʿAbd al-Razāq. "Fatāwā al-Lajnah al-Dāʾima lil Iftā". (1st ed, Riyadh: Head of the department of scientific research and Iftā, 1424 AH).
Al-Ruhaibānī, Mustafā bin Sāʿd, "Maṭālib Oūli al-Nuhā". (1st ed, Beirut: Almaktab Al-Islāmi, 1414 AH).
Al-Zarkashī, Muhammad bin ʿAbdullāh bin Bahādir. "Al-Burhān fī ʿOlūm al-Qurʾān". (1st ed, Cairo: Dār Ihya Al-Kutub al-ʿArabiyah, 1376 AH).
Al-Zuḥahilī, Wahba Mustafā. "Ḥukm Baiʿi Āyāt Qurʾāniya ʿalā Ḥiaʾat Zakhārif wa al-Itijār behā". (, 1st ed. Damascus university).
Al-Subkī, ʿAbd Al-Wahb bin Taqi al-Dīn, "al-Ashbāh wa al-Naẓāʾir". (Beirut: Dār al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1411 AH).
Al-Sijistānī, Abū Sulaimān bin al-Ashʿath. "Sunan Abī Dawūd". (Oman: Bait al-Afkār al-Duwalliya).
Al-Suyūṭī, ʿAbd al-Rahmān bin Abī Bakr. "al-Ashbāh wa al-Naẓāʾir". Investigated by: Muhammad al-Muʿtaṣim be Allāh al-Baghdādī. (2nd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabi, 1414 AH).
Al-Shāṭibī, Mūsa bin Muhammad, "Al-Muwāfaqāt". (Beirut: Dār al-Maʿārefa).
Al-ʿAbd al-Laṭīf, ʿAbd al-Rahmān bin Ṣaleh. "al-Qawāʿid wa al-Ḍawābit al-Fiqhiya al-Mutadamina lil Taisīr". (1st ed, Suadi Arabia: The Deanship of scientific research at the Islamic university in Madina al-Munawara, 1423 AH).
Al-ʿAsqalānī, Ahmad bin ʿAli bin Hajarr. "Fath al-Bāarī be Sharh Ṣahih
Al-Bukhārī". (Beirut: Dār al-Maʿrefah,1379 AH).
Al-Fawzān, Ṣaleh bin Fawzan, "al-Muntaqā min Fatāwā al-Fawzān". (2nd ed, al-Madīna al-Munawara, Maktabat al-Ghurab, 1417 AH).
Al-Fairūzabādī, Muhammad bin Yaʿqūb. "al-Qāmūs al-Muḥīṭ". (3rd ed. Beirut:
Al-Resālah foundation for printing, publishing and distribution, 1433 AH).
Al-Fayyūmī, Ahmad bin Muhammad bin ʿAli, "al-Misbāh al-Munīr". (Beirut: al-Maktaba al-Ilmiyyah).
Al-Qarāfī, Ahmad bin Idrīs. "al-Dhakhīra". Investigated by: Muhammad Bū Khubza. (1st ed. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994).
Al-Qarāfī, Ahmad bin Idrīs. "al-Furʿq". (1st ed. Beirut: Dār ʿĀlam al-Kutub).
Al-Manāwī, Muhammad ʿAbd al Raʾūf. "Faid al-Qadīr". (1st ed. Beirut: Dār al-Kutub Al-Ilmiyyah,1415 AH).

Al-Nawawī, Yahya bin Sharaf. "Bustān al-ʿĀrifīn". (Cairo: Dār al-Rayyān lil Turāth).
Al-Nawawī, Yahya bin Sharaf. "Al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalat al-Qurʾān". (3rd ed. Beirut: Dār bin Hazm, 1414 AH).
Al-Naisābūrī, Muslim bin al-Ḥajāj al-Qushairī. "Sahīh Muslim". Investigated by: Maʾmūn Shaiḥā. (4th ed, Beirut: Dār al-Maʿrefah, 1418 AH).

Websites-

Ibn Baz, Abdulaziz bin baz website: https://binbaz.org.sa/fatwas/14407
Ibn Baz, Abdulaziz bin baz website: https://binbaz.org.sa/fatwas/8673
Ibn Baz, Abdulaziz bin baz website: https://binbaz.org.sa/fatwas
Alfwazan, Saleh Alfwazan website: http://www.alfawzan.ws/ALFawzan/sounds/
Alghadyan,Abdullah bin Abdullrahman, "youtube channel": https://www.youtube.com/watch?v=BILCQzmolS8HYPERLINK "https://www.youtube.com/watch?v=BILCQzmolS8&feature=youtu.be" &HYPERLINK "https://www.youtube.com/watch?v=BILCQzmolS8&feature=youtu.be" feature=youtu.be
Jordan ifta council, "Jordan, Ifta council website": https://www.aliftā.jo/Question2.aspx?QuestionId=758#.XtGwyBa8aEc

الآثار الاقتصادية لنظام النفقات الواجبة في الإسلام

The Economic Effects of the Obligatory Expenses System in Islam

إعداد:

د. جريـبة بن أحمد بن سنيان الحارثي

Dr. Jraibah Ahmad Alharthi

الأستاذ المشارك في قسم التمويل والاقتصاد بكلية إدارة الأعمال بجامعة طيبة بالمدينة المنورة

البريد الإلكتروني: Jharthi@taibahu.edu.sa

الاستقبال - Received: 2020/08/30، **القبول** - Accepted: 2020/10/14، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

يقوم الاقتصاد الإسلامي على مبدأ الأخوة والمودة والتراحم بين أفراد المجتمع، وهذا الجانب الإنساني التراحمي التكافلي لا يخضع لنظام السوق، وما يقوم عليه من أثرة وأنانية، وتفسيرات نفعية مادية بحتة، بل له أدواته وتنظيماته الواجبة والمستحبة في الاقتصاد الإسلامي، ويُعتبر نظام النفقات الواجبة من أهم وسائل التكافل الإلزامية في المجتمع، وهو نظام فريد يتميز به الاقتصاد الإسلامي.

ويرتبط نظام النفقات الواجبة بالعديد من النظم المالية والاقتصادية في الإسلام، التي لا يمكن فهم عدالتها وكفاءتها بصورة صحيحة بمعزل عن بعضها، وقد تطرق البحث إلى بيان مفهوم النفقات الواجبة، وأهم أحكامها، وشروطها، ومجالاتها، وتوضيح أهم آثارها الاقتصادية، وفي الخاتمة عرض لأهم النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: الاقتصاد الإسلامي، النفقات الواجبة، نفقات الأقارب، الآثار الاقتصادية، الميراث.

ABSTRACT

Islamic economics is based on the principle of brotherhood, affection and compassion among members of the society, and this cooperative mutual-kindness human aspect is not subject to the market system, and the influence and selfishness on which it is based, and purely materialistic interpretations, but rather has its tools and regulations that are necessary and desirable in Islamic economics, and the system of obligatory expenses is considered one of the most important compulsory means of solidarity in society, which is a unique system that is characteristic of Islamic economics.

The system of obligatory expenses is linked to many financial and economic systems in Islam, the fairness and efficiency of which cannot be properly understood in isolation from each other, and this research has discussed the understanding of the concept of obligatory expenses, the most important relevant rulings, conditions, and fields, and an explanation of their most important economic effects, and recommendations.

Keywords:

Islamic economics, obligatory expenses, the relatives' expenses, economic impacts, inheritance.

١. المقدمة

١-١ تمهيد: شرع الإسلام نظامًا للنفقات الواجبة، وأهمها النفقات الواجبة للأقارب، وهو نظام متكامل، ويرتبط بالعديد من النظم المالية والاقتصادية في الإسلام، ويتأثر بها ويؤثر فيها، وله مجالاته، وضوابطه، وأحكامه، التي تُرشِّده، وتُعظِّم منافعه، وتحد من سلبياته، ولهذا النظام العديد من الآثار الإيجابية الاقتصادية والاجتماعية، التي تسهم في تحقيق مقاصد الشريعة، وتدعم موارد التكافل في المجتمع.

١-٢ منهج البحث: تجمع هذه الدراسة بين التحليل المعياري، الذي يهتم بدراسة ما يجب أن يكون، والتحليل الموضوعي، الذي يهتم بدراسة ما هو كائن، وتوقع ما سوف يكون[١]، لذا فقد اتبع البحث المنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي الاستنباطي؛ وذلك باستقراء النصوص الشرعية، والأقوال الفقهية التي تناولت نظام النفقات الواجبة؛ موضحًا مفهومها، وأحكامها، ومجالاتها، ثم استقراء ذلك الفقه، وأدلته الشرعية، والوقائع الاقتصادية ذات العلاقة، لاستنباط الآثار الاقتصادية للنفقات الواجبة.

١-٣ تساؤلات البحث: التساؤل الرئيس للبحث: ما أوجه تَميُّز نظام النفقات الواجبة في الإسلام، وما هي آثاره الاقتصادية؟

ويتفرع عنه الأسئلة الآتية:

١. ما هي أحكام وضوابط نظام النفقات الواجبة في الإسلام؟

٢. ما هو تأثير نظام النفقات الواجبة في الإسلام في النظم المالية المرتبطة به؟

(١) يفرق الاقتصاديون بين الاقتصاد الموضوعي (Positive Economics)، واهتمامه الأساسي بدراسة ما هو كائن، والاقتصاد المعياري (Normative Economics) ويهتم بدراسة ما يجب أن يكون، والاقتصاد الإسلامي أقرب للمعياري، لكنه ينبغي أن يدرس ما يجب أن يكون، ويدرس ما هو كائن؛ لوضع السياسيات اللازمة لتصحيح المسار، ولمعالجة الانحراف عما يجب أن يكون (الوضع الأمثل).

١–٤ أهمية البحث: تنبع أهمية نظام النفقات الواجبة في الإسلام من كونه نظامًا متميزًا في دوافعه، وشموله، وضوابطه، وآثاره، ولزومه ديانة وقضاءً[(١)]، وكونه مهمًا لمعرفة عدالة وكفاءة النظم المالية والاقتصادية المرتبطة به، وتأثره وتأثيره فيها، وللرد على الشبهات التي تثار عن بعض تلك النظم؛ للجهل بعلاقتها وتأثرها بنظام النفقات الواجبة، كما تكمن أهمية هذا النظام في كونه تطبيقًا عمليًا مُلزِمًا لمبدأ التراحم والتكافل في المجتمع المسلم.

ورغم أهمية نظام النفقات الواجبة في الإسلام إلا أن الباحث لم يقف على دراسة خاصة بذلك، توضح هذا النظام، وتفصل آثاره الاقتصادية، وارتباطه بالنظم المالية الأخرى، لذا كان هذا البحث للتعريف بنظام النفقات الواجبة، ومجالاته وأحكامه، وآثاره الاقتصادية، وما يرتب على ذلك من تمايز وتباين بين موقف الاقتصاد الإسلامي، وموقف الاقتصادات الوضعية تجاه عدد من القضايا المرتبطة بنظام النفقات الواجبة في الإسلام، ومن جهة أخرى، فإن هذه الدراسة تمثل خطوة نحو تفعيل نظام النفقات الواجبة، وترتيب علاقته بالنظم الاقتصادية والاجتماعية المرتبطة به، ووضع الآليات المناسبة لذلك.

١–٥ الدراسات السابقة: كما سبق، فإن الباحث لم يقف على دراسة تتناول الآثار الاقتصادية للنفقات الواجبة في الإسلام، وارتباط ذلك بالنظم المالية الأخرى، وإنما ثمة كتابات وأبحاث يغلب عليها تناول الجانب الفقهي للنفقات الواجبة، ومن ذلك:

١. نظام النفقات في الشريعة الإسلامية، تأليف الشيخ العلامة أحمد إبراهيم بك، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩٣٠م، وهو تناول فقهي مقارن للنفقات في الشريعة الإسلامية، وأحكامها.

٢. النفقات في الشريعة الإسلامية، وآثارها الاجتماعية، رسالة دكتوراه في الفقه المقارن، للباحثة: حياة محمد علي عثمان خفاجي، تقدمت بها لقسم الفقه والأصول، شعبة الفقه، بكلية الشريعة، جامعة أم القرى، ١٤٠٣هـ–١٩٨٣م، وهذه الرسالة تتناول الأحكام الفقهية للنفقات، وتعرض آراء المذاهب الفقهية في ذلك، مع الإشارات

(١) في الجملة فإن النظم الاقتصادية الأخرى ترى أن كل إنسان إذا بلغ سن الرشد، فإنه يكون مسؤولًا عن نفقاته، وتلبية احتياجاته، يستوي في ذلك الذكر والأنثى، والزوجة...

أحيانًا للآثار الاجتماعية للنفقات في الشريعة الإسلامية.

٣. أثر عمل المرأة في النفقة الزوجية، بحث أعده أ.د. عبد السلام بن محمد الشويعر، ونشره مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، ١٤٣٢هـ، وهذا البحث تناول فقهي لأثر عمل المرأة في النفقة الزوجية.

٢. مفهوم النفقات الواجبة، وأحكامها.

لإدراك أهمية نظام النفقات الواجبة، ومعرفة آثاره الاقتصادية ينبغي أن يكون لدى القارئ تصور واضح عنه، واستيعاب لأهم أحكامه وشروطه ومجالاته، لذا سيعرض البحث ملخصًا لأهم أحكام وشروط ومجالات نظام النفقات الواجبة، وذلك في النقاط الآتية[١]:

٢–١ مفهوم النفقات الواجبة وأسبابها: تنقسم النفقات إلى واجبة ومستحبة، وباب النفقات المستحبة باب واسع، تخضع لرغبة الشخص في الصدقة بالمال طلبًا للأجر والثواب، بمواساة المحتاجين في المجتمع، سواءً أكانوا أقارب للمتصدق، أم غير أقارب، أما النفقات الواجبة فهي نفقات يجب على الموسر بذلها من ماله لمن تجب له، ولا خيار له في التنصل منها؛ حيث يثاب فاعلها، ويعاقب تاركها في الدنيا وفي الآخرة.

وسيكون البحث عن النفقات الواجبة سوى الزكاة، وهي واجبة بأحد أسباب ثلاثة: القرابة، والزواج، والملك[٢]، وفيما يلي تفصيل النفقة الواجبة بالأسباب الثلاثة، وضوابطها وأحكامها:

---

(١) لن يستعرض البحث تفاصيل أحكام النفقات الواجبة، والخلاف فيها، فهذه متوافرة في مظانها بكتب الفقه.

(٢) يوجد نفقات واجبة أخرى مثل النفقات الواردة ضمن الخصال المطلوبة في أغلب الكفارات، وكذلك قد تجب النفقات في حالات استثنائية، حيث يرى الفقهاء أن للدولة أن تفرض على الأغنياء مقدارًا معلومًا من المال، عند وجود حاجة عامة تعجز الفرائض المالية المقررة شرعًا عن سدها، وفي ذلك قال عمر رضي الله عنه عام الرمادة (المجاعة) "فوالله لو لم يفرجها الله ما تركت أهل بيت من المسلمين لهم سعة، إلا أدخلت عليهم أعدادهم من الفقراء...". ورد هذا الأثر لدى: محمد ناصر الدين الألباني، "صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري". (ط٢، الجُبيل: دار الصديق، ١٤١٥هـ–١٩٩٤م)، ٢١١–٢١٢؛ وأبو زيد عمر ابن شبه، "كتاب أخبار المدينة النبوية". تعليق عبد الله محمد الدويش. (ط١، بريدة: دار العليان، ١٤١١هـ–١٩٩٠م)، ٢:٣٠٥–٣٠٦. وقال القرطبي "اتفق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة، فإنه يجب صرف المال إليها..."، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن" (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤هـ–١٩٩٣م)، ٢: ٢٢٦.

٢-٢ النفقة الواجبة للأقارب: اتفق الفقهاء على وجوب إنفاق الأولاد على والديهم، ووجوب إنفاق الأب على أولاده، ولكنهم اختلفوا في بقية الأقارب الذين يجب لهم هذا الحق، وفيما يلي تلخيص لأهم الأقوال[١]:

- الحنفية: يرون وجوب النفقة لكل ذي رحم محرم.
- المالكية: يرون وجوب النفقة للوالدين والأولاد فقط.
- الشافعية: يرون وجوب النفقة للأصول والفروع.
- الحنابلة: يرون وجوب النفقة لكل قريب بينه وبين قريبه توارث بفرض أو تعصيب.

٢-٣ شروط النفقات الواجبة للأقارب: توجد عدة شروط لوجوب الإنفاق على القريب المحتاج، وأهم هذه الشروط[٢]:

١. أن يكون القريب الذي يطالب بالنفقة فقيرًا؛ لا مال له، فإن كان له مال، فالنفقة عليه تكون من ماله.
٢. أن يكون عاجزًا عن ممارسة نشاط يحقق منه دخلًا يستغني به عن غيره، أما القادر على الكسب فلا نفقة له بالاتفاق، ويجب عليه الاكتساب لنفسه، ولمن تجب عليه نفقته.

---

(١) انظر تفصيل تلك الأقوال لدى: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، "المغني"، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط٢، القاهرة: دار هجر للطباعة،١٤١٢هـ-١٩٩٢م)، ١١: ٣٧٢-٣٨٠؛ ومحمد أمين ابن عابدين، "رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، المعروف بحاشية ابن عابدين"، (ط٢، مصر: مطبعة البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨٦هـ)، ٣: ٦٢٧؛ ومحمد الخطيب الشربيني، "مغني المحتاج"، (مصر: دار الفكر، بدون تاريخ)، ٣: ٤٤٦-٤٤٧؛ ومحمد عرفة الدسوقي، "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير"، (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، ٢: ٥٢٢؛ وعبد الله بن عبد العزيز المصلح، "قيود الملكية الخاصة"، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م)، ٢٩٧-٢٩٨؛ ومحمد أبو زهرة، "تنظيم الإسلام للمجتمع"، (القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ)، ١٤١-١٤٢.

(٢) انظر تفصيل الشروط لدى: ابن قدامة، "المغني"، ١١: ٣٧٤-٣٧٥؛ وأبو زهرة، " تنظيم الإسلام للمجتمع"، ١٤١-١٤٥؛ ووهبة الزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، (ط٣، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م)، ٧: ٧٦٩-٧٧٤.

ويُستثنَى من شرط العجز عن الكسب الحالات الآتية:

أ- الوالدان؛ فلا يشترط عجزهما عن الكسب، لمكانة الوالدين، وعظم حقوقهم على أولادهم، ولكون الوالدين قد بلغا سنًا لا يمكنهما معها العمل بيسر وسهولة[١].

ب- طلبة العلم المتفرغون لذلك؛ حيث يجب الإنفاق عليهم، حتى مع قدرتهم على ممارسة نشاط اقتصادي، بشرط أن يكونوا من الجادين في طلب العلم[٢].

ج- الأنوثة؛ فالأنثى لا يشترط عجزها عن العمل لكي تجب لها النفقة على قريبها، ولا تجبر على الاكتساب، فإن اكتسبت من مهنة شريفة، وحققت كفايتها، سقطت نفقتها عن قريبها[٣].

٣. أن يكون المنفِق قادرًا على الإنفاق على أقاربه المعسرين، وتتحقق القدرة إما بتوافر مال يفيض عن نفقة نفسه، وإما بتمكنه من ممارسة نشاط يوفر من خلاله النفقة الواجبة عليه لأقاربه.

٤. إذا تعدد الأقارب الموسرون، فإن النفقة على القريب المعسر توزع بينهم بحسب نصيب كل منهم من تركته في حال وفاته.

٥. يستمر إنفاق الأب على أولاده الذكور حتى البلوغ[٤]، حيث تكون لديهم حينئذ القدرة على الكسب، أما الأنثى فيستمر إنفاق والدها عليها حتى تتزوج، فإذا تزوجت وجبت نفقتها على زوجها[٥].

---

(١) انظر: أبو زهرة، "تنظيم الإسلام للمجتمع"، ١٤٢؛ والزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٧٧٤.

(٢) انظر: أبو زهرة، "تنظيم الإسلام للمجتمع"، ١٤٣؛ والزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٨٢٤.

(٣) انظر: أبو زهرة، "تنظيم الإسلام للمجتمع"، ١٤٣؛ والزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٨٢٤.

(٤) اختلف الفقهاء في سن البلوغ، وتعددت أقوالهم، ويرى الترمذي: أن العمل عند أهل العلم "أن الغلام إذا استكمل خمس عشرة سنة فحكمه حكم الرجال، وإن احتلم قبل خمس عشرة فحكمه حكم الرجال...". أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، "سنن الترمذي". تحقيق أحمد محمد شاكر، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م)، ٣: ٦٤٢.

(٥) انظر: أحمد بن علي ابن حجر، "فتح الباري". تحقيق، محب الدين الخطيب وآخرون، (ط٣، القاهرة: المكتبة السلفية، ١٤٠٧هـ)، ٩: ٤١١؛ والزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٨٢٤.

٢-٤ النفقة الواجبة للزوجة: اتفق الفقهاء على وجوب إنفاق الزوج على زوجته، وهذا حق أصيل من حقوقها الواجبة لها على زوجها، ولو كانت غنية[(١)]، وتسقط نفقة الزوجة الناشز، التي تترك بيت الزوجية، أو تمنع زوجها من دخول بيتها لغير عذر شرعي، كما تسقط نفقة الزوجة العاملة خارج البيت بدون توافق مع زوجها[(٢)]، ولا

(١) انظر تفصيل الشروط لدى: ابن قدامة، "المغني"، ١١: ٣٤٨-٣٤٩؛ وابن عابدين، "حاشية ابن عابدين"، ٣: ٥٧٢؛ والدسوقي، "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير"، ٢: ٥٠٨؛ والشربيني، "مغني المحتاج"، ٣:٣٢٦= =؛ والزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٧٨٥-٧٨٦؛ "واستنبط بعضهم نفقة الزوجة من قوله تعالى﴿ فَلَا يُخۡرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلۡجَنَّةِ فَتَشۡقَىٰٓ ﴾، ولم يقل فتشقيا، فدل على أن آدم صلى الله عليه وسلم يتعب لنفقته ونفقتها، وبنوهما على سننهما"، الشربيني، "مغني المحتاج"، ٣: ٤٢٦ وأشار لذلك المعنى القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١١: ١٦٥.

(٢) انظر الزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٧٩٢-٧٩٣. وقد رجَّح بعضُ الباحثين أن وجوب إنفاق الزوج على زوجته لا يسقط بالعمل خارج البيت ولو بدون إذن الزوج، في حال أنه لم يستغرق اليوم كله، وإنما تُشطَّر، وتَقِّل بمقدار غيابها عن البيت فقط، كما تجب نفقتها كاملة إذا كان عملها خارج البيت واجبًا عينيًا عليها شرعًا. انظر: عبد السلام بن محمد الشويعر: الشويعر، "أثر عمل المرأة في النفقة الزوجية"، (الرياض: من منشورات مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٢هـ)، ٤١، ٥٥.

إن شرط موافقة الزوج على عمل الزوجة لوجوب نفقتها عليه هو لمراعاة حق الزوج، ولقيام الزوجة بأعبائها الأسرية والمنزلية، وهذه المراعاة للحقوق والالتزامات عند اختيار العمل هو ما تطرق له القانون الفرنسي؛ فقد جعل لكل من الزوجين حرية اختيار العمل، شريطة أن يتلاءم ذلك العمل مع الالتزامات المترتبة على الزواج، ويمكن فك الرابطة الزوجية-كجزاء فيما يخص أحد الزوجين الذي يمارس نشاطًا مهنيًا لا يتلاءم مع الالتزامات المترتبة على الزواج-إذا طلب الزوج الآخر ذلك. انظر: مسعودي رشيد، "النظام المالي للزوجين في التشريع الجزائري، دراسة مقارنة"، (الجزائر، تلمسان: رسالة دكتوراه، جامعة أبو بكر بالقايد، ٢٠٠٥-٢٠٠٦م)، ١٠٢-١٠٣.

وفي الشريعة، فإن اشتراط عدم الإخلال بالالتزامات الزوجية ليس مقصورًا على عمل الزوجة، بل لو اختار الزوج عملًا شغله عن القيام بحقوق الزوجية، والأعباء العائلية، فإن للزوجة أن تطالب بالطلاق لسوء تعامل الزوج وتقصيره نحوها، أو لعدم نفقته عليها...انظر: الزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٥١٢-٥٢٧.

يُعرَف نظام يلزم الزوج بالنفقة على زوجته –ولو كانت غنية–كما هو الحال في الشريعة الإسلامية، ما لم تتنازل عنها، كما أن الإسلام يعطي المرأة عمومًا حرية كاملة في التصرف بمالها[(١)]، بينما تقيد القوانين الوضعية حرية المرأة في التصرف بمالها بمدى قيامها بالأعباء والتكاليف العائلية[(٢)].

٢–٥ **النفقة الواجبة للمُلك**: وتشمل النفقة على كل ما يملكه الإنسان من الحيوان، والنبات والزرع، والدور والأراضي، ونحو ذلك، وقد كره جمهور الفقهاء ترك الزرع والشجر بدون سقي وتعهد، وترك الدور والأراضي بدون إصلاح وتعمير، إلا إذا كان ذلك وقفًا أو لقاصر أو مشتركًا فيجب الإنفاق عليه، واستصلاحه، ومن ترك ماله للضياع والتلف، وجب الحجر عليه، وإذا امتنع المالك من النفقة على بهيمته، أُجبر عليها–عند الجمهور–ديانةً وقضاءً [(٣)].

٢–٦ **الأعباء المالية الخاصة بالرجل**: إن "التكاليف المالية التي تطالَب بها المرأة دون التكاليف المالية التي يطالَب بها الرجل، وذلك في كل الأمم في غالب الأحوال"[(٤)]،

(١) وهذا رأي الجمهور، انظر: ابن قدامة، "المغني"، ٦: ٦٠٢.

(٢) يلزم القانون الفرنسي كلًا من الزوجين–حسب قدرة واستطاعة كل منهما–المشاركة في تحمل الأعباء والتكاليف العائلية، وأهمها نفقة البيت، ومصاريف تربية الأولاد، ويقيد حرية تصرف الزوجة في مالها بمدى تسديدها الأعباء والتكاليف العائلية، بل إن الزوجة قد يُلزِمها القضاء بالنفقة على الزوج في حال حاجته، وكذا في حال الطلاق إذا كانت سببًا في الطلاق! انظر: رشيد، "النظام المالي للزوجين في التشريع الجزائري، دراسة مقارنة"، ٤٤، ٦٩، ١٠٥، ١٤١.

(٣) انظر: عثمان بن علي الزيلعي، "تبيين الحقائق، شرح كنز الدقائق"، (ط١، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٣هـ)، ٣: ٦٦؛ والبهوتي، منصور بن يونس. "كشاف القناع عن متن الإقناع". (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ–١٩٨٢م)، ٥: ٤٩٥؛ والزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٧٦٣–٧٦٤.

(٤) أبو زهرة، "تنظيم الإسلام للمجتمع"، ١٣٥، ومع ذلك فإن الأصل في القوانين الغربية حاليًا هو أن من بلغ سن الرشد فهو مسؤول عن نفقة نفسه؛ يستوي في ذلك الذكر والأنثى، كما نصت القوانين الغربية على المساواة بين الزوج والزوجة في تحمل الأعباء المالية، والتكاليف العائلية، انظر ما سبق في الهامش (٧)، ص٥.

وقد أوجبت الشريعة الإسلامية على الرجل أعباء ونفقات مالية، دون أن توجب على المرأة مثلها، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾[1]، وقد "جيء بصيغة الماضي للإيماء إلى أنّ ذلك أمر قد تقرّر في المجتمعات الإنسانية منذ القدم، فالرجال هم العائلون لنساء العائلة من أزواج وبنات، وأضيفت الأموال إلى ضمير الرجال؛ لأنّ الاكتساب من شأن الرجال..."[2]، ومن أهم النفقات الواجبة على الرجل دون المرأة:

١. النفقة على الزوجة: حيث يجب على الزوج أن ينفق على زوجته، ويوفر لها كل احتياجاتها، حتى وإن كانت غنية، وقد سبق بيان ذلك[3].
٢. النفقة على والديه وأولاده، وأقاربه الذين تلزمه نفقتهم: ومن أدلة ذلك ما ورد أن عمر رضي الله عنه (حبس عصبة صبي أن ينفقوا عليه؛ الرجال دون النساء)[4]، وقد ذكر ابن القيم (تفرد الأب بنفقة أولاده، ولا تشاركه فيها الأم، وهذا إجماع من العلماء، إلا قول شاذ لا يلتفت إليه)[5].

---

(١) سورة النساء الآية (٣٤).

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور، " التحرير والتنوير، المعروف بتفسير ابن عاشور"، (ط١، بيروت: مؤسسة التاريخ، ١٤٢١هـ)، ٤: ١١٤.

(٣) انظر في تفصيل ذلك: الزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٧٦٦، ٧٩٨-٨٠٨.

(٤) أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، "معرفة السنن والآثار"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ-١٩٩١م)، ٧: ٧٨٦؛ وابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، "المحلَّى"، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، (ط١، بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، ٩: ٢٦٩؛ وانظر: ابن قدامة، "المغني"، ١١: ٣٧٢-٣٧٣، ٣٨٠؛ والقرطبي، "أحكام القرآن"، ٣: ١٥٤-١٥٧؛ والمصلح، "قيود الملكية الخاصة"، ٢٩٨، والزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٧٨٣.

(٥) ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، "زاد المعاد في هدي خير العباد". تحقيق شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، (ط٢٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م)، ٥: ٥٠٢.
ومع أن الأصل هو وجوب النفقة للأقارب المعسرين على أقاربهم من الذكور الموسرين، إلا أن الأنثى الموسرة قد يجب عليها الإنفاق على أقاربها المعسرين، لاسيما الوالدين والأولاد، في حال عدم وجود =

٣. نظام العاقلة: ويعني تحمل عاقلة القاتل دية قتل الخطأ وشبه العمد، والعاقلة هم عصبة القاتل؛ وهم أقاربه من الرجال من جهة الأب(١).

٤. المهر: وهو المال الذي يجب على الزوج للزوجة بعقد الزواج، ويتم تحديد مبلغه، وطريقة دفعه، برضا وتوافق الزوجين(٢).

٥. بالمقابل، فإنه مع اختصاص الرجل بوجوب الأعباء المالية السابقة وغيرها عليه، فإن الشريعة لم تكتفِ بإعفاء المرأة من وجوب تلك النفقات، بل أوجبت لها نفقات كافية على الرجل؛ سواءً أكان زوجًا أم قريبًا إذا لم تكن متزوجة، وهذا يعني أن نظام النفقات الواجبة في الشريعة يجعل الرجل في الأصل مُنفِقًا، والمرأة مُنفَقًا عليها، أما النفقات التطوعية فهي ميدان مفتوح للتنافس في بذل الخير، وصنائع المعروف؛ يستوي في ذلك الذكر والأنثى، وسيأتي بيان أثر ذلك عند الحديث عن الآثار الاقتصادية للنفقات الواجبة.

٢-٧ مقدار النفقة الواجبة: لا تخضع النفقة الواجبة لما تجود به نفس الموسر، بل جعلتها الشريعة بقدر الحاجة، بحيث تحقق كفاية من تجب له النفقة من زوجة أو قريب معسر، وتتمثل الكفاية في توفير الاحتياجات الأساسية؛ بحيث يتحقق للشخص مستوى المعيشة اللائق بأمثاله، يقول ابن قدامة "والنفقة مقدرة بالكفاية، وتختلف باختلاف من تجب لهم النفقة في مقدارها"(٣)، وقد كان الفقهاء يرون أن تقدير النفقة وإخراجها يكون عينيًا، وأجاز الحنفية والمالكية دفعها نقدًا، ودفعها نقدًا هو

=

قريب موسر من الذكور، ولذلك تفاصيل وشروط ذكرها الفقهاء انظر: الزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٨٢٥-٨٤٣.

(١) انظر: سعدي أبو جيب، "القاموس الفقهي؛ لغة واصطلاحاً"، (ط٢، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م)، ٢٥١-٢٥٢.

(٢) انظر: الزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٢٥١-٢٥٩.

(٣) انظر: ابن قدامة، "المغني"، ١١: ٣٤٩؛ وأبو زهرة، "تنظيم الإسلام للمجتمع"، ١٤٦، والزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٧٦٩.

المتبع حاليًا في الواقع؛ حيث تقدَّر النفقة بالنقد؛ ليقوم المستحق بشراء احتياجاته بنفسه، وهو أيسر وأضبط في تقدير النفقة[١].

٢-٨ **آلية تفعيل النفقة الواجبة:** إنفاق القريب الموسر على قريبه المعسر، وإنفاق الزوج على زوجته ليس من باب البر والإحسان فقط، بل هو حق واجب ديانة وقضاءً؛ حيث يثاب فاعلها، ويعاقب تاركها، وإذا امتنع عن أدائها مع قدرته ويساره، نتيجة لضعف الرقابة الذاتية- القائمة على إيمانه بوجوبها، ورغبته في الثواب على أدائها، وخشيته من العقاب على تركها-فإن الرقابة الخارجية ممثلة في الدولة، وفي نظامها القضائي تتدخل لتجبره على دفعها؛ دفعًا للضرر عن القريب المحتاج للنفقة، وقد ذكر بعض الفقهاء أن القريب إذا امتنع عن النفقة على قريبه المستحق، وأصر على الامتناع مع قدرته ويساره، فإنه يسجن، ولو كان أبًا، للضرورة؛ فإنه قد يترتب على منع النفقة هلاك القريب، وحفظ الحياة من المقاصد الأساسية للشريعة[٢]، وقد ورد أن عمر رضي الله عنه، حبس أقارب أطفال، لامتناعهم عن النفقة عليهم[٣]، وهذا الإجراء الذي اتخذه عمر رضي الله عنه يدل على أنه ينبغي للدولة أن تتخذ الآليات المناسبة لتفعيل أداء النفقات الواجبة، ووضع النظم التي تمنع تأخيرها والتهرب من أدائها، وتحدد بدقة درجة القرابة التي تشملها النفقة الواجبة، وفي هذا الخصوص ينبغي تطوير لوائح وأنظمة صناديق النفقة التي تم إنشاؤها في عدة دول إسلامية؛ لتحديد الحقوق والواجبات في مجال نفقة الأقارب، ولضمان صرفها للمستفيدين دون تأخير[٤].

---

(١) انظر: الزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٧٩٩؛ وانظر المواد (١، ٣، ٤، ٥) من لائحة تنظيم صندوق النفقة، بالمملكة العربية السعودية.

(٢) انظر: الزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٧٨٣؛ والمصلح، "قيود الملكية الخاصة"، ٢٩٨.

(٣) انظر آثارًا في ذلك لدى: ابن شبة، "أخبار المدينة"، ٣:١٣؛ والبيهقي، "معرفة السنن والآثار"، ٧:٧٨٦؛ وابن حزم، "المحلى"، ٩: ٢٦٩؛ وابن قدامة، "المغني"، ١١: ٣٧٢، ٣٨٠؛ والألباني، "صحيح الأدب المفرد للبخاري"، ٥٥.

(٤) تُعدّ هذه الصناديق أداة لتلافي آثار امتناع من تجب عليه النفقة الواجبة عن دفع نفقة من تجب له =

٢–٩ أوجه الاختلاف بين النفقات الواجبة للأقارب والزكاة: تتوافق النفقات الواجبة للأقارب مع الزكاة في أن كلًا منهما واجب، غير أن وجوب الزكاة آكد، فهي ركن من أركان الإسلام، كما أنهما يمثلان أهم الموارد الإلزامية للتكافل في المجتمع المسلم، ومع ذلك، توجد أوجه اختلاف بين النظامين، من أهمها الآتي:

١. مصارف الزكاة أوسع من مصارف النفقات الواجبة للأقارب؛ فمصارف الزكاة ثمانية، تشمل الفقراء والمساكين، وتشمل مصارف أخرى غيرهم، بينما تنحصر نفقات الأقارب الواجبة في الأقارب الفقراء، الذين لا يستطيعون تحقيق كفايتهم؛ لصغر سنهم، أو لعجزهم عن الكسب.

٢. الأصل أن الزكاة لا تدفع لمن تجب له النفقة على المزكي، وعليه، فإن مجال صرف الزكاة، يختلف عن مجال صرف النفقات الواجبة للأقارب، وهذا يوسِّع دائرة تغطيتهما للاحتياجات في المجتمع(١).

٣. تختلف شروط وجوب الزكاة عن شروط وجوب النفقة للقريب؛ ومن ذلك أنه لا زكاة على الشخص ما لم يتوافر لديه النصاب، بينما تجب النفقة للقريب؛ إما بتوافر المال، أو بالقدرة على كسبه.

٤. تُدفَع الزكاة –في الجملة–مرة واحدة في العام، بينما تدفع النفقة للقريب المحتاج بصفة مستمرة، ما دام مستحقًا لها.

=

النفقة، حيث تستهدف "إشباع الحاجات الأساسية للأسرة التي امتنع فيها المنفق عن القيام بنفقتهم خلال فترة التقاضي وعدم الاستقرار الأسري، وبعد انتهاء التقاضي وعدم التزام المنفق بدفع النفقة الواجبة. ويقوم الصندوق بتحصيل كل ما دفعه من المنفذ ضده" انظر لائحة تنظيم صندوق النفقة بالمملكة العربية السعودية، المرجع السابق.

(١) انظر: أحمد بن محمد الخضيري، "دفع الزكاة إلى الأقارب، دراسة فقهية". *مجلة الجمعية الفقهية السعودية* ٦، (١٤٣١هـ–٢٠١٠م): ١٥٧، ١٦٧، ١٧٣، ١٨٢.

٣. الآثار الاقتصادية لنظام النفقات الواجبة

في ضوء ما سبق بيانه عن نظام النفقات الواجبة وأحكامه وشروطه ومجالاته، فإنه يمكن تناول أهم الآثار الاقتصادية لذلك النظام في النقاط الآتية:

٣-١ تأثير نظام النفقات الواجبة في تحقيق التنمية الاقتصادية: لنظام النفقات الواجبة تأثير إيجابي في الدفع نحو ممارسة النشاطات الاقتصادية المختلفة[(١)]؛ فيسهم بذلك في تحقيق التنمية المستدامة، والرفاهية الاقتصادية، وبيان ذلك في النقاط الآتية:

١. يُوسِّع نظام النفقات الواجبة دائرة المسؤولية على المسلم القادر؛ حيث إنه مسؤول عن تحقيق كفايته، وكفاية من تلزمه نفقتهم من زوجة أو أقارب، وتتحقق القدرة إما بتوافر مال يفيض عن نفقة نفسه، وإما بتمكنه من ممارسة نشاط اقتصادي يوفر من خلاله النفقة الواجبة عليه لهم؛ "لأن القدرة على الكسب كالقدرة على المال؛ إذا وجد عملًا مباحًا، يليق به"[(٢)]؛ يقول البهوتي" ومن قدر على الكسب بحيث يَفضُل من كسبه ما ينفقه على قريبه؛ أُجبر على التكسب لنفقة قريبه؛ لأن تركه مع قدرته عليه تضييع لمن يعول، وهو منهي عنه"[(٣)]، ومقتضى ذلك أن ممارسة الشخص نشاطًا اقتصاديًا يحقق من خلاله كفايته وكفاية من تلزمه نفقتهم يعتبر من الواجبات عليه، فإن فرط في ذلك تعرض للمساءلة في الدنيا، والعقوبة في الآخرة، ففي الحديث: (كَفَى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُضَيِّعَ مَنْ يَعُوْلُ)[(٤)].

---

(١) يشمل النشاط الاقتصادي هنا أي جهد يبذله الإنسان لكسب المال، ويدخل في ذلك الاستثمار، والإنتاج.

(٢) الزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٧٧٤. وهذا رأي الجمهور.

(٣) منصور بن يونس البهوتي، "شرح منتهى الإرادات". تحقيق عبد المحسن التركي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ)، ٥: ٦٧٤.

(٤) أخرجه: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، "صحيح مسلم"، (ط١، القاهرة: دار أبي حيان، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م)، حديث رقم (٩٩٦)؛ وأبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، "سنن أبي داود"، (ط١، بيروت: دار الحديث، ١٣٨٨هـ)، حديث رقم (١٦٩٢)؛ وأحمد بن شعيب النسائي، "كتاب السنن الكبرى"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ-١٩٩١م)، حديث رقم =

٢. إذا توافر المال لدى من تجب له النفقة، فإن ذلك يقتضي استثمار ما لديه من أموال لكي يدفع النفقة من عوائدها، وقد ورد عن عمر رضي الله عنه قوله: (اتجروا في أموال اليتامى حتى لا تأكلها الزكاة)[١]، والنفقة الواجبة أكثر إلحاحًا من الزكاة؛ فهي تدفع طول العام، لذا فدفعها لاستثمار الأموال سيكون أكبر.

٣. لم يكتفِ نظام النفقات الواجبة باشتراط الفقر في القريب لوجوب النفقة عليه، بل يشترط كذلك عجزه عن الكسب، فإن تخلف أحد الشرطين سقط وجوب النفقة، وعليه فإنه القدرة على الكسب ثروة كامنة لدى الشخص يجب عليه استغلالها، حيث لا حظ للعاطلين عن العمل في تلك النفقات، وبذلك يقضى على البطالة الاختيارية في المجتمع المسلم، ويدفعهم لممارسة النشاط الاقتصادي.

٤. من أسباب وجوب النفقة: الملك؛ حيث يجب على الإنسان أن ينفق على أملاكه من حيوان وزرع وشجر ودور وعقار ونحوها، ولا يهملها، وهذا يدفعه لاستغلال تلك الموارد، وممارسة النشاط الاقتصادي عليها، وفي حال امتناع الشخص عن استصلاح ما يملكه من موارد اقتصادية، فإنه يحجر عليه؛ لأنه بامتناعه ذلك يُعرّض تلك الموارد للتلف والضياع، وتضييع المال حرام[٢].

٥. إن سقوط النفقة الواجبة للأبناء عند بلوغهم–واستثناء من بلغ منهم وهو عاجز عن العمل لمرض ونحوه، أو كان منتظمًا في طلب العلم[٣]–يدفعهم في سن مبكرة للبحث عن عمل، وممارسة نشاط اقتصادي يحققون به كفايتهم.

=

(٩١٧٦، ٩١٧٧)، وغيرهم.

(١) أخرجه الإمام مالك ابن أنس، "الموطأ". تصحيح محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار الحديث، بدون تاريخ)، ١: ٢٥١؛ وابن حزم، "المحلى"، ٤: ١١. وإسناده صحيح، انظر: أحمد بن علي ابن حجر، "تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير". تحقيق شعبان محمد إسماعيل، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ)، ٢: ١٦٧–١٦٨؛ ومحمد ناصر الدين والألباني، "إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل"، (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ–١٩٨٥م)، ٣: ٢٥٩.

(٢) سبق بيان ذلك في "مفهوم النفقات الواجبة وأحكامها" من هذا البحث.

(٣) سبق بيان ذلك في "مفهوم النفقات الواجبة وأحكامها" من هذا البحث.

٦. كما سبق، فإن المتبع حاليًا في أنظمة القضاء وقوانينه هو تقدير النفقة بالنقد؛ ليقوم المستحق بشراء احتياجاته بنفسه، وهذا يتوافق مع رأي الحنفية والمالكية، وهو أيسر وأضبط في تقدير النفقة[١]، وقد كشفت دراسة حديثة أن كل دولار من المساعدات النقدية التي تقدم للفقراء قد ترتب عليه زيادة في الناتج المحلي الإجمالي في المنطقة التي جرت فيها الدراسة بحوالي ٢,٦٠ دولار، وقد فسرت تلك الدراسة ذلك الأثر بأن الدعم النقدي للأسر الفقيرة قد أدى إلى زيادة النفقات الاستهلاكية لتلك الأسر نتيجة لكون الميل الحدي للاستهلاك أكبر لدى الأسر الفقيرة، مما أدى إلى ارتفاع الطلب الكلي على السلع والخدمات، فتوسع الاستثمار لتلبية تلك الزيادة في الطلب بنسبة أعلى مما تم إنفاقه، وفقًا لمبدأ المضاعف المالي (Fiscal Multiplier)[٢].

إن الأثر الإيجابي المتوقع للنفقات الواجبة للأقارب المعسرين، في ارتفاع الطلب الكلي، وما يترتب عليه من تشجيع قطاع الأعمال لتوسيع الاستثمار، وزيادة الإنتاج، سيكون آكد مما توصلت إليه الدراسة المشار إليها أعلاه، وذلك لأن النفقات الواجبة تستهدف تغطية الاحتياجات الاستهلاكية للمستحقين، بالإضافة إلى أنه في حال قيام من تجب عليه النفقة بتقديمها عينية للمستحقين، فإن الأثر لن يختلف كثيرًا؛ لأنه سيقوم بشرائها من السوق المحلي، مما يسهم في زيادة الطلب الكلي، وبالتالي زيادة الاستثمار والإنتاج، وهذا بخلاف المساعدات العينية التي تقدمها منظمات دولية غير ربحية، حيث تكون -في الغالب- مستوردة من الخارج.

ومما يؤكد الأثر الاقتصادي الإيجابي للنفقات الواجبة للأقارب في الدفع نحو ممارسة النشاط الاقتصادي ما أشارت إليه دراسات علمية من أهمية الدور الاقتصادي للعائلة،

---

(١) سبق بيان ذلك، في "مفهوم النفقات الواجبة، وأحكامها".

(٢) انظر:

https://www.npr.org/sections/goatsandsoda/2019/12/02/781152563/researchers-find-a-remarkable-ripple-effect-when-you-give-cash-to-poor-families General equilibrium effects of cash transfers: experimental evidence from Kenya
Dennis Egger JoAHnnes AHushofer Edward Miguel Paul NieAHus MicAHel Walker November 21, 2019, page 1 & 38

والمبادرات الذاتية، والعلاقات الاجتماعية، بعيدًا عن ثقافة الاتكال على الدولة، ومقولة استحالة الاستخدام الأمثل للموارد خارج إطار السوق[١].

٧. إن استقرار المجتمع وأمنه من أهم متطلبات تحقيق التنمية الاقتصادية " فمن الصعب جدًا على أي مجتمع أن يحتفظ بالأمن في ظل أزمات الفقر، والبطالة، وتدني مستويات البطالة، وضعف التكافل الاجتماعي"[٢]، والفقر من أبرز مهددات الأمن والاستقرار الاجتماعي؛ لأنه في حال نمو الفقر وغياب القيم والأخلاق يتولد عنف اجتماعي، وانتشار للجريمة، فالعلاقة طردية بين ارتفاع نسبة الفقر، وارتفاع معدلات العنف والجريمة؛ وذلك لأن عوامل البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الفرد تؤثر في تشكيل اتجاهاته، عن طريق نوع التربية والضغوط والمطالب التي تسود في تلك البيئة[٣]، كما أن شعور الفقراء بتقصير الأغنياء نحوهم، وعدم الإحساس بمعاناتهم، واستئثار الأغنياء بالأموال دونهم، يولد لدى هؤلاء الفقراء نقمة على الأغنياء، واللجوء إلى العنف والجريمة رغبة في الانتقام، كما أن الفقر –في ظل ضعف الإيمان– قد يُفْسِد القِيَم والأخلاق؛ ويدفع الإنسان لارتكاب الجرائم؛ فيدمر المجتمعات، ويقضي على أمنها واستقرارها، لذلك اعتبر الإسلام الفقر بلاء ومصيبة، وحث على دفعه، وأن يستعاذ بالله من شره[٤].

---

(١) انظر: عبد الرزاق سعيد بلعباس "مفهوم القطاع الثالث، والإشكالات المعرفية التي تعتريه في ضوء التجربتين الأنجلوساكسونية والأوروبية"، (جدة: بحث ضمن ورشة عمل عن اقتصاديات العمل الخيري، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م. التي نظمها المركز الدولي للأبحاث والدراسات "مداد"، بالتعاون مع معهد الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز، وذلك في ٦ شعبان ١٤٣٨هـ الموافق ٢ مايو ٢٠١٧م)، ١١.

(٢) نبيل السمالوطي، "التنمية بين الاجتهادات الوضعية والدينية، دراسة مقارنة"، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م)، ٣٢. بتصرف.

(٣) انظر: المعهد العربي للتخطيط: مخاطر وتداعيات الفقر، الكويت، بدون تاريخ، ص٢٥. "استرجع بتاريخ ١٤٤١/١٠/١٢هـ، من موقع: www.arab-api.org › images › training › programs

(٤) انظر "الآثار الاقتصادية لنظام النفقات الواجبة" من هذا البحث.

إن تفعيل نظام النفقات الواجبة، وإلزام الموسرين في المجتمع بالنفقات الواجبة عليهم نحو أقربائهم المعسرين، يسهم-مع الزكاة، والنفقات التطوعية، وبقية موارد التكافل الاجتماعي-في إعادة التوزيع، وتحقيق العدل فيه، والحد من الفقر وتخفيف آثاره، كما أن النفقات الواجبة-باعتبارها نظامًا تكافليًا عائليًا-تسهم في تحقيق تلك الوظيفة العائلية في دائرة الأسرة والأقارب، وتقوّي روابط القربى، وتحافظ على الألفة وتماسك الأسرة، وحيث إن الأسرة هي نواة المجتمع، ووحدته الأساسية، فإن تماسك الأسرة وتآلفها يقوي المجتمع، ويزيد تماسك بنيانه، ويولّد فيه روح الترابط والمودة والتراحم، فيحل الأمن والاستقرار في ذلك المجتمع، وتنخفض معدلات الجريمة فيه، فتتوافر البيئة المناسبة لتحقيق التنمية الاقتصادية.

٣-٢ تأثير نظام النفقات الواجبة في المواءمة بين النشاط الاقتصادي والعمل الأُسَري:

من المعلوم أن العمل في الإسلام حق لكل من الذكر والأنثى، وتختص المرأة دون الرجل بدور أساسي في تكوين الأسرة، ورعايتها، وهذه الأعباء والمسؤوليات تستغرق من المرأة جُلَّ وقتها؛ حيث إنها تتحمل في سبيل ذلك أعباء شاقة ومستمرة؛ تتمثل في الحمل، ثم الولادة، فإرضاع، ثم تنشئة وتربية، والقيام على بيت الزوجية، ففي الحديث الشريف: "المرأة راعية على بيت بعلها، وولده، وهي مسؤولة عنهم"[(١)]، ويحظى ذلك الدور الأسري والمنزلي للمرأة بأهمية كبيرة في كل المجتمعات، ويحقق فوائد كبيرة للاقتصاد القومي؛ حيث تشير دراسات خبراء صندوق النقد الدولي إلى أن المرأة "تسهم بدرجة كبيرة في تحقيق الرفاهية الاقتصادية من خلال قيامها بقدر كبير من الأعمال غير مدفوعة الأجر؛ من قبيل تربية الأطفال والاضطلاع بالأعمال المنزلية، التي تظل غير مرئية ولا محسوبة في إجمالي الناتج المحلي"[(٢)]، كما أن "هناك أدلة متزايدة على المساهمة

(١) جزء من حديث أخرجه أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، "الجامع الصحيح". (ط١، الرياض: دار السلام، ١٤١٧هـ)، حديث رقم (٧١٣٨)؛ ومسلم، "صحيح مسلم"، حديث رقم (١٨٢٩).

(٢) كاترين إيلبورغ، وفويتيك ومونيك نوياك، وكالبانا كوتشار، وستيفانيا فابريزيو وكانغني كبودار، وفيليب وينجندر، وبنديكت كليمنتس، وغيرد شوارتزكاترين، "المرأة والعمل والاقتصاد؛ مكاسب الاقتصاد الكلي من المساواة بين الجنسين، مذكرة مناقشات خبراء صندوق النقد الدولي". (سبتمبر ٢٠١٣م)، ١١.

الكبيرة التي تؤديها المرأة في الإنتاج السوقي، وغير السوقي كليهما، وهي مساهمة يمكن أن تشكل جزءًا كبيرًا من مجموع جهد العمل"[١].

ونظرًا لاختصاص المرأة بذلك الدور المنزلي والأسري المهم، فقد منحها نظام النفقات الواجبة القدرة على تخصيص وقت أكبر لأعمالها المنزلية، ومهامها الأسرية، كما يساعدها على تحقيق التوازن بين العمل ومسؤولياتها الأسرية، وهذا ما تسعى إليه كل المجتمعات، حيث يرى خبراء صندوق النقد الدولي " أن نسب مشاركة الفتيات في القوة العاملة قد انخفضت بسبب الحصول على قدر أكبر من الإعانات، نتيجة لتنفيذ إصلاح في نظام الضمان الاجتماعي"[٢]، ولمساعدة المرأة على تحقيق التوازن بين عملها خارج البيت، والقيام بواجباتها المنزلية، والتزاماتها نحو أسرتها وأطفالها فقد كشفت وزارة الخدمة المدنية بالمملكة العربية السعودية عن مبادرة تسمح بتقسيم الوظيفة على موظفتين لمن ترغب بذلك، مما سيوفر الآلاف من فرص العمل للمرأة، وفي الوقت نفسه فإن ذلك سيمكن المرأة من تحقيق التوازن بين عملها في السوق، والقيام بواجباتها المنزلية، وأعبائها الأسرية[٣].

إن مسؤولية الرجل عن الإنفاق على الزوجة والأولاد وبقية الأقارب، وتحمل متطلبات الحياة للأسرة، وغير ذلك من الأعباء المالية الواجبة عليه دون المرأة، كل ذلك يجعل العمل في حقه آكد منه في حق المرأة، وحاجته لذلك أشد؛ ليحقق كفايته، ويوفر النفقات الواجبة عليه، بالإضافة إلى كون الرجل في الغالب أقدر من المرأة على تحمل الصفق في الأسواق، والضرب في الأرض طلبًا للرزق؛ فهو يستطيع العمل في كل المجالات، وفي كل الظروف، بخلاف المرأة التي قد لا تجد العمل المناسب لها، الملائم لظروفها، ويُمكِّنها من المواءمة بين أعبائها الأسرية، وأعمالها المنزلية.

(١) تقرير لجنة السكان والتنمية بالمجلس الاقتصادي والاجتماعي بالأمم المتحدة، "تغير الهياكل العمرية للسكان والتنمية المستدامة"، (أبريل ٢٠١٧م)، ٢١.

(٢) تقرير لجنة السكان والتنمية بالمجلس الاقتصادي والاجتماعي بالأمم المتحدة، "تغير الهياكل العمرية للسكان والتنمية المستدامة"، ص٣٤.

(٣) "استرجعت بتاريخ ١٥/١٠/١٤٤١هـ" من موقع: https://sabq.org/y9DFwk

إن من المتوقع أن يترتب على قيام المرأة بأعمالها المنزلية، وأعبائها الأسرية ارتفاع نسبة الرجال عن نسبة النساء في سوق العمل بالمجتمع المسلم، وهذا ما عليه الحال أيضًا في المجتمعات الأخرى، التي لا يوجد لديها نظام نفقات واجبة مماثل؛ بل إنه لا فرق لديهم بين الذكر والأنثى في تحمل النفقات، مما يعني تساوي حاجتهما للعمل، ومع ذلك تشير الإحصاءات في أغلب دول العالم إلى أن "مشاركة الإناث في القوى العاملة أقل باستمرار من مشاركة الذكور"(١)، وتُرجِع دراسات خبراء صندوق النقد الدولي أسباب تدني نسبة مشاركة النساء في سوق العمل إلى سعي المرأة "لتحقيق التوازن بين العمل والمسؤوليات الأسرية"(٢)، و"تخصيصهن وقتًا أكبر للقيام بأعمال غير مدفوعة الأجر؛ فالمرأة تقضي في المتوسط ضعف الوقت الذي يقضيه الرجل في الأعمال المنزلية"(٣).

إن المرأة في المجتمع المسلم قد ترغب في الاكتفاء بما أوجبته لها الشريعة من النفقة؛ لتتفرغ لأعبائها الأسرية، وأعمالها المنزلية، وقد ترغب في العمل، فإذا حققت كفايتها من عملها، فإن نفقتها تسقط عن قريبها، وكذلك المتزوجة تسقط نفقتها الواجبة لها على زوجها وفق الرأي الفقهي والقانوني إذا أصبحت موظفة، ما لم يكن عملها ذلك باتفاق بين الزوجين(٤)، وقد يكون العمل مطلوبًا من المرأة على وجه الاستحباب أو الوجوب لسد

(١) كاترين إيلبورغ وآخرون، "المرأة والعمل والاقتصاد؛ مكاسب الاقتصاد الكلي من المساواة بين الجنسين، مذكرة مناقشات خبراء صندوق النقد الدولي"، ٣٢، وانظر: مقدمة هذا البحث، وانظر: إحصاءات الاتحاد الأوربي ٢٠١٦ "استرجعت بتاريخ ١٤٤١/١٠/٢٠هـ، من موقع:
https://ec.europa.eu/eurostat/statistics explained/index.php?title=File: Employment_rate_and_gender_employment_gap,_2016.PNG
وسيأتي توضيح العلاقة بين نظام النفقات وعمل المرأة في "الآثار الاقتصادية لنظام النفقات الواجبة" من هذا البحث.

(٢) كاترين إيلبورغ وآخرون، "المرأة والعمل والاقتصاد؛ مكاسب الاقتصاد الكلي من المساواة بين الجنسين، مذكرة مناقشات خبراء صندوق النقد الدولي"، ١٢ بتصرف، وانظر: ص٢٢.

(٣) كاترين إيلبورغ وآخرون، "المرأة والعمل والاقتصاد؛ مكاسب الاقتصاد الكلي من المساواة بين الجنسين، مذكرة مناقشات خبراء صندوق النقد الدولي"، ١١-١٢ بتصرف، وانظر: ص٤٥.

(٤) انظر: ابن عابدين "حاشية ابن عابدين"، ٣: ٥٧٧؛ والزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٧٩٢-٧٩٣، وانظر ما سبق في الهامش في ثنايا البحث .

حاجتها الشخصية التي لا تسد إلا بعملها، أو حاجة المجتمع إلى عملها، مثل الحاجة للطبيبة والممرضة والمعلمة ونحو ذلك، يقول ابن تيمية:" إذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم، أو نساجتهم، أو بنائهم، صار هذا العمل واجبًا عليهم، يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا، بعوض المثل)[١]، وقد تدعو حاجة أسرة المرأة –أو حاجة أقاربها المعسرين– لقيامها بممارسة نشاط اقتصادي، لعدم من يقوم مقامها، أو لعدم من ينفق على أقاربها غيرها، ففي قوله تعالى : ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِّ قَالَ مَا خَطْبُكُمَّا قَالَتَا لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُّ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾[٢]، دليل على جواز "مباشرة المرأة الأعمال، والسعي في طرق المعيشة، ووجوب استحيائها، وجواز معالجة المرأة أمور مالها، وظهورها في مجامع الناس، إذا كانت تستر ما يجب ستره"[٣]، ويرى القرطبي أن ذلك ليس "بمحظور، والدّين لا يأباه"[٤]، "وكان قول المرأتين :﴿وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴾ اعتذارًا عن حضورهما للسقي مع الرجال لعدم وجدانهما رجلًا يسقي لهما؛ لأن الرجل الوحيد لهما هو أبوهما، وهو شيخ كبير؛ لا يستطيع ورود الماء لضعفه عن المزاحمة"[٥]، وفي صدر الإسلام مارست المرأة كثيرًا من النشاطات الاقتصادية المتاحة آنذاك، ومن أمثلة ذلك: الزراعة، والتجارة[٦]، والرعي، ونسج الملابس، والتمريض[١]، دون أن يترتب على ذلك

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، "الحسبة في الإسلام"، (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ، ١٦.

(٢) سورة القصص، الآية (٢٣).

(٣) ابن عاشور، " التحرير والتنوير"، ٢٠: ٤٠. بتصرف.

(٤) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن" ١٣: ٢٤٨.

(٥) ابن عاشور، " التحرير والتنوير"، ٢٠: ٣٩.

(٦) من ذلك أنه عندما طلق أبو سفيان هند بنت عتبة "استقرضت عمر من بيت المال أربعة آلاف تتجر فيها، وتضمنها، فأقرضها، فخرجت إلى بلاد كلب؛ فاشترت وباعت..." انظر: محمد بن جرير الطبري، "تاريخ الأمم والملوك"، (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م)، ٥: ٢١٦؛ وعلي بن أبي الكرم ابن الأثير، "الكامل في التاريخ"، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ–١٩٩٥م)، ٢: ٤٥٧؛ وعلي بن الحسن الشافعي ابن عساكر، "تاريخ دمشق". تحقيق عمر بن غرامة العمري، (ط١، بيروت: دار الفكر،١٤١٩هـ–١٩٩٨م)، ٧٠: ١٨٥؛ ومحمد بن أحمد الذهبي، "تاريخ الإسلام، عهد الخلفاء الراشدين"، (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ)، ٢٩٨–٢٩٩.

تفريط في دورها المنزلي والأسري[٢].

٣-٣ تأثير نظام النفقات الواجبة في التنمية البشرية: للتنمية البشرية ثلاثة أبعاد أساسية وهي" القدرة على عيش حياة مديدة وصحية، وتُقاس بالعمر المتوقع عند الولادة؛ والقدرة على اكتساب المعرفة، وتُقاس بمتوسط سنوات الدراسة، والعدد المتوقع لسنوات الدراسة، والقدرة على تحقيق مستوى معيشي لائق، وتُقاس بنصيب الفرد من الدخل القومي الإجمالي"[٣].

لقد اهتمت الشريعة الإسلامية بالتنمية البشرية اهتمامًا كبيرًا، وشمل هذا الاهتمام العنصر البشري قبل وجوده، وبعد وجوده، يدل على ذلك أن من مقاصد الشريعة الخمسة الكبرى: حفظ النسل، وحفظ النفس، لذلك فقد وضعت الشريعة أحكامًا ووسائل لتحقيق هذين المقصدين العظيمين، ومن ذلك الحث على الزواج وتكوين الأسرة؛ لأن الأسرة هي المحضن الأول للتنمية البشرية؛ فدورها أساسي في التنشئة والتربية والتعليم، وإكساب المهارات المختلفة؛ وهي في ذلك بمثابة مؤسسة التنمية البشرية الأولى، لذا حرصت الشريعة على تنظيم شؤون الأسرة، وتمتين بنائها، وتماسكها، وأوكلت إلى الرجل إدارة الأسرة وأوجبت عليه الإنفاق على أفرادها[٤]، وإذا كانت الفتاوى قد صدرت من مجامع فقهية بتحريم تحديد

=

(١) ورد ما يدل على ممارسة عدد من الصحابيات التمريض؛ لاسيما في وقت الحرب، انظر أمثلة على ذلك لدى: البخاري، "صحيح البخاري"، حديث رقم (٢٨٨٢)؛ ومسلم، "صحيح مسلم"، الأحاديث رقم (١٨١٠، ١٨١٢)؛ ومحمد بن سعد بن منيع ابن سعد، "الطبقات الكبرى". تحقيق محمد عبد القادر عطا، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م)، ٣: ٤٢٧.

(٢) انظر: زيد محمود العقايلة، "حقوق المرأة العاملة، دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية، والقوانين الوضعية"، مجلة المفكر ٨، جامعة محمد خيضر، الجزائر، (٢٠١٢م): ٤٠٩.

(٣) فريق عمل برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، برئاسة مدير المكتب: سليم جيهان، "أدلة التنمية البشرية ومؤشراتها، التحديث الإحصائي لعام ٢٠١٨م"، ١١.

(٤) يدل على ذلك قوله تعالى:﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ سورة النساء، الآية (٤). وفي القانون الفرنسي توكل إدارة البيت وشؤون الأسرة إلى الزوجة إذا قصر الزوج في القيام بنصيبه في تحمل الأعباء والتكاليف العائلية. انظر:

=

النسل[١]، فإنه ينبغي أن يقرن ذلك ببيان الحكم بتحريم تضييع النسل بعد وجوده، ففي الحديث: (كفى بالمرء إثماً أن يضيّع من يَقُوت)[٢]؛ ويقتضي ذلك إنفاق الرجل على أولاده بما يحقق كفايتهم من حيث التغذية والملبس والمسكن، والتربية والتعليم، ونحو ذلك، وتستمر النفقة على بناته حتى يتزوجن، وعلى الأبناء حتى يبلغوا، ويصبحوا قادرين على العمل، ومن تفرغ من الأولاد لطلب العلم، فإنه يجب على الأب أن يستمر في الإنفاق عليه حتى بعد بلوغه وقدرته على الكسب؛ نظرًا لأهمية العلم في تنمية العنصر البشري، وإكسابه المهارات المختلفة، "ولو ألزم طلبة العلم التكسب، تعطلت مصالح الأمة، وهذا بشرط كون الطالب مجدًا ناجحًا، فإن كان مخفقًا في دراسته، فلا جدوى في تعليمه، وعليه الانصراف إلى تعلم مهنة تكفيه"[٣].

إن الأعباء الأسرية للمرأة في المجتمع الإسلامي ستكون –في الجملة–أكبر من نظيراتها في المجتمعات الأخرى، ومن أهم أسباب ذلك أن عدد المواليد لدى الأسرة المسلمة –في الغالب–أكبر منه لدى الأسرة في المجتمعات الأخرى؛ ففي المجتمع المسلم تلتزم الأسرة بالحكم الشرعي بعدم جواز تحديد النسل، وغير خاف أثر ذلك في تحقيق مستوى مقبول من الإنجاب يحافظ على شبابية المجتمع المسلم، ويحول دون شيخوخته. ويسهم نظام النفقات الواجبة في الإسلام في تعزيز الدور الإيجابي للزوجة في الأسرة، وقيامها بتربية أولادها، ورعايتهم، بينما نرى في المجتمعات الأخرى –التي لا يوجد بها نظام مماثل للنفقات الواجبة على الرجل لزوجته وأولاده– أن المرأة قد اضطرت للبحث عن عمل تحقق من خلاله كفايتها؛ فانشغلت بذلك عن أسرتها، بل ربما زهدت في تكوين الأسرة، وإنجاب الأطفال، فأدى ذلك إلى تزايد شيخوخة تلك المجتمعات بمعدل سريع، حيث تشير دراسات إلى "انخفاض معدلات خصوبة النساء في "٩١" دولة، وأن ذلك يرجع إلى أن العديد من النساء

=

مسعودي رشيد: المرجع السابق، ص١٣٦.

(١) انظر القرارات لدى: عبد الله بن عبد الرحمن البسام، "توضيح الأحكام من بلوغ المرام"، (ط١، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٤١٣هـ–١٩٩٢م)، ٤: ٤٥٩–٤٦٢.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) الزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٧: ٨٢٤. بتصرف.

يخترن تأخير الإنجاب، أو التخلي تمامًا عن الإنجاب؛ سعيًا وراء توفير مزيد من فرص التعليم والعمل"[١]، ومن المحتمل أن يترتب على شيخوخة المجتمعات آثار اجتماعية واقتصادية تصيب تلك المجتمعات[٢]، ومما زاد من تفاقم مشكلة شيخوخة تلك المجتمعات أنه بازدياد معدل الشيخوخة فيها تزيد حاجتها لعمل المرأة لسد العجز في القوى العاملة؛ فتغريها للمزيد من العمل، وبالتالي يزداد انشغال النساء عن الأعمال الأسرية، وعن الإنجاب بصورة أكبر، فيستمر الحال في حلقة مفرغة[٣]، وفي هذا الشأن تورد بعض الدراسات أن "الاقتصادات التي تتزايد فيها الشيخوخة بمعدل سريع، يمكن أن تؤدي زيادة مشاركة الإناث في القوى العاملة إلى إعطاء دفعة للنمو عن طريق تخفيف أثر انكماش القوى العاملة"[٤]، وهذا سيكون مفيدًا لتلك الاقتصادات على المدى المتوسط، ولكنه على المدى الطويل سيترتب عليه نقص في المواليد، وبالتالي تتزايد الشيخوخة بمعدل أسرع، فتتفاقم المشكلة، ويكون ضرر ذلك أكثر من نفعه في الأجل الطويل.

---

(١) Population and fertility by age and sex for 195 countries and territories, 1950–2017: a systematic analysis for the Global Burden of Disease Study 2017 بحث منشور في مجلة (THE LANCET)، 10159 ISSUE ,392 Volume ,P1995-2051 , November 10, 2018.

وانظر: كاترين إيلبورغ وآخرون، "المرأة والعمل والاقتصاد؛ مكاسب الاقتصاد الكلي من المساواة بين الجنسين، مذكرة مناقشات خبراء صندوق النقد الدولي"، ١١-١٢؛ نعيمة دودو، "تأثير عمل المرأة على معدلات الخصوبة، دراسة ميدانية"، (رسالة ماجستير، الجزائر: جامعة فرحات عباس، ٢٠١٠-٢٠١١م)، ٢٨.

(٢) انظر: Eggert Örn Sigurðsson: Impacts of Population Aging in Modern Japan and Possible Solutions for the Future, 2017 page 24 http://hdl.AHndle.net/1946/26688

وانظر: إدارة الشؤون الاقتصادية والاجتماعية بالأمم المتحدة: دراسة الحالة الاقتصادية والاجتماعية في عالم يشيخ، ص هـ.

(٣) انظر: كاترين إيلبورغ وآخرون، "المرأة والعمل والاقتصاد؛ مكاسب الاقتصاد الكلي من المساواة بين الجنسين، مذكرة مناقشات خبراء صندوق النقد الدولي"، ٥.

(٤) كاترين إيلبورغ وآخرون، "المرأة والعمل والاقتصاد؛ مكاسب الاقتصاد الكلي من المساواة بين الجنسين، مذكرة مناقشات خبراء صندوق النقد الدولي"، ٥.

لقد سعت كثير من الدول لمعالجة مشكلة شيخوخة مجتمعاتها، واتخذت عدة سياسات لتشجيع الإنجاب، ومن ذلك دفع مكافأة للأسر التي تنجب المزيد من المواليد، وتقديم دعم مالي للمرأة لكي تتفرغ لذلك [١]، وتشير بعض الدراسات إلى أنه "مع زيادة دخل الأسرة المعيشية ووجود برامج أقوى للحماية الاجتماعية، يمكن أن تنسحب المرأة من سوق العمل تفضيلًا للعمل المنزلي ورعاية الأطفال" [٢]، وقد قدمت أغلب الاقتصادات المتقدمة إجازات طويلة مدفوعة الأجر للوالدين لتساعدهما على التوفيق بين العمل والالتزامات الأسرية، ومنح النساء خاصة إجازات أمومة طويلة مدفوعة الأجر كاملًا، وكذا توفير فرص عمل بدوام جزئي[٣]، وهذا ما يحققه نظام النفقات الواجبة للمرأة في المجتمع المسلم ، وذلك بوجوب قيام زوجها بتحقيق كفايتها؛ لتتفرغ للعمل المنزلي ورعاية الأطفال.

إن إنفاق الاقتصادات الأخرى مبالغ مالية كبيرة تتمثل في دعم مالي للمرأة، وإجازات الأبوة والأمومة مدفوعة الأجر، يهدف إلى منح المرأة مزيدًا من الوقت للقيام بأعبائها الأسرية، وأعمالها المنزلية، وهذا اعتراف بأهمية الدور الأسري للمرأة، ومنافعه للاقتصاد الوطني كما سبق بيانه.

٣–٤ تأثير نظام النفقات الواجبة في إعادة التوزيع، وتحقيق التكافل الاجتماعي: يعتبر سوء توزيع الثروة من أهم المشكلات التي أفرزها النظام الرأسمالي؛ حيث يرى توماس

---

(١) انظر: Eggert Örn Sigurðsson: Impacts of Population Aging in Modern Japan and Possible Solutions for the Future page 25 ،
وانظر: Citation: Fan Lieming (2019) Will China's "Two-child in One Family" Policy to Spur Population Growth Work? Population and Economics 3(2): 36–44. https://doi.org/10.3897/popecon.3.

(٢) كاترين إيلبورغ وآخرون، "المرأة والعمل والاقتصاد؛ مكاسب الاقتصاد الكلي من المساواة بين الجنسين، مذكرة مناقشات خبراء صندوق النقد الدولي"، ٩.

(٣) انظر: تقرير لجنة السكان والتنمية بالمجلس الاقتصادي والاجتماعي بالأمم المتحدة، "تغير الهياكل العمرية للسكان والتنمية المستدامة، أبريل ٢٠١٧م"، ٢١. كاترين إيلبورغ وآخرون، "المرأة والعمل والاقتصاد؛ مكاسب الاقتصاد الكلي من المساواة بين الجنسين، مذكرة مناقشات خبراء صندوق النقد الدولي"، ١٨، وانظر المادة (١٥٢) من نظام العمل السعودي.

بيكني "أن الأصل في النظام الرأسمالي هو سوء توزيع الثروة"[١]، وفي كتابه "سوء توزيع الثروة" يرى أنتوني أتكينسون "أن المشكلة ليست في أن الأغنياء يصبحون أكثر غنى فحسب، وإنما أيضًا في عدم قدرة الدول الرأسمالية على محاربة الفقر" [٢].

إن تحقيق عدالة توزيع الأموال من المقاصد الأساسية في الاقتصاد الإسلامي، فقد دلَّ قول الله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[٣] على "أن من مقاصد الشريعة أن يكون المال دولة بين الأمة الإسلامية؛ فقيرها وغنيها، قويها وضعيفها، وفق نظام محكم في انتقاله وتداوله"[٤]، وفي حال عدم تحقيق ذلك فإن الأموال ستكون متداولة بين " الأغنياء الأقوياء، ولما حصل لغيرهم من العاجزين منه شيء، وفي ذلك من الفساد ما لا يعلمه إلا الله"[٥]، ومما يؤكد أهمية عدالة التوزيع، وتحقيق التكافل الاجتماعي، هو ارتباط ذلك ارتباطًا مباشرًا بركن من أركان الإسلام؛ وهو الزكاة التي تعتبر أهم الموارد الإلزامية لتحقيق التكافل الاجتماعي.

إن الاقتصاد الإسلامي يقوم على مبدأ الأخوة والمودة والتراحم بين أفراد المجتمع، ومن أبلغ الأدلة في تصوير تلك أثر تلك المبادئ قوله النبي صلى الله عليه وسلم "مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ؛ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى" [٦]، وهذا الجانب الإنساني التراحمي التكافلي لا يخضع لنظام السوق، وما يقوم عليه من أثرة وأنانية، وتفسيرات نفعية مادية بحتة، بل له أدواته وتنظيماته الواجبة

---

(١) Thomas Piketty ,(2013)Le Capital au XXle siècle, Paris: Seuil. نقلًا عن عبد الرزاق سعيد بلعباس "مفهوم القطاع الثالث، والإشكالات المعرفية التي تعتريه في ضوء التجربتين الأنجلوساكسونية والأوروبية"، ٥.

(٢) Anthony B Atkinson (2015). Inegalites, Paris: Seuil. نقلًا عن عبد الرزاق سعيد بلعباس "مفهوم القطاع الثالث، والإشكالات المعرفية التي تعتريه في ضوء التجربتين الأنجلوساكسونية والأوروبية"، ٥.

(٣) سورة الحشر، الآية (٧).

(٤) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٨: ٧٦. بتصرف.

(٥) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". تحقيق عبد الرحمن اللاحم. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ)، ٨٥١.

(٦) أخرجه البخاري، "صحيح البخاري"، حديث رقم (٦٠١١)، ومسلم، "صحيح مسلم"، حديث رقم (٢٥٨٦).

والمستحبة في الاقتصاد الإسلامي، ومن ذلك فريضة الزكاة التي تعتبر نظامًا تكافليًا إلزاميًا مجتمعيًا؛ حيث يكفل أغنياءُ المجتمع المحتاجين فيه، بحسب ما لديهم من أموال تجب فيها الزكاة، أما النفقات الواجبة للأقارب فهي نظام تكافلي عائلي؛ يؤدي إلى تحقيق الوظيفة العائلية في دائرة الأسرة والأقارب، وقد شرعها الإسلام لمواجهة الشح، ولتقوية روابط القربى، والمحافظة على الألفة وتماسك الأسرة، وبالتالي قوة المجتمع، وتماسك بنيانه [(١)]، وفي حال الالتزام بنظام النفقات الواجبة وفق شروطه وأحكامه السابق بيانها، فإنه سيؤدي دورًا كبيرًا في إعادة توزيع الثروة، وتحقيق التكافل في المجتمع المسلم.

إن النفقات الواجبة للأقارب أداة مستمرة لتحقيق التكافل، وإعادة التوزيع داخل المجتمع، وهي بذلك تختلف عن الزكاة من حيث إن النفقات الواجبة تكون للفقراء من الأقارب فقط، ولا يشترط لوجوبها توافر النصاب؛ بل تجب على القريب الموسر المالك لنفقة فاضلة عن نفقة نفسه، إما من ماله، وإما بقدرته على الكسب، كما لا يشترط لوجوبها حولان الحول، وإنما يجب الإنفاق على القريب المعسر لتحقيق كفايته بصفة مستمرة، ما دام مستحقًا لذلك [(٢)]، وتقع على الدولة مسؤولية إجبار القادرين على الإنفاق على من تلزمهم نفقته لقرابة أو ضرورة [(٣)].

لقد أثبتت دراسات ميدانية تأثير الدعم المالي للأسر الفقيرة في تحقيق عدالة توزيع الدخل في المجتمع، ومن ذلك أن البرازيل عندما وجهت 0.3 % من الناتج القومي المحلي لتمويل برنامج دعم الأسر الفقيرة للعام 2009/2008 م، فقد أدى ذلك إلى خفض عدم عدالة توزيع الدخل بنسبة من 20% إلى 25 %[(٤)].

(١) انظر: المصلح، " قيود الملكية الخاصة"، ٢٩٧؛ والعبادي، عبد السلام داود. "الملكية في الشريعة الإسلامية". (ط١، عمّان: مكتبة الأقصى، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م)، ٣: ٣٢.

(٢) سبق تفصيل أوجه الاختلاف بين الزكاة والنفقات الواجبة ضمن "مفهوم النفقات الواجبة وأحكامها" من هذا البحث.

(٣) إذا لم تكفِ الزكاة والنفقات الواجبة والتطوعية في سد حاجة الفقراء؛ وليس في بيت المال ما يكفي، فإن للدولة في حال نزلت بالمسلمين حاجة عامة، أن تلزم الأغنياء بسد حاجة الفقراء، وقد سبقت الإشارة إلى دليل ذلك في الهامش في ثنايا البحث.

(٤) انظر: المعهد العربي للتخطيط، "استراتيجيات وسياسات مكافحة الفقر، الكويت"، (بدون تاريخ)، ٢١.

ومن الجوانب المهمة التي توضح أثر النفقات الواجبة في تحقيق عدالة توزيع الثروة، هو تأثيرها في توزيع الميراث، وهذا ما سيكون بيانه في النقطة التالية.

٣-٥ ارتباط نظام النفقات الواجبة بنظام توزيع المواريث: ثمة ارتباط وثيق بين نظام النفقات الواجبة للأقارب ونظام توزيع الميراث في الإسلام، ولا يمكن إدراك عدالة توزيع الميراث في الإسلام وعظمته وحكمته بصورة كاملة، دون إدراك حقيقة ارتباطه بنظام النفقات في الإسلام؛ ومدى تأثير كلٍّ من هذين النظامين في الآخر.

ومن أهم النقاط التي تثار حولها الشبهات هو نصيب الأنثى من الميراث مقارنة بنصيب الذكر، وهذا ناتج عن مفهوم خاطئ شائع يزعم أن للذكر من الميراث مثلَ حظ الأنثيين في كل حالات الميراث، وهذا الخطأ ناتج عن سوء فهم قول الله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾ [(١)]، وأنها عامة في نصيب كل الذكور، ونصيب كل الإناث من الميراث، بينما الآية تتحدث عن حالة واحدة من حالات الميراث، وهي حالة الأولاد، ويلحق بها ما يشبهها، وثمة حالات متعددة لا ينطبق عليها ذلك، حيث قد ترث الأنثى أكثر من الرجال، وقد ترث ولا يرث نظيرها من الرجال في حالات عديدة [(٢)].

وقد ذكر بعض الباحثين أن توزيع التركة على الورثة لا تحكمه الذكورة والأنوثة، ولكنه محكوم بثلاثة معايير، ليس منها كون الوارث ذكرًا أو أنثى، وهذه المعايير هي [(٣)]:

أولًا: درجة القرابة بين الوارث والمتوفَى: فكلما اقتربت درجة القرابة، زاد النصيب في الميراث.

ثانيًا: الأعباء المالية الواجبة على الوارث: فكلما كانت الأعباء المالية عليه أكبر، زاد نصيبه من التركة.

---

(١) سورة النساء، الآية (١١).

(٢) انظر أمثلة لتلك الحالات لدى: صلاح الدين سلطان، "ميراث المرأة وقضية المساواة"، (ط١، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٩٩م)، ٣٢-٤٤.

(٣) انظر: محمد عمارة، " تقديم كتاب: ميراث المرأة وقضية المساواة"، ٤؛ وسهيل محمد طاهر الأحمد، "العوامل المؤثرة في توزيع الميراث في الفقه الإسلامي"، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات ٢، (حزيران ٢٠١٣م): ٢٣٧-٢٤٢.

ثالثًا: موقع الجيل الوارث من التتابع الزمني للأجيال: فالورثة الذين يستقبلون الحياة يكون نصيبهم في التركة أكبر من نصيب الورثة الذين يستدبرون الحياة، ومن أمثلة ذلك أن نصيب الابن، أكبر من نصيب الأب.

وفي الجملة، فإن المعايير الثلاثة ذات علاقة بالعبء المالي الواجب على الوارث؛ وذلك بدرجات متفاوتة؛ فمعيار "درجة القرابة" يقتضي أن يكون الوارث الأقرب درجة ألزم من الأبعد بالأعباء المالية تجاه المتوفَى؛ سواء بالإنفاق عليه في حال فقره، أو المساهمة في تحمّل دية جنايته عن الخطأ وشبه العمد [(١)]؛ لذا كان نصيبه من تركته أكبر.

وأما معيار "موقع الجيل الوارث من التتابع الزمني للأجيال"؛ فالوارث بحسب موقعه من التتابع الزمني للأجيال قد يكون مستقبلًا للحياة، وقد يكون مستدبرًا لها؛ فالجد –على سبيل المثال– مستدبر الحياة، والابن مستقبل لها في العادة، والمستدبر للحياة تكون أعباؤه المالية أقل؛ حيث إن احتياجاته والتزاماته تجاه الآخرين في الغالب تقل مع الزمن، وبدلًا من أن يكون مسؤولًا عن نفقة أولاده وأقاربه، فإن أبناءه قد كبروا وأصبحوا مسؤولين عن نفقته، بخلاف الابن الذي لا زال أمامه الكثير من مستلزمات الحياة، ومنها تكوين نفسه، وبناء أسرته، والإنفاق على أقاربه، ونحو ذلك.

ويمكن أن يضاف إلى تلك المعايير الثلاثة معيارًا رابعًا، وهو (الغرم بالغنم)؛ والمقصود بذلك أن من ينال منفعة شيء من مال أو نفس، يجب عليه أن يتحمل ضرره [(٢)]، وهذا المعيار قد يدخل ضمن معيار (الأعباء المالية) بصفة عامة، إلا أنه له هنا دلالة خاصة؛ وذلك أن المقصود به أنَّ تحمّل الشخص المغرم تجاه المتوفَى جعل له حقًا (مغنمًا) في تركته، بينما معيار (الأعباء المالية) أعم؛ فقد تكون تلك الأعباء تجاه المتوفَى، وقد تكون تجاه غيره، كما أن الأعباء المالية في الجملة مدفوعات تتعلق بالاحتياجات الحياتية لمن تجب له، يتحملها الوارث باستمرار لقربه المعسر، طالما توافرت شروط وجوبها، بينما لا يشترط لتحمل

(١) انظر: ابن قدامة، "المغني"، ١٢: ٤٢–٤٣.

(٢) انظر: أحمد بن محمد الزرقا، "شرح القواعد الفقهية"، (ط٣، دمشق، بيروت: دار القلم، ١٤١٤هـ–١٩٨٩م)، ٤٣٧.

الغرم إعسارًا، كما أن الغرم في الجملة لا يكتسب صفة الاستمرار، وقد يقع، وقد لا يقع، وسيزداد الأمر وضوحًا من خلال الأمثلة الآتية، التي توضح تأثير الغرم في توزيع الميراث :

١. ميراث الإخوة من الأم؛ حيث يتساوى نصيب الأخ مع نصيب الأخت؛ قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓاْ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ﴾[(١)]، بخلاف الإخوة الأشقاء والإخوة من الأب، فإن نصيب الواحد منهم ضعف نصيب أخته، قال تعالى ﴿ وَإِن كَانُوٓاْ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[(٢)]، والملحوظ أن كلًّا من الأخ من الأم والأخ الشقيق أو من الأب كلهم يشتركون في تحمل الأعباء المالية التي يتحملها الرجل، ومع ذلك فإن نصيب الأخ من الأم يساوي نصيب أخته من تركة أخيهم من الأم، بينما نصيب الأخ الشقيق أو من الأب ضعف نصيب أخته من تركة أخيهم الشقيق أو من الأب، والسبب في ذلك هو أن الأخ الشقيق أو من الأب يتحمل الغرم؛ حيث تجب عليه نفقة أخيه في حال فقره، ولم يكن لأخيه من هو أقرب منه، كما أنه من العاقلة الذين يحتملون دية الخطأ وشبه العمد عن جناية أخيه، فاستحق بهذا الغرم أن يكون نصيبه من ميراث أخيه ضعف نصيب أخته التي لا تتحمل شيئًا من ذلك الغرم، أما الأخ من الأم فليس من عصبة أخيه من الأم؛ لذا لا تجب عليه نفقته في حال فقره، كما أنه ليس من عاقلته؛ فلا تلزمه المشاركة في تحمل دية الخطأ وشبه العمد عن جنايته، وعليه فإن الأخ من الأم لا يتحمل أي غرم تجاه أخيه من أمه المتوفَى؛ فاستوى نصيبه من الميراث مع نصيب أخته، وهذا التفسير يتفق مع مذهب الفقهاء الذين ربطوا بين الميراث وعقل الدية

(١) سورة النساء، الآية (١٢)، والكلالة: من مات وليس له والد ولا ولد. انظر: محمد بن جرير الطبري، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، (ط٢، مصر: دار المعارف، بدون تاريخ)، ٨: ٦٠؛ وإسماعيل بن عمر ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، (ط٢، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)، ١: ٤٧١.

(٢) سورة النساء، الآية (١٧٦).

"إعمالاً لقاعدة الغرم بالغنم؛ فجعلوا الدية واجبة على العاقلة الوارثة؛ ليكون تحمل الدية بغنم الميراث" [١].

٢. ما بقي من تركة الميت بعد أخذ أهل الفروض نصيبهم، فإنه يكون لعصبة الميت من الذكور دون الإناث، لقوله صلى الله عليه وسلم: "أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ"[٢]، وهذا الغنم يكون للعصبة الذكور، الذين يتحملون الغرم؛ وذلك من حيث وجوب إنفاقهم على قريبهم في حال فقره، كما تلزمهم المشاركة في تحمل دية الخطأ وشبه العمد عن جنايته، ولا يلزم الإناث شيء من ذلك الغرم.

٣. يفسر بعض أهل العلم قوله تعالى ﴿ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ﴾ [٣]، بأن نفقة الطفل الرضيع في حال موت الأب تكون على الوارث من الرجال، ومن أدلتهم ما ورد أن عمر رضي الله عنه "حبس عصبة صبي أن ينفقوا عليه؛ الرجال دون النساء" [٤]، وما ورد أنه ولد مولود على عهد عمر رضي الله عنه، وليس له قريب ينفق عليه؛ فحبس بني عم له أباعد، وأجبرهم على النفقة عليه، كهيئة العقل [٥]، وهذا يدل على أنه في

(١) محمد نوح القضاة، "العاقلة في ضوء المستجدات الاجتماعية، دراسة فقهية"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية ٢، (١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م): ٧؛ وانظر: ابن قدامة، "المغني"، ١٢: ٤٢-٤٣؛ والشربيني، "مغني المحتاج"، ٤: ٩٥.

(٢) أخرجه البخاري، "صحيح البخاري"، حديث رقم (٦٧٣٧)؛ ومسلم، "صحيح مسلم"، حديث رقم (١٦١٥).

(٣) سورة البقرة، الآية (٢٣٣)، وانظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٣: ١٥٤-١٥٥؛ ومحمد بن علي الشوكاني، "فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير". تحقيق عبد الرحمن عميرة، (ط٢، المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م)، ١: ٤٢٧؛ وشهاب الدين السيد محمد الألوسي، "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ)، ١: ٥٤٠-٥٤١.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) انظر: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، "المصنف". تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، (الهند: منشورات المجلس العلمي، بدون تاريخ)، ٧: ٥٩؛ وابن شبه، "أخبار المدينة"، ٤: ١٨٤؛ والألباني، "إرواء الغليل"، حديث رقم (٢١٦٤).

حال تعدد الورثة وتساويهم في درجة القرابة؛ فإن النفقة تقسم بينهم بالتساوي كتوزيع الدية على العاقلة، وهنا نجد أن " الغرم الذي هو الإنفاق، في مقابلة الغنم الذي هو الميراث"[(١)].

وبتطبيق معايير توزيع الميراث المشار إليها، فإن الحالات التي يكون فيها نصيب الأنثى من الميراث نصف نصيب الذكر، يمكن حصرها في أربع حالات هي [(٢)]:

١. البنت مع الابن؛ حيث إن للذكر مثل حظ الأنثيين في تلك الحال.
٢. الأب مع الأم، في حال عدم وجود أولاد ولا زوجة للمتوفى؛ حيث يكون نصيب الأب الثلثين، ونصيب الأم الثلث.
٣. الأخت الشقيقة أو لأب مع أخيها الشقيق أو لأب؛ حيث يكون للأخ ضعف نصيب أخته من الميراث.
٤. الزوج والزوجة؛ حيث يكون نصيب الزوج من تركة زوجته ضعف نصيبها من تركته.

والملحوظ أن تلك الحالات الأربع تتفق في معيارين من المعايير الثلاثة التي تحكم توزيع الميراث، وتختلف في المعيار الثالث؛ فهي تتساوى في "درجة القرابة من المتوفَى"، وفي "موقع الجيل من التتابع الزمني للأجيال"، وتختلف في "الأعباء المالية الواجبة على الوارث"[(٣)]؛ وذلك لأن الأعباء المالية للذكر أكبر من الأعباء المالية للأنثى كما سبق بيانه [(٤)]، وبناءً عليه فإنه يستحق ضعف نصيبها من الميراث.

ومما يؤكد تأثير الأعباء المالية والنفقات الواجبة في توزيع الميراث ما دل عليه قوله تعالى عن ميراث الوالدين من ولدهما المتوفَى ﴿ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ

(١) محمود بن أحمد بن موسى العيني، "البناية شرح الهداية"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م)، ٥: ٧٠٥؛ وانظر: محمد بن عمر الرازي، "التفسير الكبير"، (ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ)، ٢: ٤٦٣.

(٢) انظر تفصيل ذلك لدى: صلاح الدين سلطان، "ميراث المرأة وقضية المساواة"، ١٨-٢١.

(٣) سبق القول بأن معيار "موقع الوارث من تتابع الأجيال" له علاقة وثيقة بالأعباء المالية للوارث.

(٤) انظر ما سبق، "مفهوم النفقات الواجبة، وأحكامها" من هذا البحث.

لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾[١]، فوجود الإخوة –مع أنهم لا يرثون في تلك الحال–قد نقل نصيب الأم من الثلث إلى السدس، والباقي للأب،" وكان أهل العلم يرون أنهم إنما حجبوا أمهم عن الثلث؛ أن أباهم يلي نكاحهم، ونفقته عليهم دون أمهم" [٢].

ومن جهة أخرى، فإن جعل نصيب الأنثى الأقرب نسبًا للمتوفَى في الميراث أكبر من نصيب الذكر الأبعد نسبًا –رغم ما تقرر من كون الأعباء المالية على الرجل أكبر منها على الأنثى–من عوامل التحفيز على اكتساب المال، وادخاره للورثة، ما دام أن الشخص مطمئن إلى أن ما يتركه من مال بعد وفاته سيحظى به الأقرب فالأقرب منه نسبًا، كما أن الرجل الأبعد نسبًا قد لا يكون مسؤولًا عن النفقة على المرأة في تلك الحال.

ومما سبق يتضح أن التأثير الأكبر في توزيع الميراث يكون لمعيار الأعباء المالية، وأهمها النفقات الواجبة، وحيث " إن الرجل مترقب للنقص دائمًا؛ بالإنفاق على نسائه، وبذل المهر لهن، والإنفاق على أقاربه، والبذل في نوائب الدهر، والمرأة مترقبة للزيادة بدفع الرجل لها المهر، وإنفاقه عليها، وقيامه بشؤونها، كان من الحكمة الظاهرة إيثار مترقب النقص دائمًا، على مترقب الزيادة دائمًا لجبر بعض نقصه المترقب"[٣]، وفي ضوء تلك المعايير يتضح العدل في توزيع الميراث في الإسلام، حيث أوجبت الشريعة على الرجل نفقات كافية لمن تلزمه نفقتهن من النساء، سواءً بسبب القرابة، أو لكونها زوجة رغبت في التفرغ لمهامها الأسرية، وأعبائها المنزلية، وأيضًا تجب النفقة للزوجة حتى في حال التحاقها بسوق العمل بالتوافق مع زوجها[٤]، كما أن على الرجل الإنفاق على الأسرة، وتوفير احتياجات أفرادها من مطعم

(١) سورة النساء، الآية (١١).

(٢) ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ١: ٤٦٩.

(٣) محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م)، ٣: ٣١١. بتصرف.

(٤) سبق بيان ذلك في "مفهوم النفقات الواجبة وأحكامها" من هذا البحث. وتجدر الإشارة إلى أن العلاقة بين الزوجين تقوم على المودة والرحمة والتكافل؛ لذا فإن الزوجة قد تتنازل عن نفقتها الواجبة لها على زوجها عند الاستغناء عنها، بل إنها قد ترغب التطوع له بالمال عند غناها، وحاجته لذلك، ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لزوجة عبدا لله بن مسعود رضي الله عنهما: (زَوْجُكِ وَوَلَدُكِ أَحَقُّ مَنْ تَصَدَّقْتِ بِهِ عَلَيْهِمْ)، أخرجه البخاري، "صحيح البخاري"، حديث رقم(١٤٦٢)؛ ومسلم، "صحيح =

ومشرب وملبس ومسكن، ونحو ذلك، وليس على المرأة شيء من تلك النفقة الواجبة، ومع ذلك فهي شريكة للرجل في الميراث؛ وبذلك فهي تستطيع أن تدخر مالها وتقوم بتنميته، في حين أن ما ينفقه زوجها أو قريبها وفاءً بالأعباء المالية الواجبة عليه قد يستغرق نصيبه من الميراث كله أو جله [(١)].

ولتوضيح علاقة نصيب الذكر والأنثى في الميراث بنظام النفقات الواجبة في الإسلام، نفترض أن رجلًا قد تُوفي عن تركة مقدارها (١٥٠) ألف ريال، وورثه ابن وبنت فقط، وعليه يكون للابن (١٠٠) ألف ريال، وللبنت (٥٠) ألف ريال، وفي ضوء قواعد وأحكام نظام النفقات الواجبة، فإن الجدول التالي يوضح بالأرقام علاقة توزيع الميراث بالأعباء المالية الأسرية الواجبة على كلٍّ من الابن والبنت:

النفقة الافتراضية وفق نظام النفقات	الابن	البنت	ملحوظة
النصيب من التركة	١٠٠٠٠٠	٥٠٠٠٠	نصيب الابن ضعف نصيب البنت
المهر	-٤٠٠٠٠	+٤٠٠٠٠	يدفعه الزوج للزوجة
إيجار السكن وتأثيثه	-٥٠٠٠٠	------	يدفعه الزوج
تكاليف وليمة الزواج	-٢٥٠٠٠	------	يدفعها الزوج
النفقة الشهرية على الزوجة	-٢٠٠٠	------	يدفعها الزوج
النفقة الشهرية على الأولاد	-٣٠٠٠	-----	يدفعها الزوج
الصافي لكل منهما	-٢٠٠٠٠	+٩٠٠٠٠	زاد مال البنت، بينما أصبح أخوها مدينًا!

الجدول رقم (١) علاقة نظام توزيع الميراث بالأعباء المالية للوارث

ومع تلك النتيجة في المثال الوارد بالجدول، فإن نفقة البنت ستكون واجبة على زوجها، فإن طلقها أو مات عنها، وكانت محتاجة إلى نفقة، فإن نفقتها في تلك الحال تجب على أخيها ديانةً وقضاءً.

٣-٦ تأثير نظام النفقات الواجبة في معدل الزكاة: سبق القول بأن المُلك من أسباب النفقة؛ حيث يجب على الإنسان أن ينفق على أملاكه من حيوان وزرع وشجر ودور

=

مسلم"، حديث رقم (١٠٠٠)، واللفظ للبخاري.

(١) انظر: عبد الجليل سالم، "شبهات وإجابات حول قضايا المرأة"، (ط١، القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١٩م)، ٣٣-٣٥.

وعقار ونحوها، ولا يهملها[١]، ويرتبط معدل الزكاة الواجبة في الأملاك الخاضعة للزكاة بعلاقة عكسية مع حجم الإنفاق عليها؛ يقول السرخسي: "قالوا لكثرة المؤنة تأثير في نقصان الواجب"[٢]، وعليه فإن الزكاة لا تجب في الأنعام غير السائمة؛ وهي التي ينفق مالكها على علفها طول العام أو أغلبه، حيث إن تحمَّله نفقات العلف تسقط عنه الزكاة فيها، وكذلك يختلف معدل الزكاة الواجبة في الزروع والثمار بحسب ما يتحمله المالك من نفقات عليها؛ فيكون معدل الزكاة (5%) على الزروع والثمار التي يتحمل مالكها نفقات سقيها، ويكون معدل الزكاة (10%) على الزروع والثمار التي تُسقَى بدون نفقات؛ حيث تُسقَى من مياه السيول والأمطار[٣].

إن تلك العلاقة العكسية بين معدل زكاة المال، ومقدار نفقات مالكه عليه، لها عدة دلالات منها:

١. **العدالة**: يرى علماء المالية العامة الحديثة أن العدالة من أهم المبادئ التي تجب مراعاتها عند فرض الضريبة [٤]، وقد لاحظ علماء المالية العامة في الفكر الاقتصادي المعاصر أن مبدأ "الوحدة في التطبيق" الذي يقتضي المساواة في الأنصبة، لا يحقق العدالة المطلوبة في التكليف؛ لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار القدرات التكليفية لدافعي

(١) انظر: "مفهوم النفقات الواجبة وأحكامها" من هذا البحث.

(٢) شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي، "المبسوط"، (ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م)، ٣:٤. وقد تعقب السرخسي ذلك بقوله "وهذا ليس بقوي؛ فإن الشرع أوجب الخمس في الغنائم، والمؤنة فيها أعظم منها في الزراعة"!، وهذا التعقيب فيه نظر؛ فثمة فروق بين الغنيمة وبين الزراعة منها أن النشاط الزراعي مقصود لذاته؛ لتنمية المال، والإنفاق عليه لهذا الهدف، كما أن النشاطات الزراعية متعددة بتعدد المزارعين، وبما أنهم في الجملة يعرضون منتجاتهم في السوق، وهنا ينبغي ربط معدل الزكاة بالنظر إلى تكاليفها؛ لكي تتقارب تكاليف الوحدة المنتجة لدى جميع المزارعين، وعليه يستطيعون المنافسة في السوق، وهذه الجوانب غير موجودة في الغنائم؛ لأنها ليست مقصودة لذاتها، ولا تخضع لمعايير النشاط الاقتصادي في أهدافه وعناصره وتكاليفه وتسويقه.

(٣) انظر: ابن قدامة، "المغني"، ٤: ١٦٦؛ والزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٢: ٨١٢-٨١٣.

(٤) انظر: غازي عناية، "الاقتصاد الإسلامي، الزكاة والضريبة، دراسة مقارنة"، (ط١، بيروت: دار إحياء العلوم، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م)، ٦٩.

الضرائب، لذا تم استبداله بمبدأ "المساواة في التضحية"، الذي يراعي تكاليف دافعي الضرائب عند تحديد معدلات الضريبة [١]، وهذا المبدأ قد تقرر في الاقتصاد الإسلامي منذ مئات السنين، من خلال نظام الزكاة.

٢. **الحفز على مزاولة النشاط الاقتصادي:** فمن المعلوم في الفكر المالي الحديث أن زيادة معدل الضريبة عن حد معين يضعف الحافز على ممارسة النشاط الاقتصادي، وينتج ذلك نقصان الحصيلة، لذا فإن ما قرره الاقتصاد الإسلامي من تخفيض معدل الزكاة كلما ارتفعت تكاليف النشاط الاقتصادي، يحفز على مزاولة النشاطات الاقتصادية والتوسع فيها، وبذلك يكون الاقتصاد الإسلامي قد سبق الفكر المالي الحديث بمئات السنين في تقريره لذلك المبدأ [٢].

٣. **القدرة التنافسية:** فإخضاع جميع النشاطات الاقتصادية في مجال واحد لمعدل زكاة متساوٍ، دون مراعاة تكاليف ونفقات كل نشاط، يُحمِّل النشاطات ذات التكاليف المرتفعة أعباء إضافية، وعليه تصبح غير قادرة على منافسة النشاطات الأخرى ذات التكاليف المنخفضة، ولتحاشي ذلك الأثر السلبي منح الاقتصاد الإسلامي النشاطات الاقتصادية ذات التكاليف المرتفعة تخفيضًا في معدل الزكاة.

٣-٧ تأثير نظام النفقات الواجبة في مواجهة الفقر، والحد من آثاره: يركز التعريف الاقتصادي للفقر على الحالة الاقتصادية التي يفتقد فيها الفرد الدخل الكافي، لحصوله على الحد الأدنى من احتياجاته الأساسية الضرورية، اللازمة لتحقيق مستوى معيشي ملائم ولائق بأمثاله [٣].

ولقد اعتبرت النظم الاقتصادية المختلفة الفقر مشكلة من أهم المشكلات التي تواجهها المجتمعات الإنسانية؛ لما يترتب عليه من آثار سلبية في المجتمع واستقراره، وما ينتج عنه من انتشار الجوع والمرض والجهل، وضآلة المدخرات، وضعف القدرة على استغلال الموارد

(١) انظر: غازي عناية، "الاقتصاد الإسلامي، الزكاة والضريبة، دراسة مقارنة"، ٧١.

(٢) انظر: رفيق يونس المصري، "فقه المعاملات المالية"، (ط١، دمشق: دار القلم، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م)، ٨١.

(٣) انظر: علم الدين بانقا، "تطور مفاهيم الفقر وتوزيع الدخل خلال الفترة ١٩٦٠-٢٠١٧م"، (الكويت: ضمن سلسلة تعني بقضايا التنمية، يصدرها المعهد العربي للتخطيط ١٤٤، ٢٠١٨م)، ٨.

الاقتصادية، وتحقيق التنمية الشاملة، وغير ذلك، وعليه فإن من أهم الأهداف الاستراتيجية للنظم الاقتصادية المختلفة هو وضع الخطط المناسبة لمواجهة مشكلة الفقر، والتخفيف من حدتها، ومعالجة آثارها.

إن الاقتصاد الإسلامي يتوافق مع النظم الاقتصادية الأخرى، في اعتبار الفقر مشكلة؛ حيث يستعاذ بالله من شرها، ومن شر ما يترتب عليها من آثار سلبية، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يقول "اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفَقْرِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْقِلَّةِ وَالذِّلَّةِ، وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ أَظْلِمَ أَوْ أُظْلَمَ "[(١)]، فالاستعاذة هنا تعني اللجوء إلى الله تعالى ليقي المؤمن من الفقر، وما ينتج عنه من قلة ذات اليد، ومن ذلة وحاجة للأغنياء، كما أن الفقر بما يولده من حاجات ملحة قد تدفع المحتاج نحو ظلم الآخرين؛ بأخذ أموالهم بالباطل؛ كالاحتيال والغش والسرقة، وقد يُظلَم الفقير؛ لقلة إمكاناته، وضعف قدراته، فكانت الاستعاذة من أن يكون ظالمًا أو مظلومًا [(٢)]، والأخطر من ذلك أن يصل الحال بالفقير في ظل ضغط الحاجة إلى التنازل عن دِينه وقِيَمه وأخلاقه مقابل سد حاجته، وهو ما يشير إليه الحديث الشريف "يُصْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِنًا، وَيُمْسِي كَافِرًا، أَوْ يُمْسِي مُؤْمِنًا، وَيُصْبِحُ كَافِراً؛ يَبِيعُ دِينَهُ بِعَرَضٍ مِنْ الدُّنْيَا" [(٣)]، وقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم الفقر قرين الكفر، وكان يقول "اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر"[(٤)]، وذلك لأن الفقر ربما يحمل صاحبه "على مباشرة ما لا يليق بأهل الدين

(١) أخرجه أبو داود، "السنن"، حديث رقم (١٥٤٤)؛ والنسائي، "السنن الكبرى"، حديث رقم (٧٨٩٦)؛ ومحمد بن يزيد القزويني ابن ماجة، "سنن ابن ماجة"، (ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م)، حديث رقم (٣٨٤٢)، وغيرهم، وقد صححه الألباني، انظر: محمد ناصر الدين الألباني، "صحيح الجامع الصغير وزيادته، (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي،١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)، حديث رقم (١٢٨٧).

(٢) انظر: محمد عبد الرؤوف المناوي، "فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير"، (دار الفكر، ١٣٥٧هـ)، ٢: ١٤٩؛ ومحمد شمس الحق العظيم آبادي، "عون المعبود شرح سنن أبي داود"، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م)، ٤: ٢٩٦-٢٩٧؛ والملا علي القاري، "مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح"، (بيروت: دار الفكر،١٤١٤هـ-١٩٩٤م)، ٥: ٣٢٢-٣٢٣.

(٣) جزء من حديث شريف، أخرجه مسلم،" صحيح مسلم"، حديث رقم (١٨٦).

(٤) أخرجه أبو داوود، "السنن"، حديث رقم (٥٠٩٠)، وسنده حسن، انظر: أبو السعادات المبارك بن =

والمروءة، ويهجم على أي حرام كان ولا يبالي، وربما يحمله على التلفظ بكلمات تؤديه إلى الكفر"[(١)]، ومما يوضح المفاسد الكبرى للفقر ما ذكره القرآن الكريم من أن بعض المشركين يلجؤون إلى قتل أولادهم؛ لفقر وقع عليهم، أو لخشية الوقوع فيه[(٢)].

ولخطورة الفقر على الفرد والمجتمع، فقد شرع الإسلام وسائل متنوعة لمواجهته، ومعالجة آثاره، ومن ذلك الحث على العمل، وعدم جواز تركه مع القدرة عليه، والحاجة إليه لسد الاحتياجات الضرورية، كما فرضت الشريعة حقوقًا للفقراء في أموال الأغنياء؛ مثل الزكاة، والنفقات الواجبة، بالإضافة إلى النفقات التطوعية المتنوعة، لمواجهة آثار الفقر، والتخفيف من حدته.

وللنفقات الواجبة تأثير إيجابي في مواجهة مشكلة الفقر، والتخفيف من حدتها، وذلك من خلال الآتي:

١. تكون النفقة الواجبة للقريب المعسر بقدر كفايته، بحيث تحقق له احتياجاته الأساسية، والتزام الأغنياء بأداء نفقة أقاربهم المعسرين، سيسهم في القضاء على الفقر، ومساعدة هؤلاء المعسرين في التغلب على آثاره.

٢. من مظاهر اهتمام الشريعة بالحد من الفقر، وتخفيف آثاره، أنها جعلت الإنفاق على المساكين ضمن الخصال الواجبة في الكفارات، سواءً أكان ذلك ضمن خيارات مقيدة برتيب واجب، أم ضمن خيارات مطلقة، يُترك فيها للشخص الحرية في اختيار الإنفاق أو غيره من الخصال المنصوص عليها في الكفارة[(٣)].

=

محمد ابن الأثير، "جامع الأصول في أحاديث الرسول"، تحقيق عبد السلام محمد علوش، (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م)، ٣: ٥٤١.

(١) محمود بن أحمد بن موسى العيني، "عمدة القاري شرح صحيح البخاري"، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م)، ٢٣: ٨.

(٢) انظر: الآية (١٥١) من سورة الأنعام، والآية (٣١) من سورة الإسراء، وانظر: تفسيرها لدى ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٢: ١٩٥-١٩٦.

(٣) انظر أنواع الكفارات، وترتيب الخصال الواجبة فيها لدى: الزحيلي، "الفقه الإسلامي وأدلته"، ٣: ٤٨٨.

٣. سقوط الإنفاق على الأقارب القادرين على الكسب، وتوقف النفقة الواجبة على الأبناء بعد بلوغهم، كل ذلك يدفعهم للعمل، والاكتساب من عمل أيديهم، وبذلك يسهمون في الحد من مشكلة الفقر، ولقد أشارت بعض الدراسات إلى أهمية تصميم برامج الدعم الاجتماعي بحيث "تشجع المستفيدين على الاعتماد على الذات، والخروج من برامج المساعدات، كل ما أمكن ذلك، عبر تشجيع الاستثمار في تنمية رأس المال البشري، وربط المساعدات بالتنمية البشرية وبرامج التوظيف"(١).

٤. مما يحد من مشكلة الفقر الاهتمام بالتنمية البشرية، ومن وسائل ذلك التعليم؛ فهو من أكثر الأبعاد تأثيرًا في مؤشر الفقر في أغلب الدول العربية، لذلك فتمكين الفقراء من خلال نظام تعليمي كفؤ وفعال سيسهم في كسر الحلقة المفرغة لتوريث الفقر(٢)، وكما سبق القول فإن النفقة الواجبة تستمر عند البلوغ بالنسبة للأولاد الذين يواصلون تعليمهم بجدية، وهذا سيمكنهم من إكمال تعليمهم، واكتساب المعرفة والمهارات اللازمة لدخول سوق العمل، وتحقيق الاكتفاء الذاتي.

٥. تقترح بعض الدراسات أن مواجهة الفقر تقتضي "إلغاء الدعم العام للأسعار للسلع الأساسية، وتحويله لدعم مباشر للفئات المستهدفة، واعتماد معايير موضوعية للاستهداف"(٣)، وذلك لأن نظام الدعم العام للأسعار في مجال السلع الأساسية يستفيد منه الفقراء والأغنياء، بينما يمثل نظام النفقات الواجبة دعمًا مباشرًا للفئات المستحقة في المجتمع، وله تأثير مباشر في مواجهة الفقر، ومعالجة آثاره، وقد ورد في البحث الإشارة إلى المعايير الموضوعية التي اشتمل عليها نظام النفقات الواجبة في الإسلام، وقد أثبتت دراسات ميدانية تأثير دعم الفئات الفقيرة في تخفيف حدة الفقر في المجتمع، وذكرت أن جنوب أفريقيا عندما خصصت 0.7 % من الناتج القومي

(١) انظر: المعهد العربي للتخطيط، "الإطار الاستراتيجي العربي للقضاء على الفقر متعدد الأبعاد"، (الكويت، ٢٠١٩م)، ٣٩.

(٢) انظر: المعهد العربي للتخطيط، "الإطار الاستراتيجي العربي للقضاء على الفقر متعدد الأبعاد"، ٣٢.

(٣) المعهد العربي للتخطيط، "الإطار الاستراتيجي العربي للقضاء على الفقر متعدد الأبعاد"، ٢٧. بتصرف.

المحلي للعام 2009/2008 لتمويل برنامج دعم الأطفال الفقراء، فقد أدى ذلك إلى خفض الفقر بين الأطفال بنسبة من 34% إلى 43% [١].

٦. ثمة دراسات اقتصادية ترى أن مشكلة سوء توزيع الثروة تحد من القدرة على محاربة الفقر، وتنعكس سلبًا على مستويات الفقر العالمية، كما أن إعادة توزيع الدخل تقود إلى تخفيض الفقر [٢]، كما ألف مدير مؤسسة فورد الخيرية، دارين ووكر كتابًا سماه "من السخاء إلى العدالة، توجه جديد نحو الثروة"[٣]، ويرى أن السخاء الكبير الذي تقدمه المؤسسات الخيرية للفقراء والمحتاجين لا يكفي؛ لأنه لا يقضي على الفقر، لذا لا بد من السعي لتحقيق العدالة في التوزيع؛ لتمكين الفقراء من الاعتماد على النفس، والخروج من دائرة الفقر، وقد سبق في النقطة (٣-٤) تناول التأثير الإيجابي لنظام النفقات الواجبة في تحقيق عدالة وإعادة توزيع الثروة، وهذا يزيد من قدرة الدول على محاربة الفقر [٤].

٣-٨ تأثير نظام النفقات الواجبة في دعم الموازنة العامة للدولة: تخصص الموازنات العامة للدول مبالغ كبيرة لدعم وإعانات الأسر والأفراد المحتاجين، فعلى سبيل المثال بلغ إجمالي الإنفاق على المنافع الاجتماعية في المملكة العربية السعودية مبلغ (١٩٦) مليار ريال، خلال ثلاث سنوات (٢٠١٧-٢٠١٩)، وتمثل إعانات الضمان الاجتماعي الممولة من الميزانية العامة حوالي (٥٨,٣ %) من إجمالي ذلك المبلغ[٥]،كما أن كثيرًا من الدول الرأسمالية تنفق مبالغ طائلة للإعانات الأسرية، ومقابل مالي لإجازات الأبوة والأمومة

(١) انظر: المعهد العربي للتخطيط: "استراتيجيات وسياسات مكافحة الفقر"، ٢٠.

(٢) انظر: بانقا، "تطور مفاهيم الفقر وتوزيع الدخل خلال الفترة ١٩٦٠-٢٠١٧م"، ٢٣-٢٤.

(٣) DAREEN WALKER: FROM GENEROSITY TO JUSTICE A NEW GOSPOL OF WEALTH DEC 3 2019

(٤) Anthony B Atkinson, (2015). Inegalites, Paris: Seuil. نقلًا عن عبد الرزاق سعيد بلعباس "مفهوم القطاع الثالث، والإشكالات المعرفية التي تعتريه في ضوء التجربتين الأنجلوساكسونية والأوروبية"، ٥.

(٥) "استرجعت بتاريخ ١٤٤١/١٠/٢١هـ" من موقع:
http://www.aleqt.com/2018/12/21/article_1510791.html

مدفوعة الأجر، وهذا سيزيد الأعباء المالية في الموازنات العامة.

ومع أن الباحث لم يجد إحصاءات عن حجم النفقات الواجبة في المجتمعات الإسلامية، إلا أنه من المؤكد أن وضع آليات وأنظمة لتفعيل النفقات الواجبة للأقارب، بحيث تستوعب جميع المعسرين في المجتمع، وإلزام أقاربهم الموسرين بالإنفاق عليهم، وتوثيق ذلك في سجلات يمكن الرجوع إليها، والبناء عليها، كل ذلك سيوسع دائرة النفقات الواجبة في المجتمع، ويسد حاجة كثير من المحتاجين في المجتمع، وبذلك يخف العبء على بند المنافع الاجتماعية ونحوها من النفقات التي تشملها الموازنة العامة للدولة، كما ينبغي أن يشمل التنظيم ترتيب العلاقة بين الزكاة والنفقات الواجبة، والضمان الاجتماعي، لمنع الازدواجية، وتوجيه كل منها لمصارفه الخاصة.

٤. الخاتمة

٤-١ النتائج: فيما يلي تلخيص لأهم نتائج البحث:

- يقوم الاقتصاد الإسلامي على مبدأ الأخوة والمودة والتراحم بين أفراد المجتمع، وهذا الجانب الإنساني التراحمي التكافلي لا يخضع لنظام السوق، وما يقوم عليه من أثرة وأنانية، وتفسيرات نفعية مادية بحتة، بل له أدواته وتنظيماته الواجبة والمستحبة في الاقتصاد الإسلامي، وتعتبر النفقات الواجبة من أهم وسائل التكافل الإلزامية في المجتمع.
- يرتبط نظام النفقات الواجبة بعدد من النظم المالية في الإسلام، ومن أهمها نظام توزيع الميراث، ولا يمكن فهم عدالة هذا النظام وكفاءته، دون فهم واستيعاب علاقته بنظام النفقات الواجبة.
- لتفعيل نظام النفقات الواجبة وترشيده العديد من الآثار الاقتصادية المهمة، منها:
  - الدفع نحو ممارسة الأنشطة الاقتصادية لتحقيق الاكتفاء الذاتي، والقيام بواجب الإنفاق على الأقارب المعسرين.
  - دعم سياسات التنمية البشرية.
  - الإسهام في تحقيق عدالة وإعادة توزيع المال في المجتمع.
  - التأثير في توزيع الميراث؛ فالأعباء المالية للوارث من أهم معايير توزيع التركة، وتتمثل تلك الأعباء في النفقات الواجبة على الوارث، حيث يزيد نصيب الوارث من التركة، كلما زادت أعباؤه المالية للوارث.
  - الإسهام في مواجهة الفقر، ومعالجة آثاره في المجتمع.
  - دعم الميزانية العامة للدولة، وتخفيض مبالغ النفقات الاجتماعية فيها.
  - الإسهام في تحقيق الأمن والاستقرار الاجتماعي.

٤-٢ التوصيات: أهم ما يمكن أن يوصي به الباحث بخصوص النفقات الواجبة، ما يلي:

- توعية المجتمع بنظام النفقات الواجبة للأقارب وأحكامه، لكي يقوم الموسرون بالنفقة على من تجب لهم من أقاربهم المعسرين، ولكي يدرك المستحقون للنفقه حقهم فيها؛ فيطالبون بها عند الامتناع عن بذلها لهم.

- وضع آلية واضحة وصارمة لتفعيل نظام النفقات الواجبة في المجتمع، والقضاء على تهرب ومماطلة الموسرين.
- تقنين أحكام النفقات الواجبة للأقارب، بحيث يتضح لكل الأطراف حقوقهم وواجباتهم، وربط ذلك بصندوق النفقة؛ بحيث لا يقتصر دور الصندوق على صرف النفقة لمن صدر له حكم قضائي بناءً على مطالبه، بل تمكين الصندوق من اقتطاع النفقات الواجبة للأقارب في حال الامتناع عن بذلها، وفقًا لما ينص عليه تقنين أحكام النفقات الواجبة.
- ربط نظام النفقات الواجبة للأقارب مع كلٍّ من نظام الزكاة، ونظام الضمان الاجتماعي، وتحديد مصارف كل منها، لتجنب الازدواجية في الصرف.

٥. المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد. "جامع الأصول في أحاديث الرسول"، تحقيق عبد السلام محمد علوش. (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م).

ابن الأثير، علي بن أبي الكرم. "الكامل في التاريخ". (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م).

ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. "زاد المعاد في هدي خير العباد". تحقيق شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط. (ط٢٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م).

ابن أنس، الإمام مالك، "الموطأ". تصحيح محمد فؤاد عبد الباقي. (ط١، القاهرة: دار الحديث، بدون تاريخ).

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. "الحسبة في الإسلام". (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ).

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. "مجموع الفتاوى". جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد القاسم وابنه محمد. (المدينة المنورة: طبع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ).

ابن حجر، أحمد بن علي. "تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير". تحقيق شعبان محمد إسماعيل. (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ).

ابن حجر، أحمد بن علي. "فتح الباري". تحقيق، محب الدين الخطيب وآخرون. (ط٣، القاهرة: المكتبة السلفية، ١٤٠٧هـ).

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. "المحلَّى"، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري. (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ).

ابن حنبل، الإمام أحمد. "المسند". (ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م).

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع. "الطبقات الكبرى". تحقيق محمد عبد القادر عطا. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م).

ابن شبه، أبو زيد عمر. "كتاب أخبار المدينة النبوية". تعليق عبد الله محمد الدويش. (ط١، بريدة: دار العليان، ١٤١١هـ-١٩٩٠م).

ابن عابدين، محمد أمين. "رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، المعروف بحاشية ابن عابدين". (ط٢، مصر: مطبعة البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨٦هـ).

ابن عاشور، محمد الطاهر. " التحرير والتنوير، المعروف بتفسير ابن عاشور". (ط١، بيروت: مؤسسة التاريخ، ١٤٢١هـ).

العبادي، عبد السلام داود. "الملكية في الشريعة الإسلامية". (ط١، عمّان: مكتبة الأقصى، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م).

ابن عساكر، علي بن الحسن الشافعي. "تاريخ دمشق". تحقيق عمر بن غرامة العمري. (ط١، بيروت: دار الفكر،١٤١٩هـ-١٩٩٨م).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد. "المغني". تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط٢، القاهرة: دار هجر للطباعة،١٤١٢هـ-١٩٩٢م).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. "تفسير القرآن العظيم". (ط٢، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م).

ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني. "سنن ابن ماجة". (ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م).

أبو جيب، سعدي. "القاموس الفقهي؛ لغة واصطلاحاً". (ط٢، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. "سنن أبي داود". (ط١، بيروت: دار الحديث، ١٣٨٨هـ).

أبو زهرة، محمد. "تنظيم الإسلام للمجتمع". (القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ).

إدارة الشؤون الاقتصادية والاجتماعية بالأمم المتحدة. "دراسة الحالة الاقتصادية والاجتماعية في عالم يشيخ". (٢٠٠٧م).

الألباني، محمد ناصر الدين. "إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل". (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م).

الألباني، محمد ناصر الدين. "صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري". (ط٢، الجُبيل: دار الصديق، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م).

الألباني، محمد ناصر الدين. "صحيح الجامع الصغير وزيادته". (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي،١٤٠٦هـ١٩٨٦م).

الألوسي، شهاب الدين السيد محمد. "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ).

بانقا، علم الدين. "تطور مفاهيم الفقر وتوزيع الدخل خلال الفترة ١٩٦٠-٢٠١٧م". (الكويت: ضمن سلسلة تعني بقضايا التنمية، يصدرها المعهد العربي للتخطيط ١٤٤، ٢٠١٨م).

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. "الجامع الصحيح". (ط١، الرياض: دار السلام، ١٤١٧هـ).

البسام، عبد الله بن عبد الرحمن. "توضيح الأحكام من بلوغ المرام"، (ط١، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م).

بلعباس، عبد الرزاق سعيد. "مفهوم القطاع الثالث، والإشكالات المعرفية التي تعتريه في ضوء التجربتين الأنجلوساكسونية والأوروبية". (جدة: بحث ضمن ورشة عمل عن اقتصاديات العمل الخيري، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م. التي نظمها المركز الدولي للأبحاث والدراسات "مداد"، بالتعاون مع معهد الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز، وذلك في ٦ شعبان ١٤٣٨هـ الموافق ٢ مايو ٢٠١٧م).

البهوتي، منصور بن يونس. "شرح منتهى الإرادات". تحقيق عبد المحسن التركي. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة،١٤٢١هـ).

البهوتي، منصور بن يونس. "كشاف القناع عن متن الإقناع". (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م).

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. "معرفة السنن والآثار". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ-١٩٩١م).

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. "سنن الترمذي". تحقيق أحمد محمد شاكر. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م).

تقرير لجنة السكان والتنمية بالمجلس الاقتصادي والاجتماعي بالأمم المتحدة. "تغير الهياكل العمرية للسكان والتنمية المستدامة". (أبريل ٢٠١٧م).

الحبيب، فايز إبراهيم. "مبادئ الاقتصاد الكلي". (ط٤، الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

الخضيري، أحمد بن محمد. "دفع الزكاة إلى الأقارب، دراسة فقهية". مجلة الجمعية الفقهية السعودية ٦، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.١٤١-٢٣٥.

الخطيب، محمد الشربيني. "مغني المحتاج"، (مصر: دار الفكر، بدون تاريخ).

الدسوقي، محمد عرفة. "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير". (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ).

دودو، نعيمة. "تأثير عمل المرأة على معدلات الخصوبة، دراسة ميدانية". (رسالة ماجستير، الجزائر: جامعة فرحات عباس، ٢٠١٠-٢٠١١م).

الذهبي، محمد بن أحمد. "تاريخ الإسلام، عهد الخلفاء الراشدين". (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ).

الرازي، محمد بن عمر. "التفسير الكبير". (ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ).

الزحيلي، وهبة. "الفقه الإسلامي وأدلته". (ط٣، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م).

الزرقا، أحمد بن محمد. "شرح القواعد الفقهية". (ط٣، دمشق، بيروت: دار القلم، ١٤١٤هـ-١٩٨٩م).

الزيلعي، عثمان بن علي. "تبيين الحقائق، شرح كنز الدقائق". (ط١، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٣هـ).

السرخسي، شمس الدين محمد بن أحمد. "المبسوط". (ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م).

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". تحقيق عبد الرحمن اللاحم. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ).

سلطان، صلاح الدين. "ميراث المرأة وقضية المساواة". (ط١، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٩٩م).

السمالوطي، نبيل. "التنمية بين الاجتهادات الوضعية والدينية، دراسة مقارنة". (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م).

الأحمد، سهيل محمد طاهر. "العوامل المؤثرة في توزيع الميراث في الفقه الإسلامي". مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات ٢، (حزيران ٢٠١٣م). ٢٢٥-٢٦٨.

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م).

الشوكاني، محمد بن علي. "فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير". تحقيق عبد الرحمن عميرة. (ط٢، المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م).

الشويعر، عبد السلام بن محمد. "أثر عمل المرأة في النفقة الزوجية". (الرياض: من منشورات مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٢هـ).

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. "المصنف". تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. (الهند: منشورات المجلس العلمي، بدون تاريخ).

الطبري، محمد بن جرير. "تاريخ الأمم والملوك". (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م).

الطبري، محمد بن جرير. "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر. (ط٢، مصر: دار المعارف، بدون تاريخ).

سالم، عبد الجليل. "شبهات وإجابات حول قضايا المرأة". (ط١، القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١٩م).

العظيم آبادي، محمد شمس الحق. "عون المعبود شرح سنن أبي داود". (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م).

العقايلة، زيد محمود. "حقوق المرأة العاملة، دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية، والقوانين الوضعية". مجلة المفكر ٨، جامعة محمد خيضر، الجزائر، (٢٠١٢م): ٤٠٧-٤٣٦.

عناية، غازي. "الاقتصاد الإسلامي، الزكاة والضريبة، دراسة مقارنة". (ط١، بيروت: دار إحياء العلوم، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م).

العيني، محمود بن أحمد بن موسى. "البناية شرح الهداية". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م).

العيني، محمود بن أحمد بن موسى. "عمدة القاري شرح صحيح البخاري". (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م).

فريق عمل برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، برئاسة مدير المكتب، سليم جيهان. "أدلة التنمية البشرية ومؤشراتها، التحديث الإحصائي لعام ٢٠١٨م".

القاري، الملا علي. "مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح". (بيروت: دار الفكر،١٤١٤هـ-١٩٩٤م).

القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. "الجامع لأحكام القرآن" (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م).

القضاة، محمد نوح. "العاقلة في ضوء المستجدات الاجتماعية، دراسة فقهية". المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية ٢، (١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م): دون ذكر الصفحات.

إيلبورغ، كاترين، فويتيك ومونيك نوياك، وكالبانا كوتشار، وستيفانيا فابريزيو وكانغني كبودار، وفيليب وينجندر، وبنديكت كليمنتس، وغيرد شوارتزكاترين، "المرأة والعمل والاقتصاد؛ مكاسب الاقتصاد الكلي من المساواة بين الجنسين، مذكرة مناقشات خبراء صندوق النقد الدولي". (سبتمبر ٢٠١٣م).

"لائحة تنظيم صندوق النفقة، بالمملكة العربية السعودية". جريدة أم القرى ٤٦٨٥، (١٢/٢/ ١٤٣٨هـ).

رشيد، مسعودي. "النظام المالي للزوجين في التشريع الجزائري، دراسة مقارنة". (الجزائر، تلمسان: رسالة دكتوراه، جامعة أبو بكر بالقايد، ٢٠٠٥-٢٠٠٦م).

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري. "صحيح مسلم". (ط١، القاهرة: دار أبي حيان، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م).

المصري، رفيق يونس. "فقه المعاملات المالية". (ط١، دمشق: دار القلم، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م).

المصلح، عبد الله بن عبد العزيز. "قيود الملكية الخاصة". (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

المعهد العربي للتخطيط. "استراتيجيات وسياسات مكافحة الفقر". الكويت، بدون تاريخ.

المعهد العربي للتخطيط. "الإطار الاستراتيجي العربي للقضاء على الفقر متعدد الأبعاد". (الكويت، ٢٠١٩م).

المعهد العربي للتخطيط. "مخاطر وتداعيات الفقر، الكويت". بدون تاريخ.

المناوي، محمد عبد الرؤوف. "فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير". (دار الفكر، ١٣٥٧هـ).

النسائي، أحمد بن شعيب. "كتاب السنن الكبرى" (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ-١٩٩١م).

"نظام العمل السعودي المعدل بالمرسوم الملكي رقم م/٤٦، وتاريخ١٤٣٦/٦/٥هـ". على موقع وازرة الموارد البشرية والتنمية الاجتماعية: https://hrsd.gov.sa/ar

Bibliography

The Glorious Qur‘an

Ibn Al-Atheer, 'Abu As-Sa‘aadat Al-Mubaarak bin Muhammad. "Jami‘ Al-Usuul fi Ahaadith Ar-Rasuul". Investigation: Abdus Salam Muhammad Allush. (1st ed. Beirut: Dar Al-Fikr, 1417 AH-1997).

Ibn Al-Atheer, Ali bin 'Abi Alkaram. "Al-Kaamil fi At-Tareekh". (1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1415 AH-1995).

Ibn Al-Qayyim, Abu Abdillaah Muhammad bin Abi Bakr. "Zad Al-Ma‘aad fi Hady Khayr Al-‘Ibaad". Investigation: Shuaib Al-Arnauut, Abdul Qaadir Al-Arnaut. (23rd ed. Beirut: Muassasah Ar-Risaalah, 1409 AH-1989).

Ibn Anas, Al-Imam Malik. "Al-Muwatta". Investigation: Muhammad Fuad Abdul Baaqi. (1st ed. Cairo: Daar Al-Hadith, ND).

Ibn Taimiyyah, Taqiuddeen Ahmad bin Abdil Haleem. "Al-Hisbah fi Al-Islam" (Beirut: Dar Al-Fikr, ND).

Ibn Taimiyyah, Taqiuddeen Ahmad bin Abdil Haleem. "Majmuu' Al-Fatawa". Compilation and arrangement: Abdur Rahmaan bin Muhammad Al-Qaasim and his son Muhammad. (Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur‘an, 1416 AH – 1995).

Ibn Hajar, Ahmad bin Ali. "Talkhis Al-Habeer fi Takhreej Ahadeeth Ar-Raafi‘ Al-Kabeer". Investigation: Sha‘baan Muhammad Isma‘il. (Cairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, ND).

Ibn Hajar, Ahmad bin Ali. "Fath Al-Baari". Investigation: Muhibbudddeen Al-Khateeb et al. (3rd ed. Cairo: Al-Maktabah As-Salafiyyah, 1407 AH).

Ibn Hazm, Ali bin Ahmad bin Sa‘eed. "Al-Muhallaa". Investigation: ‘Abdul Gaffaar Sulayman Al-Bindari. (Beirut: Dar Al-Fikr, ND).

Ibn Hanbal, Al-Imam Ahmad. "Al-Musnad" (2nd ed. Beirut: Dar Ihyaa At-Turaath Al-‘Arabi, 1414 AH-1993).

Ibn Sa‘ad, Muhammad bin Sa‘ad bin Manee‘. "At-Tabaqaat Al-Kubra". Investigation: Muhammad Abdul Al-Qaadir ‘Ata. (1st ed. Beirut: Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1410 AH-1990).

Ibn Shibbh, Abu Zaid ‘Umar. "Kitaab Akhbaar Al-Madinah An-Nabawiyyah" Commentary: Abdullaah Muhammad Ad-Daweish. (1st ed. Buraidah: Daar Al-‘Ilyaan, 1411 AH-1990).

Ibn ‘Aabideen, Muhammad Ameen. "Radd Al-Muhtaar Ala Ad-Durr Al-Mukhtaar Sharh Tanweer Al-Absaar". (2nd ed. Egypt: Al-Halabi and Sons Press, 1386 AH).

Ibn ‘Aashuur, Muhammad At-Taahir. "Tafseer Ibn ‘Ashuur, At-Tahreer Wa Tanweer". (1st ed. Beirut: Muassasah At-Taareekh, 1421 AH).

Al-‘Abbadi, Abdul Sallam Dawood. "Ownership Under the Islamic Law". (1st ed. Amman: Maktabah Al-Aqsa, 1394 AH -1974).

Ibn ‘Asaakir, Ali bin Al-Hassan Al-Shaafi‘. "Taarikh Dimashq". Investigation: Omar bin Garamah Al-‘Amri. (1st ed. Beirut: Dar Al-Fikr, 1419 AH-1998).

Ibn Qudaamah, Abdullaah bin Ahmad bin Muhammad. "Al-Mughni". Investigation: Abdullaah bin Abdul Muhsin At-Turki. (2nd ed. Cairo: Dar Hajar, 1412 AH-1992).

Ibn Katheer, Abu Al-Fida Isma'il bin 'Omar. "Tafseer Al-Quran Al-'Azim". (2nd ed. Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1407).

Ibn Maajah, Muhammad bin Yazeed Al-Qazweni. "Sunan Ibn Maajah". (1st ed. Beirut: Daar Al-Ma'rifah, 1416 AH-1996).

Abu Jaib, Sa'adi. "Al-Qamuus Al-Fiqhi". (2nd ed. Damascus: Dar Al-Fikr, 1408 AH-1988).

Abu Dawood, Sulaiman bin Al-Asha'ath As-Sijistaani. "As-Sunan". (1st ed. Beirut: Daar Al-Hadeeth, 1388 AH).

Abu Zahrah, Muhammad. "The Islamic Organization of the Society". (Cairo: Daar Al-Fikr Al-'Arabi, ND).

United Nations Department of Economic and Social Affairs. "A Study of the Economic and Social Situation in an Aging World." (2007 AD).

Al-Albani, Muhammad Nasiruddeen. "Irwaa Al-Galeel fi Takhreej Ahadeeth Manaar Al-Sabeel". (2nd ed. Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 1405 AH - 1985).

Al-Albani, Muhammad Nasiruddeen. "Saheeh Al-Adab Al-Mufrad li Al-Imam Al-Bukhaari". (2nd ed. Al-Jubail: Daar As-Sideeq, 1415 AH-1994).

Al-Albani, Muhammad Nasiruddeen. "Saheeh Al-Jaami' As-Sageer wa Ziyaadaatihi", (Beirut: Al-Baktab Al-Islaami, 1406 AH 1986).

Al-Aluusi, Shihaabuddeen As-Sayyid Muhammad. "Rooh Al-Ma'aani fee Tafseer Al-Quran Al-'Azim wa Sab' Al-Mathaani". (1st ed. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1415 AH).

Banqa, Alam Aldeen. "Evolution of the Concepts of Poverty and Income Distribution during the period 1960-2017 AD. "(Kuwait: in a series dealing with development issues, published by the Arab Planning Institute 144, 2018).

Al-Bukhari, 'Abu Abdillaah Muhammad bin Isma'il. "Al-Jaami' As-Saheeh". (1st ed. Riyadh: Daar As-Salam, 1417 AH).

Al Bassam, Abdullaah bin Abdir Rahman. "Tawdheeh Al-Ahkaam min Bulugh Al-Maraam". (1st ed. Jeddah: Dar Al-Qiblah, 1413 AH-1992).

Belabbas, Abduu Al-Razzaq Saeed. "The Concept of the Third Sector, and Its Cognitive Problems in Light of the Anglo-Saxon and European Experiences. (Jeddah: Research within a workshop on the economics of charitable work, 1438 AH / 2017 AD, organized by the International Center for Research and Studies "Medad", in cooperation with the Institute of Islamic Economics at King Abdulaziz University, on 6 Shaban 1438 AH corresponding to May 2, 2017 AD).

Al-Buhuuti, Mansour Bin Yunus. "Sharh Muntaha Al-Iradat". (1st ed. Beirut: Muassasah Ar-Risaalah, 1421 AH).

Al-Buhuuti, Mansour Bin Yunus. "Kashshaf Al-Qinaa'" (1st ed. Beirut: Dar Al-Fikr, 1402 AH-1982).

Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad Ibn Al-Hussein Bin Ali. "Ma'rifat As-Sunan wa Al-Aathaar". (1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1412 AH-1991).

Al-Tirmidhi, Abu Isa Muhammad bin Isa bin Surah. "Sunan al-Tirmidhi". Investigation: Ahmad Muhammad Shaker. (1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1408 AH-1987 AD).

Report of the Commission on Population and Development of the United Nations Economic and Social Council. "Changing Population Age Structures and Sustainable Development". (April 2017).

Al-Habib, Fayez Ibrahim. "Principles of Macroeconomics". (4th ed. Riyadh: Al-Farazdaq, 1421 AH -2000).

Al-Khudairi, Ahmad bin Muhammad. "Paying Zakat to the Close Relatives: A Jurisprudential Study" (Arabic). Journal of the Saudi Fiqh Society 6, (1431 AH-2010):141-235.

Al-Khateeb, Muhammad El-Sherbiny. "Mughni Al-Muhtaaj". (Egypt: Dar Al-Fikr, ND).

Al-Dasouki, Muhammad Arafah. "Haashiyat Al-Dasouki". (Beirut: Dar Al-Fikr, ND).

Dodo, Naaima. ""The Impact of Women's Work on Fertility Rates, a Field Study". (Master's thesis, Algeria: Farhat Abbas University, 2010-2011).

Al-Dhahabi, Muhammad bin Ahmad. "Tareekh Al-Islam". (1st ed. Beirut: Dar Al-Kitaab Al-Arabi, 1407 AH).

Al-Razi, Muhammad bin Omar. "At-Tafseer Al-Kabeer". (2nd ed. Beirut: Dar Ihya Al-Turaath Al-'Arabi, 1417 AH).

Al-Zuhaili Wahba. "Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatih". (2nd ed. Damascus: Dar Al-Fikr, 1409 AH-1989).

Al-Zarqa, Ahmad bin Muhammad. "Sharh Al-Qawa'ed Al-Fiqhiyyah". (2rd ed. Damascus: Daar Al-Qalam, 1414 AH.).

Al-Zaila'i, Othman bin Ali. "Tabyeen Al-Haqaaiq Sharh Kanz Ad-Daqaaiq". (1st ed. Cairo: Al-Matba'a Al-Kubra, 1313 AH).

As-Sarakhsi, Shamsuddeen Muhammad bin Ahmad. "Al-Mabsout". (1st ed. Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1409 AH, 1989).

Al-Saadi, Abdu Al-Rahman bin Nasir. "Tayseer Al-Karim Al-Rahman fi Tafseer Kalaam Al-Mannaan". Investigation: Abdur Rahman Al-Laahim, (1st ed. Beirut: Muassasah Ar-Risaalah, 1421 AH).

Sultan, Salah El-Din. "Women Inheritance and the Issue of Equality" (Arabic). (1st ed. Egypt: Dar Nahdha, 1999).

Al-Samalouti, Nabil. "Development Between Secular and Religious Reasoning". (Alexandria: Dar Al-Ma'rifah Al-Jaami'iyyah, 1996).

Al-Ahmad, Suhail Muhammad Taher. "The Influential Factors Affecting the Distribution of Estate under the Islamic Jurisprudence". Journal of Al-Quds Open University for Researches and Studies 2, (2013 AD): 225-268.

Al-Shinqeeti, Muhammad Al-Ameen bin Muhammad Al-Mukhtar. "Adwaa Al-Bayaan fi Eidooh Qur'an bil Qur'an". (1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1417 AH, 1996 AD).

Al-Shawkani, Muhammad bin Ali. "Fath Al-Qadeer, Al-Jami‘ Bayna Fannay Ar-Riwaayah wa Ad-Diraayah min ‘Elm At-Tafseer". Investigation: Abdur Rahman ‘Omairah. (2nd ed. Al-Mansoura: Daar Al-Wafa, 1418 AH -1997).

Al-Shuway‘ir, Abdus Salam bin Muhammad. "The Impact of Women Work on Marital Spendings". (1st ed. Riyadh: Imam Muhammad bin Saud Islamic University, Saudi Arabia, 1432 AH).

Al-San`ani, Abduul-Razzaq bin Hammam. "Al-Musannaf". (India: Publications of the Scientific Council, ND).

Al-Tabari, Muhammad bin Jareer. "Tareekh Al-Umam wa Al-Muluuk". (1st ed. Beirut: Dar Al-Fikr, 1407 AH-1987).

Al-Tabari, Muhammad bin Jareer. "Jaami‘ Al-Bayaan ‘an Tahweel Aay Al-Qur‘aan". Investigation: Mahmoud Muhammad Shakir and Ahmad Muhammad Shakir. (Egypt: Dar al-Ma'arif, ND).

Saalim, Abduul-Jalil. "Misconceptions and Answers on Women Issues" (Arabic). (1st ed. Egypt: Dar Al-Bashir lil Thaqaafah, 2019).

Al-Azim Abadi, Muhammad Shams Al-Haq, "‘Aoun Al-Ma'bood Sharh Sunan Abi Dawood". (Beirut: Dar al-Fikr, 1415 AH-1995).

Al-Aqaylah, Zaid Mahmoud. "The Rights of a Woking Woman, A Comparative Study Between Islamic Law and Secular Laws" Majallat Al-Mofaker8, Jameat Mohamed Khaider, Algeria, (2012 AD):407-436.

Inaya, Ghazi. "Islamic Economics: Zakah and Tax, a Comparative Study". (1st ed. Beirut: Dar Ihyaa Al-‘Uluum, 1416 AH, 1995).

Al-Aini, Mahmoud bin Ahmad. "Al-Binaayah Sharh Al-Hidayah". (1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1420 AH-2000).

Al-Aini, Mahmoud bin Ahmad. "‘Umdah Al-Qaari Sharh Saheeh Al-Bukhari". (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1421 AH, 2001).

The United Nations Development Program (UNDP) working group, headed by the Office's Director, Salim Jehan. Human Development Indices and Indicators, 2018 Statistical Update.

Al-Qari, Al-Mulla Ali. "Marqat Al-Mafateeh Sharh Miskat Al-Masabih". (Beirut: Dar Al-Fikr, 1414 AH).

Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad Al-Ansari. "Al-Jaami‘ Li Ahkaam Al-Qur’an". (Beirut: Dar Al-Fikr1414 AH-1993).

Al-Qudah, Muhammad Nooh. "Al-Aaqilah in Light of the Contemparay Social Issues, a Fiqh Study" (Arabic). The Jordanian Journal of Islamic Studies 2, (2006): NP.

Elburg, Catherine, Wojtek, Monique Noyak, Kalpana Kuchar, Stefania Fabrizio and Kangni Kpodar، Philip Wingender, Benedict Clements, and Gerd Schwartzkaterin, “Women, Work and the Economy: Macroeconomic Gains from Gender Equality, IMF Staff Discussion Note.” (September 2013).

“Regulation for the Alimony Fund, Kingdom of Saudi Arabia.” Umm Al-Qura Newspaper 4685 (2/12/1438 AH).

Rasheed, Mass‘oudi. "The Monetary Regulation for Couples in the Algerian

Legislation, a Comparative Study". (Algeria, Tlemcen: PhD Thesis, Abu Bakr University in Al-Qayed, 2005-2006 AD).

Muslim, Abu Al-Hussein Muslim bin Al-Hajjaj Al-Qushayri. "Sahih Muslim". (1st ed. Alqahirah: Dar Abi Hayyan, 1415 AH).

Al-Masry, Rafeeq Younis. "Feqh Almoamalat Almaliyah". (1st ed. Dimashq: Dar Al-Qalam, 1426 AH, 2005 AD).

Al-Musleh, Abdullah bin Abduul Aziz. "Limitations to Private Ownership" (Arabic). (1st ed. Beirut: Moaasast Ar-Resalah, 1408 AH-1988).

Arab Planning Institute. "Anti-Poverty Strategies and Policies". Kuwait:, undated.

Arab Planning Institute. "The Arab Strategic Framework for the Eradication of Multidimensional Poverty". (Kuwait, 2019).

Arab Planning Institute. "Poverty Risks and Implications", Kuwait. undated.

Al-Munaawi, Muhammad Abduul-Raouf. "Faidh al-Qadeer Sharh al-Jami al-Saghir". (1st ed. Beirut: Dar al-Fikr, 1357 AH).

Al-Nisa'i, Ahmad Ibn Shuaib. "Kitab Al-Sunan Al-Kubra". (1st ed. Beirut:Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1411 AH-1991 AD).

The Saudi Labor Law, amended by Royal Decree No. M / 46, dated 5/6/1436 AH, on the Ministry of Human Resources and Social Development website: https://hrsd.gov.sa/ar

(Non-Arabic References):

Citation. Fan Lieming (2019) Will China's "Two-child in One Family" Policy to Spur Population Growth Work? Population and Economics 3(2). 36–44 ".

"Retrieve At: 22-09-1441 AH" website: https.//doi.org/10.3897/popecon.3.

Dareen Walker. "From Generosity to justice a new gospol of wealth Dec 2019". "Retrieve At: 22-10-1441 AH" website:

https.//www.npr.org/sections/goatsandsoda/2019/12/02/781152563/researchers-find-a-remarkable-ripple-effect-when-you-give-cash-to-poor-families.

Dennis Egger, JoAHnnes AHushofer, Edward Miguel, Paul NieAHus, and MicAHel Walker. "General equilibrium effects of cash transfers. Experimental evidence from Kenya, November 21, 2019".

Eggert Örn Sigurðsson. Impacts of Population Aging in Modern Japan and Possible Solutions for the Future. "Retrieve At: 22-10-1441 AH" website:

https.//ec.europa.eu/eurostat/statisticsexplained/index.php?title=File. Employment_rate_and_gender_employment gap, _2016.PNG

"Population and fertility by age and sex for 195 countries and territories, 1950–2017. a systematic analysis for the Global Burden of Disease Study 2017" . The Lancet 10159, (November 10, 2018 AD): 1995-2051.

مفهوم الاستهلاك في الفقه الإسلامي

منظور اقتصادي على ضوء الاقتصاد المعاصر

The Concept of Consumption in Islamic Jurisprudence

An Economic Perspective in the light of the Contemporary Economics

إعداد:

د. محمد أحمد عمر بابكر

Dr. Mohamed Ahmed Omer Babiker

أستاذ الاقتصاد الإسلامي المشارك بقسم الاقتصاد الإسلامي بكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية

البريد الإلكتروني: Hashimo0966@gmail.com

الاستقبال - Received: 2020/09/26، **القبول** - Accepted: 2020/11/18، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

يعالج البحث مفهوم الاستهلاك في الفقه الإسلامي، ليستخرج منه ما يوافق الاستخدام المعاصر للمصطلح بما يمكن أن يبرز تفوق الاقتصاد الإسلامي، في هذا الجانب، على الاقتصاد الوضعي. وعلى أساس هذا المفهوم، يستخرج البحث أنواع الاستهلاك والأهمية التي يمثلها ذلك في سلوك المسلم الاستهلاكي. يهدف البحث إلى إيضاح مفهوم الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي، معتمدًا على استعمالات الفقهاء له. ويتبع البحث، المنهج الاستنباطي والتحليلي.

وتوصل إلى نتائج، أهمها: اتساع مفهوم الاستهلاك في الفقه الإسلامي، وقدرته على التوجيه السليم لسلوك المسلم الاستهلاكي.

الكلمات المفتاحية: الاستهلاك – السلوك – الإنفاق – الفقه – الاقتصاد الإسلامي – الاقتصاد الوضعي.

ABSTRACT

This research deals with the concept of consumption in Islamic Jurisprudence, in order to extract what can match the contemporary use of the concept, by what will show the superiority of Islamic Economics, in this side, over the conventional economics. Based on this concept, the research extracts the types of consumption and the importance that it represents in the Muslim consuming behavior. The research aims to explain the concept of consumption in Islamic Economics, relying on the uses of the term by the Islamic jurists. The research follows the deductive and inductive methods. It also arrived at some findings, important of which is: the broadness of the concept of consumption in Islamic Economics, and its ability to direct Muslim consumption behavior to the correct way.

Key Words:

Consumption – behavior – spending – Fiqh – Islamic economics – Conventional economics.

مقدمة البحث

ينطلق المسلم في إنفاقه واستهلاكه من عقيدة، عنها تصدر أفعاله الموافقة لشرعه وطبعه. والإيمان هو الموجه للحركة الاستهلاكية للمسلم بحيث تكون متوازنة مراعية للحاجات الآنية والمستقبلية، وحاجات النفس وحاجات الغير من فرد أو جماعة، من ذوي القربى أو المحتاجين.

وقد هذب الشرع الحركة الاستهلاكية للمسلم وضبط استهلاكه ليتناغم مع الموارد المتاحة له، بحيث يجدها عند الحاجة إليها. وهذا التهذيب والضبط يسير في إطار الأحكام الشرعية من الحرام والحلال. وهذا البحث يغوص في معنى الاستهلاك في الاصطلاح الفقهي، ليستنبط مفهومًا للاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي، يبرز الجوانب المتعددة له، ويوضح استخداماته المختلفة، والتي تفصح عن المدلول الواسع للفظ الاستهلاك. وبحسب إيضاحه ينتقل إلى جوانب تهذيب السلوك الاستهلاكي عند المسلم، وضوابط الاستهلاك الحاكمة لهذا السلوك. والتي هي انعكاس لتخلُّق المسلم بالآداب الشرعية، وهو ما أطلقنا عليه موجهات السلوك الاستهلاكي. وبرغم الكتابات السابقة في الموضوع ــ وهي كثيرة، بين كتب وبحوث ــ إلا أنها غير وافية بالغرض، الذي يَبِين معه المفهوم العميق للاستهلاك، في موارده المتعددة. ولذلك يُعرض الباحث عن ذكر أي دراسة أو بحث لم يتناول موضوع الاستهلاك بالوجه الذي يهدف إليه هذا البحث؛ وهو إيضاح مفهوم ومدلول الاستهلاك عند الفقهاء، باستقصاء النظر في كتبهم وأقوالهم، ليُتوصل من خلاله إلى اكتشاف استعمال اللفظ في موارده الاقتصادية، الدالة على الإنفاق والاستمتاع، كبعض وجوه الاستهلاك. وهو ما يتميز به هذا البحث. وهذا البحث يتعمق في استقصاء المفهوم من مواضع مصادره المتعددة الواردة فيه، ليخرج منه باستنباط مفهوم يجلي حقيقة معنى لفظ استهلاك، ليستثمره في مواضع تطبيقه المناسبة له، وليُظهر تفوق الاقتصاد الإسلامي في استخدام المصطلح، مقارنة بالفكر الاقتصادي المعاصر. ولم ير معنى لذكر كتابات لم تطْرِق هذا الجانب بالوجه المشار إليه.

مشكلة البحث:

هناك مفهوم واسع للاستهلاك في الفقه الإسلامي، ينبني على معرفته أسس نظرية تعين على فهم السلوك الاستهلاكي للمسلم. ويبرز من خلاله جانب التفوق على الاقتصاد

الوضعي، من حيث اتساع استعماله. وهو مايحاول هذا البحث تجليته وإيضاحه.

ويطرح السؤال الرئيسي التالي:

ما المقصود بلفظ استهلاك عند الفقهاء، وما وجه علاقته بمصطلح الاستهلاك في الاقتصاد المعاصر ؟

أهدف البحث:

١. يسعى البحث إلى تجلية حقيقة مفهوم الاستهلاك في الفقه الإسلامي، ومطابقته بالاستخدام المعاصر للمصطلح.
٢. إبراز جانب التفوق في استعمال مصطلح الاستهلاك، في الاقتصاد الإسلامي.

أهمية البحث:

١. إن إيضاح حقيقة مفهوم الاستهلاك يرتكز عليها بناء السلوك الاستهلاكي للمسلم، والذي يعني بالضرورة ضبط الإنفاق الاستهلاكي، والحد من إهدار الموارد.
٢. ينبني على إيضاح مفهوم الاستهلاك تعزيز القدرة على التغلب على قلة الموارد، ومن ثم العمل على ضبط سلوك الأفراد عند تناولهم للطيبات.

فروض البحث:

يحاول البحث اختبار الفرض التالي:

استعمال الفقهاء للفظ الاستهلاك يتفق مع الاستعمال المعاصر ويتفوق عليه.

منهج البحث:

نتبع في هذا البحث، المنهج الاستنباطي والتحليلي.

هيكل البحث:

ينقسم البحث إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة:

المبحث الأول: مفهوم الاستهلاك ومرادفاته.

المبحث الثاني: الاستهلاك: منظور اقتصادي إسلامي في ضوء الاقتصاد المعاصر.

تمهيد

مصطلح الاستهلاك ليس من المصطلحات الحديثة ولا الغريبة؛ إذ تناولها الفقهاء في كتب الفقه في أبواب متعددة وعنوا بها عبارات متقاربة تدل على معنى واحد هو الاستمتاع بالشيء واستخدامه على وجه يحقق المنفعة في الغالب. لكن ظهور المصطلح وشيوع استخدامه على نحو علمي كان في هذا العصر.

على هذا المصطلح أو المفهوم انبنت نظريات تتعلق بالمستهلك والاستهلاك، تنزع إلى بلوغ ثمرة أو مقصد معين، هو تفسير سلوك الفرد عند إرادته استهلاك سلع معينة والانتفاع بها، وأهمية دراسة هذا السلوك لأجل بلوغ مقصد آخر هو تحديد حجم الإنتاج، بل نوعه.

ولما كان مصطلح الاستهلاك بهذه المثابة من الأهمية، اقتضى ذلك تفسيره وإبانة ماهيته، خاصة العلمية، ليتضح بعدها التوجيه السليم للسلوك الاستهلاكى على ضوء نظرية اقتصادية إسلامية في الاستهلاك ترتكز على مقاصد الشرع ومبادئ الإسلام.

المبحث الأول: مفهوم الاستهلاك ومرادفاته

يعالج هذا المبحث أصل لفظ الاستهلاك عند أهل اللغة، ويتلو ذلك ما يعنيه هذا المفهوم عند الفقهاء المسلمين.

يحوي المبحث مطلبين:

المطلب الأول: الاستهلاك عند الفقهاء.

المطلب الثاني: مرادفات الاستهلاك عند الفقهاء.

المطلب الأول: الاستهلاك عند الفقهاء

يتقدم هذا المطلب ذكر معنى الاستهلاك في اللغة.

قال أهل اللغة: هلك: الهُلْك: الهلاك.

الهاء واللام والكاف: يدل على كسر وسقوط.

هلك: هلكاً بالضم، وهلاكاً، وهُلوكاً بضمهما وهَلكة، مثلثتي اللام، مات.

وأهلكه واستهلكه وهلّكه وهَلَكة يَهْلِكُه. واستهلك المال: أنفقه وأنفده، وأهلكه: باعه. ويقال: استهلك ما عنده من طعام أو متاع. والهلاك يستعمل لمعان، منها مما يناسب غرضنا: هلاك الشيء باستحالة وفسادٍ، كقوله تعالى: ﴿وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَ﴾ [سورة البقرة: ٢٠٥]، قال: هلك الطعام.(١)

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، «كتاب العين». مرتب على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق: د. عبد الحميد هنداوي (ط:١، ١٤٢٤هـ -٢٠٠٣م، بيروت لبنان: دار الكتب العلمية)، ٤: ٣١٨؛ إسماعيل بن حماد الجوهري «معجم الصحاح». مرتب ترتيباً ألفبائياً وفق أوائل الحروف، اعتنى به: عليك مأمون شيحا، (ط/٤ ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م، بيروت لبنان: دار المعرفة):١١٠٣، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا «مقاييس اللغة». راجعه وعلق عليه: أنس محمد الشامي، (د.ط، ١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨م، القاهرة: دار الحديث)، ص:٩٤٠؛ مجد الدين محمد يعقوب الفيروز ابادي، «القاموس المحيط». مرتب ألفبائياً وفق أوائل الحروف، راجعه واعتنى به: أنس محمد الشامي – زكريا جابر أحمد، (د. ط، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م، القاهرة: دار الحديث):١٧٠٤؛ مجمع اللغة العربية – الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث «المعجم الوسيط». أخرجه إبراهيم مصطفى وآخرون، (د. ط، د. ت)، ص:٩٤٠؛ الراغب الأصفهاني، «مفردات ألفاظ القرآن». تحقيق: صفوان عدنان داوودي، (ط:٤، ١٤٣٠ هـ -٢٠٠٩ م، دمشق: دار القلم): ٨٤٤.

هذا ما قاله أصحاب اللغة عن معنى الاستهلاك.

أما الفقهاء فاستعملوا لفظ الاستهلاك في كثير من أبواب الفقه، كباب الغصب وباب الحجر وباب الحج. وخصّ بعض الفقهاء، الاستهلاك بباب مستقل، كالإمام مالك في موطئه. والمعنى الذي ذكروه للفظ – أعني الاستهلاك – لا يخرج بحال عن المعنى المتداول المتعارف اليوم في علم الاقتصاد المعاصر وفي عرف الناس. فقد استخدموه على معنى إفناء الشيء وإذهاب عينه، وعلى معنى الانتفاع مع بقاء عينه، وعلى قصد الاستمتاع بالشيء، وعلى معنى صيرورة الشيء إلى غير أصله الأول. أو انتقاله من حال إلى حال. أي من حاله الأول إلى ثانٍ، تختلف معه المنفعة.

وقد يقصد بالاستهلاك عندهم، إذهاب منافع الشيْء وإبطالها أو إدخال النقص عليه. وقد يمزجون الاستهلاك بالإتلاف وقد يفردون أحدهما من الآخر. إلا أن الإتلاف يستعملونه – كما في اللغة، وسيأتي ذلك – في إهلاك الشيء في غير منفعة، في الغالب. والاستهلاك إنما يستعملونه في الانتفاع أو في استخراج منفعة من الشيء على سبيل الاستمتاع. وقد يكون ذلك بحقه، كمالك المال يتصرف فيه، وقد يكون بغير حقه، كغاصب مال غيره، يتلفه لمنفعة نفسه أو في غير منفعة فهذا استهلاك عندهم.

تكلم الفقهاء عن نوعين من السلع المرغوب في استهلاكها: ما يبقى عينه باستعماله واستخدامه كالحيوان والعروض، وما لا يبقى عند استهلاكه، بل يفنى كالموزون والمكيل والمعدود. وبمعنى آخر، ما له مثل وما ليس له مثل، وفي الأول القيمة. ويعبر عنها بعضهم بأنها – أي القيمة – أعدل لأنها تستوعب جميع صفاته – أي الشيء المستهلك كالحيوان، ولا يكاد يجد مثل ما أتلف على جميع صفاته.[1]

لكن يظهر من استعمال الفقهاء للفظ الاستهلاك، أنه معروف عندهم، لذلك لم يعتنوا بتعريفه أو تحديد مفهومه.

ولم يمنع ذلك من أن يفصّلوا أحواله. فقد قسم الإمام الباجي استهلاك الحيوان

(١) أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي، «المنتقى». تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، (ط:١، ١٤٢٠ هـ -١٩٩٩م، بيروت لبنان: دار الكتب العلمية)، ٧: ٣٠١.

والعروض إلى نوعين:[١]

الأول: استهلاك الكل أو الجملة.

الثاني: استهلاك الجزء أو البعض.

أما الأول وهو استهلاك الجملة، فقد يقع بغصب أو بغير غصب. ففي حال الغصب يتعلق الضمان، وفي حال عدم الغصب يتعلق القيمة يوم الاستهلاك.[٢]

والمعنى في ذلك فوات حظ صاحب السلعة أو العرض من حيوان أو غيره، من الانتفاع بها وصيرورة الانتفاع إلى الغير. وعدم الغصب والتعدي في استهلاك السلعة يدل على الطلب الناشئ من الرغبة في الانتفاع بالشيء والاستمتاع به على وجه يحقق إشباع الطالب لها.

من أمثلة السلع المغتصبة لأجل الاستهلاك، غصب العبد وموته من غير سبب، فإن فيه الضمان وغصب الدار وانهدامها من غير انتفاع بها بالسكنى، وفيها القيمة.[٣]

جميع ما تقدم يُعدُّ استهلاكاً في حال الانتفاع به مع بقاء عينه، أو ذهاب عينه من غير انتفاع، فالأول استهلاك إيجابي – أعني الانتفاع بالشيء مع بقاء عينه، والثاني استهلاك سلبي، واسم إتلاف أيضًا يتضمنه.

وقد تنتقل السلعة من حال إلى حال آخر، تزداد معه منفعته، فيطلق عليه الفقهاء أيضاً استهلاكاً. كغصب الشجر الصغار فيصير كباراً، وكذلك الحيوان أو الرقيق يكبر.[٤]

وهذا معنى واسع للاستهلاك. حيث يوضح امتلاك الحيوان أو الشجر لأجل الانتفاع به وهو يعتبر استهلاكاً، ويتضمن معنى الطلب.

وأما النوع الثاني من الاستهلاك، وهو استهلاك الجزء أو البعض، فهو استهلاك بعض العين أو إدخال النقص عليها[٥]. ويكون ذلك بكسر القصعة وشق الثوب وغير ذلك.

(١) الباجي، «المنتقى»، ٧: ٣٠٢.

(٢) الباجي، «المنتقى»، ٧: ٣٠٢ –٥.

(٣) الباجي، «المنتقى»، ٧: ٣٠٢.

(٤) الباجي، «المنتقى»، ٧: ٣٠٢.

(٥) الباجي، «المنتقى»، ٧: ٣٠٦.

يتنوع الاستهلاك عند الفقهاء، فقد يقع على الطعام يأكله غير مالكه تعدياً، فيسمى استهلاكاً، وعلى الجاني في هذه الحال مثله.[١]

وقد يقع هذا الاسم على خلط الشيئين بحيث لا يتميزان، كخلط القمح بالشعير لرجلين. وفي هذه الحال فيه ضمان المثل لأنه إتلاف لعين الطعام ومنع من الوصول إلى قبضه.[٢]

وقد يكون الاستهلاك على معنى تغير الصفة وزوال الاسم، كطحن القمح، وطحن الحنطة سويقاً[٣] وكذلك نسج الكتان ثوباً.[٤]

لما كان في جميع ذلك تفويت لمنفعة الشيء، أُلزم من فعل ذلك بمال غيره، المثل أو القيمة. وقد يطلقون على الاستهلاك إتلافاً. كمن أتلف عسلاً أو سمناً ببلد فلم يجد فيه مثله. فَرَبُّ الطعام مخير بين المثل والقيمة[٥] أو يعبروا عنه بمعنى واحد في لفظين فيقولون الإتلاف و الاستهلاك[٦]. فهذا استهلاك بالمعنى الاصطلاحي. فالاستهلاك يقع في كل سلعة عند الفقهاء. قال ابن عبد البر: أجمع العلماء أن من استهلك ذهباً أو وَرِقاً أو طعاماً مكيلاً، أو موزوناً أنه عليه مثل ما استهلك من صنفه بوزنه وكيله.[٧]

وهو مصرح بالاستهلاك على المعنى الاصطلاحي المعروف اليوم ويؤيده ما حكاه الربيع عن الشافعي قال: إذا اشترى الغاصب السلعة بمال بغير عينه، ثم نفد المال المغصوب، أو مال الوديعة بغير إذن ربها، فالربح له، وهو ضامن لما استهلك خاصة من مال غيره، ومن اشتراه بالمال بعينه، فرَبُّ المال بالخيار بين أخذ المال والسلعة.[٨]

---

(١) الباجي، «المنتقى»، ٧: ٣٠٨.

(٢) الباجي، «المنتقى»، ٧: ٣٠٨.

(٣) الباجي، «المنتقى»، ٧: ٣١٠.

(٤) الباجي، «المنتقى»، ٧: ٣١١.

(٥) الباجي، «المنتقى»، ٧: ٣١٢.

(٦) الباجي، «المنتقى»، ٧: ٣٠٢.

(٧) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري، «الاستذكار» علق عليه ووضع حواشيه: سالم محمد عطار– محمد علي معوض، (ط:٢، ١٤٢٣هـ –٢٠٠٢م، بيروت لبنان: دار الكتب العلمية)،٧: ١٤٨.

(٨) ابن عبد البر، «الاستذكار»، ٧: ١٥٠.

والمعنى أن الغاصب أنفق ما عنده من المال المغصوب في شراء سلعة، فيعبر الفقهاء عن ذلك بالاستهلاك، وهو عين المعنى المتعارف عليه الآن.

روى مالك في الموطأ قال: استقاء عمر لبناً شربه بعد أن علم أنه من الصدقة. قال الباجي: الذي فعله عمر لم يكن واجباً عليه لأنه استهلكه بالشرب[١]. فأطلق هنا الاستهلاك على شرب اللبن.

وقد يصير اللبن مغلوباً بطعام أو دواء، فيسمى عندهم استهلاكاً. وقد لا يختلط الشيء بغيره فيطلقون عليه استهلاكاً كذلك. قال القرافي: النقطة من الخمر لا يحد عليها إذا استهلكت مطلقاً[٢]. فاستهلاك اللبن بمعنى غيابه في غيره بحيث لا يتميز، كما مر، واستهلاك الخمر بنفسه لا مع غيره أيضاً استهلاك، كما فعل عمر باللبن. ويفيد ذلك معنى الاستهلاك المعروف اليوم.

يؤيده قول بعضهم: ينشر اللبن المستهلك الحرمة[٣]. وهنا يعني الممزوج بغيره المستهلك، أي الذي تعاطاه الإنسان بقصد التغذي.

وفي استعمال مصطلح الاستهلاك بالمعنى المعاصر كذلك ما يذكره الفقهاء في باب اللقطة. قال الباجي: الأمر عندنا في العبد يجد اللقطة فيستهلكها قبل أن يبلغ الأجل. ثم قال: إما أن يعطى سيده ثمن ما استهلك غلامه. ثم بين ذلك بقوله: سواء أكلها أو أكل ثمنها أو وهبها أو تصدق بها. قال: فإما أن يفتديه بغرم ما استهلك وإما أن يسلمه.[٤]

الاستهلاك هنا بمعنى إفناء الشيء بالأكل أو التصرف فيه بالنقل إلى الغير: هبة أو صدقة.

وقال صاحب الذخيرة المالكي: للسيد رد ما وهب العبد والمكاتب وأم الولد، أو تصدقوا به، فإن استهلك فالقيمة لهم.[٥]

---

(١) الباجي، «المنتقى»، ١٥٧/٢ (ط. أخرى).

(٢) شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، «الذخيرة». تحقيق، محمد بو خبزة، (ط:١، ١٩٩٤م، بيروت: دار الغرب الإسلامي)، ٤: ٢٧٦.

(٣) أبوبكر محمد بن عبد الله بن العربي، «القبس في شرح موطأ مالك بن أنس»، تحقيق: أيمن نصر – علاء إبراهيم، (ط:١، ١٤١٩هـ –١٩٩٨م، بيروت لبنان: دار الكتب، العلمية)،٣: ١٧٩.

(٢) االباجي، «المنتقى»، ٦: ١٤١.

(٥) القرافي، «الذخيرة»، ٥: ٣١٤، وانظر كذلك، ٥: ٣١٣.

وقد استخدموا اللفظ كذلك في الانتقاع بالأموال النقدية. قال القرافي: يجوز قرض الدنانير بشرط أن لا يستهلك عينها.[١]

قوله: يستهلك عينها، أي يعاوض بها عيناً أخرى أو سلعة أخرى طلباً للانتفاع. وهو من معاني الاستهلاك الجاري استخدامه في الاقتصاد المعاصر.

وفي الكافي لابن عبد البر قال: وما استهلكه البغاة الخوارج من دم أو مال ثم تابوا لم يؤخذوا به، وما كان قائماً ردوه بعينه.[٢]

استهلاك المال، سواء كان طعاماً أو سلاحاً أو حيواناً، يكون بإفناء عينه أو استعماله مع بقاء عينه، يطلق على ذلك استهلاكاً، يؤيده قوله (وما كان قائماً ردوه بعينه) أي أنه استعمل وبقيت عينه على ما هي كالسلاح والحيوان، وإن كانت منفعتهما تذهب بالتعطيل والعطب والكسر والعقر.

كما استخدم الفقهاء اللفظ على المعنى اللغوي المحض.

قال النووي: المحظورات تنقسم إلى: استهلاك كالحلق وإلى استمتاع كالطيب.[٣]

فالحلق إذهاب لشعر الرأس، فهو استهلاك، ويتضمن معنى طلب الانتفاع بفعل الشيء ودفع الثمن مقابله.

والطيب أيضاً استهلاك إلا أن استعماله وبقاء أثره على البدن من باب الاستمتاع كذلك، لكنه أيضاً استهلاك بالمفهوم الإنفاقي الاقتصادي.

على ذلك فكل سلعة يجري معالجتها طلباً لمنفعتها فهو استهلاك. كما يكون الاستهلاك للكل ويكون للجزء، ويكون من تعدٍ بالغصب ويكون من غير تعدٍ ولا غصب كما مرَّ بنا.[٤]

---

(١) القرافي، «الذخيرة»، ٥: ٢٨٦.

(٢) أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبد البر، «الكافي في فقه أصل المدينة المالكي». (د.ت، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية): ٢٢٢.

(٣) محيي الدين يحيي بن زكريا بن شرف النووي، «روضه الطالبين وعمدة المفتين». (ط:٣، ١٤١٢هـ–١٩٩١م، يروت: المكتب الاسلامي)، ٣: ١٧٠.

(٤) الباجي، «المنتقى»، ٧: ٣٠٢، ٣٠٥.

تلخيص ونتائج:

استعمل الفقهاء الاستهلاك على المعنى المستعمل حالياً، لكن استعمالهم أعم وأتم.

وأن منه ما هو استهلاك إيجابي، ويشمل الانتفاع بالشيء مع بقاء عينه أو إفنائه كالطعام أو الحيوان أو السلاح وغيرها.

ومنه ما هو استهلاك سلبي، ويشمل إتلاف العين من غير انتفاع واستهلاك الخمر، وكلاهما فيه المأثم.

وقد أطلقوا لفظ الاستهلاك على معنى: .

– خلط الشيئين بحيث لا يتميزان، كالقمح والشعير وعبروا عنه بالإتلاف.

– تغير الصفة وزوال الاسم، كطحن القمح وطحن الحنطة سويقاً.

– ما يستعمله الإنسان من طعام أو ذهب أو فضة، من مكيل أو موزون أو معدود.

– استعمال الشيء ممزوجاً بغيره مغلوباً به، كاستهلاك اللبن في الدواء أو الطعام.

هذا، وقد جاء في الموسوعة الفقهية تعريف الاستهلاك اصطلاحاً على ما فُهِم من عبارة بعض الفقهاء على أنه: تصيير الشيء هالكاً أو كالهالك كالثوب البالي، أو اختلاطه بغيره بصورة لا يمكن إفراده بالتصرف كاستهلاك السمن فى الخبز.(١)

وعرفه بعض كُتاب(٢) الاقتصاد الإسلامي بأنه: إتلاف عين بإفنائها أو بإذهاب منافعها في تحصيل منفعة. يقال: استهلك الماء إذا صرفه في الشرب والسقي ولم يبق منه شيئاً واستهلك الآلة إذا ذهبت منفعتها بالعمل والإنتاج.

وعزى بعض الباحثين(٣) هذا التعريف الآتي للاستهلاك، إلى الباحثين في الاقتصاد

(١) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية –الكويت، «الموسوعة الفقهية». (ط:٤، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، مصر: مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع)، ٤: ١٢٩؛ نزية حماد، «معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء». (ط:١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، دمشق: دار القلم):١٨.

(٢) محمد رواس قلعه جي، «مباحث في الاقتصاد الإسلامي من أصوله الفقهية». (ط:٧، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م، بيروت – لبنان: دار النفائس):٨٨.

(٣) زيد بن محمد الرماني: «المفاهيم الاستهلاكية في ضوء القرآن والسنة النبوية – الجزء الثاني». رابطة العالم الاسلامي (دعوة الحق)، العدد١٥٣، (السنة الثالثة عشرة –رمضان ١٤١٥هـ): ٢٦، ٢٣ =

الإسلامي، وهو: "التناول الإنساني المباشر للسلع والخدمات لإشباع الحاجات الإنسانية". ويصفه هذا الباحث بأنه قريب من الاصطلاح الغربي.

ما تقدم هو بعض التعريفات لمصطلح الاستهلاك، سواء كان بمعالجة فقهية كالأَوَّلَيْن أو اقتصادية كالأخير.

والذي يمكن الانتهاء إليه في هذا البحث اعتمادًا على نقولات الفقهاء[1] السابقة وفهمها هو:

أولاً: التعريف الفقهي للاستهلاك

هو "كل شيء يغير الشيء/ السلعة عن أصلها بإزالة وفوت، أو نقل عن حالها الأول، بقصد الانتفاع ". وهذا صادق على الاستخدام الإيجابي للاستهلاك، كما تدل عليه عبارة "بقصد الانتفاع".

أو على نحو مختصر، هو: كل سلعة يجري معالجتها طلباً لمنفعتها. وينطوي لفظ السلعة، على الخدمة كذلك، فهي رديف في الاستعمال مع السلعة بحيث يطلقان معاً.

ثم رأيت للفقيه الحنفي الإمام الكاساني تعريفاً للاستهلاك يقول فيه: هو: إخراج الشيء من أن يكون منتفعاً به منفعة موضوعة له مطلوبة منه عادةً.[2]

وهذا يعني أن هذا الشيء مَرَّ بيدٍ أولى أو شخص ابتدر استخدام هذا الشيء أو الانتفاع به، فسمي فعله هذا استهلاكاً.

يؤيده أن صياغة تبر الذهب أو الفضة إناء أو ضربه دراهم أو دنانير يقع استهلاكاً

=

وانظر كذلك: ٢١.

(١) خلت البحوث والكتب العلمية التي اطلعت عليها من نقولات لاستخدام معنى الاستهلاك. إنما اعتمد كتابها على تعريفات جاهزة لفقهاء عن الإتلاف وليس الاستهلاك، فخلطوا بذلك بين المفهومين أو نقل لتعريفات فقهية معاصرة للاستهلاك. وهذا البحث يعتمد في أصله على استنباط تعريف للاستهلاك عند الفقهاء يُفهم من كلامهم واستخدامهم للفظ، سواء تعريفه في الفقه أو الاقتصاد الإسلامي.

(٢) علاء الدين أبوبكر بن مسعود الكاساني، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع». تحقيق: علي محمد معوض – عادل أحمد عبد الموجود، ط:٢، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية)، ١٠: ٢٣.

من صنع الغاصب كما يذهب الكاساني[١] والمعنى أن التبر بالصياغة انتقل إلى إناء أو دراهم ودنانير مضروبة، وهو كاتخاذ الحديد سيفاً أو سكيناً.

ويعرفه في موضع آخر بأنه: فوات المعنى الموضوع للشيء المطلوب منه عادة.[٢] وعبارته: إن بقيت الصورة فقد فات معناه الموضوع له المطلوب منه عادة، فكان فعله استهلاكاً للمغصوب، صورة ومعنى أو معنى.[٣]

وفي حالة صيرورة الخمر خلاً بعد غصبها واستعمالها، فهذا يُعَدُّ استهلاكاً؛ لأن فعل الغاصب صنع آخر وهو إتلاف خلّ مملوك. فالاستهلاك فيه الضمان لأنه تفويت لمنفعة الشيء صورة ومعنى أو معنى لا صورة بخلاف قيام عين الشيء

المغصوب على ما هو عليه، فإنه يوجب الرد ولأن الهالك في حال الاستهلاك لا يحتمل الرد.[٤]

وهذا المفهوم للاستهلاك يؤيد التعريف المتقدم. وقد ضرب الكاساني أمثلة لما يعتبر استهلاكاً، كالحنطة تزرع، والنواة تُغرس فتصير شجرة والبيضة تُحضن فتصير دجاجة والقطن يُغزل أو الغزل يُنسج أو الثوب يُقطع أو يُخاط قميصاً، أو اللحم يُشوى أو يطبخ أو الشاة تُذبح أو تُشوى أو تطبخ أو الدقيق يُخبز أو العنب يُعصر أو اللبن يُطبخ آجُرَّاً. جميع ذلك فعل يقع استهلاكاً، إما صورة ومعنى أو معنى لا صورة وهذا بسبب التبدل والصيرورة إلى شيء آخر بتخليق الله تعالى وإيجاده، فكان بذلك استهلاكاً.[٥]

وهذا نفس المعنى الذي مرَّ آنفاً عن الباجي المالكي. وقد أعطى الكاساني تعريفاً للتلف[٦] هو نفس تعريف الاستهلاك، مما يدل على أنهما يتواردان على معنى واحد ولو في بعض المواضع على الأقل، وهذا في العموم، وسيأتي ذلك.

---

(١) الكاساني، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ١٠: ٢٣.
(٢) الكاساني، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ١٠: ٢٩ بتصرف.
(٣) الكاساني، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ١٠: ٢٩
(٤) الكاساني، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ١٠: ٢٢-٢٥.
(٥) الكاساني، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ١٠: ٢٥، ٢٦، ٢٩ بتصرف واختصار.
(٦) الكاساني، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ١٠: ٧٠.

ثانياً: التعريف الاقتصادي الإسلامي للاستهلاك

ذكر بعض الكُتاب تعريفاً يزعم أنه متفق عليه عند الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، وهو: " التناول الإنساني المباشر للسلع والخدمات، لإشباع الحاجات الإنسانية ". ويرى أنه قريب مما وصل إليه الاصطلاح الغربي، لأن هذا التعريف الإسلامي يأخذ في الاعتبار البعد عن الإفراط في الاستمتاع، والأوامر والنواهي الشرعية، والقيم الأخلاقية والوفاء بالحاجات، دون السعي إلى إشباع الرغبات.(١)

هذا التعريف لا يفي بالمطلوب حتى نميزه عن غيره من مصطلحات مادية محضة لا تُعير للروح معنى، والأمور التي زعم أنها تميز بها عن التعريف الغربي للاستهلاك، لا يعبر التعريف ولا يفصح عن واحد منها، سوى الأمر الرابع المتعلق بالوفاء بالحاجات.

لكن تقييده بعدم السعي وراء إشباع الرغبات غير متجه، وقوله في التعريف: التناول الانساني لا يعبر عن المقصود من الاستهلاك، إذ التناول معنى محصور على الشيء مستخدم في المحسوس لا يعبر عن معاني وراء ذلك. تقول: ناولته الشيء فتناوله، والنوال: العطاء، وتناول الشيء: أخذه وتعاطاه.(٢)

من الممكن إعطاء تعريف للاستهلاك يوافق ألفاظ الفقهاء ويعبر عن المفهوم الاقتصادي الإسلامي، وهو:(٣) "طلب استخدام ما يوافق حاجة الإنسان على جهة الإبقاء على الحياة أو الاستمتاع بالطيبات من سلع وخدمات على الوجه الشرعي المباح".

فذكر لفظ: طلب، مُعزز باستعمال الفقهاء، معضد بالاستعمال الاقتصادي المعاصر للفظ. يقول أهل اللغة: طلبه طلباً، همَّ بتحصيله أو التمسه وأراده. والطلب المطلوب(٤) وفي التنزيل ﴿فَلَن تَسۡتَطِيعَ لَهُۥ طَلَبٗا﴾ [سورة الكهف:٤١] واللفظ يدل على ابتغاء الشيء. يقال: طلبت الشيء أطلبه طلباً.(٥)

(١) زيد الرماني، «المفاهيم الاستهلاكية في ضوء القرآن والسنة النبوية – الجزء الثاني»: ٢٣- ٢٦.

(٢) الجوهري، «معجم الصحاح»: ١٠٧٨، مجمع اللغة العربية «المعجم الوسيط»:٩٥٢.

(٣) محاضرات أُلقيت علي طلاب الاقتصاد لمادة الاقتصاد الجزئي الإسلامي بجامعه أم درمان الإسلامية وطلاب أكاديمية العلوم المصرفية والمالية، ٢٦ رجب ١٤٣٠هـ- ١٩يوليو ٢٠٠٩م.

(٤) مجمع اللغة العربية «المعجم الوسيط»:٦٠٨.

(٥) ابن فارس، «معجم مقاييس اللغة»:٥٣٥.

وقول: (ما يوافق حاجة الإنسان) أي ما يلائم نفس الإنسان ويقضي حاجته بمعنى المنفعة في الشيء المراد استهلاكه. وقول: (على جهة الإبقاء على الحياة أو الاستمتاع إلخ) لأن الإنسان إما يستهلك لأجل بقاء حياته وهذا من الضروريات.

وإما لأجل التمتع بما يزيد على هذه الضروريات، من حاجيات وكماليات. فالأول كالغذاء والثاني كالحلويات والملابس المستحسنة. وذكر: (على الوجه الشرعي المباح) خرج من ذلك التبذير والإسراف والإقتار، كأدب راشد في استعمال الطيبات، كما يخرج أصالةً المحرم لأصله كالخنزير والخمر، ولغيره كحق الغير.

فتضمن التعريف بذلك، القيم الأخلاقية الإسلامية الداعية إلى الوسطية في تناول الأشياء وتعاطيها، وتوافق مع الاصطلاح المعاصر في تشابه الآلية الاستهلاكية – وهي عملية الاستهلاك المفطور عليها الإنسان مع فرق في معاني الألفاظ ومقاصدها، يطابق ذلك إذا ما نظرنا إلى الاقتصاد التقليدي واستعماله للفظ.

فقد جاء في قاموس أكسفورد الحديث:

الاستهلاك: هو فعل استخدام، أكل، إلخ الشيء. وفيه كمثال – هذه السمكة غير ملائمة للاستهلاك الآدمي: (للناس ليأكلوها).(١)

هذا من جهة اللغة أما اصطلاحاً، فالاستهلاك: يعني مستوى الإنفاق الكلي على السلع والخدمات الاستهلاكية في الاقتصاد ككل(٢).

غير أن تميز استعمال الاقتصاد الإسلامي واضح كما برز جلياً فيما تقدم.

المطلب الثاني: مرادفات الاستهلاك عند الفقهاء

استعمل الفقهاء ألفاظاً متقاربة تعبر عن استعمال الشيء والانتفاع به والتفاعل معه. بعضها أقرب إلى لفظ الاستهلاك الذي نبحث فيه، وبعضها قريب الصلة به من جهة المعنى.

هناك ألفاظ ثلاثة هي أكثر تداولاً واستعمالاً عند الفقهاء، وجاء ذكرها كثيراً في القرآن الكريم والسنة. أما غيرها مما ورد في القرآن ولم يتداوله الفقهاء في المعنى العام

(١) قاموس اكسفورد الحديث لدارسي اللغة الإنجليزية انكليزي –انكليزي–عربي Oxford world power Oxford University press, UK, 2010, P170

(٢) Nancy Wall: AZ Economics, Philip Allan Updates, UK, 3rd ed..2009, P53

لاستخدام المال كاستخدامهم لفظ الاستهلاك فلا يُذكر، بل يُشار إلى خطأ من عده لفظاً مرادفاً للاستهلاك كالأكل وغيره.

والذي يُعتمد من هذه المرادفات ثلاثة ألفاظ هي: الإتلاف والإنفاق والاستمتاع.

فالأول يُذكر مرادفاً في الأغلب للاستهلاك عند الفقهاء، ولذلك جعلناه أولاً. والثاني يعبر عن معنى أشمل من الاستهلاك، والثالث يعبر عن جملة الانتفاع بالشيء.

أولاً: الإتلاف

غالباً ما يذكر الفقهاء التلف في كتاب الحجر والغصب والبيوع وغيرها وقد يخص البعض الإتلاف بمسائل يتبعها أو يضمها الغصب. وهذا يدل على تعلق اللفظ بالسلوك الاقتصادي الذي يمكن أن يعد خاطئاً، لأن التلف إخراج الشيء من أن يكون منتفعاً به منفعة مطلوبة منه عادةً. كما يقول الكاساني[1] سواء كان هذا الشيء مبيعاً من سلعة أو نحوها وقد يكون لغير صالح مالكه.

لكن الإتلاف ليس دائماً مقترناً بالضرر، بل قد يكون مقترناً أو مقصده النفع والإصلاح.

ولذلك اعتبر العز بن عبد السلام الإتلاف أنواعاً: - إتلاف إصلاح وإتلاف دفع. فالأول هو الذي يوافق غرض البحث – إتلاف لإصلاح الأجساد وحفظ الأرواح، كإتلاف الأطعمة والأشربة والأدوية، وذبح الحيوان المباح حفظاً للأمزجة والأرواح، قال: ويلحق به قطع الأعضاء المتآكلة حفظا للأرواح، فإن إفساد هذه الأشياء جائز للإصلاح.[2]

ويظهر من هذا أن فيه إخراجاً للشيء عن أصله في المنفعة المطلوبة منه. وإن كان مؤدَّى ذبح الحيوان لحفظ حياة الإنسان وكذلك الأطعمة والأشربة. فإذا اعتُبر المآل فهو عين الاستهلاك. وما من شيء يراد الانتفاع به إلا وفيه إخراج له عن هيئته الأصلية التي كان عليها ليتهيأ للانتفاع به، كالخشب والحديد والزروع التي على الأرض والتراب وغير ذلك.

(١) الكاساني، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ٦: ١٦٥.

(٢) أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، «قواعد الأحكام في مصالح الأنام». راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، (ط:١، صفر ١٣٨٨هـ - مايو ١٩٦٨م، القاهرة: دار الشرق للطباعة)، ٢: ٨٧.

فجميع ذلك متضمن للإتلاف والاستهلاك معاً. ولم يفرق الكاساني في تعريفه للتلف بينه وبين الاستهلاك، بل أعطاهما معنى واحداً، وإن كان الأول كما تقدم يستخدم في إهلاك الشيء من غير منفعة في الغالب، كما مرّ.

وفى الموسوعة الفقهية: الإتلاف إفناء عين الشيء وإذهاب لها بالكلية، فهو أخص من الاستهلاك، لأن عين الشيء قد تفنى وقد تبقى مع خروجه عن الانتفاع الموضوع له عادة.(١)

والذي يظهر فيما تقدم أن الفقهاء استخدموا التلف مرادفاً للاستهلاك في بعض معانيه التي يؤول إليها الشيء كالإفساد والضرر، ولكن الغالب إخراج الاستهلاك في الاستعمال عن الإتلاف فيما يكون فيه النفع والإتلاف فيما يكون فيه الضرر على الغالب. لكن يخرج من هذا أن يأتي التلف على معنى الإصلاح والانتفاع كما مرَّ قريباً.

وبهذا يبعد رأي من قال إن الإتلاف لا يكون لتحصيل منفعة بخلاف الاستهلاك.(٢)

ذكر الكاساني من صور الإتلاف: خلط مستودَع ألفي درهم لرجلين بالتساوي بحيث لا يتمايزان، ضمن لكل واحد منهما ألفاً وملك المخلوط، لأن الخلط وقع إتلافاً معنى(٣) بينما قال في خلط كَرّ مغصوب وكَرّ مستودع: إنه ليس باستهلاك لأنه خلط ملكه بملكه.(٤)

أي ملك الغاصب وملك المودِع. ويظهر هنا وقوع التداخل والتباين كذلك في استخدام الفقهاء للفظي الاستهلاك والإتلاف.

من أمثلة الفقهاء للتلف: كل من في منعه من ماله صلاح له، وفى تركه معه إتلاف وإضاعة له وخوف الفقر عليه. وقولهم: إنما هو تعريض المال للتلف. وقولهم: فليس لغرمائه

(١) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية –الكويت، «الموسوعة الفقهية»، ٤: ١٢٩، ذهب رواس إلى تخطئة الموسوعة في عدم تحريرها لمعنى الإتلاف عندما عرفته بتعريف الكاساني ثم ذكرت في موضع آخر أنه إفناء الشيء بالكلية كما ذكرنا في المتن وكلامه ليس بسديد، لأنها عنت بالتعريف الثاني إلى ما يبقى بالإتلاف وإلى ما يفنى بالإتلاف، وهذا صحيح صادق على كل ما من طبعه البقاء صورة لا معنى، «الموسوعة الفقهية»، ١: ٢١٦، ٤: ١٢٩؛ رواس، «مباحث في الاقتصاد الاسلامي من أصوله الشرعية »:٨٩ هامش ٢؛ الكاساني، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ٦: ١٦٥.

(٢) رواس، «مباحث في الاقتصاد الاسلامي من أصوله الشرعية»:٨٨.

(٣) الكاساني، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ٦: ١٦٧.

(٤) الكاساني، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ٦: ١٦٧.

– أي العبد– إتلاف ماله على سيده واستبدادهم به. والذي دانه هو الذي عرض ماله للتلف[١] وتعبيرهم عن ترك الأكل والشرب بأنه عصيان وتلف.[٢]

استخدم الفقهاء الإتلاف على أصل معناه في اللغة، إذ التلف بمعنى ذهاب الشيء، وهو كذلك الهلاك، وقد تلف الشيء وأتلفه غيره[٣] وقول الفقهاء أتلف مال سيده، أي لما لم يكن العبد مأذوناً له بالتصرف في مال سيده كان ذلك تلفاً له، ولكن هو للمتلف أو المتسبب في الإتلاف منفعة. فالاعتبار بالمآل، كما مرَّ قريباً، وهو بهذا المعنى يُعَدُّ استهلاكاً. وهكذا يقع الميز بين لفظي الاستهلاك والإتلاف، ويسقط قول من اشترط خلو المنفعة من الإتلاف.[٤]

ثانيا الإنفاق:

هذا اللفظ أكثر استعمالاً في القرآن[٥] وكذلك عند الفقهاء حيث يجعلون باباً للنفقة يتكلمون فيه عن أحكام النفقة على الزوجة والولد والأبوين، وكذلك الدابة.

وفي اللغة عبارة عن انقطاع الشيء وذهابه. نفقت الدابة نفوقاً: ماتت، ونفق السعر نفاقاً، وأنفقوا: نفقت سوقهم والنفقة لأنها تمضي لوجهها. ونفق الشيء: فني. يقال: نفقت نفقة القوم. وأنفق الرجل: افتقر، أي: ذهب ما عنده، ومنه قوله تعالى: ﴿إِذَا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ﴾[سورة الإسراء: ١٠٠].[٦]

(١) عبد الوهاب بن على بن نصر، «المعونة على مذهب عالم المدينة»، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، (ط:١، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م، بيروت لبنان: دار الكتب العلمية)، ٢: ١٥٩، ١٦٨، ١٧١.

(٢) محمد بن الحسن الشيباني، «الكسب وشرحه للسرخسي، مذيلاً به رسالة الحلال والحرام لابن تيمية»، اعتنى بهما: عبد الفتاح أبو غدة، (ط:١، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧ م، بيروت – لبنان: دار البشائر الإسلامية):١٦٥.

(٣) ابن فارس، «مقاييس اللغة»: ١٣٠، الجوهري، « معجم الصحاح»: ١٢٩.

(٤) اشترط ذلك رواس، «مباحث في الاقتصاد الاسلامي من أصوله الشرعية »: ٨٦، حيث ذهب إلى ذلك.

(٥) ورد ثلاثاً وسبعين مرة على اختلاف تصرفاته. محمد فؤاد عبد الباقي، «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم»: ٨٠٨ – ٩، وذكرت النفقة مرتين في البقرة (وما أنفقتم من نفقة) ٢٧٠، والتوبة (ولا ينفقون نفقة) ١٢١، وورد الإنفاق مرة واحدة في الإسراء (إذاً لأمسكتم خشية الإنفاق) ١٠٠.

(٦) ابن فارس، «مقاييس اللغة»: ٩٠٨.

نفق الزاد: نفد، أنفقت الدراهم، من النفقة[١]. يقال نفق إذا هلك.[٢]

قال ابن العربي: في اشتقاق النفقة وهي عبارة عن الإتلاف، ولتأليف (نفق) في لسان العرب معانٍ، أصحها الإتلاف، وهو المراد ههنا[٣]. يعني آية البقرة ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [سورة البقرة:٣].

والنفقة تطلق على الزكاة المفروضة، وعلى نفقة الرجل على أهله، وعلى صدقة التطوع، وعلى وفاء الحقوق الواجبة العارضة في المال، باختلاف الأحوال عدا الزكاة.[٤]

على ما تقدم فإن معنى النفقة والإتلاف والاستهلاك متقارب وإن انفرد كل لفظ بمعانٍ واستخدامات أخر تعرف من السياق، ولا يستخدم الاستهلاك محل الإتلاف إلا على ندور، ولا الإنفاق محل الاستهلاك، لما بينهما من تباين معنوي. فقولك: أنفقت الدراهم غير قولك: أتلفت الدراهم، وغير قولك: استهلكت.

ويجمع الثلاثة الألفاظ: الإفناء، إذ كل واحد منها يحمل هذا المعنى.

وفي الفقه تنحصر النفقة على الطعام بالكسوة والسكنى.[٥]

وعند الفقهاء هي: الإدرار على الشيء بما يقوم بقاؤه به. وقيل: هي ما يتوقف عليه بقاء شيء من المأكول والملبوس والسكن.[٦]

وإن كانت النفقة تطلق على مسميات متعددة وأنها بمعنى الإتلاف والهلاك، كما تقدم، وأن الإنفاق يكون في المال وفي غيره[٧]، أمكن تعريف الإنفاق على أنه[٨]: "صرف

(١) الجوهري، «معجم الصحاح»:١٠٦٠.

(٢) ابن العربي، «أحكام القرآن»، ١: ٢٨٠.

(٣) ابن العربي، «أحكام القرآن»، ١: ١٠.

(٤) ابن العربي، «أحكام القرآن»، ١: ١٠؛ أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم المعروف بابن الفرس، «أحكام القرآن». تحقيق: طه بن علي بو سريح، (ط:١، ١٤٢٧ هـ – ٢٠٠٦ م، بيروت –لبنان: دار ابن حزم)،١: ٣٧.

(٥) السيد الشريف الجرجاني، «التعريفات». وضع حواشيه وفهارسه: محمد باسل عيون السود، (ط:٢، ١٤٢٤هـ –٢٠٠٣م، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية):٢٤١.

(٦) نزيه حماد، «معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء»: ٢٧٦.

(٧) الأصفهاني، «مفردات ألفاظ القرآن»: ٥٠٤.

(٨) الباحث، «محاضرات في الاقتصاد الاسلامي الجزئي» كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة أم =

الأموال في الطيبات ابتغاء تحقيق الحاجات من غير سرف ولا إقتار مع أداء الحقوق والتزام القيم الإسلامية".وهذا التعريف يشتمل على قيود وضوابط، هي:

- الإنفاق في الطيبات من سلع وخدمات.
- وجود الهدف من الإنفاق.
- التوسط فى الإنفاق من غير إسراف ولا تقتير ﴿وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [سورة الفرقان:٦٧].
- أداء الحق الواجب في المال من نفقة عيال وزكاة وغير ذلك.
- العمل بالقيم الأخلاقية التي جاء بها الإسلام.

وهذا التعريف اقتصادي يحمل مدلولات إسلامية.

وعرف البعض الإنفاق على أنه[١]: صرف المال في الحاجات الضرورية وغيرها.

وهو يلتقى مع التعريف الأول في بعضه، مع ذلك فهو غير شامل.

من المدلولات الإسلامية لفظ الطيبات الذى يعني أمرين:

الأول: ما يلائم النفس والثاني: ما أحل الله. والخبيث ضده.[٢]

ثالثا الاستمتاع:

يقول أهل اللغة: المتاع: السلعة، والمتاع أيضاً: المنفعة وما تمتعت به، وتمتعت بكذا واستمتعت به بمعنى، والاسم المتعة.ومنه متعة النكاح ومتعة الطلاق ومتعة الحج، لأنه انتفاع.[٣]

وفي الحديث في شأن السوط في أمر اللقطة: (فإن جاء صاحبه وإلا استمتعت به) وفي شأن الدنانير (وإلا فاستمتع بها) فاستمتعتُ بها.[٤]

=

درمان الإسلامية، ربيع الاول ١٤٣٣هـ –فبراير ٢٠١٢م، غير منشورة.

(١) الرماني، «المفاهيم الاستهلاكية»: ٢٤، نقلاً عن رواس، «معجم لغة الفقهاء»:٩٣.

(٢) ابن العربي، «أحكام القرآن»، ٢: ٥٤٦.

(٣) الجوهري «معجم الصحاح»: ٩٧٠

(٤) أبو الحسين مسلم بن الحجاج، «صحيح مسلم». (ط:٢، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م، الرياض: دار السلام)، كتاب اللقطة، حديث رقم ١٧٢٣: ٧٦٥.

قال الخطابي في فقه هذا الحديث وأنها تُعرَّف سنة، فإذا جاء صاحبها وإلا فهي للملتقط يستمتع بها. قال: والاستمتاع ذو جهات: فله أن يتصرف فيها على جهاته كلها، وإن شاء أكل وإن شاء باع، أو وهب، وإن شاء تصدق.[١]

فالاستمتاع يعم جميع هذه الأوجه من التصرفات المالية وبذلك تظهر منافع الأشياء. وكل شيء ينتفع به يعبر عنه بالاستمتاع من آدمي أو حيوان أو نبات أو جماد. قال تعالى: ﴿فَمَا ٱسۡتَمۡتَعۡتُم بِهِۦ﴾ [سورة النساء: ٢٤] وقال تعالى: ﴿وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٖ﴾ [سورة النحل: ٨٠]. وقال: ﴿ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [سورة آل عمران: ١٤].

وعلى ذلك فكل استهلاك استمتاع، فالأول أخص والثاني أعم. لذلك قال النووي في محظورات الإحرام أنها تنقسم إلى استهلاك كالحلق وإلى استمتاع كالطيب[٢]. أي انتفاع بالطيب وهو ممنوع منه حال الإحرام، لأنه ينتفع منه بريحه.

الحاصل، أن الفقهاء يستخدمون هذا اللفظ، أي الاستمتاع، ولكن في عموم الانتفاع بالأشياء لا في خصوصها. وأن لفظ الاستهلاك هو المستخدم لوصف تعامل الشخص مع الشيء وتفاعله معه اقتناء وانتفاعاً.

ألفاظ أخرى:

وقد ذكر بعض الباحثين ألفاظاً يرون أنها بمعنى الاستهلاك أو مرادفة له، كالأكل والشراء. وأن الأكل استنفاد لمنافع الاشياء، والشراء فيه معنى التناول الإنساني للسلع والخدمات.[٣]

غير أن هذين اللفظين لا يعبران حقيقة عن المعنى الذى يعطيه لفظ الاستهلاك. وبرغم ورودها في القرآن كثيراً، والسنة، إلا أن الاستعمال الفقهي لا يخصصهما للفظ

(١) أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، «أعلام السنة في شرح صحيح البخاري». اعتنى به: محمد على سمك – على إبراهيم مصطفى، (ط:١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية)، ٢: ٣٨.

(٢) النووي، «روضة الطالبين»، ٣: ١٧٠.

(٣) محمد أنس الزرقاء، «السلوك الاستهلاكي في الإسلام، في: "السياسة الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي"». (ط:٢، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، جدة: البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب):٣٣٩؛ الرماني: «المفاهيم الاستهلاكية»: ٢٥، ٢٦.

الاستهلاك، بل يحصر اللفظين على معناهما المراد المعروف عند عامة الناس. ولذلك شاع عندهم لفظ الاستهلاك، لأنه لا يلزم من الشراء، الاستهلاك بالضرورة كما يستخدمون كذلك الإتلاف، حسب ما مرّ.

والأكل في القرآن إما يراد على حقيقته من تعاطي الطعام كقوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْ﴾ [سورة الأعراف] وإما على ما يفيد مقصوده من الاستمتاع بالمال في الشهوات.[1]

أما الشراء فيدل أصله (شرى) على تعارض من الاثنين في أمرين أخذاً وإعطاءً مماثلة. تقول: شريت الشيء واشتريته، إذا أخذته من صاحبه بثمنه[2]. وقد استخدمه الفقهاء على نفس المعنى اللغوي الذى يقتضي نقل الملكية من البائع إلى المشتري.

(١) ابن العربي، «أحكام القران»، ١: ٩٧؛ الأصفهاني، «مفردات القرآن»، حققه وعلق عليه: مصطفى بن العدوى، (ط:١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، مصر -المنصورة: مكتبة فياض): ٤٥.

(٢) ابن فارس، «معجم مقاييس اللغة» ٤٧٧.

المبحث الثاني: الاستهلاك: منظور اقتصادي إسلامي في ضوء الاقتصاد المعاصر

وهو مبني على ما سبق، على طريق التحليل له والإيضاح، المتصل بالمعارف الاقتصادية المعاصرة. وهذا المبحث يعالج أهمية الاستهلاك وأنواعه، والفائدة وراء تقسيم الاستهلاك إلى أنواع. ثم تقع المقابلة بين مرادفات الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي وبينها في الاقتصاد المعاصر. ينتظم ذلك في مطلبين:

المطلب الأول: أهمية الاستهلاك وأنواعه.

المطلب الثاني: مرادفات الاستهلاك: مقابلة بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد المعاصر.

المطلب الأول: أهمية الاستهلاك وأنواعه

قبل الدخول في تفاصيل المطلب، لابد من استدعاء معنى الاستهلاك المارّ في المبحث الأول، لاعتماد ما يُذكر في هذا المطلب عليه، وليقع وجه المقارنة بينه وبين ما تعارفه الاقتصاديون في الوقت الحديث.

أولًا: مفهوم الاستهلاك: استدعاء ومقارنة

ينتج من ما ذكره الفقهاء من مفهوم الاستهلاك، أن الاستهلاك ما تضمن الانتفاع بالسلعة بدفع الثمن، من غير تعدٍّ أو غصب، أو أكل مال الغير بالباطل، أو من غير وجه حق. فإن لم يدفع الثمن واستهلكها غصبًا عن صاحبها، كان فعله ذلك إتلافًا، ولم يُسَمَّ ذلك استهلاكًا إلا على المعنى السلبي، واسم إتلاف أولى به. بمعنى أنه غيَّر وجهة منفعتها من مالكها الأصلي فصار بذلك تلفًا.

وتقدم أن معنى الاستهلاك هو: "طلب استخدام ما يوافق حاجة الإنسان على جهة الإبقاء على الحياة أو الاستمتاع بالطيبات من سلع وخدمات على الوجه الشرعي المباح".

وكذلك هو: "كل شيء يغير الشيء/ السلعة عن أصلها بإزالة وفوت، أو نقل عن حالها الأول، بقصد الانتفاع ". وهذا صادق على الاستخدام الإيجابي للاستهلاك، كما تدل عليه عبارة "بقصد الانتفاع".

أو هو: "كل سلعة أو خدمة يجري معالجتها طلباً لمنفعتها". فالتعريف الأول يتعلق بالفرد نفسه، والثاني يتعلق بالسلعة، أو ما يكون فيها.

يتأسس على هذه التعريفات أمر الطلب:

الطلب على الاستهلاك:

وهو طلب الفرد وإقباله على ما يحقق منفعته من السلعة أو الخدمة أو كليهما، وهو طلب ناشئ من شيئين:

أحدهما: الحاجة، والآخر: المنفعة.

فالأول يتعلق بحاجة الإنسان إلى ما تقوم به بنيته. والثاني يتعلق بقدرة السلعة على إشباع هذه الحاجة. والشرط في فعل الطالب أو المستهلك أن يكون موافقًا للشرع، وفي السلعة أن تكون من الطيبات. وبحسب قوة السلعة على إشباع الحاجة، تكون قوة الرغبة فيها والطلب عليها. وسواءً كان الاستهلاك، استهلاك إتلاف بإذهاب عين السلعة، كاللبن، أو استهلاك استمتاع مع بقاء السلعة، كالأثاث.

المعنى أن الطلب في اقتصاد إسلامي، يتحدد بجملة من المحددات، وهي:

١ – الحاجة.

٢ – السلعة أو الطيبة المراد استهلاكها.

٣ – المنفعة الموجودة في السلعة، بالقوة أو الفعل.

٤ – مشروعية الكسب وحِلِّيَّة السلعة.

وهذا هو الطلب الاستهلاكي للفرد. وينبني على معرفته زيادة الإنتاج أو عرض السلع، من قبل التجار أو أصحاب العمل المنتجين للسلع. ويتضمن ذلك تجنب استهلاك المحرم وطلبه، ومن ثم إهمال إنتاجه أو جلبه للأسواق، كالخمر والخنزير وخواتيم الذهب للرجال. ومن مجموع طلب الأفراد ينتج الطلب الكلي على الاستهلاك.

وإذا كان السلوك الجزئي للأفراد يقوم على المبادئ الشرعية في الإنفاق، من التزام التوسط في الإنفاق والاستهلاك، والابتعاد عن الإسراف والإقتار، فإن ذلك يقتضي الادخار، وعدم إنفاق المال كله، لما يترتب على ذلك من حقوق والتزامات يجب الوفاء بها. كما أفادته آيات القرآن.

في الاقتصاد المعاصر اتفق الاقتصاديون أن الاستهلاك هو استعمال السلع والخدمات بواسطة العائلات. فهو عملية إشباع الحاجات واستعمال منافع السلع والخدمات. وهو بذلك يتميز عن الإنفاق الاستهلاكي، الذي يتضمن الإنفاق على السلع المعمرة، كالسيارات، ولكنها تولد خدمات استهلاكية مثل خدمة المواصلات. ويعرّف كذلك على

أنه: إتلاف المنافع. وذلك يكون الأكل للتفاح مثلًا، أو الشرب للبن، مثلًا. لكن مجرد إتلاف المنافع لا يعد استهلاكًا، ما لم يتضمن انتفاع الشخص بمنفعة الشئ المشبعة لحاجته. فاحتراق السلعة، كالمنزل مثلًا، لا يندرج تحت مسمى الاستهلاك. فالمدار على إشباع الحاجة وليس إتلاف المنفعة. وينظر للاستهلاك على أنه الهدف النهائي للنشاط الاقتصادي، والعنصر المهم في تحديد نجاح الإنتاج في الاقتصاد(١).

ثانيًا: أهمية الاستهلاك

الاستهلاك ضروري وواجب لاستبقاء النفس ودفع الهلاك عنها، بقدر ما يسد الرمق، وتُندب الزيادة على ذلك بمقدار يتقوّى به على الطاعة، حتى لا يضعف ويعجز عن الطاعة(٢).

فالمقصد الاستهلاكي للمسلم له طرفان:

الأول: عام كلي، وهو إقامة الخلافة في الأرض.

والثاني: خاص جزئي، وهو تحصيل طريق السعادة.

هذا هو الأصل الذي ينبني عليه السلوك الاستهلاكي للفرد، في اقتصاد إسلامي. وما يزيد على القدر المطلوب من الضروري يباح للمسلم ؛ فينفق على ما يسهِّل حياته ويزيد من رفاهيته، من غير إسراف ولا إقتار. وبذلك يتجه إلى تعظيم منفعته من الاستهلاك بتحقيق المقصد الأخروي أولًا، ويتحصل المقصد الدنيوي تبعًا له.

فالاستهلاك عملية آلية تتبع الحاجة والشهوة، ولكن تنضبط بالإطار الشرعي في مراعاة الكيفية. وبرغم اعتماد الإنتاج على الاستهلاك، إلا أن دفع الاستهلاك للإنتاج غير مطلوب إلا بقدر ما يحقق للمجتمع كفايته من الضروريات. وهذا الدفع لا يحتاج إلا لمجرد وجود الحاجة. وما زاد على الضروريات من الحاجيات والتحسينيات تحفزه الشهوة والطلب.

ينتج من ذلك، القول إن الاستهلاك ليس الهدف النهائي للنشاط الاقتصادي في

---

(١) انظر:

www.britannica.com: Consumption: economics, written by: Christopher D. Carroll , www.economicsdiscussion.net: Consumption: Meaning, Types and Importance of Consumption, Tushar Seth, economicswebinstitute.org: Economics Web Institute: Consumption, Corporatefinanceinstitute.com: Consumption.

(٢) محمد بن الحسن الشيباني، «كتاب الكسب»: ١٦٥، ١٦٦.

اقتصاد إسلامي. فالنشاط الاقتصادي جزء من أهداف كلية مقصدها إقامة الدين وعمارة الكون، والاستهلاك وسيلة لتحصيل هذه الغايات.

في الاقتصاد الوضعي يعتبر الاستهلاك هو البداية كما هو النهاية لجميع النشاط الاقتصادي. وبحسب سميث، الاستهلاك هو الهدف الوحيد لجميع الإنتاج؛ بمعنى اعتماد الإنتاج على الاستهلاك. فالاستهلاك هو الموجِّه والمحفِّز للإنتاج، ويُعَدُّ أكبر مكوِّن للناتج المحلي الإجمالي[١]. والسبب في ذلك أن الاستهلاك الكلي يعمل كمعين في تحديد الادخار الكلي، وفي فهم أسباب التقلبات الاقتصادية الكلية والدورة الاقتصادية[٢].

وبهذا يظهر الفرق بين مقصد الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي ومقصد الاستهلاك في الاقتصاد الوضعي. فالأول يجعل الاستهلاك فرعًا وتابعًا، والثاني يجعله أصلًا ومتبوعًا. وبحسب المقصد والهدف تأتي الأهمية. فالاقتصاد الإسلامي يهتم بتعظيم منافع الدار الآخرة وأهدافها، ويقدمها على الأهداف الدنيوية. بينما الاقتصاد الوضعي يتجه إلى الجانب المادي من الاستهلاك، ويهدف إلى تعظيم منفعة المستهلك أو المنتج.

ثالثًا: أنواع الاستهلاك

من المفهوم الفقهي السابق للاستهلاك، من الممكن استنباط أنواع الاستهلاك والاستفادة منها اقتصاديًا، وهي سبعة:

١/ الاستهلاك الإيجابي والاستهلاك السلبي:

فالإيجابي يتضمن الانتفاع بالشيء مع بقاء عينه، أو إفنائه، كالطعام أو الحيوان أو السلاح وغيرها.

أما السلبي، فيقتضي إتلاف العين من غير انتفاع، أو ما كان معدوم المنفعة كاستهلاك الخمر.

---

(١) انظر:

See: www.economicsdiscussion.net: Consumption: Meaning , Types and Importance of Consumption , Tushar Seth , economicswebinstitute.org: Economics Web Institute: Consumption , Corporatefinanceinstitute.com: Consumption.

(٢) انظر:

Corporatefinanceinstitute.com: Consumption, www.britannica.com: Consumption: economics , written by: Christopher D. Carroll.

وفائدة هذا التقسيم توجيه الطلب نحو الاستهلاك النافع، الذي يحقق المقاصد العامة والخاصة.

٢/ الاستهلاك الكلي والاستهلاك الجزئي:

فالكلي يقع على السلعة بالاستمتاع بها مع بقاء عينها، أو إتلافها وإفنائها، كالطيب في الأول، واللبن في الثاني. والجزئي يقع على بعض العين/ السلعة، أو إدخال النقص عليها بإتلافها؛ بكسر أو شق، كالسيف والإناء.

وهذا القسم يوجه المستهلك إلى المقصد الصحيح من شراء السلعة.

٣/ استهلاك الإتلاف واستهلاك الاستمتاع:

فالأول كإتلاف سمن أو عسل ببلد ولم يجد فيه مثله، فالتخيير بين المثل والقيمة. واستهلاك الاستمتاع ما يستفيده مستعمل السلعة من منفعة تحقق حاجته منها، كالطيب.

وهذا القسم يرشد المستهلك إلى ما يعظِّم مفعته من السلعة.

٤/ استهلاك التعدي واستهلاك التملك:

وهو استعمال غير مالك الشيء أو السلعة لها بحيث تتلف أو تعطب عنده، كالدابة تموت أو تنكسر رجلها. والثاني عكسه؛ من غير إفساد لمنفعة السلعة.

في هذا النوع استبقاء للسلعة على حالها، وتحديد لمسؤولية الاستهلاك.

٥/ استهلاك الخلط:

أي خلط الشيئين بحيث لا يتميزان، كالقمح مع الشعير لرجلين، وفيه ضمان المثل؛ لأنه إتلاف لعين الطعام ومنع من الوصول إلى قبضه.

يتوجه في هذا النوع اختصاص كل سلعة بمنفعتها، وتميزها في إشباع الحاجة عن غيرها.

٦/ استهلاك التغيُّر:

وهو تغير صفة السلعة وزوال الاسم عنها، كطحن القمح سويقًا، ونسج الكتان ثوبًا. فهو استهلاك تحوُّل وانتقال للسلعة عن صفتها الأولى.

وفي هذا النوع تهيئة للسلعة للاستهلاك النهائي، كالخبز يُنتَج من القمح، والملابس تُنتَج من القطن، وضرب الذهب والفضة دراهم ودنانير. ففيه ترغيب لاستهلاك السلعة في

غير أصلها الأول وزيادة منفعتها. وفي ذلك تحفيز للإنتاج.

٧/ الاستهلاك الآئل إلى النماء:

وهو تنمية لما يُتملَّك من السلع، كالحيوان والشجر. فحيازتهما بوجه شرعي أو بغصب وتعدٍّ، يمكِّن من آلت إليه من تنمية ما ملكه. ولكن يأخذ الأخير شبهًا من الاستهلاك السلبي.

فهو استهلاك يؤول إلى استثمار السلعة وتوليد مثلها، ويساعد على بقاء الأصل. وفيه إشارة عمر رضي الله عنه باستبقاء البيضة لتكون دجاجة.

فائدة تقسيم الاستهلاك إلى أنواع:

يتحقق من تنويع الاستهلاك إلى ما سبق أمران:

١ – معرفة الطلب الحقيقي.

٢ – تحديد السلوك الاستهلاكي الرشيد وتمييزه من غيره.

بالنظر إلى الاقتصاد الوضعي فإنه يقسم الاستهلاك بحسب نوع السلعة والحاجة التي تشبعها.

١ – فيفرق بين السلع المعمرة، كالسيارات وأجهزة التلفزيون، والسلع غير المعمرة، كالطعام.

٢ – وفي الحاجات التي تشبعها السلعة، يحدد عشرة بنود للإنفاق:

الطعام والملابس والأحذية والسكن والتدفئة والطاقة والصحة والمواصلات والأثاثات والأجهزة المنزلية والاتصالات والثقافة والتعليم المدرسي والتسلية[١].

كما يصنف الاستهلاك إلى:

١ – مباشر أو نهائي، في حال إشباع السلعة للحاجة مباشرة وفي الحال. كلبس القميص واستعمال الأثاث.

٢ – وغير مباشر أو منتِج، عندما لا تستعمل السلعة للاستهلاك النهائي، بل لإنتاج سلع أخرى تشبع الحاجات الإنسانية مباشرة. كاستعمال آلة الخياطة لصنع الملابس[٢].

---

(١) انظر:

WWW.economicswebinstitute.org: Economics Web Institute: Consumption

(٢) انظر:

www.economicsdiscussion.net: Consumption: Meaning, Types and Importance of Consumption, Tushar Seth.

بمقابلة هذا التصنيف بما تقدم في الفقه أو الاقتصاد الإسلامي، يلاحَظ توسُّع التصنيف الأخير، وإدماجه للعوامل الروحية والدينية والاجتماعية والسلوك الأخلاقي. فحمل ذلك جانب السلعة ومتعلقاتها من إشباع الحاجة، وكونها طيبة. وكذلك تضمن التصنيف جانب المستهلك نفسه وما يتعلق بأفعاله وحق غيره فيما يملك. كما تضمن التصنيف المذكور في الاقتصاد المعاصر، بل أربى عليه.

المطلب الثاني: مرادفات الاستهلاك: مقابلة بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد المعاصر

تقدم ذكر مرادفات الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي، من النفقة والإتلاف والاستمتاع. وتقع هنا في هذا المطلب مقارنتها باستعمالاتها الاقتصادية المعاصرة.

أولًا: النفقات أو الإنفاق

ويعبر عنها بالإنجليزية (Expenditure)، والنفقات ببساطة تعني الإنفاق (Spending). إنفاق المستهلك والإنفاق الحكومي مصطلحات شائعة الاستعمال[١]. وهي مستعملة فيما ينفقه المستهلك على السلع والخدمات التي يرغب فيها، وما تنفقه الحكومة من الأموال التي يتحقق بها أهداف المجتمع المتعددة. لكن معاني النفقة في الفقه الإسلامي متعددة الإطلاقات، كما مر. فتطلق على المفروضات والواجبات والمستحبات. فاستعمالها أعم وأشمل. والاقتصاد المعاصر يحصرها في الإنفاق على الماديات من السلع والخدمات.

ثانيًا: الإتلاف

ويستعمل لفظ (Destruction)، الذي يقصد به إتلاف منفعة السلعة بحيث تشبع الحاجة. لأنه معنى الاستهلاك. فإن خلت من تحقيق الإشباع لم تُعَدُّ استهلاكًا، كتلف السلعة بالحرق ونحوه. وقد سلف ذكر ذلك. وتقدم في الاستعمال الفقهي للإتلاف وروده عل معنى الاستهلاك تارة، وعلى إذهاب الشيء وإفنائه تارة، وخروجه عن أن يكون منتفعًا به. ويكون إتلاف صلاح وإتلاف دفع، كما سبق. وبهذا فهو يباين الاستعمال المعاصر، وإن اشترك معه في عملية إشباع الحاجة.

---

(١) انظر:

Nancy Wall: AZ Economics , Ibid. p. 109.

ثالثًا: الاستمتاع

ويقابلها Enjoyment بالإنجليزية، وتعني في القواميس الإنجليزية فعل أو حالة الاستمتاع، امتلاك واستخدام الحقوق المدنية، الشيء الذي يعطي إشباعًا، الشعور بالمتعة الناشئة من فعل أو ممارسة شيء تحبه، حالة امتلاك واستخدام شيء حسن، سارّ، إلخ[1].

وتقدم أن الاستمتاع يعم جميع أوجه التصرفات المالية. وكل شيء ينتفع به يعبر عنه بالاستمتاع، من آدمي أو حيوان أو نبات أو جماد، وأنه يطلق على معنى الاستهلاك، إلا أنه أعم منه. ولا يوجد في الاقتصاد المعاصر استعمال للاستمتاع كمعنى مرادف للاستهلاك، إلا على المعنى العام المقتضي للشعور بامتلاك شيء أو استخدامه.

(١) انظر:

WWW merriam-webster.com

الخاتمة

عالج البحث المعنى الذي قصده الفقهاء من لفظ الاستهلاك، ومرادفاته المستعملة عندهم، وناظر ذلك بالاستعمال المعاصر المتعلق بعلم الاقتصاد. وعلى أساس هذا المفهوم، ينبني الأساس الذي يقوم عليه السلوك الاستهلاكي للمسلم.

وتوصل إلى نتائج وتوصيات، ملخِّصة لما فيه.

أولاً: النتائج

خرج البحث بعدة نتائج:

١. برع الفقهاء في تحرير مفهوم الاستهلاك وتوسعوا في استخدامه؛ إذ عرفوه وضبطوا حدوده وأوضحوه بأمثلة، وفرقوا بينه وبين الإتلاف، وقسموه إلى استهلاك إيجابي واستهلاك سلبي، وعبروا عن ذلك بإتلاف المعنى أو الصورة أو كليهما.

٢. يظهر مما تقدم في (٢) بروز القوة الفكرية لفقهاء المسلمين خاصة فيما يتعلق بالسلوك القويم للمستهلك المسلم. وبذلك ظهر تفوقهم على غيرهم. وبان بذلك أن استعمال مصطلح الاستهلاك أكثر اتساعًا وشمولًا مما هو في الاستعمال المعاصر.

٣. بناء على مجموعة من أقوال العلماء والمصطلحات الإسلامية، أمكن صياغة تعريف الاستهلاك بمعناه الفقهي، وآخر بمعناه الاقتصادي الإسلامي. وأمكن استخراج أنواعه التي لها تأثير في الطلب الاستهلاكي للمسلم.

٤. بالتدقيق في استعمالات الألفاظ عند الفقهاء، فإن المرادفات للفظ الاستهلاك، الإتلاف من جهة توارده على معنيين متضادين في النفع والضرر، والإنفاق من جهة الصرف والنفاد، والاستمتاع من جهة عموم التناول للشيء المستهلك أو المنتفع به.

٥. عملت الشريعة على تهذيب السلوك الاستهلاكي للمسلم وضبط حركته الاستهلاكية رغبة في تواؤمها مع الموارد المتاحة في الوجود، والحاجات الإنسانية المتعددة. وذلك وفق قوانين إلهية تعمل على تزكية النفس، وتوجيه الإنفاق الاستهلاكي ليكون على وجه القصد والاعتدال ومراعاة الأزمان.

ثانيًا: التوصيات

تتلو هذه التوصيات بناءً على ما تقدم من نتائج:

١. ضرورة زيادة الاهتمام بالبحوث التي تكشف عن التنظيم الإسلامي للاستهلاك وإظهار مفهومه المتسع للاستخدام الفقهي المحض، والاصطلاحي المعاصر، الذي غلب وشاع.

٢. الاجتهاد في تغذية المجتمع بمبادئ دينه وتزكية الأفراد بفاضل القيم وتوعية الكل بأوجه الإنفاق السديد لأجل إنزال الأوامر والمندوبات الشرعية موضع العمل؛ ليكون ذلك قاعدة لتطبيق النظرية الإسلامية في الاستهلاك.

٣. الاستفادة من وسائل الإعلام المختلفة، لتكون مطية لتحقيق المجتمع لأهدافه، المتعلقة بضبط وترشيد الاستهلاك، والتشجيع على ذلك بوسائل الإغراء المتعددة.

المصادر والمراجع

أولًا: المراجع العربية:

ابن العربي، أبوبكر محمد بن عبد الله «القبس في شرح موطأ مالك بن أنس»، تحقيق: أيمن نصر – علاء إبراهيم، (ط:١، ١٤١٩هـ -١٩٩٨م، بيروت لبنان: دار الكتب، العلمية)

ابن الفرس، أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم «أحكام القرآن». تحقيق: طه بن على بو سريح، (ط :١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، بيروت – لبنان: دار ابن حزم)

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، «الاستذكار» علق عليه ووضع حواشيه: سالم محمد عطار- محمد علي معوض، (ط:٢، ١٤٢٣هـ -٢٠٠٢م، بيروت لبنان: دار الكتب العلمية)

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، «الكافي في فقه أهل المدينة المالكي». (د.ت، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية): ٢٢٢.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، «مقاييس اللغة». راجعه وعلق عليه: أنس محمد الشامي، (د.ط، ١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨م، القاهرة: دار الحديث)

الأصفهاني، الراغب الأصفهاني «مفردات القرآن»، حققه وعلق عليه: مصطفى بن العدوى، (ط:١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، مصر -المنصورة: مكتبة فياض)

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب، «المنتقى». تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، (ط:١، ١٤٢٠ هـ -١٩٩٩م، بيروت لبنان: دار الكتب العلمية)

الجرجاني، الشريف، «التعريفات». وضع حواشيه وفهارسه: محمد باسل عيون السود، (ط:٢، ١٤٢٤هـ -٢٠٠٣م، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية)

الجوهري، إسماعيل بن حماد، «معجم الصحاح». مرتب ترتيباً ألفبائياً وفق أوائل الحروف، اعتنى به: خليل مأمون شيحا، (ط/٤ ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، بيروت لبنان: دار المعرفة)

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد، «أعلام السنة في شرح صحيح البخاري». اعتنى به: محمد على سمك – على إبراهيم مصطفى، (ط:١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية)

الخليل بن أحمد الفراهيدي، «كتاب العين». مرتب على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق: د. عبد الحميد هنداوي (ط:١، ١٤٢٤هـ -٢٠٠٣م، بيروت لبنان: دار الكتب العلمية)

الراغب الأصفهاني، «مفردات ألفاظ القرآن». تحقيق: صفوان عدنان داوودي، (ط:٤، ١٤٣٠ هـ -٢٠٠٩ م، دمشق: دار القلم)

الرماني، زيد بن محمد، «المفاهيم الاستهلاكية في ضوء القرآن والسنة النبوية – الجزء الثاني». رابطة العالم الاسلامي (دعوة الحق)، العدد١٥٣، (السنة الثالثة عشرة –رمضان ١٤١٥هـ)

عبد الوهاب، «المعونة على مذهب عالم المدينة»، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، (ط:١، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م، بيروت لبنان: دار الكتب العلمية)

عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، «قواعد الأحكام في مصالح الأنام». راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، (ط:١، صفر ١٣٨٨هـ - مايو ١٩٦٨م، القاهرة: دار الشرق للطباعة)

الفيروز أبادي، مجد الدين محمد يعقوب، «القاموس المحيط». مرتب ألفبائياً وفق أوائل الحروف، راجعه واعتنى به: أنس محمد الشامي – زكريا جابر أحمد، (د. ط، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، القاهرة: دار الحديث)

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، «الذخيرة». تحقيق، محمد بو خبزة، (ط:١، ١٩٩٤م، بيروت: دار الغرب الإسلامي)

الكاساني، علاء الدين أبوبكر بن مسعود ، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع». تحقيق: علي محمد معوض – عادل أحمد عبد الموجود، (ط:٢، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية)

مجمع اللغة العربية – الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث «المعجم الوسيط». أخرجه إبراهيم مصطفى وآخرون، (د. ط، د. ت)

محمد أنس الزرقاء، «السلوك الاستهلاكي في الإسلام، في: "السياسة الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي"». (ط:٢، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، جدة: البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب)

محمد بن الحسن الشيباني، «الكسب وشرحه للسرخسي، مذيلاً به رسالة الحلال والحرام لابن

تيمية»، اعتنى بهما: عبد الفتاح أبو غدة، (ط :١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، بيروت – لبنان: دار البشائر الإسلامية)

محمد رواس قلعه جي، «مباحث في الاقتصاد الإسلامي من أصوله الفقهية». (ط:٧، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م، بيروت – لبنان: دار النفائس)

مسلم بن الحجاج، «صحيح مسلم». (ط :٢، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م، الرياض: دار السلام)

نزية حماد، «معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء». (ط:١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، دمشق: دار القلم):١٨.

النووي، محيي الدين يحيي بن زكريا بن شرف، «روضة الطالبين وعمدة المفتين». (ط:٣، ١٤١٢هـ-١٩٩١م، بيروت: المكتب الإسلامي)

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية –الكويت، «الموسوعة الفقهية». (ط:٤، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، مصر: مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع)

ثانيا: المراجع الأجنبية: Non-Arabic References

www.britannica.com :
www.economicsdiscussion.net :
www,economicswebinstitute.org :
www Corporatefinanceinstitute.com :
www merriam-webster.com
Oxford world power Oxford University press, UK, 2010, P170
Wall; Nancy: AZ Economics, Philip Allan Updates, UK, 3rd ed..2009, P53

Bibliography

Arabic References:

Ibn Al-Arabi, Abu Bakr Muhammad Ibn Abdillah "Al-Qabas fi Sharh Muwatta Malik Ibn Anas", Investigation: Ayman Nasr – Ala Ibrahim, (1st ed., 1419 AH-1998, Beirut - Lebanon: Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah)

Ibn Al-Faras, Abu Muhammad Abdul Mun'im Ibn Abdir Rahim, "Ahkam Al-Quran". Investigation: Taha Ibn Ali Bu Sarih, (1st ed., 1427 AH-2006, Beirut - Lebanon: Daar Ibn Hazm)

Ibn Abdil Barr, Abu 'Umar Yusuf Ibn Abdillaah Ibn Muhammad, "Al-Istiẓkār" Commentary: Saalim Muhammad Attar- Muhammad Ali Mu'awwad, (2nd ed., 1423 AH - 2002, Beirut - Lebanon: Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah)

Ibn Abd Al-Barr, Abu 'Umar Yusuf Ibn Abdillaah Ibn Muhammad, "Al-Kāfi fi Fiqh Ahl Al-Madina Al-Maliki". (N.D, Beirut - Lebanon: Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah)

Ibn Faaris, Abu Al-Husein Ahmad Ibn Faaris Ibn Zakariyyah, "Maqāyees Al-Luga". Revised and annotated by: Anas Muhammad Ash-Shaami, (N.E, 1429 AH – 2008, Cairo: Daar Al-Hadeeth).

Al-Asfahani, Al-Ragib. "Mufradat Al-Quran", Investigation and Commentary: Mustafa Ibn Al-Adawi, (1st ed,, 1430 AH-2009, Egypt – Al-Mansura: Maktabat Fayad)

Al-Baaji, Abu Al-Walid Sulaiman Ibn Khalaf Ibn Saad Ibn Ayub, Al-Muntaqa. Investigation: Muhammad Abdul Qaadir Ahmad Ata, (1st ed., 1420 AH-1999, Beirut-Lebanon: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah)

Al-Jirjani, Al-Sharif, "Al-Taarifat". Commentary and Index by: Muhammad Basil 'Uyuun Al-Sud, (2nd ed., 1424 AH-2003, Beirut-Lebanon: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah)

Al-Jawhary, Ismail Ibn Hammad, "Mu'jam As-Sihah". Arranged alphabetical order based on the first alphabet, Cared for by: Khalil Mahmun Shiha, (4th ed., 1433 AH - 2012, Beirut - Lebanon: Daar Al-Ma'arifa)

Al-Khattabi, Abu Sulaiman Hamad Ibn Muhammad, "A'laam As-Sunna fi Sharh Saheeh Al-Bukhari". Cared for by: Muhammad Ali Samak – Ali Ibrahim Mustafa, (1st ed., 1428 AH -2007, Beirut-Lebanon: Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah)

Al-Khalil bin Ahmad Al-Farahidi, "Kitab Al-Ain". Arranged in alphabetical order, Arrangement and investigation: Dr. Abdul Hameed Hindaawi (1st ed., 1424 AH-2003, Beirut-Lebanon: Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah)

Al-Asfahani, Al-Ragib. "Mufradat Al-Quran", Investigation: Safwan Adnan Dawood, (4th ed., 1430 AH - 2009, Damascus: Daar Al-Qalam)

Al-Rummani, Zaid Ibn Muhammad, "Consumption Concepts in Light of the Qur'an and Sunnah – Part Two" The Muslim World League (Da'awah Al-Haqq), Issue 153, (Year 13 - Ramadan 1415 AH).

Abdul Wahhab, Muhammad Ibn Ali Ibn Nasr, "Al-Ma'ouna ala Mazhab Aalim Al-Madina", Investigation: Muhammad Hasan Muhammad Hasan Ismail, (1st ed.,1418 AH - 1998, Beirut-Lebanon: Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah)

Izz-Al-Deen Abd Al-Aziz Ibn Abd Al-Salam Al-Sulami, "Qawa'id Al-Ahkam fi Masālih Al-Anām". Revised and annotated: Taha Abd Al-Rauf Sa'ad, (1st ed., Safar 1388 AH - May 1968, Cairo: Dar Al-Sharq Lil for Publication)

Al-Fairuz Abaadi, Majd Al-Deen Muhammad Yaqub, "Al-Qaamuus Al-Muheet". Arranged in alphabetical order based on the first alphabet, and revised and cared for: Anas Muhammad Al-Shami - Zakariyyah Jabir Ahmad, (ND, 1429 AH - 2008, Cairo: Daar Al-Hadith)

Al-Qarāfi, Shihāb Al-Deen Ahmad Ibn Idris, "Adh-Dhakhīra. Investigation: Muhammad Bu Khubza, (1st ed., 1994, Beirut: Dar Al-Garb Al-Islami)

Al-Kaasani, Ala Al-Deen Abu Bakr Ibn Mas'ud, "Badaa' As-Sanaai' fi Tarteeb Al-Sharae". Investigation: Ali Muhammad Mu'awad – Aadi Ahmad Abdul Mawjud, (2nd ed., 1424H-2003, Beirut-Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya)

Arabic Language Council – General Office for Dictionaries and Heritage Revival, "Al-Mu'jam Al-Waseet", Produced by: Ibrahim Mustafa et al., (NE, ND)

Muhammad Anas Al-Zarqa, "Consumption Attitude in Islam, in: The Economic Politics under the Islamic System". (2nd ed., 1422 AH-2001, Jeddah: Islamic Development Bank, the Islamic College for Researches and Training).

Muhammad Ibn Al-Hasan Al-Shaibany, "Al-Kasb wa Sharhuh Li Al-Sarakhsi, with Risalat Al-Halal wa Al-Haram by Ibn Taimiyyah", Cared for by: Abd Al-Fattah Abu Gudda, (1st ed., 1417 AH-1997, Beirut-Lebanon: Dar Al-Bashaer Al-Islamiya)

Muhammad Rawas Galaji, "Researches in Islamic Economics from Its Fiqh Fundamentals".(7th ed., 1434 AH-2013, Beirut-Lebanon: Daar Al-Nafais)

Muslim Ibn Al-Hajjaj, " Sahih Muslim" (ed. 2, 1421H-2000, Riyad: Dar Al-Salam)

Nazih Hammad, "Mujam Al-Mustalahat Al-Maliya wa Al-Iqtisadia fi Lugat Al-Fuqaha".(1st ed., 1429 AH-2008, Damascus: Dar Al-Qalam)

Al-Nawawi, Muhyi Al-Deen Yahya Ibn Zakariya Ibn Sharaf, "Rawdat Al-Talibin wa Umdat Al-Mufteen". (3rd ed,, 1412 AH-1991, Beirut: Al-Maktab Al-Islami)

Ministry of Awqaf and Islamic Affairs - Kuwait, "Al-Mawsuaa Al-Fiqhiya". (4th ed., 1414 AH-1993, Egypt: Daar Al-Safwa for Printing and Publication and Distribution).

حجية إجماع أهل المدينة وأثره في توجيه الخلاف بين الفقهاء عند ابن رشد الحفيد

دراسة أصولية فقهية تطبيقية على كتاب الصلاة

The Consensus of the People of Madinah and Its Impact in Directing the Dispute between the Jurists According to Ibn Rushd the Grandson

An Applied Fundamental Jurisprudential Study on the Book of Prayer

إعداد:

د. أنس محمد الخلايلة

Dr. Anas Mohammad Al-Khalaileh

أستاذ الفقه وأصوله المشارك في كلية الشريعة بجامعة الزرقاء بالأردن

البريد الإلكتروني: akalaileh@zu.edu.jo

الاستقبال - Received: 2020/08/26، **القبول** - Accepted: 2020/10/14، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

يعد إجماع أهل المدينة من الأدلة المختلف في حجيتها عند الفقهاء، ومن الأدلة المعتبرة عند المالكية، تأتي هذه الدراسة لعرض هذا الأصل عند الإمام مالك والنظر في تأصيله وتأثيره في الفروع وفق ما سار عليه ابن رشد الحفيد في كتابه "بداية المجتهد"، وإبراز أهمية إجماع أهل المدينة كدليل معتبر عند بعض الفقهاء، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الإمام مالك لم يكن يميل إلى التوسع في إعمال هذا الأصل ولا الأخذ به ولا سيما في مقابلة خبر الآحاد الذي ثبتت صحته.

ولهذا كان لا بد من بيان المواطن التي يقوى به أثر عمل أهل المدينة في التأثير على غلبة الظن بثبوت الخبر أو عدم ثبوته حتى لا يأتي بعد ذلك من يسيء فهم منهج الإمام مالك –رحمه الله تعالى– فيما ذهب إليه من ضوابط يحكم بها على الأخبار من حيث القبول والرد.

إن أقوال الإمام مالك تؤيد رد خبر الواحد إذا ما عارضه عمل أهل المدينة لاعتبارات معينة، ولذلك نجد آثاراً واضحةً مترتبةً على الخلاف حول حجية هذا الدليل بين الجمهور والمالكية، مما يعني أن للمسالة ثمرة جلية في الفروع الفقهية؛ وبناءً على ذلك فإن هذه المسألة ليست من تلك المسائل الأصولية قليلة النيل فقهياً بل هي مسألة حية وعملية.

الكلمات المفتاحية: عمل أهل المدينة، خبر الواحد، إجماع، ابن رشد الحفيد، أصول المالكية.

ABSTRACT

The consensus of the people of Madinah is regarded one of the proofs that were disputed among the jurists regarding their authority, and its authority is approved in the Maliki School. This study aims to highlight this proof according to Imam Malik and to examine its authority and influence on the Furū‘ (the off-shoot rulings of jurisprudence) according to the approach of Ibn Rushd the grandson in his book “Bidayat al-Mujtahid”, and highlighting the importance of the consensus of the people of Madinah as a significant proof for some jurists, taking into account that Imam Malik was not inclined to an extensive application or adoption of this proof especially in interface with Khabar Al-Āhād (the hadith of singular reporters) that has been proven to be authentic.

Hence, it is necessary to clarify the issues by which the effect of the custom of the people of Madinah is strengthened in influencing the prevalence of thinking that the Hadith has been proven to be authentic or not, so that no one will henceforth misconstrue Imam Malik’s approach - may Allaah Almighty have mercy on him - pertaining to the conditions he used to rule with on Hadiths regarding their acceptance or their rejection.

The sayings of Imam Malik support the rejection of Khabar Al-Āhād if it is opposed by the custom of the people of Madinah for specific considerations, and therefore we find clear implications resulting from the disagreement about the authenticity of this proof between the majority and the Malikis, which means that the issue has a clear impact in the off-shoot issues of jurisprudence. Hence, this issue is not one of the Usūlī (fundamentalist) issues with few Fiqh (jurisprudential) impacts; rather it is a lively and empirical issue.

Keywords:

custom of the people of Madinah, Khabar Al-Āhād, consensus, Ibn Rushd the grandson, principles of jurisprudence for the Maliki School.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد:

فإن من المتفق عليه أن الأئمة المجتهدين كان هدفهم فيما رسموه من طرق ووسائل لمعرفة أحكام الله تعالى وشرعه هو الوصول إلى أعلى درجات الدقة في إصابة الحق وموافقة الصواب، ومن هنا تعددت طرقهم ووسائلهم في الوصول إلى هذا الهدف نظراً لاختلاف وجهات النظر في تلك الوسائل والطرق.

ومن المسلَّم به أن أحداً من المجتهدين – قبل تأطير المذاهب وترسيخ قواعدها – لم يكن يقوده تعصب لمذهب أو رأي إلى رد دليل أو التغاضي عما يراه موصلاً إلى الحق في أي مسألة من المسائل فليس لأحد من الأئمة هدف ولا غاية في عدم الأخذ بهذا الحديث أو ذاك أو اعتبار هذا الدليل وعدم اعتبار ذاك، كما أنه لا يمكن تصور أن يدور في خلد أحدهم التفكير برد حديث للنبي صلى الله عليه وسلم، كيف والحق تبارك وتعالى يقول: "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ "[1].

ويعد كتاب ابن رشد "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" من أهم كتب توجيه الخلاف وأمتعها، وذلك لأن ابن رشد –رحمه الله– التزم في مقدمته أن يبين سبب الخلاف القائم بين الفقهاء بعد ذكر الخلاف وتوضيحه، ولهذا فقد كثر رجوع الباحثين إليه في توثيق الخلاف الفقهي وتوجيهه. ولم يكن ابن رشد مولعاً بتكثير الخلاف حرصه على النظر إلى الوفاق، ولهذا عدّ كثير من العلماء ذكره الاتفاق في بعض المسائل تجاوزاً ينبغي التنبه له، ولهذا يقول المقّري في قواعده:

"حذر الناصحون من أحاديث الفقهاء، وتحميلات الشيوخ، وتخريجات المتفقهين،وإجماعات المحدِّثين، وقال بعضهم: احذر أحاديث عبد الوهاب، والغزالي، وإجماعات ابن عبد البر، واتفاقات ابن رشد، واحتمالات الباجي، واختلاف اللخمي"[2]. ولا شك أن من أهم أسباب الخلاف التي

(١) الأحزاب: ٣٦

(٢) محمد بن محمد بن أحمد المقري أبو عبد الله،" القواعد"، المحقق: أحمد بن عبد الله بن حميد، منشورات جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، ١:٣٤٩، القاعدة رقم: ١٢١.

انفرد فيها مذهب الإمام مالك عن بقية المذاهب ما اشتهر عنده من القول بحجية عمل أهل المدينة واعتباره في الاستدلال الابتدائي والاستدلال الترجيحي عند تعارض الأدلة بل وفي رد أخبار الآحاد المخالفة لذلك الأصل العتيد عنده.

لذا كان لا بد من بيان مرد الأخذ بهذا الأصل عند الإمام مالك وشروطه وقيوده وحجته فيه، ليتبين لطالب الفقه المقارن أن الإمام مالكاً لم يكن ليرد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لو ثبتت صحته عنده أو غلب في ظنه ذلك، وهذا كما يقول ابن رشد رحمه الله: "لأنَّ أهل الْمدينةِ أَحرى أن لا يذهب عليهم ذلك من غيرهم من النَّاس الَّذين يعتبرهم أبو حنيفة في طريق النَّقل، وبالجملة العمل لا يشك أنه قرينة إذا اقترنت بالشيء المنقول إن وافقته أفادت به غلبة الظن، وإن خالفته أفادت به ضعف الظن، فأما هل تبلغ هذه القرينة مبلغا ترد بها أخبار الآحاد الثابتة ففيه نظر، وعسى أنها تبلغ في بعض ولا تبلغ في بعض لتفاضل الأشياء في شدة عموم البلوى بها، وذلك أنه كلما كانت السنة الحاجة إليها أمس وهي كثيرة التكرار على المكلفين كان نقلها من طريق الآحاد من غير أن ينتشر قولا أو عملا فيه ضعف"(١).

ولهذا فقد كان لرصد أثر هذا الأصل في كتاب ابن رشد خاصة أهمية لخصوصية كتابه وما التزم فيه.

ولهذا فقد رجعت في استقراء هذه المسائل إلى كتابه ووثقت عزوه الخلاف فيها إلى ما ذكره من أنها ترجع إلى هذا الأصل واقتصرت في العرض على مسائل كتاب الصلاة لأن الهدف من الغرض هو التمثيل النموذجي لا الحصر الفروعي لكل المسائل التي عزا فيها ابن رشد الخلاف في كتابه لهذا الأصل، علماً بأني قد وثقت الحكم الفقهي من كتب المالكية المعتمدة في المذهب نظراً لعدم تحقق ذلك في كل ما نقله ابن رشد من أحكام فقهية في كتابه.

وبهذا فإن هذه الدراسة ليست لعرض هذا الأصل عند مالك فحسب بل إنها تختص بالنظر في تأصيل ذلك وتأثيره في الفروع على وفق ما سار عليه ابن رشد الحفيد في كتابه ونهجه فيه مع الأخذ بعين الاعتبار أنه لم يكن يميل إلى التوسع في إعمال هذا الأصل ولا الأخذ به لا سيما في مقابلة خبر الآحاد الذي ثبتت صحته كما صرح هو بنفسه في كلامه السابق.

(١) ابن رشد الحفيد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي:"بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، (دار الحديث – القاهرة: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م)١/١٨٥.

ولهذا كان لا بد من بيان المواطن التي يقوى بها أثر عمل أهل المدينة في التأثير على غلبة الظن بثبوت الخبر أو عدم ثبوته حتى لا يأتي بعد ذلك من يسيء فهم منهج الإمام مالك رحمه الله تعالى فيما ذهب إليه من ضوابط يحكم بها على الأخبار من حيث القبول والرد.

بل إن الإمام المجتهد ليرى أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصدر عنه مثل ذلك الحكم؛ لأنه يعتقد أنه لا يصدر عن صاحب الشرع ما يخالف ما تقرر في أصول الشرع من قواعد عامة جاء بها المشرع من خلال أحكامه وتشريعاته، كما يرى أنه لم يصدر عنه ما لم يأخذ به أهل بلد نصرته ومهاجره، تنزيها لهم عن مقارفة مثل هذه المعصية وهذا الوزر، فهل يعقل منه بعد أن لم يتخيل صدور المخالفة منهم أن يقوم بذلك ويخالفه هو ؟!.

إذن فهذا ما كان عليه الأئمة السابقون رضي الله عنهم أجمعين، في تحرِ الدقة عند نسبة الأحكام إلى الشريعة، وقد بذلوا جهداً مضنياً في الوصول إلى الصواب واتباع الحق، ومن هنا كان عمل أهل المدينة والاحتجاج به في أحكام الشريعة عند بعض العلماء، ولعل هذا الملمح يتضح من خلال متابعةِ مناقشات الإمام مالك لغيره ومناظراته، كمناقشته القاضي أبي يوسف – رحمهما الله تعالى – على سبيل المثال.

إن ذلك المجتمع الذي تربى على الإيمان ورضع من لبنه، وهذب سلوكه وفق تعاليمه وهديه قد صقله الشرع وألبسه لباسه، بل تجسد فيه تطبيقا وعملا، بحيث غدا هذا المجتمع مجتمعاً لا يُتعارف فيه على عمل فيه إخلال بالشرع ولا يستساغ عنده تصرف فيه مخالفة لتعاليمه، ومن ثم كان الشرع اتباع أحكامه هو الأصل الذي اجتمع عليه أفراد هذا المجتمع، وما خالفه وناقضه شذوذا محل النبذ والاستهجان والاستنكار، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على سهولة تطبيق أحكام الشريعة وإنزال ما قررته على أرض الواقع واستساغته من قبل أفراد المجتمع بشرط موافقة ذلك بالتربية الإيمانية على وفق هذا المنهج الرباني الذي ينسجم مع الفطرة ويلبيها.

أهمية البحث:

تتمثل أهمية البحث في النقاط التالية:

١ – بيان بعض المسائل التي عزا فيها ابن رشد الخلاف في كتابه لحجية إجماع أهل المدينة

٢ – تحليل أثر حجية إجماع أهل المدينة في كتاب ابن رشد الحفيد "بداية المجتهد".

٣ – ما الآثار المترتبة على الخلاف حول حجية هذا الدليل بين الجمهور والمالكية.

٤ – ما المعنى الذي يمكن ملاحظته في مجتمع يعتبر عمله أو إجماعه على عمل حجة شرعية؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى إبراز أهمية:

- إجماع أهل المدينة باعتباره دليلاً من الأدلة المعتبرة عند بعض الفقهاء.
- بيان حجية إجماع أهل المدينة عند الفقهاء والمعتبر في المذهب المالكي.
- بيان أقوال الإمام مالك التي تؤيد القول الذي يعتمد رد خبر الواحد إذا ما عارضه عمل أهل المدينة.
- ما معنى موافقة عمل هذا المجتمع لخبر ما دليل صحة ثبوته ونسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم، في حين تفسر مخالفة عمله لذلك الخبر على أنها عدم صحة هذا الخبر وعدم ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم.

منهج البحث:

يقوم البحث على المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي في استقراء أقوال الفقهاء والأصوليين في حجية إجماع أهل المدينة. و أقوال الإمام مالك التي تؤيد القول الذي يعتمد رد خبر الواحد إذا ما عارضه عمل أهل المدينة، واستقراء بعض المسائل التي عزا فيها ابن رشد الخلاف في كتابه لهذا الأصل.

وتحليل أقوال الفقهاء وأدلتهم في بيان أهمية إجماع أهل المدينة كدليل من الأدلة المعتبرة عند بعض الفقهاء، واستخراج أوجه الاستدلال منها، ثم الآثار المترتبة على الخلاف حول حجيته، والمعاني التي يمكن ملاحظتها في مجتمع يعتبر عمله أو إجماعه على عمل حجة شرعية معتبرة. وتحليل أثر حجية إجماع أهل المدينة في بعض المسائل في كتاب ابن رشد الحفيد "بداية المجتهد" وما التزم فيه.

الدراسات السابقة:

يعتبر موضوع حجية إجماع أهل المدينة أرضاً خصبة للبحث العلمي نظراً لأثرها في الفروع الفقهية، وأهميتها عند الأصوليين، وهناك دراسات سابقة اعتنت بهذا الموضوع منها الدراسات التالية:

١ – عمل أهل المدينة عند الأصوليين وأثره في الفروع الفقهية، بحث د. محمد حسب الله محمد، أستاذ مشارك، كلية الشريعة، جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم.

٢ – القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفرعية في كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى قسم المعاملات: شرح ودراسة، جعفر علي أحمد محمد، جامعة أم درمان، رسالة جامعية، ٢٠٠٤/ ١٤٢٥

٣ – القواعد الأصولية المستخدمة في كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) لابن رشد وأثرها في اختلاف الفقهاء، رسالة ماجستير، جامعة أفريقيا العالمية، يوسف مالك إبراهيم (كاميرون).

٤ – أعمال القواعد الأصولية والمقاصدية في بيان الخلاف الفقهي العالي من خلال بداية المجتهد لابن رشد رحمه الله/ إعداد أحمد بن خليفة الشرقاوي؛ إشراف محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، رسالة (دكتوراه)، الجامعة الاسلامية، ١٤٣٤هـ.

٥ – عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين، أحمد محمد نور سيف، دار الاعتصام، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ–١٩٧٧م.

٦ – خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة، محمد حسين عبد الغني فلمبان، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير بجامعة أم القرى–بمكة المكرمة، ١٤٠٩هـ–١٩٨٨م.

وقد تميزت هذه الدراسة في رصد أثر حجية إجماع أهل المدينة في كتاب ابن رشد الحفيد لخصوصية كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" وما التزم فيه ونماذج تطبيقية من كتاب الصلاة.

خطة البحث:

اشتمل البحث على تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.

أما التمهيد: فقد تناول نقطتين هما تعريف عمل أهل المدينة، وحجية العمل به، وهما من الأهمية بمكان عند دراسة إجماع أهل المدينة والوقوف على أقوال العلماء فيه.

أما المبحث الأول: فقد تناولت فيه عمل أهل المدينة وإجماعهم عند المالكية في مطلبين الأول: في أنواع عمل أهل المدينة. والثاني: في إجماع أهل المدينة، وقد اشتمل كل منهما على مطالب فرعية تغطي الموضوع.

وأما المبحث الثاني: فقد جعلته في الخلاف بين المالكية وغيرهم وأثر ذلك على الخلاف في الفروع الفقهية، وقد جاء في ثلاثة مطالب؛ خصصت الأول منها لبيان مذهب الجمهور في المسألة، والثاني استعرضت فيه حجج الجمهور وردودهم على المالكية.

ومن ثم جاء **المبحث الثالث**: إجماع أهل المدينة عند ابن رشد تأصيلاً وتفريعاً، وقد جاء في مطلبين، المطلب الأول: تأصيل عمل أهل المدينة عند ابن رشد، المطلب الثاني: تطبيقات للفروع الفقهية التي رد فيها ابن رشد الخلاف بين الفقهاء إلى حجية إجماع أهل المدينة.

وفي ختام البحث جاءت الخاتمة بينت فيها بعض النقاط المهمة في البحث باختصار وإيجاز، كما اشتمل البحث على قائمة مراجع ، وفهرس للموضوعات.

تمهيد:

لم تنقل كتب الأصول عن الإمام مالك-رحمه الله تعالى-تعريفا لإجماع أهل المدينة، وإنما كان معتمد العلماء في ذلك هو تلمس كلماته، وتتبع عباراته التي كان كثيرا ما يرددها، ومواضع الاجتهاد والمناظرة، ومن أشهرها تلك العبارات التي ضمنها رسالته المشهورة إلى الليث بن سعد، ومن هنا عرف قوله بحجية إجماع أهل المدينة[١].

وخلاصة قول أهل المذهب[٢] أنه ينقسم إلى قسمين:

١- العمل النقلي وهو ما كان عن طريق نقل ما شرع مبتدأ منه صلى الله عليه وسلم كالأقوال والأفعال والتقريرات، كالأذان، واستعمال الصاع في الزكاة، وبيع السلم، وهذا عند الإمام مالك.

٢- العمل الاجتهادي وهو ما اتفق عليه أهل المدينة أو معظمهم من مسائل اجتهادية، وهذ عند بعض مجتهدي المالكية.

وقد ذكر ابن رشد —رحمه الله- لعمل أهل المدينة مراتب وهي:

العمل النقلي، والعمل المتصل من جهة القياس والاجتهاد، والعمل الاجتهادي، ويحتمل أنه أراد به العمل الناشئ بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم.

وهناك تعريفات كثيرة لعمل أهل المدينة عند الفقهاء المعاصرين منها تعريف الدكتور المدني حيث عرفه بقوله: " هو ما اتفق عليه العلماء والفضلاء بالمدينة كلهم أو أكثرهم، في زمن الصحابة والتابعين سواء كان سنده نقلاً أم اجتهاداً " [٣].

وأما الأمر الثاني الذي تجب ملاحظته هو أننا عندما نتحدث عن إجماع أهل المدينة

---

(١) قال في الفكر السامي: "وقد نقل مالك إجماع أهل المدينة في موطئه على نيف وأربعين مسألة"، انظر: الحجوي الثعالبي: محمد ابن الحسن(ت ١٣٧٦)،" الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي"، تحقيق: أيمن شعبان: (دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م)، ١: ٤٥٨.

(٢) محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي، " الجامع من المقدمات "،(دار الفرقان،١٤٠٥ — ١٩٨٥، الطبعة الأولى)

(٣) محمد المدني بوساق، "المسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة"، (دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي-الإمارات، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

وحجيته أو عدم حجيته عند المالكية أو غيرهم فإننا عندئذ إنما نتحدث عن دليل مستقل عن دليل الإجماع ومنفصل عنه وبالتالي فعندما نقول مثلا إنَّ إجماع أهل المدينة حجة عند الإمام مالك فإننا لا نعني بذلك أن مالكا رحمه الله تعالى لا يعد من الإجماع كدليل عام إلا إجماع أهل المدينة، أو أن الإجماع الذي يراه مالك رحمه الله هو إجماع أهل المدينة فقط، وفي الحقيقة فإن أهمية هذه النقطة تكمن فيما يمكن أن يفهم من عبارات بعض كبار أئمة الجمهور من الأصوليين كحجة الإسلام الغزالي ـ رحمه الله تعالى ـ في المستصفى عندما قال في باب الإجماع:

"مسألة: قال مالك الحجة في إجماع أهل المدينة فقط..."[(١)]، وفي الحقيقة نجد أن مثل هذه التصريحات قد أثارت المالكية متقدميهم ومتأخريهم ومعاصريهم[(٢)]، وقد لا يكون ثمة من ثمرة فقهية لهذه الدعوى، نظراً إلى أن الإجماع لا ينعقد بدون إجماع أهل المدينة ضرورة كونهم جزءا من مجتهدي الأمة، فلا يكون إجماعا إلا مع إجماعهم.

هذا من جانب ومن جانب آخر، فإن القول بأن إجماعهم حجة كما يرى المالكية ينبني عليه أثر في الاجتهادات الفقهية حيث سيكون دليلا لفروع فقهية، وإن لم يكن هناك إجماع من مجتهدي بقية الأمصار[(٣)]، وبالتالي يكون دليل الفرع الفقهي إجماع أهل المدينة عند

(١) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، " المستصفى من علم الأصول: (مؤسسة الرسالة، تصوير عن طبعة بولاق)، ١٨٧/١.

(٢) القاضي عياض، "ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك". تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، (وزارة الأوقاف المغربية، الرباط)، ١: ٥٣؛ د.عمر الجيدي، "العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب"، مطبعة فضالة، المغرب، ١٩٨٢م. ص٣١٠.

(٣) وهذا قد يكون سببا لاستهجان مثل هذا الهجوم الصادر من بعض المالكية على الإمام الغزالي بسبب ما قاله في المستصفى، أو اعتبار أنه تناقض مع نفسه في كتاب المستصفى أو خالف نفسه في المنخول كما يرى د.الجيدي، وذلك لأن مخالفته في المستصفى لما ذكره في المنخول لا يعتبر مخالفة بل العبرة حينها بما هو في المستصفى لا المنخول لأنه آخر كتبه في الأصول وفيه خلاصة رأيه والمعتمد من أقواله، إضافة إلى أن الإمام حجة الإسلام في المنخول كان في الحقيقة متحدثا باسم شيخه إمام الحرمين ومهذبا للبرهان ليس إلا، وأما قوله في المستصفى بتقوية الخبر الموافق لعمل أهل المدينة، واعتبار عمل أهل المدينة مرجحا لا حجة، لا يناقض ما ذكره من عدم اعتبار حجيته، وهل كل =

القائلين بحجيته في حين لا يكون كذلك عند القائلين بعدم حجيته، فكأن الصورة النهائية عندئذ هي حجية إجماع أهل المدينة فقط دون غيرهم، لكونه جزءا من الدليل لا يتم بدونه، أو هو الدليل المستقل بنفسه(١).

=

مرجح حجة ؟ فالعبرة والحجية ـ إذا عضد الخبرَ عملُ أهل المدينة ـ بالخبر لا بعملهم كما لا ينبغي أن يخفى، وبالتالي لا وجود للتناقض الذي يراه د. الجيدي، والله أعلم.

(١) إذا لم يكن هناك إجماع من بقية العلماء في باقي الأمصار.

المبحث الأول: عمل أهل المدينة وإجماعهم عند المالكية.

المطلب الأول: في أنواع عمل أهل المدينة:

عمل أهل المدينة ليس نوعا واحدا من حيث المستند أو الاتفاق والاختلاف مع الآخرين، ومن هنا كان لابد من الوقوف على حقائق تلك الأنواع وكنهها؛ حيث نجد من تلك الأنواع ما كان موضع وفاق بين المالكية وغيرهم، ومنه ما كان موضع خلاف بينهم أنفسهم، أو كما عبر ابن القيم رحمه الله تعالى عن أحد تلك الأنواع بأنه: "معترك النزال ومحل الجدال"[(١)]، وسنستعرض ـ بعون الله وتوفيقه ـ هذه الأنواع مما يهمنا في بحثنا هذا ـ حجية إجماع أهل المدينة ..

التقسيم الأول: عمل أهل المدينة من حيث المستند:

قسم علماء الأصول من المالكية عمل أهل المدينة من هذه الحيثية إلى قسمين[(٢)]:

الأول: ما كان نقلا وحكاية عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو على أنواع:

١ – ما نقل من جهة النبي صلى الله عليه وسلم من قول؛ كالأذان والإقامة.

٢ – ما نقل من فعله صلى الله عليه وسلم؛ كصفة صلاته وركوعه وسجوده.

٣ – ما نقل من إقراره صلى الله عليه وسلم لما شهده منهم ولم ينقل عنه إنكاره.

٤ – ما نقل من تركه لأمور شاهدها منهم، وما نقل عنه من أحكام لم يلزمهم بها مع شهرتها عندهم؛ كتركه أخذ الزكاة من الخضروات مع علمه صلى الله عليه وسلم بزراعتهم لها وكثرتها عندهم[(٣)].

---

(١) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١ هـ)،" إعلام الموقعين عن رب العالمين"، (دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ)، ٢: ٣٩٢.

(٢) وهو تقسيم القاضي عياض في ترتيب المدارك. انظر: محمد أبو زهرة، "مالك"، (دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م)، ص٢٦٧؛ د. مصطفى البغا، "أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي"، (دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م)، ص٤٢٧؛ عمر الجيدي، "الاستدلال بعمل أهل المدينة عند الإمام مالك وموقف الفقهاء منه" (ندوة الإمام مالك، وزارة الأوقاف المغربية، فاس، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م)، ٢/٢٤٩.

(٣) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، " نفائس الأصول في شرح المحصول"، (تحقيق: عادل أحمد =

الثاني: ما كان من طريق الاستدلال والاجتهاد والاستنباط.

ثم إن عملهم بقسميه السابقين على ثلاثة أنواع من حيث الموافقة والمخالفة[١]:

١- أن يجمعوا على أمر ثم لا يخالفهم فيه غيرهم.

٢- أن يجمعوا على أمر ثم يوجد لهم مخالف من غيرهم، وعن هذين القسمين يعبروا بقولهم: السنة التي لا اختلاف فيها عندنا.

٣- ما فيه الخلاف بين أهل المدينة أنفسهم.

التقسيم الثاني: عمل أهل المدينة وخبر الواحد:

وسنحاول إن شاء الله تعالى استعراض الحالات الواردة في المسألة عند المالكية على النحو التالي:

أولا: ورود الخبر وعدم وجود عمل في المسألة:

وهنا لا يخلو الخبر من أن يكون هناك تعارض بينه وبين خبر آخر، أو لا، فإن لم يكن هناك تعارض، عمل بالخبر بلا خلاف إذا صح، سواء أكان من رواية أهل المدينة أم من رواية غيرهم[٢].

وإن كان ثمة تعارض في الأخبار بين روايتهم ورواية غيرهم قدمت روايتهم مطلقا على رواية غيرهم عند المالكية؛ لزيادة مزية مشاهدتهم قرائن الأحوال، ونقلهم آثار الرسول صلى الله عليه وسلم جيلا بعد جيل[٣].

=

عبد الموجود، علي محمد معوض مكتبة الباز ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م)، ٦: ٢٧١٠؛ وانظر: ابن تيمية، "صحة أصول مذهب أهل المدينة": تحقيق: زكريا يوسف، (مطبعة الإمام)،ص٢٣ وما بعدها؛ وأبو زهرة، "مالك"، ص٢٦٧.

(١) انظر: ابن القيم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٣٨٣؛ الحجوي،" الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي"، ١: ٤٥٨. ؛علي الخفيف، " أسباب اختلاف الفقهاء"، (دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م)، ص٢٠٤.

(٢) القاضي عياض، "ترتيب المدارك"، ١: ٥٢؛ وابن القيم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٣٩٣.

(٣) القاضي عياض، " ترتيب المدارك"، ١: ٥٢؛ وابن القيم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٣٩٣.

يقول ابن جزي رحمه الله: " أما إجماع أهل المدينة فهو حجة عند مالك وأصحابه وهو عندهم مقدم على الأخبار خلافًا لسائر العلماء، وهو من وجوه الترجيح عند الجميع"[(١)].

ثانيا: ورود الخبر ووجود عمل لأهل المدينة في تلك المسألة:

ففي هذه الحالة لا يخلو الأمر من ثلاثة أحوال وهي:

١–مطابقة الخبر لعمل أهل المدينة:

وفي هذه الحالة يكون العمل مؤكدا لصحة الخبر ومقويا له سواء أكان العمل مما هو على سبيل النقل أم كان مما هو على سبيل الاجتهاد.

٢–أن يكون العمل مطابقا لخبر ومعارضا لآخر:

وفي هذه الحالة يكون العمل مرجحا للرواية الموافقة للعمل على الرواية الأخرى، قالوا وهو أقوى ما ترجح به الأخبار.

٣–أن يكون العمل مخالفاً للأخبار جملة:

وفي هذه الحالة لا يخلو العمل من أن يكون مما هو على سبيل النقل، أو أن يكون مما هو على سبيل الاجتهاد؛ فإن كان مما هو على سبيل النقل فلا خلاف عند المالكية في تقديم العمل على الخبر، واعتبروا ذلك من باب تقديم اليقين والقطع الحاصل في العمل الذي هو على سبيل النقل، على الخبر الذي يفيد غلبة الظن.

وأما إن كان العمل مما هو على سبيل الاستنباط والاجتهاد ففيه خلاف بين المالكية أنفسهم[(٢)]، في حين ذهب الجمهور من غير المالكية على تقديم الخبر[(٣)].

يقول القرافي رحمه الله:

"وإجماعهم بالنظر والاجتهاد. ففيه لأصحابنا ثلاثة أقوال: قال ابن بكير والأبهري،

(١) ابن جزي الكلبي الغرناطي، " تقريب الوصول إلي علم الأصول"، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، (دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م)، ص١٨٤.

(٢) الشنقيطي: عبد الله بن إبراهيم العلوي، "نشر البنود على مراقي السعود"، تقديم: الداي ولد سيدي بابا – أحمد رمزي، (مطبعة فضالة بالمغرب)، ٢: ٨٩.

(٣) القاضي عياض، " ترتيب المدارك"، ١: ٥٢.؛ ابن القيم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٣٩٢–٣٩٣.

وأبو الفرج، وغيرهم: ليس بحجة، ولا يرجح به أحد الاجتهادين، وأنكروا أن يكون هذا مذهبًا لمالك وأصحابه. وقيل: ليس بحجة، ولا يرجح به أحد الاجتهادين. وقال ابن العدل، وابن بكير وغيرهما: هو حجة كالإجماع في النقل، ووقع لمالك في رسالته لليث بن سعد ما يدل عليه، وهذا مذهب أصحابنا المغاربة"(١).

المطلب الثاني: إجماع أهل المدينة: موطن الوفاق وتحرير محل النزاع:

أولا: عند المالكية: لم تتفق كلمة المالكية على إجماع أهل المدينة الشامل لجميع أنواعه، متى يكون حجة ومتى لا يكون كذلك، ولكنهم اتفقوا على حجية نوع من هذه الأنواع وهو: ما كان على سبيل النقل والحكاية(٢)، وفي الحقيقة نجد أن هذا النوع يتمتع بقوة من الأدلة جعلته محل اعتبار عند البعض من غير المالكية، وهذا النوع اعتبره ابن القيم رحمه الله تعالى مما تطمئن إليه النفس وتقرُّ به العين بصحة نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم وثبوت ذلك عنه(٣).

أما النوع الثاني؛ وهو ما كان على سبيل الاجتهاد والاستنباط ففيه خلاف وتفصيل، ولكن نشير إلى مسألة متفق عليها ضمن هذا النوع، وهي أن ما كان من هذا النوع قد وافق فيه أهلَ المدينة غيرُهم من فقهاء الأمصار وعلماء البلدان فإنه مقبول ومعتبر، وهو حجة؛ لأنه من باب الإجماع المتفق على حجيته بين العلماء، وأما ما كان من إجماعهم لهم فيه

(١) القرافي، " نفائس الأصول "، ٦: ٢٧١٠.

(٢) الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف، " إحكام الفصول في أحكام الأصول". تحقيق عبد المجيد تركي، (دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م)، ص٤٨٠ – ٤٨١؛ والقاضي عياض،" ترتيب المدارك"، ١: ٤٩؛ والقرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس، "شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول"، (دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م)، ص٢٦٢؛ وابن الحاجب: عثمان بن عمر،" مختصر منتهى السول والأمل"، (مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م)، ٢: ٣٥.

(٣) ابن القيم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٣٩١.يقول أبو العباس القرطبي رحمه الله تعالى: "أما الضرب الأول فلا خلاف فيه لأنه من باب نقل المتواتر"؛ فرغلي،محمد محمود، حجية الإجماع وموقف العلماء منها، إشراف عبد الغني عبد الخالق، ١٩٧١،ص٤٢٧.

مخالف، أو لم يكن لهم فيه موافق، ففي حجيته خلاف بين المالكية أنفسهم، بل صرح بعضهم بأن من قال بذلك من المالكية قد خالف ما عليه المحققون والأئمة المعتبرون [١].

إذن فالخلاف قد وقع بين المالكية في إجماع أهل المدينة الذي طريقه الاجتهاد، انظر إلى الباجي وهو يقول: "والضرب الثاني من أقوال أهل المدينة: ما نقلوه من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق الآحاد أو ما أدركوه بالاستنباط والاجتهاد فهذا لا فرق فيه بين علماء المدينة وعلماء غيرهم في أن المصير منه إلى ما عضده الدليل والترجيح... هذا مذهب مالك في هذه المسألة وبه قال محققو أصحابنا كأبي بكر الأبهري وغيره وقال به أبو بكر وابن القصار وأبو تمام وهو الصحيح وقد ذهب جماعة ممن ينتحل مذهب مالك ممن لم يمعن النظر في هذا الباب إلى أن إجماع أهل المدينة حجة فيما طريقه الاجتهاد وبه قال أكثر المغاربة"[٢].

فنجد من كلام أبي الوليد –رحمه الله تعالى– أن هناك اتجاهين في المذهب المالكي حول هذا النوع من أنواع إجماع أهل المدينة، وإذا ما نظرنا إلى ما نقله من كلام القاضي عبد الوهاب، فإننا سنجده يحدثنا عن اتجاه ثالث في المذهب ينحو إلى التوفيق بين الرأيين والوقوف منهما موقفا وسطا بعدم اعتبار إجماع أهل المدينة الذي سبيله الاجتهاد حجة، وإنما مرجح يرجح به اجتهادهم على اجتهاد غيرهم[٣].

---

(١) الباجي، " إحكام الفصول في أحكام الأصول". ص٤٨٢. وانظر الحجوي، " الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي"، ١: ٤٥٨. هذا وللإمام الشافعي رضي الله عنه في هذه النقطة كلام عندما حاجج في حجية إجماع أهل المدينة حيث يقول لخصمه الذي يناظره في حجيته: "... ولا تدَّعوا الإجماع أبدا إلا فيما لا يوجد بالمدينة فيه اختلاف، وهو لا يوجد بالمدينة إلا وجد بجميع البلدان عند أهل العلم متفقين عليه، لم يخالف أهل البلدان أهل المدينة إلا ما اختلف فيه أهل المدينة بينهم" اهـ. الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، " الأم"، دار المعرفة – بيروت، ٧: ١٨٨ نقلا عن رسالة الأستاذ: أحمد عبطان عباس: "الإمام الشافعي وأثره في تأصيل قواعد علم الأصول"، بإشراف د. فاضل عبد الواحد عبد الرحمن، مقدمة لنيل درجة الماجستير من جامعة بغداد عام: ١٤١٢هـ،١٩٩١م، ص٢١٩.

(٢) الباجي، "إحكام الفصول"، ص٤٨٢، ٤٨٣.

(٣) ابن القيم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٣٩٢. ؛ د. فرغلي، "حجية الإجماع وموقف العلماء منها"، =

ومن خضم هذه الأقوال نستخلص النتيجة المختصرة التالية:

لا خلاف بين المالكية في أن إجماع أهل المدينة الذي طريقه النقل والحكاية حجة، أما ما كان على سبيل الاجتهاد والاستنباط من إجماعهم ففيه عندهم ثلاثة مذاهب:

الأول: أنه ليس بحجة، ولا هو دليل، ولم يقل به مالك، وليس فيه مزية على اجتهاد غيرهم، ومن القائلين بهذا المذهب أبو الوليد الباجي وغيره(١).

الثاني: أنه ليس بحجة ولكنه يرجح على اجتهاد غيرهم، وبه قال بعض متفقهة المالكية(٢).

الثالث: أنه حجة كإجماعهم الذي طريقه النقل، ونسبه الباجي إلى المغاربة، وبه أخذ ابن الحاجب في المختصر ونصره(٣).

أدلة أصحاب الأقوال السابقة من المالكية:

أولا: حجية إجماع أهل المدينة مطلقا:

واستدلوا على ذلك بأدلة من السنة والأثر والمعقول، منها ما تضمنتها رسالة الإمام مالك إلى الليث ابن سعد رحمهما الله تعالى.

الأدلة من السنة:

استدلوا بأحاديث فضائل المدينة المنورة فذكروا منها(٤):

=

ص٤٢٦.

(١) الجيدي، "العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب"،ص٢٥٠.

(٢) الجيدي، "العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب"، ص٢٥٠. والحجوي،" الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي"، ١: ٤٥٩. وابن القيم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٣٩٢.

(٣) ابن الحاجب،" مختصر منتهى السول والأمل"، ٢: ٣٥. والباجي، "إحكام الفصول"، ص٤٨٣. وانظر تعليق د. هيتو على كلام الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزاباذي أبو إسحاق، "التبصرة في أصول الفقه"، تحقيق: محمد حسن هيتو (دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م)، ص٣٦٥.

(٤) انظر: الباجي، "شرح تنقيح الفصول"، ص٢٦٢؛ الشيرازي، "التبصرة في أصول الفقه"، ص٣٦٦.

=

١ – قوله صلى الله عليه وسلم: «إنما المدينة كالكير، تنفي خَبَثَها ويَنصَع طَيِّبُها»[(١)]
ووجه الاستدلال بهذا الحديث إجراء الحديث مجرى المقدمة الكبرى في الدليل، ثم قالوا: والخطأ خبث، فكانت النتيجة: نفي الخطأ عن المدينة أي أهلها.

٢ – قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الإيمان ليأرِزُ إلى المدينة، كما تأرِزُ الحيَّةُ إلى جُحْرِها»[(٢)] قالوا: "وقوله إن الإسلام يقتضي جميع الإسلام، وإذا صار فيها جميع الإسلام صار إجماع أهلها حجة"[(٣)].

واستدلوا بأحاديث كثيرة أخرى في هذا الباب وموضع الاستدلال فيها متقارب[(٤)].

=

عبد السلام علوش، "تقريب المدارك بشرح رسالتي الليث بن سعد والإمام مالك"، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م، ص١٣٣؛ الجيدي: "العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب"، ص٢٧٢.

(١) رواه البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه =صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طو النجاة، الطبعة :الأولى، ١٤٢٢هـ)، ٤ / ٨٢ و ٨٣ في فضائل المدينة، باب المدينة تنفي الخبث، وفي الأحكام، باب بيعة الأعراب، وباب من بايع ثم استقال البيعة، وباب من نكث بيعته، وفي الاعتصام، باب ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وحض على اتفاق أهل العلم؛ رواه مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري" .المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم =صحيح مسلم ."المحقق :محمد فؤاد عبد الباقي،(دار إحياء التراث العربي– بيروت، د.ت) رقم (١٣٨٣) في الحج، باب المدينة تنفي شرارها.

(٢) رواه البخاري ٤ / ٨٠ و ٨١ في فضائل المدينة، باب الإيمان يأرز إلى المدينة، ومسلم رقم (١٤٧) في الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً وإنه يأرز بين المسجدين.

(٣) الشيرازي، "التبصرة في أصول الفقه"، ص٣٦٦. ود. البغا، "أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي"، ص٤٣١.

(٤) انظر على سبيل المثال: د. الجيدي،"العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب"، ص٢٧٢. وفي فضائل المدينة مما استدلوا به: القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي،" الفروق" أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، ٢٢٩/٢ وما بعدها مع تهذيب الفروق لابن الشاط بهامشه. والقاضي عياض، "الشفا بتعريف حقوق المصطفى =

الأثر:

واستدلوا من الأثر بأقوال الصحابة والتابعين مما يعضد مذهبهم ويؤيده؛ فمن ذلك:

ما ذكره القاضي عياض في المدارك قال[1]:

قال زيد بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ: "إذا رأيت أهل المدينة على شيء فاعلم أنه السنة"، وقال ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ: "لو أن الناس إذا وقعت فتنة ردوا الأمر فيه إلى أهل المدينة، فإذا اجتمعوا على شيء؛ يعني فعلوه، صلح الأمر، ولكنه إذا نعق ناعق تبعه الناس". ثم نقل رحمه الله عن أبي بكر بن عمرو بن حزم قوله: "إذا وجدت أهل هذا البلد ـ يعني المدينة ـ قد أجمعوا على شيء فلا تشُكَّنَّ فيه أنه الحق"... قال مالك: كان ابن سيرين أشبه الناس بأهل المدينة في ناحية ما يأخذ به، قال أبو نعيم سألت مالكا عن شيء فقال لي: إن أردت العلم فأقم ـ يعني بالمدينة ـ؛ فإن القرآن لم ينزل على الفرات.

المعقول:

واستدلوا من المعقول بأدلة هي:

١ – قالوا: إن العادة تقضي بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء المجتهدين لا يجمعون إلا عن راجح، مع ما لهم من الخصوصية عما سواهم، من وجودهم في مهبط الوحي، ووقوفهم على قول الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله وفعل أصحابه، ومعرفتهم بالراجح ووجوه الترجيح[2]، وهذا الدليل هو الذي اعتمده ابن الحاجب في المختصر من بين سائر الأدلة في الموضوع بعد تضعيفها وعدم اعتبارها

=

مع شرح الشهاب الخفاجي عليه: نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض"، دار الكتاب العربي، ٥٣٤/٣ وما بعدها.

(١) ترتيب المدارك وتقريب المسالك ٤٠/١.

(٢) الآمدي: سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد: " الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق: إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٧/١. ؛ ابن الحاجب مع شرح العضد،" مختصر منتهى السول والأمل"، ٣٥/٢؛ والجيدي،"العرف والعمل في المذهب المالكي"، ص٢٧٨؛ ود. البغا، " أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي"، ص٤٣١.

تنهض حجة[١].

٢- أن المدينة مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وموضع القبر والوحي، ومستقر الإسلام، ومجمع الصحابة رضي الله عنهم؛ فلا يجوز أن يخرج الحق عن قول أهلها[٢].

٣- أن رواية أهل المدينة تقدم على رواية غيرهم؛ فكذلك عملهم وقولهم يقدم على عمل وقول غيرهم، ويكون إجماعهم حجة على غيرهم[٣].

٤- أن أحكام الشريعة كانت تتجدد شيئا بعد شيء، وكان النسخ حاصلا في تلك الأحكام، والمرجع في ذلك هو ما كان من آخر أحواله صلى الله عليه وسلم، ولم يكن الصحابة رضي الله عنهم على درجة واحدة من حيث الملازمة والإقامة والسفر، فكان أحدهم إذا عاد وذكر حكما قيل له: إنك لا تدري ماذا حدث بعدك، وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم تفرق الأصحاب في البلدان وبقي في المدينة منهم ما لم يجتمع في بلدة أخرى، مع من كان بينهم من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم الطاهرات أمهات المؤمنين، والخلفاء الراشدين وكبار علماء الصحابة، وهؤلاء هم العالمون بآخر الأمرين لأنهم الملازمون إلى الوفاة، أما غيرهم فإنه وإن كان عنده علم سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه لربما كان من الذين يقال لهم إنك لا تدري ماذا حدث بعدك، ثم إن التابعين من بعدهم لا يخرجون عن هديهم، مع اجتماع التابعين في المدينة بعدد لم يجتمع مثله فيما سواها من البلدان، ومن هنا كان إجماع أهل المدينة المنورة حجةً[٤].

٥- أن النقل الوارد عن أهل المدينة يخرج عن حيز الظن والتخمين إلى حيز العلم

(١) ابن الحاجب،" مختصر منتهى السول والأمل"، ٣٥/٢.

(٢) الشيرازي، "التبصرة في أصول الفقه"،: ص٣٦٦؛ والآمدي،" الإحكام في أصول الأحكام"، ٢٠٧/١. ؛ د.الجيدي،"العرف والعمل في المذهب المالكي"، ص٢٧٨.

(٣) الشيرازي: ص٣٦٧؛ والآمدي،" الإحكام في أصول الأحكام"، ٢٠٧/١؛ وابن الحاجب،" مختصر منتهى السول والأمل"، ٣٥/٢. ود. البغا، " أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي"، ص٤٣١؛ د.الجيدي،"العرف والعمل في المذهب المالكي"، ص٢٧٨.

(٤) انظر: د. البغا، " أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي"، ص٤٣٢.

واليقين؛ لأن الأبناء فيه ينقلون عن الآباء، والأخلافَ عن الأسلاف فكان أفضلَ النقول، وأصحَّ المعتمدات[١]، وفي هذا يقول القاضي عياض ـ رحمه الله تعالى ـ مؤيدا هذا الاتجاه ومدللا عليه[٢]:

قال ربيعة: وألف عن ألف أحبُ إليَ من واحدٍ عن واحد... وقال مالك: انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من غزوة كذا في نحو كذا وكذا ألفا من الصحابة، مات منهم بالمدينة نحو عشرة آلاف، وباقيهم تفرق في البلدان، فأيهما أحرى أن يتبع ويؤخذ بقولهم؟ من مات عندهم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الذين ذكرت أو من مات عندهم واحد أو اثنان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم؟!.

ثانياً: أدلة من خصص إجماع أهل المدينة بما كان على سبيل النقل والحكاية، واعتبره حجة في ذلك، ورأى عدم حجية ما سواه:

والحقيقة أن أصحاب هذا القول ـ من المالكية ـ لا يعارضون مالكا رحمه الله تعالى في مسلكه، وإنما نجدهم يصرون على أن إمام دار الهجرة لم يقل بحجية إلا هذا النوع وحشدوا لذلك من الأدلة ما يؤيد اتجاههم هذا، فقالوا:

١ – الدليل على أن هذا ليس بإجماع يحتج به أن العقل لا يحيل الخطأ على الأمة، ولولا ورود الشرع بتصويب المؤمنين لم نقطع على صوابهم فيما أجمعوا عليه، ولم يرد شرع بتصويب أهل المدينة دون غيرهم[٣].

٢ – أن من الصحابة الذين ورد الشرع بتفضيل مجموعهم من أقام بالمدينة ومنهم من خرج منها ومن هؤلاء من هم من أجلة الصحابة وعلمائهم؛ كعلي بن أبي طالب، وطلحة، والزبير، وأبي عبيدة، ومعاذ بن جبل، وهؤلاء مشتركون مع غيرهم في كل فضيلة حازوها فلو كان إجماع أهل المدينة منهم حجة على هؤلاء، فإجماع هؤلاء حجة على أهل المدينة أيضا[٤].

٣ – أن ما نقله أهل المدينة من طريق الآحاد أو ما أدركوه بالاستنباط والاجتهاد لا فرق

(١) القرافي،" الفروق"، ٢/٢٣٠.
(٢) القاضي عياض، "ترتيب المدارك"، ١/٤٦.
(٣) الباجي، "شرح تنقيح الفصول"، ص٤٨٣.
(٤) المرجع السابق، ص٤٨٣.

فيه بين علماء المدينة وغيرهم في أن المصير فيه إلى ما عضده الدليل والترجيح، ولذلك خالف مالك في مسائل عدة أقوال أهل المدينة[١].

٤ – أن الدليل على أن هذا مذهب مالك هو أنه رضي الله عنه لم يحتجّ بذلك إلا في المواضع التي طريقها النقل؛ من ذلك محاورته مع أبي يوسف صاحب أبي حنيفة رحمهما الله تعالى وغيره، والقصص في ذلك معروفة مشهورة[٢].

٥ – ومما يدل على ذلك كذلك وأنه مذهب مالك هو أنه لم يحفظ عنه من طريق ولا وجه أن إجماع أهل المدينة فيما طريقه الاجتهاد حجة عنده[٣].

٦ – أن الإجماع إنما هو الاتفاق على الأمر الديني عن اجتهاد ومالك رحمه الله لم يعتبر عمل أهل المدينة من هذا المعنى وإنما اعتبره من حيث اتباع الجيل للجيل بالمشاهدة إلى أن ينتهي إلى الشارع صلوات الله وسلامه عليه[٤].

تحقيق مذهب مالك ـ رحمه الله ـ في المسألة:

يجد الناظر في أدلة الفريقين من الأدلة ما يقنع، وما يمكن أن يعتبر كافيا لاتباع وجهة نظر أي منهما، لكن نجد أنه من اللازم ـ والحالة هكذا ـ الرجوع إلى الأصل وهو نص الإمام مالك نفسه، ولكن وكما هو معروف فإن الإمام مالكاً رحمه الله تعالى لم يدون أصول مذهبه، إلا أنه وفي هذه المسألة تحديدا نجد أن كتب التراجم والأصول تنقل لنا نص رسالة خطتها أنامل الإمام مالك وأرسلها إلى الليث بن سعد، ومن حسن الحظ أن هذه الرسالة كانت تتناول هذا الموضوع الشائك مباشرة وبالتالي فالمرجع في تحقيق مذهب إمام دار الهجرة ينبغي أن يكون إلى هذه الرسالة وما تضمنته فهو أدرى بما أراد من غيره، والمتأمل في هذه الرسالة لا يتردد في أن الإمام مالك لم يكن يحاجج الليث ويناقشه فيما هو من سبيل النقل من إجماع أهل المدينة، وإلا لذكر له ما ذكر لأبي يوسف ما تواتر عليه أهل المدينة مما تركهم عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولما قال له: "...فإنما الناس تبع لأهل المدينة إليها كانت

(١) الباجي، "شرح تنقيح الفصول"، ص٤٨٢.

(٢) المرجع السابق: ص٤٨٣ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق: ص٤٨٥.

(٤) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد ولي الدين، "مقدمة ابن خلدون"، دار يعرب، ص٤٤٧.

الهجرة وبها نزل القرآن وأحل الحلال وحرم الحرام إذ رسول الله بين أظهرهم يحضرون الوحي والتنزيل... ثم قام من بعده اتباع الناس له من أمته ممن ولي الأمر من بعده فما نزل بهم مما علموا أنفذوه وما لم يكن عندهم علم فيه سألوا عنه ثم أخذوا بالأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحداثة عهدهم...".

ولو أن الليث رحمه الله تعالى فهم من مالك رحمه الله تعالى أنه أراد ما كان طريقه النقل من إجماع أهل المدينة لما قال له في رسالته الجوابية:

"... في كل جند منهم طائفة يعملون بكتاب الله تعالى، وسنة نبيه، صلى الله عليه وسلم، ولم يكتموهم شيئا علموه، ويجتهدون رأيهم فيما لم يفسره لهم القرآن والسنة، ويقومهم عليه أبو بكر وعمر وعثمان الذين اختارهم المسلمون لأنفسهم..."[1].

والملاحظ أن روح النقاش في الرسالتين لا تتحدث عن مسألة هي من قبيل المتفق عليه بين العلماء، هذا من جانب ومن جانب آخر نجد أن الفروع الفقهية التي ترتبت على الخلاف بين مالك وغيره من الأئمة في مسألة إجماع أهل المدينة لا تعود إلى الضرب الأول من إجماع أهل المدينة وهو ما كان على سبيل النقل، وأبو يوسف رحمه الله وإن سلم له بهذا الضرب من إجماع أهل المدينة بعدِّه من قبيل النقل المتواتر فوافقه في المسائل التي ترجع إلى هذا النوع من أنواع إجماع أهل المدينة، فإننا لم نجد القاضي أبا يوسف رحمه الله بعد ذلك يقول بإجماع أهل المدينة وأنه حجة ولو كان إجماع أهل المدينة عند مالك رحمه الله يقتصر على هذا الضرب لوجدنا أبا يوسف رحمه الله تعالى يقول بهذا النوع من الأدلة بعد أن سلم لمالك بالمقدمة والنتيجة ولكن شيئا من ذلك لم يحدث مما يعني أن إجماع أهل المدينة لم يكن عند مالك رحمه الله مقتصرا على ما كان سبيله النقل والحكاية والله أعلم.

(١) انظر نص الرسالتين في تقريب المدارك بشرح رسالتي الليث بن سعد والإمام مالك: ص٣٥ ـ ٤٥ نقلا من تاريخ ابن معين.

المبحث الثاني: الخلاف بين المالكية والمذاهب الأخرى في حجية إجماع أهل المدينة:

المطلب الأول: مذهب الجمهور:

ذهب الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى القول بعدم حجية إجماع أهل المدينة[١]، وقد بدر من علماء الأصول منهم التصريح بذلك في مصنفاتهم الأصولية عند الحديث عن الإجماع.

ومن أقدم ما دوِّن في ذلك هو ما ذكره الإمام الشافعي في "الرسالة"[٢] و"جماع العلم"[٣] مصرحاً بعدم اعتبار إجماع أهل المدينة حجة[٤]، وتبعه بعد ذلك أصوليو الشافعية في رد حجية إجماع أهل المدينة وهو ما نراه عند صاحب البرهان إمام الحرمين الجويني[٥]، ومن بعده الإمام الغزالي[٦]، فالبيضاوي في المنهاج، فشراحه

(١) نجد هناك بعض العلماء من يقول بحجية بعض أنواع إجماع أهل المدينة كما نجد عند المالكية من ينسب إلى بعض الأئمة القول بذلك وسنحاول لاحقا إن شاء الله تعالى الوقوف على حقيقة الأمر في ذلك.

(٢) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، "الرسالة"، تحقيق أحمد شاكر مكتبه الحلبي، مصر، ط١، ١٣٥٨هـ/١٩٤٠م ص٥٣٤.

(٣) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، "جماع العلم"، دار الأثار، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ص٣٠.

(٤) ممن جمع أقواله في ذلك أحمد عبطان عباس في رسالته: "الإمام الشافعي وأثره في تأصيل قواعد علم الأصول": ص٢١٧ وما بعدها. وانظر: د. البغا، " أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي"، ص٤٣٦ وما بعدها.

(٥) الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، "البرهان في أصول الفقه"، صلاح عويضة: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، ٢٧٨/١، وهو من قبيل إجلال مالك يرى رحمه الله تعالى أن مالك لا يظن به أن يقول بمثل هذا القول، وهذا من الإمام رحمه الله قد يكون من باب الحجاج والجدل في المناظرة وإلا فشهرة القول عن مالك أقوى من أن يظن عدم صحة نسبة ذلك إليه.

(٦) الغزالي: حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد، "المستصفى من علم الأصول": دار إحياء التراث العربي، بيروت، "تصوير": ١٨٦/١. أما الرازي في المحصول فإنه لم يستبعد مذهب مالك في حجيته، حتى قال الإسنوي في النهاية: "وقد انتصر في المحصول لمالك وقوى هذا الدليل وقال إن مذهبه فيه ليس ببعيد"؛ =

كالإسنوي[١] وغيره، وابن السبكي في الإبهاج[٢]، وجمع الجوامع[٣]،فمن بعده من مختصر له وشارح، ومن هنا نجد أن رموز مدرسة الأصول الشافعية قد اجتمعت كلمتهم حول إمامهم في رد حجية إجماع أهل المدينة.

وإذا انتقلنا إلى مدرسة الحنفية الأصولية فإننا لن نجد عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى كتابا أصوليا يصرح فيه بذلك ولكن قد صرح بذلك الأصوليون من الحنفية الذين قاموا باستخراج أصول إمامهم من فقهه ومن أبرزهم البزدوي في أصوله[٤]، والنسفي في المنار وشروحه[٥]، وصاحب التنقيح[٦]، والبخاري في الكشف[٧]، وابن الهمام في التحرير[٨]،

=

انظر: الرازي: فخر الدين محمد بن عمر: "المحصول في علم أصول الفقه": تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، المكتبة العصرية، بيروت، ط٢، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، ٨٦٠/٣ وما بعدها؛ والإسنوي: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي، "نهاية السول شرح منهاج الوصول": تحقيق: عبد القادر علي: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، ص٢٨٩.

(١) الإسنوي، "نهاية السول شرح منهاج الوصول"، ص٢٨٨.

(٢) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، "الإبهاج في شرح المنهاج"، تحقيق: شعبان إسماعيل: مكتبة الكليات الأزهرية: ط١، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، ٤٠٦/٢.

(٣) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، "جمع الجوامع" مع شرح المحلي وحاشية العطار عليه وتقريرات الشربيني: دار الكتب العلمية، بيروت، "تصوير"، ٢١٢/٢.

(٤) البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد بن الحسين، أصول البزدوي "كنز الوصول إلى معرفة الأصول" مع شرح البخاري كشف الأسرار، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة: ٢٤١/٣. ويرى الشيخ أبو زهرة رحمه الله أن كتاب أصول البزدوي هو أوفى كتاب تصدى لدراسة الأصول التفصيلية لآراء أبي حنيفة رحمه الله تعالى؛ أبو زهرة، "أبو حنيفة"، دار الفكر العربي، ١٩٩٧م، ص٢٠٧.

(٥) انظر: النسفي، حافظ الدين عبد الله بن أحمد،" كشف الأسرار شرح المصنف على المنار": دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، ١٨٥/٢؛ والميهوي: ملاجيون حافظ شيخ أحمد بن أبي سعيد، "شرح نور الأنوار على المنار": هامش كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، ١٨٤/٢.

(٦) صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري، "تنقيح الأصول" مع شرحه التوضيح وحاشية التفتازاني عليه التلويح: مطبعة صبيح بمصر، ١٣٧٧هـ، ١٩٥٧م، ٤٦/٢.

(٧) عبد العزيز البخاري، "كشف الأسرار" شرح أصول البزدوي، ٢٤١/٣ وما بعدها.

(٨) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي،"التحرير في أصول الفقه"، مطبعة مصطفى =

وصاحب الفواتح[١]، وغيرهم.

أما الحنابلة فإن المنقول عند علماء الأصول منهم يوافق مذهب الجمهور في عدم القول بحجية إجماع أهل المدينة[٢]، ولكننا نجد أقوالا منقولة عن الإمام أحمد ـ كتلك المنقولة عن الإمام الشافعي ـ تمسك بها بعض العلماء لإثبات دعواه بالقول بحجية بعض أنواع إجماع أهل المدينة عند الإمام أحمد والإمام الشافعي رضي الله عنهما، كما نجد أن لابن تيمية وابن القيم رحمهما الله تعالى كلاما عند الحديث عن إجماع أهل المدينة يؤيد مذهب المالكية في بعض أنواعه، والمهم في الأمر أن هذا القول قد ذكروا فيه اتفاق العلماء على حجيته، وهو ما كان متمسك بعض العلماء في إسناد القول بحجية إجماع أهل المدينة إلى العلماء من غير المالكية، فما هو الحق في الأمر؟

الحقيقة أن المنقول عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في ذلك هو قوله ليونس بن عبد الأعلى:...إذا وجدت أهل المدينة على شيء فلا يدخل في قلبك شك أنه الحق...الخ كلامه، وينقلون عنه كذلك قوله:

=

البابي الحلبي، ١٣٥١هـ، ص٤٠٧.

(١) الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين، "فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت"، مؤسسة الرسالة: تصوير طبعة بولاق، ٢/٢٣٢.

(٢) انظر: ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: "روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه": المطبعة السلفية، ص٧٢. ؛ ابن تيمية: مجد الدين عبد السلام بن عبد الله وشهاب الدين عبد الحليم بن عبد السلام وتقي الدين أحمد بن عبد الحليم: "المسودة في أصول الفقه": تحقيق: محي الدين عبد الحميد: مطبعة المدني، ص٣٣١، واعتبر الشيخ تقي الدين ابن تيمية القول بأن مراد مالك بذلك ما كان طريقه النقل فرارا من المسألة؛ وابن اللحام: علاء الدين علي بن محمد البعلي: "المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل": تحقيق: محمد حسن: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ص٧٧؛ وابن النجار الفتوحي: محمد بن أحمد بن عبد العزيز: "شرح الكوكب المنير": تحقيق: د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد: جامعة الملك عبد العزيز: ٢/٢٣٧؛ وابن بدران: عبد القادر بن أحمد: "المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل": تحقيق: محمد أمين ضناوي: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

" إن عمل أهل المدينة أحب إلي من القياس"[(١)]، ويمكن مناقشة هذا القول بأنه لا يقوى على الوقوف أمام ما صرح به الإمام في كتبه لما يعتري هذه النقول من احتمالات من كونها مذهب الإمام القديم[(٢)]، أو أنها قد لا تكون صحيحة عنه.

ومهما يكن الأمر فإن الموضوعية في البحث العلمي تقضي بعدم قدرة هذه النقول على رد ما صرح به الإمام نفسه في كتبه.

أما ما نقل عن الإمام أحمد رضي الله عنه من أقوال كانت محور رأي ابن تيمية رحمه الله تعالى ومن بعده ابن القيم فنجد أنها تتحدث عن نوع معين من أنواع إجماع أهل المدينة، وهو ما كان سبيله النقل أو ما كان منقولا عن عهد الخلفاء الراشدين أي أنه قد حظي بموافقتهم وإقرارهم[(٣)].

والحق أن هذين النوعين من أنواع إجماع أهل المدينة إنما يستمدان قوتهما وحجيتهما من النقل الذي هو من قبيل التواتر كما يرى بعض العلماء[(٤)]، أو من قبيل حجية العمل بما عليه الخلفاء الراشدون، ومن هنا فقد كان الاستدلال أوسع من محل النزاع وبالتالي لا تصح نسبة القول بحجية إجماع أهل المدينة إلى الإمام أحمد وغيره بناء على هذين النوعين[(٥)] وأما

(١) انظر: القاضي عياض: "ترتيب المدارك": ٥٨/١. ود. الجيدي،"العرف والعمل في المذهب المالكي"، ص٣٠٤. وأبو زهرة: محمد أبو زهرة: "الشافعي": دار الفكر العربي، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، ص٧٤.

(٢) وهو ما رآه الشيخ أبو زهرة رحمه الله تعالى: انظر: أبو زهرة: "الشافعي"، ص٧٤.

(٣) انظر: ابن تيمية: "صحة أصول مذهب أهل المدينة": تحقيق: زكريا يوسف، مطبعة الإمام.، ص٢٣ وما بعدها؛ ابن القيم، "إعلام الموقعين": ٣٨٦/٢ وما بعدها.

(٤) عند حكاية المناظرة بين الإمام مالك والقاضي أبي يوسف قال ابن تيمية رحمه الله:..."وأجابه مالك بنقل أهل المدينة المتواتر". وهذا يدل على أن محاججة مالك لأبي يوسف كانت بقوة دليل التواتر وليس بإجماع أهل المدينة وحجيته، وتسليم أبي يوسف وإن اعتبره المالكية داعما لمذهبهم القائل بحجية إجماع أهل المدينة، فإنه يمكن أن يكون لتسليمه بالتواتر لا بإجماع أهل المدينة، وبالتالي فالتسليم بالمدلول لا يكون تسليما بالدليل المدعى لاختلاف مأخذ كل من أبي يوسف ومالك رحمهما الله تعالى، والله أعلم.

(٥) لا سيما وأننا لم نر فروعا فقهية يرجعونها إلى ذلك الدليل وهل يعقل أن يقولوا بدليل دون أن يستدلوا به أو دون أن يستنبط ذلك أتباعهم من اجتهاداتهم؟.

القول بأن الإمام مالك لم يقل إلا بهذين الأمرين فالراجح الذي تدعمه الأدلة المنقولة عن الإمام مالك لا تؤيد هذا الإتجاه ولا تقره بل وتنافيه وقد سبق بيان ذلك، وتحقيق قول مالك.

المطلب الثاني: حجة الجمهور وردودهم على أدلة المالكية:

لعل رد حجية الدليل برد أدلة حجيته عند من احتج به هو عمدة الجمهور لأن الدليل إنما يطالَب به من قال بثبوت أمر ما، وبالتالي فالمطالَب بالدليل هم المالكية، وفي حين عدم نهوض أدلتهم بحجية دليلهم . إجماع أهل المدينة . فإن مصير هذا الدليل هو السقوط عن مقام الأدلة، وعدم صلاحيته لأن يكون دليلا، كما ونرى أن كثيرا من أدلة الجمهور في رد أدلة المالكية هي أدلة أحد فريقي المالكية ممن قال بعدم حجية إلا ما كان من قبيل النقل من إجماع أهل المدينة دون ما كان من طريق الاجتهاد والاستنباط.

الأدلة:

استدل الجمهور على عدم حجية إجماع أهل المدينة بعدة أدلة فقالوا:

١ – إن الإجماع الذي هو حجة إنما هو اتفاق سائر المجتهدين، ومجتهدو أهل المدينة بعضهم لا كلهم ضرورة أن المدينة لم تجمع سائر المجتهدين لا في عهد الرسالة ولا بعدها، وأما القول بأن المدينة قد جمعت أكثر المجتهدين فإن هذا القول يعني بأن الحجية في الإجماع تثبت بقول الأغلبية والأكثرية وهذا باطل، ولو فرضنا احتواء المدينة على سائر علماء الإسلام فإن العبرة حينئذ بإجماعهم لا بمكان اجتماعهم حتى ولو فرض اجتماعهم في بلدة من بلاد الكفر لكان قولهم حجة، وبالتالي لم يكن إجماع أهل المدينة إجماعا ولا حجة[(١)].

ولكن المالكية عندما نظروا في دليل الجمهور هذا قالوا:

إن الجمهور لم يفهموا مراد مالك وخلطوا بين الإجماع الذي هو حجة عند الجميع

(١) انظر: الجويني، "البرهان في أصول الفقه"، ٢٧٨/١؛ والغزالي، "المستصفى"، ١٨٧/١؛ والرازي، "المحصول في علم أصول الفقه" ٨٦٢/٣؛ والآمدي،" الإحكام في أصول الأحكام"، ٢٠٧/١؛ والبزدوي،"كنز الوصول إلى معرفة الأصول" ٢٤٢/٣. والعطار على شرح المحلي ناقلا كلام الفناري الكبير في فصول البدائع: ٢١٣/٢.

وبين إجماع أهل المدينة الذي هو حجة عند مالك[١].

٢- أن القول بإجماع أهل المدينة إنما هو اعتبارٌ للأمكنة في الأدلة، والأمكنة لا تؤثر في الأقوال ولا تجعل منها حجة؛ إذ لا أثر لفضيلتها في عصمة أهلها بدليل مكة المكرمة[٢].

٣- أن الأخذ بموجب هذا القول يؤدي إلى حجية قول من كان بالمدينة فإذا خرج منها زالت تلك الحجية عن قوله وهذا محال؛ لأن من كان قوله حجة في مكان كان قوله حجة في كل مكان[٣].

٤- أنه لو كان قولهم حجة لوجب أن يكون حجة في جميع الأزمنة، ومن المعروف أن قولهم لا يعتبر في زماننا فضلا عن أن يكون إجماعا[٤].

٥- واستدلوا بعدم وجود الصورة التي يتحدث عنها المالكية على أرض الواقع:

لأنه ثبت أن ما من أمر استدل فيه المالكية بإجماع أهل المدينة بالرغم من وجود مخالفين لهم من علماء الأمصار، إلا وكان ثمة خلاف فيه عند أهل المدينة، مع أن الاستدلال بإجماع أهل المدينة لا يتم إلا حيثما لا مخالفة من أهل المدينة في ذلك الأمر، ومن جهة أخرى نجد أنه عندما يستدل المالكية بإجماع أهل المدينة دون وجود مخالفة بينهم، فإنه لا يكون ثمة مخالفة من غيرهم من علماء الأمصار في ذلك الأمر؛ وحينها لا يكون الاستدلال

(١) انظر: د. الجيدي، "العرف والعمل"، ص٣٢٤، وقد سبقت الإشارة إلى هذه النقطة في التمهيد فلتراجع هناك.

(٢) الجويني، "البرهان في أصول الفقه"، ٢٧٨/١؛ والرازي، "المحصول في علم أصول الفقه" ٨٦٢/٣؛ وابن النجار، "شرح الكوكب المنير": ٢٣٧/٢.

(٣) الشيرازي، "التبصرة"، ص٣٦٦؛ والرازي، "المحصول في علم أصول الفقه"٨٦٢/٣.

(٤) ابن قدامة، "روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه"،ص٧٢. وهذا في زمن ابن قدامة رحمه الله تعالى!. وقال في المسودة ص٣٣٢: "وقال مالك: قدم علينا ابن شهاب قدمة فقلت له: طلبت العلم حتى إذا كنت وعاء من أوعيته تركت المدينة ونزلت كذا، فقال: كنت أسكن المدينة والناس ناس فلما تغير الناس تركتهم، رواه عبد الرزاق". وللمالكية الاعتراض على هذا الدليل بأن الحجية إنما ثبتت للصفة التي كانت عليها المدينة فلا يلزم من ثبوت الحجية لقول أهل المدينة في عصر أن يكون حجة في غيره من العصور بعد زوال تلك الصفة، والله أعلم.

بإجماع أهل المدينة كما يروق للمالكية، بل بالإجماع الذي هو حجة عند الجميع، بمعنى أن المسألة التي يتم فيها للمالكية الاستدلال بإجماع أهل المدينة . وهي اتفاق سائر علماء المدينة على أمر لهم فيه مخالف من غير أهل المدينة . لا وجود لها، وهذا الدليل نجده عند الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في الأم[١].

رد الجمهور على أدلة المالكية:

ورد الجمهور أدلة المالكية التي ساقوها تأييدا لمذهبهم، ومن هذه الردود قولهم:

١ – إن استدلال المالكية بأحاديث فضائل المدينة ونفي الخبث عنها هي في الحقيقة أدلة خارجة عن محل النزاع وغير منتجة، وذلك لأن تأويل الخبث بأنه الخطأ غير صحيح لأن الخبث أعم من الخطأ وبالتالي حصره بالخطأ تحكم، ثم لا نسلم أن الخطأ خبث؛ لأن الخطأ معفو عنه والخبث منهي عنه فافترقا، إضافة إلى أن حمله على الخطأ متعذر لمشاهدة وقوعه من أهلها، وأما الأحاديث الدالة على فضلها على سائر الأصقاع والبلدان فهذا لا نناقش فيه ولكنه لا يدل على حجية إجماع أهلها[٢].

٢ – وأما قياس اجتهاد أهل المدينة على روايتهم في ترجيحها على رواية غيرهم فغير مسلم لعدم وجود الجامع بين الرواية والاجتهاد، فالرواية مثلا ترجح بكثرة الرواة؛ فيجب على المجتهد الأخذ برواية الأكثر بعد التساوي في جميع الصفات المعتبرة في الرواية، في حين أن الاجتهاد لا يرجح بكثرة المجتهدين؛ فلا يجب على المجتهد الأخذ بقول الأكثر من المجتهدين.

هذا من جانب ومن جانب آخر فإن روايتهم إنما رجحت على رواية غيرهم لوجود معنى متوفر عندهم غير موجود في رواية غيرهم وهو: أن الرواية مستندها السماع ووقوع

(١) الشافعي، "الأم"، ١٨٨/٧، حيث يقول: "ولا تدَّعوا الإجماع أبدا إلا فيما لا يوجد بالمدينة فيه اختلاف، وهو لا يوجد بالمدينة إلا وجد بجميع البلدان عند أهل العلم متفقين عليه، لم يخالف أهل البلدان أهل المدينة إلا ما اختلف فيه أهل المدينة بينهم". نقلا عن رسالة الأستاذ: أحمد عبطان عباس: ص٢١٩.

(٢) انظر: الشيرازي، "التبصرة"، ص٣٦٦. والغزالي، " المستصفى"، ١٨٧/١. والإسنوي، "نهاية السول شرح منهاج الوصول"، ص٢٨٩.؛ الأنصاري، "فواتح الرحموت": ٢٣٢/٢.

الحوادث في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبحضرته، وأهل المدينة يرجحون على غيرهم في هذا الباب، أما الاجتهاد فطريقه البحث والنظر وهذا لا مزية فيه لأهل بلد على آخر فافترقت بذلك الرواية عن الاجتهاد(١).

٣- وأما قول المالكية بأن أهل المدينة أولى من غيرهم لكونهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل فهم أعلم الناس بالناسخ والمنسوخ وما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم آخر الأمر، فإن هذا كله لا يعني إطلاقا انحصار أهل العلم والحل والعقد والمجتهدين ومن تقوم الحجة بقولهم واجتهادهم، فيها، بل كانوا متفرقين في البلاد والأمصار وكلهم ممن يرجع إليهم في الاجتهاد والنظر، فلا وجه لتخصيص أحد المواضع بخاصية مميزة على سائر المواضع والأماكن(٢).

٤- وأما قولهم بأن عمل أهل المدينة يكتسب قوة باعتباره نقل الأخلاف عن الأسلاف، والأبناء عن الآباء؛ فهو بذلك يخرج عن حيز الظن إلى اليقين، ومن ثم استشهادهم بقول ربيعة: ألف عن ألف أحب إلي من واحد عن واحد(٣)، فالجواب:

هو أن النقل الذي يكتسب مثل هذه القوة لا يناقش أحد في قبوله، وهو الذي صرح ابن القيم بأنه مما تطمئن إليه نفس المجتهد بصحة نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم(٤)، ولكن من المعروف هو أن القوة التي اكتسبها هذا النقل ليس بسبب أن رواته من أهل المدينة(٥)، بحيث ينسحب هذا الحكم على كل رواية رووها، بل بسبب تضافر القرائن التي احتفت بالنقل فأكسبته قوة تخرجه عن حيز الظن إلى اليقين، وبالتالي، فالواجب النظر إلى تلك القرائن التي من شأنها أن توصل إلى الجزم واليقين بصحة الخبر في كل خبر على حدة، دون الاكتفاء بمجرد رواية أهل المدينة له، ولو فرضنا تحقق هذا في خبر غير أهل المدينة

(١) انظر: الشيرازي، "التبصرة"، ص٣٦٧. والآمدي،" الإحكام في أصول الأحكام"، ٢٠٨/١، ٢٠٩.

(٢) الآمدي،" الإحكام في أصول الأحكام"، ٢٠٨/١. وانظر ردود الفريق القائل بعدم حجية ما كان طريقه الاجتهاد من إجماع أهل المدينة من المالكية على الفريق الأول.

(٣) سبق استعراض هذه النقولات عند عرض أدلة المالكية.

(٤) انظر: ابن القيم، "اعلام الموقعين": ٣٩١/٢.

(٥) باعتبار مجرد أنهم من أهل المدينة.

لحصل بذلك يقين بصحة نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ومن جهة أخرى: ليس كل خبر نقله أهل المدينة هو من هذا القبيل، فلا يحصل به اليقين والطمأنينة الحاصلة بالخبر المنقول على تلك الهيئة الموصوفة آنفا.

وبالتالي فالعبرة ليست بأهل المدينة ونقولهم بل العبرة بالهيئة والصفة والكيفية التي نقل بها الخبر، وهذه الصفة لا تختص بأهل المدينة ولا بغيرهم، لتعلقها بكيفة نقل الخبر لا بمن نقل الخبر، وبالتالي فالدليل لا يدل على المطلوب الذي زعمتموه، والله تعالى أعلم.

المبحث الثالث: إجماع أهل المدينة عند ابن رشد تأصيلاً وتفريعاً:

المطلب الأول: تأصيل عمل أهل المدينة عند ابن رشد:

يميل ابن رشد في توجيه اعتبار عمل أهل المدينة في رد أخبار الآحاد عند مالك رحمه الله إلى غلبة الظن، وهو في ذلك يستدل بمنهج أبي حنيفة رحمه الله في عدم الأخذ بأخبار الآحاد فيما تعم به البلوى، بل يرى أن منزع مالك في ذلك أقوى لأن العمل أو عدمه أقوى في التأثير على غلبة الظن بثبوت الحديث أو نفيه من مذهب الحنفية في النظر في ذات الحديث من حيث عموم البلوى به أو عدمها. وهو إذ يوجه مذهب الحنفية في قبول الأخبار فيما تعم به البلوى فإنه يُرجع مأخذ مذهبهم في ذلك إلى غلبة الظن، ثم يؤكد أن مذهب الحنفية في العمل بخبر الآحاد فيما تعم به البلوى ومذهب المالكية في تأثير عمل أهل المدينة على الأخذ بخبر الآحاد . إنما يرجع إلى جنس واحد وهو غلبة الظن، فيقول رحمه الله:

" وأما أبو حنيفة فإنه جرى في ذلك على عادته فيما أحسب – أعني: من رد أخبار الآحاد التي تعم بها البلوى إذا لم تنتشر ولا انتشر العمل بها، وذلك أن عدم الانتشار إذا كان خبرا شأنه الانتشار قرينة توهن الخبر وتخرجه عن غلبة الظن بصدقه إلى الشك فيه أو إلى غلبة الظن بكذبه أو نسخه. وقد تكلمنا فيما سلف من كتابنا هذا في وجه الاستدلال بالعمل، وفي هذا النوع من الاستدلال الذي يسميه الحنفية عموم البلوى، وقلنا: إنها من جنس واحد"(١).

وعليه فإنه يرجع بذلك كلا المذهبين في شروطهم في قبول خبر الآحاد إلى الأصل المتفق عليه: وهو وجوب العمل بما غلب في الظن ثبوته، وترك العمل بما غلب في الظن عدم ثبوته، وهو كذلك منهج المحدثين في قبول الأخبار وردها، وهو مناط وجوب العمل بما صح سنده في الأصل، يقول ابن الصلاح في مقدمته: " وذلك لأن الاعتماد في باب الرواية على غالب الظن، فإذا حصل أجزأ، ولم يشترط مزيد عليه"(٢).

---

(١) ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد "، (دار الحديث – القاهرة: ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤ م): ١ /٢٥٢ –٢٥٣.

(٢) ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين، "معرفة أنواع علوم الحديث"،(ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح المحقق: نور الدين عتر دار الفكر، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م). ص٢١٠.

فابن رشد رحمه الله في هذا يبين عودة الأصول عند الجميع إلى أصل واحد . وهو النظر إلى غلبة الظن في الثبوت أو عدمه عند العمل . وإن اختلفت وسائلهم في تحقيقه.

ولا شك أن عدم العمل بالخبر من أهل المدينة في عصر مالك يورث ظناً غالباً بعدم ثبوت ذلك الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. فيقول رحمه الله:

" وبالجملة العمل لا يشك أنه قرينة إذا اقترنت بالشيء المنقول إن وافقته أفادت به غلبة الظن، وإن خالفته أفادت به ضعف الظن، فأما هل تبلغ هذه القرينة مبلغا ترد بها أخبار الآحاد الثابتة ففيه نظر، وعسى أنها تبلغ في بعض ولا تبلغ في بعض لتفاضل الأشياء في شدة عموم البلوى بها، وذلك أنه كلما كانت السنة الحاجة إليها أمس وهي كثيرة التكرار على المكلفين كان نقلها من طريق الآحاد من غير أن ينتشر قولا أو عملا فيه ضعف، وذلك أن يوجب ذلك أحد أمرين: إما أنها منسوخة، وإما أن النقل فيه اختلال"[(١)].

كما أنه يقرر أنه لا يصح اعتبار عمل أهل المدينة من قبيل الإجماع وإن ذهب هذا المذهب بعض أئمة المالكية. فيقول رحمه الله:

" لكن النظر في هذا الأصل الذي هو العمل كيف يكون دليلا شرعيا فيه نظر، فإن متقدمي شيوخ المالكية كانوا يقولون إنه من باب الإجماع، وذلك لا وجه له، فإن إجماع البعض لا يحتج به، وكان متأخروهم يقولون إنه من باب نقل التواتر، ويحتجون في ذلك

(١) ابن رشد، "بداية المجتهد": ١/١٨٥. وقد قرر هذا في كتابه الذي وضعه في الأصول فقال: " وبالجملة فالأخبار والشهادات على الأخبار لا تفيد إلا ظنا، وذلك يتفاوت بحسب تفاوت القرائن، حتى يحصل في بعضها اليقين. ولذلك اختلف الناس في مراتب التصديقات الواقعة عن الأخبار بحسب ما يقترن بها، كمن يجعل خبر الواحد بين يدي الجماعة، إذا أمسكوا عن تكذيبه مع أنهم عدد يمتنع في عرف العادة تواطؤهم على تسويغ الكذب، يتنزل منزلة التواتر إذا كان ما أخبر عنه مدركا لهم بالحس. وكذلك ههنا قرائن تضعف الظن الواقع بالأخبار حتى يكاد في بعض المواضيع يقطع بكذبها؛ كمن أخبر بقتل ملك البلدة في السوق ثم مر أهل السوق ولم يتحدثوا بذلك. ومن هذا الجنس رد أبي حنيفة رحمه الله أخبار الآحاد فيما تعم به البلوى من الأحكام، لأنه يرى أن ينقل نقلا مستفيضا. وكذلك رد مالك لكثير من الأحاديث إذا لم يصحبها العمل". أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، "الضروري في أصول الفقه" أو مختصر المستصفى تحقيق: جمال الدين العلوي، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، الأولى، ١٩٩٤ م)، ص٧٠.

بالصاع وغيره مما نقله أهل المدينة خلفا عن سلف، والعمل إنما هو فعل، والفعل لا يفيد التواتر إلا أن يقترن بالقول فإن التواتر طريقة الخبر لا العمل، وبأن جعل الأفعال تفيد التواتر عسير بل لعله ممنوع، والأشبه عندي أن يكون من باب عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة". ثم يقول بعد ذلك:

"وهو أقوى من عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة، لأن أهل المدينة أحرى أن لا يذهب عليهم ذلك من غيرهم من الناس الذين يعتبرهم أبو حنيفة في طريق النقل"(١).

ويرجع فيؤكد رحمه الله ذلك في كتابه في الأصول أيضاً، ويرد على من قال من المالكية بأن ذلك من قبيل الإجماع، ولكنه يرى أن لا مستمسك للعمل بإطلاق إلا إن اقترن بالقول والرواية من أهل المدينة إلى من سبقهم إلى عصر الصحابة فيقول:

" وإذا كان هذا هكذا وكان من شرط الإجماع اتفاق جميع المجتهدين الموجودين في ذلك العصر، فمن رأى إجماع أهل المدينة حجة لأنهم الأكثر في أول الإسلام فلا معنى له. لكن حذاق المالكيين إنما يرونه حجة من جهة النقل وهذا إذا بني فيه أن يجعل حجة فيما يظهر لي، فينبغي أن يصرح فيه بنقل العمل قرنا بعد قرن حتى يوصل بذلك إلى زمن رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، فيكون ذلك حجة بإقراره له – صلى الله عليه وسلم – مثل أن يقولوا: هكذا وجدنا آباءنا يفعلون، إلى أن ينتهي ذلك إلى زمن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – صلى الله عليه وسلم –. مثل ما اتفق لمالك مع أبي يوسف بحضرة الرشيد في مسألة الصاع. وإلا متى لم يشترط هذا، ولم يحتفظ به، لم يكن ممتنعا أن يكون إجماعهم على أمر حملهم عليه بعض الخلفاء والأمراء. وبالجملة فالحكم في الشرع بمثل هذا الحكم بين أنه ليس يرجع إلى أصل مقطوع به في الشرع على ما شأنها أن ترجع إليه الأمارة الظنية، اللهم إلا أن يصرح بنقل العمل كما قلنا فيكون من باب النقل "(٢).

وبهذا يظهر بوضوح أن ابن رشد رحمه الله لم يوافق على المبالغة في اعتبار عمل أهل المدينة كما ذهب بعض المالكية، وإنما تعامل معه باعتباره قرينة تؤثر في الظن بالثبوت لأنه ـ بلا شك ـ يؤثر في غلبة الظن بثبوت الحديث التي هي أساس القبول والرد، بل ربطه بالنقل

(١) ابن رشد، "بداية المجتهد"، ١/١٨٤.

(٢) ابن رشد، "الضروري في أصول الفقه"، ص٩٣.

والرواية فيصرح بأن العمل وحده لا دلالة فيه ما لم يقترن برواية أهل المدينة لما قد يعتري العمل من موجبات ليست من قبيل النقل ولا الاتباع، وهذا إنصاف منه لمقتضيات الأدلة وموضوعية في البحث الأصولي المجرد.

ولننتقل الآن إلى التطبيقات الفقهية في كتابه "بداية المجتهد" لنرى مدى التزامه بهذا الأصل في توجيه الخلاف وتسويغه.

المطلب الثاني: تطبيقات نموذجية للفروع الفقهية التي رد فيها ابن رشد الخلاف بين الفقهاء إلى حجية إجماع أهل المدينة:

وسنحاول بعون الله عز وجل استعراض بعض الأمثلة من الفروع الفقهية المختلف فيها، في كتاب الصلاة والتي كان الاختلاف فيها ناجما عن الاختلاف في حجية إجماع أهل المدينة، فمن هذه الفروع:

١ – الصلاة وقت الزوال:

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الصلاة وقت الزوال منهي عنها[(١)]، واستثنى الشافعي رضي الله عنه يوم الجمعة[(٢)]، ولا كراهة عنده في الصلاة بمكة في أي وقت من

(١) انظر: النووي، الإمام أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي: " المجموع" شرح المهذب: تحقيق: محمد نجيب المطيعي:(مكتبة الارشاد، جدة)، ٧٥/٤ وما بعدها. وابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد: " المغني" على مختصر الخرقي: تحقيق: عبد السلام شاهين، (دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م)، ٧٧/٢؛ وابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي: " فتح الباري بشرح صحيح البخاري": (دار إحياء التراث العربي "تصوير طبعة البهية المصرية"، ط٤، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م)، ٥٠/٢. ؛ الشربيني الخطيب: شمس الدين محمد بن أحمد، " مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، (البابي الحلبي، ١٣٧٨هـ، ١٩٥٨م)، ١٢٨/١؛ الموصلي: عبد الله بن محمود: "الإختيار لتعليل المختار": (دار البشائر، دمشق، "تصوير")، ٣٩/١؛ والمرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر: " الهداية شرح بداية المبتدي": تحقيق: محمد عدنان درويش: (دار الأرقم، "بدون")، ٥٠/١.

(٢) انظر: النووي، " المجموع"، ٨١/٤. والشربيني، " مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، ١٢٨/١.

الأوقات[١]، واستدل الجمهور لمذهبهم بحديث عقبة بن عامر رضي الله عنه: "ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا أن نصلي فيهن أو نقبر فيها موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة، وحين تضيف الشمس للغروب"[٢].

أما مالك رحمه الله فقد رأى المنع من النافلة ـ وهي عنده ما قابل الفرائض الخمس ـ في ثلاثة أوقات هي: حال طلوع الشمس، وحال غروبها وحال خطبة الجمعة، في حين يكره من النوافل بعد طلوع الفجر ما سوى ركعتي الفجر، والشفع والوتر، والورد لمن نام عنه[٣]، حتى ترتفع الشمس، وتكره النافلة كذلك بعد أداء فرض العصر إلى أن تصلى المغرب.

وأما الصلاة عند الزوال فإنه لم ير فيها بأسا، حيث قال: "ما أدركت أهل الفضل إلا وهم يجتهدون ويصلون نصف النهار"[٤] ويعيد ابن رشد رحمه الله الخلاف في ذلك إلى عدم جريان العمل به فيقول:

" أما مالك فلأن العمل عنده بالمدينة لما وجده على الوقتين فقط ولم يجده على الوقت الثالث: أعني الزوال أباح الصلاة فيه، واعتقد أن ذلك النهي منسوخ بالعمل. "[٥].

٢- دعاء الاستفتاح في الصلاة:

وهو قول المصلي: "وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض...الخ" عقب

(١) النووي، " المجموع"، ٨٢/٤. والشربيني، " مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، ١٣٠/١

(٢) رواه مسلم رقم (٨٣١) في صلاة المسافرين، باب الأوقات التي نهى عن الصلاة فيها، وأبو داود رقم (٣١٩٢) في الجنائز، باب الدفن عند طلوع الشمس وعند غروبها، والترمذي رقم (١٠٣٠) في الجنائز، باب ما جاء في كراهية الصلاة على الجنازة عند طلوع الشمس وعند غروبها، والنسائي ١ / ٢٧٥ و ٢٧٦ في المواقيت، باب الساعات التي نهى عن الصلاة فيها.

(٣) بشروط عندهم مذكورة في كتبهم الفقهية.

(٤) ابن حجر العسقلاني، " فتح الباري"، ٥٠/٢. ثم قال: "وقال ابن عبد البر: وقد روى مالك حديث الصنابحي فإما أنه لم يصح عنده وإما أنه رده بالعمل الذي ذكره". وقال في المختصر: "ومنع نفل وقت طلوع شمس وغروبها وخطبة جمعة وكره بعد فجر وفرض عصر إلى أن ترتفع قِيد رمح وتصلى المغرب" الدردير: أبو البركات أحمد الدردير، "حاشية محمد عرفة الدسوقي على الشرح الكبير": (مطبعة دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي)، ١٨٦/١- ١٨٧.

(٥) ابن رشد، "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، ١٠٩/١

تكبيرة الإحرام، أو أن يسبح فيقول: سبحانك اللهم وبحمدك...الخ، وبالأول قال الشافعي، وبالثاني أبو حنيفة وأحمد وقال أبو يوسف يجمع بينهما[١]، وحجة الجمهور الأخبار الواردة في ذلك، فأخذ الشافعية بحديث علي رضي الله عنه: "أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا قام إلى الصلاة قال: وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض . إلى قوله . من المسلمين"[٢].

وأخذ الحنفية والحنابلة بحديث عائشة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استفتح الصلاة قال: "سبحانك اللهم وبحمدك تبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك"[٣].

وذهب الإمام مالك إلى أن التوجيه ليس بواجب في الصلاة ولا سنة، بل هو مكروه، وحجة مالك رحمه الله هي عمل أهل المدينة[٤]، وهو توجيه ابن رشد رحمه الله للخلاف في ذلك يقول رحمه الله: " وسبب الاختلاف: معارضة الآثار الواردة بالتوجيه للعمل عند مالك، أو الاختلاف في صحة الآثار الواردة بذلك". [٥].

---

(١) انظر: ابن قدامة،"المغني"، ٣٣٥/١، ٣٣٦؛ والشربيني، " مغني المحتاج"، ١٥٥/١، ١٥٦. والمرغيناني،" الهداية شرح بداية المبتدي"، ٥٩/١؛ وابن هبيرة: الوزير عون الدين أبو المظفر يحيى ابن محمد: " الإفصاح عن معاني الصحاح"، تحقيق: محمد حسن الشافعي، (دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م)، ٧٨/١.

(٢) رواه مسلم رقم (٧٧١) في صلاة المسافرين، باب الدعاء، في صلاة الليل وقيامه، والترمذي رقم (٣٤١٧) و (٣٤١٨) و (٣٤١٩) في الدعوات، باب دعاء في أول الصلاة، وأبو داود رقم (٧٦٠) في الصلاة، باب ما يستفتح به الصلاة من الدعاء، والنسائي ٢ / ١٣٠ في الافتتاح، باب نوع آخر من الذكر والدعاء بين التكبير والقراءة.

(٣) رواه الترمذي رقم (٢٤٣) في الصلاة، باب ما يقول عند افتتاح الصلاة، وأبو داود رقم (٧٧٦) في الصلاة، باب من رأى الاستفتاح بسبحانك اللهم وبحمدك، وحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، عند الترمذي رقم (٢٤٢) وأبو داود رقم (٧٧٥) وغيرهما.

(٤) انظر: الدردير، " حاشية الدسوقي"، ٢٥١/١، ٢٥٢. حيث علل ذلك بأنه لم يصحبه عمل، وقال الدسوقي في الحاشية: "أي وإن ورد الحديث به".

(٥) ابن رشد، "بداية المجتهد"، ١٣١/١.

٣- المواضع التي ترفع فيها الأيدي في الصلاة:

ذهب الشافعية والحنابلة إلى رفع الأيدي عند تكبيرة الإحرام وعند الركوع وعند الرفع منه[١] ودليلهم حديث ابن عمر رضي الله عنهما في الصحيحين: "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع وإذا رفع رأسه من الركوع"[٢]، وغيره من الآثار حتى أن البخاري رحمه الله تعالى جمع فيه كتابا[٣]، وذهب أبو حنيفة إلى أن المصلي لا يرفع يده إلا عند تكبيرة الإحرام فقط[٤].

وذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى ـ في رواية ابن القاسم عنه ـ إلى مثل ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة، وذلك ترجيحا لرواية ابن مسعود على رواية ابن عمر ـ رضي الله عنهم ـ وعلل ابن رشد ذلك بقوله: " وهو مذهب مالك لموافقة العمل به"[٥].

---

(١) انظر: النووي، "المجموع"، ٢٦٦/٣، وفصل رحمه الله الأدلة والمذاهب في المسألة في ٣٦٧/٣. ٣٧٦؛ وابن قدامة، "المغني"، ٣٥٠/١.؛ وابن هبيرة، "الافصاح"، ٧٨/١؛ والشربيني، " مغني المحتاج"، ١٦٤/١، ١٦٥.

(٢) رواه البخاري ١٨١/٢ في صفة الصلاة، باب رفع اليدين في التكبيرة الأولى مع الافتتاح سواء، وباب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع، وباب إلى أين يرفع يديه، وباب رفع اليدين إذا قام من الركعتين، ومسلم رقم (٣٩٠) في الصلاة، باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين مع تكبيرة الإحرام، والموطأ ٧٥/١ و ٧٦ و ٧٧ في الصلاة، باب افتتاح الصلاة، وأبو داود رقم (٧٢١) و (٧٢٢) و (٧٤١) و (٧٤٢) و (٧٤٣) في الصلاة، باب افتتاح الصلاة، والترمذي رقم (٢٥٥) في الصلاة، باب ما جاء في رفع اليدين عند الركوع، والنسائي ١٢١/٢ و ١٢٢ في الافتتاح، باب العمل في افتتاح الصلاة، وباب رفع اليدين قبل التكبير، وباب رفع اليدين حذو المنكبين، وباب رفع اليدين للركوع حذاء المنكبين.

(٣) انظر: النووي، " المجموع"، ٢٦٧/٣ وما بعدها؛ وابن قدامة، "المغني"، ٣٥٠/١، ٣٥٦؛ وابن حجر، "فتح الباري"، ١٧٤/٢ وما بعدها؛ العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر،" بلوغ المرام من أدلة الأحكام"، تحقيق: د. ماهر ياسين الفحل، (دار القبس للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٥ هـ – ٢٠١٤ م) ص٨١.

(٤) انظر: الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد: "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، (دار الكتب العلمية ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م) ٢٠٧/١؛ وابن مودود، "الاختيار لتعليل المختار"، ٤٧/١.

(٥) ابن رشد،" بداية المجتهد"، ١٤٣/١ ؛ انظر: الدردير،"حاشية الدسوقي"، ٢٤٧/١.

٤ – الصلاة خلف الإمام القاعد:

اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:

فالأول: أن المأموم يصلي قاعدا ولا تجوز صلاته قائما، وبه قال أحمد وإسحاق(١)؛ لحديث أبي هريرة رضي الله عنه: «إنما جُعِلَ الإمام ليُؤتمَّ به، فإذا كبَّر فكبِّروا، وإذا رَكَعَ فاركعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: اللهم ربَّنا لك الحمد، وإذا صلَّى قائماً فصلُّوا قِياماً، وإذا صلى قاعداً فصلُّوا قُعوداً» (٢).

والثاني: يصلي خلفه قائما، وبه قال الشافعي وأبو حنيفة(٣) وأهل الظاهر، واستدلوا بفعل النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه من حديث عائشة رضي الله عنها(٤).

---

(١) ابن قدامة، "المغني"، ٢/١٤١، ١٤٢. ؛ النووي، "المجموع"، ٤/١٦٢.

(٢) رواه البخاري ٢ / ١٧٤ في الجماعة، باب إقامة الصف من تمام الصلاة، وفي صفة الصلاة، باب إيجاب التكبير وافتتاح الصلاة، ومسلم رقم (٤١٤) في الصلاة، باب ائتمام المأموم بالإمام ورقم (٤١٥) و (٤١٦) و (٤١٧) في الصلاة، باب النهي عن مبادرة الإمام بالتكبير وغيره، وأبو داود رقم (٦٠٣) و (٦٠٤) في الصلاة، باب الإمام يصلي من قعود، والنسائي ٢ / ١٤١ و ١٤٢ في الافتتاح، باب تأويل قوله عز وجل: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ ﴾.

(٣) انظر: الشربيني،"مغني المحتاج"، ١/٢٤٠ ؛ وابن مودود،" الاختيار"، ١/٥٩؛ والمرغيناني، " الهداية"، ١/٧١؛ والنووي،" المجموع"، ٤/١٦٢، ١٦٣؛ ابن حجر، "فتح الباري"، ٢/١٦٢، ١٦٣.

(٤) رواه البخاري ٢ / ١٣٧ و ١٣٨ في الجماعة، باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة، وباب حد المريض أن يشهد الجماعة، وباب من قام إلى جنب الإمام لعلة، وباب إنما جعل الإمام ليؤتم به، وباب من أسمع الناس تكبير الإمام في الصلاة، وفي الوضوء، باب الغسل والوضوء في المخضب والقدح والخشب، وفي الهبة، باب هبة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها، وفي الجهاد، باب ما جاء في بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وما نسب من البيوت إليهن ، وفي الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ فِى يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِۦٓ ءَايَٰتٌ لِّلسَّآئِلِينَ ﴾، وفي المغازي، باب مرض النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته، وفي الطب، باب اللدود، وفي الاعتصام، باب ما يكره من التعمق والتنازع والغلو في الدين والبدع، ومسلم رقم (٤١٨) في الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر من مرض وسفر وغيرهما، والموطأ ١ / ١٧٠ و ١٧١ في قصر الصلاة، باب جامع الصلاة، والترمذي رقم (٣٦٧٣) في المناقب، باب مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه والنسائي ٢ / ٩٨ – ١٠٠ في الإمامة، باب الائتمام بالإمام يصلي قاعداً.

الثالث: لا تجوز إمامة القاعد، ولو صلى خلفه قائما أو قاعدا بطلت صلاته، وهو أحد قولي مالك وهو المشهور[١]، والثاني عنه أنه يعيد الصلاة إن كان في الوقت، وهذا يعني الكراهة لا المنع ويقول ابن رشد مبيناً مستمسك مالك في المسألة وسبب الخلاف: " وسبب الاختلاف تعارض الآثار في ذلك ومعارضة العمل للآثار (أعني عمل أهل المدينة عند مالك) "[٢].

٥- عدد عزائم سجود القرآن:

اتفق العلماء ابتداء على سجود التلاوة في عشرة مواضع وهي التي في الأعراف، والرعد، والنحل، وبني إسرائيل، ومريم، والأولى من الحج، والفرقان، والنمل، والم تنزيل، وحم السجدة "فصلت".

واختلفوا في الثانية من الحج، وسجدة ص، والنجم، والانشقاق، والعلق[٣].

فذهب أحمد رحمه الله في رواية عنه إلى أنها خمس عشرة سجدة منها سجدة ص، والمشهور عنه أنها أربع عشرة سجدة[٤]، واستدل للرواية الأولى بحديث عمرو بن العاص رضي الله عنه: "أقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس عشرة سجدة في القرآن، منها ثلاث في المفصل، وفي سورة الحج سجدتان"[٥]، واستدل بما ثبت من سجوده صلى الله عليه وسلم في الانشقاق واقرأ بحديث أبي هريرة: "أنه صلى العشاء بالانشقاق فسجد فقيل له ما هذه؟ قال: سجدت بها خلف أبي القاسم صلى الله عليه وسلم فلا أزال أسجد بها حتى ألقاه"[٦]، وفي حديث آخر قال: "سجدنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في إذا السماء

(١) الدردير،"حاشية الدسوقي"، ٣٢٧/١.

(٢) ابن رشد،" بداية المجتهد"، ١٦٢/١.

(٣) انظر تفصيل المذاهب في "المجموع" للنووي، ٦٢/٤.

(٤) ابن قدامة، "المغني"، ٤٤١/١.

(٥) رواه أبو داود رقم (١٤٠١) في الصلاة، باب تفريع أبواب السجود وكم سجدة في القرآن، ورواه أيضاً ابن ماجة رقم (١٠٥٧) في إقامة الصلاة، باب عدد سجود القرآن، والحاكم في " المستدرك" ٢٢٣/١.

(٦) رواه البخاري ٤٥٩/٢ في سجود القرآن، باب سجدة ﴿ إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ﴾، وباب من قرأ السجدة في =

انشقت وإقرأ باسم ربك"[١].

وذهب الشافعي إلى أنها أربع عشرة سجدة[٢]، واستدل على إسقاط سجدة ص بحديث أبي سعيد الخدري: "قرأ النبي صلى الله عليه وسلم سورة ص على المنبر فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد معه الناس فلما كان يوما آخر قرأها فلما بلغ السجدة تشزن الناس للسجود فقال: إنما هي توبة نبي ولكني رأيتكم تشزنتم فنزل وسجد وسجدوا"[٣]، وحديث ابن عباس رضي الله عنهما: «ليست (ص) من عزائم السجود، وقد رأيت النبي – صلى الله عليه وسلم– يسجد فيها»[٤].

وذهب أبو حنيفة إلى أنها أربع عشرة سجدة وأسقط ثانية الحج وأثبت ص، واستدل على ذلك بأنها هكذا في مصحف عثمان رضي الله عنه[٥].

=

الصلاة فيسجد بها، وفي صفة الصلاة، باب الجهر بالعشاء، وباب القراءة في العشاء، ومسلم رقم (٥٧٨) في المساجد، باب سجود التلاوة، والموطأ ٢٠٥/١ في القرآن، باب ما جاء في سجود القرآن، وأبو داود رقم (١٤٠٨) في الصلاة، باب السجود في ﴿ إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ﴾ و﴿ ٱقْرَأْ ﴾، والنسائي ١٦١/٢ في الافتتاح، باب السجود في ﴿ إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ﴾.

(١) رواه مسلم رقم (٥٧٨) في المساجد، باب سجود التلاوة، وأبو داود رقم (١٤٠٧) في الصلاة، باب السجود في ﴿ إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ﴾ و ﴿ ٱقْرَأْ ﴾، والترمذي رقم (٥٧٣) و (٥٧٤) في الصلاة، باب ما جاء في السجدة في ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴾ و ﴿ إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ﴾، والنسائي ١٦١/٢ و١٦٢ في الافتتاح، باب السجود في ﴿ إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ﴾، وباب السجود في ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ﴾.

(٢) الشربيني، "مغني المحتاج"، ٢١٤/١.

(٣) رواه أبو داود رقم (١٤١٠) في الصلاة، باب السجود في ﴿ صٓ ﴾.

(٤) وحديث أبي سعيد، قال النووي: "رواه أبو داود بإسناد صحيح على شرط البخاري"، "المجموع"، ٥٥٥/٣. وحديث ابن عباس رواه البخاري ٤٥٦/٢ في سجود القرآن، باب سجدة ﴿ صٓ ﴾ وفي الأنبياء، باب ﴿ وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴾، وأبو داود رقم (١٤٠٩) في الصلاة، باب السجود في ﴿ صٓ ﴾، والترمذي رقم (٥٧٧) في الصلاة، باب ما جاء في السجدة في ﴿ صٓ ﴾، والنسائي ١٥٩/٢ في الافتتاح، باب سجود القرآن، السجود في ﴿ صٓ ﴾. وانظر: ابن حجر، "فتح الباري"، ٤٤٢/٢.

(٥) المرغيناني، "الهداية"، ٩٤/١. وابن مودود، "الاختيار لتعليل المختار"، ٧٤/١.

أما الإمام مالك فقال في الموطأ[١]: الأمر عندنا أن عزائم السجود إحدى عشرة سجدة ليس في المفصل منها شيء[٢]؛ وأسقط ثانية سجدتي الحج، وسجدة النجم[٣]، والانشقاق، والعلق؛ ووجه ابن رشد الخلاف بين الفقهاء وأصّله بقوله: " والسبب في اختلافهم: اختلافهم في المذاهب التي اعتمدوها في تصحيح عددها، وذلك أن منهم من اعتمد عمل أهل المدينة، ومنهم من اعتمد القياس، ومنهم من اعتمد السماع. أما الذين اعتمدوا العمل فمالك وأصحابه"[٤].

٦- القراءة في صلاة الجنازة:

واختلف العلماء في ذلك؛ فقال أبو حنيفة رحمه الله: ليس فيها قراءة إنما هو الدعاء[٥].

وذهب الشافعي وأحمد إلى قراءة الفاتحة بعد التكبيرة الأولى[٦]، واستدلوا بحديث «صليت خلف ابن عباس على جنازة، فقرأ بفاتحة الكتاب، وقال: لتعلموا أنها سنة» [٧].

---

(١) ابن عبد البر، "الاستذكار"، ٥٠٤/٢.

(٢) اتفق العلماء على أن آخر المفصل هو سورة الناس واختلفوا في أوله على اثني عشر قولا، وصحح النووي أن أول المفصل هو سورة الحجرات. انظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين، "الإتقان في علوم القرآن"، تحقيق: د. مصطفى البغا: (دار ابن كثير، ط٣، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، ١٩٩/١)، ٢٠٠.

(٣) قال الدردير: "لعدم سجود قراء المدينة وفقهائها فيها". "الشرح الكبير"،٣٠٨/١.

(٤) ابن رشد، " بداية المجتهد"، ٣٧٨/١- ٣٨٠. يقول الدردير رحمه الله: "تقديما للعمل على الحديث لدلالته على نسخه"، وقال الدسوقي رحمه الله في الحاشية: "أي عمل أهل المدينة من ترك السجود فيها وإنما قدم العمل على الحديث لدلالة العمل على نسخ الحديث المذكور إذ لو كان باقيا من غير نسخ ما عدل أهل المدينة عن العمل به". الدردير، "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير"،٣٠٨/١.

(٥) ابن مودود، "الاختيار لتعليل المختار"، ٩٤/١.

(٦) النووي، "المجموع"، ١٩٠/٥، ١٩١. وابن قدامة، " المغني"، ٣٠٧/٢. ؛ وابن هبيرة، "الافصاح"، ١٤٧/١.

(٧) رواه البخاري ٣ / ١٦٤ في الجنائز، باب قراءة فاتحة الكتاب على الجنازة، وأبو داود رقم (٣١٩٨) في الجنائز، باب ما يقرأ على الجنازة، والترمذي رقم (١٠٢٦) في الجنائز، باب ما جاء في القراءة =

وذهب مالك إلى مثل ما ذهب إليه أبو حنيفة، قائلا: قراءة فاتحة الكتاب فيها ليس بمعمول به في بلدنا بحال[١].

٧– الصلاة على القبر لمن فاتته صلاة الجنازة:

واختلفوا في ذلك: فقال الشافعي وأحمد يصلي على القبر من فاتته الصلاة على الجنازة[٢]، واستدلوا بالأحاديث الواردة في ذلك منها حديث صلاته صلى الله عليه وسلم على امرأة في قبرها[٣]، وحديث صلاته على قبر رطب[٤].

وخص أبو حنيفة الولي بجواز ذلك لأجل حقه فيما لو صلى على الميت غير الولي، بحيث لو صلى الولي لم يجز لأحد أن يصلي بعده[٥].

=

على الجنازة بفاتحة الكتاب، والنسائي ٧٤/٤ و ٧٥ في الجنائز، باب الدعاء. قال الترمذي: والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم، وهو قول الشافعي، وأحمد، وإسحاق. أقول: وهو الصواب، لقول ابن عباس: إنه من السنة. وانظر ابن حجر، "فتح الباري"، ١٥٨/٣.

(١) ابن رشد،"بداية المجتهد"، ٢٤٩/١.؛الدردير،"الشرح الكبير"، ٤١٢/١؛ ابن هبيرة، "الافصاح"، ١٤٧/١؛ النووي، "المجموع"، ٢٠٣/٥.

(٢) النووي، "المجموع"، ٢١٠/٥.؛ وابن قدامة، " المغني"، ٣٢٢/٢، وذكر تحديد المدة إلى شهر.؛ وابن هبيرة، "الافصاح"، ١٤٨/١. ؛ والشربيني، "مغني المحتاج"، ٣٤٦/١.

(٣) رواه النسائي ٨٥/٤ في الجنائز، باب الصلاة على القبر، وانظر الفتح: ٩١/٣، ٩٢. و١٥٩/٣، ١٦٠.

(٤) «انتهى رسول الله – صلى الله عليه وسلم– إلى قبر رطب، فصلى عليه وصفوا خلفه، وكبر أربعا». رواه البخاري ١٦٤/٣ في الجنائز، باب الصلاة على القبر بعد ما يدفن، وباب الأذن بالجنازة، وباب الصفوف على الجنازة، وباب صفوف الصبيان مع الرجال على الجنائز، وباب سنة الصلاة على الجنائز، وباب صلاة الصبيان مع الناس على الجنازة، وفي صفة الصلاة، باب وضوء الصبيان، ومسلم رقم (٩٥٤) في الجنائز، باب الصلاة على القبر، وأبو داود رقم (٣١٩٦) في الجنائز، باب التكبير على الجنازة، والترمذي رقم (١٠٣٧) في الجنائز، باب ما جاء في الصلاة على القبر، والنسائي ٨٥/٤ في الجنائز، باب الصلاة على القبر.

(٥) قالوا: لأنه لو جاز لأعادها الناس على النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ولكن لم يفعلوا. انظر: =

وقال مالك: لا يصلى على القبر، قال ابن القاسم قلت لمالك: فالحديث الذي جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى على قبر امرأة، قال: قد جاء هذا الحديث وليس عليه العمل(١).

وأشار ابن رشد رحمه الله إلى ثبوت ذلك عند المحدثين فقال: "والصلاة على القبر ثابتة باتفاق من أصحاب الحديث"(٢). وبه أخذ أبو حنيفة ومالك عندما اعتبر الحنفية عموم البلوى معياراً في ترجيح الظنون في الثبوت في الآحاد، وتمسك مالك بالعمل في ترجيح غلبة الظنون بالثبوت وعدمه، واعتبر كلا المأخذين من جنس واحد هو غلبة الظن، فقال: " وأما أبو حنيفة فإنه جرى في ذلك على عادته فيما أحسب – أعني: من رد أخبار الآحاد التي تعم بها البلوى إذا لم تنتشر ولا انتشر العمل بها، وذلك أن عدم الانتشار إذا كان خبرا شأنه الانتشار قرينة توهن الخبر وتخرجه عن غلبة الظن بصدقه إلى الشك فيه أو إلى غلبة الظن بكذبه أو نسخه قال القاضي: وقد تكلمنا فيما سلف من كتابنا هذا في وجه الاستدلال بالعمل، وفي هذا النوع من الاستدلال الذي يسميه الحنفية عموم البلوى، وقلنا: إنها من جنس واحد"(٣).

وبعد هذا العرض من مسائل الخلاف في الفقه نجد أن ابن رشد رحمه كان موضوعياً في بيان منشأ الاحتجاج بعمل أهل المدينة عند مالك– رحمه الله–، وأن ذلك يعود إلى أصل متفق عليه هو العمل بما غلب على الظن عند المجتهد، فإذا غلب على ظنه عدم ثبوت الحديث لم يسعه العمل به، ولهذا التفت أبو حنيفة إلى عموم البلوى في خبر الآحاد، والتفت

=

المرغيناني، "الهداية"، ١/١١٠. وابن مودود، "الاختيار لتعليل المختار"، ١/٩٣.؛ الغنيمي الميداني: عبد الغني: "اللباب في شرح الكتاب"، تحقيق: عبد الرزاق المهدي:(دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م)، ١/١٣٠، ١٣١.

(١) ابن رشد، " بداية المجتهد"، ١/٢٥٢. وقال في الشرح الكبير: "ولا يصلى على قبر أي يكره على الأوجه إلا أن يدفن بغيرها أي بغير صلاة فيصلى على القبر وجوبا..."، انظر: الدردير،"الشرح الكبير"، ١/٤٢٧.

(٢) بداية المجتهد، " بداية المجتهد"، ١/٢٥٢.

(٣) بداية المجتهد، " بداية المجتهد"، ١/٢٥٣.

مالك إلى عمل أهل المدينة، واعتمد آخرون على حال الرواة التي تورث الظن وغلبته في صحة روايته أو عدم صحتها.

وعندما عالج الخلاف في الفروع ووجهه كان منسجماً مع ما أقره أصولياً من مذهب مالك –رحمه الله– فعزا الخلاف بين المالكية والجمهور في مسائل كثيرة إلى الخلاف في اعتبار عمل أهل المدينة، وقد استعرضنا طرفاً منها كان الخلاف في عمل أهل المدينة حاضراً في تسويغ ابن رشد للخلاف وتوجيهه له.

خاتمة البحث:

بعد هذا العرض الموجز لأحد الأدلة المختلف في حجيتها بين الفقهاء نجد أن هذا الدليل كان محل أخذ ورد ومثارا للمناظرات ومجالس الحجاج بين العلماء، مما شحن أذهان أنصار كل فريق إلى استخراج واستنباط ما يمكن أن يدعم وجهة نظرهم.

والطريف في الأمر أن الخلاف قد ولج في كل فريق من الفريقين الرئيسين المتقابلين، لنجد أنفسنا أمام خلاف بين الفريق الواحد في تحديد المذهب، وبيان حقيقته، وهذا بدوره أدى إلى بروز حلقات نقاش وجدال في صفوف كلا الفريقين، القائل بحجية إجماع أهل المدينة وهم المالكية، والقائل بعدم حجية هذا الدليل وهم الجمهور. ولعل الانقسام الذي حصل عند المالكية كان مرده محاولة تلطيف جو الخلاف -إن صح التعبير- أمام أدلة الجمهور المقنعة وردودهم القوية على أدلة المالكية، ومن هنا كان موقف الفريق الثاني من المالكية القائل بحجية أحد أنواع إجماع أهل المدينة - وهو ما كان على سبيل النقل- موقفا وسطا حاول تحاشي الثغرات التي اكتشفها الجمهور في أدلة المالكية، ولكن في الواقع نجد المذهب بفروعه الفقهية الشاهدة للأصول التي بني عليها المذهب لا تسعف محاولة هذا الفريق ولا تؤيدها، ومن ثم كان الصواب من حقيقة هذا الدليل عند المالكية والذي تشهد له نصوص الإمام مالك هو اشتمال هذا الدليل عندهم على ما كان على سبيل النقل من إجماع أهل المدينة، وما كان على سبيل الاجتهاد والاستنباط.

كما وجدنا أن المذهب وأقوال الإمام تؤيد القول الذي يعتمد رد خبر الواحد إذا ما عارضه عمل أهل المدينة لاعتبارات معينة تقدم بحثها وتوضيحها، كما إن منشأ الاحتجاج بعمل أهل المدينة عند الإمام مالك- رحمه الله- هو العمل بما غلب على الظن عند المجتهد، فإذا غلب على ظنه عدم ثبوت الحديث لم يسعه العمل به، والتفت إلى عمل أهل المدينة.

وفي آخر البحث أجد آثارا واضحة مترتبة على الخلاف حول حجية هذا الدليل بين الجمهور والمالكية، مما يعني أن للمسألة ثمرة جلية في الفروع الفقهية وبالتالي فليست هي من تلك المسائل الأصولية قليلة الفائدة فقهياً بل هي مسألة حية وعملية.

كما يتضح لي بجلاء من خلال استدلالات العلماء ومناقشاتهم حرصهم الصادق على معرفة الحق من مظانه فكانت لهم وجهات نظر اختلفت من حيث الطرق واتفقت من حيث الغاية والهدف — إصابة الحق والتوصل إلى الصواب — فكان كل من الفريقين مجتهداً مأجوراً إن شاء الله تعالى.

والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد: " الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق: إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت.

أحمد عبطان عباس، "الإمام الشافعي وأثره في تأصيل قواعد علم الأصول"، بإشراف د.فاضل عبد الواحد عبد الرحمن، مقدمة لنيل درجة الماجستير من جامعة بغداد عام: ١٤١٢هـ،١٩٩١م.

الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي، "نهاية السول شرح منهاج الوصول": تحقيق: عبد القادر علي: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين، "فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت"، مؤسسة الرسالة:تصوير طبعة بولاق.

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، " إحكام الفصول في أحكام الأصول". تحقيق عبد المجيد تركي، (دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م).

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

ابن بدران، عبد القادر بن أحمد: "المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل": تحقيق: محمد أمين ضناوي: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد بن الحسين، أصول البزدوي "كنز الوصول إلى معرفة الأصول" مع شرح البخاري كشف الأسرار،دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

ابن تيمية، "صحة أصول مذهب أهل المدينة": تحقيق: زكريا يوسف، (مطبعة الإمام).

ابن تيمية، مجد الدين عبد السلام بن عبد الله وشهاب الدين عبد الحليم بن عبد السلام وتقي الدين أحمد بن عبد الحليم: "المسودة في أصول الفقه": تحقيق: محي الدين عبد الحميد: مطبعة المدني.

ابن تيمية، مجد الدين عبد السلام بن عبد الله وشهاب الدين عبد الحليم بن عبد السلام وتقي الدين أحمد بن عبد الحليم: "صحة أصول مذهب أهل المدينة": تحقيق: زكريا يوسف، مطبعة الإمام.

ابن جزي الكلبي الغرناطي، " تقريب الوصول إلي علم الأصول"، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، (دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م).

الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، "البرهان في أصول الفقه"، تحقيق: صلاح عويضة: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

ابن الحاجب، عثمان بن عمر،" مختصر منتهى السول والأمل"، (مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي: " فتح الباري بشرح صحيح البخاري": (دار إحياء التراث العربي "تصوير طبعة البهية المصرية"، ط٤، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م).

الحجوي الثعالبي، محمد ابن الحسن(ت ١٣٧٦)،" الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي"، تحقيق: أيمن شعبان: (دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م).

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد ولي الدين، "مقدمة ابن خلدون"، دار يعرب.

الدردير، أبو البركات أحمد الدردير، "حاشية محمد عرفة الدسوقي على الشرح الكبير": (مطبعة دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي).

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: "المحصول في علم أصول الفقه": تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، المكتبة العصرية، بيروت، ط٢، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

ابن رشد الحفيد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، (دار الحديث – القاهرة: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م).

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، "الضروري في أصول الفقه" أو مختصر المستصفى تحقيق: جمال الدين العلوي، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، الأولى، ١٩٩٤ م).

أبو زهرة، محمد أبو زهرة: "الشافعي": دار الفكر العربي، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، "الإبهاج في شرح المنهاج"، تحقيق: شعبان إسماعيل: مكتبة الكليات الأزهرية: ط١، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، "جمع الجوامع" مع شرح المحلي وحاشية العطار عليه وتقريرات الشربيني: دار الكتب العلمية، بيروت، "تصوير".

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين، "الإتقان في علوم القرآن"، تحقيق: د. مصطفى البغا: (دار ابن كثير، ط٣، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، ١/١٩٩).

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، " الأم"، دار المعرفة – بيروت.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، "الرسالة"، تحقيق أحمد شاكر مكتبه الحلبي، مصر، ط١، ١٣٥٨هـ/١٩٤٠م.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، "جماع العلم"، دار الأثار، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

الشربيني الخطيب، شمس الدين محمد بن أحمد، " مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، (البابي الحلبي، ١٣٧٨هـ، ١٩٥٨م).

الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم العلوي، "نشر البنود على مراقي السعود"، تقديم: الداي ولد سيدي بابا – أحمد رمزي، (مطبعة فضالة بالمغرب).

صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري، "تنقيح الأصول" مع شرحه التوضيح وحاشية التفتازاني عليه التلويح: مطبعة صبيح بمصر، ١٣٧٧هـ، ١٩٥٧م.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين، "معرفة أنواع علوم الحديث"، (ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح المحقق: نور الدين عتر دار الفكر، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م).

عبد السلام علوش، "تقريب المدارك بشرح رسالتي الليث بن سعد والإمام مالك"، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

علي الخفيف، " أسباب اختلاف الفقهاء"، (دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م).

العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر،" بلوغ المرام من أدلة الأحكام"، تحقيق: د. ماهر ياسين الفحل، (دار القبس للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٥ هـ – ٢٠١٤ م).

عمر الجيدي، "العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب"، مطبعة فضالة، المغرب، ١٩٨٢م.

عمر الجيدي، "الاستدلال بعمل أهل المدينة عند الإمام مالك وموقف الفقهاء منه" (ندوة الإمام مالك، وزارة الأوقاف المغربية، فاس، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، " المستصفى من علم الأصول: (مؤسسة الرسالة، تصوير عن طبعة بولاق).

الغزالي، حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد، "المستصفى من علم الأصول": دار إحياء التراث العربي، بيروت، "تصوير".

الغنيمي، عبد الغني الميداني، "اللباب في شرح الكتاب"، تحقيق: عبد الرزاق المهدي:(دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م).

فرغلي، محمد محمود، حجية الإجماع وموقف العلماء منها، إشراف عبد الغني عبد الخالق، ١٩٧١.

الفيروزاباذي، إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق،"التبصرة في أصول الفقه"، تحقيق: محمد حسن هيتو (دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).

القاضي عياض، "ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك". تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، (وزارة الأوقاف المغربية، الرباط).

القاضي عياض، "الشفا بتعريف حقوق المصطفى مع شرح الشهاب الخفاجي عليه: نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض"، دار الكتاب العربي.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد: " المغني" على مختصر الخرقي: تحقيق: عبد السلام شاهين، (دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م).

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: "روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه": المطبعة السلفية.

القرطبي، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي، " الجامع من المقدمات "،(دار الفرقان،١٤٠٥ – ١٩٨٥، الطبعة الأولى).

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، "شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول"، (دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م).

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي،" الفروق" أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، " نفائس الأصول في شرح المحصول"، (تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض مكتبة الباز ط١، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م).

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف (المتوفى: ٧٥١ هـ)،" إعلام الموقعين عن رب العالمين"، (دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ).

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد: "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، (دار الكتب العلمية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م) ٢٠٧/١؛ وابن مودود، "الاختيار لتعليل المختار".

ابن اللحام، علاء الدين علي بن محمد البعلي: "المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل": تحقيق: محمد حسن: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر: " الهداية شرح بداية المبتدي": تحقيق: محمد عدنان درويش: (دار الأرقم، "بدون").

مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري. "المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم= صحيح مسلم". المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي،)دار إحياء التراث العربي –بيروت، د.ت(.

مصطفى البغا، " أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي"، (دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م).

محمد أبو زهرة، "مالك"، (دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م).

محمد أبو زهرة، "أبو حنيفة"، دار الفكر العربي، ١٩٩٧م.

محمد بن محمد بن أحمد المقرى أبو عبد الله،" القواعد"، المحقق: أحمد بن عبد الله بن حميد، منشورات جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي.

محمد المدني بوساق، "المسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة"، (دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي–الإمارات، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ–٢٠٠٠).

الموصلي، عبد الله بن محمود: "الإختيار لتعليل المختار": (دار البشائر، دمشق، "تصوير").

ابن النجار الفتوحي، محمد بن أحمد بن عبد العزيز: "شرح الكوكب المنير": تحقيق: د.محمد الزحيلي ود.نزيه حماد: جامعة الملك عبد العزيز.

النسفي، حافظ الدين عبد الله بن أحمد،" كشف الأسرار شرح المصنف على المنار": دار

الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

النووي، الإمام أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي: " المجموع" شرح المهذب: تحقيق: محمد نجيب المطيعي:(مكتبة الارشاد، جدة).

ابن هبيرة، الوزير عون الدين أبو المظفر يحيى ابن محمد: " الإفصاح عن معاني الصحاح"، تحقيق: محمد حسن الشافعي، (دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م).

ابن الهمام،كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي،"التحرير في أصول الفقه"، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١هـ.

الميهوي، ملاجيون حافظ شيخ أحمد بن أبي سعيد، "شرح نور الأنوار على المنار": هامش كشف الأسرار شرح المصنف على المنار.

Bibliography

Al-Aimdi, Saifuddeen Ali bin Abi Ali bin Muhammad: "Al-Ihkaam fi Usuul Al-Ahkaam", Investigation: Ibrahim Al-'Ajuuzs, Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Beirut.

Ahmad Abtaan Abaas. "Al-Imam Ash-Shaafi'I and His Effort in Authenticating the Principles of the Science of Usuul", under the supervision of Dr. Fadhil Abdul Wahid Abdul Rahman, a master's degree from Baghdad University in 1412 AH, 1991.

Al- Isanawi, Jamal al-Din Abdul Rahim bin Al-Hasan bin Ali, "Nihaayat As-Suul Sharh Minhaaj Al-Usuul": Investigation: Abdul Qaadir Ali: Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Beirut, 1st ed. , 1420 AH , 1999.

Al-Ansaari, Abdul 'Aliyy Muhammad bin Nizaamuddeen, "Fawaatih Ar-Rahmuutbi Sharh Musallam Ath-Thubuut",Ar-Risaalah Foundation: Photographing the Bulaq edition.

Al-Baaji, Abu Al-Waleed Sulayman bin Khalf, '"Ihkaam Al-Fusuul fee Ahkaam Al-Usuul".Investigation of Abdul Majeed Turki (Daar Algharb Al-Islaami, 1st ed., 1407 AH, 1986).

Al-Bukhaari, Muhammad bin Isma'il Abu Abdillaah. Al-Jaami' Al-Musnad Al-Mukhtasar min Umuur Rasuulillaah salla alayhi wa sallam wa Sunanihi wa Ayyaamihi = Saheeh Al-Bukhaari, Investigation: Muhammad Zuhayr bin Naasir An-Naasir, (Daar Tawq An-Najaah, 1st ed., 1417 AH – 1996).

Ibn Badran, Abdul Qaadir bin Ahmad: "Al-Madkhal Ilaa Madhab Al-Imam Ahmad bin Hambal", Investigation: Muhamamd Ameen Danaawi, Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1st ed., 1417 AH – 1996.

Al-Bazdawi, Fahrul Islam 'Ali bin Muhammad bin Al-Husain, "Usuul Al-Bazdawi, Kanz Al-Wusuul Ilaa Ma'rifat Al-Usuul ma' Sharh Al-Bukhaari Kashf Al-Asraar", Daar Al-Kitaab Al-Islaami, Cairo.

Ibn Taimiyyah, "Sihhat Usuul Madhab Ahl Al-Madeenah", Investigation: Zakariyyah Yusuf, (Matba'a Al-Imam).

Ibn Taimiyyah, Majduddeen Abdus Salaam bin Abdillaah and Shihaabuddeen Abdul Haleem bin Abdis Salaam and Taqiuddeen Ahmad bin Abdil Haleem, "Al-Maswaddah fee Usuul Al-Fiqh". Investigation: Muhyiddeen bin Abdil Hameed, Al-Madani Press.

Ibn Taimiyyah, Majduddeen Abdus Salaam bin Abdillaah and Shihaabuddeen Abdul Haleem bin Abdis Salaam and Taqiuddeen Ahmad bin Abdil Haleem, "Sihhat Usuul Madhab Ahlil Madeenah". Investigation: Zakariyyah Yusuf, Al-Imam Press.

Ibn Juzay Al-Kulbi Al-Garnaati, "Taqreeb Al-Wusuul Ila 'Ilm Al-Usuul", Investigation: Muhammad Hassan Muhammad Hassan Isma'il. (Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1st ed., 1424 AH – 2003).

Ibn Al-Haajib, Imam Al-Haramayn Abu Al-Ma'aali Abdul Malik bin Abdillaah bin Yusuf, "Al-Burhaan fee Usuul Al-Fiqh", Investigation: Salaah 'Aweesah. Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1418 AH – 1997).

Ibn Al-Haajib, Uthman bin Umar, "Mukhtasar Muntaha As-Suul wa Al-Amal", (Maktabah Al-Kulliyyaat Al-Azhariyyah, 1403 AH – 1983).

Ibn Hajar Al-'Asqalaani, Shihaabuddeen Ahmad bin Ali. "Fath Al-Baari bi Sharh Saheeh Al-Bukhaari". (Daar Ihyaa At-Turaath Al-'Arabi, photocopied from the edition of Al-Bahiyyah Al-Misriyyah, 4th ed., 1408 AH – 1988).

Al-Hajwa Ath-Tha'aalabi, Muhammad Ibn Al-Hassan (d. 1376 AH), "Al-Fikr As-Saami fee At-Taareekh Al-Islaami", Investigation: Ayman Sha'baan. (Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1st ed., 1416 AH – 1995).

Ibn Khaldoun, Abdur Rahmaan bin Muhammad Waliuddeen. "Muqaddimah Ibn Khaldoun", Daar Ya'rub.

Ad-Durdeer, Abu Al-Barokaat Ahmad Ad-Durdeer, "Haashiyah Muhammad 'Arafah 'ala Ash-Sharh Al-Kabeer". (Daar Ihyaa Al-Kutub Al-'Arabiyyah Press by Isa Al-Baabi Al-Halabi).

Ar-Raazi, Fakhruddeen Muhammad bin Umar. "Al-Mahsoul fee 'Ilm Usuul Al-Fiqh". Investigation: Aadil Abdul Mawjoud and Ali Mu'awwad, Al-MAktabah Al-'Asriyyah, Beirut: 2nd ed., 1420 AH – 1999).

Ibn Rushd Al-Hafeedh, Abul Waleed Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rushd Al-Qurtubi. "Bidaayat Al-Mujtahid wa Nihaayat Al-Muqtasid". (Daar Al-Hadeeth – Cairo, 1425 AH – 2004).

Ibn Rushd Al-Hafeedh, Abul Waleed Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rushd Al-Qurtubi. "Ad-Daruuri fee Usuul Al-Fiqh" or Mukhtasar Al-Mustasfa. Investigation: Jamaaluddeen Al-'Alawi. (Daar Al-Garb Al-Islaami, Beirut, 1st ed., 1994).

Abu Zahra, Muhammad Abu Zahra. "Ash-Shaafi'I". Daar Al-Fikr Al-Arabi, 1416 AH – 1996.

Ibn Subki, Taajuddeen Abdul Wahaab bin Ali. "Al-Ibhaaj fee Sharh Al-Minhaaj". Investigation: Sha'baan Isma'il, Maktabah Al-Kulliyyaat Al-Azhariyyat, 1st ed., 1401 AH -1981.

Ibn As-Subki, Taajuddeen Abdul Wahaab bin Ali, "Jam' Al-Jawaami'". Ma' Sharh Al-Muhalla wa Haashiyat Al-'Attaar 'alayhi wa Taqreeraat Ash-Sharbeeni. Daar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Beirut, photocopy.

As-Suyuuti, Jalaaluddeen Abdur Rahmaan bin Kamaaluddeen, "Al-Itqaan fee 'Uluum Al-Qur'an". Investigation: Dr. Mustafa Al-Buga, (Daar Ibn Katheer, 3rd ed., 1416 AH – 1996).

Ash-Shaafi'i, Abu Abdillah Muhammad bin Idrees, "Al-Umm", Daar Al-Ma'rifah – Beirut.

Ash-Shaafi'i, Abu Abdillah Muhammad bin Idrees, "Ar-Risaalah", Investigation: Ahmad Shaakir Maktabah Al-Halabi, Egypt, 1st ed., 1358 AH – 1940.

Ash-Shaafi'i, Abu Abdillah Muhammad bin Idrees, "Jimaa' Al-'Ilm", Daar Al-Aathaar, 1st ed., 1423 AH – 2002.

Ash-Sharbeeni Al-Khateeb, Shamsuddeen Muhammad bin Ahmad, "Mugni Al-Muhtaaj Ilaa Ma'rifat Alfaadh Al-Minhaaj", (Al-Baabi Al-Halabi,

1378 AH – 1958).
Ash-Shinqeeti, Abdullaah bin Ibrahim Al-'Alawi, "Nashr Al-Bunuud 'ala Maraaqi As-Su'uud". Introduction: Ad-Daay Wald Sayyidi Baba – Ahmad Ramzi. (Matba'a Fudaala in Morocco).
Sadr Ash-Shari'ah, 'Ubaydullaah bin Mas'ud Al-Mahbuubi Al-Bukhaari, "Tanqeeh Al-Usuul" ma' Sharh At-Tawdeeh wa Haashiyat At-Taftazaani 'alayhi At-Talweeh. Matba'a Sabeeh Press in Egypt, 1377 AH – 1957.
Ibn Salaah, Uthman bin Abdir Rahmaan, Abu Amr, Taqiuddeen, "Ma'rifat Anwaa' 'Uluum Al-Hadeeth". (known as Muqddimah Ibn Salaah, Investigation: Nuurudden 'Itr Daar Al-Fikr, 1406 AH – 1986).
Abdus Salaam 'Uluush, "Taqreeb Al-Madaarik bi Sharh Risaalati Al-Layth bin Sa'ad wa Al-Imam Malik", Al-Maktab Al-Islaami, 1st ed., 1416 AH – 1995.
Ali Khafeef, "Asbaab Ikhtilaaf Al-Fuqahaa". (Daar Al-Fikr Al-'Arabi, 2nd ed., 1416 AH – 1996).
Al-'Asqalaani, Abul Fadl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar, "Buluug Al-Maraam min Adillaat Al-Ahkaam", Investigation: Dr. Maahir Yaaseen Al-Fahl, (Daar Al-Qabas for Publishing and Distribution, Riyadh: Kingdom of Saudi Arabia, 1st ed., 1435 AH – 2014).
Umar Al-Jeedi, "Al-'Urf wa Al-'Amal fee Al-Madhab Al-Maaliki wa Mafhuumiha ladaa 'Ulamaa Al-Magrib". Fudaalah Press, Morocco, 1982.
'Umar Al-Jeedi, "al-Istidlaalaat bi 'Amal Ahl Al-Madeenah 'Inda Al-Imam Maalik wa Mawqif Al-Fuqhaa Minhu". (Conference of Imam Malik, Moroccan Ministry of Awqaf, Fez, 1400 AH, 1980).
Al-Gazaali, Abu Haamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad, "Al-Mustasfa min 'Ilm Al-Usuul". (Muassasah Ar-Risaalah, Photocopy from the edition of Bulaq).
Al-Gazaali, Abu Haamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad, "Al-Mustasfa min 'Ilm Al-Usuul". Daar Ihyaa At-Turaath Al-'Arabi, Beirut, photocopy.
Al-Ganeemi, Abdul Ganiyy Al-Maidaani, "Al-Lubaab fee Sharh Al-Kitaab", Investigation: Abdur Razaaq Al-Mahdi. (Daar Al-Kitaab Al-'Arabi, 1st ed., 1415 AH – 1994).
Fargali, Muhammad Mahmuud, Hujjat Al-Ijmaa' wa Mawqif Al-'Ulamaa Minhaa, Supervision: Abdul Ganiyy Abdul Khaaliq, 1971.
Al-Fayrouzabaadi, Ibrahim bin Ali bin Yusuf Abu Ishaq, "At-Tabsirah fee Usuul Al-Fiqh", Investigation: Muhammad Hassan Haytou. (Daar Al-Fikr, Damascus, 1st ed., 1403 AH – 1983 AH).
Al-Qaadi 'Iyad, "Tarteeb Al-Madaarik wa Taqreeb Al-Masaalik li Ma'rifat A'laam Madhab Maalik". Investigation: Muhammad bin Taaweit At-Tanji, (Moroccan Ministry of Awqaf, Rabat).
Al-Qaadi 'Iyad. "Ash-Shifaa bi Ta'reef Huquuq Al-Mustafa ma'Sharh ash-

Shihaab Al-Khafaaji ‘alayhi: Naseem Ar-Riyadh fee Sharh Shifaa Al-Qaadi ‘Iyaad", Daar Al-Kitaab Al-‘Arabi.

Ibn Qudaamah, Muwaffaquddeen Abdullaah bin Ahmad bin Muhammad. "Al-Mugni" ‘ala Mukhtasar Al-Khiraqi. Investigation: Abdus Salaam Shaheen, (Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 1414 AH – 1994).

Ibn Qudaamah, Muwaffaquddeen Abdullaah bin Ahmad bin Muhammad Al-Maqdisi. "Rawdah An-Naazir wa Junnat Al-Munaazir fee Usuul Al-Fiqh" As-Salafiyyah Press.

Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rushd Al-Qurtubi Al-Andaluusi, "Al-Jaami‘ min Al-Muqaddimaat", Daar Al-Furqaan, 1405 AH – 1985, 1st ed).

Al-Qaraafi, Shihaabuddeen Ahmad bin Idrees, "Sharh Tanqeeh Al-Fusuul fee Ikhtisaar Al-Mahsoul fee Al-Usuul", (Daar Al-Fikr, Beirut, 1st ed., 1418 AH – 1997).

Al-Qaraafi, Shihaabuddeen Ahmad bin Idrees, "Al-Furuuq" Anwaar Al-Buruuq fee Anwaa Al-Furuuq, ‘Aalam Al-Kutub.

Al-Qaraafi, Shihaabuddeen Ahmad bin Idrees, "Nafaais Al-Usuul fee Sharh Al-Mahsoul", Investigation: ‘Aadil Ahmad Abdul Mawjoud, Ali Muhammad Mu‘awwad, Maktabah Al-Baaz, 1416 AH – 1995).

Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Abu ‘Abdillaah Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyuub (d. 751 AH), "I‘laam Al-Muwaqqi‘een ‘an Rabb Al-‘Aalameen". (Daar Ibn Al-Jawzi for Publication and Distribution, Kingdom of Saudi Arabia, 1st ed., 1423 AH).

Al-Kaasaani, ‘Alaauddeen Abu Bakr bin Mas‘ud bin Ahmad. "Badaai‘ As-Sanaai‘ fee Tarteeb Ash-Sharaai‘", (Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1406 AH – 1986).

Ibn Al-Lahaam, ‘Alaauddeen Ali bin Muhammad Al-Ba‘li. "Al-Mukhtasar fee Usuul Al-Fiqh ‘alaa Madhab Al-Imam Ahmad bin Hambal". Investigation: Muhammad Hassan. Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 1421 AH – 2000.

Al-Margiyaani, Burhaanuddeen Ali bin Abi Bakr. "Al-Hidaayah Sharh Bidaayat Al-Mubtadi". Investigation: Muhammad ‘Adnaan Darweish. (Daar Al-Arqam).

Muslim, Ibn Al-Hajjaaj Al-Qushayri An-Naisaabuuri. "Al-Musnad As-Saheeh Al-Mukhtasar bi Naql Al-‘Adl ‘an Al-‘Adl Ilaa Rasuulil Laah – salla Allaah ‘alayhi wa sallam- Saheeh Muslim". Investigation: Muhammad Fuad Abdul Baaki, Daar Ihyaa At-Turaath Al-‘Arabi – Beirut).

Mustafa Al-Buga, "Athar Al-Adillah Al-Mukhtalaf feeha fee Al-Fiqh Al-Islaami", (Daar Al-Qalam, 3rd ed., 1420 – 1999).

Muhammad Abu Zahra, "Maalik", (Daar Al-Fikr Al-‘Arabi, 3rd ed., 1997).

Muhammad Abu Zahra, "Abu Haneefah", Daar Al-Fikr Al-‘Arabi, 1997.

Muhammad bin Muhammad bin Ahmad Al-Maqqari Abu Abdullaah, "Al-Qawaa‘id", Investigation: Ahmad bin Abdillaah bin Humaid, publications of Umm Al-Qura University, Institute of Scientific

Researches and Revival of Islamic Heritage.

Muhammad Al-Madani Buusaaq, "Al-Masaail Allati Banaaha Al-Imam Maalik ‘alaa ‘Amal Ahl Al-Madeenah". (Daar Al-Buhuuth wa Ad-Diraasaat Al-Islaamiyyah wa Ihyaa At-Turaath, Dubai – Emirates, 1st ed., 1421 AH – 2000).

Al-Muusili, Abdullaah bin Mahmud, "Al-Ikhtiyaar li Ta‘leel Al-Mukhtaar".(Daar Al-Bashaair, Damascusm photocopy).

Ibn Najaar Al-Futuuhi, Muhammad bin Ahmad bin Abdil Azeez. "Sharh Al-Kawkab Al-Muneer". Investigation: Dr. Muhammad Az-Zuhayli and Dr. Nazeeh Hammaad. King Abdul Azeez University.

An-Nasafi, Haafizuddeen Abdullaah bin Ahmad, "Kashf Al-Asraar Sharh Al-Musannaf ‘ala Al-Manaar". Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 1406 AH -1986.

An-Nawawi, Al-Imam Abu Zakariyyah bin Sharf An-Nawawi. "Al-Majmuu‘" Sharh Al-Muhaddab. Investigation: Muhammad Najeeb Al-Mutee‘I (Maktabah Al-Irshaad, Jeddah).

Ibn Hubairah, Al-Wazeer ‘Awnuddeen Abu Al-Muzaffar Yahya Ibn Muhammad. "Al-Ifsaah ‘an Ma‘aany As-Sihaah", Investigation: Muhammad Hassan Ash-Shaafi‘I, (Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 1417 AH – 1996).

Ibn Al-Humaam, Kamaaluddeen Muhammad bin Abdil Waahid As-Seewaasi, "At-Tahreer fee Usuul Al-Fiqh", Mustafa Al-Baabi Al-Halabi Press, 1351 AH.

Al-Maihawi, Mulaajiyyuun Haafiz Shaykh Ahmad bin Abi Sa‘eed, "Sharh Nuur Al-Anwaar ‘ala Al-Manaar". Haamish Kitaab Al-Asraar Sharh Al-Musannad ‘ala Al-Mannar.

أوجه الترجيح القياسية الفاسدة عند الحنفية

دراسة أصولية مقارنة

The Invalid Ways of Weighting by Analogical Reasoning (Qiyās) According to the Hanafis
A Comparative Fundamental (Usūlī) Study

إعداد:

د. مسلَّم بن بخيت بن محمد الفزي

Dr. Musallam bin Bukhait bin Muhammad Al-Fazzi

الأستاذ المشارك بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية

البريد الإلكتروني: drmuslim4@gmail.com

الاستقبال - Received: 2020/11/10، **القبول** - Accepted: 2020/12/02، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

اشتمل البحث على مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث، التمهيد في بيان حقيقة التعارض بين الأدلة وتعريف الترجيح ومنهج الحنفية في الترجيح بين الأقيسة المتعارضة، ثم قسمت البحث إلى أربعة مباحث تناولت فيها أوجه الترجيح الفاسدة عند الحنفية وهي: ترجيح القياس بقياس آخر، الترجيح بغلبة الأشباه، الترجيح بعموم الوصف، الترجيح بقلة الأوصاف، من خلال بيان المفهوم والمثال ووجه الفساد في كل وجه من أوجه الترجيح وعرض أقوال الأصوليين وأدلتهم ومناقشتها ومن ثم الترجيح والمقارنة، ثم خلصت لعدد من النتائج منها:

- إن حصر الحنفية للأوجه الفاسدة في أربعة مرجحات يعود إلى أمرين:

١ـ إن هذه الأوجه هي المتداولة بين أهل النظر.

٢ـ إنه ببيان فسادها يحصل الوقوف على ما سواها من الوجوه الفاسدة التي لم تذكر، وفي هذا إشارة إلى أن مجموع العلل ــ الكثرة، الوصف، الاستقلالية ــ التي كانت سببا في فسادها متى توفرت في غيرها من المرجحات أُلحقت بها.

- إن الجمهور اعتبروا قوة غلبة الظن هي المرجح، والحنفية اعتبروا قوة التأثير، والجمهور يسلمون بقوة التأثير والحنفية يسلمون بغلبة الظن، إلا أن الأحناف يخالفون في حقيقة الأمر بين الغالب والمغلوب في إفادة غلبة الظن.
- توصلت من خلال البحث إلى أن قوة الظن الغالب هي مدار القبول والرد في أوجه الترجيح الفاسدة، وهي قضية متفق عليها والخلاف في تحققها من خلال هذه المرجحات.

الكلمات المفتاحية: (الحنفية، الفاسدة، الترجيح، غلبة الأشباه)

ABSTRACT

The research included an introduction, preamble, and four sections, the introduction explained the fact of the contradiction between the evidence, the definition of preponderant, hanafi school of thought approach in out-weighing between the contradictory analogies. Then I divided the research into four sections in which I dealt with the invalid ways of out-weighing according to Hanafis, which are: using analogy to out-weigh an analogy, the out-weighing by the prevalence of similarities, out-weighting by the general description, out-weighing by the lack of descriptions, through clarifying the concept, the example and the facets of invalidation in every aspect of out-weighing and presenting the sayings and evidence of the scholars of the principles of jurisprudence and discussing them And then weighing and comparison, then I concluded with a number of results, including:

- Hanafis' restriction of the facets of invalidation rest on four out-weighs due to two things:
  1- These aspects are common among the visionaries.
  2- By stating its invalidation, all other invalid facets that were not mentioned will be looked into, and this indicates that the causes - the abundance, the description, the independence - - that caused its invalidation, whenever there are other preponderance would be attached to it.
- Majority of the scholars considered the power of predominant assumption deeming as preponderant, while the hanafis considered the power of influence, and the majority of scholars recognized the power of influence and the hanafis recognized the power of predominant hypothesis. However, the Hanafis disagreed in the reality of the issue between the victorious and the loser in the benefit of predominant assumption.
- I concluded through this research that the strength of the predominant assumption is the source of acceptance and debunk the invalid ways of out-weighing, which is an agreed issue and disagreement regarding its verification through these preponderations.

Key words:

(The hanafis, invalid, out-weighing, prevalence of similarities).

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وان محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم،....أما بعد:

فإن علم أصول الفقه من أجل العلوم قدرا، به تتحقق درجة الاجتهاد، وتتفاوت بمعرفته العقول والألباب، وبه تتكون ملكة النظر والاستنباط، ويتحقق فهم مقاصد الشريعة وعلل الأحكام.

ومن المعلوم أن هذا العلم الجليل يقوم على عناصر مهمة هي: العلم بالأدلة الشرعية، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد، ولاشك أن هذه الشريعة الغراء كاملة في أحكامها، شاملة لأفرادها، لا تناقض ولا تعارض في أدلتها حقيقة، إلا أن أنظار المجتهدين متفاوتة ويعتريها النقص والتقصير فينقدح في ذهن مجتهد وقوع التعارض بين دليلين؛ لهذا عقد الأصوليون بابا للتعارض بين الأدلة صدروه بتنزيه الشريعة عن التعارض والتناقض، ثم أردفوه بباب للترجيح بين الأدلة المتعارضة.

ولا يخفى على أهل الاختصاص خصوصية مدرسة الحنفية في التأليف الأصولي، فجاء باب الترجيح بين الأقيسة المتعارضة عندهم بمنهجية تختلف عن منهجية الجمهور تقسيما وترجيحا، فبرز مصطلح: " أوجه الترجيح الفاسدة"، وتواترت عليه مؤلفاتهم.

فعقدت العزم مستعينا بالله وحده، أن أخوض غمار البحث والتحرير لكشف أسرار ما اتفق الحنفية على تسميته بأوجه الترجيح الفاسدة، في بحث جمعت فيه بين التأصيل والتلخيص والتحرير والمقارنة، مع أن طبيعة البحث العلمية قيدت قلمي من الاسترسال فحاولت جاهدا أن أضع خلاصة الخلاصة وعصارة الأفكار، وأسميته بـ:

(أوجه الترجيح القياسية الفاسدة عند الحنفية دراسة أصولية مقارنة)

فما كان من صواب فبتوفيق من الله وحده، وما فيه من خلل فمني وأستغفر الله وأتوب إليه.

أهمية البحث:

تكمن أهميته في تحرير هذه الأوجه للترجيح الموسومة بالفساد عند الحنفية، واستنباط سبب فسادها وحصرها بعدد معين، ومدى التسليم أو المخالفة لهم من الأصوليين خصوصا وأن الخلاف في كثير من الفروع الفقهية مبني عليها، وكثير من التعارض في الاستدلال بالقياس بين الجمهور وخصوصا الشافعية وبين الحنفية مناطه يبنى على تحقيق هذه الأوجه قبولا وردا، مما يجعل دراستها وتحقيق مذاهب الأصوليين فيها، يبرز جانبا تأصيليا مهما في باب الترجيح بين الأقيسة المتعارضة، ويضيق دائرة الخلاف في هذه المسائل والفروع.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتحري لم أقف على دراسة خاصة أُفردت لدراسة هذا الموضوع، وهناك دراستان تتعلقان بالأقيسة المتعارضة عموما، وقد استفدت منهما:

١- التعارض والترجيح في الأقيسة بين النظرية والتطبيق، رسالة ماجستير بجامعة أم القرى ١٤١١هـ، للباحث: جيلاني غلاتا مالي، مكتوبة بالآلة الكاتبة.

٢- الترجيح بين الأقيسة المتعارضة ضابطه واعتباره، د. علي حسين علي، الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف الكويتية، ط١ ١٤٣٤هـ الإصدار ٧٠.

حدود البحث ومشكلته:

حدوده: الأوجه الأربعة التي نص الحنفية على فسادها.

ومشكلته: لماذا حصر الحنفية هذه الأوجه في أربعة ؟ وما وجه الفساد عندهم ؟ وهل ما حكم عليه الحنفية بالفساد يصلح أن يكون مرجحا عند غيرهم ؟

خطة البحث

يتكون البحث من مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث وخاتمة، على النحو التالي:

المقدمة: وتشتمل على:

١- الافتتاحية

٢- أهمية الموضوع وأسباب اختياره

٣- الدراسات السابقة

٤ـ خطة البحث

٥ـ منهج الكتابة في البحث

التمهيد: في تعريف الترجيح لغة واصطلاحا، ومنهج الحنفية في الترجيح بين القياسين المتعارضين، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة التعارض بين الأدلة وحكم العمل بالراجح

المطلب الثاني: في تعريف الترجيح لغة واصطلاحا.

المطلب الثالث: منهج الحنفية في الترجيح بين القياسين المتعارضين

المبحث الأول: في ترجيح القياس بقياس آخر،وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في بيان معناه ومثاله ووجه فساده عند الحنفية.

المطلب الثاني: موقف الأصوليين من الترجيح بهذا الوجه.

المبحث الثاني: في الترجيح بغلبة الأشباه، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في بيان معناه ومثاله ووجه فساده عند الحنفية.

الطلب الثاني: موقف الأصوليين من الترجيح بهذا الوجه.

المبحث الثالث: الترجيح بعموم الوصف. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في بيان معناه ومثاله ووجه فساده عند الحنفية.

المطلب الثاني: موقف الأصوليين من الترجيح بهذا الوجه.

المبحث الرابع: في الترجيح بقلة الأوصاف، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في بيان معناه ومثاله ووجه فساده عند الحنفية.

الطلب الثاني: موقف الأصوليين من الترجيح بهذا الوجه.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

فهرس المصادر.

منهج البحث:

مع مراعاة الاختصار في جانب التمهيد تمشيا مع طبيعة البحث وحيثياته، فقد سلكت المنهج التالي:

أولا: المنهج الخاص:

١ـ تحرير قول الحنفية في المرجح المراد دراسته، ببيان معناه ووجه فساده من خلال ما نصت عليه كتبهم أو دلت عليه مقتضيات قواعدهم الأصولية.

٢ـ تحرير أقوال الأصوليين من غير الحنفية في المرجح، ونسبتها إلى أصحابها مع التوثيق العلمي من المصادر الأصيلة لكل مذهب.

٣ـ عرض الأدلة لكلا الفريقين ومناقشتها مع التوثيق العلمي للمسائل والنقول والمناقشات من مصادرها الأصلية.

٤ـ الترجيح في المسألة، ومن ثم المقارنة بين قول الحنفية ومن خالفهم من الأصوليين.

ثانيا: المنهج العام:

١ـ عزو الآيات من القرآن الكريم إلى سورها بذكر اسم السورة ورقم الآية مع كتابتها حسب الرسم العثماني.

٢ـ تخريج الأحاديث النبوية الواردة في البحث، فإن كان في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت بتخريجه منه، وإن لم يكن فيهما فإني أقوم بتخريجه من مظانه.

٣ـ الالتزام بالقواعد الإملائية.

٤ـ التعريف بالمصطلحات العلمية في البحث.

٥ ـ ترجمة مختصرة للأعلام غير المشهورين، فلم أترجم للصحابة والأئمة الأربعة.

التمهيد: في تعريف الترجيح لغة واصطلاحا، ومنهج الحنفية في الترجيح بين القياسين المتعارضين، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة التعارض بين الأدلة وحكم العمل بالراجح

المطلب الثاني: في تعريف الترجيح لغة واصطلاحا.

المطلب الثالث: منهج الحنفية في الترجيح بين القياسين المتعارضين.

المطلب الأول: حقيقة التعارض بين الأدلة وحكم العمل بالراجح

ليس المجال في هذا البحث استقصاء مباحث التعارض عند الأصوليين، لكن لما كان الترجيح نتيجة لظهور التعارض[١] كان من المناسب التنبيه على أمرين مهمين:

الأول: أن المتفق عليه عند كل من يعتد بقوله من الأصوليين أنه لا تعارض بين الأدلة في الواقع ونفس الأمر، فالشريعة منزهة عن التناقض والخلل، وإنما يقع التعارض في نظر المجتهد إما لجهل أو وهم أو خطأٍ في فهم المراد ونحوه [٢].

قال السرخسي رحمه الله: "اعلم بأن الحجج الشرعية من الكتاب والسنة لا يقع بينهما التعارض والتناقض وضعا؛ لأن ذلك من أمارات العجز والله يتعالى عن أن يوصف به وإنما يقع التعارض لجهلنا بالتأريخ"[٣].

وقال النسفي رحمه الله: " وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا"[٤].

قال ابن السبكي رحمه الله: "اعلم أن تعارض الأخبار إنما يقع بالنسبة إلى ظن المجتهد أو بما يحصل من خلل بسبب الرواة وأما التعارض في نفس الأمر بين حديثين صحّ صدورهما عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو أمر معاذا الله أن يقع"[٥].

---

(١) قال ابن النجار الحنبلي في شرح الكوكب المنير ٦١٦/٤: " ولا يكون إلا مع وجود التعارض، فحيث انتفى التعارض انتفى الترجيح؛ لأنه فرعه، لا يقع إلا مرتبا على وجوه".

(٢) انظر: أصول السرخسي ١٤/٢، أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري ١٥٨/٣، المغني للخبازي ص٢٢٤، ارشاد الفحول ص٤٥٤،الابهاج لابن السبكي ١٨٠٥/٣، نهاية السول ٤٣٤/٤.

(٣) أصول السرخسي ١٤/٢.

والسرخسي هو: أبو بكر محمد بن أحمد بن مهل السرخسي، فقيه أصولي حنفي، من مؤلفاته: المبسوط، أشراط الساعة، الفوائد الفقهية، أصول الفقه، توفي سنة ٤٩٠هـ

(انظر: الجواهر المضيئة ٢٨/٢، الفتح المبين ٢٦٤/١).

(٤) المنار مع شرحه كشف الأسرار للنسفي ٨٦/٢.

والنسفي هو: أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، فقيه أصولي حنفي من مؤلفاته: كنز الدقائق في الفقه، والمنار في أصول الفقه، وغيرها، توفي سنة ٧١٠هـ.

(انظر: الأعلام للزركلي ٦٧/٤).

(٥) الابهاج في شرح المنهاج ١٨٠٥/٣.

=

قال الشاطبي رحمه الله:" لا تعارض بين في الشريعة في نفس الأمر بل في نظر المجتهد"(١).

الثاني: إن المتقرر عند الأصوليين أنه لا تعارض ولا ترجيح بين الدليلين القطعيين في جميع الصور سواء كانا نقليين أو عقليين أو نقلي قطعي وعقلي قطعي، ولا بين النقليين حيث لا نسخ، والأدلة على هذا كثيرة ومتنوعة(٢).

وإذا علمنا أن التعارض إنما هو بالنسبة لنظر المجتهد، فإن ما عليه جمهور الأصوليين ونُقل الاتفاق عليه، أن العمل عند التعارض بالنسبة للمجتهد هو المصير إلى الترجيح والبحث عن المرجح وفق القواعد التي قررها العلماء، ووجوب العمل بالراجح(٣).

=

وابن السبكي هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي، تاج الدين السبكي ولد سنة ٧٢٧هـ وتوفي سنة٧٧١هـ، فقيه أصولي، من مؤلفاته: الأشباه والنظائر، جمع الجوامع وغيرها.
(انظر: البداية والنهاية١٤/٢٩٥، الدرر الكامنة٢/٤٢٥).

(١) الموافقات٤/٢٩٤.
والشاطبي هو: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، عاش وتربى في غرناطة، توفي سنة ٧٩٠هـ، من مؤلفاته: الموافقات، الاعتصام، كتاب المجالس، وغيرها.
(انظر: الأعلام للزركلي١/٧١، معجم المؤلفين١/١١٨).

(٢) انظر: البرهان للجويني٢/١١٤٣، المنخول ص٤٢٧، المستصفى للغزالي٤/١٦١).

(٣) اختلف العلماء في العمل عند التعارض، فذهب بعضهم إلى أن الواجب عند التعارض التوقف أو التخيير دون الترجيح؛ مستدلين بعموم قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ فقد ورد الأمر بالاعتبار، والعمل بالمرجوح اعتبار، وغيرها من الأدلة، وذهب الجماهير من أهل العلم إلى صحة الترجيح، ووجوب العمل بالراجح، ولهم على ذلك أدلة كثيرة.
قال ابن نجيم رحمه الله: " وقد اُختلف في الواجب عند التعارض، فقيل: الوثق أو التخيير لا الترجيح، وذهب الجمهور إلى صحة الترجيح ووجود العمل بالراجح لإجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الأدلة على بعض إذا اقترن بها ما تتقوى به".
قال القرافي رحمه الله:" والأكثرون اتفقوا على التمسك به، وأنكره بعضهم وقال: يلزم التخيير أو التوقف".
(انظر:كشف الأسرار للبخاري٤/١٣١، فتح الغفار ص٤١٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٢٨).

المطلب الثاني: في تعريف الترجيح لغة واصطلاحا.

تعريف الترجيح لغة:

الرَّاجِحُ: الوازِنُ. ورَجَحَ الشيءَ بِيَدِهِ: وزنه ونَظر مَا ثِقْلُه، وأَرْجَحَ الميزانَ أَي أَثقله حَتَّى مَالَ. وأَرْجَحْتُ لِفُلَانٍ ورَجَّحْت تَرْجيحاً إِذا أَعطيته راجِحاً.

ورَجَح الشيءُ يَرْجَحُ ويَرْجِحُ ويَرْجُحُ رُجوحاً ورَجَحاناً ورُجْحاناً، ورَجَح الْمِيزَانُ يَرْجَحُ ويَرْجِحُ ويَرْجُحُ رُجْحاناً: مَالَ.

وَيُقَالُ: زِنْ وأَرْجِحْ، وأَعْطِ راجِحاً.

ورَجَحَ فِي مجلِسه يَرْجُح: ثَقُل فَلَمْ يَخِفَّ، وَهُوَ مَثَل. والرَّجَاحة: الحِلم، عَلَى المَثَل أَيضاً، وَهُمْ مِمَّنْ يَصِفُونَ الحِلم بالثِّقَل كَمَا يَصِفُونَ ضِدَّهُ بالخِفَّة والعَجَل.[(١)]

وقيل الترجح لغة: التمييل والتغليب، ومنه قولهم: رجح الميزان إذا مال[(٢)].

وقيل: هو تقوية أحد الطرفين على الآخر ليعلم [(٣)].

تعريف الترجيح اصطلاحا:

أولا: تعريفه في اصطلاح الحنفية:

المتتبع لاصطلاحات الحنفية في تعريف الترجيح شرعا يجد تباينا في اللفظ والاصطلاح واتفاقا في المضمون والمعنى، مع وجود فرق بين الحد الاصطلاحي عندهم وبين ما عرفه به جمهور الأصوليين، والسبب يعود إلى أصول الحنفية المتعلقة بالمرجحات المقررة في المذهب وعدم مخالفتها في تحديد المصطلح.

ويجدر التنبيه هنا إلى أن بعض الأصوليين من الحنفية لم يفرقوا بين المعنى اللغوي والشرعي للترجيح.

فالبزدوي رحمه الله قال:" فإن الترجيح عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفا... ألا يرى أن ضد الترجيح التطفيف وذلك بنقصان في الوزن والكيل بوصف لا يقوم

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور ٢/٤٤٥، الصحاح للجوهري ١/٣٦٤، تاج العروس٢/١٤١.
(٢) انظر: نهاية السول٤/٤٤٥.
(٣) انظر: المحصول للرازي٥/٣٩٧.

به التعارض ولا ينفي أصل التعارض وكذلك معنى الترجيح شرعا" [(١)].

وقد فسر شارحه معنى كلامه بقوله: " قوله: (وكذلك معنى الترجيح شرعا) أي وكما بينا معنى الترجيح لغة فهو في الشرع بذلك المعنى"[(٢)].

وشمس الأئمة السرخسي رحمه الله اكتفى بالمعنى اللغوي للدلالة على المعنى الاصطلاحي[(٣)].

ومن أشهر اصطلاحات الحنفية في حدّ الترجيح شرعا ما يلي:

عرفه الإمام أبو زيد الدبوسي بأنه: إظهار الزيادة لأحد المثلين وصفا لا أصلا[(٤)]

وعرفه شمس الأئمة السرخسي بأنه: إظهار فضل في أحد جانبي المعادلة وصفا لا أصلا[(٥)].

ويلحظ اتفاق الجميع على أن الترجيح يكون وصفا لا أصلا؛ لأنهم نظروا إلى أصل معنى الترجيح الذي هو مأخوذ من رجحان الميزان بعد ثبوت التعادل بين طرفيه، وهذا الرجحان إنما يحصل لأحد الطرفين بزيادة ترجحه ومن شرط هذه الزيادة ألا تكون صالحة لأن تماثل أحد الطرفين حال انفرادها عادةً، فهي بهذا الاعتبار تبعٌ، والتبعية من طبيعة الأوصاف لا الذوات، لذلك اشترطوا كون المرجِّح وصفا لا ذاتا[(٦)].

وعرفه علاء الدين البخاري رحمه الله بقوله: الترجيح عبارة عن إظهار قوة لأحد الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لا تكون حجة معارضة[(٧)].

---

(١) أصول البزدوي ١٣٤/٤. ومثله الخبازي، والنسفي.

انظر: المغني في أصول الفقه ص٣٢٧، المنار للنسفي ٣٦٤/٢.

والبزدوي هو: علي بن محمد بن الحسين، أبو الحسن، فخر الإسلام البزدوي، أبو العسر، كان إمام الحنفية بما وراء النهر، أصولي محدث مفسر، من تصانيفه: "شرح الجامع الكبير" للشيباني في فروع الفقه الحنفي، و"كنز الوصول إلى معرفة الأصول" المعروف بأصول البزدوي، توفي سنة: ٤٨٢ هـ. (انظر: سير أعلام النبلاء ٦٠٢/١٨، الجواهر المضية ٣٧٢/١).

(٢) كشف الأسرار للبخاري١٣٤/٤.

(٣) انظر: أصول السرخسي٢٣١/٢.

(٤) انظر: تقويم الأدلة ص٣٣٩

(٥) انظر: أصول السرخسي ٢/ ٢٣١

(٦) انظر: شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني ٢/ ٢٠٦.

(٧) انظر: كشف الأسرار للبخاري١٣٤/٤.

=

وعرفه بعض الحنفية بقولهم: إظهار الزيادة لأحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل[١].

وقيّد بعضهم هذا التعريف بقوله: إظهار زيادة أحد المتماثلين المتعارضين على الآخر بما لا يستقل حجة لو انفرد[٢].

وبالنظر في هذه الاصطلاحات عند الحنفية، يتضح أن معنى الترجيح عندهم شرعا يتلخص في: إظهار المجتهد لقوة أحد المتماثلين المتعارضين على الآخر بما لا يستقل حجة لو انفرد[٣].

ثانياً: تعريفه في اصطلاح جمهور الأصوليين:

تعددت اصطلاحات علماء الأصول من المالكية والشافعية والحنابلة في تعريف الترجيح شرعا، ولكنها اتفقت في مضمونها ومعناها، ومن تلك التعاريف:

قيل: الترجيح بيان مزية أحد الدليلين على الآخر[٤].

وقيل: تقوية أحد الدليلين المتعارضين [٥].

وقيل: تقوية أحد الطرفين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر[٦].

وقيل: عبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر[٧].

وقيل: تقديم إحدى الأمارتين الصالحتين للإفضاء إلى معرفة الحكم لاختصاص تلك

=

وعلاء الدين هو: عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، علاء الدين، فقيه أصولي حنفي، من مؤلفاته: كشف الأسرار أصول البزدوي، شرح الهداية، توفي سنة ٧٣٠هـ.

(انظر: تاج التراجم ص٢٢٥، الجواهر المضيئة للقرشي ١/٤٢٨).

(١) انظر: تيسير التحرير ٣/١٥٣.

(٢) انظر: فواتح الرحموت٢/٢٦٠.

(٣) انظر: ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصوليين ص٥٥.

(٤) انظر: الحدود لابي الوليد الباجي ص٧٩.

(٥) انظر: مذكرة في أصول الفقه للشيخ الأمين الشنقيطي ص٢٩٩.

(٦) انظر: المحصول للرازي.

(٧) انظر: الإحكام للآمدي٤/٢٩١.

الأمارة بقوة في الدلالة[١].

وقد تقدم معنا أنه لا تعارض بين الأدلة حقيقة وإنما التعارض في ذهن المجتهد فقط، وأن المتقرر عند جمهور الأصوليين ألا تعارض ولا ترجيح في القطعيات، ولما كان الترجيح في حقيقته هو عمل المجتهد بناء على المرجحات المعتبرة، وبالنظر في مجموع ما ذكره الجمهور في تعريف الترجيح، نجد أنه لا يخرج عن كونه: تقديم المجتهد لأحد الدليلين الظنيين المتعارضين على الآخر ليعمل به[٢].

ولا شك أن هذه المفاهيم لهذا المصطلح عند جميع الأصوليين من الحنفية والجمهور تشمل الترجيح بين الأدلة سواء بين النقلية منها أو بين العقلية قياسان كما هو موضوع بحثنا أو استدلالان [٣].

(١) انظر: شرح الكوكب المنير٤/٦١٨.

(٢) انظر: ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصوليين ص٦٧.

(٣) قال ابن النجار الحنبلي رحمه الله في شرح الكوكب المنير٤/٧١٢: "وهو الغرض الأعظم من باب التراجيح وفيه اتساع مجال الاجتهاد".

المطلب الثالث: منهج الحنفية في الترجيح بين القياسين المتعارضين

جرت عادة الحنفية في جميع كتبهم الأصولية، ذكر الأدلة الصحيحة وختم مباحثها بالأدلة الفاسدة، وذكر الحجج الصحيحة وختم مباحثها بالحجج الفاسدة تكميلا للمقصود، فكذلك في باب الترجيح بعد ذكر الترجيحات المقبولة أو الصحيحة ختموا باب الترجيح بالترجيحات الفاسدة [(١)]، والمتتبع لأصول الحنفية رحمهم الله يجد أن الترجيح في القياس عندهم يقع بحسب أصله أو فرعه أو علته أو أمر خارج عنه، لكن جرت عادتهم في التأليف حصر هذه الأوجه الصحيحة للترجيح بين القياسين المتعارضين في أمور أربعة[(٢)]، ولما كان الدخول لصلب موضوعنا يتوقف على معرفة هذه الأوجه، فسوف أذكرها مختصرة، وهي:

أولاً: الترجيح بقوة الأثر: ويقصد به قوة تأثير أحد القياسين بحيث يرجح على الآخر بسبب قوة تأثير المعنى الذي من أجله صار الوصف علة.

ووجه صحته عند الحنفي: أن الأثر معنى الحجة، أي المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الأثر فكلما كان أقوى كان الاحتجاج به أولى؛ ولهذا قدموا الاستحسان لقوة أثره على القياس وإن كان ظاهر التأثير؛ إذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح أو الخفاء[(٣)]

ومثاله: أن يقول المستدل الشافعي: الحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الأمة قياسا على الذي تحته حرة بجامع إرقاق الماء مع الاستغناء، والإرقاق بمنزلة الإهلاك.

فيقول المعترض الحنفي: نكاح الأمة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر

---

(١) قال التفتازاني رحمه الله: "قوله (فصل): كما ختم مباحث الأدلة الصحيحة بالأدلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة".
(شرح التلويح٢/٢٤١، وانظر: زبدة الوصول إلى عمدة الأصول٣/١٣١٠، أصول الأحكام للكرماستي ص٤٣٧، ٥١٢، تغيير التنقيح ص٢٢٣، فتح الغفار ص٤١٩).

(٢) قال التفتازاني رحمه الله:" وأما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب أصله أو فرعه أو علته أو أمر خارج عنه" ثم قال: " إلا أنه جرت عادة القوم بذكر أمور أربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الأثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الأصول والعكس ".
قال ابن نجيم رحمه الله:" الحصر فيها مبني على أنه جرت عادتهم بذكرها".
(شرح التلويح٢/٢٣٢، ٢٣٠، فتح الغفار ص٤١٥).

(٣) انظر: شرح التلويح٢/١٣٢، كشف الأسرار للبخاري٤/١٤٢.

كسائر الأنكحة التي يملكها العبد، فهذا أقوى تأثيرا من الإرقاق مع الاستغناء؛ لأن الحرية من صفات الكمال فينبغي أن يكون أثرها في الإطلاق، والاتساع في النكاح الذي هو من النعم، وأما الرق فمن أوصاف النقصان فينبغي أن يكون أثره في المنع والتضييق[١]

ثانياً: الترجيح بقوة ثبات الحكم المشهود به: فإذا ثبت وجود قوة في ثبات الحكم مع وصفه في أحد القياسين أكثر من الآخر المعارض له فإنه يحكم بترجيحه على الآخر.

ووجه صحته عند الحنفية: أن الوصف المؤثر إنما صار حجة بأثره ومرجع أثره الكتاب أو السنة أو الإجماع، بمعنى يعتبر أثره لثبوته بأحد هذه الأدلة فإذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع أثره إلى هذه الأدلة[٢]

ومثاله: ترجيح الحنفية –رحمهم الله– ترك التكرار في مسح الرأس؛ لكونه ركنا ممسوحا، وقد رأينا الشارع يراعي عدم التكرار في الممسوحات؛ مثل: التيمم، و المسح على الجوربين والجبيرة، فهذا القياس يرون فيه ثباتاً أكثر من القياس الآخر الذي فيه القول بتكرار المسح اعتبارا لوصف الركنية؛ لأن الشارع قد راعى التكرار في غسل الأركان كالوجه واليدين والرجلين[٣].

ثالثاً: الترجيح بكثرة الأصول: وصورة هذا الوجه من الترجيح وأمثلته قريبة من الوجه الثاني، وصورته: أن يشهد لقياس واحد أصل واحد ولقياس آخر أصلان أو أصول يترجح على القياس الأول، ومرادهم بالأصل المقيس عليه، مع التنبيه على أنهم يفرقون بين كثرة الأصول وبين كثرة الأدلة القياسية أو كثرة أوجه الشبه كما سنبين.

مثاله: "وصف المسح" في المثال السابق، نجد أنه قد شهد له أصول كثيرة؛ منها التيمم، والمسح على الجوربين والجبيرة، بخلاف الوصف في القياس الآخر المعارض له وهو "وصف الركنية" فإنه لم يشهد له بالاعتبار سوى أصل واحد وهو الغَسْل؛ فلذلك ترجح الوصف الأول عليه –عند الحنفية– بكثرة الأصول[٤].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/٢٣٦، شرح التلويح ٢/٢٣٣، كشف الأسرار للبخاري ٤/١٤٣

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/٢٤١، كشف الأسرار للبخاري ٤/١٥٥ ـ ١٥٦.

(٣) انظر: أصول السرخسي ٢/٢٤١، فتح الغفار ص٤١٦.

(٤) انظر هذا الوجه ومثاله في: أصول السرخسي ٢/٢٤٣، كشف الأسرار للنسفي ٢/٣٧٧، كشف =

رابعاً: الترجيح بالعدم عند العدم وهو العكس: وهو أضعف الأوجه التي يقع بها الترجيح عند الحنفية؛ لأن العدم لا يتعلق به حكم، وإنما صححوا إدراجه مع أوجه الترجيح؛ لأن الحكم إذا تعلق بوصف بحيث يعدم عند عدمه؛ كان ذلك دليلا على صحته، واختلف الحنفية في الترجيح به فمنهم من منع الترجيح به، ومنهم من قال به ونص على ضعفه.

وبيان هذا الوجه يظهر من خلال تطبيقه على المثال السابق أيضا: فوصف "المسح" الذي علق به حكم عدم التكرار في مسح الرأس نجده منعكسا؛ فحيث انعدم المسح وجد شرع التكرار، فيمكن ترجيحه بذلك، بخلاف وصف "الركنية" فهو غير منعكس بدليل شرع التكرار في المضمضة مع كونها ليست ركنا(١).

وبعد هذا العرض المختصر لهذه الأوجه الصحيحة للترجيح عند الحنفية، آن الأوان للشروع بما نحن بصدد بحثه وبيانه من أوجه الترجيح المتفق على فسادها عندهم وهي: ترجيح القياس بقياس آخر، والترجيح بغلبة الأشباه، والترجيح بالعموم، والترجيح بقلة الأوصاف، فأقول مستعينا بالله وحده:

=

الأسرار للبخاري٤/١٦١، فتح الغفار ص٤١٧، شرح نور الأنوار ٢/٣٧٧.

(١) انظر: المصادر السابقة.

المبحث الأول: في ترجيح القياس بقياس آخر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في بيان معناه ومثاله ووجه فساده عند الحنفية.

المطلب الثاني: موقف الأصوليين من الترجيح بهذا الوجه.

المطلب الأول: في بيان معناه ومثاله ووجه فساده عند الحنفية

معنى ترجيح القياس بقياس آخر:

أن يقع التعارض بين قياسين ينضم إلى أحدهما قياس آخر يوافقه في الحكم دون العلة[١]، فهل يكون هذا جانبا يتقوى به هذا القياس على القياس الآخر ويترجح به ؟

مثاله الأول: مسألة الشفعة[٢]:

وصورة المسألة: دارٌ بين ثلاثة: لأحدهما نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها، فباع صاحب النصف نصفها وطلب الآخران الشفعة.

فالمذهب عند الحنفية: يكون نصف المبيع بينهما أنصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب؛ ولم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد لوحده بالاستحقاق للشفعة ويسقط صاحب السدس؛ لأن كل جزء من أجزاء سهميهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع، وليس في جانب صاحب الثلث إلا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح عند الحنفية[٣]، وهذا هو وجه الربط بين المثال والمسألة.

وما عليه جمهور الفقهاء: أنه يقسم بينهم أثلاثا، ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لأن حق الشفعة من منافع الملك وثمراته، فيقسم بقدر الملك لاستوائهما في الشركة[٤].

والذي يظهر أن العلة التي اعتمدها الحنفية، هي النظر إلى أصل الملك في استحقاق

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري٤/١٣٥، فتح الغفار ص٤١٣- ٤١٤.

(٢) الشفعة لغة: من الشفع وهو الضم، والشفعة في العقار؛لأنها تضم ملك البائع إلى ملك الشفيع، وهي طلب مبيع في شركته بما بيع به ليضمه إلى ملكه.
واصطلاحا: قيل: تملك العقار جبرا على المشتري بما قام به.
وقيل: استحقاق الشريك انتزاع حصة شريكه المنتقل عنه من يد من انتقلت إليه.
(انظر: المفردات للأصفهاني ص٢٦٧، الاختيار لتعليل المختار٢/٥١، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ٢/٣٤٠).

(٣) انظر: شرح التلويح٢/٢٤٤، كشف الأسرار للبخاري٤/، فتح الغفار ص٤١٥.

(٤) انظر: بداية المجتهد ص١٤١٠، المغني لابن قدامة٧/٤٩٧.

الشفعة؛ حيث إن أحدهما لو انفرد بالشفعة لاستحق بها كاملة بغض النظر عما يملكه من الحصة في الشقص المشفوع إلا أن الشفعاء تساووا فيها قياسا على تساوي البنين في الميراث والمعتقين في سراية العتق، وذلك لتساويهم في التسبب وهي أصل ملكية الشفعة[١].

وأما جمهور الفقهاء، فالشفعاء عندهم متساوون في العلة التي اعتمد عليها الحنفية، وهي أصل ملكية الشفعة التي لا يتفاوتون فيها، إلا أنهم نظروا إلى رؤوس الأموال التي يملكونها في المشفوع فلمّا لم يتساو الشفعاء في سهامهم لم يتساووا في شفعتهم فكانت على قدر ما يملكون من السهام ترجيحا لملكية السهام التي يتفاوتون فيها باعتبارها مرجحا على ملكية أصل الشفعة التي يتساوون فيها[٢].

ومثاله الثاني: إذا جرح اثنان آخر خطأ، فجرحه أحدهما عشر جراحات مثلا، والآخر جراحة واحدة فمات منها:

فعند الحنفية لا يترجح صاحب العشر جراحات على صاحب الجراحة الواحدة حتى يجعل وحده قاتلا؛ لأن كلّ جراحة تصلح علة مستقلة لإضافة الحكم إليها فلم تصلح وصفا زائدا يقع به الترجيح [٣].

وجه فساد هذا الترجيح عند الحنفية:

أن هذا القياس الذي وقع به الترجيح يصلح أن يكون دليلا مستقلا على الأحكام، وكل ما يصلح أن يكون دليلا مستقلا على الأحكام لا يصلح أن يكون مرجحا لأحد الدليلين عندهم، وكل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا؛ لأنه لاستقلاله لا ينضم إلى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة[٤].

---

(١) انظر: البحر الرايق ٢٣٢/٨.

(٢) انظر: بداية المجتهد ص١٤١٠، المغني لابن قدامة٤٩٧/٧، التعارض والترجيح في الأقيسة بين النظرية والتطبيق ص٣٨٥.

(٣) بينما لو قام أحدهما بقطع اليد وقام الآخر بحز الرقبة،فإن القتل يضاف إلى الحاز خاصة؛ لأن فعله هنا فيه زيادة قوة وهو أنه لا يتوهم حياته بعد فعله، بخلاف فعل الآخر.
(انظر: البناية١٦١/١٢، التقرير٤٢٤/٦، التبيين ١٠٣/٢- ١٠٤).

(٤) انظر: شرح التلويح٢٤٣/٢، شرح نور الأنوار٣٦٥/٢.

قال السرخسي رحمه الله:" لأن كل واحد منهما علة شرعية لثبوت الحكم بها فلا تكون إحداهما مرجحة للأخرى بمنزلة زيادة العدد في الشهود"[١].

وقال علاء الدين البخاري رحمه الله:" ولأن الترجيح لا يقع بما يصلح دليلا بانفراده قالوا إن القياس لا يترجح بقياس آخر"[٢].

(١) أصول السرخسي٢/٢٤٦

(٢) كشف الأسرار ١٣٧/٤

المطلب الثاني: موقف الأصوليين من الترجيح بهذا الوجه

من المتقرر عند علماء الأصول أن الترجيح لا يصار إليه إلا بعد تحقق التعارض بين مثلين[1]، وأن الخلاف في هذا الوجه من أوجه الترجيح دائر في مجمله بين الحنفية في رده وفساده، وجمهور الأصوليين في قبوله واعتباره، ويمكن إرجاعه إلى سببين رئيسين هما:

الأول: الخلاف بين الحنفية والجمهور في تعريف الترجيح في الاصطلاح الشرعي كما سبق.

الثاني: الخلاف بين الأصوليين في اعتبار الترجيح بكثرة الأدلة وعدم اعتباره.

ولبيان هذين السببين أقول وبالله التوفيق: سبق في تعريف الترجيح عند أئمة الحنفية أنه لا يكون إلا بوصف؛ لأنهم نظروا إلى أصل معنى الترجيح المأخوذ من رجحان الميزان بمرجح، ومن صفة هذا المرجح أنه لا يصح أن يكون ندا لأحد الطرفين المتعارضين، بل يكون من التوابع لا الذوات المستقلة، فترجيح أحد الطرفين بوصف يقوى به أحدهما من قبيل المتفق عليه، فيبقى النزاع في مسألة الترجيح بدليل آخر كترجيح القياس بقياس آخر:

فالحنفية رحمهم الله يظهر من تعريف الترجيح المعتبر عندهم اعتبار قيد الوصفية في المرجح؛ ولذلك عدوا الترجيح بقياس آخر من أوجه الترجيح الفاسدة؛ لأنه ترجيح بدليل آخر مستقل وليس بوصف تابع لأحد الدليلين المتعارضين.

وبهذا يتبين أن أصل النزاع في مسألة الترجيح بكثرة الأدلة راجع إلى تعريف الترجيح أيضا، فمن قال: بأنه لا يكون إلا بالأوصاف التابعة –وهم الحنفية– قال: لا يجوز الترجيح بكثرة الأدلة أو بقياس آخر –له علة مختلفة عن القياس الأول–[2]؛ لأنه يكون من قبيل الترجيح بالذوات لا الأوصاف، فيكون خارجا عن حد الترجيح الصحيح عندهم المبني على معنى الترجيح لغة، فإن كان القياس الآخر –الزائد– له نفس علة القياس الأول فإنهم يجيزون حينئذ الترجيح به؛ لأن القياسين لا يتعددان إلا بتعدد العلة فإن لم تتعدد جاز الترجيح به، ويصير حينئذ من باب الترجيح بكثرة الأصول وهو من الترجيحات الصحيحة عند الحنفية.

وأما الجمهور الذين اعتبروا غلبة الظن ولم يشترطوا في تعريف المرجح كونه وصفا، فإنهم

(١) انظر إرشاد الفحول ص٤٦٠

(٢) انظر شرح التلويح ٢ / ٢٣٣ ، تيسير التحرير ٥/ ٩٦.

جوزوا الترجيح بالذوات المستقلة، وبالتالي جواز الترجيح بكثرة الأدلة وبقياس آخر وإن تعددت العلة[١].

فإذا علمنا أن مدار الخلاف في فساد ترجيح القياس بقياس آخر أو اعتباره والترجيح به مبني على الخلاف في الترجيح بكثرة الأدلة، فقد اختلف الأصوليون فيه على أقوال هي:

القول الأول: ذهب جمهور الأصوليين[٢] ومحمد بن الحسن من الحنفية[٣] إلى الترجيح بكثرة الأدلة عموما، وترجيح القياس بقياس آخر على وجه الخصوص، واستدلوا بأدلة منها[٤]:

١. أن التعارض بين دليلين متجانسين يسقطهما، فإذا تساقطا بقي لنا الدليل الزائد الموجود في أحد الطرفين سالما صالحا للاحتجاج به[٥].

قال الحنفية: لا نسلم بأن الدليل لا يُسقِط إلا معارضه فقط، بل كل من الدليل الأصلي والزائد عليه يكون معارضا للدليل الذي يوجب الحكم على خلافهما فيتساقط الكل بالتعارض[٦].

ورد: بأنه لا يتحقق التعارض إلا عند تماثل الدليلين الظنيين في ذهن المجتهد، وحينئذ لا يقوى المماثل إلا على إسقاط مماثله، فيبقى الدليل الآخر الزائد موجودا سالما وصالحا للاحتجاج به.

٢- أن الدليل الذي يعضد أحد الطرفين المتعارضين يفيد إثارة غلبة الظن برجحان ما

(١) انظر: الحدود للباجي ص١٢٦، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٣٤

(٢) من المالكية والشافعية والحنابلة.

(انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٢٩، المحصول ٥/٤٠١، الفائق /٣٩٤، شرح الكوكب المنير٤/٦٣٤).

(٣) والكرخي في رواية ومال إليه بعض المتأخرين منهم. (انظر: فواتح الرحموت ٢/٢٦٦).

ومحمد بن الحسن: هو الإمام الفقيه المحدث أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، صاحب أبي حنيفة، من مؤلفاته: الجامع الكبير، والجامع الصغير، والآثار، والسير الكبير، توفي سنة ١٨٩هـ. (انظر: تاج التراجم ص٢٣٧).

(٤) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١٣٦، المحصول للرازي ٥/ ٤٠١، بيان المختصر للأصفهاني ٣/ ٣٩٥، شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٩٤

(٥) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤ / ١٣٦

(٦) انظر: المصدر السابق ٤/١٣٦

عضده، وغلبة الظن من الأسباب الصحيحة في الترجيح[١].

واعترض عليه الحنفية فقالوا: لا نسلم أن قوة الظن تحصل بكثرة الأدلة؛ فإنه لو اجتمع ألف قياس وعارض تلك الأقيسة خبرٌ واحد من أخبار الآحاد كان ذلك الخبر راجحا كما لو كان القياس واحدا، ولو كان للكثرة أثر في قوة الظن لترجحت الأقيسة المتكثِّرة بتعاضدها على الحديث الواحد[٢].

وجوابه: نسلم بهذا إن كانت أصول تلك القياسات شيئا واحدا فالخبر الواحد يقدم عليها، أما إن كانت أصول تلك القياسات كثيرة فلا نسلم أنه لا يحصل الترجيح[٣].

٣- الأصل عدم جواز مخالفة الدليل، فإذا وجد في أحد الجانبين دليلان وفي الجانب الآخر دليل واحد كانت مخالفة الدليلين أكثر محذورا من مخالفة الدليل الواحد، فلو لم يحصل الترجيح للجانب الذي فيه دليلان لكان في ذلك تكثيرا للوقوع في المحظور من مخالفة الأدلة، وهذا خلاف الأصل[٤].

٤- دليل عقلي مفاده: أنه لا شك أنه عندما يتعارض دليلان متساويان في القوة في أذهاننا، ثم ينضم إلى أحدهما دليل يقويه، فلا شك حينئذ أن مجموع الدليلين زائد على الدليل الآخر، والعقل يقتضي المصير إلى ما فيه زيادة قوة على غيره[٥].

القول الثاني: ذهب الإمام أبو حنيفة وأبو يوسف وجمهور الحنفية وهو ما عليه المذهب[٦]، إلى أنه لا يصح الترجيح بكثرة الأدلة ولا بقياس آخر، واستدلوا بما يلي:

١- إن أصل معنى الترجيح مأخوذ من رجحان الميزان بعد ثبوت التعادل بين طرفيه، وهذا الرجحان إنما يحصل لأحد الطرفين بزيادة ترجحه، ومن شرط هذه الزيادة ألا تكون

(١) انظر: المحصول للرازي ٥/ ٤٠١، الفائق في أصول الفقه٤/٣٩٤.

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١٣٦

(٣) انظر: المحصول للرازي ٥/ ٤٠٦

(٤) انظر: المصدر السابق ٥ / ٤٠٣

(٥) انظر: المحصول للرازي ٥ / ٤٠٢

(٦) انظر: التوضيح في شرح التنقيح٢/٢٤١، شرح التلويح٢/٢٤١ - ٢٤٢، زبدة الوصول إلى عمدة الأصول٣/١٣٥٦، التلقيح ص٤٣١، كشف الأسرار للنسفي٢/٣٨٣، فتح الغفار ص٤١٩.

صالحة لأن تماثل أحد الطرفين حال انفرادها عادةً، فهي بهذا الاعتبار تبعٌ، والتبعية من طبيعة الأوصاف لا الذوات، لذلك يشترط في المرجِّح كونه وصفا لا ذاتا[١] وبهذا يبطل الترجيح بقياس آخر؛ لأنه ترجيح بما يصلح أن يكون دليلا بانفراده[٢].

وجوابه: قد وقع الإجماع على جواز الترجيح بقوة الدليل، وجواز الترجيح بقوة الدليل إنما يكون لزيادة القوة في أحد الجانبين، وهذا المعنى حاصل في الترجيح بدليل آخر، ولا فرق بين ما تثبتونه من الترجيح بالوصف وبين ما تنفونه من الترجيح بدليل مستقل إلا أن في الترجيح بالوصف والقوة الذاتية وجدت الزيادة مع المزيد عليه وفي الترجيح بالدليل الآخر قد حصلت الزيادة في محل والمزيد عليه في محل آخر والعلم الضروري حاصل بأنه لا أثر لهذا الفرق فوجب أن يكون حكمهما من حيث جواز الترجيح بهما واحداً[٣].

٢ـ قد وقع الاتفاق على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد، فلو أقام أحد المدعيين شاهدين والآخر أربعة لم يترجح شهادة الأربعة على شهادة الاثنين، لأن الاثنين علة تامة مستقلة، فلا تصلح مرجحة، وهذا يؤكد ما قلناه بأن المرجح لابد أن يكون صفة[٤].

قلت: وحاصل هذا الدليل راجع إلى قياس الترجيح بكثرة الأدلة على زيادة العدد في الشهود بجامع أن كل واحد منهما خبر يتعلق به حكم، فلم يترجح بكثرة المخبرين.

وجوابه من وجهين:

الأول: أنه قياس باطل لا يصح لوجود الخلاف في حكم الأصل المقيس عليه[٥].

الثاني: أنه قياس مع الفارق فلا يصح، للفرق بين الشهادة والخبر.

قال الشيرازي[٦] رحمه الله:" والجواب هو: أن الشهادة مقدرة في الشرع، فلم يرجح

---

(١) انظر: تقويم الأدلة ص٣٣٩، كشف الأسرار للبخاري٤/١٣٦، أصول السرخسي ٢/٢٤٩، شرح التلويح للتفتازاني٢/٢٠٦.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/٢٤٩، كشف الأسرار للبخاري٤/١٣٧.

(٣) انظر: المحصول للرازي ٥/ ٤٠٣

(٤) انظر أصول السرخسي٢/٢٦٤، كشف الأسرار للبخاري ٤/١٣٧.

(٥) انظر: إحكام الفصول للباجي٢/٧٤٤، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/ ٦٣٢

(٦) هو جمال الدين أبو إسحاق الفيروز آبادي الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبد الله، فقيه =

بكثرة العدد، والأخبار غير مقدرة، فرجع فيها إلى الأقوى في الظن، يدل عليه: أن الشهادات لا ترجح بالسن ولا بالقرب ولا بالعلم، والأخبار ترجح بذلك كله فدل على الفرق بينهما"[(١)].

المقارنة والترجيح:

إن الترجيح بالكثرة محل خلاف بين الحنفية أنفسهم كما تقدم، وعدّ الترجيح بين القياسين المتعارضين بقياس آخر من الأقيسة الفاسدة متفق عليه بين الحنفية على الأقل في التنظير الأصولي، والمتمعن في كتبهم الفقهية يعلم أن الحنفية يستثنون بعض المواضع فيرجحون فيها بالكثرة، كترجيحهم العلة التي يشهد لها أصول كثيرة على التي لا يشهد لها سوى أصل واحد؛ وسبب ترجيحهم أن زيادة الأصول هنا تزيد في قوة العلة ذاتها، لا أنها تتعدد.

وبيان هذا الوجه من الترجيح: أن يشهد للوصف في أحد القياسين المتعارضين أصول كثيرة باعتباره، مثل: التعليل على عدم تكرار المسح، بقول الحنفي: مسح فلا يسن فيه التكرار كالمسح على الخف، ثم إن هذا الوصف قد شهد له أصول كثيرة، منها التيمم، والمسح على الجوربين والجبيرة، بخلاف "وصف الركنية" في القياس المعارض له فإنه لم يشهد له بالاعتبار سوى أصل واحد وهو الغسل، فلذلك ترجح الوصف الأول عليه بكثرة الأصول[(٢)].

والذي يظهر لي أن التعليل لفساد الترجيح بين القياسين بقياس آخر، لكونه من كثرة الأدلة أو كثرة العلة، وإن كان هو المعول عليه عند الحنفية إلا أنه لا يصلح أن يكون مبررا؛ لاضطرابه في التطبيق والعمل في المذهب؛ لأننا وجدنا من الحنفية رحمهم الله من يقول لا يصلح الترجيح بكثرة الأصول في القياس تحديدا لأنها بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا

=

أصولي، من كبار علماء الشافعية، من مؤلفاته: اللمع، وشرح اللمع في أصول الفقه، ولد سنة ٣٩٣هـ، وتوفي سنة ٤٧٦هـ.

(انظر: طبقات الشافعية لابن السبكي ٣/٨٨).

(١) التبصرة في أصول الفقه ص٣٤٨، وانظر: الفروق للقرافي ١/ ١٧، المحصول للرازي ٥ / ٤٠٥.

(٢) انظر أصول السرخسي ٢/ ٢٤٠، كشف الأسرار للبخاري ٤ / ١٦١، تيسير التحرير ٥ / ٩٦.

يترجح بالكثرة عندهم.

قال علاء الدين البخاري رحمه الله: " ثم زعم بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي أن الترجيح بكثرة الأصول غير صحيح؛ لأن كثرة الأصول في القياس بمنزلة كثرة الرواية في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا، ولأنه من جنس الترجيح بكثرة العلة لأن شهادة كل أصل بمنزلة علة على حدة"(١).

وأيضا غاية ما يفرق به الحنفية بين قبول الترجيح بكثرة الأصول وفساده بكثرة الأدلة أن الحجة ليست في الكثرة بل في ذات الدليل ولكن الكثرة في الرواة يحدث بها قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر ويحصل بها غلبة ظن فيكون من باب ترجيح الوصف القوي على ما ليس بقوي لا ترجيح الأصول على أصل.

وهذا يلتقي تماما مع ما يعلل به الجمهور في الترجيح بالكثرة عموما وبين القياسين المتعارضين بقياس آخر خصوصاً، وعليه فلا يبقى مستند للحنفية في فساد ترجيح القياس بقياس آخر سوى القول: إن ترجيح القياس بالقياس لا يجوز باعتبار أن كل قياس علة على حدة، أما إذا كان القياس واحداً والمعنى واحد إلا أن أصوله كثيرة فالترجيح بالكثرة هنا صحيح ومقبول(٢).

ويبقى السؤال الذي يتعلق به مناط الترجيح: هل لهذا التفريق فوائد وثمرات يتغير الحكم بالربط بها ؟

الذي يظهر أنه ليس لهذا التفريق فائدة أصولية ظاهرة، فكون هذا الدليل المرجح به ـ قياس أو خبر ـ لو انفرد يصلح استقلالا، أو لا يستقل لا يضر من حيث الترجيح به إذا انضم إلى أحد الدليلين المتعارضين خصوصاً في باب الأقيسة المتعارضة، ما دام المعنى المتفق عليه متحققاً وهو غلبة الظن بحصول القوة لأحد طرفي التعارض فإذا زادت قوة الظن ظهر الترجيح، وقد حصلت قوة الظن بالقياس الذي عاضده قياس مثله(٣).

(١) كشف الأسرار ١٦١/٤.

(٢) انظر: المصدر السابق١٦٢/٤

(٣) انظر: التقرير ٤٢٦/٦، قواطع الأدلة ٤٣٩/٤.

المبحث الثاني: في الترجيح بغلبة الأشباه، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في بيان معناه ومثاله ووجه فساده عند الحنفية.

الطلب الثاني: موقف الأصوليين من الترجيح بهذا الوجه.

المطلب الأول: في بيان معناه ومثاله ووجه فساده عند الحنفية

معنى غلبة الأشباه لغة:

الغلبة لغة: من غلب يغلب غلبا وغلبة، والغين واللام والباء، أصل صحيح يدل على قوة وقهر وشدة، والغلبة في اللغة تطلق على معان كثيرة من أشهرها الكثرة، يقال: غلب على فلان الكرم أي هو أكثر خصاله[١]، ويطلق على القوة[٢].

والغالب: أكثر الأشياء وإن تخلف[٣]، وقيل: هو الأكثر في الأشياء الظاهرة فيها حسا ومعنى[٤].

الأشباه لغة: جمع شبَه، والشبه والشبيه: المثل، وأشبه الشيءُ الشيءَ: ماثله، وشبّه الشيءَ بالشيءِ: مثّله به وأقامه مقامه لوجود صفة مشتركة بينهما[٥].

معنى غلبة الأشباه في اصطلاح الأصوليين:

اتفقت عبارة الأصوليين من الحنفية على أن المقصود بغلبة الأشباه: أن يكون للفرع بأحد الأصلين شبه واحد وبالأصل الآخر شبهان أو أشباه[٦].

ولا تختلف عبارات الجمهور عن هذا المعنى كثيرا، ومن ذلك:

قيل: هو أن يعارض الشبه الحاصل في الفرع شبهاً آخر يساويه في القوة، ويخفى فضل قوة أحدهما على الآخر ولا يخلو هذان الشبهان إمّا أن يرجعا إلى أصل واحد أو إلى أصلين[٧].

وقيل: هو أن يكون الفرع مترددا بين أصلين لمشابهته لهما فيلحق أحدهما لمشابهته في أكثر صفات مناط الحكم [٨].

---

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث ص٨٩٣، المعجم الوسيط ص٧٠٨.

(٢) انظر: لسان العرب مادة " غلب"، مقاييس اللغة ٣٨٨/٤.

(٣) انظر: الكليات ص٥١٩.

(٤) انظر: الموسوعة الكويتية ١٢٦/٣١.

(٥) لسان العرب مادة "شبه"، القاموس المحيط ٧٥/١.

(٦) انظر: أصول السرخسي٢٤٦/٢، التقرير لأصول البزدوي٤٩٢/٦، فتح الغفار ص٤١٩.

(٧) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري٢٩٨/٢.

(٨) انظر: الإبهاج لابن السبكي ١٥٤١/٣.

ولو رجعنا لكلام الإمام الشافعي رحمه الله، لوجدناه صريحا في هذا المعنى، حيث قال: "والقياس قياسان:

أحدهما: أن يكون في معنى الأصل، فذلك الذي لا يحل لأحد خلافه.

الثاني: أن يشبه الشيء الشيء من أصل، ويشبه الشيء من أصل غيره، فيشبهه هذا بهذا الأصل، ويشبهه الآخر بأصل غيره، وموضع الصواب في ذلك عندنا أن ينظر: فإذا أشبه أحدهما في خصلتين والآخر في خصلة ألحقه بالذي أشبهه في الخصلتين"[(١)].

وفي الرسالة قال: "وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه فذلك يلحق بأولاهما به وأكثرهما شبها به"[(٢)].

قال علاء الدين البخاري رحمه الله معلقا على كلام الشافعي رحمه الله:

"وهذا تنصيص على ترجيح إحدى العلتين بكثرة الشبه "[(٣)].

وفي النهاية لا تخرج هذه المصطلحات عن كون غلبة الأشباه: أن يكون للفرع بأحد الأصلين شبه واحد وبالأصل الآخر شبهان أو أشباه، إلا أنه يجدر التنبيه تكميلا للفائدة على أمرين:

الأول: أن جمهور الأصوليين غير الحنفية غالبا ما يعبرون بقياس غلبة الأشباه، وتعارض الأشباه فما يذكرونه في الترجيح بغلبة الأشباه هو المتقرر في قولهم في قياس غلبة الأشباه.

الثاني: هناك اتجاهان في تعريف قياس غلبة الأشباه، من حيث: هل هو بعينه قياس الشبه، أم أنه مغاير له ؟

وليس هذا مجال تفصيل المسألة، فقد فصل القول فيها العلامة الأستاذ الدكتور/ فهد بن سعد الجهني[(٤)]، والدكتور/ خالد بن محمد العبيدات[(٥)].

ومثاله: قول الشافعية فيمن ملك أخاه أنه لا يعتق عليه، وذلك؛ لأن الأخ يشبه

(١) الأم ١٥٦/٧، كتاب الدعاوى والبينات، باب في اجتهاد الحاكم.

(٢) الرسالة ص٣١٥ فقرة (١٣٣٤).

(٣) كشف الأسرار ١٧١/٤.

(٤) انظر: القياس عند الإمام الشافعي دراسة تأصيلية تطبيقية على كتاب الأم١/ ٣٤٨.

(٥) انظر: قياس الشبه وغلبة الأشباه دراسة تأصيلية تطبيقية، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، عدد(٤٨).

الأبوين من وجه وهو المحرمية، ويشبه ابن العم من وجوه غير المحرمية كجواز وضع الزكاة لكل واحد منهما في يد صاحبه، وحل حليلة كل منهما لصاحبه، وقبول شهادة كل منهما لصاحبه، ووجوب القصاص من الطرفين بأن يقتص لكل واحد منهما من الآخر، قالوا: فيلحق الأخ بابن العم فلا يعتق بملكه إياه كما لا يعتق ابن العم بملكه إياه؛ لأن شبه الأخ به أكثر من شبهه بالأبوين.

فيقول الحنفي: ترجيح بغلبة الأشباه وهو فاسد عندنا، فيمنعون إلحاقه بابن العم(١).

وجه فساد هذا الترجيح عند الحنفية:

أن الأشباه أوصاف وأحكام تجعل عللاً، وكثرة العلل لا توجب الترجيح، ولا فرق بين أوصاف تستنبط من أصل أو أصول ولو كانت من أصول شتى(٢).

قال الكرماستي الحنفي: " وجه الفساد فيه كون الوصف واحداً مؤثراً في الحكم المطلوب أقوى من المشابهة في ألف وصفٍ غير مؤثر"(٣).

فكل شبهٍ يصلح أن يكون قياسا مستقلا فيصير من ترجيح القياس بقياس آخر(٤) وهو فاسد عندهم.

(١) انظر: أصول السرخسي٢/٢٤٦، كشف الأسرار للنسفي٢/٣٨٣، التقرير ٦/٤٩٣، زبدة الوصول إلى عمدة الأصول ٣/١٣٥٦، فتح الغفار ص٤١٩، تيسير التحرير ٤/٩٦، التعارض والترجيح في الأقيسة بين النظرية والتطبيق ص٣٨٠، الترجيح بين الأقيسة المتعارضة ضابطه واعتباره ص١٩٣.

(٢) كشف الأسرار ٤/١٧١.

(٣) زبدة الوصول إلى عمدة الأصول٣/١٣٥٦، وانظر: الوجيز ص٢١١، تغيير التنقيح ص٢٢٣.
والكرماستي هو: يوسف بن حسين الكرماستي، فقيه، أصولي، حنفي المذهب، من مؤلفاته: زبدة الوصول إلى عمدة الأصول، والوجيز، شرح الهداية، توفي سنة ٩٠٦هـ.
(انظر: الفوائد البهية ص ١٢٧، شذرات الذهب ٧/٣٦٥).

(٤) انظر: التقرير٦/٤٩٤.

المطلب الثاني: موقف الأصوليين من الترجيح بهذا الوجه.

إن الناظر في هذه المسألة يجد شبها بينا بينها وبين التي قبلها من حيث مأخذ كل فريق، وبيان ذلك أن الحنفية قد منعوا الترجيح بكثرة الأشباه جريا على أصلهم في أن المرجح لابد أن يكون وصفا تابعا لا علة مستقلة، لأن كل وصف شبهي هو في الحقيقة -عندهم- علة مستقلة فلا يصلح الترجيح به، بخلاف ما لو كان المرجح للوصف شهادة أصول كثيرة له بالاعتبار فيكون من باب الترجيح بكثرة الأصول لا بكثرة الأوصاف فيُقبل[(١)].

وأما جمهور الأصوليين فإنهم يرجحون بغلبة الأشباه؛ لأن مناط الترجيح غلبة الظن وقد وجد، وعليه فالخلاف على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ذهب جمهور الأصوليين[(٢)] وبعض الحنفية[(٣)] إلى جواز الترجيح بغلبة الأشباه، واستدلوا بما يأتي:

١- أن قياس المعنى حجة عند الجميع، ولا دليل على حجيته إلا أنه يفيد غلبة الظن؛ لأن طريق العلم القطعي غير ممكن في الظنيات، وغلبة الظن كما هي موجودة في قياس المعنى وموجودة أيضا في الترجيح بكثرة الأصول الذي يثبته الحنفية، فهي موجودة أيضا في الترجيح بغلبة الأشباه فليكن حجة مثلهما[(٤)].

٢- أن القياس ليس إلا إلحاق مثيل الشيء بمثيله، وشبيه الشيء بشبيهه، والشيء إنما يكون مماثلا لما يشبهه ويجانسه، فلذلك وجب إلحاق الشيء بما يشابهه ويجانسه وترجيحه بما تكثر فيه الأشباه، جريا على هذا الأصل فإذا رأينا شبه الفرع بأصل أو أصول أكثر من غيره فإنا نرجحه به، ويؤيد ذلك أن التساوي في الذوات والأوصاف يوجب التساوي في الأحكام فإن المستويين ذاتا ووصفا يستويان في

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/٢٤٦، تيسير التحرير ٤/٩٦، شرح التلويح للتفتازاني ٢/٢٤٢.

(٢) انظر: الرسالة للشافعي ص٣١٥، شرح تنقيح الفصول ص٣٠٦، قواطع للسمعاني ٤/ ٢٦١، شرح الكوكب المنير ٤/١٩٠

(٣) انظر: تيسير التحرير ٤/٩٦، فواتح الرحموت ٢/٣٩٠.

(٤)انظر: تيسير التحرير ٤/ ٩٦، قواطع الأدلة للسمعاني ٤/٢٦١، التعارض والترجيح في الأقيسة بين النظرية والتطبيق ص٣٨٠

الحكم لتحقيق التساوي[١].

٣- قالوا: إن من المعلوم أن من أقوى الأدلة في إثبات قياس المعنى على منكريه أن النصوص متناهية والحوادث غير متناهية، ولله تعالى في كل حادثة حكم، فلو لم يجز القياس أدى إلى التوقف في كثير من الأحكام المطلوبة إقامتها بين الناس.

فإذا قلنا: إن القياس الصحيح هو قياس المعنى فقط، فهذا وإن وجد في كثير من الأحكام والأصول لكن ليس مما يسهل وجوده على الدوام؛ لأنا نعلم أن كثيرا من أصول الشرع تخلو عن المعاني خصوصا في العبادات وهيئاتها والسياسات ومقاديرها، ثم تلك الأصول لها فروع وتلك الفروع تتجاذبها أشباه، فإذا كانت المعاني تعوز في الأصول فكيف يسهل وجودها في الفروع، فلا بد من غلبة الظنون، فجعلنا غلبة الأشباه والقياس المنصوص عليه من هذه الجهة[٢].

٤- قالوا: إن الشرع ورد باعتبار الشبه في جزاء الصيد وباعتبار الأشباه في العدالة والفسق، وكذلك ورد الشرع باعتبار الأشباه في القيافة[٣].

القول الثاني: ذهب جمهور الحنفية[٤] ونسب لبعض المالكية وبعض الشافعية[٥] إلى فساد الترجيح بغلبة الأشباه' واستدلوا بما يأتي:

١- لا يصح الترجيح بغلبة الأشباه؛ لأن المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب أقوى من المشابهة في ألف وصف غير مؤثر[٦].

وجوابه: أنه لا يصار إلى الترجيح بغلبة الأشباه إلا عند تحقق التعارض، وسبب

(١) انظر: قواطع الأدلة للسمعاني٤/٢٦١.

(٢) انظر: المصدر السابق ٤/٢٦٤.

(٣) المصدر السابق ٤/٢٦٠ – ٢٦١.

(٤) انظر: أصول السرخسي٢/٢٤٦، قدس الأسرار ص١٦٨،شرح التلويح٢/٢٤١، التقرير لأصول البزدوي٦/٤٩٢، فتح الغفار ص٤١٩.

(٥) وهم الباقلاني من المالكية والقاضي أبي الطيب الطبري، وأبي إسحاق المروزي والشيرازي من الشافعية، وذكر الزركشي أنه عند أبي الطيب الطبري وأبي إسحاق صالح لأن يرجح به.
(انظر: قواطع الأدلة ٤/٢٥٤، البحر المحيط ٥/٢٣٦، نهاية السول ٤/١١٣).

(٦) انظر: زبدة الوصول إلى عمدة الأصول٣/١٣٥٦، الوجيز ص٢١١، تغيير التنقيح ص٢٢٣

ترجيحنا به هو إفادته لغلبة الظن وهي معتبرة في كثير من أحكام الشريعة، فلا يرد علينا ما قلتم من أن الوصف الواحد المؤثر أقوى من المشابهة في ألف وصف؛ لأنا لا نصير إلى الترجيح إلا عند تحقق التعارض والتماثل.

٢ـ أن الترجيح بغلبة الأشباه فيه اعتبار لزيادة العدد، وذلك لا يصح مرجحا كما لا يصح الترجيح بزيادة عدد الشهود في الخصومات، والترجيح بكثرة العلل في الأحكام؛ لأنه من باب ترجيح القياس بقياس آخر فكذلك الترجيح بغلبة الأشباه[١].

جوابه: أنه قياس مع الفارق فلا يصح، وقياس على مختلف فيه وقد تقدم بيان فساده.

٣ـ إن تعدد الأشباه بمثابة تعدد الأوصاف، لأن كل شبه يصلح علة على حدة، فترجع الأشباه التي هي في الحقيقة تعدد الأوصاف إلى تعدد الأقيسة، لأنك إذا قصدت إلحاق الفرع بالأصل باعتبار كل شبه وصفا صالحا للعلية حصل بذلك الاعتبار قياس آخر؛ لأن تعدد العلل يثمر تعدد الأقيسة، فكان لا يصح الترجيح به؛ لأن الترجيح إنما يكون بالأوصاف التابعة لا بالذوات المستقلة [٢].

وجوابه: أن هذا استدلال بمحل النزاع؛ فإن غالب مخالفيهم لا يقولون بحصر الترجيح بالأوصاف التابعة، بل الناظر في أقوالهم وما يستدلون به يجد أن أكثرهم إنما يعتبرون غلبة الظن، فما أفاد غلبة الظن رجح به وإن كان دليلا مستقلا.

٤ـ إن الصحابة أجمعوا على العمل بالعلل المناسبة، وإجراء القياس على مقتضاها، أما قياس الشبه ومجرد غلبة الأشباه فلم ينقل عنهم القول ولا العمل بهذا فلا يصلح مرجحا[٣].

وجوابه من وجهين:

الأول: لا نسلم بهذا الدليل؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم عملوا به، بدليل ما ورد من الفاروق عمر رضي الله عنه في كتابه لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه [٤].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/٢٤٦.

(٢) انظر: تيسير التحرير ٤ / ٩٦.

(٣) انظر: المنخول ص٤٨٥، التلخيص للجويني ٢/٢٤٠.

(٤) انظر: قياس الشبه وغلبة الأشباه دراسة تأصيلية تطبيقية، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، عدد (٤٨).

الثاني: لو سلمنا جدلا؛ فإنه لا يلزم من عدم عمل الصحابة بهذا النوع من القياس عدم جواز الترجيح بغلبة الأشباه وكثرتها لجواز أن يدل عليه مدرك آخر، ومن ذلك تحقق غلبة الظن بالقوة[١].

٥- إن الفرع إذا ألحق بالأصل بأشباه، هل وجب الحكم في الأصل لأجلها ؟ فإن زعمتم ذلك فهذا قياس علة ونحن نقول به وحينئذ يرد فيه الفرع إلى الأصل بالعلة الموجبة فكيف سميتموه بالشبه ؟ فبطل ما أدى إليه وهو جواز الجمع بالأوصاف الشبهية[٢].

جوابه: كيف تنكرون على من يزعم أن الله تعبد المجتهدين بطريقين: أحدهما: قياس العلة، والثانية: إذا عجزوا عن قياس العلة أن ينظروا إلى غلبة الأشباه[٣].

القول الثالث: ذهب أصحابه إلى القول بالترجيح بغلبة الأشباه إن كان طريق الاستنباط مختلفا، وإن كان متساويا فهو ضعيف لكنه يرجح به؛ لأنه لا يبعد أيقوى ظن مجتهد به وتكون كثرة الأصول ككثرة الرواة للخبر[٤].

المقارنة والترجيح:

بالتأمل فيما سبق من الأدلة والتعليلات ووجه الفساد لهذا المرجح عند الحنفية نجدهم يركزون على أمرين:

أحدهما: أن الترجيح بغلبة الأشباه؛ ترجيح بدليل آخر؛ لأن تعدد الأشباه بمثابة تعدد الأوصاف، فإذا تعددت الأوصاف كان الترجيح بغلبة الأشباه ترجيحا لقياس بقياس آخر.

الثاني: أن هذه الأشباه المتعددة كل شبه منها يصلح أن يكون دليلا مستقلا ولا يصلح الترجيح بما يصلح أن يكون دليلا لو انفرد.

وبالتأمل فيما قرره الجمهور فإن المعتبر في الترجيح عندهم بين القياسين المتعارضين

(١) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول٨/٣٣٤٥.

(٢) انظر: الإبهاج لابن السبكي٣/١٥٥٠.

(٣) استفهام من إمام الحرمين الجويني في رده على هذا الاستدلال. (انظر: التلخيص٢/٢٣٩).

(٤) وهذا قول الغزالي رحمه الله (انظر: المستصفى٤/١٨٨).

غلبة الظن وهذه تتحقق بغلبة الأشباه، بل نص كثير من العلماء على أن القياس المعنوي إنما صار حجة؛ لأنه يفيد غلبة الظن والشبه يفيدها أيضا.

وحقيقة الترجيح بما يحصل به غلبة ظن المجتهد لا يختلف فيها أحد من الجمهور والحنفية، والتفريق بين ما يصلح دليلا لو انفرد وما لا يصلح في الترجيح عند الحنفية لا يعضده دليل ولم تظهر له فائدة عملية، وبالتالي فكل ما يحقق تقوية لأحد طرفي التعارض ويغلب جانب ظن المجتهد، فإنه يصلح للترجيح سواء كان كثرة أوصاف أو علل أو أشباه أو غيرها وهو ما قرره جمهور العلماء.

والخلاصة: أن الكلام في هذا المرجح مبني على أمرين مهمين:

الأول: الخلاف فيما بين الجمهور والحنفية في حجية قياس الشبه، ولعل قول الحنفية هنا موافق لما قرروه أصوليا من عدم اعتبار قياس الشبه، ولكن في الفروع لا ينضبط.

الثاني: الخلاف بين الجمهور من حيث التفريق بين قياس الشبه وقياس غلبة الأشباه أو عدم التفريق.

المبحث الثالث: الترجيح بعموم الوصف. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في بيان معناه ومثاله ووجه فساده عند الحنفية.

المطلب الثاني: موقف الأصوليين من الترجيح بهذا الوجه.

المطلب الأول: في بيان معناه ومثاله ووجه فساده عند الحنفية.

معنى الترجيح بعموم الوصف:

الترجيح بعموم الوصف: هو أن تكون العلة في أحد القياسين المتعارضين أعمّ منها في الأخرى، وذلك بأن تكون متعدّية إلى فروع كثيرة توجد فيها تلك العلة [(١)].

مثاله الأول:

ترجيح الشافعي أو الحنبلي مثلا التعليل بوصف الطّعم فِي الأصناف الأربعة على التعليل بالكيل والجنس بقولهم: إن الطعم أحق وأولى؛ لأنه يعم القليل والكثير وهو الحفنة والكيل، والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول إلا الكثير، والمقصود من التعليل تعميم حكم النصّ فكلما كان أعم كان أوفق للمقصود، أو يقول: أولى من التعليل بالقوت،؛ لأن القوت يخل في الطعم، والطعم لا يدخل في القوت، فيقول الحنفي: هذا ترجيح فاسد عندنا[(٢)].

مثاله الثاني:

مسألة: التحري في الإناءين إذا كان أحدهما نجسا، فيقول المالكي: هذا نجس يجوز فيه التحري فوجب أن يجوز التحري فيه في حال استواء المحظور والمباح أو بزيادة أحدهما على الآخر كالثياب.

فيعترض الحنفي: بأن هذين إناءان أحدهما طاهر والآخر نجس فلا يجوز التحري فيهما.

فيقول المالكي: قياسنا أولى؛ لأنه عام في المياه والثياب وجهة القبلة، وقياس خاصّ في إناء الماء فكان ما قلناه أولى [(٣)].

---

(١) انظر: أصول السرخسي٢/٢٤٦، ميزان الأصول ص٧٤٠، تقرير أصول البزدوي ٦/٤٩٤، فتح الغفار ص٤١٩، إحكام الفصول للباجي٢/٧٦٧، التبصرة ص٤٨٨، شرح الكوكب المنير ٤/٧٢٣، الترجيح بين الأقيسة المتعارضة ضابطه واعتباره ص١٩٥.

(٢) انظر: تقويم الأدلة ص٣٤٨، أصول السرخسي ٢/٢٤٦، تيسير التحرير ٤/٩٧، قواطع الأدلة ٤/٤٣٤، شرح الكوكب المنير٤/٧١٤.

(٣) انظر: إحكام الفصول للباجي٢/٧٦٨.

وجه فساد الترجيح بعموم الوصف عند الحنفية:

اتفقت كتب الحنفية على عده ضمن أوجه الترجيح الفاسدة ووجه فساده:

أن الوصف علة بمعناه وهو التأثير، ولا مدخل للعموم في ذلك، بل العموم صورة ولا اعتبار لها في العلل؛ لأن العبرة للأثر في العلل [١].

قال الكرماستي الحنفي: " وجه الفساد فيه كون الترجيح بالتأثير لا بصورة"[٢]

فالعلة إنما صارت علة بالتأثير ولا مدخل للعموم في ذلك، بل العموم صورة؛ لأنه من أوصاف الصيغة ولا اعتبار لها في العلل.

وبناء عليه فالفرق عندهم بين الترجيح بالعموم وقوة ثباته على الحكم: أن الأول إنما يكون أصلاً واحداً يكثر فروعه، والثاني باعتبار أصل واحد تقوّيه أصول كثيرة[٣].

(١) انظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه ص٣٤٨، أصول السرخسي ٢/ ٢٤٦،كشف الأسرار للبخاري ٤/ ١٧٢ - ١٧٣، تيسير التحرير ٤/ ٩٧ فتح الغفار ص٤١٩.

(٢) زبدة الوصول إلى عمدة الأصول ١٣٥٧/٣.

(٣) انظر: التقرير لأصول البزدوي٤٩٥/٦

المطلب الثاني: موقف الأصوليين من الترجيح بهذا الوجه

اختلف العلماء في الترجيح بعموم الوصف على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الأصوليين من المالكية والشافعية والحنابلة إلى الترجيح بعموم العلة[(١)]، واستدلوا بأدلة منها:

١- يصح الترجيح بعموم العلة؛ لزيادة فائدته بتناوله لفروع أكثر، فإن النصوص متناهية والفروع ليست كذلك، ولله تعالى في كل حادثة حكم، فإذا كانت العلة أعم كانت الفائدة منها أكبر، وتفيد من الأحكام ما لا تفيده الأخرى فكانت أولى[(٢)].

٢- أنّ المقصود من التعليل تعميم حكم النص فكونه أعمّ كان أوفق لمقصوده[(٣)].

وقد اعترض عليه الحنفية فقالوا:

إن التعدّي غير مقصود من التعليل عندكم، حيث جوّزتم التّعليل بالعلّة القاصرة فكان وجود التّعدّي وعدمه في التّعليل سواء لصحته بدونه، فكيف يكون عمومها معتبرا في الترجيح وهو عبارة عن زيادة التعدي؟[(٤)].

وجوابه: بالتفريق بين الموضعين، فإذا ثبت كون العلة قاصرة، فإنا نثبتها لمعانٍ أخر مثل كون النفس إلى قبول الحكم المعلل أسكن منها إلى غيره، وأما إذا ثبت كون العلة متعدية فمهما أمكننا أن نعممها كان أولى لما ذكرنا من عموم فائدتها ولكونه أوفق لمعنى التعليل الذي يراد منه تعميم حكم المنصوص[(٥)].

فإن قيل: عندكم الخاص يترجح على العام فكيف تقولون في العلل إن ما يكون أعم فهو مرجح على ما يكون أخص؟ بمعنى: كيف صار العامّ أحقّ من الخاصّ الذي العامّ دونه

---

(١) انظر: إحكام الفصول للباجي٢/٧٦٧، التبصرة ص٤٨٨، قواطع الأدلة٤/٤٣٤، شرح الكوكب المنير ٤/٧٢٣.

(٢) انظر: إحكام الفصول للباجي٢/٧٦٧، التبصرة ص٤٨٨.

(٣) انظر: كشف الأسرار للبخاري٤/١٧٢، البحر المحيط ٦/١٨٣.

(٤) انظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه ص٣٤٨، أصول السرخسي ٢/ ٢٤٦، التقرير لأصول البزدوي٦/٤٩٤، كشف الأسرار للبخاري٤/١٧٢

(٥) انظر: إحكام الفصول للباجي٢/٧٦٨ "بتصرف في العبارة".

في الرتبة؟[١].

قلت: فرق بين النصوص والأوصاف، فتقديم الخاص في النصوص فيه إعمال للنصين العام والخاص، وقد عهدنا من الشارع تخصيص كثير من العمومات.

وأما العلة إذا أُعتبر فيها العموم فإن فائدتها تعظم؛ ولأنه أوفق لمعنى التعليل الذي يراد منه تعميم حكم المنصوص.

٣ـ أن كثرة الفروع يجري مجرى شهادة الأصول فيجب أن يرجح به[٢].

القول الثاني: لا يصلح الترجيح بعموم الوصف، وبه قال الحنفية[٣]، ونُسب لبعض أصحاب الشافعية[٤]، وبه قال بعض الحنابلة[٥].

١ـ قالوا لأن الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه وثابتا به، والنص الخاص والعام سواء عندنا[٦].

وجوابه: أن هذا استدلال بمحل النزاع فلا يصح، فالخاصّ مقدم عندنا على العام، وفي هذا إعمال لكلا الدليلين، وعموم العلل يكثر فائدتها فتحصل للمجتهد غلبة الظن.

٢ـ إن معنى العموم والخصوص يبتنى على الصّيغة، وذلك إنما يكون في النّصوص، فأما العلل فالمعتبر فيها التأثير أو الإحالة –على حسب ما اختلفا فيه – ولا مدخل للعموم والخصوص في ذلك[٧].

٣ـ قالوا: إن العمومين إذا اشتمل أحدهما على مسميات أكثر مما اشتمل عليه الآخر،

---

(١) أصول السرخسي٢/٢٤٦، التقرير لأصول البزدوي٦/٤٩٤، شرح نور الأنوار٢/٣٨٤.

(٢) انظر: إحكام الفصول للباجي٢/٦٧، التمهيد لأبي الخطاب٤/٢٣٤.

(٣) انظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه ص٣٤٨، أصول السرخسي ٢/٢٤٦،كشف الأسرار للبخاري ٤/١٧٢ ـ ١٧٣، قدس الأسرار ص١٦٨، زبدة الوصول إلى عمدة الأصول ٣/١٣٥٦، تيسير التحرير ٤/٩٧، فتح الغفار ص٤١٩.

(٤) انظر: التبصرة للشيرازي ص٤٨٨.

(٥) وهم القاضي أبي يعلى وتلميذه أبي الخطاب الكلوذاني.
(انظر: العدة٤/١٤٣٥،التمهيد لأبي الخطاب٤/٢٣٣.

(٦) انظر: التقرير لأصول البزدوي٦/٤٩٤.

(٧) انظر: أصول السرخسي٢/٢٤٦.

لم يكن الأعم أولى، فكذلك في العلتين[1].

وجوابه: أنه قياس مع الفارق؛ ولو كانت كالعمومين لكان الخاص منهما مقدما [2].

المقارنة والترجيح:

من خلال النظر في أدلة الفريقين يظهر أنّ الراجح هو قول جمهور الأصوليين القائلين بالترجيح بعموم الوصف، وذلك لما يلي:

١ـ قوة ما استدلوا به وموافقته للأصول العامة.

٢ـ إن العمل بمقتضى هذا القول عمل بالأحوط، على أن لا يغفل جانب التأثير وتحقق شروط العلة المعتبرة، فإذا تحققت الشروط ثم بعد ذلك تعارضت علتان فحينئذ الترجيح بعموم العلة معتبر لكثرة فائدتها.

وإذا تبين هذا فإن الجمهور في هذا المرجح على قاعدتهم في اعتبار كل ما يؤدي إلى تقوية طرفي القياسين المتعارضين بحيث يحصل غلبة الظن لدى المجتهد.

والحنفية في تبرير فساد هذا المرجح ركزوا على قضية القوة في التأثير، وأن زيادة التعدية لا تثبت القوة؛ لأن الوصف إنما صار علة بمعناه وهو التأثير، والعموم لا مدخل له في ذلك بل هو صورة؛ لأنه من أوصاف الصيغة.

ويظهر لي ــ والله أعلم ــ أن الجمهور لا إشكال عندهم في قضية التأثير، وأن الحنفية أيضا ومن وافقهم يسلمون صراحة أو ضمنا بجانب غلبة الظن التي تتحقق للمجتهد.

(١) انظر: العدة لأبي يعلى٥/١٥٣٤، التمهيد لأبي الخطاب٤/٢٣٣.

(٢) انظر: التمهيد لأبي الخطاب٤/٢٣٤.

المبحث الرابع: في الترجيح بقلة الأوصاف، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في بيان معناه ومثاله ووجه فساده عند الحنفية.

الطلب الثاني: موقف الأصوليين من الترجيح بهذا الوجه.

المطلب الأول: في بيان معناه ومثاله ووجه فساده عند الحنفية

معنى الترجيح بقلة الأوصاف:

هو: أن تكون إحدى العلتين ذات وصف واحد، والأخرى ذات وصفين، فيقال: إن التعليل بوصف أولى[(١)].

وقيل: قلة الأوصاف: بساطة العلة وعدم تركبها من أجزاء[(٢)].

وقيل: أن تتقابل علتان في أصل، إحداهما أقل أوصافا من الأخرى فترجح قليلة الوصف[(٣)].

مثاله الأول:

أن يقول الشافعي للحنفي: علة الربا عندي وصف واحد وهو الطعم، والجنسية شرط عندي وأنتم تجعلون علة الربا ذات وصفين، فتترّجح علتي باعتبار قلة الأوصاف، فقد جعل المستدل الشافعي هنا الطعم علة راجحة على الكيل والجنس بالوحدة.

فيقول الحنفي: الترجيح بقلة الأوصاف أو كثرتها فاسد عندنا[(٤)].

مثاله الثاني:

أن يقول المستدل المالكي: الواجب بقتل العمد هو القود فقط، فإنه قتل فوجب به بدل واحد كقتل الخطأ.

فيقول المعترض: إنه قتل مضمون تعذّر فيه القود من غير عفو عن المال ولا عدم محل الاستيفاء، فوجب أن يثبت فيه الدية من غير رضى القاتل كالأب.

فيقول المالكي: ما قلناه أولى؛ لأن علّتنا أقل أوصافا من علّتكم، والعلة إذا قلت أوصافها دلّ على شهادة الأصول لها وقلة مخالفتها عليها[(٥)].

---

(١) انظر: تقويم الأدلة ص٣٤٨، أصول السرخسي٢/ ٢٤٦، كشف الأسرار للبخاري٤/١٧٣، التقرير لأصول البزدوي٦/٤٩٥، فتح الغفار ص٤١٩،تيسير التحرير٤/ ٩٧).

(٢) انظر: شرح التلويح٢/٢٤١ ـ ٢٤٢، فواتح الرحموت٢/٣٩١.

(٣) انظر: المسودة ٢/٧٣٠، شرح الكوكب المنير٤/٧٢٤.

(٤) انظر: أصول السرخسي٢/ ٢٤٦، فتح الغفار ص٤١٩، شرح نور الأنوار٢/٣٨٤

(٥) انظر: إحكام الفصول ٢/٧٧٠ ـ ٧٧١.

وجه فساد الترجيح بقلة الأوصاف عند الحنفية:

اتفقت جميع كتب الحنفية على عدّ هذا الوجه ضمن أوجه الترجيح الفاسدة[١]، ووجه فساده يأتي من وجهين:

الأول: أن جانب الكثرة من الجوانب التي لا يرجح بها الحنفية سواء تعلقت بالرواة في باب الأخبار أو تعدد الأقيسة أو كثرة الأوصاف أو غيره، فلا اعتبار للقلة والكثرة، لأن الترجيح عندهم للتأثير دون القلة والكثرة، فرب علة ذات جزأين أقوى في التأثير من علة ذات جزء واحد[٢].

الثاني: أن ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص، والنص الذي فيه بعض الإيجاز والاختصار لا يترجح على ما فيه بعض الإشباع في البيان، فكذلك العلة بل هي أولى؛ لأن ثبوت الحكم هناك بصيغة النص الذي يتحقق فيه الاختصار والإشباع، وهنا باعتبار المعنى المؤثر ولا يتحقق فيه الإيجاز والإشباع[٣].

وكل هذا يعود إلى أن العبرة في باب القياس عند الحنفية بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته[٤].

(١) انظر: أصول السرخسي٢/ ٢٤٦، قدس الأسرار ص١٦٨، فتح الغفار ص٤١٩، شرح نور الأنوار٢/٣٨٤، التلقيح ص٤٣١

(٢) انظر: شرح نور الأنوار٢/٣٨٤

(٣) انظر: أصول السرخسي٢/ ٢٤٦.

(٤) انظر: المصادر السابقة.

المطلب الثاني: موقف الأصوليين من الترجيح بهذا الوجه.

إذا كانت العلتان متساويتين من حيث عدد الأوصاف فلا خلاف حينئذ في أنه يصار إلى المرجحات الأخرى.

أما إذا كانت إحدى العلتين ذات وصف واحد والأخرى ذات وصفين ففي هذه الحالة لا تخلو من صورتين:

الأولى: أن تكون العلتان المتقابلتان في أصل واحد.

الثانية: أن تكون العلتان المتقابلتان من أصلين فأكثر.

فقد وقع الخلاف على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور العلماء إلى الترجيح بها، وهؤلاء اختلفوا:

ـ منهم من يقول بالترجيح بقليلة الأوصاف مطلقا سواء تعلقت العلة بأصل واحد أو بأصلين، وبهذا قال المالكية [(١)] وجمهور الشافعية[(٢)].

واستدلوا بما يأتي:

١ـ قالوا إن العلّة ذات الوصف الواحد أقرب إلى الضبط، وأبعد عن الخلاف، وأكثر تَأثيرا من ذات وصفين لعدم توقّفها في التأثير على شيء آخر فكانت أولى[(٣)].

٢ـ إن الوصف الزائد لا أثر له في الحكم، وصح تعلق الحكم مع عدمه؛ ولأن كثيرة الأوصاف يقل فيها إلحاق الفروع، فكانت قليلة الأوصاف أولى لكثرة فروعها[(٤)].

٣ـ أن قلة أوصافها تدل على قلة معارضة الأصول لها ومخالفتها لحكمها، وكثرة أوصافها تدل على مناقضة الأصول لها فكانت قليلة الأوصاف أولى[(٥)].

ـ ومنهم من قال بالتفريق: فإن تقابلت علتان في أصل واحد فقليلة الأوصاف أولى، وإن كانت العلتان من أصلين فأكثر، فكثيرة الأوصاف أولى إذا كانت كل واحدة منهما

---

(١) انظر: إحكام الفصول للباجي٢/٧٦٩.

(٢) انظر: التبصرة ص٤٨٩، قواطع الأدلة٤/٤٣١، البحر المحيط٦/١٨٤.

(٣) انظر: التقرير لأصول البزدوي٦/٤٩٥، الترجيح بين الأقيسة المتعارضة ضابطه واعتباره ص١٩٧.

(٤) انظر: إحكام الفصول٢/٧٧٠، البحر المحيط٦/١٨٤ ـ ١٨٥، شرح الكوكب المنير٤/٧٢٤.

(٥) انظر: إحكام الفصول٢/٧٦٩.

موجودة في الفرع؛ لقوة شبهه بالأكثر، وبهذا قال جمهور الحنابلة[١].

ـ ومنهم من قال كثيرة الأوصاف أولى في كلا الحالين[٢].

ودليلهم: أن كثرة الأوصاف تدل على كثرة شبه الفرع بالأصل، وكلما قوي شبه الفرع بالأصل كان أولى.

وجوابه من وجهين:

الأول: هذا غير مسلم؛ لأنه لا يورد كثرة الأوصاف ليكثر شبه الفرع بالأصل وإنما يوردها احترازا من النقض وتمييزاً لها مما يخالفها من الأصول.

الثاني: أن كل وصف من هذه الأوصاف يحتاج إلى ضرب من الاجتهاد، وقد بينا أن كلما استغنى الدليل عن كثرة الاجتهاد دل ذلك على وضوحه وبيانه وكان أولى[٣].

القول الثاني: ذهب الحنفية[٤] وبعض الشافعية[٥] وبعض الحنابلة[٦] إلى أن العلتين سواء، وأن الترجيح بقلة الأوصاف وبكثرتها فاسد وباطل.

واستدلوا بما يأتي:

١ـ قالوا إنّ ثبوت الحكم بالعلَة فرع لثبوته بالنصّ، والنصّ الموجز لا يترجح على المطول في البيان فكذا العلة، بل لا اعتبار فيه للتأثير لا للقلة ولا للكثرة [٧].

٢ـ إن العبرة في باب القياس للمعاني التي بها يكون الوصف مؤثراً لا بصورته بأن

(١) انظر: المسودة لآل تيمية٢/٧٣٠، شرح الكوكب المنير٤/٧٢٥.

(٢) مال إليه ابن القصار من المالكية، ونسب لبعض أصحاب الشافعية.
(انظر: إحكام الفصول للباجي٢/٧٦٩، قواطع الأدلة٤/٤٣١.

(٣) انظر الدليل وجوابه في: إحكام الفصول للباجي٢/٧٧٠.

(٤) انظر: تقويم الأدلة ص٣٤٨، أصول السرخسي٢/٢٤٦، ميزان الأصول ص٧٤٠، التقرير لأصول البزدوي٦/٤٩٥، قدس الأسرار ص١٦٨، تيسير التحرير٤/٩٧.

(٥) انظر: التبصرة للشيرازي ص٤٨٩.

(٦) قال أبو الخطاب الكلوذاني: "وعندي أنهما سواء".
(انظر: التمهيد لأبي الخطاب٤/٢٤٦، المسودة لآل تيمية ٢/٧٣٠).

(٧) انظر: التقرير لأصول البزدوي٦/٤٩٥، شرح التلويح٢/٢٤٢، كشف الأسرار للبخاري٤/١٧٣.

يتكثر الوصف أو تتعدد محاله أو تقل أجزاؤه فلا ترجيح بها أصلا[١].

المقارنة والترجيح:

بعد التأمل والعرض للخلاف بين الجمهور والحنفية، ظهر جليا أن فساد هذا الوجه عند الحنفية يرجع إلى أن العبرة بمعنى الوصف وقوته وتأثيره دون صورته، وبالتالي لم يعتبروا الرّجحان بالقلة والكثرة في النصّ الذي جُعل نظمه حجة مع تحقق الاختصار والإشباع فيه، ومع كونه أصلا، فكذلك في التّعليل الّذي هو فرع النّص ولا يتحقّق فيه الاختصار والإشباع أولى أن لا يعتبر فيه القلّة والكثرة إذ الاعتبار فيه للتّأثير[٢].

بينما جمهور الأصوليين نظروا إلى إفادة غلبة الظن مع مراعاة جانب التأثير أولا، وبالتالي أرى أن ما يدعيه الحنفية مترتبا على قول الجمهور لا يصح؛ لأن القائلين بقلة الأوصاف يرون تساوي العلتين المركبة والبسيطة في التأثير إلا أن قلة أوصاف إحداهما في أحد القياسين أفادت غلبة الظن والبعد عن الخلاف وذلك لسهولة إثباتها والاتفاق على صحتها، أما عند وجود التأثير في إحداهما دون الأخرى فلا شك في تقديم المؤثرة بغض النظر عن قلة أو كثرة أوصاف الأخرى[٣].

(١) انظر: فواتح الرحموت٢/٣٩١.

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري٤/١٧٣

(٣) انظر: التقرير والتحبير٣/٣٠٢، تيسير التحرير٤/٩٧، الترجيح بين الأقيسة المتعارضة ضابطه واعتباره ص١٩٨.

الخاتمة

توصل الباحث من خلال البحث إلى النتائج التالية:

- ليس هناك فارق يذكر بين الحنفية والجمهور فيما يتعلق بالمرجحات، فما ذكره الحنفية من المرجحات الصحيحة والفاسدة، ذكره الجمهور وزادوا عليه أوجها أخرى كثيرة.
- إن حصر الحنفية للأوجه الفاسدة في أربعة مرجحات يعود إلى أمرين:

١ـ إن هذه الأوجه هي المتداولة بين أهل النظر.

٢ـ إنه ببيان فسادها يحصل الوقوف على ما سواها من الوجوه الفاسدة التي لم تذكر، وفي هذا إشارة إلى أن مجموع العلل ــ الكثرة، الوصف، الاستقلالية ــ التي كانت سببا في فسادها متى توفرت في غيرها من المرجحات التي أُلحقت بها.

- إن الجمهور اعتبروا قوة غلبة الظن هي المرجح، والحنفية اعتبروا قوة التأثير، والجمهور يسلمون بقوة التأثير والحنفية يسلمون بغلبة الظن، إلا أن الأحناف يخالفون في حقيقة الأمر بين الغالب والمغلوب في إفادة غلبة الظن.
- إن مدار التفاوت في عدّ المرجحات قلة وكثرة بين الحنفية والجمهور يرجع إلى موقف الطرفين من أركان القياس، فالحنفية يرون أن ركن القياس واحد فقط وهو العلة، وهذا ما جعلهم يحصرونها في ثمانية مرجحات أربعة صحيحة وأربعة فاسدة.
- توصلت من خلال البحث إلى أن قوة الظن الغالب هي مدار القبول والرد في أوجه الترجيح الفاسدة، وهي قضية متفق عليها والخلاف في تحققها من خلال هذه المرجحات.
- يوصي الباحث بإعداد دراسات متعمقة على مستوى الماجستير والدكتوراه في أوجه الترجيح بين الأقيسة تقارن بين منهج الحنفية والجمهور على مستوى التأصيل الأصولي والتطبيق الفقهي في الفروع.

والله الموفق

المصادر والمراجع

آل تيمية. "المسودة في أصول الفقه". مطبعة المدني بالقاهرة. وأيضاً النسخة الأخرى بتحقيق أحمد بن إبراهيم الذروي. (الطبعة الأولى، الرياض: دار الفضيلة، ١٤٢٢هـ).

الآمدي، علي بن أبي علي. "الإحكام في أصول الأحكام". المحقق: عبد الرزاق عفيفي. (ط١، دار الصميعي ١٤٢٤هـ).

إبراهيم مصطفى وآخرون. "المعجم الوسيط". (ط٢، استنبول: المكتبة الإسلامية. وأيضا طبعة مجمع اللغة العربية).

الإتقاني، عمر بن أمير. "التبيين". حققه الدكتور/ صابر نصر مصطفى. (ط١، وزارة الأوقاف بدولة الكويت، ١٤٢٠هـ).

الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. "نهاية السول في شرح منهاج الأصول". (عالم الكتب).

الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن. "بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب". المحقق: محمد مظهر بقا. (الطبعة: الأولى، السعودية: دار المدني، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م).

أمير باد شاة، محمد أمين. "تيسير التحرير". مطبوع مع كتاب التحرير. (بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية).

ابن أمير الحاج، محمد بن محمد. "التقرير والتحبير". (ط٢، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

البابرتي، محمد بن محمود. "التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي". تحقيق: الدكتور/ عبد السلام صبحي. (طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م).

الباجي، سليمان بن خلف. "إحكام الفصول في أحكام الأصول". حققه عبد المجيد التركي. (الطبعة الثانية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤١٥هـ. ١٩٩٥م).

الباجي، سليمان بن خلف." الحدود في الأصول". تحقيق: الدكتور: نزيه حماد. (بيروت: مؤسسة الزغبي للطباعة والنشر، ١٣٩٢هـ).

البزدوي، علي بن محمد. "أصول البزدوي". (مطبوع مع شرحه كشف الأسرار للبخاري.

البهوتي، منصور بن يونس. "شرح نور الأنوار على المنار لملاجيون". (مطبوع مع كشف الاسرار للنسفي).

البيضاوي، علي بن عبد الكافي. "الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول". (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، طبعة عام ١٤٠٩هـ. ١٩٨١م).

التفتازاني، سعد الدين. "التلويح على التوضيح". (ط١، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م).

التفتازاني، مسعود بن عمر. "شرح التلويح على التوضيح". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ).

الجهني، أ.د. فهد. "القياس عند الإمام الشافعي دراسة تأصيلية تطبيقية على كتاب الأم". (ط١، دار كنوز اشبيليا، ١٤٣٥هـ).

الجوهري، إسماعيل بن حماد. "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. (الطبعة: الرابعة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧م).

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. "البرهان في أصول الفقه". المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة. (الطبعة الأولى، بيروت — لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧م).

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. "التلخيص في أصول الفقه". المحقق: عبد الله جولم، وبشير أحمد العمري. (بيروت: دار البشائر الإسلامية).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة". تحقيق: محمد عبد المعيد ضان. (ط٢، حيدر أباد، الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م).

أبو الحسين البَصْري، محمد بن علي. "المعتمد في أصول الفقه". المحقق: خليل الميس. (الطبعة: الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ).

الخبازي، عمر بن محمد. "المغنى في أصول الفقه". حققه: محمد مظهر بقا. (الطبعة الأولى، جامعة أم القرى، ١٤٠٣هـ).

الدّبوسيّ، عبد الله بن عمر. "تقويم الأدلة في أصول الفقه". المحقق: خليل محيي الدين الميس. (الطبعة: الأولى، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م).

الدركاني، نجم الدين محمد. "التلقيح شرح التنقيح لصدر الشريعة". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ).

الذهبي، محمد بن أحمد. "سير أعلام النبلاء". (ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ).

الرازي، محمد بن أبي بكر. "مختار الصحاح". المحقق: يوسف الشيخ محمد. (الطبعة: الخامسة، بيروت – صيدا: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م).

الرازي، محمد بن عمر. "المحصول في علم الأصول". دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني. (الطبعة: الثالثة، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨/١٩٩٧م).

ابن الربوة القونوي، محمد بن أحمد. "قدس الأسرار في اختصار المنار". حققه د. مسلم الفزي. (ط١، دار الميمنة، ١٤٤٢).

ابن رشد، محمد بن أحمد. "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". تحقيق: محمد صبحي خلاف. (الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٥هـ).

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. "البحر المحيط في أصول الفقه". (الكويت: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف).

الزركلي، خير الدين بن محمود. "الأعلام". (ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م).

الزيلعي، عثمان بن على. "تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق". (ط١، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ).

السرخسي، محمد بن أحمد. "أصول السرخسي". (ط١، دار المعرفة للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ).

السمرقندي، محمد بن أحمد. "ميزان الأصول في نتائج العقول". على نفقة إدارة إحياء التراث الإسلامي (ط١، ١٤٠٤هـ).

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. "الموافقات". المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. (الطبعة الأولى، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

الشافعي، محمد بن إدريس. "الأم". (بيروت: دار المعرفة، الطبعة: بدون طبعة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

الشافعي، محمد بن إدريس. "الرسالة". تحقيق أحمد شاكر. (دار الفكر).

الشنقيطي، محمد الأمين. "مذكرة أصول الفقه". (ط٤، سوريا، دمشق: دار العلوم والحكم للطباعة والنشر والتوزيع، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م).

الشوكاني، محمد بن علي. "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول". ت: محمد البدري. (ط، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٤هـ).

الشيرازي، إبراهيم بن علي. "التبصرة في أصول الفقه". المحقق: د. محمد حسن هيتو. (ط١، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣).

صفي الدين الهندي، محمد بن عبد الرحيم. "الفائق في أصول الفقه". حققه علي بن عبد العزيز العمريني. (١٤١١هـ).

صفي الدين الهندي، محمد بن عبد الرحيم. "نهاية الوصول في دراية الأصول". (ط٢، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩هـ).

عبد العلي، محمد بن نظام الدين. "فواتح الرحموت". (الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ).

العبيدات، خالد محمد. "قياس الشبه وغلبة الأشباه دراسة تأصيلية تطبيقية". مجلة الجمعية الفقهية السعودية، عدد ٤٨.

علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد. "كشف الأسرار شرح أصول البزدوي". علق عليه محمد البغدادي، (ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٧ هـ).

علي، د. علي حسين. "الترجيح بين الأقيسة المتعارضة ضابطه واعتبار". (ط١، الوعي الإسلامي وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤٣٤هـ). إصدار ٧٠.

ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد. "شذرات الذهب في أخبار من ذهب". (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

العيني، محمود بن أحمد. "البناية شرح الهداية". (الطبعة: الأولى، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠م).

الغزالي، محمد بن محمد. "المستصفى". تحقيق: د. حمزة زهير حافظ.

الغزالي، محمد بن محمد. "المنخول من تعليقات الأصول". (ط٢، دار الفكر، ١٩٨٠م).

ابن فارس، أحمد بن فارس. "معجم مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام هارون. (بيروت: الطبعة الأولى، دار الجيل، ١٤١١هـ).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. "المغني". تحقيق الدكتور: عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو. (ط٢، دار هجر للطباعة والتوزيع، ١٤١٢هـ).

ابن قطلو بغا، قاسم. "تاج التراجم". (ط١، دمشق: دار القلم، ١٤١٣هـ).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. "البداية والنهاية". (ط١، القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٨هـ).

ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان. "تغيير التنقيح في الأصول". صورة لطبعة قديمة ١٣٠٨ من مكتبة شيخنا الدكتور حمد الصاعدي.

الفيروزآبادي، محمد يعقوب. "القاموس المحيط". تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. (ط٨، بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م).

القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين. "العدة في أصول الفقه". حققه وعلق عليه وخرج نصه: د أحمد بن علي بن سير المباركي. (الطبعة: الثانية، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م).

القرافي، أحمد بن إدريس. "شرح تنقيح الفصول في علم الأصول". (تونس: المطبعة التونسية).

القرشي، عبد القادر بن محمد. "الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية". (الرياض: دار العلوم، ١٣٩٨هـ).

كحالة، عمر رضا محمد. "معجم المؤلفين". (بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي).

الكرماستي، يوسف حسين. "الوجيز في أصول الفقه". حققه الدكتور/ السيد عبد اللطيف كساب. (القاهرة: دار الهدى للطباعة، ١٤٠٤هـ).

الكرماستي، يوسف حسين. "زبدة الوصول إلى عمدة الأصول". حققه الأستاذ الدكتور/ حمد حمدي الصاعدي. (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت).

الكفوي، أيوب بن موسى. "الكليات". حققه عدنان درويش ومحمد المصري. (الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ).

الكلوذاني، محفوظ بن أحمد. "التمهيد في أصول فقه". تحقيق الدكتور محمد علي إبراهيم. (الطبعة الثانية، مؤسسة الريان، المكتبة الملكية، ١٤٢١هـ)..

اللكنوي، محمد عبد الحى. "الفوائد البهية في تراجم الحنفية". (ط، دار الكتاب الإسلامي، ١٣٢٤هـ).

مالي، جيلاني غلاتا. "التعارض والترجيح في الأقيسة بين النظرية والتطبيق".

المراغي، عبد الله. "الفتح المبين في طبقات الأصوليين". (الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٤هـ).

المروزى، منصور بن محمد. "قواطع الأدلة في الأصول". المحقق: د. علي عباس الحكمي. (ط١، ١٤١٨هـ).

ابن منظور، محمد بن مكرم. "لسان العرب". (دار المعارف).

الموصلي، عبد الله. "الاختيار لتعليل المختار". (استنبول: دار الدعوة، ١٩٨٧م).
ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. "فتح الغفار بشرح المنار". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ).
ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. "البحر الرائق في شرح كنز الدقائق". تحقيق: الشيخ زكريا عميرات. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ).
ابن النجار، محمد بن أحمد. "شرح الكوكب المنير". (ط مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ).
النسفي، عبد الله بن أحمد. "كشف الأسرار شرح المصنف على المنار". (بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية).
النسفي، عبد الله بن أحمد. "المنار". (مطبوع مع شرحه كشف الأسرار للمؤلف).

Bibliography

Āla Taimiyya. "Al-Muswadah fī ʾUsūl al-Fiqh". Al-Madanī Press, Cairo. Another copy, investigated by: Aḥmad bin Ibrāhīm al-Dharwī. (1st ed. Riyadh: Dār al-Faḍīla, 1422AH).

Āmidī, ʿAli bin Abī ʿAli. "al-Iḥkām fī ʾUsūl al-Aḥkām". Investigated by: ʿAbd al-Razāq ʿAfifī. (1st ed. Dār al-Ṣumaiʿī, 1424AH).

Ibrāhīm Muṣtaphā and others. "al-Muʿjam al-Wasīṭ". (2nd ed. Istanbul: al-Maktabat al-Islāmiyya, and the Edition of the Arabic Language Academy).

Al-Itqānī, ʿOmar bin Amīr. "al-Tabyīn". Investigated by: Dr. Ṣābir Naṣr Muṣtaphā. (1st ed. The Ministry of Endowments of Kuwait, 1420 AH).

Al-Isnawī, ʿAbd al-Raḥīm bin al-Ḥasan. "Nihāyat al-Sūl fī Sharḥ Minhāj al-ʾUṣūl". (ʿĀlam al-Kutub).

Al-Aṣfahānī, Maḥmūd bin ʿAbd al-Raḥmān. "Bayān al-Mukhtaṣar Sharḥ ibn al-Ḥājib". Investigated by: Muḥammad Muẓhir Baqā. (1st ed. Saudi Arabia: Dār al-Madanī, 1406AH – 1986).

Ibn Amīr al-Ḥāj, Muḥammad bin Muḥammad. "al-Taqrīr wa al-Taḥbīr". (2nd ed. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1403 AH- 1983).

Amīr Bād Shāt, Muḥammad Amīn. "Taisīr al-Taḥrīr". Printed with Kitāb al-Taḥrīr. (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya).

Al-Bābartī, Muḥammad bin Maḥmūd. "al-Taqrīr li ʾUṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī". Investigated by: Dr. ʿAbd al-Salām Ṣubḥī. (Edition of the Ministry of Endowments and Islamic Affairs of Kuwait 1426 AH / 2005).

Al-Bājī, Sulaimān bin Khalaf. "Iḥkām al-Fuṣūl fī Aḥkām al-ʾUṣūl". Investigated by: ʿAbd al-Majīd al-Turkī. (2nd ed. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1415AH – 1995).

Al-Bājī, Sulaimān bin Khalaf. "al-Ḥudūd fī al-ʾUṣūl". Investigated by: Nazīh Ḥamād. (Beirut: Muassat al-Zaghbī, 1392AH).

Al-Bazdawī, ʿAli vin Muḥammad. "ʾUṣūl al-Bazdawī". (printed with Kashf al-Asrār by Bukhārī).

Al-Buhūtī, Manṣūr bin Yūnus. "Sharḥ Nūr al-Anwār ʿAlā al-Manār li Malājiyūn". (Printed with Kashf al-Asrār by al-Nasafī).

Al-Baiḍāwī, ʿAli bin ʿAbd al-Kāfī. "al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj ʿalā Minhāj al-Wuṣūl ilā al-ʾUṣūl". (Cairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyya, 1409AH – 1981).

Al-Taftāzānī, Saʿd al-Dīn. "al-Talwīḥ ʿalā al-Tawḍīḥ". (1st ed. Beirut – Lebanon: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1416AH - 1996).

Al-Taftāzānī, Masʿūd bin ʿOmar. "Sharḥ al-Talwīḥ ʿalā al-Tawḍīḥ". (1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1416AH).

Al-Juhanī, professor: Fahd. " al-Qiyās ʿenda al-Imām al-Shāfiʿī, Dirāsatun Taʾṣīliyyah Taṭbīqiyya ʿalā Kitāb al-Umm". (1st ed. Dār Kunūz Isbīliya, 1435AH).

Al-Jawharī, Ismāʿīl bin Ḥamād. "al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lugha wa Ṣiḥāḥ al-ʿArabiyya". Investigated by: Aḥmad ʿAbd al-Ghafūr ʿAṭār. (4th ed. Beirut: Dār al-ʿIlm lil Malāyīn, 1407AH – 1987).

Al-Juwainī, ʿAbd al-Malik bin ʿAbdillāh. "al-Burhān fī fī ʾUṣūl al-Fiqh".

Investigated by: Ṣalāḥ bin Muḥammad bin ʿUwaiḍa. (1st ed. Beirut, Lebanon: Daal-Kutub al-KIlmiyya, 1418AH – 1997).

Al-Juwainī, ʿAbd al-Malik bin ʿAbdillāh. "al-Talkhīṣ fī ʾUṣūl al-Fiqh". Investigated by: ʿAbdullāh Julam and Bashīr Aḥmad al-ʿAmrī. (Beirut: Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyya).

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad bin ʿAli. "al-Durarr al-Kāmina fī Aʿyāni Miʾah al-Thāminah". Investigated by: Muḥammad bin ʿAbd al-Muʿīd Ḍān. (2nd ed. Haidrabad, India: Dāʾirat al-Maʿārif al-Outhmāniya, 1392AH – 1972).

Abū al-Ḥusain al-Baṣrī, Muḥammad bin ʿAli. "al-Muʿtamad fī ʾUṣūl al-Fiqh". Investigated by: Khalīl al-Mīs. (1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1403AH).

Al-Khibāzī, ʿUmar bin Muḥammad. "al-Mughnī fī ʾUṣūl al-Fiqh". Investigated by: Muḥammad Muzhir Baqā. (1st ed. Umm al-Qura university, 1403AH).

Al-Dabūsī, ʿAbdullāh bin ʿOmar. "Taqwīm al-Adillah fī ʾUṣūl al-Fiqh". Investigated by: Khalīl Muḥyi al-Dīn al-Mīs. (1st ed. Dār al-ʿIlmiyya, 1421AH – 2001).

Al-Darkānī, Najm al-Dīn Muḥammad. "al-Talqīḥ Sharḥ al-Tanqīḥ li Ṣadr al-Sharīʿah". (1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1421AH).

Al-Dhahabī, Muḥammad bin Aḥmad. "Siyarr Aʿlām al-Nubalā". (3rd ed. Muassat al-Risāla, 1405AH).

Al-Rāzī, Muḥammad bin Abī Bakr. "Mukhtār al-Ṣiḥāḥ". Investigated by: Yūsuf al-Sheikh Muḥammad. (5th ed. Beirut - Ṣīda: al-Maktabat al-ʿAṣriyya – al-Dār al-Namūdhajiyya, 1420AH – 1999).

Al-Rāzī, Muḥammad bin ʿOmar. "al-Maḥṣūl fī ʿIlm al-ʾUṣūl". Study and investigation: Dr. Ṭāha Jābir Fayyāḍ al-ʿAlawānī. (2nd ed. Muassat al-Risāla, 1418AH – 1997).

Ibn al-Rabwa al-Qawnawī, Muḥammad bin Aḥmad. "Quds al-Asrār fī Ikhtiṣār al-Manār". Investigated by: Dr. Muslim al-Fazzī. (1st ed. Dār al-Maimana, 1442AH).

Ibn Rushd, Muḥammad bin Aḥmad. "Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid". Investigated by: Muḥammad Ṣubḥī Khallāf. (1st ed. Cairo: Maktabat ibn Taimiyya, 1415AH).

Al-Zarkashī, Muḥammad bin ʿAbdillāh. "al-Baḥr al-Muḥīṭ fī ʾUṣūl al-Fiqh". (Kuwait: Ministry of Islamic Affairs and Endowments).

Al-Zarkalī, Khair al-Dīn bin Maḥmūd. "Al-Aʿlām". (15th ed. Beirut: Dār al-ʿIlm lil Malāyīn, 2002).

Al-Zailaʿī, ʿOuthmān bin ʿAli. "Tabyīn al-Haqāʾiq fī Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq". (1st ed. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1420AH).

Al-Sarkhusī, Muḥammad bin Aḥmad. "ʾUṣūl al-Sarkhusī". (1st ed. Dār al-Maʿrifa, 1418AH).

Al-Samarqandī, Muḥāmmad bin Aḥmad. "Mīzān al-ʾUṣūl fī Nitāj al-ʿUqūl". At the expense of the Islamic Heritage Revival Department, (1st ed. 1404AH).

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm bin Mūsā. "al-Muwāfaqāt". Investigated by: Abū ʿUbaida Mashūr bin Ḥasan Āla Salmān. (1st ed. Dār ibn ʿAffān,

1417AH – 1997).
Al-Shāfiʿī, Muḥammad bin Idrīs. "al-Umm". (Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1410AH – 1990).
Al-Shāfiʿī, Muḥammad bin Idrīs. "al-Risāla". Investigated by: Aḥmad Shākir. (Dār al-Fikr).
Al-Shinqīṭī, MuḥammadAmīn. "Mudhakirat fī ʾUṣūl al-Fiqh". (4th ed. Syria, Damascus: Dār al-ʿUlūm wa al-Ḥikam, al-Madīnah al-Munawara: Maktabat al-ʿUlūm wa al-Ḥikam, 1425AH – 2004).
Al-Shawkānī, Muḥāmmad bin ʿAli. "Irshād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaq min ʿIlm al-ʾUṣūl". Investigated by: Muḥammad al-Badrī. (1st ed. Beirut: Muassat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1414AH).
Al-Shirāzī, Ibrāhīm bin ʿAli. "al-Tabṣirat fī ʾUṣūl al-Fiqh". Investigated by: Dr. Muḥammad Ḥasan Hito. (1st ed. Damascus: Dār al-Fikr, 1403AH).
Ṣafiyyu al-Dīn al-Ḥindī, Muḥammad bin ʿAbd al-Raḥīm. "al-Fāʾiq fī ʾUṣūl al-Fiqh". Investigated by: ʿAli bin ʿAbd al-Azīz al-ʿAmrīnī. (1411AH).
Ṣafiyyu al-Dīn al-Ḥindī, Muḥammad bin ʿAbd al-Raḥīm. "Nihāyat al-Wuṣūl fī Dirāyat al-ʾUṣūl". (2nd ed. Maktabat Nazār al-Turāth al-ʿArabī, 1418AH).
ʿAbd al-ʿAli, Muḥammad bin Niẓām al-Dīn. "Fawātiḥ al-Raḥmūt". (1st ed. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-ʿArabī, 1418AH).
Al-ʿUbaidāt, Khālid Muḥammad. "Qiyās al-Shabah wa Ghalabat al-Ashbāh Dirāsatun Taʾṣīliya Taṭbīqiya". Majallat al-Jamʿiya al-Fiqhiya al-Saudia, Issue 48.
ʿAlā al-Dīn al-Bukhārī, ʿAbd al-Azīz bin Aḥmad. "Kashf al-Asrār Sharḥ ʾUṣūl al-Bazdawī". Commented by: Muḥammad al-Baghdādī. (3rd ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1417AH).
ʿAli, Dr. ʿAli Ḥasan. "al-Tarjīḥ baina al-Aqyisa al-Mutʿāriḍa Ḍābiṭuh wa Iʿtibār". (1st ed. Islamic awareness, Kuwaiti Ministry of Endowments, 1434 AH). Version 70.
Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī, ʿAbd al-Ḥai bin Aḥmad. "Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār min Dhahab". (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-ʿArabī).
Al-ʿAinī, Maḥmūd bin Aḥmad. "al-Bināyat Sharḥ al-Hidāya". (1st ed. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1420AH – 2000).
Al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad. "al-Mustaṣfā". Investigated by: Dr. Ḥamza Zuhair Ḥāfiẓ.
Al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad. "al-Mankūl min Taʿlīqāt al-ʾUṣūl". (2nd ed. Dār al-Fikr, 1980).
Ibn Fāris, Aḥmad bin Fāris. "Muʿjam Maqāyīs al-Lugha". Investigated by: ʿAbd Salām Hārūn. (1st ed. Beirut: Dār al-Jīl, 1411AH).
Ibn Qudāma, ʿAbdullāh bin Aḥmad. "al-Mughnī". Investigated by: Dr. ʿAbdullāh al-Turkī and ʿAbd al-Fatāh al-Ḥilw. (2nd ed. Dār Hajr, 1412AH).
Ibn Qaṭlū Baghā, Qāsim. "Tāj al-Tarājum". (1st ed. Damascus: Dār al-Qalam, 1413AH).
Ibn Kathīr, Ismāʿīl bin ʿOmar. "al-Bidāya wa al-Nihāya". (1st ed. Cairo: Dār al-Rayān li al-Turāth, 1408AH).
Ibn Kamāl Bāsha, Aḥmad bin Sulaimān. "Taghyīr al-Tanqīḥ fī al-ʾUṣūl". A copy

of an old version, 1308 from the library of Sheikh Dr. Ḥamad al-Ṣāʿidī.
Al-Farūzabādī, Muḥammad Yaʿqūb. "al-Qamūs al-Muḥīṭ". Investigated by: office of investigating the heritage at Risāla foundation. (8th ed. Beirut – Lebanon: Risāla foundation, 1426AH – 2005).
Al-Qāḍī Abū Yaʿlā, Muḥammad bin al-Ḥusain. "al-ʿUda fī ʾUṣūl al-Fiqh". Investigated, commented and authenticated its text: Dr. Aḥmad bin ʿAli bin Sair al-Mubārakī. (2nd ed. 1401AH – 1990).
Al-Qarāfī, Aḥmad bin Idrīs. "Sharḥ Tanqīḥ fī ʾUṣūl al-Fiqh". (Tunisia: al-Maṭbaʿat al-Tunisia).
Al-Qurashī, ʿAbd al-Qādir bin Muḥammad. "al-Jawāhir al-Muḍīʾah fī Ṭabaqāt al-Ḥanafiyya". (Riyadh: Dār al-ʿUlūm, 1398).
Kaḥālā, ʿOmar Riḍā Muḥammad. "Muʿjam al-Muʾalifīn". (Beirut: Maktabat al-Muthanā, Dār Iḥyā al-Turāth al-ʿArabī).
Al-Karmastī, Yūsuf Ḥusain. "al-Wajīz fī ʾUṣūl al-Fiqh". Investigated by: al-Sayyid ʿAbd al-Laṭīf Kasāb. (Cairo: Dār al-Hudā, 1404AH).
Al-Karmastī, Yūsuf Ḥusain. "Zubdat al-Wuṣūl ilā ʿUmdat al-ʾUṣūl". Investigated by: Dr. Ḥamad Ḥamdī al-Ṣāʿidī. (The Ministry of Endowments and Islamic Affairs of Kuwait).
Al-Kafawī, Ayūb bin Mūsa. "al-Kulliyāt". Investigated by: ʿAdnān Darwīsh and Muḥammad al-Maṣrī. (1st ed. Muassat al-Risāla, 1412AH).
Al-Kalwazānī, Maḥfūẓ bin Aḥmad. "al-Tamhīd fī ʾUṣūl al-Fiqh". Investigated by: Muḥammad ʿAli Ibrāhīm. (2nd ed. Muassat al-Rayān, al-Maktabat al-Malakiyya, 1421AH).
Al-Laknawī, Muḥammad ʿAbd al-Ḥai. "al-Fawāʾid al-Bahiyya fī Tarājim al-Ḥanafiyya". (1st ed, Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1324AH).
Mālī, Jīlānī Ghalāta. "al-Taʿāruḍ wa al-Tarjīḥ fī al-Aqyisat baina al-Naẓariya wa al-Taṭbīq". Master Thesis at Umm Al-Qura University, 1411 AH, typed.
Al-Marāghī, ʿAbdullāh. "al-Fath al-Mubīn fī Ṭabaqāt al-ʾUṣūliyīn". (2nd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1393AH).
Al-Marwazī, Manṣūr bin Muḥammad. "Qawāṭiʿ al-Adilla fī al-ʾUṣūl". Investigated by: Dr. ʿAli ʿAbbās al-Ḥakamī. (1st ed. 1418AH).
Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukrim. "Lisān al-ʿArab". (Dār al-Maʿārif).
Al-Mawṣilī, ʿAbdullāh. "al-Ikhtiyār li Taʿlīl al-Mukhtār". (Istanbul: Dār al-Daʿwa, 1987).
Ibn Najīm, Zain al-Dīn bin Ibrāhīm. "Fath al-Ghafār be Sharḥ al-Manār". (1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1422AH).
Ibn Najīm, Zain al-Dīn bin Ibrāhīm. "al-Baḥr al-Rāʾiq fī Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq". Investigated by: Sheikh Zakariyā ʿUmairāt. (1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1418AH).
Ibn al-Najjār, Muḥammad bin Aḥmad. "Sharḥ al-Kawkab al-Munīr". (1st ed. Maktabat Ubaikan, 1418AH).
Al-Nasafī, ʿAbdullāh bin Aḥmad. "Kashf al-Asrār Sharh Al-Muṣannaf ʿalā al-Manār". (Beirut – Lebanon: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya).
Al-Nasafī, ʿAbdullāh bin Aḥmad. "al-Manār". (printed with: Kashf al-Asrār by the author).

مقاصد الشريعة

دراسة نقدية في دلالة المصطلح وأبعادها

The Maqāsid (Objectives) of Sharīʿa
A Critic Study in the Meaning and Dimensions of the Term

إعداد:

د. عبد الحكيم هلال مالك
Dr. Abd al-Hakīm Hilāl Mālik
الأستاذ المشارك بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة وأصول الدين بجامعة الملك خالد بأبها
البريد الإلكتروني: Ah.malek@hotmail.com

الاستقبال - Received: 2020/10/11، القبول - Accepted: 2020/12/02، النشر - Published: 2021/03/15

المستخلص

لا تخفى الأهمية البالغة التي يكتسيها موضوع تحديد المصطلحات، وبيان معانيها الحقيقية، خاصة إذا كان لقبا لعلم قائم بذاته. لهذا عدّ تعريف المصطلحات فنّا قائما بذاته، وألفت فيه عدّة مصنفات في مختلف العلوم. وتعتبر مقاصد الشريعة من المصطلحات التي ثار خلاف حول تعريفها، وبيان المعاني التي تندرج تحته. فجاء هذا البحث مساهمةً في تحديد المعنى الصحيح لهذا المصطلح، ليساعد على التقريب بين آراء علماء المقاصد في مختلف مواضيع هذا العلم. وبعد مناقشة تعاريف العلماء لمقاصد الشريعة، انتهيت إلى أن رأي الجمهور في أنها تمثل الغايات المصلحية التي من أجلها وُضعت أحكام الشريعة، هو الأقرب إلى الصواب. ولأجل معرفة الآثار المترتبة على تعريف الجمهور لمقاصد الشريعة، تناولت جملة من المباحث التي كان توجه بعض هؤلاء الجمهور فيها مخالفا للتعريف الذي اختاروه، كعلاقة المقصد الشرعي بالعلة الشرعية، والتقسيمات التي يمكن أن تندرج تحت هذا المفهوم الصحيح لمقاصد الشريعة، وتحديد الطرق الصحيحة للكشف عنها. هذا ما ساعد في إثراء الموضوع، وتوسيع فائدته، إذ لم يكن مجرد بحث في تحديد معنى مصطلح معيّن، بل ربط ذلك بالأبعاد المبنية على المفهوم الحقيقي لمقاصد الشريعة.

الكلمات المفتاحية: مقاصد، الشريعة، دلالة، المصطلح، أبعادها.

ABSTRACT

The great importance of defining terms and stating their true meanings is not hidden, especially if it is a title for a science in itself. That's why the definition of terminologies is a stand-alone specialty, in which several works have been composed in various Sharia science .Maqāsid al-Sharia(Objectives of the Islamic law) is one of the terms that arose in dispute over its definition, and the explanation of meanings that fall under it. So this research came as a contribution to the identification of the correct meaning of this term, to help bridge the gap between the opinions of the al-Maqāsid scholars on various topics of this science. After discussing the definitions of scholars for the definitions of Sharia, I concluded that the majority of scholars' view, that they represented the interests for which the rulings of the Sharia were established is the closest to the truth. In order to know the implications of the majority of the scholars' definition of the purposes of Sharia, I dealt with a number of issues in which the orientation of some of these majorities, was contrary to the definition they chose, such as the relationship of the Sharia objective to the ʿIlla (reason), and divisions that can fall under this correct concept of the purposes of Sharia, and determine the right ways to reveal them, as it was not merely a study in defining the meaning of a specific term, but rather related to the dimensions based on the true concept of Maqāsid al-Sharia.

Key words:

Maqāsid, Sharia, significance, term, dimensions.

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

ثم أما بعد، فمن أهم ما يجب الاعتناء به ضمن مبادئ أي علم من العلوم تحديد مصطلحاته، وحصر المعاني التي تفيدها، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره. خاصة إذا كان هذا المصطلح يمثل علما قائما بذاته، فإن هذا تترتب عليه جملة من الأمور، كالتمييز بينه وبين غيره من العلوم، ومعرفة ما يندرج تحت هذا العلم، وما هي المباحث التي ينبغي أن تثار فيه.

وبعد التطور الكبير الذي عرفه علم المقاصد، والقيمة العلمية التي صار يتبوؤها من بين مختلف علوم الشريعة، حتى صار قبلة للباحثين، تُعدّ فيه مختلف الرسائل، وتعقد له عدة مؤتمرات. فلا بد من معرفة المعنى الحقيقي لهذا العلم، لأنها تساعد على إزالة كثير من الالتباسات المتعلقة بتحديد موضوع العلم، وحصر المباحث التي تندرج تحته. وحين دراسة مقاصد الشريعة عند علم من الأعلام، لا بد من معرفة المسائل التي ينبغي تناولها ضمن هذا الموضوع. وكل هذا مبني على معرفة المعنى الحقيقي لمقاصد الشريعة.

أسباب اختيار الموضوع

هناك عدة أمور حفزتني للكتابة في هذا الموضوع. من أهمها:

١ – ما ذكرته سابقا من الأهمية البالغة التي يكتسيها معرفة حقيقة هذا المصطلح "مقاصد الشريعة".

٢ – أن هذا الموضوع ما يزال في حاجة إلى زيادة عناية واهتمام، فعلى الرغم مما قيل فيه من طرف الأئمة السابقين، وقُدّم فيه من قِبَل الباحثين المعاصرين، فبعض مسائله ما زالت في حاجة إلى تحقيق وتدقيق.

٣ – أنني حين كنت أتصفح كتب المقاصد، وأدرس مختلف مواضيع هذا العلم، كنت أجد تباينا بين علماء هذا الفن في كثير من هذه المواضيع. ومن أهم الأسباب في ذلك عدم الاتفاق على مفهوم واحد لمصطلح مقاصد الشريعة.

٤ – بناء على ما سبق، فإن تقريب الآراء في تحديد معنى مقاصد الشريعة يساعد على إزالة الخلاف بين العلماء في مختلف مواضيع هذا العلم.

الدراسات السابقة في الموضوع

لم يخل كتاب في علم مقاصد الشريعة من التعرض لتعريف هذا المصطلح، كما أن أكثر البحوث المتعلقة بهذا العلم اعتنت بهذا الجانب. ولكنني لم أجد دراسة خاصة بمناقشة هذه التعاريف بشيء من التوسع، مع محاولة الربط بين مواضيع هذا العلم وحقيقة معناه. فجاء هذا البحث للتركيز حول تحديد مصطلح مقاصد الشريعة، ومناقشة الأبعاد المترتبة على هذا التحديد في مختلف مباحث هذا العلم.

ومن البحوث التي تناولت جانبا من موضوع بحثي:

- "مقاصد الشريعة دراسة مصطلحية"، للدكتور: حمدان مسلم المزروعي، وهو بحث ضمن أبحاث ووقائع المؤتمر الثاني والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بجمهورية مصر العربية، تحت عنوان مقاصد الشريعة الإسلامية وقضايا العصر. وهو بحث قيّم، غير أنه قصير في حدود ١٨ صفحة، لهذا اقتصر فيه الباحث الكريم على بعض تعريفات المقاصد، ولم يتطرق إلى دراسة مواضيع علم المقاصد المترتبة على هذه التعاريف.
- "التطور الدلالي للفظ المقاصد"، للدكتورة: فتيحة يديو، وهو بحث منشور بمجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، المجلد ٣٣، العدد ٠٢، الصفحة ٢٥٢– ٢٩٩، تاريخ النشر ٢٠١٩/٠٩/٣٠م. وهو بحث قيّم، غير أن الباحثة لم تستوعب كل التوجهات المختلفة لتعريف المقاصد، ولم تتطرق أيضا إلى دراسة مواضيع علم المقاصد المترتبة على هذه التعاريف.
- رسالة علمية بعنوان "المصطلحات المقاصدية: النشأة والتطور والأسباب والآثار دراسة وصفية تحليلية" للباحث أحمد محمد شعبان، حصل بها على درجة الدكتوراه من جامعة القصيم، إلا أنه تعذر علي الوصول إليها.

خطة البحث

قسّمت البحث إلى: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة:

فأشرت في المقدمة إلى: أسباب اختيار الموضوع، والدراسات السابقة، وخطة البحث، والمنهج المتبع فيه.

التمهيد في أهمية تحديد المصطلحات كمصطلح مقاصد الشريعة.

المبحث الأول: مفهوم مقاصد الشريعة.

المبحث الثاني: الأبعاد المترتبة على المفهوم الصحيح لمقاصد الشريعة.

وخاتمة بأهم النتائج التي توصلت إليها.

منهج البحث

المنهج الذي اعتمدته في إعداد البحث هو المنهج الاستقرائي التحليلي، إذ لم أكتف بتتبع كلام الأصوليين والمقاصديين الذي له علاقة بالموضوع، بل حاولت تحليل آرائهم، ومناقشتها على ضوء ما قرره علماء هذا الفن، مما ساعدني على إعطاء نظرة جديدة للموضوع.

تمهيد في أهمية تحديد المصطلحات كمصطلح مقاصد الشريعة

لا تخفى الأهمية البالغة التي يكتسيها موضوع تحديد المصطلحات ببيان معانيها في مختلف الفنون، خاصة إذا كان هذا المصطلح لا يمثّل فقط مسألة أو مبحثا من مباحث هذا الفن، بل يمثل الفن ذاته كمصطلح مقاصد الشريعة.

ولهذا نجد كتبا كثيرة اعتنت بتعريف المصطلحات في مختلف العلوم، ففي مصطلحات الفقه الحنفي كتاب طلبة الطلبة للنسفي، وكتاب الحدود لابن عرفة في الفقه المالكي، وكتاب المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي في الفقه الشافعي، وكتاب المطلع على أبواب المقنع للبعلي في الفقه الحنبلي. وفي علم الأصول عندنا كتاب الحدود للباجي. وفي مصطلحات مختلف الفنون عدة كتب ككتاب التعريفات للجرجاني، والحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة لأبي زكريا الأنصاري وغيرهما(١).

ولا يتنافى ما ذكرته من أهمية الاعتناء بالمصطلحات مع ما قرره كثير من العلماء بمختلف تخصصاتهم من أنه لا مشاحة في الاصطلاح، لأن معنى هذا عندهم أنه إذا تم الاتفاق على معنى معيّن(٢)، فلا إشكال في أن يسميه كل أحد بما يراه مناسبا عنده، على أن تكون هذه التسمية لا تتضمن معنى فاسدا(٣).

فوقوع الخلاف في تحديد معنى مصطلح مما ينبغي أن يتنازع فيه، وتقع في مثله المشاحات، خاصة إذا كان هذا المصطلح يمثّل علما قائما بذاته. فهذا النزاع تنبني عليه عدة

(١) ينظر: بكر بن عبد الله أبو زيد، "المواضعة في الاصطلاح على خلاف الشريعة وأفصح اللغى". (ط١، الرياض: مطابع دار الهلال، ١٤١٥هـ)، ١٦ – ٢٧.

(٢) ينظر: محمد بن محمد الغزالي، "المستصفى". تحقيق د. حمزة زهير حافظ، (شركة المدينة المنورة للطباعة)، ١: ٨٤؛ عبد الله بن أحمد بن قدامة، "روضة الناظر وجنة المناظر"، (ط٢، مؤسسة الريّان، ١٤٢٣هـ)، ٢: ٢٧٠؛ محمد بن عبد الرحيم الهندي، "نهاية الوصول في دراية الأصول". تحقيق صالح بن سليمان اليوسف وسعد سالم السويح، (ط١، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٤١٦ هـ)، ٢: ٥٢٢.

(٣) ينظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، "مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين". تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، (ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٦هـ)، ٣: ٢٨٦؛ بكر أبو زيد، "المواضعة في الاصطلاح على خلاف الشريعة وأفصح اللغى"، ٣٤.

محاذير، على رأسها اختلاط المفاهيم. قال د. جمال الدين عطية: "ما دمنا بصدد البحث في المقاصد، فينبغي استبعاد ما يختلط بها، وليس منها، وإن كان ذا صلة بها بوجه من الوجوه"[(١)].

فهذا البحث يقصد إلى تحديد المعنى الخاص بمقاصد الشريعة، ثم إذا تم الاتفاق على هذا المعنى، فليسمّه من شاء بما شاء، علم المقاصد، أو مقاصد الشارع أو الشرع أو الشريعة، أو المقاصد الشرعية، أو أسرار أو حِكم أو غايات أو أهداف الشريعة. على أنه يفضل الاقتصار على ما اشتهر عند علماء هذا الفن بإضافة أحد مشتقات الشرع (الشارع، الشرع، الشريعة) إلى كلمة مقاصد، أو بوصف المقاصد بالشرعية.

(١) جمال الدين عطية، "نحو تفعيل مقاصد الشريعة". (دمشق: دار الفكر، ١٤٢٤هـ)، ١٢٠.

المبحث الأول: مفهوم مقاصد الشريعة

مصطلح مقاصد الشريعة مركّب إضافي من كلمة "مقاصد" وكلمة "الشريعة"، لذا نحتاج في تعريفه إلى معرفة مفرديه أوّلا، ثم تعريفه لقبا، كما جرت به العادة في تحديد مثل هذه المصطلحات.

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة باعتباره مركبا

الفرع الأول: تعريف كلمة المقاصد

المقاصد لغة: تطلق ويراد بها عدّة معان، والذي يهمّنا منها أن هذه الكلمة إما أن تكون:

١ – جمع مقصَد بفتح الصاد، وهو مصدر بمعنى القصد، أي التوجّه.

٢ – أو جمع مقصِد بكسر الصاد، وهو اسم مكان بمعنى الجهة التي تُقصد، أي الغاية والأمر المطلوب المتوجّه إليه.

٣ – أو جمع مقصود، وهو اسم مفعول من قصد، أي الأمر الذي وقع عليه القصد، فهو الشيء المتوجّه إليه[(١)].

ويلاحظ أن الفرق بين مقصِد ومقصود أن الأول منهما اسم مكان، والثاني اسم مفعول، فيندرج تحته المكان إذا قصد، وغير المكان من الحسيات والمعنويات.

– قال ابن جني: "أَصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام، والتوجه، والنهودُ، والنهوضُ نحو الشيء"[(٢)].

ويتضح من خلال هذا النص لابن جني أن القصد يأتي بمعنى الإرادة، لأن الاعتزام والعزم معناهما الإرادة، تقول: عزمت أو اعتزمت على الأمر: أردت فعله[(٣)].

ومن قبيل استعمال كلمة "مراد" في مقصد الشارع من حكمه قول أبي زيد الدبوسي:

---

(١) ينظر: أحمد بن محمد الفيومي، "المصباح المنير في غريب شرح الكبير". (بيروت: المكتبة العلمية)، ٢: ٥٠٤؛ عبد الله بن بيّه، "مشاهد من المقاصد". (ط٢، الرياض: دار وجوه، ١٤٣٣هـ)، ١٥.

(٢) محمد بن مكرم بن منظور، "لسان العرب"(قصد)، (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ٣: ٣٥٣.

(٣) ينظر: المرجع السابق، (عزم)، ١٢: ٣٩٩.

"إذا وجبت الزكاة في الدراهم، فأدى بدلها حنطة أو غيرها، جاز عندنا، لأن مراد النص سد خلة الفقير، وقد حصل"[١].

المقاصد اصطلاحا: ذكر د. عبد الله بن بيّه أن كلمة "مقاصد" في اصطلاح الفقهاء والأصوليين، تستعمل في ثلاثة معان بحسب ما أضيفت إليه[٢]، وثمة معنى رابع يمكن إدراجه ضمن معاني هذه الكلمة:

أوّلها: إذا أضيفت إلى الشارع، فإنه يراد بها ما يهدف إليه الشارع من مصالح من وراء تشريع الأحكام. ومن هذا قول الغزالي: "نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشارع"[٣].

ثانيها: إذا أضيفت إلى الأحكام، فإنه يراد بها الأحكام التي انطوت على المصالح جلبا أو المفاسد درءا، فتكون حينئذ في مقابلة الأحكام التي هي بمثابة الوسائل التي لا تتضمن مصلحة في نفسها. ومن هذا قول القرافي: "الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها. ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها"[٤]. ومثّل للمقاصد بالحج وصلاة الجمعة، وللوسائل بالسفر إليه والسعي لها.

ثالثها: أما إذا أضيفت المقاصد إلى المكلفين، فالمراد بها نواياهم. ومن هذا القبيل قاعدة: الأمور بمقاصدها، أي أن الحكم على تصرفات المكلفين تابع لإرادتهم ونياتهم[٥].

رابعها: ما سبق من المعاني الثلاثة هي التي أشار إليها د. ابن بية. ووجدت علماء الأصول يستعملون كلمة المقاصد في معنى آخر، إذا أضافوها إلى المتكلمين، فإنهم يريدون بها المعنى الذي أراده المتكلم من كلامه. لأن الكلام في لغة العرب في كثير من الأحيان يحتمل عدة معان، فلا بد لمعرفة المعنى المراد من أي كلام تحديد ما قصده المتكلم من هذه المعاني. ومن هذا القبيل ما قاله ابن القيم من أن الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلمين ونياتهم

(١) عبيد الله عمر الدبوسي، "تأسيس النظر". تحقيق مصطفى القباني، (بيروت: دار ابن زيدون)، ١١٢.
(٢) عبد الله بن بيّه، "مشاهد من المقاصد". ١٥.
(٣) الغزالي، المستصفى، ١: ٢٨٦.
(٤) أحمد بن إدريس القرافي، "الفروق". (عالم الكتب)، ٢: ٣٣.
(٥) ينظر: محمد صدقي البورنو، "الوجيز في إيضاح قواعد الفقهية الكلية". (ط٤، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ)، ١٢٣.

وإرادتهم لمعانيها ثلاثة أقسام: أحدها: أن تظهر مطابقة القصد للفظ، وللظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلّم. والثاني: ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه كالمعرّض والمورّي والمتأوّل. والثالث: ما هو ظاهر في معناه، ويحتمل إرادة المتكلم له، ويحتمل إرادته لغيره، ولا دلالة على واحد من الأمرين[١].

وهذا المعنى الرابع لكلمة المقاصد يختلف عن المعنى الأول الذي ذكرناه لها بالنسبة للشارع، أي ما يهدف إليه الشارع من مصالح من وراء تشريع الأحكام. لأن الله تعالى إذا وجه إلينا خطابا، فلا بد أوّلا من معرفة المعنى الذي قصده منه، وهذا هو الذي يمثّله المعنى الرابع لكلمة المقاصد. ثم بعد ذلك نحاول أن نستخرج الهدف الذي قصده من وراء المعنى المراد. فالله تعالى لما أمر بقطع يد السارق، احتمل كلامه عدة معان يدل عليها الأمر في كلام العرب من وجوب وندب وإباحة وتهديد وغير ذلك، فلما توصلنا من خلال دلالات الألفاظ إلى أن المقصود بالأمر هنا الوجوب، أدركنا أن المعنى الذي قصده الله تعالى من هذه الآية وجوب قطع يد السارق. بعد ذلك يأتي دور البحث عن الهدف والغاية من وجوب قطع يد السارق، فنتوصل من خلال علم المقاصد إلى أن الهدف من وراء هذا الحكم حفظ الأموال. فهذا الأمر الأخير يختلف تماما عن الأمر السابق، وإن كان بعض علماء المقاصد يطلق على هذا الأمر الأخير – أي الغايات التي شرعت لأجلها الأحكام – كلمة المعاني[٢]، غير أنهم لا يقصدون بذلك معاني الكلمات أو الكَلِم، وإنما يريدون بها معاني الأحكام والغاية منها، فينبغي التنبه إلى ذلك لتفادي الخلط بين الأمرين.

الفرع الثاني: تعريف كلمة الشريعة

الشريعة لغة: مَوْرِد الشاربة، أي الموضع الذي ينحدر إليه الماء، فيقصده الناس والدواب للشرب. ومنه سمّي ما سن الله من الدين وأمر به شريعة، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ

(١) ينظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، "إعلام الموقعين عن رب العالمين". تحقيق مشهور حسن آل سلمان، (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ)، ٤: ٥١٨.

(٢) ينظر: محمد بكر إسماعيل حبيب، "مقاصد الشريعة تأصيلا وتفعيلا". (إدارة دعوة الحق، ١٤٢٧هـ)، ٢٥.

مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ فَٱتَّبِعۡهَا ﴾ [الجاثية:١٨]، قال الفرّاء: جعلناك على دين وملّة ومنهاج[١].

الشريعة اصطلاحا: هي ما سنّه الله تعالى لعباده من الأحكام العقائدية والعملية. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "اسم الشريعة والشَّرع والشِّرعة ينتظم كل ما شرعه الله تعالى من العقائد والأعمال"[٢].

المطلب الثاني: تعريف مقاصد الشريعة باعتباره لقبا

مقاصد الشارع ومقاصد الشريعة والمقاصد الشرعية ومقاصد التشريع ومقاصد الشرع كلها عبارات تستعمل بمعنى واحد. وبعض من كتب في هذا العلم يستعمل لفظ المقاصد أو علم المقاصد بدون تقييدهما بشيء. ولا بد أن يُفهم أنهم أرادوا به الاختصار لشهرة المعنى المقصود، كما يستعمل كثير من الأصوليين لفظ الأصول أو علم الأصول بدون تقييدهما بالفقه للدلالة على علم أصول الفقه. وسأستعرض في هذا المطلب تعاريف علماء المقاصد لهذا العلم، ثم أقوم بمناقشتها للتوصل إلى الراجح من هذه الآراء. وهذا ما سأتناوله من خلال هذين الفرعين:

الفرع الأول: اتجاهات تعريف مقاصد الشريعة باعتباره لقبا

على الرغم من أن علم مقاصد الشريعة ولد من رحم علم أصول الفقه[٣]، فإنه لم تتجه عناية المتقدمين إلى تعريف مصطلح مقاصد الشريعة، كما جرت عادتهم بتعريف مصطلحات أخرى ضمن علم أصول الفقه. ولعل ذلك راجع إلى وضوحه في أذهانهم، مما جعلهم لا يحتاجون إلى تعريفه. أما المتأخرون فقد اعتنوا بتعريف هذا المصطلح، وسلكوا في ذلك عدة اتجاهات، يمكن إجمالها من خلال المعاني التي اشتمل عليها مصطلح مقاصد الشريعة في الاتجاهات الآتية:

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب(شرع)، ٧: ٨٦.

(٢) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، "مجموع الفتاوى". جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (الرباط: مكتبة المعارف)، ١٩: ٣٠٦.

(٣) ينظر: نعمان جغيم، "المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية". (ط١، الأردن: دار النفائس، ١٤٤٠هـ)، ٥٨.

الاتجاه الأول: تعريف المقاصد بالغاية من تشريع الأحكام:

اتجهت طائفة من العلماء إلى تعريف المقاصد بالغاية التي أرادها الشارع من تشريع الأحكام، وبعضهم حدد المقصود بهذه الغاية أنها الحِكم المقصودة من أحكام الشريعة، والبعض الآخر اعتبرها أسرارها، وفريق ثالث رأى أنها المصالح المرجوة من ورائها.

قال علال الفاسي: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"(١).

واختار هذا الاتجاه جمهور المقاصديين المعاصرين(٢).

الاتجاه الثاني: ضم خصائص التشريع إلى الغاية من أحكامه:

قال الإمام محمد الطاهر بن عاشور: "مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتُها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"(٣).

وهذا التعريف في ظاهره موافق لما سبق من تعاريف الاتجاه الأول، ولكن ابن عاشور لما أراد توضيح هذا التعريف، قال عقبه مباشرة: "فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحِكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها".

---

(١) علال الفاسي، "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها". (ط٥، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م)، ٧.

(٢) ينظر: يوسف حامد العالم، "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية". (ط٢، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٤١٥هـ)، ٨٣؛ عبد المجيد النجار، "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة". (ط٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨م)، ١٦؛ عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، "قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي". (ط١، دمشق: دار الفكر، ١٤٢١هـ)، ٤٧؛ محمد سعد اليوبي، "مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية". (الرياض: دار الهجرة)، ٣٧؛ حمادي العبيدي، "الشاطبي ومقاصد الشريعة". (ط١، بيروت: دار قتيبة، ١٤١٢هـ)، ١١٩.

(٣) محمد الطاهر بن عاشور، "مقاصد الشريعة الإسلامية". تحقيق محمد الطاهر الميساوي، (ط٢، الأردن: دار النفائس، ١٤٢١هـ)، ٢٥١.

فأدخل في التعريف الخصائص العامة للتشريع التي عبر عنها بأوصاف الشريعة، ويريد بها من خلال ما ورد عنه في مواطن أخرى من كتابه التوازن والوسطية والشمول وغير ذلك من خصائص التشريع العامة التي بحثها، وفصل الكلام فيها(١). والظاهر أن ابن عاشور تطرق إلى هذه الأمور من خصائص الشريعة الإسلامية، لأن بها تتحقق مقاصد الشريعة ومصالحها.

ولما كان تعريف ابن عاشور السابق قاصرا على المقاصد العامة، واحتاج إلى تعريف آخر للمقاصد الخاصة، بيّن معناها بقوله: "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرّفاتهم الخاصة". ثم وضح هذا التعريف بقوله: "ويدخل في ذلك كلُّ حكمة رُوعيت في تشريع أحكام تصرّفات الناس"(٢).

ويرد على هذا التعريف أن الكيفية المقصودة من المعاملة هي الوسيلة التي يتحقق بها المقصد والمصلحة من الحكم، وليست هي عين المقصد.

وممن كان ظاهر كلامه في تعريف مقاصد الشريعة موافقا لكلام ابن عاشور د. نور الدين الخادمي، إذ يقول: "المقاصد: هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حِكما جزئية، أم مصالح كلية، أم سمات إجمالية. وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين"(٣). فضم إلى المقاصد الخصائص الإجمالية للشريعة، وعبر عنها بالسمات، كما عبر عنها ابن عاشور بالصفات.

الاتجاه الثالث: ضم معاني خطابات الشارع إلى الغاية من أحكامه:

عرّف د. إسماعيل الحسني المقاصد الشرعية بأنها "الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام والمعاني المقصودة من الخطاب"(٤).

(١) ينظر: الكيلاني، "قواعد المقاصد"، ٤٦، عطية، "نحو تفعيل مقاصد الشريعة"، ١١٧؛ جغيم، "المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية"، ١٧.

(٢) ابن عاشور، "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ٤١٥.

(٣) نور الدين الخادمي، "الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته". (ط١، قطر: وزارة الأوقاف، ١٤١٩هـ)، ٥٢.

(٤) إسماعيل الحسني، "نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور". (ط٢، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٦هـ)، ١١٩.

وهذا التعريف هو الذي سار د. عبد الله بن بية في اتجاهه، إذ يقول: "مقاصد الشريعة هي: المعاني الجزئية أو الكلية المفهومة من خطاب الشارع ابتداءً، أصلية أو تابعة. وكذلك المرامي والمرامز والحِكم والغايات المستنبطة من الخطاب، وما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته مدركةً للعقول البشرية متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة"(١).

الاتجاه الرابع: اشتمال مقاصد الشريعة على المعاني الثلاثة السابقة:

قال د. جغيم: "مصطلح مقاصد الشريعة يتضمن ثلاثة أمور:

١– مقاصد الخطاب الشرعي، أي المعاني المقصودة منه كالأحكام المتعلقة بتصرفات الإنسان.

٢– مقاصد الأحكام الشرعية، أي الحِكم والمصالح التي شرعت الأحكام لتحقيقها.

٣– مقاصد الشارع في منهج التشريع، أي المبادئ التي راعاها الشارع في منهج تشريع الأحكام، كمراعاة الفطرة، والتيسير والسماحة، وعموم الشريعة، والموازنة بين المصالح والمفاسد، ومراعاة مآلات الأفعال والأحكام"(٢).

وفرّق د. جغيم بين مصطلح مقاصد الشريعة ومصطلح المقاصد بمعناه الشامل، واعتبر هذا الأخير يشمل محورين:

"أولا: مقاصد الخلق، أي مقاصد الشارع من خلق الإنسان المتمثلة في عبادة الله واستخلافه في الأرض. ثانيا: مقاصد الشريعة"، والذي اعتبره يتضمن الأمور الثلاثة السابقة(٣).

ولعل د. جغيم استفاد هذا التوجه في تحديد مفهوم المقاصد بمعناها الشامل مما ذكره د. جمال الدين عطية حين قسم المقاصد من غير تقييدها بشيء إلى ستة أقسام، تعود إلى ثلاثة:

١– مقاصد الخلق، أي الغاية من خلق الإنسان المتمثلة في عبادة الله وخلافته في الأرض.

٢– مقاصد الشرع: وقسمها إلى:

(١) ابن بية، "مشاهد من المقاصد"، ٣٢.

(٢) جغيم، "المحرر في مقاصد الشريعة"، ٢١.

(٣) جغيم، "المحرر في مقاصد الشريعة"، ٢١.

أ– مقاصد عالية، وتتمثل في تحقيق عبادة الله والخلافة عنه وعمارة الأرض من خلال الإيمان ومقتضياته من العمل الصالح المحقق للسعادة في الدنيا والآخرة.

ب– مقاصد كلية (أي الكليات الخمس).

ج– مقاصد خاصة، أي بباب معين كالزكاة أو النكاح، أو بأبواب متجانسة من الشريعة كالعبادات أو المعاملات المالية.

د– مقاصد جزئية، أي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي.

٣– مقاصد المكلفين(١).

وتقسيم د. عطية للمقاصد أكثر دقة من تقسيم د. جغيم، وذلك لمّا جعل مقاصد المكلفين تندرج تحت مفهوم المقاصد بمعناها العام، فكان على د. جغيم أن يجعل المحورين اللذين اعتبرهما يتفرعان عن مصطلح المقاصد، يجعلهما متفرعين عن مصطلح مقاصد الشارع، لأن مقاصد الخلق هي مقاصد الشارع من خلق الإنسان.

ومن خلال كلام د. عطية يتبين أنه يميل إلى أن مقاصد الشرع بمعناها الخاص تتمثل في الغاية التي من أجلها شرعت الأحكام، سواء أكانت هذه الغاية عالية أم كلية أم خاصة أم جزئية. فهو برأيه هذا موافق للجمهور الذين يمثلون الاتجاه الأول.

الاتجاه الخامس: مفهوم مقاصد الشارع عند الشاطبي:

اشتهر أن الإمام الشاطبي لم يذكر تعريفا خاصا بمقاصد الشريعة، وهو كلام صحيح إذا قُصد به التعريف بالحقيقة. غير أنه لما فصل الكلام في الأنواع التي تندرج تحت مقاصد الشارع، وهذا ما يسمى بالتعريف بالأقسام، يمكن أن نستخلص من ذلك مفهوم مقاصد الشارع عنده.

ذكر الشاطبي أن مصطلح المقاصد يتناول جانبين: قصد الشارع، وقصد المكلف، ثم بيّن أن قصد الشارع من أحكام شريعته يتمثل في أربعة أنواع:

١– قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، والمتمثل في أنها وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل.

(١) ينظر: عطية، "نحو تفعيل مقاصد الشريعة"، ١٠٦ – ١٣٨.

٢– قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.

٣– قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

٤– قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة[١].

والظاهر من صنيعه أنه أراد بقصد الشارع ما أراده من أحكام شريعته المستفاد من خطاباته، فأولى هذه المراتب التي عدّها تحت النوع الثاني تتمثل في كون هذه الأحكام مفهومة، ومعلوم ما أراده الله منها. ثم أراد الشارع بعد ذلك تكليف العباد بهذه الأحكام، وهو النوع الثالث عند الشاطبي. ثم أراد بعد ذلك امتثال العباد لما كُلّفوا به، وهو النوع الرابع عنده. ثم أراد بعد ذلك المصلحة التي ستتحقق بامتثالهم لهذه التكاليف، واعتبر هذه الإرادة الأخيرة التي صدّر بها الأنواع الأربعة هي الأصل لما سبق، ولهذا وصفها بالقصد ابتداء، وبدأ الكلام بها، وإن كانت متأخرة في الوجود والتحقق. فالأنواع الثلاثة الأخرى تعتبر وسيلة لبلوغ هذا المقصد الأصلي المتمثل في تحقق مصلحة العباد.

ويظهر لي أن الإمام الشاطبي استند في هذا التفصيل لمقاصد الشارع إلى كلام الأصوليين فيما يُشترط في صيغة الأمر في الدلالة على الأمر والطلب. فقد حرّر ابن برهان هذه المسألة، وقال في كتاب الأوسط نقلا عن الزركشي: "اعتبر بعضهم لمصير الصيغة أمرا ثلاث إرادات:

إحداها: أن يكون الآمر مريدا لإيجاد الصيغة، حتى إذا لم يكن مريدا لها بأن يكون ساهيا أو ذاهلا، لا تكون الصيغة الصادرة منه أمرا.

والثانية: أن يكون مريدا لصرف صيغة الأمر من غير جهة الأمر إلى جهة الأمر، فإن الأمر قد يطلق على جهات كالتعجيز والتكوين والوعيد وغيره.

والثالثة: هي إرادة فعل المأمور والامتثال.

فأما الأولى، وهي إرادة إيجاد الصيغة، فلا خلاف في اعتبارها. وأما الثانية، وهي إرادة صرف الصيغة إلى جهة الأمر، فاختلف فيها أصحابنا، فذهب المتكلمون إلى اعتبارها، وذهب الفقهاء إلى أنها لا تعتبر، لكن إذا وردت الصيغة مجردة عن القرائن حملت عليه. وأما

(١) ينظر: إبراهيم بن موسى الشاطبي، "الموافقات". تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، (ط١، الخُبر: دار ابن عفان، ١٤١٧هـ)، ٨/٢.

الثالثة: فاتفق أصحابنا على أنها لا تعتبر، واتفق المعتزلة على اعتبارها"[1].

وكان للإمام الشاطبي في هذه الإرادة الثالثة رأي مغاير لما عليه الأشاعرة وجمهور الأصوليين، لأنه اعتبر أن إرادة الشارع لامتثال الفعل المأمور به على نوعين: الإرادة الخلقية القدرية، فهذه ليست شرطا في الأمر، لأن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد وقوعه، ولهذا لم يمتثل أوامره كثيرون. والإرادة الشرعية، فهذه شرط في الأمر، لأن الله تعالى لا يأمر إلا بما يحبه ويرضاه، ثم يحب أن يفعله المأمور، ويرضاه منه[2]. فقوله: "الله لا يأمر إلا بما يحبه ويرضاه" هو الذي عبر عنه ضمن الأنواع الأربعة لقصد الشارع بقصد الشارع للتكليف بمقتضاها، وقوله: "ويحب أن يفعله المأمور، ويرضاه منه" هو الذي عبر عنه بقصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة.

خلاصة القول إن الإمام الشاطبي يعدّ مقاصد الشارع شاملة لمقاصد الأحكام المتمثلة في مصالح العباد التي رامها الشارع من وراء تشريعها، ولمقاصد خطاباته المتمثلة في تحديد معانيها وإرادة امتثالها من قِبل العباد. فكلامه في هذا قريب مما جاء في الاتجاه الثالث في تعريف مقاصد الشريعة.

الفرع الثاني: التعريف المختار لمقاصد الشريعة

قبل تحديد المعنى الدقيق لمصطلح مقاصد الشريعة لا بد من استعراض جملة من الاعتبارات التي ستساعدنا في سبيل ذلك:

أولا: من خلال ما تقدم من تعاريف لمصطلح مقاصد الشريعة رأينا أنها تمثل اتجاهات متباينة ما بين مضيّق لمعناه وموسّع له. وأول سبب في هذا التباين الاختلاف في تحديد المصطلح المراد تعريفه، فالشاطبي ومن تأثر بمنهجه كجمال الدين عطية اتجها إلى تحديد مفهوم كلمة المقاصد بمعناها العام، أي من غير تقييدها بالشارع، ومن خلال تعدادهما لأنواع المقاصد

(١) محمد بن بهادر الزركشي، "البحر المحيط في أصول الفقه"، تحقيق عبد الستار أبو غدة، (ط٢، القاهرة: دار الصفوة، ١٤١٣هـ)، ٢: ٣٤٩.

وينظر في مذهب المعتزلة: محمد بن علي الطيب البصري، "المعتمد في أصول الفقه"، تحقيق خليل الميس، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ)، ١: ٤٣.

(٢) ينظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٣: ٣٧١.

ذكرا مقاصد المكلف. وبما أن المصطلح المراد تعريفه هو مقاصد الشريعة، لأنه هو الذي صار عَلَمًا على عِلْم مقاصد الشريعة، فينبغي استبعاد مقاصد المكلف من حد مقاصد الشرع.

أما تناول الإمام الشاطبي لمقاصد المكلف ضمن موضوع المقاصد، فلأنّه اهتدى إلى أن مقاصد الشارع المتمثلة في الغاية من تشريع الأحكام لا تتحقق إلا بتصحيح مقاصد المكلف، فتناول المسائل المتعلقة بذلك(١).

ثانيا: إذن لا بد من عدم الاقتصار على تعريف مصطلح المقاصد بإطلاق، ولزوم تقييده بإضافته إلى لفظ مشتق من الشرع. غير أن هذا التقييد جعل العلماء يختلفون في تعريفهم للمقاصد بمعناها الخاص. فإذا قيدنا المقاصد بالشارع أمكن أن تُعدّ منها مقاصد الشارع من خلق الإنسان (العبودية والاستخلاف) مع مقاصد الشارع من تشريعاته، وهذا الذي ارتضاه د. جمال الدين عطية ود. جغيم. بخلاف ما لو قيدنا المقاصد بالشريعة أو الشرع، فلا تتناول هذه المقاصد حقيقةً الغايةَ من خلق الإنسان، وهذا الذي اختاره أكثر من كتب في المقاصد.

ورأي الجمهور في نظري هو الصواب، حتى على اعتبار إضافة المقاصد إلى كلمة الشارع، فقد وصفنا الله تعالى بالشارع، ففيه تنبيه إلى أن المراد مقاصده من شرعه أو شريعته. فالله له مقاصد كثيرة، مقصده من خلق الإنسان، مقصده من خلق الملائكة، مقصده من خلق الكون، مقصده من خلق الجنة والنار، وهكذا. والذي نتوخى تعريفه في علم مقاصد الشريعة غايته من أحكامه التشريعية. ولهذا لا أذكر أن أحدا من متقدمي علماء الأصول ربط بين مقصد الشارع والغاية من خلق الإنسان.

ثم إن علم مقاصد الشريعة خرج من رحم أصول الفقه، الذي هو العلم بالقواعد التي تمكننا من استنباط أحكام الشريعة. فعلم المقاصد ينبغي أن يكون كذلك من كونه وسيلة لاستنباط أحكام الشريعة، فتعين أن يكون المراد بمقاصد الشارع مقاصده من أحكام شريعته.

ثالثا: من جهة أخرى يُعدّ الإجمال الذي يكتنف مصطلح المقاصد حتى لو قيدناه بالشريعة أو الشرع سببا في اختلاف بعض المقاصديين في تعريفهم له، فلا بد من تقدير محذوف في هذا المصطلح، وهل يراد به مقاصد أحكام الشريعة فقط، أم مقاصد نصوص

(١) ينظر: عطية، "نحو تفعيل مقاصد الشريعة"، ١٣٧.

الشريعة مع أحكامها. فالذي عليه أكثر العلماء هو الأول، ولهذا عرفوها بالغاية من أحكام الشريعة. وذهب د. ابن بية ود. إسماعيل الحسني ود. جغيم إلى أن المراد هو الثاني، ولهذا ضموا إلى الغاية من أحكام الشريعة المعاني المستفادة من نصوص الشريعة أو خطابات الشارع.

والتحقيق أن معاني نصوص الشريعة ودلالاتها تعتبر من ضمن مواضيع علم أصول الفقه (دلالات الألفاظ)، ففيه وضعت القواعد المتعلقة بكيفية التعرف على معاني النصوص والأحكام التي دلت عليها. وبما أننا بصدد تعريف مقاصد الشريعة لقبًا لعلم مستقل، فينبغي الاقتصار على مقاصد الأحكام، واستبعاد مقاصد الخطاب. وهذا ما أشار إليه الإمام الطاهر بن عاشور في مقدمة كتابه "مقاصد الشريعة"، واعتبره سببا وجيها في الفصل بين العلمين(١).

رابعا: بقي أمر واحد وقع فيه اختلاف حين تعريف مقاصد الشريعة، وهو خصائص التشريع، هل تعتبر ضمن مقاصد الشريعة؟ وسبق أن د. جغيم يرى ذلك، وهو ظاهر صنيع ابن عاشور ود. الخادمي.

والذي عليه أكثر المقاصديين خلاف ذلك، وبعضهم أنكر اعتبار خصائص التشريع ضمن مقاصده. قال د. عطية: "ما دمنا بصدد البحث في المقاصد، فينبغي استبعاد ما يختلط بها، وليس منها، وإن كان ذا صلة بها بوجه من الوجوه. أعني المفاهيم التأسيسية التي انطلق منها البعض في بحث المقاصد كالفطرة والسماحة، والخصائص كالتيسير ورفع الحرج"(٢).

والذي أراه أن خصائص التشريع الإسلامي أعم من مقاصده، ولهذا نجد أمورا عدّت من خصائص التشريع، وهي ليست من مقاصد الشريعة كربانية المصدر، وصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وشمولها لجميع نواحي الحياة وغير ذلك. وثمة أمور هي من خصائص التشريع ومن مقاصد الشريعة في الوقت نفسه كتحقيق مصالح العباد، ورفع الحرج عنهم(٣). فإدراج

(١) ينظر: ابن عاشور، "مقاصد الشريعة"، ١٦٧.

(٢) عطية، "نحو تفعيل مقاصد الشريعة"، ١٢٠.

(٣) ينظر: عمر سليمان الأشقر، "كتاب خصائص الشريعة الإسلامية". (ط١، الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٢م)، ٣٣-١٠٠.

خصائص التشريع ضمن مقاصد الشريعة من قبيل التعريف بالأعم، فيكون غير صحيح، لأنه تعريف غير مانع.

خامسا: بعد تقليب النظر حول هذه الجملة من الاعتبارات، نستخلص أن ما سلكه أصحاب الاتجاه الأول (الجمهور) في تعريف مقاصد الشريعة هو الصواب، فينبغي الاقتصار على حدّ مقاصد أحكام الشريعة، وطرح المعاني الأخرى التي وردت في بقية التعاريف. وتعاريف الاتجاه الأول وإن اختلفت في ألفاظها، غير أنها متفقة على أن مقاصد الشريعة هي الغايات أو الأهداف التي من أجلها شرعت الأحكام. وبعض هذه التعاريف اقتصر على ذلك، والبعض الآخر حدد المقصود بهذه الغايات، إما بأنها تتمثل في الحِكم المقصودة من أحكام الشريعة، أو أسرارها، أو مصالحها.

التعريف المختار وأسباب اختياره:

التعريف الذي أراه مناسبا لمقاصد الشريعة بناء على ما سبق من تعاريف هو: **الغايات المصلحية التي أرادها الشارع من أحكامه.**

فهو تعريف مختصر جامع مانع، وخالٍ من الزيادة التي لا تمس الحاجة إليها في الحدود. جامع لأنه يشمل مختلف الغايات التي قصدها الشارع من أحكامه، سواء أكانت مصالح كلية عامة أم خاصة، أم كانت مصالح وحِكَما جزئية. ومانع من دخول مقاصد المكلف، أو مقاصد خطاب الشارع، أو خصائص التشريع التي رأينا أنه لا بد من استبعادها من معنى مصطلح مقاصد الشريعة.

وقيّدت الغايات بصفة المصلحية اقتداءً بالدكتور إسماعيل الحسني، لأن لكل حكم شرعي قصدين أو غايتين أو إرادتين للشارع الحكيم فيه. أولاهما: أن يمتثل الناس هذه الأحكام، والثانية: أن تتحقق لهم المصلحة من وراء تشريع هذه الأحكام. فالقصد الأول خارج عن المعنى الخاص لمقاصد الشريعة، لهذا قيدت الغايات بالمصلحية لإخراج قصد امتثالها.

والذي جعلني أعتبر أن الشارع له قصدان من أحكام شريعته، أحدهما إرادة امتثالها، ما سبق أن أشرت إليه حين تفسير كلام الشاطبي حول أنواع المقاصد عنده. فقد ذكرت أن علماء الأصول اختلفوا في صيغة الأمر، هل يشترط في دلالتها على الأمر والطلب إرادة

امتثال المأمور به؟ ورأينا أنهم اختلفوا على مذاهب، أصحها عندي ما اختاره الشاطبي من أن الله أراد شرعا وأحب أن تُمتثل أوامره[1]. فكل حكم من أحكام الشريعة ما أنزله الله تعالى إلا وهو قاصد ومريد شرعا أن يمتثله العباد، وبما أن هذا القصد خارج عن المعنى الحقيقي لمقاصد الشريعة، فتعيّن إخراجه من التعريف بالقيد الذي ذكرته فيه "المصلحية".

(١) ينظر ص (٤٧٤)

المبحث الثاني: الأبعاد المترتبة على المفهوم الصحيح لمقاصد الشريعة

بعد أن رجحتُ تعريف مقاصد الشريعة بأنها الغايات المصلحية التي أراد الشارع تحقيقها من أحكامه، واستبعدت جميع المعاني الخارجة عن هذه الحقيقة للمقاصد، بقيت بعض القضايا التي قد يكون فيها كلام بعض المقاصديين متناقضا مع هذا التعريف رغم اختيارهم له، فتعيّن دراستها، وبيان وجه الحق فيها. وهو ما سأتناوله ضمن المطالب الآتية: الفرق بين مقاصد الشريعة وعلل الأحكام، تقسيمات المقاصد، طرق الكشف عن مقاصد الشريعة.

المطلب الأول: الفرق بين مقاصد الشريعة وعلل الأحكام

تكاد تتفق كلمة الأصوليين على أن العلة هي الوصف الذي أنيط به الحكم، وإن اختلفت تعاريفهم في تحديد حقيقة هذا الوصف: فيرى بعضهم أنه المعرّف للحكم، بحيث إن أي محل وجد فيه الوصف، تحقق فيه الحكم(١). ويرى آخرون أنه الوصف المؤثّر في الحكم، سواء كان موجبا له بذاته، كما هو مذهب المعتزلة، بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين(٢)، أو موجبا له بجعل الشارع له موجبا، كما هو مذهب الغزالي وغيره(٣). وذهب فريق ثالث إلى أنه الوصف الباعث على تشريع الحكم، أي لا بد أن يكون هذا الوصف مشتملا على حكمة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من تشريع الحكم(٤).

فهذه التعاريف متفقة على أن العلة هي الوصف الذي ربط به الحكم. وبما أننا عرفنا

(١) ينظر: محمد بن عمر الرازي، "المحصول في علم أصول الفقه". تحقيق طه جابر العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ)، ٥: ١٣٥؛ سليمان بن عبد القوي الطوفي، "شرح مختصر الروضة". تحقيق عبد الله التركي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ)، ٣: ٣١٥ و٤٤٠.

(٢) ينظر: أبو الحسين البصري، "المعتمد في أصول الفقه"، ٢: ٢٠٠؛ الزركشي، "البحر المحيط"، ٥: ١١٢.

(٣) ينظر: محمد بن محمد الغزالي، "شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل". تحقيق أحمد الكبيسي، (ط١، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ)، ٢١؛ محمد بن أحمد السمرقندي، "ميزان الأصول في نتائج العقول". تحقيق محمد زكي عبد البر، (ط٢، القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٤١٨هـ)، ٥٨٠.

(٤) ينظر: علي بن محمد الآمدي، "الإحكام في أصول الأحكام". تعليق عبد الرزاق عفيفي، (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ)، ٣: ٢٠٢؛ عثمان بن عمر بن الحاجب، "منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ)، ١٦٩.

المقصد الشرعي بأنه الغاية والمصلحة التي من أجلها شرع الحكم، أي الحكمة التي أرادها الشارع أن تتحقق بامتثال الحكم، فهذا يعني وجود تباين بين معنى المقصد الشرعي من الحكم ومعنى العلة الشرعية للحكم.

قال الطوفي: "الغنى مناسب لإيجاب الزّكاة مواساة للفقراء، ودفعا لضرر الفقر عنهم. فالغنى هو الوصف، وإيجاب الزّكاة هو الحكم، ومواساة الفقراء هي الحكمة. وكل حكم شرعيّ تعليليّ، لا بدّ له من سبب مناسب يقتضيه، ومن حكمة هي الغاية المطلوبة منه تترتّب عليه"(١).

وقد يرد على هذا الكلام أحد اعتراضين:

أولهما: أن بعض الأصوليين ذكر أن لفظ العلة كما يطلق على الوصف، يطلق أيضا على الحكمة:

١ – قال ابن قدامة: "استعمل الفقهاء لفظ العلة في ثلاثة أشياء:

أحدها: بإزاء ما يوجب الحكم لا محالة. أخذًا من العلة العقلية.

والثاني: أطلقوه بإزاء المقتضي للحكم، وإن تخلف الحكم لفوات شرط، أو وجود مانع.

والثالث: أطلقوه بإزاء الحكمة، كقولهم: المسافر يترخص لعلة المشقة. والأوسط أولى"(٢).

٢ – ونقل الزركشي عن الآمدي في جدله: "العلة في لسان الفقهاء تطلق على المظنة، أي الوصف المتضمن لحكمة الحكم، كما في القتل العمد العدوان، فإنه يصح أن يقال: قُتل لعلة القتل. وتارة يطلقونها على حكمة الحكم، كالزجر الذي هو حكمة القصاص، فإنه يصح أن يقال: العلة الزجر. وأما السبب فلا يطلق إلا على مظنة المشقة دون الحكمة"(٣).

ويجاب عن هذا بأن كلام الإمامين يفهم منه أن إطلاق العلة على الحكمة في اصطلاح الأصوليين إنما هو على سبيل المجاز. فابن قدامة بعد سرده للإطلاقات الثلاثة للعلة، قال: "والأوسط أولى". قال ابن بدران: قوله: "والأوسط أولى" يعني أن إطلاق لفظ العلة بإزاء المقتضي للحكم أولى من إطلاقه على الأول والثالث"(٤). وقول الآمدي: "وتارة يطلقونها على

(١) الطوفي، "شرح مختصر الروضة"، ٣: ٣٨٧.

(٢) ابن قدامة، "روضة الناظر بنزهة الخاطر العاطر"، ١: ١٣٠.

(٣) ينظر: الزركشي، "البحر المحيط"، ٥: ١١٥.

(٤) عبد القادر بن أحمد بن بدران، "نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر". (ط١، بيروت: دار =

الحكمة" يعني أن الأصل إطلاقها على المعنى الأول الذي ذكره، أي الوصف المقتضي للحكم والمتضمن للحكمة، فيكون هو المعنى الحقيقي للعلة، فيقدم على المعنى المجازي.

ثانيهما: أن الإمام الشاطبي ذهب إلى أن العلة حقيقة في الحكمة من تشريع الحكم، إذ يقول: "السبب: ما وضع شرعا للحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم. وأما العلة، فالمراد بها الحِكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي. فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة"[(١)].

فالجواب أن الحقيقة أنواع: لغوية وشرعية وعرفية، فالشاطبي نظر إلى المعنى الحقيقي للعلة في شريعة الإسلام (الحقيقة الشرعية)، فوجده الحكمة التي من أجلها شرع الحكم، فهي السبب الحقيقي الباعث على تشريع الحكم. أما الجمهور فنظروا إلى المعنى العرفي الاصطلاحي للعلة، فاعتبروه الوصف المتضمن للحكمة، لأنه هو الذي ينبغي أن تربط به الأحكام لظهوره وانضباطه.

والذي يؤكد أن المعنى الحقيقي في اصطلاح الأصوليين للعلة (الحقيقة العرفية) هو الوصف المتضمن للحكمة أننا نجدهم في عديد من مسائل القياس يغايرون بين العلة والحكمة، ويعتبرون العلة هي الوصف المتضمن للحكمة:

– فذكروا مثلا أن العلة لا بد أن تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من تشريع الحكم[(٢)]، فهذا يعني أن الحكمة شرط في العلة، وليست هي عين العلة.

– ولما تكلموا عن مسألة التعليل بالحكمة، قصدوا جواز أن تكون الحكمة علة لحكم معيّن. وهذا يعني أن الحكمة غير العلة[(٣)].

– وفرّق كثير من الأصوليين بين النقض والكسر بأن النقض تخلف الحكم عن العلة،

=

الحديث، ١٤١٢هـ)، ١: ١٣٠.

(١) الشاطبي، "الموافقات"، ١: ٢٦٥.

(٢) ينظر: الآمدي، "الإحكام"، ٣/٢٠٢؛ أحمد بن علي الساعاتي، "بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام". تعليق إبراهيم شمس الدين، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م)، ٢: ٥٨٠.

(٣) ينظر: عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، "نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول". (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٢: ٢١٤.

والكسر تخلفه عن حكمتها[١].

فهذه المسائل وغيرها تدل على أن حقيقة العلة التي هي الوصف الذي ربط به الحكم مباينة لحقيقة الحكمة التي هي المقصد الشرعي من الحكم.

بناء على ما سبق، ومن أجل تحديد المصطلحات، أفضّل أن لا يطلق علماء المقاصد كلمة المقصد على العلة الشرعية. وهذا ما خالف فيه بعض من كتب في المقاصد من أعلام هذا العصر. فعلى سبيل المثال:

– يقول د. النجار: "القياس يعتمد على معرفة العلة كما هو معلوم، وليست العلة إلا مقصدا شرعيا جزئيا"[٢]. وقال أيضا عن مصطلح العلة بأنه: "يشيع استعماله عند الفقهاء مرادا به المقاصد الجزئية من الأحكام الشرعية، في حين يروج مصطلح المقاصد عند الأصوليين مرادا به في الأغلب المقاصد العامة والمقاصد الخاصة بالنوع"[٣].

– ويقول د. الخادمي: "والمقاصد باعتبار تعلقها بعموم الأمة وخصوصها، تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أ– المقاصد العامة : ب– المقاصد الخاصة: ج– المقاصد الجزئية: وهي علل الأحكام وحِكَمُها وأسرارها"[٤]. وقال أيضا: "مراحل تنزيل المقاصد: ١ – فهم المقصد الجزئي أو علة الحكم، والعمل على تحديده وفق طرق إثبات المقاصد المقررة. ٢ – النظر في تعدية المقصد الجزئي، لأن التعدي مع الجهل بالعلة، تحكم من غير دليل..."[٥].

المطلب الثاني: تقسيمات المقاصد

رأينا أن المعنى الصحيح لمقاصد الشريعة هو الغايات المصلحية التي شرعت أحكام الشريعة من أجل تحقيقها. بناء على هذا، فإن من اختار هذا التعريف، لا يمكنه أن يذكر تحت أقسام المقاصد باعتباراتها المختلفة إلا ما كان من غايات أحكام الشريعة ومصالحها.

وهذا ما خالف فيه بعض من ألف في علم المقاصد، لما قسموا المقاصد إلى غير ذلك، وهو ما سأتناوله تحت هذين الفرعين:

(١) ينظر: الزركشي، "البحر المحيط"، ٥: ٢٧٩.
(٢) النجار، "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة"، ١٩.
(٣) النجار، "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة"، ٤٢.
(٤) الخادمي، "الاجتهاد المقاصدي"، ٥٤.
(٥) الخادمي، "الاجتهاد المقاصدي"، ٦٢.

الفرع الأول: تقسيم المقاصد إلى مقاصد الشرع ومقاصد المكلّف

على الرغم من تعريف البعض للمقاصد بمعناها الخاص[١]، غير أنهم لما عدّدوا تقسيماتها، ذكروا من بينها انقسام المقاصد بالنظر إلى محل صدورها إلى: مقاصد الشرع أو الشارع، ومقاصد المكلّف[٢]. فإن كان قصدهم أن مورد هذه القسمة المقاصد بمعناها الخاص كما عرفوها بذلك، فهذا لا يستقيم، فمقاصد المكلف لا تندرج تحت المقاصد المتمثلة في الغاية من تشريع الأحكام، لأن الأحكام التشريعية بمصالحها لا تصدر إلا عن الشارع الحكيم.

وسبقت الإشارة إلى أن الإمام الشاطبي لما قسم المقاصد إلى مقاصد الشرع ومقاصد المكلّف، السبب الذي حمله على ذلك أنه تناول في كتابه الموافقات المقاصد بمعناها العام، أي المقاصد في الشريعة، وليس مقاصد الشريعة فقط، لهذا استقام عنده التقسيم المذكور.

الفرع الثاني: تقسيم المقاصد إلى مقاصد ووسائل

سبق في تعريف المقاصد اصطلاحا أن من معانيها إذا أضيفت إلى الأحكام الأحكام التي انطوت على المصالح جلبا أو المفاسد درءا، فتكون حينئذ في مقابلة الأحكام التي هي بمثابة الوسائل التي لا تتضمن مصلحة في نفسها.

قال القرافي: "الأحكام كلّها قسمان: مقاصد، وهي المتضمنة للحِكم في أنفسها. ووسائل تابعة للمقاصد في أحكامها من الوجوب والتحريم وغيرهما. وهي المفضية إلى تلك المقاصد خالية عن الحِكم في أنفسها من حيث هي وسائل"[٣].

فجعل مورد القسمة للمقاصد والوسائل أحكام الشرع. وهو الذي مشى عليه المقري في قواعده[٤]. ولكلامهما وجه من الاعتبار، فإن إيجاب السعي لصلاة الجمعة هو الذي

(١) ينظر: نور الدين الخادمي، "علم المقاصد الشرعية". (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ)، ١٧؛ يوسف أحمد البدوي، "مقاصد الشريعة عند ابن تيمية". (الأردن: دار النفائس)، ٤٨–٥٠؛ مسعود صبري، "بداية القاصد إلى علم المقاصد". (ط١، دار البشير، ١٤٣٩هـ)، ١٦.

(٢) ينظر: الخادمي، "علم المقاصد الشرعية"، ٧١؛ البدوي، "مقاصد الشريعة عند ابن تيمية"، ١٢٣؛ صبري، "بداية القاصد إلى علم المقاصد"، ٥٢.

(٣) أحمد بن إدريس القرافي، "الذخيرة". تحقيق محمد حجي وسعيد أعراب، ومحمد بو خبزة، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ٤: ١٩٢.

(٤) ينظر: محمد بن محمد المقّري، "القواعد". تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد، (مكة المكرمة: مركز =

يتوقف عليه أداء هذه الصلاة، وإيجاب السفر إلى الحج هو الذي يتحقق به أداء فريضة الحج. ففي كل منهما توقف الحكم الثاني على الحكم الأول.

وفي كلام آخر للقرافي جعل مورد هذه القسمة الثنائية (المقاصد والوسائل) الأفعال التي تتعلق بها الأحكام. قال: "وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي المتضمّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها. ووسائل: وهي الطّرق المفضية إليها"[(١)]. فموارد الأحكام هي الأمور والمحالّ التي ترد عليها الأحكام، وهي أفعال وتصرفات المكلفين. وهذا الذي مشى عليه كثير من الأصوليين كابن جزي وأبي بكر بن عاصم الأندلسي ومحمد يحيى الولاتي ود. مصطفى بن كرامة الله مخدوم[(٢)]، لأنه في حقيقة الأمر في المثالين السابقين أحد الفعلين هو الذي أدى إلى الفعل الآخر، فالسعي أو السفر هو الذي أفضى إلى فعل صلاة الجمعة والحج.

والإمام ابن عاشور جمع بين التوجيهين السابقين، فإنه مرة قال في ترجمة هذه القسمة: "المعاملات في توجُّه الأحكام التشريعية إليها مرتبتان: مقاصد ووسائل"[(٣)]. ثم عرف المقاصد بأنها: "الأعمال والتصرّفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساعٍ شتى، أو تُحمل على السعي إليها امتثالاً"[(٤)]. ولمّا عرف الوسائل قال بأنها الأحكام التي شرعت، لأن يتمّ بها تحصيل أحكام أخرى. وهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل. فالإشهادُ في عقد النكاح وشهرتُه غيرُ مقصودين لذاتهما، وإنما شُرعا لأنهما وسيلة لإبعاد صورة النكاح عن شوائب السفاح والمخادنة[(٥)].

=

إحياء التراث الإسلامي)، ٢: ٣٩٣.

(١) القرافي، "الفروق"، ٢: ٣٣.

(٢) ينظر: محمد بن أحمد بن جزي، "تقريب الوصول إلى علم الأصول". تحقيق محمد علي فركوس، (ط١، الجزائر: دار التراث الإسلامي، ١٤١٠هـ)، ٧١؛ محمد بن يحيى الولاتي، "نيل السول على مرتقى الوصول لابن عاصم". (ط١، الرياض: عالم الكتب، ١٤١٢هـ)، ٧٩؛ مصطفى بن كرامة الله مخدوم، "قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية". (ط١، الرياض: دار إشبيليا، ١٤٢٠هـ)، ٢٦.

(٣) ابن عاشور، "مقاصد الشريعة"، ٤١٣.

(٤) ابن عاشور، "مقاصد الشريعة"، ٤١٥.

(٥) ينظر: ابن عاشور، "مقاصد الشريعة"، ٤١٥.

خلافا لما تقدّم، نجد طائفة من العلماء جعلت مورد القسمة للمقاصد والوسائل المصالح ذاتها أو المقاصد ذاتها:

– قال الإمام العز بن عبد السلام: "في انقسام المصالح والمفاسد إلى الوسائل والمقاصد: الواجبات والمندوبات ضربان: أحدهما: مقاصد، والثّاني: وسائل. وكذلك المكروهات والمحرّمات ضربان: أحدهما: مقاصد، والثّاني: وسائل"[(١)]. فاعتبر المصالح والمفاسد هي المنقسمة إلى مقاصد ووسائل. ثم في الشرح ذكر أن الأحكام من واجبات ومندوبات ومحرمات ومكروهات هي التي تنقسم إلى ما ذكر.

– أيضا ذكر د. النجار ضمن تقسيمات المقاصد: المقاصد بحسب الأصلية. وبيّن أن مقاصد الشريعة أو مصالحها تنقسم إلى: مقاصد الأصول: وهي التي جاءت الشريعة لتحقيقها باعتبار ذاتها، وما اشتملت عليه من مصلحة، كمقصد حفظ النفس. ومقاصد الوسائل: وهي التي ليست مصالح في ذاتها، وإنما هي مصالح باعتبار أنها تؤدي إلى تحقيق مصالح أصلية، كالإشهاد في النكاح، فهو ليس مصلحة في ذاته، وإنما هو مصلحة يؤدي إلى تحقيق مقصد الاستمرارية في الزواج[(٢)].

فما ذكره هذان العَلَمان من انقسام المقاصد أو المصالح إلى وسائل ومقاصد يخالف كلام القرافي ومن معه الذين اعتبروا أن مورد هذه القسمة الأفعال أو الأحكام، وليس المصالح. ورأيي أن هذا الأخير هو الأدق والأقرب إلى الصواب، فكل فعل لمكلف إما أن يكون مقصدا للشريعة، فتأمر به لاشتماله على المصلحة، أو تنهى عنه لاشتماله على المفسدة. أو يكون الفعل في ذاته خاليا عن المصلحة أو المفسدة، وإنما هو وسيلة لتحقيق مصلحة، فيؤمر به، أو وسيلة لتحقيق مفسدة، فينهى عنه. فصح بناءً على هذا تقسيم أفعال المكلفين أو أحكام الشريعة إلى مقاصد ووسائل.

بخلاف تقسيم المقاصد إلى مقاصد ووسائل، فالخلل ظاهر عليه من جهة تقسيم الشيء إلى ذاته وغيره. وأيضا تقسيم المصالح إلى مقاصد ووسائل، ثم اعتبار أن الوسيلة

(١) عبد العزيز بن عبد السلام، "قواعد الأحكام في مصالح الأنام". علق عليه طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٤هـ)، ١: ٥٣.

(٢) ينظر: النجار، "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة"، ٤٥.

ليست مصلحة في ذاتها، وإنما تفضي إليها. فليست المصالح هي التي انقسمت إذن.

قد يقال: يمكن أن يطلق على الوسيلة الخالية عن المصلحة مقصدا أو مصلحة على سبيل المجاز، لأنها تفضي إليها. وهذا ما فعله العز بن عبد السلام لما ذكر أن "المصالح ضربان: حقيقي، وهو الأفراح واللذات. ومجازي، وهو أسبابهما. وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبَّب"(١).

فالجواب أن الأصل في الكلام الحقيقة، ثم يشترط في التعاريف الذي يُعدّ التقسيم من صورها خلوّها عن المجاز. فإذا أمكن اعتبار أمر موردا للقسمة إلى المقاصد والوسائل على سبيل الحقيقة، فإنه مقدّم على ما كان من ذلك على سبيل المجاز.

على أنه يمكن تقسيم المصالح إلى مقاصد ووسائل على سبيل الحقيقة باعتبارٍ آخر غير الذي سبق، وذلك في الحالات الآتية:

١ – لما تكون الوسيلة مصلحة جزئية في سبيل تحقيق مصلحة كلية، فتكون المصلحة الكلية مقصدا وغاية للمصلحة الجزئية، ككون رفع الغرر في المبادلات المالية وسيلة لمقصد حفظ المال.

٢ – لما تكون الوسيلة مصلحة خاصة في سبيل تحقيق مصلحة عامة، فتكون المصلحة العامة مقصدا للمصلحة الخاصة، كحفظ مال الفرد الواحد، فإنه وسيلة لحفظ مال المجتمع بأسره.

٣ – فرّق ابن عاشور بين المقاصد القريبة مثل حفظ النفس، والمقاصد العالية، كتحقيق مصلحة الإنسان(٢). فيمكن اعتبار المقصد القريب وسيلة لتحقيق المقصد العالي، وكلاهما مصلحة حقيقية.

٤ – قسّم الشاطبي المقاصد إلى أصلية تعتبر الغاية الأولى للحُكم، وتبعية هي مكمّلة وخادمة للأصلية. ومثّل لذلك بالنكاح، فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالحلال، وما أشبه ذلك. فجميع هذا مقصود للشارع بالتبع من تشريع النكاح(٣). فهذه المقاصد التبعية بحكم كونها

(١) ابن عبد السلام، "قواعد الأحكام"، ١: ١٩.
(٢) ينظر: ابن عاشور، "مقاصد الشريعة"، ٣٥٠.
(٣) ينظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٢: ٣٠٠.

خادمة ومقوية للمقصد الأصلي، يمكن اعتبارها وسيلة لتحقيقه[١].

٥– اعتبر الشاطبي أن المصالح على مراتب متفاوتة: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، ولكل منها مكمّل لها، والمكمل لكل مرتبة من هذه المراتب وسيلة لها من جهة أن المخلّ بما هو مكمِّل كالمخلّ بالمكمَّل. أيضا الحاجيات مكملة للضروريات، والتحسينيات مكملة للحاجيات[٢]. فكل منها وسيلة للأخرى.

ويكون لهذا التقسيم الذي ذكرته في هذه الحالات الخمس فائدته بناء على قاعدة الوسائل والمقاصد، والعلاقة لتي تحكمهما. وبيان ذلك:

١– لو فرضنا أنه في بعض الحالات إذا كان تحقيق المصلحة الجزئية قد يفضي إلى بطلان المصلحة الكلية، كما لو كان رفع الغرر قد يؤدي في بعض المعاملات إلى ضياع الأموال، فإنه لا يكون مشروعا اعتمادا على قاعدة المقاصد أهم من الوسائل. وهذا الذي جعل المالكية يقولون: يغتفر الغرر اليسير في بعض أنواع المعاملات كالمراطلة[٣].

٢– لما يكون تحقيق المصلحة الخاصة مفضيا إلى بطلان المصلحة العامة، فإنه يمنع. ولهذا نهى الشارع عن تلقي السلع وعن بيع الحاضر للبادي، لأنهما وإن كان فيهما مصلحة خاصة، فإنهما يضرّان بالعامة[٤].

٣– مثل هذا يقال فيما لو كان تحقيق المقصد القريب يؤدي إلى تخلف المقصد العالي، فإنه يسقط من الاعتبار، كترك الجهاد حفاظا على النفس، فإنه يفوّت مقصدا عاليا متمثلا في حفظ الدين الذي مصلحة الإنسان فيه أعظم من مصلحة بقاء النفوس.

٤– المقصد التبعي إذا كان يفضي إلى تخلف المقصد الأصلي، فإنه يسقط عن الاعتبار، كما لو كان الإقدام على الزواج لمجرد الاستمتاع، فإنه يلغى هذا المقصد من الاعتبار تحقيقا للمقصد الأصلي من الزواج المتمثل في حفظ النسل وبقائه، ولهذا جاء النهي في

(١) ينظر: محمد بكر، "مقاصد الشريعة تأصيلا وتفعيلا"، ٢٩٨، صبري، "بداية القاصد إلى علم المقاصد"، ١٢٣.

(٢) ينظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٢: ١٧، ٢٤، ٢٥، ٣٨.

(٣) ينظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٥: ١٩٦.

(٤) ينظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٥: ١٩٦.

الشريعة عن نكاح المتعة.

٥- إذا كان المقصد المكمِّل يفضي إلى تخلف المقصد المكمَّل، فإنه يسقط عن الاعتبار. وكذا إذا كان المقصد التحسيني يترتب عليه تخلف المقصد الحاجي أو الضروري، والمقصد الحاجي يترتب عليه سقوط المقصد الضروري، فإن الأول منهما يلغى من الاعتبار. فحفظ النفس مقصد ضروري، وحفظ المروءات مستحسن. فحرمت النجاسات حفظا للمروءات. فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجاسة، كان تناولها أولى[1].

خلاصة القول إنه يمكن تقسيم مقاصد الشريعة أو المصالح الشرعية إلى مقاصد ووسائل بالاعتبار الذي ذكرته، لأن كلا من المقاصد والوسائل من المصالح. بخلاف التقسيم الذي جعله القرافي للأحكام، فلا يصح اعتباره تقسيما للمقاصد أو المصالح الشرعية، لأن الوسائل في هذا التقسيم أحكام خالية عن المصالح.

ومن تناول من العلماء موضوع المقاصد والوسائل بالاعتبار الذي ذكره القرافي من غير أن يعتبرهما تقسيما للمقاصد أو المصالح، فلا اعتراض عليه، من جهة أن الموضوع له علاقة بعلم المقاصد، لأنه يبين الأحكام متى تكون مشتملة على مصالح، ومتى لا تكون كذلك.

المطلب الثالث: طرق الكشف عن مقاصد الشريعة

بعد أن انتهينا إلى أن حقيقة المقاصد تتمثل في الغايات والمصالح التي جاءت الشريعة لتحقيقها، فلا بد أن تكون الطرق التي يتم بها الكشف عن المقاصد موصلة إلى هذه الغايات، وليس إلى المعاني التي تمّ إخراجها عن هذه الحقيقة للمقاصد كمقاصد المكلف أو مقاصد الخطاب أو خصائص التشريع.

وقد يقال: إذا كانت هذه المعاني مندرجة تحت المقاصد عند البعض، وهم مقتنعون بذلك، فلهم أن يذكروا من جملة طرق الكشف عن المقاصد ما يوصل إلى هذه المعاني.

وهذا كلام صحيح، ولكن الإشكال يبقى في كلام بعض من اعتبر أن المقاصد قاصرة على الغايات من أحكام الشريعة، ثم حين سرده لطرق الكشف عن المقاصد يذكر طرقا لا علاقة لها بهذه الغايات، وإنما لها ارتباط بمقاصد الخطاب ومعاني النصوص التي تم استبعادها عندهم من حقيقة المقاصد. وهذا ما سأتناوله ضمن الطرق الآتية:

(١) ينظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٣: ٥٨.

الطريق الأول: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي:

ذكر الإمام الشاطبي هذا الطريق ضمن مسالك الكشف عن مقاصد الشارع، واعتبر أن الأمر إنما كان أمرا لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع. وكذلك النهي، فإنه معلوم أنه مقتضٍ لنفي الفعل أو الكف عنه. فعدم وقوعه مقصود للشارع، وإيقاعه مخالف لمقصوده(١).

وقيّد هنا الشاطبي الأمر والنهي بالابتدائي تحرزا من الأمر والنهي الذي قصد به غيرهما، كقوله تعالى: ﴿ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ ﴾ [الجمعة:٩]، فإن النهي عن البيع ليس نهيا مبتدأ، بل هو تأكيد للأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني. إذن البيع في الآية ليس منهيا عنه بالقصد الأول، كما نهي عن الربا مثلا، فلا يصح أن يستدل به على قصد الشارع إلى منع البيع.

أما تقييدهما بالتصريحي فللاحتراز عن الأمر أو النهي الضمني غير المباشر، أي الذي لم يصرح به، فإنه لا يكون مقصودا بالقصد الأول، بل بالقصد الثاني، على سبيل التعضيد والتأكيد للأمر أو النهي الصريحين. ومن هذا كل ما يكون مطلوبا من باب ما لا يتم الأمر إلا به فهو مأمور به، أو من باب الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده عند من يرى ذلك. فما كان من هذا القبيل هو من المقصود الثاني التبعي، كالأمر بالحج مع ما يستلزمه. فالأمر بالحج صريح، والأمر بأخذ مستلزماته والقيام بها أمر ضمني.

إذن الأوامر والنواهي إذا جاءت ابتدائية تصريحية دلت على مقصود الشارع، الأوامر تدل على القصد إلى حصول المأمورات، والنواهي تدل على القصد إلى منع حصول المنهيات. فيتبين أن الذي تمت معرفته من خلال هذا المسلك الفعل الذي طلب الشارع وقوعه من المكلف أو عدم وقوعه، لا المقصد والغاية من وراء مشروعية هذا الفعل. ونحن بيّنّا في تعريف مقاصد الشريعة أنها الغايات التي وضعت أحكام الشريعة لتحقيقها، لا الأحكام ذاتها، أو الأفعال التي تعلقت بها هذه الأحكام.

فالمقصد الشرعي ليس هو الفعل المأمور به أو المنهي عنه، ولا قصد وقوع هذا الفعل أو

(١) ينظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٢: ٣٩٣.

عدم وقوعه. بل الغاية التي لأجلها شُرع هذا الحكم. فالله تعالى لما أمر بالقصاص في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ﴾ [البقرة:١٧٨]،كان الفعل المأمور به تنفيذ القصاص حين وقوع القتل، فالله قصد منا إيقاع هذا الفعل، والمقصد الشرعي منه وغاية تشريعه حفظ النفوس. فهذا المقصد أمر وراء ما دل عليه النص الشرعي من طلب الفعل.

فهذا الطريق الذي ذكره الإمام الشاطبي لا يصلح مسلكا للكشف عن مقاصد الشارع بمعناها الخاص والاصطلاحي، غير أنه لا يمكن مؤاخذة الإمام على ذلك، لأنه لم يعرّف المقاصد بأنها الغايات التي شرعت الأحكام لأجلها، حتى يُعترض عليه بذلك. فالمقاصد عند الشاطبي كما سبق النقل عنه[١] أوسع من كونها الغايات التي لأجلها شرعت الأحكام، لأنها عنده تشمل ذلك، وتشمل أيضا ما قصده أو أراده الشارع من الأفعال التي أمر بها، أو نهى عنها.

إذن يُطرح هذا السؤال، وتوجّه هذه الملاحظة إلى كثير من المتأخرين الذين ألّفوا في علم المقاصد، وعرّفوا مقاصد الشريعة بمعناها الخاص، أي الغايات التي وضعت أحكام الشريعة لتحقيقها[٢]. ثم نجدهم بعد ذلك يسايرون الشاطبي في ذكر الأمر والنهي الابتدائي التصريحي ضمن الطرق والمسالك التي يُكشف بها عن مقاصد الشريعة[٣].

---

(١) ينظر: ص (٤٧٢).

(٢) ينظر: النجار، "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة"، ١٦؛ عبد العزيز الربيعة، "علم مقاصد الشارع". (ط١، الرياض: مكتبة الملك فهد، ١٤٢٣هـ)، ٢١؛ محمد بكر، "مقاصد الشريعة تأصيلا وتفريعا"، ١٨؛ اليوبي، "مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية"، ٣٧؛ الخادمي، "علم المقاصد الشرعية"، ١٧؛ البدوي، "مقاصد الشريعة عند ابن تيمية"، ٤٨-٥٠؛ هشام بن سعيد أزهر، "مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين". (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٣١هـ)، ٣٢؛ رياض بن علي الجوادي، "علم مقاصد الشريعة مفاهيمه وأولوياته". (ط١، دار التجديد، ١٤٤٠هـ)، ٨٤؛ إحسان مير علي، "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة". (ط١، دمشق: دار الثقافة، ١٤٣٠هـ)، ٥٠.

(٣) ينظر: النجار، "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة"، ٢٧؛ الربيعة، "علم مقاصد الشارع"، ١١٥؛ محمد بكر، "مقاصد الشريعة تأصيلا وتفريعا، ١٥٣؛ اليوبي، "مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية"، ١٦٥؛ الخادمي، "علم المقاصد الشرعية"، ٦٧؛ البدوي، "مقاصد الشريعة عند ابن تيمية"، =

– وحاول د. عبد المجيد النجار التخلص من هذا الاعتراض بقوله تحت مسلك الأمر الإلهي أن به يعرف مقصد الشارع، من جهة أن كل حكم شرعي يشتمل على مقصد شرعي، غير أن هذا المسلك ليس من طبيعته أن يعرف بهذه المقاصد على وجه التعيين، فإنه كفيل بأن يعرف بها على وجه الإطلاق، إذ يحصل به لدى الباحث عن المقاصد علم جملي بأن كل طلب إلهي يتضمن مقصدا شرعيا(١).

ولكن يرد على كلامه هذا أنه مخالف لمنهج الأصوليين في بحثهم عن مسالك العلة، فإنهم لم يذكروا إلا ما هو طريق خاص للوصول إليها. ولهذا لم يذكروا الحكم الشرعي ضمن مسالك العلة، رغم أن كل حكم الشرعي لا بد أن يتضمن علة، سواء جعل الله تعالى لعباده طريقا للوصول إليها، أم استأثر بعلمها كما هو الشأن في الأحكام التعبدية.

الطريق الثاني: سكوت الشارع مع توفر داعي التشريع:

بيّن الشاطبي أنه مما يعرف به مقصود الشارع سكوته عن إعطاء حكم مع قيام المعنى المقتضي له. وبيان ذلك أن سكوت الشرع عن الحكم يأتي على ضربين:

أحدهما: أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ، فإنها لم تكن موجودة في زمنه، وسكت عنها مع وجودها. وإنما حدثت بعد ذلك، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها، وإجرائها على ما تقرر في كليات الشريعة.

ثانيهما: أن يسكت الشرع عن أمر، وموجبه المقتضي له قائم، فلم يُقرَّر فيه حكم زائد على ما كان. فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه، ولا ينقص منه. والزيادة عليه تعدّ بدعة مذمومة، ومخالفة لما قصده الشارع. مثال هذا: قياس صلاة العيدين على الصلوات الخمس في أن يجعل لها أذان وإقامة، كما فعله بعض بني أمية(٢).

فالشاطبي ساق هذا المسلك لبيان أن سكوت الشارع عن مشروعية الأمر حين توفر داعي تشريعه يدل على قصده عدم وقوعه. إذن يتبين أن الذي تمت معرفته من خلال هذا

=

٢٣٤؛ أزهر، "مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين، ٩٣؛ الجوادي، "علم مقاصد الشريعة مفاهيمه وأولوياته"، ١٦٤؛ مير علي، "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة"، ١٠١.

(١) ينظر: النجار، "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة"، ٢٨.

(٢) ينظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٢: ٤٠٩.

المسلك الفعل الذي طلب الشارع تركه، لا المقصد والغاية من وراء مشروعية هذا الترك. ونحن بيّنّا في تعريف مقاصد الشريعة أنها الغايات التي وضعت أحكام الشريعة لتحقيقها، لا الأحكام ذاتها، أو الأفعال التي تعلقت بها هذه الأحكام.

أعيد هنا، وأكرر ما ذكرته سابقا من أن الشاطبي بحكم أنه لم يحصر مقاصد الشارع في الغايات التي أرادها الشارع من وضع الأحكام، فلا يؤخذ عليه ضم هذا المسلك ضمن طرق الكشف عن مقاصد الشارع. وإنما يؤخذ هذا على من عرّف مقاصد الشريعة بمعناها الخاص، وهو الغايات والمصالح التي لأجلها شرعت الأحكام(١)، ثم وجدناه يعتبر سكوت الشارع عن مشروعية الأمر حين توفر داعي تشريعه ضمن الطرق التي يُكشف بها عن مقاصد الشريعة(٢).

الطريق الثالث: دلالة السياق:

السياق هو: ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من قرائن. وبعبارة أخرى: هو المحيط الذي أُنتجت فيه العبارة(٣). فهذه القرائن لها دور بارز في إدراك مدلول العبارة. فمثلا قوله تعالى: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فصلت:٤٠]، فُهم من سياق الآية أنه لم يقصد به وجوب عمل ما نشاء ولا حتى إباحته، وإنما قُصد به تهديد الكفار(٤). والذي رجح هذا المعنى دون غيره

(١) ينظر: الربيعة، "علم مقاصد الشارع"، ٢٠؛ محمد بكر، "مقاصد الشريعة تأصيلا وتفريعا"، ١٨؛ اليوبي، "مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية"، ٣٧؛ الخادمي، "علم المقاصد الشرعية"، ١٧؛ البدوي، "مقاصد الشريعة عند ابن تيمية"، ٤٨-٥٠؛ سميح عبد الوهاب الجندي، "أهمية المقاصد في الشريعة وأثرها في فهم النص واستنباط الحكم". (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٩هـ)، ٣١؛ مير علي، "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة"، ٥٠.

(٢) ينظر: الربيعة، "علم مقاصد الشارع"، ١١٦؛ محمد بكر، "مقاصد الشريعة تأصيلا وتفريعا"، ١٩٦؛ اليوبي، "مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة"، ١٧٣؛ الخادمي، "علم المقاصد الشرعية"، ٦٨؛ البدوي، "مقاصد الشريعة عند ابن تيمية"، ٢٣٠؛ الجندي، "أهمية المقاصد في الشريعة وأثرها في فهم النص واستنباط الحكم"، ٩٤؛ مير علي، "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة"، ١٠٧.

(٣) ينظر: نجم الدين الزنكي، "السياق وأثره في فهم مقاصد الشارع". مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، ٤٨، (١٤٢٨هـ): ٣٥٤.

(٤) ينظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٩٩/٢؛ محمد بن علي الشوكاني، "فتح القدير الجامع بين فني الرواية =

من المعاني المحتملة سياق الآية، لأن تمامها ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخۡفَوۡنَ عَلَيۡنَآۗ أَفَمَن يُلۡقَىٰ فِي ٱلنَّارِ خَيۡرٌ أَم مَّن يَأۡتِيٓ ءَامِنٗا يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [فصلت: ٤٠].

وذكر بعض من كتب في علم المقاصد أن من الطرق الكاشفة عن المقاصد الشرعية سياق الخطاب(١). بل أعدّ الدكتور نجم الدين الزنكي بحثا في الموضوع، سماه "السياق وأثره في في فهم مقاصد الشارع"، وبيّن فيه ما لهذه الدلالة من أثر بارز في معرفة المقاصد(٢).

ويرد على كلام هؤلاء الباحثين الأفاضل نفس ما أوردته على الطريق السابق، فإن أخذ السياق بعين الاعتبار حين تدبّر نصوص الوحي إنما يكون له دور في فهم المراد من كلام الشارع، وليس في معرفة الغاية من أحكامه، أو المصالح التي توخى تحقيقها لنا من وراء هذه الأحكام.

ويؤكد كلامي هذا أن الدكتور الزنكي نفسه الذي أعدّ البحث الذي سبقت الإشارة إليه، قال فيما قاله: "السياق وسيلة من وسائل التوصل إلى مقاصد الشارع، لكونه وسيلة من وسائل إدراك المعاني المرادة من النصوص التي هي مظان تجلّي المقاصد، ودلائل كشفها، ومواد استخراجها واستقرائها"(٣). فالسياق إذن ليس طريقا مباشرا لإدراك مقاصد الشريعة، وإنما هو فقط وسيلة لفهم المراد من كلام الله تعالى، وما هي الأحكام التي خاطبنا بها. أما الغايات التي لأجلها وضعت هذه الأحكام، فإنها تدرك بعد ذلك بطرق أخرى غير سياق الكلام، فكيف نجعله من ضمن الطرق التي تنكشف بها مقاصد الشريعة؟!

ومما يزيد كلامي هذا تأكيدا أن الذي يطالع كلام جميع الذين اعتبروا السياق من طرق إدراك المقاصد، لن يجد أحدا منهم ذكر مثالا واحدا يبين فيه كيفية دلالة السياق على

=

والدراية من علم التفسير". (ط٤، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٨هـ)، ٥: ١٣١٦.

(١) ينظر: محمد بكر، "مقاصد الشريعة تأصيلا وتفريعا"، ٢١٦؛ البدوي، "مقاصد الشريعة عند ابن تيمية"، ٢١٩؛ الجندي، "أهمية المقاصد في الشريعة وأثرها في فهم النص واستنباط الحكم"، ٨٥.

(٢) ينظر: الزنكي، "السياق وأثره في فهم مقاصد الشارع"، ٣٥٤.

(٣) الزنكي، "السياق وأثره في فهم مقاصد الشارع"، ٣٥٤.

مقاصد الشريعة، وإنما جميع أمثلتهم تدور حول أهمية السياق في فهم المراد من كلام الشارع، وتحديد المعنى المقصود منه فقط.

الطريق الرابع: التواتر المعنوي عند ابن عاشور من جهة تمثيله:

ذكر ابن عاشور أن السنة المتواترة من بين مسالك الكشف عن المقاصد، وبيّن أن هذا الطريق لا يوجد له مثال إلّا في حالين:

الحال الأول: المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملًا من النبي ﷺ، فيحصل لهم علم بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين. وإلى هذا الحال يرجع قسمُ المعلوم من الدين بالضرورة، وقسمُ العمل الشرعي القريب من المعلوم ضرورة، مثل مشروعية الصدقة الجارية المعبَّر عن بعضها بالحُبُس.

الحال الثاني: تواتر عملي، يحصل لآحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ، بحيث يستخلص من مجموعها مقصدًا شرعيًّا. كما حصل لأبي برزة الأسلمي رضي الله عنه لما ترك صلاته لإدراك فرسه، فلما عوتب، ذكر أنه استفاده مما رآه من تيسير الرسول ﷺ[1].

فالفرق بين التواتر المعنوي والعملي عند ابن عاشور أن الثاني يحصل لآحاد الصحابة بمشاهدة عدة أعمال للنبي ﷺ، بخلاف الأول الذي يحصل لمجموعهم مشاهدة عمل واحد عنه ﷺ.

وما ذكره من مثال في التواتر العملي هو الذي يمثل طريقا صحيحا للكشف عن مقاصد الشريعة، أما مثال الحال الأول، فالذي تم كشفه فيه حكم من أحكام الشريعة كما مثل بمشروعية الحبس، وليس مقصدا من مقاصده. فالاعتراض على ابن عاشور ليس في عدّ المتواتر المعنوي من سبل الكشف عن مقاصد الشريعة، وإنما على التمثيل له. فلو أنه قال في المتواتر المعنوي أنه بمشاهدة الصحابة لعمل واحد أو عدة أعمال عن النبي ﷺ، حصل لهم علم بالمقصد والغاية من تشريع هذا الحكم، لكان كلامه وجيها، ولا اعتراض عليه.

لهذا أردت أن أكون دقيقا لما ذكرت هذه المسألة تحت عنوان "التواتر المعنوي عند ابن عاشور من جهة تمثيله".

(١) ينظر: ابن عاشور، "مقاصد الشريعة"، ١٩٤.

الخاتمة والنتائج

في نهاية هذا البحث يمكننا استخلاص أهم النتائج التي توصلت إليها على النحو الآتي:

١- أنه وقع خلاف كبير بين العلماء المعاصرين في تعريف مقاصد الشريعة، مما نتج عنه اختلاف في جملة من المفاهيم المتعلقة بهذا العلم.

٢- هناك جملة من العوامل التي أدّت إلى وقوع هذا الخلاف، كتعدد معاني كلمة المقاصد، أو عدم الاتفاق على المصطلح المراد تعريفه، أو وجود خلاف حول المباحث التي ينبغي أن تندرج تحت مقاصد الشريعة كعلم.

٣- جمهور علماء المقاصد على أن مقاصد الشريعة تتمثل في الغايات التي من أجلها شرعت أحكام الشريعة.

٤- اخترت رأي الجمهور من بين التعاريف التي نقلتها لمقاصد الشريعة، وأضفت إلى تعريفهم قيدا للغايات لا بد منه "المصلحية"، ليكون به الحد جامعا مانعا.

٥- وقع اضطراب عند بعض الباحثين في مباحثَ من علم المقاصد بسبب عدم ربطها بتعريف المقاصد، فرغم أن كثيرا ممن كان مع الجمهور في تعريفهم لهذا المصطلح، إلا أننا نجدهم في بعض مباحث هذا العلم يبنون رأيهم على غير التعريف الذي اختاروه. وهذا ما تناولته بالتفصيل في المبحث الثاني من الموضوع، والخاص بالأبعاد المترتبة عن المفهوم الحقيقي لمقاصد الشريعة.

وفي الختام أحمد الله الذي بنعمته تتم الصالحات، أحمده على أن وفقني لإعداد هذا البحث، وإخراجه على الوجه الذي كنت أصبو إليه، فما كان فيه من صواب فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

الآمدي، علي بن محمد. "الإحكام في أصول الأحكام". تعليق عبد الرّزّاق عفيفي. (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ).

أزهر، هشام بن سعيد. "مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين". (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٣١هـ).

الأسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. "نهاية السول شرح منهاج الوصول". (بيروت: دار الكتب العلمية).

الأشقر، عمر سليمان. "خصائص الشريعة الإسلامية". (ط١، الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٢م).

ابن بدران، عبد القادر بن أحمد. "نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر". (ط١، بيروت: دار الحديث، ١٤١٢هـ).

البدوي، يوسف أحمد. "مقاصد الشريعة عند ابن تيمية". (الأردن: دار النفائس).

البورنو، محمد صدقي. "الوجيز في إيضاح قواعد الفقهية الكلية". (ط٤، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ).

ابن بية، عبد الله. "مشاهد من المقاصد". (ط٢، الرياض: دار وجوه، ١٤٣٣هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. "مجموع الفتاوى". جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم. (الرباط: مكتبة المعارف).

ابن جزي، محمد بن أحمد. "تقريب الوصول إلى علم الأصول". تحقيق محمد علي فركوس. (ط١، الجزائر: دار التراث الإسلامي، ١٤١٠هـ).

جغيم، نعمان. "المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية". (ط١، الأردن: دار النفائس، ١٤٤٠هـ).

الجندي، سميح عبد الوهاب. "أهمية المقاصد في الشريعة وأثرها في فهم النص واستنباط الحكم". (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٩هـ).

الجوادي، رياض بن علي. "علم مقاصد الشريعة مفاهيمه وأولوياته". (ط١، دار التجديد، ١٤٤٠هـ).

ابن الحاجب، عثمان بن عمر. "منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل". (ط١،

بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ).
حبيب، محمد بكر إسماعيل. "مقاصد الشريعة تأصيلا وتفعيلا". (إدارة دعوة الحق، ١٤٢٧هـ).
الحسني، إسماعيل. "نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور". (ط٢، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٦هـ).
الخادمي، نور الدين. "الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته". (ط١، قطر: وزارة الأوقاف، ١٤١٩هـ).
الخادمي، نور الدين. "علم المقاصد الشرعية". (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ).
الدبوسي، عبيد الله عمر. "تأسيس النظر". تحقيق مصطفى محمد القباني. (بيروت: دار ابن زيدون).
الربيعة، عبد العزيز. "علم مقاصد الشارع". (ط١، الرياض: مكتبة الملك فهد، ١٤٢٣هـ).
الزركشي، محمد بن بهادر. "البحر المحيط في أصول الفقه"، تحقيق عبد الستار أبو غدة. (ط٢، القاهرة: دار الصفوة، ١٤١٣هـ).
الزنكي، نجم الدين. "السياق وأثره في فهم مقاصد الشارع". مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، (١٤٢٨هـ).
أبو زيد، بكر بن عبد الله. "المواضعة في الاصطلاح على خلاف الشريعة وأفصح اللغى". (ط١، الرياض: مطابع دار الهلال، ١٤١٥هـ).
الساعاتي، أحمد بن علي. "بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام". تعليق إبراهيم شمس الدين. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م)
السمرقندي، محمد بن أحمد. "ميزان الأصول في نتائج العقول". تحقيق محمد زكي عبد البر. (ط٢، القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٤١٨هـ).
الشاطبي، إبراهيم بن موسى. "الموافقات". تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان. (ط١، الخُبر: دار ابن عفان، ١٤١٧هـ).
الشوكاني، محمد بن علي. "فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير". (ط٤، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٨هـ).
ابن عاشور، محمد الطاهر. "مقاصد الشريعة الإسلامية". تحقيق محمد الطاهر الميساوي. (ط٢، الأردن: دار النفائس، ١٤٢١هـ).

العالم، يوسف حامد. "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية". (ط٢، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٤١٥هـ).

ابن عبد السلام، عبد العزيز. "قواعد الأحكام في مصالح الأنام". علق عليه طه عبد الرؤوف سعد. (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٤هـ).

العبيدي، حمادي . "الشاطبي ومقاصد الشريعة". (ط١، بيروت: دار قتيبة، ١٤١٢هـ).

عطية، جمال الدين. "نحو تفعيل مقاصد الشريعة". (دمشق: دار الفكر، ١٤٢٤هـ).

الغزالي، محمد بن محمد. "شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل". تحقيق أحمد الكبيسي. (ط١، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ).

الغزالي، محمد بن محمد. "المستصفى". تحقيق حمزة بن زهير حافظ. (شركة المدينة المنورة للطباعة).

صبري، مسعود. "بداية القاصد إلى علم المقاصد". (ط١، دار البشير، ١٤٣٩هـ).

الطوفي، سليمان بن عبد القوي. "شرح مختصر الروضة". تحقيق عبد الله التركي. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ).

الفاسي، علال. "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها". (ط٥، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م).

فخر الدين الرازي، محمد بن عمر. "المحصول في علم أصول الفقه". تحقيق طه جابر العلواني. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ).

الفيومي، أحمد بن محمد. "المصباح المنير في غريب شرح الكبير". (بيروت: المكتبة العلمية).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. "روضة الناظر وجنة المناظر". (ط٢، مؤسسة الريّان، ١٤٢٣هـ).

القرافي، أحمد بن إدريس. "الذخيرة". تحقيق محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بو خبزة. (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م).

القرافي، أحمد بن إدريس. "الفروق". (عالم الكتب).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. "إعلام الموقعين عن رب العالمين". تحقيق مشهور حسن آل سلمان. (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. "مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين". تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي. (ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٦هـ).

الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم. "قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي". (ط١، دمشق: دار

الفكر، ١٤٢١هـ).

مخدوم، مصطفى بن كرامة الله. "قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية". (ط١، الرياض: دار إشبيليا، ١٤٢٠هـ).

المقّري، محمد بن محمد. "القواعد". تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد. (مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي).

ابن منظور، محمد بن مكرم. "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).

مير علي، إحسان. "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة". (ط١، دمشق: دار الثقافة، ١٤٣٠هـ).

النجار، عبد المجيد. "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة". (ط٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨م).

الهندي، محمد بن عبد الرحيم. "نهاية الوصول في دراية الأصول". تحقيق صالح بن سليمان اليوسف وسعد سالم السويح. (ط١، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٤١٦ هـ).

الولاتي، محمد بن يحيى. "نيل السول على مرتقى الوصول". (ط١، الرياض: عالم الكتب، ١٤١٢هـ).

اليوبي، محمد سعد. "مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية". (الرياض: دار الهجرة).

Bibliography

Al-Āmidī, ʿAli bin Muhammad. "Al-Ihkām fī ʾUsūl al-ahkām". Commented by: ʿAbd al-Razzāq ʿAfifī .(2nd ed, Beirut: Al-maktab al Islami, 1402 AH).

Azhar, Hishām bin Saʿīd . "maqāsid al-sharīʿa ʿenda imam al-haramain". (1st ed , Riyadh: maktabat al-rushd,1431AH).

Al-Isnawī, ʿAbd al-Rahīm bin Al-Hasan. "Nihāyat al-Sūl Sharh Minhāj al-Wusūl ilā ʿilm al-Uṣūl". (Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiya).

Al-Ashqar, ʿOmar Sulaimān. "Khsāʾis al-Shariʿa al-Islamiyah". (1st ed, Kuwait: maktabat al-Falāh , 1982).

Ibn Badrān, ʿAbd al-Qādir bin Ahmad ."Nuzhat al-Khātir al-ʿĀtir Sharh Rawdat al-Nāẓir". (1st ed , Beirut: Dār al-Hadīth, 1412 AH).

Al-Badawī, yusuf ahmad. "maqased ash-shariʿa ʿinda ibn Taymiyah". (Jordan: Dār an-nafaīs).

Al-Borno, Muhammad Sidqī. "Al-Wajīz fi ʾĪdāh al-Qawaʿid al-Fiqhiya al-Kuliyyah". (4th ed, Beirut: Muasassat al-Risāla, 1416 AH).

Ibn-Bayyah, ʿAbdullah. "Mashāhid min al-Maqāsid". (2nd ed, Riyadh: Dār al-Wujūh, 1443 AH).

Ibn Taymiyyah, Ahmad bin ʿAbd al-Ḥalīm. "Majmūʿ al-Fatāwā". compiled and arranged by: ʿAbd al-Rahmaā bin Qāasim .(Rabat: maktabat al-Maʿarif).

Ibn-Jazzī, Muhammad bin Ahmad. "Taqrīb al Wusūl ilā ʿIlm al-ʾUsūl". Investigated by: Muhammad Ali Ferqous. (1st ed, Algeria: Dār at-turath al-Islāmī, 1410 AH).

Jughaim, Nuʿmān. "al-Muharrar fī Maqāsid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah". (1sted, Jordan: Dār al-Nafāis, 1440 AH).

Al-Jundī, Samīj ʿAbd al-Wahhāb. "Ahammiyat al-Maqāsid fī al-Sharīʿa wa Atharuhā fī Fahm al-Nass wa Istinbāt al-Hukm". (1st ed Beirut: Muassasat al-Risāla , 1429 AH).

Al-Jawādī, Riyād bin ʿAli. "ʿIlm Maqāsid al-Sharīʿa Mafāhimuh wa Awlawiyātuh". (1st ed, Dār al-Tajdīd, 1440 AH)

Ibn al-Ḥājib, ʿUthmān bin ʿOmar. "Muntahā al-Wusūl wa al-Amal fī ʿIlmei al-ʾUsūl wa al-Jadal". (1st ed, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1405 AH).

Habīb, Muhammad Bakr Ismāʿīl. "Maqāsid al-Shārīʿa Taʾsīlan wa Tafʿīlan". (Idārat Daʿwat al-Haq, 1427 AH).

Al Hasanī, Ismāʿīl. "Naẓariyat al-Maqasid ʿenda al-Imām Muhammad al-Tahīr bin ʿĀshūr". (2nd ed, Virginia: al-Maʿhad al-ʿĀlami lil fikr al-Islāmī, 1426 AH).

Al-Khādimī, Nūr al-Dīn. "al-Ijtihād al-Maqāsidī Ḥujjiyatuhū Ḍawābituhū Majālātuh". (1st ed, Qatar: Wazārat al-Awqāf, 1419 AH).

Al-Khadimi, Nūr al-Dīn. "ʿIlm al-Maqāsid al-Sharʿiyyah". (1st ed, Riyadh: Maktabat Obaikan, 1421 AH).

Al-Dabbūsī, ʿUbaidullāh ʿOmar. "Taʾsīs al-Naẓarr". Investigated by Mustapha Muhammad Al-Qabbānī. (Beirut: Dār ibn Zaydūn).

Al-Rabīʿa, ʿAbd al-ʿAzīz. "ʿIlm Maqāsid al-Sharīʿa". (1st ed, Riyadh:

Maktabat al-Malik Fahd, 1423 AH).
Al-Zarkashī, Muhammad bin Bahādir. "al-Bahr al-Muhīt fī Usūl al-Fiqh". Investigated by: ʿAbd Al-Sattār Abū Ghaddah. (2nd ed, Cairo: Dār al-Safwah, 1413 AH).
Al-Zankī, Najm al-Dīn."al-Siyāq wa Atharuh fī Fahm Maqāsid al-Sharīʿa". Majalat al-Fikr al-Islamī al-Muʿāsir, 48, 1428 AH).
Abū Zaid, Bakr bin ʿAbdullah. "al-Muwaḍaʿa fī al-Isṭilāh ʿalā Khilāf al-Sharīʿa wa Afṣah al-Lugha". (1sted, Riyadh: Matabiʿ Dār al-Ḥilāl, 1415 AH).
Al-Ṣaʿātī, Ahmad bin ʿAli. "Badiʿ al-Niẓām al-Jāmiʿ bayna Kitāb al-Bazdawī wa al-Ihkām". Commentary by: Ibrahim Shams Al-Dīn. (1st ed, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2004).
Al-Samarqandī, Muhammad bin Ahmad, "Mīzān al-Usūl fī Natāʾij al-ʿUqūl". Investigated by: Muhammad Zakkī ʿAbd al-Barr. (2nd ed, Cairo: Maktabat Dār al-Turāth, 1418 AH).
Al-Shatibī, Ibrahim bin Mūsā. "al-Muwāfaqāt". Investigated by: Mashūr Āla Sulaiman. (1st ed, al-Khubar Dār ibn ʿAffān, 1417 AH).
Al-Shawkānī, Muhammad bin Ali. "Fath al-Qadīr al-Jāmiʿ bayna Fannai al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ʿIlm al-Tafsīr". (4th ed, Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1428 AH).
Ibn ʿĀshūr, Muhammad al-Ṭāhir. "Maqāsid al-Shariʿa al-Islāmiyya". Investigated by: Muhammad Al-Ṭāhir al-Misāwī. (2nd ed, Jordan: Dār al-Nafāʾis, 1421 AH).
Al-ʿĀlim, Yūsuf Ahmad. "al-Maqāsid al-ʿĀmmah li al-Sharīʿa al-Islāmiyyah". (2nd ed, Riyadh: al-Dār al-ʿĀlamiya lil kitab al-Islāmī, 1415 AH).
Ibn ʿAbd al-Salām. ʿAbd al-ʿAziz ."Qawāʿid al-Ahkām fī Masāleh al-Anām". Investigated by Tāha ʿAbd al--Raʾūf Saʿd. (Cairo: maktabat al-kuliyat al-azhariya, 1414 AH).
Al-ʿUbaidī, Hamadī. "Al-Shātibī wa Maqāsid al-Sharīʿa". (Beirut: Dār Qutaibah, 1412 AH).
ʿAṭiyyah, Jamāl al-Dīn. "Nahw Tafʿīl Maqāsid al-Sharīʿa". (Damascus: Dār al-Fikr, 1424 AH).
Al-Ghazālī, Muhammad bin Muhammad. "Shifā al-Ghalīl fī Bayān al-Shubah wa al-Mukhayal wa Masālik al-Taʿlīl". Investigated by: Ahmad al-Kubaisī. (1st ed, Baghdad: Matbaʿat al-Irshād, 1390 AH).
Al-Ghazālī, Muhammad bin Muhammad. "al-Mustasphā". Investigated by Hamzah Zuhair Hāfiẓ. (Sharikat al-madinah al-Munawarah li Tibaʿa).
Sabrī, Masʿūd. "Bidāyat al-Qāsid ilā ʿIlm al-Maqāsid". (1st ed, Dār al-Bashīr, 1439 AH).
Al-Ṭūfī, Sulaimān bin ʿAbd al-Qawī. "Sharh Mukhtassarr al-Rawdah". investigated by ʿAbdullah al-Turkī. (1st ed, Beirut: Muassasat al-Risālah, 1410 AH).
Al-Fāsī, ʿAllāl. "Maqāsid al-Sharīʿa al-Islāmiyyah wa Makārimuhā". (5th ed, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993).
Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muhammad bin ʿOmar. "al-Mahsūl fī ʿIlm al-Usūl"

investigated by: Ṭāha al-ʿAlwānī. (Beirut: Muasasat al-Risālah, 1412 AH).
Al-Fayyūmī, Ahmad bin Muhammad ."al-Misbāh al-Munīr fī Gharīb al-Sharh al-Kabīr". (Beirut: al-maktaba al-ʿIlmiyya).
Ibn Qudāma, ʿAbdullah bin Ahmad. "Rawdat al-Nāẓir wa Jannat al-Manāẓir". (2nd ed, Muassasat al-Rayyān, 1433 AH).
Al-Qarāfī, Ahmad bin Idrīs. "al-Zakhīrah". Investigated by: Muhammad Hajji and Saʿīd Aʿrāb and Muhammad Bū Khabzah. (1st ed, Beirut: Dār al-Gharb al-Islamī, 1994).
Ibn Qayyim al-Jawzziyah, Muhammad bin Abū Bakr. "Iʿlām al-Muwaqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn". Investigated by Mashūr Ḥasan Āla Sulaimān. (1st ed, Dammam: Dār ibn al-Jawzī, 1423 AH).
Ibn Qayyim al-Jawzziyah, Muhammad bin Abū Bakr. "Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāk Naʿbudu wa Iyyāka Nastaʿīn". Investigated by: Muhammad al-Muʿʿtasim Billāh al-Baghdadī. (3rd ed, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1416 AH).
Al-Kilānī, ʿAbd al-Rahmān Ibrahim. "Qawāʿid al-Maqāsid ʿenda al-Imām al-Shatibī". (1st ed, Damascus: Dār al-Fikr, 1421 AH).
Makhdūm, Mustapha bin Karamatullāh. "Qawāʿid al-wasīl fi ash-shariʿa al-islamiyah". (1st ed, al riyadh: Dār ishbiliyyah, 1420 AH).
Al-Maqqarī, Muhammad bin Muhammad. "al-Qawāʿīd". Investigated by Ahmad bin ʿAbdullah bin Humaid. (Mecca: Markaz Ihyā al-Turāth al-Islāmī).
Ibn Manẓūr, Muhammad bin Mukrim. "lisān al-ʿArab". (3rd ed, Beirut: Dār al-Sadir, 1414 AH).
Mīr ʿAli, Ihsān. "Al-Maqāsid al-ʿĀmmah li Sharīʿa al-Islāmiyah bayna al-Aṣālah wa al-Muʿāṣarah". (1st ed, Damascus: Dār al-Thaqaffah, 1430 AH).
Al-Najjār, ʿAbd al-Majīd. "Maqāsid al-Sharīʿa be Abʿād Jadīdah". (2nd ed, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008).
Al-Hindī, Muhammad bin ʿAbd al-Rahīm. "Nihāyat al-Wusūl fī Dirāyat al-ʾUsūl". Investigated by: Sāleh bin Sulaimān al-Yūsuf and Saʿd Sālim al-Suwaih. (1st ed, Mecca: al-Maktabah al-Tijāriyyah, 1416 AH).
Al-Wallātī, Muhammad bin Yahya."Nail al-Sūl ʿalā Murtaqa al-Wuṣūl". (1st ed, Riyadh: ʿalem al-kutub, 1412 AH).
Al-Yūbī, Muhammad Saʿd. "Maqāsid al-Sharīʿa al-Islāmiyah wa ʿAlāqatuha be al-Dillah al-Sharʿiyyah". (Riyadh: Dār al-Hijrah).

التطبيقات القضائية لقاعدة "الكتاب كالخطاب" فيما يصدر من القاضي

The Judicial Applications of the Maxim That Says: "Writing Is Like Speech" on What Is Issued by the Judge

إعداد:

عثمان موسى عثمان

Usman Musa Usman

باحث في مرحلة الدكتوراه في قسم الدراسات القضائية بكلية الأنظمة والدراسات القضائية بالجامعة الإسلامية

البريد الإلكتروني: usmanmusa35.um@gmail.com

الاستقبال - Received: 2020/09/03، **القبول** - Accepted: 2020/11/04، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

عنوان البحث: التطبيقات القضائية لقاعدة الكتاب كالخطاب فيما يصدر من القاضي.

إعداد الباحث: عثمان موسى عثمان.

أهداف البحث: يهدف البحث إلى إبراز التطبيقات القضائية ل"قاعدة الكتاب كالخطاب" فيما يصدر من القاضي، وبيان أثر القاعدة فيها.

منهج البحث: كانت دراستي في هذا البحث دراسة تأصيلية مقارنة.

تقسيم البحث: يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة:

اشتملت المقدمة على الأهمية العلمية للموضوع، وأسباب اختياره، ثم الدراسات السابقة للبحث. واشتمل التمهيد على المعنى الإجمالي لقاعدة الكتاب كالخطاب، وبيان حجية خطوط القضاة، والمستندات الرسمية.

المبحث الأول: تناول تطبيقات القاعدة فيما يصدر من القاضي، ومنها كتابة القاضي لطلب تزكية الشهود، ومخاطباته إلى الجهات الحكومية وغيرها، وتدوين الحكم القضائي.

المبحث الثاني: تناول تطبيقات القاعدة فيما يصدر من القاضي بواسطة أعوانه، ومنها: تبليغ الخصم، وتحرير محاضر الجلسات، وكتابة الصكوك وغير ذلك.

الخاتمة: اختتم البحث بذكر أهم نتائجه، وملخصه: الكتابة جارية مجرى الخطاب سواء بين الحاضرين أو الغائبين؛ اعتمادا على الأدلة القرآنية، وما جرى عليه عمل النبي صلى الله عليه وسلم، والصحابة بعده، فما يصدر من القاضي نفسه أو بواسطة أعوانه من المكاتبات في إجراءات التقاضي، بمثابة المخاطبات الشفهية فيما يترتب عليها من الأحكام.

الكلمات المفتاحية: التطبيقات القضائية، الكتاب كالخطاب، ما يصدر من القاضي.

ABSTRACT

Research Title: The Judicial Applications of the Maxim That Says: "Writing Is Like Speech" on What Is Issued by the Judge**.**

Researcher: Usman Musa Usman

Research Objectives: The aim of the research is to highlight the judicial applications of the maxim that says: "Writing is like speech" on what is issued by the Judge, and an explanation of the impact of the maxim on them.

Research Methodology: The Research is based on a thorough and comparative approach.

Research division: The research consists of an introduction, a preamble, two topics, and a conclusion:

The introduction includes the scientific importance of the topic, the reasons for its selection, and literature review.

The preamble includes the overall meaning of the maxim of writing is like speech, and an explanation on the authority of judges' handwritings, and official documents.

The first topic: Deals with the applications of the maxim on what is issued by the judge, including the judge's writing of a request for the witnesses' recommendation, and his letters to government agencies and others, and the recording of the judicial ruling.

The second topic: Deals with the applications of the maxim on what is issued by the judge through his assistants, including: notice to a party in litigation, writing the briefs of the sittings, writing of bench orders, and so on.

Conclusion: The research concluded by mentioning its most significant findings, and this can be summarized as follows: Writing is like speech, whether among those who are present or among those who are absent. Based on the Qur'anic evidence, and what was done by the Prophet peace be upon him and the companions after him. Hence, whatever is issued by the judge or his assistants in form of correspondents during the proceedings of litigation will serve as oral communications regarding the rulings based on them.

The keywords:

(Judicial applications, writing is like speech, what is issued by the judge).

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا النبي المصطفى الكريم، وعلى آله وصحبه والتابعين.

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كلام الله، وخير الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

مما لا شك فيه أن للكتابة أهمية كبيرة في إجراءات التقاضي، من حيث استخدامها كدليل أمام القضاء؛ لإثبات حق أو إبطال باطل. ومن حيث تعلقها بما يصدر من أطراف الدعوى، مما تفرضها الأنظمة المعاصرة، وكذا ما يصدر من القاضي وأعوانه، مما ساهم كثيرا في تيسير العملية القضائية في العصر الحديث.

وقد أصبحت الكتابة والأوراق من العهد الأساسية للعمل القضائي، حيث كان اتجاه الأنظمة المعاصرة إلى ضرورة وجود الكاتب إلى جوار القاضي للقيام بكل ما يتعلق بتحرير المحاضر ونحوها، وذلك لتوجه المصلحة وصيانة للحقوق.

فلأجل ما للكتابة من الأهمية أحببت أن أكتب بحثا بعنوان: **التطبيقات القضائية لقاعدة "الكتاب كالخطاب" فيما يصدر من القاضي**. وهو جزء من مشروعي البحثي المقدم لاستكمال متطلبات الحصول على درجة العالمية الماجستير.

لعل ذلك يسهم في تطور العملية القضائية، ويرتقي بها نحو الأفضل. والله ولي التوفيق.

الأهمية العلمية للموضوع:

١. أهمية الكتابة في إجراءات التقاضي، الأمر الذي أدى إلى سهولة العملية القضائية، وسرعة الوصول إلى الحكم القضائي.
٢. إبراز الإجراءات التي تتعلق بالكتابة في القضاء، وأثر القاعدة فيها، ومدى الاعتماد عليها في القضاء.
٣. لجوء أغلب الأنظمة القضائية المعاصرة إلى استخدام الكتابة في إجراءات التقاضي بشكل كلي.

أسباب اختيار الموضوع:

١. ما تقدم ذكره في الأهمية العلمية للموضوع.
٢. أن الموضوع سيثري أبحاث القسم الذي أنتسب إليه.
٣. المساهمة بهذا الجهد المتواضع في إثراء المكتبة القضائية، والمراجع لكل من له تعلق بهذا الموضوع عند الحاجة والاقتضاء.

الدراسات السابقة

بعد البحث والتقصي لم أعثر على دراسة مباشرة تناولت هذا المسمى " التطبيقات القضائية لقاعدة "الكتاب كالخطاب" فيما يصدر من القاضي بمساره ومحتوياته إلا أن ثمة بحوث لها صلة بالموضوع في جزئياته وتفارقه في جزئيات أخرى. وهي كالآتي:

الدراسة الأولى: "التطبيقات الفقهية لقاعدة الكتاب كالخطاب في المعاملات وفقه الأسرة".

للباحث: عبد الله بن عبد الكريم البحيري، قسم الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء– جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. مشروع بحثي لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير، العام الجامعي ١٤٣١_١٤٣٢هـ.

تكلم الباحث فيها عن معنى القاعدة، وشروط تطبيقها ومستثنياتها عند الفقهاء، والفرق بين القواعد الفقهية والأصولية، وكذا الفرق بين الكتابة وبين كل من الإشارة والرسول، ثم تكلم الباحث عن أنواع الكتابة وحجيتها، ثم ذكر تطبيقات القاعدة في المعاملات وفقه الأسرة.

تتفق هذه الدراسة مع بحثي فيما يأتي:

١. ذكر معنى القاعدة وشروط تطبيقها عند الفقهاء.
٢. ذكر أنواع الكتابة.
٣. إبراز التطبيقات القضائية للقاعدة.

وتختلف عن بحثي من:

١. أنها تبحث عن تطبيقات القاعدة في المعاملات وفقه الأسرة، وبحثي يبحث عن التطبيقات القضائية للقاعدة.

٢. أنها مشروع بحثي، ودراستي بحث مقدم للنشر.

الدراسة الثانية: "حجية الكتابة أمام القضاء"

للباحث: عبد الرحمن بن عبد العزيز بن عبد الله المليفي، قسم الفقه المقارن، بالمعهد العالي للقضاء– جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. مشروع بحثي لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير. وتم نشرها العام ١٤٣٧هـ.

ذكر الباحث فيها تعريف الكتابة وأنواعها، وتكلم عن محاسنها، وذكر صفات الكاتب، وحجية الأوراق الرسمية والعرفية أمام القضاء، وفي حجية الكتابة المجردة.

تتفق هذه الدراسة مع بحثي في ذكر حجية الأوراق الرسمية.

وتختلف عن بحثي في الآتي:

١. في بقية محتويات البحث.

٢. أنها خالية من التطبيقات التي هي صلب موضوع بحثي.

٣. أنها مشروع بحثي، ودراستي بحث مقدم للنشر.

الدراسة الثالثة: "المحررات وحجيتها في الإثبات في الفقه الإسلامي والقانون اليمني"

للباحث: عبد الله بن أحمد فروان، الأستاذ المساعد بقسم الفقه المقارن كلية الشريعة– جامعة صنعاء. وتم نشرها في عام ١٤٣٤هـ.

تكلم الباحث فيها عن ماهية المحررات وأهميتها في الإثبات الشرعي، وتكلم عن حجيتها في الإثبات، وطرق الطعن فيها. وذلك في الفقه الإسلامي والقانون اليمني.

تتفق هذه الدراسة مع بحثي في جزئية الكلام عن المستندات و المحررات فقط.

وتختلف عن بحثي من أن الباحث لم يتطرق إلى التطبيقات، وبحثي يشتمل على تطبيقات القاعدة في القضاء.

الدراسة الرابعة "الكتابة وأثرها في الإثبات في الفقه والنظام"

للباحث: علي بن إبراهيم الرسيني، قسم الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء– جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وتم نشرها عام ١٤٣٧هـ.

تكلم الباحث فيها عن الكتابة وشروطها في الإثبات، وشروط الكاتب، وحجية المحررات الرسمية والعرفية، ودفاتر التجار، وذلك في الفقه والنظام.

اتفق بحثي مع هذه الدراسة في ذكر حجية المحررات الرسمية.

واختلف معها من حيث إن الباحث لم يتطرق إلى قاعدة الكتاب كالخطاب لا نظريا ولا تطبيقيا.

الدراسة الخامسة "مخاطبات القضاة في الفقه الإسلامي"

للباحث محمد الحسن ولد الددو، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية؛ رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير من كلية الشريعة.

تكلم الباحث فيها عن تعريف مخاطبات القضاة ومشروعيتها وأقسامها ووسائلها، ثم تكلم عن كتاب القاضي إلى القاضي من حيث صوره وأحكامه وشروط قبوله.

تتفق هذه الدراسة مع بحثي في الكلام عن كتاب القاضي إلى القاضي.

و**تختلف** عن بحثي في الآتي:

١. في بقية محتويات البحث.

٢. لم يتطرق الباحث فيها إلى قاعدة الكتاب كالخطاب لا نظريا ولا تطبيقيا.

٣. أنها رسالة علمية، ودراستي بحث مقدم للنشر.

خطة البحث

يتألف البحث من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وفهارس.

المقدمة، وتشتمل على:

١. افتتاحية خطة المشروع.

٢. الأهمية العلمية للموضوع.

٣. أسباب اختيار الموضوع.

٤. الدراسات السابقة.

٥. تقسيم المشروع:(خطة البحث).

٦. منهج البحث.

التمهيد: يشتمل على دراسة قاعدة الكتاب كالخطاب، وحجية خطوط القضاة، والمستندات الرسمية، وتحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: شرح الألفاظ والمعنى الإجمالي لقاعدة الكتاب كالخطاب.
المطلب الثاني: بيان صيغ القاعدة، ومستندها، وشروط تطبيقها عند الفقهاء.
المطلب الثالث: خطوط القضاة، وحجية العمل بها.
المطلب الرابع: المستندات الرسمية، وحجية العمل بها.

المبحث الأول: تطبيقات القاعدة فيما يصدر من القاضي نفسه، وتحته ستة مطالب:

المطلب الأول: كتاب القاضي إلى القاضي.
المطلب الثاني: كتاب القاضي إلى غير القاضي.
المطلب الثالث: كتابة القاضي في طلب تزكية الشهود.
المطلب الرابع: تدوين الحكم القضائي وأسبابه.
المطلب الخامس: كتابة القاضي إلى جهات التنفيذ.
المطلب السادس: أثر القاعدة فيما يصدر من القاضي.

المبحث الثاني: تطبيقات القاعدة فيما يصدر من القاضي بواسطة الأعوان، وتحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: تبليغ الخصم.
المطلب الثاني: تحرير محاضر الجلسات.
المطلب الثالث: كتابة السجلات والصكوك.
المطلب الرابع: أثر القاعدة فيما يصدر من القاضي بواسطة الأعوان.

الخاتمة: وهي تتضمن أهم النتائج والتوصيات.
فهرس المصادر والمراجع.

منهج البحث

سيكون منهجي المتبع في هذا البحث على النحو التالي:
١. أقوم بشرح كل مسألة من المسائل المراد بحثها، من الناحية الفقهية أو النظامية.
٢. إشباع البحث بإيراد التطبيقات من المواد القانونية تحت المسائل.

٣. أدرس المسائل الفقهية على النحو التالي:

- إذا كانت المسألة محل اتفاق، فأذكر حكمها بدليله، مع توثيق الاتفاق من مظانه.
- إذا كانت المسألة محل خلاف، أحرر محل النزاع فيها، ثم أدرسها دراسة مقارنة، بذكر الأقوال من مصادرها الأصلية، وبيان من قال بها.
- ذكر أدلة الأقوال، والمناقشة، والترجيح، وبيان أثر الخلاف وثمرته.
- أقتصر على المذاهب الفقهية المعتبرة، وأذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف.

٤. عزو الآيات القرآنية إلى موضعها في الهامش بذكر رقم الآية واسم السورة، مع كتابتها بالرسم العثماني.

٥. تخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث، فإن كانت في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بعزوه لهما أو لأحدهما، وإلا خرجته من كتب الحديث والآثار المعتمدة في ذلك، مع بيان حكم العلماء عليها صحة أو ضعفا، مع الإشارة عند العزو والتخريج إلى اسم الكتاب، والباب، ورقم الحديث، والجزء والصفحة.

٦. الترجمة للأعلام الواردة ذكرهم في المتن عند أول ورود، ويستثنى من ذلك الخلفاء الراشدون الأربعة، وأئمة المذاهب الأربعة، ومن لم يزل على قيد الحياة من العلماء المعاصرين.

٧. التعريف بالعلم بذكر اسمه، وكنيته، وشهرته، وشيخا من شيوخه، وتلميذا من تلاميذه، ومؤلفا من مؤلفاته، وسنة وفاته، – إن وجد –.

٨. التعريف بالمصطلحات العلمية، وشرح الغريب من الكلمات من مصادرها المتخصصة، مع توثيقها، وضبطها بالشكل.

٩. الالتزام بقواعد اللغة العربية والإملاء، وعلامات الترقيم.

١٠. أذيل البحث بالفهارس الفنية المذكورة في تقسيم المشروع البحثي.

التمهيد:

المطلب الأول: شرح الألفاظ والمعنى الإجمالي لقاعدة الكتاب كالخطاب.

أولا: شرح ألفاظ القاعدة.

١. **لفظ الكتابة،** وهي لغة: بمعنى الخط، يقال خط فلان بالقلم أي كتب[١]. ولها معان أخرى في اللغة[٢] غير ما ذكر، ليس هذا موضع بسطها.

واصطلاحا: عرفت بتعريفات عديدة، منها:

تعريف ابن خلدون[٣] حيث قال:

"هي رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس"[٤].

ويمكن تعريف الكتابة باعتبارها دليلا للإثبات بما عرفها الدكتور محمد الزحيلي بأنها: "الخط الذي يعتمد عليه في توثيق الحقوق وما يتعلق بها، للرجوع إليه عند الإثبات"[٥].

٢. **لفظ الخطاب،** وهو في اللغة: من الفعل الثلاثي خطب أي تكلم وتحدث للملأ، يقال: خاطب الرجل الرجل، أي كالمه وحادثه، والخطاب مراجعة الكلام، تقول

---

(١) مرتضى الزَّبيدي، "تاج العروس من جواهر القاموس" تحقيق مجموعة من المحققين، (طبعة دار الهداية). ١: ٤٤٤

(٢) جمال الدين ابن منظور، "لسان العرب"، (الطبعة الثالثة: دار صادر– بيروت. ١٤١٤ هـ)، ٦٩٩– ٧٠٠.

(٣) هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون، أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، الفيلسوف المؤرخ ومؤسس لعلم الاجتماع، ولد سنة ٧٣٢هـ بتونس، من شيوخه الحصايري أبو عبدالله محمد العربي، ومن أشهر تلاميذه "ابن الأزرق"، ومن مؤلفاته:" العبر وديوان المبتدأ والخبر" توفي في القاهرة سنة ٨٠٨ هـ. انظر الأعلام، للزركلي(٣/٣٣٠).

(٤) عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، "مقدمة ابن خلدون"، تحقيق عبدالله محمد الدرويش، (الطبعة الأولى. ١٤٢٥هـ)، ٢: ١١٩.

(٥) محمد الزحيلي، "وسائل الإثبات"، (الطبعة الثالثة، دار الإفهام. ١٤٣٧هـ– ٢٠١٦م)، ٢: ٤٥٤.

خاطبه خطابا ومخاطبة[١].

وفي الاصطلاح: هو إلقاء الكلام الذي يحمل معلومات ورسائل لغرض إيصالها إلى المستمع[٢].

ثانيا: المعنى الإجمالي للقاعدة.

إن العبارات الكتابية بمثابة المخاطبات الشفهية، فيما يترتب عليها من الأحكام؛ لأن المراد بالخطاب هنا المخاطبة والمكالمة، فكما يجوز لاثنين أن يعقد بينهما مشافهة عقد بيع أو إجارة أو ما إلى ذلك من العقود، يجوز لهما عقد ذلك مكاتبة أيضا. والحاصل أن كل كتاب يحرر على الوجه المتعارف بين الناس يكون حجة على كاتبه كالنطق باللسان، وما كان مكتوبا على غير ما هو متعارف بين الناس فلا يعتبر حجة على صاحبه [٣].

المطلب الثاني: بيان صيغ القاعدة، ومستندها، وشروط تطبيقها عند الفقهاء.

أولا: صيغ القاعدة:

من صيغ هذه القاعدة:

- الكتاب كالخطاب[٤].
- البيان بالكتاب بمنزلة البيان باللسان[٥].
- الكتاب من الغائب كالخطاب من الحاضر[٦].

---

(١) مرتضى الزَّبيدي، "تاج العروس من جواهر القاموس"، ٢: ٣٧٥.

(٢) عبد الغني أبو العزم، "معجم الغني الزاهر"، (الطبعة الأولى: مؤسسة الغني للنشر. ٢٠١٣م)، ١٤٥٨.

٣) الدكتور محمد الغزي، " الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية"، (الطبعة الرابعة، بيروت: مؤسسة الرسالة. ١٤١٦ هـ – ١٩٩٦م)، ١: ٣٠١؛ علي حيدر أفندي، " درر الحكام في شرح مجلة الأحكام"، (الطبعة الأولى، دار الجيل: ١٤١١هـ – ١٩٩١م)، ١: ٦٩.

(٤) الغزي، "الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية"، ١: ٢٢٩.

(٥) جلال الدين السيوطي، "والأشباه والنظائر"، (الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية. ١٤١١هـ – ١٩٩٠م)، ٢٠٨؛ محمد بن أحمد السرخسي، "المبسوط"، (بيروت: دار المعرفة. ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م)، ٦: ١٤٣.

(٦) علاء الدين الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، (الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية. =

ثانيا: مستند القاعدة.

تستند هذه القاعدة إلى أدلة من الكتاب، والسنة، والعرف.

١. من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُ﴾[(١)]

وجه الدلة: أن الآية تضمنت أمرا بالكتابة في المعاملات[(٢)].

٢. من السنة:

ما جرى عليه عمل النبي صلى الله عليه وسلم، من كتاباته في الصلح والمعاهدات[(٣)]، ومن الكتب التي كان يرسلها إلى الملوك يدعوهم إلى الإسلام[(٤)]، وكان يلزمهم بمضمون تلك الكتب، ويترتب عليها ما يترتب على مخاطبة غيرهم من أحكام بلوغ الدعوة.

٣. العرف:

من حيث إن الفقهاء جعلوها من القواعد المتفرعة عن القاعدة الفقهية الكبرى وهي (العادة محكمة) من باب التفرع والتجانس، فأما من باب التفرع فلأنها تمثل صورة من صور تحكيم العادة فيما يتكرر من عمل الناس، حيث جعلوا الكتابة مقام الخطاب في مواطن كثيرة؛ لتكررها في عملهم، واعتبرت عادتهم في هذا الشأن. وأما من باب التجانس فلأن

=

١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، ٦: ٣٧؛

(١) سورة البقرة،، الآية(٢٨٢).

(٢) محمد بن جرير الطبري، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، والدكتور عبد السند حسن يمامة، (الطبعة الأولى: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان. ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١م)، ٥: ٧١-٧٣.

(٣) محمد بن إسماعيل البخاري، "صحيح البخاري"، تحقيق محمد زهير الناصر، (الطبعة الأولى، مؤسسة طوق النجاة. ١٤٢٢هـ)، باب كيف يكتب هذا: ما صالح فلان بن فلان، وفلان بن فلان، وإن لم ينسبه إلى قبيلته أو نسبه، رقم الحديث: ٢٦٩٨، ٣: ١٨٤؛

(٤) السنن الكبرى، للبيهقي، باب اتخاذ الكتاب، رقم الحديث ٢٠٤٠٥، (٢١٤/١٠).

الكتابة تشترك مع العادة في أن كلا منهما يؤدي معنى وهو غير لفظ، فناسب أن يذكر مع العادة ما يجانسها مما يفيد معنى وهو غير لفظ[١].

ثالثا: شروط تطبيق القاعدة عند الفقهاء.

اشترط الفقهاء في تطبيق القاعدة شروطا، منها ما هو متفق عليها، ومنها ما هو مختلف فيها.

فالشروط المتفق عليها هي[٢]:

الشرط الأول: أن تكون الكتابة مستبينة، أي مكتوبة على شيء تظهر وتثبت عليه، فلا عبرة بالكتابة على سطح الماء أو في الهواء، ونحو ذلك.

الشرط الثاني: أن تكون الكتابة مرسومة، أي مكتوبة بالطريقة المعتادة بين الناس في الخط والمخطوط عليه، ليخرج غيرها من الكتابة على الجدار أو ورق الشجر.

فالطريقة المعتادة في الخط: أن يكون معنونا ومصدرا باسم المرسل والمرسَل إليه، وأن يكون مختوما أو موقعا عليه من المرسل المتكلم. والطريقة المعتادة في المخطوط عليه: فبأن يكون كاغَدا[٣]، فلو كتب على الجدار أو ورق الشجر، فإنه لا يكون حجة إلا بالإشهاد عليه أو الإملاء على الغير ليكتبه[٤].

فلو لم تكن الكتابة مستبينة، أو كانت غير مرسومة فلا يعمل بها إلا بالإشهاد عليها،

(١) مسلم بن ماجد الدوسري، "الممتع في القواعد الفقهية" (الطبعة الأولى: دار زدني– الرياض. ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م)، ٣٠٥.

(٢) محمد أمين بن عابدين، "الدر المختار وحاشية ابن عابدين"، (الطبعة الثانية، بيروت: دار الفكر. ١٤١٢هـ)، ٦: ٧٣٧؛ إبراهيم علي بن محمد بن فرحون، "تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام"، (الطبعة الأولى، مكتبة الكليات الأزهرية. ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م)، ٢: ٢٩؛ علي بن محمد الماوردي، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي "، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض – الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، (الطبعة الأولى، بيروت — لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ -١٩٩٩م)، ١٦: ٢٣٤؛ أحمد بن محمد ابن قدامة، "المغني شرح مختصر الخرقي"، تحقيق: دار إحياء التراث العربي. (الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م)، ١٠: ١٢٩.

(٣) الكاغد: القرطاس، أي الورق الصالح للكتابة أو اللفّ. عبد الغني أبو العزم، " معجم الغني"، ٤: ٢٦٤٢.

(٤) الأفندي، "درر الحكام في شرح مجلة الأحكام"، ١: ٦٩.

أو الإملاء على الغير، وحينئذ تكون الحجية بالشهادة لا بالكتابة، إلا في خط السمسار والبياع والصراف يكتبون ما عليهم في دفاترهم، فيعمل به وإن لم يكن مرسوما[١].

وأما الشرط المختلف فيه، فهو: اعتبار الحاضر والغائب في العمل بالكتابة.

اختلف الفقهاء فيه على ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: ذهبوا إلى أن الكتاب كالخطاب، سواء كان بين الحاضرين أو الغائبين.

وهو مذهب المالكية، والحنابلة، وبعض الشافعية، لكنهم جميعا – ماعدا وجها للشافعية – استثنوا من هذا الحكم النكاح لخصوصيته، واشتراط الشهود فيه[٢].

واستدلوا بأن الكتابة وسيلة جيدة في التعبير عن الإرادة، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد استعملها في خطاباته مع الملوك، فدعاهم إلى الدخول في الإسلام[٣]، فإذا كانت الكتابة صالحة للتعبير عن نشر الدعوة، فكيف لا تكون صالحة لإنشاء العقد؟[٤].

الاتجاه الثاني: جعلوا الكتاب كالخطاب بالنسبة للغائب، دون الحاضر، وهذا مذهب الحنفية، غير أنهم ذهبوا إلى أن النكاح إنما يتم بالكتابة إذا أحضر الجانب الثاني الشهود، وقرأ عليهم الكتاب، ثم يقول: قبلت أو زوجت، أو تزوجت[٥].

واستدلوا بأن الحاجة ماسة بالنسبة للغائبين دون الحاضرين، فيترخص للغائبين دون غيرهما، فلماذا يلجأ الحاضران إليها وهما قادران على النطق الذي هو الأقوى[٦]؟!

---

(١) الغزي، "الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية"، ١: ٣٠٢.

(٢) أحمد الصاوي، "بلغة السالك لأقرب المسالك حاشية الصاوي على الشرح الصغير"، (دار المعارف)، ٣: ٥؛ يحي بن شرف النووي، "المجموع شرح المهذب"، (دار الفكر)، ٩: ١٦٧؛ أحمد بن محمد ابن قدامة، "المغني شرح مختصر الخرقي"، تحقيق: دار إحياء التراث العربي. (الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م)، ٧: ٢٣٩.

(٣) البخاري، "صحيح البخاري"، باب كيف يكتب هذا: ما صالح فلان بن فلان، وفلان بن فلان، وإن لم ينسبه إلى قبيلته أو نسبه، رقم الحديث: ٢٦٩٨، ٣: ١٨٤؛

(٤) ابن القيم الجوزية، "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية"، تحقيق حمود بن محمد بن علي الوائلي. (الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة. ١٤٣٥هـ – ٢٠١٤م)، ٣١٨.

(٥) محمد بن محمد الرومي البابرتي، "العناية شرح الهداية"، (دار الفكر)، ٦: ٢٥٤.

(٦) علي محي الدين القراه داغي، "حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة"، مجلة مجمع الفقه =

ويجاب عنه بأن النزاع في أن الكتابة هل تصلح للدلالة على ما في النفس أم لا؟ فإذا قلنا: نعم، فأي تقييد في حقها، وتضييق لنطاقها بما بين الغائبين؟[١].

الاتجاه الثالث: يقولون بعدم صلاحية الكتابة لإنشاء العقود بها إلا بالنسبة للعاجزين عن الكلام، وهذا أحد الأوجه عند الشافعية[٢].

واستدلوا بأن الكتابة ليست وسيلة من وسائل التعبير المعتبرة، حيث إنها تحتمل التزوير وإرادة تحسين الخط فقط، ولم يشتهر في عصر النبي صلى الله عليه وسلم إنشاء العقود بالكتابة، غير أنه يستثنى من ذلك العاجز عن النطق الذي لا يجد حيلة إلى النطق، ولا يهتدي إلا إلى الإشارة أو الكتابة[٣].

ويجاب عنه بأن التعبير عما في النفس كما يمكن أن يكون باللفظ يمكن أن يكون بالكتابة، وإن لم يستعمل النبي صلى الله عليه وسلم الكتابة في العقود فقد أعملها فيما هو مثل العقود توثيقا وإثباتا، كأمره صلى الله عليه وسلم بكتابة الوصية، ولو لم تكن الكتابة وسيلة إثبات للحقوق لم يأمر بها[٤].

الراجح: أن الكتابة جارية مجرى الخطاب سواء بين الحاضرين أو الغائبين، وأنها لا تخص العاجزين عن الكلام؛ لعمل النبي صلى الله عليه وسلم عليها، ولأن العرف جار قديما وحديثا على صلاحية الكتابة للتعبير عن الرضا والإرادة، ولذلك فهي صالحة لإنشاء العقود[٥].

=

الإسلامي العدد ٦، ٧١٠.

(١) لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، "الفتاوى الهندية"، (الطبعة الثانية، دار الفكر. ١٣١٠هـ)، ٣: ٩.

(٢) يحي بن شرف النووي، "المجموع شرح المهذب"، (دار الفكر)، ٩: ١٦٧.

٣) علي محي الدين القراه داغي، مبدأ الرضا في العقود، دراسة مقارنة، (الطبعة الثالثة، بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر. ٢٠٠٨م)، ٢: ٩٧٤.

(٤) البخاري، "صحيح البخاري"، كتاب الوصايا، باب الوصايا وقول النبي صلى الله عليه وسلم وصية الرجل مكتوبة عنده، رقم الحديث: ٢٧٣٨، ٤: ٢.

(٥) القراه داغي، "حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد ٦، ٧١٠. استرجعت بتاريخ ٢٠٢٠/٢/٢١م من موقع: https://al-maktaba.org/book

المطلب الثالث: خطوط القضاة، وحجية العمل بها.

أولا: ماهية خطوط القضاة.

خطوط القضاة: هي عبارة عن خط القاضي في حُكْم حكَم به واحتفظ به تحت يده أو عند أمنائه للرجوع إليه عند الحاجة، أو كتابته لشهادة الشهود، أو الإقرارات. وكذلك ما يجد في سجلات من سبقه من القضاة في الحقوق المكتوبة بخطوطهم(١).

ثانيا: حجية العمل بخط القاضي والاعتماد عليه.

اختلف الفقهاء في اعتماد القاضي على خطه في ديوانه أو سجلات غيره من القضاة ممن سبقه على قولين:

القول الأول: لا يعتمد القاضي على خطه ولا ينفذه حتى يتذكر الكتابة، أو تقوم البينة على ديوان من سبقه.

ذهب إلى هذا القول أبو حنيفة، والمالكية، والشافعية، ورواية عن الحنابلة(٢).

واستدلوا بأن الخط يشبه الخط ويحتمل التزوير فلا يكون حجة. وفائدة الخط أن يتذكر القلب، فإن لم يتذكر صار وجود الكتاب وعدمه سواء(٣).

القول الثاني: إن القاضي يعتمد على خطه وينفذه إذا كان في حرزه وحفظه وإن لم يتذكره، وكذلك ديوان من سبقه إذا كان محفوظا وأمن التحريف والتغيير، وإن لم تقم البينة عليه.

ذهب إلى ذلك أبو يوسف(٤)، وجمهور الحنفية، والشافعية في قول، ورواية عن الحنابلة(١).

---

(١) ابن القيم، "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية"، ٣١٨؛ الزحيلي، "وسائل الإثبات"، ٤٩٩-٥٠٠.

(٢) محمد بن أحمد السرخسي، "المبسوط"، (بيروت: دار المعرفة. ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، ١٦: ٩٢؛ محمد بن عبدالله النباهي، "تاريخ قضاة الأندلس"، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، (الطبعة الخامسة، بيروت/لبنان: دار الآفاق الجديدة. ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م)، ١٨٤؛ النووي، "المجموع"، ١٨: ٤٠٢؛ منصور بن يونس البهوتي، "كشاف القناع عن متن الإقناع"، تحقيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، المملكة العربية السعودية. (الطبعة الاولى، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م)، ٤: ٢١٠.

(٣) النووي، "المجموع"، ١٨: ٤٠٢؛ الزحيلي، "وسائل الإثبات"، ٥٠٢.

(٤) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن حبيش الأنصاري، كان من حفاظ الحديث، تفقه على يد أبي =

واستدلوا بأن القاضي قد أخذ بالاحتياط بالكتابة والحفظ بحسب وسعه، وإذا لم يعمل بكتابته تاهت الحقوق، وبطلت الأحكام، ولأن سجل القاضي لا يُزوّر عادة لأنه محفوظ عند الأمناء[٢].

الترجيح: يتبين من خلال الأدلة أن الراجح هو القول الثاني؛ لأن اشتراط التذكر يؤدي إلى الصعوبة، وفيه مشقة وحرج، إذ القاضي يعجز عن حفظ كل حادثة، لكثرة الأشغال والحوادث خصوصا في هذه الأيام حيث إن الدعاوى تبلغ الآلاف[٣].

المطلب الرابع: المستندات الرسمية، وحجية العمل بها.

أولاً: ماهية المستندات الرسمية.

المستندات الرسمية: هي الوثائق التي تصدر من الدوائر الرسمية الحكومية وما في حكمها من المؤسسات العامة التي تخضع لسلطان الدولة وأنظمتها طبقا للقواعد القانونية، كصور الأحكام والوثائق التي تستخرجها المحكمة ممهورة بإمضاء القاضي وختم المحكمة، وثائق الزواج والطلاق، شهادات الميلاد والوفاة، صكوك الأراضي، ونحوها[٤].

ثانيا: حجية العمل بالمستندات الرسمية.

المستندات الرسمية حجة على ما تضمنته من حقوق وبيانات، مادامت قد استوفت

=

حنيفة، وتتلمذ على يديه أحمد بن حنبل، من مؤلفاته: "الخراج"، توفي رحمه الله ببغداد سنة ١٨٢هـ. شمس الدين الذهبي، "تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام"، تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف. (الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي. ٢٠٠٣م)، ٤: ١٠٢١.

(١) الكاساني، "بدائع الصنائع "،٧: ٢٧٣؛ ابن قدامة، "المغني"، ٩: ٧٩-١٧٠. ابن القيم، "الطرق الحكمية"، ٣١٧؛ السيوطي، "الأشباه والنظائر"، ٣١١.

(٢) البابرتي، "العناية شرح الهداية"، ٦: ١٩؛ الزحيلي، "وسائل الإثبات"، ٥٠٣.

(٣) الزحيلي، "وسائل الإثبات"، ٥٠٤.

(٤) الزحيلي، "وسائل الإثبات"، ٢: ٥٢٣؛ عوض عبد الله أبو بكر، "نظام الإثبات في الفقه الإسلامي"، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد:٦٣-٦٤، (٢٠١٤): ١١٥. استرجعت بتاريخ ٢٠٢٠/٣/١١م من موقع https://frsanalmarfh.arabepro.com

الشروط، ويعمل بها ما لم يثبت تزويرها، إذ إن الجهة الرسمية لا تستخرج المستند إلا إذا توثقت من صحة بياناته بالتحري الدقيق أو بشهادة الشهود أو بالرجوع إلى سجلاتها[1].

وشروط العمل بها كالآتي[2]:

- أن يحررها موظف عام أو جهة رسمية.
- أن يكون ذلك الموظف أو تلك الجهة الرسمية مختصة بتحرير ذلك المستند وفي حدود سلطتها أو ولايتها.
- أن يكون تحرير المستند قد تم بحسب القواعد الموضوعة.

(١) عوض، "نظام الإثبات في الفقه الإسلامي"، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد ٦٣-٦٤، ١١٥؛ الزحيلي، "وسائل الإثبات"، ٥٢٣/٢.

(٢) عوض، "نظام الإثبات في الفقه الإسلامي"، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد ٦٣-٦٤، ١١٥.

المبحث الأول: تطبيقات القاعدة فيما يصدر من القاضي نفسه، وتحته ستة مطالب:

المطلب الأول: كتاب القاضي إلى القاضي.

هو الكتاب الذي يرسله القاضي إلى قاض آخر، المتضمن حكما؛ ليقوم القاضي الثاني بتنفيذه، أو المتضمن سماع شهادة الشهود دون تعديل، ليبحث القاضي الآخر عن أحوالهم؛ أو يتضمن ثبوت أمر لديه بإقرار أو بشهادة الشهود بعد تعديلهم؛ ليحكم المكتوب إليه بموجب ذلك، وذلك فيما إذا كان الشيء المقضي به في مكان آخر لا تطوله سلطته، وقد يكون الكتاب غير موجه لقاض بعينه بل لمن يبلغه الكتاب(١).

صور كتاب القاضي إلى القاضي.

لكتاب القاضي إلى القاضي صور تختلف باختلاف مضمونها، وهي كالآتي(٢):

١. كتابه المتضمن حكما على شخص غائب، أو هارب قبل تنفيذ الحكم عليه، أو على عين غائبة، فيكتب إلى القاضي الذي هو في عمله لتنفيذ الحكم عليه.
٢. كتابه المتضمن ثبوت أمر لديه بإقرار أو بشهادة الشهود بعد تعديلهم، ليحكم القاضي المكتوب إليه بموجب ما في الكتاب.
٣. كتابه المتضمن سماع شهادة الشهود دون تعديل، ليبحث القاضي الآخر عن أحوالهم، ومن ثم يصدر الحكم.
٤. كتابه المتضمن حصول دعوى، وذلك فيما لا يدخل في اختصاصه؛ لينظر فيها القاضي المختص بالنظر فيها.
٥. كتابه المتضمن توثيقا لتوكيل أو وصية أو صك يتضمن إقرارا بدين أو إبراء منه.

شروط صحة العمل بكتاب القاضي.

من شروط صحة العمل بكتاب القاضي إلى القاضي ما يأتي:

الأول: اشتماله على اسم القاضي الكاتب، واسم المدعي والمدعى عليه والشهود،

(١) البهوتي، "كشاف القناع عن متن الإقناع"، ٦: ٣٦٢؛ ابن فرحون، "تبصرة الحكام "، ٢: ٢٨.
(٢) ابن عابدين، "الدر المختار "، ٥: ٢٠٣؛ النووي، "المجموع"، ٢٠: ١٦٤؛ ابن قدامة، "المغني"، ١٠: ٨١.

ويحدد فيه المدعى به[١].

الثاني: كون الكتابة مستبينة تفيد المعنى وتؤدي المقصود من كتابة الشهادة أو كتابة الحكم، حتى يستطيع القاضي المكتوب إليه العمل بموجب الكتاب[٢].

الثالث: كون الكتاب مؤرخا، ومختوما بخاتم القاضي الكاتب وموقعا بتوقيعه؛ لأنه أدعى للقبول والاحتياط[٣].

الرابع: أن يشهد عدلان أمام القاضي المكتوب إليه على أن الكتاب كتاب القاضي، عند جمهور الفقهاء[٤].

الخامس: أن لا يكون القاضي الكاتب قد عزل أو مات قبل وصول الكتاب إلى المكتوب إليه، وكذلك المكتوب إليه إذا مات أو عزل لا يعمل بالكتاب إلا إذا كان إلى كل من يصل إليه من حكام المسلمين[٥].

السادس: أن يكون بين القاضي الكاتب والمكتوب إليه مسافة قصر[٦].

السابع: أن يكون الشاهدان يعلمان مافي الكتاب[٧].

ويمكن التطبيق لهذه المسألة – كتاب القاضي إلى القاضي – بما صدرت الموافقة عليها بقرار مجلس الوزراء السعودي رقم (٩٠) بتاريخ ١٤٢٧/٤/١٧هـ من اتفاق التعاون بين المملكة العربية السعودية والجمهورية العربية السورية في المجال القضائي، حيث نصت المادة (١١) من الاتفاق: "للجهة القضائية في أي من الدولتين أن تطلب من الأخرى أن تقوم نيابة عنها بإجراء قضائي يتعلق بدعوى قائمة أمامها، وبصفة خاصة سماع الشهود وتلقي

(١) ابن عابدين، "الدر المختار"،٥: ٤٣٤؛ السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ٩٦.

(٢) ابن فرحون، "تبصرة الحكام"، ٢: ١٥.

(٣) السرخسي، "المبسوط"، ١٧/٥؛ الماوردي، "الحاوي الكبير "، ١٦: ٢٢٦.

(٤) السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ٩٥؛ ابن فرحون، "تبصرة الحكام"، ٢: ٢٥؛ ابن قدامة، "والمغني"، ١٠: ١٢٩.

(٥) السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ٩٥.

(٦) الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، ٧:٧؛ النووي، "المجموع"، ١٢: ١٥٣.

(٧) الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، ٧:٧؛ الماوردي، "الحاوي الكبير "،١٦: ٢٢٦.

تقارير الخبراء ومناقشتهم وإجراء المعاينة، وذلك في القضايا المدنية والتجارية والجزائية، والأحوال الشخصية.

كما نصت المادة (١٢): "يشتمل طلب الإنابة على البيانات الآتية:

أ- اسم الجهة الصادر منها، وإن أمكن الجهة المطلوب منها التنفيذ.

ب- اسم المدعي والمدعى عليه وهويتهما وعناوينهما أو ممثليهما.

ج- موضوع الدعوى وبيان موجز لوقائعها.

د- الأعمال أو الإجراءات القضائية المطلوب إنجازها.

هـ- أسماء الأشخاص المطلوب سماع شهادتهم، وعناوينهم.

و- تاريخ الإنابة.

ز- التوقيع والختم الرسمي".

المطلب الثاني : كتاب القاضي إلى غير القاضي.

من الكتابات التي تصدر من القاضي، ما يكتبه إلى غير القضاة للاستعانة بهم على استيفاء الحقوق، أو إحضار المطلوب، ويتصور فيها باعتبار المخاطب بها أقسام أربعة:

القسم الأول: كتاب القاضي إلى الأمير: فيكتب إليه القاضي بما حكم به وأمضاه، إذا كان المطلوب أو الملك المحكوم به في بلده؛ ليكون الأمير مستوفيا له، فيمكّن الطالب من التصرف في ملكه، ويرفع يد من سواه، أو ليستوفي الطالب حقه، أو يكون الكتاب لأجل إحضار المطلوب إذا كان في ولايته[١].

القسم الثاني: كتاب القاضي للشهود: يعتبر ما يكتبه القاضي للشهود وثائق فيما يتحملونه من الحقوق؛ ليشهدوا بها لمستحقيها عند مستوفيها. ولا يخلو ما يكتبه للشهود من ثلاث حالات[٢]:

الأولى: أن يكون استخلافا لهم على تنفيذ الحكم، فيصح إذا كانوا من أهل عمله،

(١) عمر بن عبد العزيز بن مازة، "شرح أدب القاضي للخصاف"، تحقيق: محيي هلال السرحان، (الطبعة الأولى، بغداد- العراق: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م)، ٣: ٣٣٢؛ الماوردي، "الحاوي الكبير "، ١٦: ٢٢٤.

(٢) الماوردي، "الحاوي الكبير "، ١٦: ٢٢٥.

وأن يكونوا من أهل الاجتهاد، إضافة إلى اشتمال الكتاب على لفظ التقليد.

الثانية: أن يكون الكتاب لاستيفاء الحق، فيجوز إذا كانوا من أهل عمله، وأن يكون المطلوب في عمله.

الثالثة: أن يكون إشهادا لهم على حكمه، فيجري ذلك مجرى الشهادة على الشهادة، فيصح حتى لو كانوا من غير أهل عمله، كما في الشهادة على الشهادة.

القسم الثالث: كتاب القاضي إلى المحكوم عليه: فيكتب القاضي إلى المحكوم عليه لإشعاره بما حكم عليه، ويجب على المحكوم عليه قبول الكتاب والالتزام به إذا وصل إليه(١).

القسم الرابع: كتاب القاضي إلى المفتي أو الفقيه: يكتب القاضي إلى المفتي أو الفقيه يسأله ويسترشده فيه مما يرد عليه من الحكومة بين الخصوم، فيقبله المفتي إذا عرف خطه أو أتاه من يثق به، ولا يقبله إذا أتى به الخصم الذي هو صاحب المسألة إلا بشاهدي عدل(٢).

مسألة: هل يشترط لقبول كتاب القاضي إلى غير القاضي ما يشترط لكتاب القاضي إلى القاضي.

اختلف العلماء فيها على ثلاثة أقوال:

القول الأول: التفريق بين أن يكون المكتوب إليه مع القاضي في بلد واحد، فلا يشترط فيه شروط كتاب القاضي إلى القاضي، ويشترط إذا كان خارج مدينته. وهذا القول ذهب إليه الحنفية(٣).

واستدلوا على عدم اشتراط شروط كتاب القاضي إلى القاضي لمن في البلد الواحد بأن ذلك استحسان، ووجه: أن العادة جارية على أن يكتب القاضي إلى الأمير، ويستعين به فيما يعجز عن إقامته بنفسه في كل وقت، فلو شرطنا الشهادة والختم يقع الناس في الحرج.

وقاسوا على كتاب القاضي إلى القاضي فيما يكون المكتوب إليه خارج مدينة القاضي(٤).

(١) الماوردي، "الحاوي الكبير "، ١٦: ٢٢٥.

(٢) ابن فرحون، "تبصرة الحكام"، ٢: ٣٤.

(٣) ابن مازة، "شرح أدب القاضي للخصاف"، ٣: ٣٣٢.

(٤) ابن مازة، "شرح أدب القاضي للخصاف"، ٣: ٣٣٢.

القول الثاني: لا يشترط في قبوله ما يشترط في كتاب القاضي إلى القاضي، إذا كان المكتوب إليه في عمل القاضي، وأن حامله لم يكن هو الخصم المحكوم له. وهذا ما ذهب إليه المالكية[١].

واستدلوا بأنه كان من عمل القضاة إذا كتبوا إلى أمنائهم أو من أحبوا أن يتعرفوا من قبلهم عن أحوال الشهود أو صحة شهاداتهم، لا يشهدون على كتبهم إذا لم يكن المكتوب إليهم حكاما[٢].

القول الثالث: ذهبوا إلى اشتراط شروط قبول كتاب القاضي إلى القاضي مطلقا، وهو قول الشافعية[٣].

دليلهم: قالوا بأن كتاب القاضي إلى القاضي والقاضي إلى الأمير أو غيره سواء، لأنها كلها تتعلق بأحكام وحقوق، فلا تثبت إلا بالإشهاد عليها[٤].

الترجيح: فيما يظهر من خلال أدلة الأقوال أن القول الثالث هو الأرجح؛ لأن جميع الأقوال تكاد تكون متفقة في اشتراط ما يشترط لكتاب القاضي إلى القاضي في حال كون المكتوب إليه خارج مدينة القاضي، أو لم يكن في عمل القاضي، فأشبهت كتاب القاضي إلى القاضي من هذه الناحية؛ ولكونها أيضا تتعلق بأحكام وحقوق كان الأحوط أن يشترط لها ما يشترط لكتاب القاضي إلى القاضي. والله أعلم.

ويمكن التطبيق لهذه المسألة (كتاب القاضي إلى غير القاضي) بما ورد في قانون الإجراءات الجنائية المصري، حيث تنص المادة (٣٨١) : "تتبع أمام محاكم الجنايات جميع الأحكام المقررة في الجنح والمخالفات مالم ينص القانون على خلاف ذلك. ولا يجوز لمحكمة الجنايات أن تصدر حكما بالإعدام إلا بإجماع آراء أعضائها، ويجب عليها قبل أن تصدر هذا الحكم أن تأخذ رأي مفتي الجمهورية، ويجب إرسال أوراق القضية إليه، فإذا لم يصل رأيه إلى المحكمة خلال عشرة أيام التالية لإرسال الورق إليه حكمت المحكمة في الدعوى".

(١) ابن فرحون، "تبصرة الحكام"، ٢: ٣٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الماوردي، "الحاوي الكبير "، ١٦: ٢٢٦.

(٤) محمد بن إدريس الشافعي، "الأم"، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، (الطبعة الأولى، دار الوفاء. ٢٠٠١م) ؛ الماوردي، "الحاوي الكبير "، ١٦: ٢٤٢؛

المطلب الثالث: كتابة القاضي في طلب تزكية الشهود.

لا خلاف بين الفقهاء في أنه إذا طُعن في الشهود من طرف الخصم يجب على القاضي تزكيتهم سرا وعلنا، ولا يحكم بدون التزكية [(١)].

فتزكية الشهود السرية تكون باختيار القاضي من هم أوثق الناس عنده، وأورعهم ديانة، وأدراهم بالمسألة وأكثرهم خبرة، وأعلمهم بالتمييز فطنة، فيكتب لهم أسماء وأوصاف الشهود وكناهم ومساكنهم، ومن يشهد له وعليه وما شهد به في رقاع، إلى من يعرفهم من أهل الثقة والأمانة، وجيرانهم ومؤتمني أهالي محلتهم، وممن ينسبون إليه من معتمدي أهل صنعتهم، فيكلفهم التعرف على أحوالهم ممن يعرفهم من أهل الثقة والأمانة[(٢)].

وتطبيقا لذلك ما ورد في المادة (١٧١٨) من مجلة الأحكام العدلية، ونصها:

"التزكية السرية تجرى بورقة يعبر عنها بالمستورة في اصطلاح الفقهاء، والقاضي يكتب في تلك الورقة اسم المدعي والمدعى عليه والمدعى به واسم الشهود وشهرتهم وصنعتهم وأشكالهم ومحلهم وأسماء آباءهم واجدادهم، وإذا كانوا معروفين يحرر أسماءهم وشهرتهم فقط، والحاصل أن يعَرّفهم ويبينهم بوجه يميَّزون به عن غيرهم، وبعد وضعها في غلاف وختمه يرسلها إلى المنتخبين للتزكية، ثم عند وصول المستورة إلى المزكين يفتحونها ويقرؤونها، فإن كان الشهود المحررة أسماءهم فيها عدولا كتبوا تحت اسم كل منهم عبارة عدول ومقبولو الشهادة، وإن لم يكونوا عدولا كتبوا عبارة ليسوا بعدول ووقعوا إمضاءاتهم وختموا فوق الغلاف وأعادوها للقاضي بدون أن يطلعوا على من أتى بالمستورة ولا غيره على مضمونها".

أما إذا لم يطعن الخصم في الشهود فقد اختلف في لزوم التزكية من قبل القاضي على قولين:

---

(١) الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، ٧: ١٠؛ أبو القاسم، عبيد الله بن الحسين البصري، "التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس"، تحقيق: سيد كسروي حسن. (الطبعة: الأولى، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨ هـ – ٢٠٠٧م)، ٢: ٢٤٨؛ الماوردي، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي"، ١٦: ١٨٢؛ البهوتي، "كشاف القناع عن متن الإقناع"، ٦: ٣٦٢؛

(٢) الماوردي، "الحاوي الكبير "، ١٦: ١٨٢؛ البهوتي، "كشاف القناع عن متن الإقناع"، ٦: ٣٦٢.

القول الأول: ذهب المالكية[١] والشافعية[٢] والحنابلة[٣] وصاحبا أبي حنيفة[٤] إلى وجوب التزكية في الجملة، سرا وعلنا ولا يصح الحكم بدونها؛ بدليل أن القضاء ينبني على الحجة، ولا تقع الحجة إلا بشهادة العدول[٥].

القول الثاني: ذهب الإمام أبو حنيفة إلى الاكتفاء بالعدالة الظاهرة، وعدم اشتراط تزكية الشهود فيما عدا الحدود والقصاص؛ لغلبة الصلاح على الناس وتعاملهم بالصدق[٦].

وهذا الاختلاف في نظر بعض العلماء هو اختلاف عصر وزمان، وليس اختلاف حجة وبرهان، لأن الإمام أبا حنيفة قد وجد في القرن الثالث، وقد شهد الرسول صلى الله عليه وسلم بصلاح أهل هذا القرن، وقد غلب عليهم الصلاح، أما بعد ذلك من القرون فقد ازداد فيها الفسق وعدم العدل فلزم تزكية الشهود؛ صيانة للقضاء عن البطلان[٧]

المطلب الرابع: تدوين الحكم القضائي وأسبابه.

يجب على القاضي – تنظيما – تدوين حكمه الصادر في القضية في ضبط المرافعة، مع بيان الأدلة والحجج التي بنى حكمه القضائي عليها في الواقعة ويصرح بها، كالشهادة أو الإقرار أو اليمين أو النكول عن اليمين أو نحو ذلك[٨].

مشروعية تسبيب الحكم

لا خلاف بين جمهور الفقهاء في الجملة في مشروعية تسبيب الأحكام القضائية[٩]،

(١) أبو القاسم، "التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس"، ٢: ٢٤٨.
(٢) الماوردي، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي"، ١٦: ١٨٢.
(٣) البهوتي، "كشاف القناع عن متن الإقناع"، ٦: ٣٥٢.
(٤) الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، ٧ :١٠.
(٥) أفندي، "درر الحكام في شرح مجلة الأحكام"، ٤: ٤٤٢.
(٦) الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، ٧: ١٠.
(٧) أفندي، "درر الحكام في شرح مجلة الأحكام"، ٤: ٤٤٢.
(٨) الكاشف في شرح نظام المرافعات السعودي، (الطبعة الخامسة، الرياض: دار ابن فرحون. ١٤٣٣هـ)، ٢: ١٤١؛ أفندي، "درر الحكام في شرح مجلة الأحكام"، ٤: ٦٥٨.
(٩) محمد بن أحمد بن محمد الفاسي ميارة، "الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام المعروف بشرح =

ولكن اختلفوا في حكم التصريح به هل هو على الوجوب أم على الاستحباب، على قولين:

القول الأول: وجوب التصريح بالأسباب التي بنى عليها القاضي حكمه، وهو قول بعض الحنفية، وبعض المالكية، وبعض الشافعية[١].

واستدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم: (إنما الطاعة بالمعروف) [٢].

وجه الدلالة: إنما تكون الطاعة بالمعروف ببيان المستند الشرعي للحكم؛ لأن الطاعة للمستند الشرعي[٣].

واستدلوا أيضا بأن التسبيب فيه نفي للتهمة عن القاضي من الحكم بالهوى أو الجهل، وأنه أطيب لنفس المحكوم عليه ليعلم أن القاضي قد حكم عليه بدليل وبرهان[٤].

القول الثاني: لا يجب التصريح بأسباب الحكم بل يستحب، وهو قول بعض الحنفية، والظاهر من كلام الشافعي[٥].

واستدلوا بما يلي:

١. الأدلة نفسها التي استدل بها أصحاب القول بالوجوب.

=

ميارة"، (دار المعرفة)، ١: ٤٢؛ الشافعي، "الأم" ٦: ٢٣٤؛ مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي شهرة، "مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى"، (الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي. ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م)، ٦: ٤٩٤؛

(١) علاء الدين علي بن خليل الطرابلسي، "معين الحكام"، (دار الفكر)، ٨٤؛ ميارة، "الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام "، ١: ٤٢؛ إبراهيم بن عبدالله المعروف بابن أبي الدم، "أدب القضاء"، تحقيق: محمد مصطفى الزحيلي، (الطبعة الثانية: دار الفكر ١٤٠٢هـ)، ٤٨٨.

(٢) البخاري، "صحيح البخاري"، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم الحديث ٦٧٢٦ ٦: ٢٦١٢. مسلم بن الحجاج النيسابوري، "صحيح مسلم" تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. (دار إحياء التراث العربي – بيروت)، أبواب الإمارة، باب إنما الطاعة في المعروف، رقم الحديث: ٤٧٩٣ (١٥/٦).

(٣) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، "المحلى بالآثار"، (دار الفكر – بيروت)، ٩: ٤٣٩.

(٤) أفندي، "درر الحكام في شرح مجلة الأحكام"، ٤: ٦٥٩؛ عبدالله بن محمد آل خنين، "تسبيب الأحكام القضائية"، (الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ)، ٥٥.

(٥) الطرابلسي، "معين الحكام"، ٢٩-٣٠؛ الشافعي، "الأم" ٦: ٢٣٤.

٢. أن في تسبيب الحكم بيان أثر الحكم وحجيته، فيعلم الحكم المبني على الإقرار، والمبني على الشهادة، ويرتب الآثار التي يقتضيها[١].

الترجيح: بالنظر إلى أدلة الطرفين، نجد أنها متوافقة في الجملة، فكان حملها على الوجوب أظهر؛ لما يحققه التسبيب من مصالح ظاهرة مقررة في أدلة الفريقين؛ ولأن في تدوينه أيضا توثيق للأحكام من الضياع والنسيان. لكن إذا كان الحكم الكلي ظاهرا مشتهرا فلا يلزم ذكر مستنده[٢].

تنص المادة (١٦٣) من نظام المرافعات السعودي: "بعد قفل باب المرافعة والانتهاء إلى الحكم في القضية يجب تدوين الحكم في ضبط المرافعة مسبوقا بالأسباب التي بني عليها ثم يوقع عليه القاضي أو القضاة الذين اشتركوا في نظر القضية".

المطلب الخامس: كتابة القاضي إلى جهات التنفيذ.

هي مخاطبات قاضي التنفيذ –الذي تكون مهمته القيام بتنفيذ الأحكام– إلى الجهات ذات العلاقة؛ لحمل المحكوم عليه على التنفيذ إذا امتنع عن أداء الحق الذي عليه، مثل طلب حبس المدين المحكوم عليه إذا ترجح وجود مال عنده، أو منعه من السفر فيما إذا خشي الدائن من عدم استيفاء حقه بغير ذلك، أو الحجر عليه، أو بيع ماله إذا لم يكن هناك سبيل للوفاء سوى بيع ممتلكاته بغير رضاه[٣]، وغير ذلك مما يرى فيه القاضي مصلحة في اتخاذه مما قررته القواعد النظامية من منع الجهات الحكومية من التعامل معه وما أشبه ذلك[٤].

وتطبيقا لذلك ما نصت عليه اللائحة ١/٨ للمادة (٨) من نظام التنفيذ السعودي:

(١) أحمد بن محمد الحلبي، "لسان الحكام في معرفة الأحكام" (الطبعة الثانية. ١٣٩٣هـ)، ٢٢٢؛ آل خنين، "تسبيب الأحكام القضائية"، ٥٨.

(٢) آل خنين، "تسبيب الأحكام القضائية"، ٥٨؛ نبيل إسماعيل عمر، "أصول المرافعات الشرعية في المملكة العربية السعودية"، (الطبعة الأولى، منشأة المعارف. ١٩٩٨م)، ٤٥٠.

(٣) عدنان بن محمد الدقيلان، "الدعوى القضائية"، (الطبعة الثانية، الدمام: دار ابن الجوزي. ١٤٣٧هـ)، ٧٢٠-٧٣٣.

(٤) عطاء بن سليمان العيسى، "امتناع المدين عن تنفيذ الأحكام القضائية: دراسة مقارنة على ضوء نظام التنفيذ السعودي"، (الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة القانون والاقتصاد. ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م)، ٤١ .

"تكون مكاتبات قاضي التنفيذ فيما يتصل بقرارات التنفيذ وأحكامه للجهات ذات العلاقة مباشرة، ولرئيس المحكمة – عند الاقتضاء – طلب تزويده بصورة لما تصدره الدائرة من مكاتبات".

المطلب السادس: أثر القاعدة فيما يصدر من القاضي.

يظهر أثر القاعدة في كتابات القاضي من حيث إنها تقوم مقام مخاطبة القاضي شفهيا لتلك الجهات، وذلك من وجهين:

الوجه الأول: أنها من المحررات الرسمية، حيث إن كل ما يصدر من الجهة القضائية من المحررات يعامل معاملة المحررات الرسمية، وهي حجة فيما تضمنته إذا استوفت الشروط المقررة نظاميا[1].

الوجه الثاني: باعتبارها كتابات مستوفية لجميع شروط العمل بالكتابة، من كونها مستبينة ومعنونة، إضافة إلى الإشهاد على بعضها[2].

(١) عوض، "نظام الإثبات في الفقه الإسلامي"، مجلة الجامعة الإسلامية العدد:٦٣-٦٤ ١١٥.

(٢) أفندي، "درر الحكام في شرح مجلة الأحكام"، ١: ٦٩؛ محمد الزحيلي، " القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة"، (الطبعة: الأولى، دمشق: دار الفكر . ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦م)، ١: ٣٣٩.

المبحث الثاني: تطبيقات القاعدة فيما يصدر من القاضي بواسطة الأعوان، وتحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: تبليغ الخصم عن طريق الكتابة.

الأصل في تبليغ المدعى عليه أن يدعوه المدعي إلى مجلس القضاء من أجل مخاصمته بأرفق الوجوه وأجمل الأقوال، ويجب على المدعى عليه الإجابة إلى ذلك، وعدم التأخر(١).

فإذا امتنع عن إجابة دعوة المدعي وجب على المحكمة إحضاره بالطرق التي حددها الشرع، منها: أن يبعث إليه القاضي بكتاب مختوم يشعره بوجوب حضوره(٢)، سواء كان ذلك عن طريق المحضرين أو عن طريق الشرطة –كما هو معمول به في مختلف أنظمة المرافعات–(٣)، والأصل في ذلك قصة نبي الله سليمان عليه السلام مع الهدهد عندما أرسل كتابه إلى ملكة سبأ لتبليغها الدعوة، ودعائها إلى الإسلام(٤)، كما أخبر الله بذلك في قوله: ﴿ٱذْهَب بِّكِتَٰبِى هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَٱنظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾ إلى قوله ﴿أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ﴾.(٥)

أو عن طريق الأعوان وذلك عندما يمتنع عن الحضور بعد إبلاغه المدعي بالحضور أو وصول كتاب القاضي إليه من غير عذر شرعي، ولم يوكل أحدا لينوب عنه(٦).

فإذا امتنع عن ذلك كله يلجأ القاضي إلى إنذاره بالعقاب وتنفيذه فيه حسب ما

(١) علي بن محمد بن أحمد السمناني، "روضة القضاة وطريق النجاة"، تحقيق: د. صلاح الدين الناهي. (الطبعة الثانية، عمان: دار الفرقان. ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م)، ١: ١٧١.

(٢) زين الدين ابن نجيم، "البحر الرائق شرح كنز الدقائق"، (الطبعة الثانية، دار الكتاب الإسلامي)، ٦: ٣٠٣.

(٣) المادة ١٣ من قانون المرافعات العراقي. والمادة ١١ من نظام المرافعات السعودي.

(٤) شمس الدين القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. (الطبعة الثانية، القاهرة. دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٤م)، ١٣: ١٩١.

(٥) سورة النمل، الآية(٢٨ – ٣١).

(٦) البهوتي، "كشاف القناع عن متن الإقناع"، ٦: ٣٢٨؛ الدقيلان، "الدعوى القضائية"، ٣٤٥.

يقتضيه الحال[١].

تنص المادة (١١/١) من نظام المرافعات الشرعية السعودي: " يكون التبليغ بواسطة المحضرين بناء على أمر القاضي، أو طلب الخصم، أو إدارة المحكمة، ويقوم الخصوم أو وكلائهم بمتابعة الإجراءات، وتقديم أوراقها للمحضرين لتبليغها، ويجوز التبليغ بواسطة صاحب الدعوى، إذا طلب ذلك" والمادة (١٤) من النظام توضح البيانات الضرورية التي يجب أن تشتمل عليها ورقة التبليغ بالدعوى.

المطلب الثاني: تحرير محاضر الجلسات.

المحضر: هي الصحيفة التي يقوم بتحريرها كاتب القاضي، يضمن فيها ما جرى بين الخصمين من إقرار المدعى عليه أو إنكاره، أو ببينة المدعي، أو نكول المدعى عليه عن اليمين على وجه يرفع الاشتباه، ولا يتضمن النص على الحكم[٢].

قال الفقهاء ينبغي للقاضي كتابة محضر في الدعاوى والخصومات التي ترفع أمامه في مجلس حكمه؛ لأن الحاجة تدعو إلى المحافظة على الدعاوى والبينات، ولا يمكن حفظها إلا بالكتابة[٣].

وتطبيقا لذلك ما نصت عليه المادة (٦) من نظام المرافعات السعودي:" يجب أن يحضر مع القاضي في الجلسات وفي جميع إجراءات الدعوى كاتب يحرر محضر الجلسة ويوقعه مع القاضي، وإذا تعذر حضور الكاتب فللقاضي تولي الإجراء وتحرير المحضر".

(١) الدقيلان، "الدعوى القضائية"، ٣٤٥.

(٢) ابن نجيم، "البحر الرائق"، ٦: ٢٩٩.

(٣) الكاساني، "بدائع الصنائع"، ٧: ١٢؛ محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية. ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م)، ٦: ٢٨٢؛ ابن فرحون، "تبصرة الحكام" ١: ٣١٨. ابن قدامة، "المغني" ١٠: ١٦.

المطلب الثالث: كتابة السجلات والصكوك.

السجلات والصكوك مما يقوم بكتابتها كاتب القاضي بما يملي عليه، ويطلع القاضي على ما كتبه ليتأكد من تضمنه ما يريده[١].

والسجلات: هي الكتب التي تجمع المحاضر، والأحكام التي يصدرها القاضي، وتزيد على المحاضر من أنها تتضمن تنفيذ الحكم وإمضائه[٢].

والصك: اسم خالص لما هو وثيقة بالحق الواجب، كالكتابة في البيع والرهن، والإقرار، وما يكتبه القاضي عند إقراض مال اليتيم، وغير ذلك[٣].

قال الفقهاء: لا تجب كتابة السجلات والصكوك على القاضي عينا؛ إذ يجب عليه إيصال الحق إلى أهله، وهذا يحصل بالشهود لا بالصكوك وكتابةِ السِّجلات؛ ولأنَّ النبِي صلى الله عليه وسلم ومن بعده من الأئمة كانوا يحكمون، ولا يكتبونَ المحاضر والسِّجلاتِ.

ولكِنه إن سأَل أحد الْخصمين كتابة الصَّكّ، أو السِّجل ليحتجَّ به عند الحاجة يسْتحَب للقاضِي إجابته. وهو رأي جمهور الفقهاء[٤].

وقال الحنابلة: يجب على القاضي كتابة الصك والسجل إذا طلب منه من له مصلحة في كتابته، كعامل الزكاة، إذا طلب المزكي منه كتابة صك منه؛ لئلا يطالبه عامل آخر[٥].

تنص المادة (٧٠) من نظام المرافعات الشرعية السعودي: " للخصوم أن يطلبوا من المحكمة في أي حال تكون عليه الدعوى تدوين ما اتفقوا عليه من إقرار أو صلح أو غير ذلك في محضر الدعوى، وعلى المحكمة إصدار صك بذلك".

---

(١) زكريا بن محمد الأنصاري، "أسنى المطالب في شرح روض الطالب"، (دار الكتاب الإسلامي)، ٣: ٢١٨.

(٢) الماوردي، الحاوي الكبير، ١٦: ٢٠٦؛ البهوتي، "كشاف القناع عن متن الإقناع"، ٦: ٣١٢.

(٣) ابن عابدين، "الدر المختار"،٥: ٣٦٩؛ البهوتي، "كشاف القناع عن متن الإقناع"، ٦: ٣٦١؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الكويتية، "الموسوعة الفقهية الكويتية"،٢٤: ١٩٢.

(٤) الطرابلسي، "معين الحكام"، ٨٤؛ ابن فرحون، "تبصرة الحكام" ٢: ٣٢٠؛ يحي بن شرف النووي، "روضة الطالبين"، تحقيق: زهير الشاويش. (الطبعة الثالثة، بيروت– دمشق– عمان: المكتب الإسلامي. ١٤١٢هـ / ١٩٩١م)، ١١: ٢٧٦.

(٥) البهوتي، "كشاف القناع عن متن الإقناع"، ٦: ٢٦٧.

المطلب الرابع: أثر القاعدة فيما يصدر من القاضي بواسطة الأعوان.

يظهر أثر القاعدة في الكتابات الصادرة بواسطة أعوان القاضي من حيث إنها تقوم مقام الخطاب لدى الخصم عند تبليغه بالدعوى، أو عند الاحتجاج بها من قبل أحد المتخاصمين لدى القاضي، وكذلك عند حاجة القاضي لتذكر الوقائع. وذلك حينما تستوفي جميع ما يمكن أن تشتمل عليه من البيانات الضرورية التي اشترط الفقهاء وجودها[١] والقوانين المعاصرة، بأن تكون مستبينة ومعنونة؛ لتكتسب قوة الوثائق الرسمية[٢].

(١) ابن فرحون، "تبصرة الحكام"، ١: ٣١٨؛ "الموسوعة الفقهية الكويتية" ٢٧: ٤٦ و ٣٦: ٢٢٧؛ الفتاوى الهندية ٦: ١٦١- ٢٢٩.

(٢) عوض، "نظام الإثبات في الفقه الإسلامي"، مجلة الجامعة الإسلامية العدد: ٦٣ -٦٤، ١١٥ .

الخاتمة

الحمدلله والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

في ختام هذا البحث أورد ما توصلت إليه من النتائج خلال الكتابة كالآتي:

١. إن العمل بقاعدة الكتاب كالخطاب كان معتمدا على الأدلة القرآنية، وما جرى عليه عمل النبي صلى الله عليه وسلم، والصحابة بعده.

٢. كل كتاب يحرر وفق الشروط المعتبرة يكون حجة على كاتبه، ويكون معمولا به لدى المرسل إليه، وما كان على غير ذلك فلا يعتبر حجة على صاحبه، ولا يعمل به.

٣. الراجح أن الكتابة جارية مجرى الخطاب سواء بين الحاضرين أو الغائبين.

٤. الراجح أن القاضي يعتمد على خطه وينفذه إذا كان في حرزه وحفظه وإن لم يتذكره.

٥. إن المستندات الرسمية والعرفية تقوم مقام البينة الشخصية أمام القضاء، إذا توفرت الشروط الواجبة فيها.

٦. إن المكاتبات الصادرة من القاضي نفسه أو بواسطة أعوانه بمثابة المخاطبات الشفهية للجهات ذات العلاقة أو عند الحاجة إليها.

المصادر والمراجع

الكتب:

ابن السِّمناني، علي بن محمد بن أحمد. "روضة القضاة وطريق النجاة". تحقيق: د. صلاح الدين الناهي. (الطبعة الثانية، عمان: دار الفرقان. ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).

ابن القيم، محمد بن أبي بكر. "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية". تحقيق حمود بن محمد بن علي الوائلي. (الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة. ١٤٣٥هـ — ٢٠١٤م).

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. "المحلى بالآثار". (دار الفكر — بيروت).

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. "مقدمة ابن خلدون"، تحقيق عبدالله محمد الدرويش. (الطبعة الأولى. ١٤٢٥هـ).

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. "رد المحتار وحاشية ابن عابدين". (الطبعة الثانية، بيروت: دار الفكر. ١٤١٢هـ).

ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد. "تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام". (الطبعة الأولى، مكتبة الكليات الأزهرية. ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد. "المغني شرح مختصر الخرقي". تحقيق: دار إحياء التراث العربي. (الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م).

ابن مازة، عمر بن عبد العزيز. "شرح أدب القاضي للخصاف"، تحقيق: محيي هلال السرحان. (الطبعة الأولى، بغداد- العراق: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م).

ابن منظور، جمال الدين. "لسان العرب". (الطبعة الثالثة: دار صادر- بيروت. ١٤١٤ هـ).

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. "البحر الرائق شرح كنز الدقائق". (الطبعة الثانية، دار الكتاب الإسلامي).

أبو العزم، عبد الغني. "معجم الغني الزاهر". (الطبعة الأولى: مؤسسة الغني للنشر. ٢٠١٣م).

أبو القاسم، عبيد الله بن الحسين. "التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس". تحقيق: سيد كسروي حسن. (الطبعة: الأولى، بيروت — لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧م).

أفندي، علي حيدر خواجه أمين. "درر الحكام في شرح مجلة الأحكام". (الطبعة الأولى، دار

الجيل: ١٤١١هـ - ١٩٩١م).
آل خنين، عبدالله بن محمد بن سعد، "تسبيب الأحكام القضائية في الشريعة الإسلامية". (الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ).
آل خنين، عبدالله بن محمد بن سعد. "الكاشف في شرح نظام المرافعات الشرعية السعودي". (الطبعة الخامسة، الرياض: دار ابن فرحون. ١٤٣٣هـ).
البابرتي، محمد بن محمد بن محمود. "العناية شرح الهداية". (دار الفكر).
البخاري، محمد بن إسماعيل. "صحيح البخاري"، تحقيق محمد زهير الناصر. (الطبعة الأولى، مؤسسة طوق النجاة. ١٤٢٢هـ).
البهوتي، منصور بن يونس. "كشاف القناع عن متن الاقناع". تحقيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، المملكة العربية السعودية. (الطبعة الاولى، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م).
الترمذي، محمد بن عيسى. "الجامع الكبير - سنن الترمذي". تحقيق: بشار عواد معروف. (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م).
الحلبي، أحمد بن محمد. "لسان الحكام في معرفة الأحكام". (الطبعة الثانية. ١٣٩٣هـ).
الدقيلان، عدنان بن محمد. "الدعوى القضائية في الفقه الإسلامي". (الطبعة الثانية، الدمام: دار ابن الجوزي. ١٤٣٧هـ).
الدوسري، مسلم بن ماجد. "الممتع في القواعد الفقهية". (الطبعة الأولى: دار زدني- الرياض. ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م).
الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. "تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير وَالأعلام". تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف. (الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي. ٢٠٠٣م).
الرحيبانى، مصطفى بن سعد. "مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى". (الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي. ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).
الزَّبيدي، محمد بن محمد الحسيني. "تاج العروس من جواهر القاموس"، تحقيق مجموعة من المحققين. (طبعة دار الهداية).
الزحيلي، محمد مصطفى. "القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة". (الطبعة: الأولى، دمشق: دار الفكر . ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦م).
الزحيلي، محمد مصطفى. "وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية

والأحوال الشخصية". (الطبعة الثالثة، دار الإفهام. ١٤٣٧هـ- ٢٠١٦م).
السرخسي، محمد بن أحمد. "المبسوط". (بيروت: دار المعرفة. ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).
السنيكي، زكريا بن محمد الأنصاري. "أسنى المطالب في شرح روض الطالب". (دار الكتاب الإسلامي).
السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. "الأشباه والنظائر". (الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية. ١٤١١هـ - ١٩٩٠م).
السيوطي، مصطفى بن سعد بن عبده. "مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى". (الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي. ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).
الشافعي، محمد بن إدريس. "الأم"، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب. (الطبعة الأولى، دار الوفاء. ٢٠٠١م).
الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب. "مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج". (الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية. ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).
الصاوي، أحمد بن محمد الخلوتي. "بلغة السالك لأقرب المسالك - حاشية الصاوي على الشرح الصغير". (دار المعارف).
الطبري، محمد بن جرير. "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، والدكتور عبد السند حسن يمامة. (الطبعة الأولى: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان. ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١م).
الطرابلسي، علاء الدين علي بن خليل. "معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام". (دار الفكر).
العيسى، عطاء سليمان. "امتناع المدين عن تنفيذ الأحكام القضائية". دراسة مقارنة على ضوء نظام التنفيذ السعودي. (الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة القانون والاقتصاد. ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م).
الغزي، محمد صدقي بن أحمد. "الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية". (الطبعة الرابعة، بيروت: مؤسسة الرسالة. ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م).
القرداغي، علي محيي الدين. "مبدأ الرضا في العقود، دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي".

(الطبعة الثالثة، بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر. ٢٠٠٨م).
القرطبي، محمد بن أحمد. "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. (الطبعة الثانية، القاهرة. دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م).
الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع". (الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية. ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي. "الفتاوى الهندية". (الطبعة الثانية، دار الفكر. ١٣١٠هـ).
المالقي، علي بن عبد الله بن محمد. "تاريخ قضاة الأندلس". تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة. (الطبعة الخامسة، بيروت/لبنان: دار الآفاق الجديدة. ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م).
الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري. "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني". تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، (الطبعة الأولى، بيروت — لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩م).
ميارة، محمد بن أحمد بن محمد الفاسي. "الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام المعروف بشرح ميارة". (دار المعرفة).
نبيل إسماعيل عمر. "أصول المرافعات الشرعية في المملكة العربية السعودية". (الطبعة الأولى، منشأة المعارف. ١٩٩٨م).
النووي، يحيى بن شرف. "المجموع شرح المهذب". مع تكملة السبكي والمطيعي. (دار الفكر).
النووي، يحيى بن شرف. "روضة الطالبين وعمدة المفتين". تحقيق: زهير الشاويش. (الطبعة الثالثة، بيروت- دمشق- عمان: المكتب الإسلامي. ١٤١٢هـ / ١٩٩١م).
النيسابوري، مسلم بن الحجاج. "صحيح مسلم" تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. (دار إحياء التراث العربي — بيروت).
وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية. "الموسوعة الفقهية الكويتية".

الدوريات

علي محي الدين القراه داغي، "حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ٦، ٦٩٤ - ٧٢٤.

عوض عبد الله أبو بكر، "نظام الإثبات في الفقه الإسلامي"، مجلة الجامعة الإسلامية، ٦٣-٦٤، (٢٠١٤): ١٠٩ — ١١٨-.

الأنظمة والقوانين:

اتفاق التعاون بين المملكة العربية السعودية والجمهورية العربية السورية في المجال القضائي، الصادر بقرار مجلس الوزراء السعودي ذي الرقم(٩٠) بتاريخ ١٤٢٧/٤/١٧هـ.

قانون الإجراءات الجنائية المصري رقم (١٥٠) لسنة ١٩٥٠.

قانون المرافعات المدنية العراقي، رقم (٨٣) لسنة ١٩٦٩م. وقانون الإثبات العراقي رقم (١٠٧) لسنة ١٩٧٩م.

نظام التنفيذ السعودي، ولوائحه التنفيذية لعام ١٤٣٣هـ.

نظام المرافعات الشرعية السعودي، ولوائحه التنفيذية لعام ١٤٣٥هـ.

Bibliography

Books:

Abu Alazm, Abdulgani. "Mujam Algani". (First edition: Al-Ghani Publishing Corporation. 2013 AD).

Abul Qasim, Ubaidullah bn Alhussain. " Alttafri' fi Fiqh Alimam Malik". Investigation: Syed Kasrawy Hassan. (Edition: The First, Beirut - Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya. 1427 AH \ 2007 AD).

Afandy, Aliy Haidar Khawaja Amin. " Durar Alhukkam Sharh Majallat Al'ahkam". (First edition, Dar Al-Jeel: 1411 AH \ 1991 AD).

Albabirty, Muhammad bn Muhammad bn Mahmud " Al'inaya Sharh Alhidaya" (Thought House)

Albahuty, Mansur bn Yunus. " Kashshaf Alqna' an Matn Al'iqna'". Investigation: a specialized committee at the Ministry of Justice, Kingdom of Saudi Arabia. (First edition, 1421 AH \ 2000 AD).

Albukhary, Muhammad bn Ismail. "Sahih Albkhary". (First edition, Lifeboat Foundation. 1422 A.H.).

Aldausary, Muslim bn Majid. "Almumti fi Alqawa'id Alfiqhiyya". (First edition: Zdni House - Riyadh. 1428 AH-2007 AD).

Alduqailan, Adnan bn Muhammad. " Al- Da'awa Alqadaiyya fi Alfiqh Al-Islamy". (Second edition, Dammam: Dar Ibn Al-Jawzi. 1437 AH).

Alguzy, Muhammad Sidqy bn Ahmad. "Alwajiz fi Iydhah Qawa'idulfiqh Alkulliyya". (Fourth edition, Beirut: The Resala Foundation.1416 AH \ 1996 AD).

Alhalaby, Ahmad bn Muhammad. "Lisan Alhukkam fi Ma'arifat Alahkam". (2nd ed. 1393 e).

Alisa, Adau bn Sulaiman." Imtina'u Almadin an tanfiz Al-Ahkam". A comparative study in light of the Saudi implementation system. (First edition, Riyadh: Library of Law and Economics. 1435 AH \ 2014 AD).

Alkasany, Ala'uddeen Abubakar bn Mas'ud. "Bada'i'u Alsana'ii fi tartib Alshara'i" (Second edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya. 1406 AH \ 1986 AD).

Alkhunain, Abdallah bn Muhammad bn Sa'ad. " Alkashif fi Sharh Nizam Almurafa'at Alshar'iyya, (Fifth Edition, Riyadh: Dar Ibn Faroon. 1433 AH)

Alkhunain, Abdallah bn Muhammad bn Sa'ad. Tasbib Al'ahkam Alqada'iyya fi Al-Shari'ah Al-Islamiyya". (First edition. 1420 AH).

Almalqy, Aliy bn Abdallah bn Muhammad." Tarikh Qudat Al'andalus". Investigation: The Committee for the Revival of Arab Heritage in Dar Al-Horizons Al-Jadidah. (Fifth Edition, Beirut / Lebanon: Dar Al-Horizons Al-Jadidah. 1403 AH \ 1983 AD).

Almawardy, Aliy bn Muhammad bn Habib Albasry. " Alhawy Alkabir fi Fiqh Alimam Al-Shafi'" Edited by: Sheikh Ali Muhammad Moawad - Sheikh Adel Ahmed Abdel Mawgoud, (First Edition, Beirut - Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya. 1419 AH \ 1999 AD).

Alnaisabury, Muslim bn Hajjaj. "Sahih Muslim". Achievement of Mohamed Fouad Abdel-Baqi. (Dar revival of Arab heritage, Beirut).

Alnawawy, Yahya bn Sharaf. " Almajmu' Sharh Almuhazzab". Complemented by Al-Subki and Al-Mutaiee. (Dar Al Fikr).

Alnawawy, Yahya bn Sharaf. " Raudat Altalibin wa Umdatulmufteen" Investigation by: Zuhair Al-Shawish. (Third edition, Beirut - Damascus - Amman: The Islamic Office. 1412 AH \ 1991 AD).

Alqardagy, Aliy Muhyiddeen. " Mabda Alridha fi Al'uqud" A comparative study in Islamic jurisprudence (Third edition, Beirut: Dar Al-Bashaer Al-Islamiya for Printing and Publishing. 2008 AD).

Alqurduby, Muhammad bn Ahmad. "Aljami' li Ahkam Alqur'an". Investigation: Ahmed Al-Bardouni and Ibrahim Atfeesh. (Second edition, Cairo. The Egyptian House of Books. 1384 AH \ 1964 AD).

Alruhaibani, Mustapha bn Sa'ad." Matalb Ulinnuha fi Sharh Gayatu Almuntaha". (Second edition, The Islamic Office. 1415 AH \ 1994 AD).

Alsaraksy, Muhammad bn Ahmad. "Almabsut". (Beirut: House of Knowledge. 1414 AH \ 1993 AD).

Alsawy, Ahmad bn Muhammad Alkhaluty. "Bulgatu Alsalik li Aqrab Almasalk". (House of Knowledge).

Alshafi, Muhammad bn Idris. "Alumm". (First edition, Dar Al-Wafa. 2001 AD).

Alshirbiny, Muhammad bn Ahmad Al-Khadib. "Mugni Almuhtaj ila Ma'arifat Ma'ani Alfaz Almihaj". (First edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya. 1415 AH \ 1994 AD).

Alsunaiky, Zakariyya bn Muhammad Al'ansary. " Asnalmadalib fi Sharh Raud Altalib". (Arab Book House).

Alsuyudi, Mustapha bn Sa'ad bn Abduh. "Matalib Uli Alnuha fi sharh Gayatu Almuntaha". (Second Edition, The Islamic Office 1415 AH - 1994 AD).

Altabary, Muhammad bn Jarir. "Jamiu Albayan an Tawil Alqur'an". Investigation: Dr. Abdullah bin Abdul-Mohsen Al-Turki, in cooperation with the Center for Islamic Research and Studies in Dar Hajar, and Dr. Abdul-Sanad Hassan Yamama. (First edition: Dar Hajar for Printing, Publishing, Distribution and Advertising. 1422 AH - 2001 AD).

Altarabulsy, Alauddeen bn Aliy bn Khalil. "Mu'in Alhukkam fima yataraddad baina Alkhasmain min Al-Ahkam". (Thought House).

Al-Thahaby, Shamsuddeen Muhammad bn Ahmad. Tarik Al- Islam wa Wafiyyat Almashahir wa Al'aalam". Investigation by: Dr. Bashar Awad Maarouf.(First edition, Dar Al-Gharb Al-Islami. 2003 AD).

Altirmithy, Muhammad bn Isa. "Aljami' Alkabir – Sunan Altirmithy". Investigation by: Bashar Awad Maarouf. (Beirut, Dar Al-Gharb Al-Islami. 1998 AD).

Alzubaidy, Muhammad bn Muhammad Alhussainy. "Tajj Al'arus". Investigation of a group of investigators. (Al-Hidaya House Edition).

Alzuhaily, Muhammad bn Mustapha. "Alqawa'id Alfiqhiyyah fi Almazahib

Al'arba'ah ". (The First Edition, Damascus: Dar Al-Fikr. 1427 AH \ 2006 AD).
Alzuhaily, Muhammad bn Mustapha."Wasa'il Al-Isbat fi Al- Shari'ah Al-Islamiyya" (Third edition, Dar Al-Afham. 1437 AH \ 2016 AD).
Asuyudy, Abdulrahman bn Abibakr. Al'ashbah wa Alnaza'ir". (First edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya. 1411 AH \ 1990 AD).
Bn Maza, Umar bn Abdulaziz. "Sharh Adab Alqadaa Alkassaf'. (First edition, Baghdad-Iraq: Al-Irshad Press, 1398 AH-1978 AD).
Ibn Abidin, Muhammad Amin Umar. " Radd Almuhtar wa Hshiyat ibn Abidin". (Second edition, Beirut: Dar Al-Fikr. 1412 AH).
Ibn Alqayyim, Muhammad bn Abi Bakr. "Alturuq Alhukmiyya". Achievement by Hammoud bin Muhammad bin Ali Al-Waeli. (First edition, The Resala Foundation. 1435 AH \ 2014 AD).
Ibn Farhun, Ibrahim bn Aliy bn Muhammad. " Tabsiratu Alhukkam fi Usul Al'aqdiya" (First edition, Al-Azhar Colleges Library. 1406 AH \ 1986 AD).
Ibn Hazm, Aliy bn Ahmad bn Said. "Almuhalla bi Alathar". (Dar Al Fikr - Beirut).
Ibn Khaldun, Abdulrahman bn Muhammad. "Muqaddima ibn Khaldun". Achievement by Abdullah Muhammad Al-Darwish. (First ed. 1425 AH).
Ibn Manzur, Jamal Aldeen. "Lisan Alarab". (Third edition: Dar Sader - Beirut 1414 A.H.)
Ibn Nujaim, Zainu Aldeen bn Ibrahim bn Muhammad. "Albahru Alra'iq Sharh Kanz Aldaqa'iq". (Second edition, Dar Al-Kitab Al-Islam).
Ibn Qudama, Abdallah bn Ahmad bn Muhammad. "Almugni" An investigation by: House of Revival of Arab Heritage. (First edition. 1405 AH \ 1985 AD).
Ibn Samnani, Aliy bn Muhammad bn Ahmad. "Raudatulquda wa Driq Alnajah". Investigation: Dr. Saladin Al Nahi. (Second edition, Amman: Dar Al-Furqan. 1404 AH \ 1984 AD).
Miyarah, Muhammad bn Ahmad bn Muhammad Alfasy. " Alitqan wa Alihkam fi Sharh Tuhfat Al- Ahkam". (House of Knowledge).
Nabil Isma'il Umar. "The origins of legal pleadings in the Kingdom of Saudi Arabia".(First edition, Knowledge Establishment. 1998 AD).
Scholars Committee headed by Nizamuddin Al-Balkhi. "Alfatawa Alhindiyya". (Second edition, Dar Al-Fikr. 1310 AD).
The Ministry of Endowments and Islamic Affairs – Kuwait." Kuwaiti Fiqh Encyclopedia".

Published Research

Aliy Muhyiddeen Alqurah Dagy, "Ruling on making contracts with modern communication machines", Journal of the Islamic Fiqh Council, 6, 694 – 724.
Awad Abdullah Abubakar, "The Evidence System in Islamic Jurisprudence", Journal of the Islamic University, 63-64, (2014) 109 – 118.

Regulations and Laws

Egyptian Criminal Procedure Law No. (150) of 1950.

The cooperation agreement between the Kingdom of Saudi Arabia and the Syrian Arab Republic in the judicial field, issued by the Saudi Council of Ministers Resolution No. (90) dated 17\4\1427 AH.

Iraqi Civil Procedure Law, No. (83) dated (1967). And the Iraqi Evidence Law No. (107) dated (1979).

The Saudi Implementation System, and its implementing regulations for the year 1433 AH.

The Saudi Sharia pleadings system, and its implementing regulations for the year 1435 AH.

الالتزام التضامني في النظام السعودي
دراسة تطبيقية مقارنة

Collaborative Commitment in the Saudi System
A Comparative Applied Study

إعداد:

د. إبراهيم بن سالم الحبيشي الجهني

Dr. Ibrahim bin Saalim Al-Hubaishi Al-Juhani

أستاذ مساعد بكلية الأنظمة والدراسات القضائية بالجامعة الإسلامية

البريد الإلكتروني: Abraheem 1437@gmail.com

الاستقبال - Received: 2020/10/29، **القبول** - Accepted: 2020/12/02، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

عنوان البحث: الالتزام التضامني في النظام السعودي (دراسة تطبيقية مقارنة)

موضوع البحث: الالتزام التضامني وموقف القوانين وأحكام القضاء المقارن وتطبيقاته في النظام السعودي.

منهج البحث: اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي المقارن لفكرة الالتزام التضامني مع إبراز أهم التطبيقات النظامية.

الأقسام الرئيسة للبحث: تم تقسيم البحث إلى تمهيد وفصلين رئيسيين: حيث تناول ماهية الالتزام التضامني، وشروط تحققه وآثار الالتزام التضامني وتطبيقاته.

أبرز نتائج البحث: التضامم نظام مستقل يختلف عن التضامن في بعض الشروط والآثار، ولا يقل عنه أهمية في ضمان حق الدائن. يقوم الالتزام التضامني نتيجة اجتماع عدة عناصر وهي: تعدد الملتزمين ووحدة الدائن ووحدة المحل أو وحدة الدين مع تعدد مصادر الالتزام. تكشف التطبيقات القضائية في المملكة عن الاعتراف بالمسؤولية التضامنية رغم عدم استخدام المصطلح.

أبرز التوصيات: على المنظم السعودي معالجة الالتزام التضامني تحت عنوان واضح ومشتمل لجميع شروطه الخاصة، وجمع المواد المتناثرة في الأنظمة، وأحكامه في الفقه الإسلامي. العمل على إنجاز مشروع النظام المدني السعودي، وإفراد فصل خاص للتمييز بين الالتزام التضامني والتضامني.

الكلمات الافتتاحية: التضامم – التضامن – الالتزام.

ABSTRACT

Research title: Collaborative commitment in the Saudi system (comparative applied study).

Research topic: Collaborative commitment, the position of laws and comparative judiciary provisions and their applications in the Saudi system.

Research methodology: The research adopted the descriptive, analytical and comparative approach to the idea of collaborative commitment while highlighting the most important systemic applications.

The main divisions of the research: The research was divided into an introduction and two main chapters: it dealt with the nature of the collaborative commitment, the conditions for its achievement, the effects of the collaborative commitment and its applications.

The most prominent findings of the research: Al-Taḍāmum (Collaborative) is an independent system that differs from al-Taḍāmun (solidarity) in some terms and effects, and is no less important in securing the creditor's right. The collaborative commitment is based on the combination of several elements, namely: the multiplicity of obligors, the unity of the creditor, the unity of the property or the unity of the debt with the multiplicity of sources of commitment. Judicial applications in the Kingdom reveal the recognition of collaborative responsibilty, although the term is not used.

The most prominent recommendations: The Saudi regulator should address the collaborative commitment under a clear title that includes all of its special conditions, and collect the materials scattered in the regulations, and its provisions in Islamic jurisprudence. To work on the completion of the Saudi civil system project, and the establishment of a special chapter to distinguish between al-Taḍāmum (the ccollaborative) and al-Taḍāmun (solidarity) commitment.

Keywords:

Collaborative - Solidarity – Commitment.

مقـــــدمة

الأصل في الالتزام أن يكون بسيطاً بين دائنٍ واحد ومدينٍ واحد ومحل التزام واحد فيرتب آثاره بأداء المدين محل الالتزام للدائن؛ غير أنه في الواقع العملي قد تطرأ أمور من شأنها تعدد المدينين، والقاعدة هي تقسيم الالتزام بينهم، فإن كانت هذه الالتزامات جميعاً قد نشأت من مصدر واحد؛ فليس لكل دائن في حالة تعدد الدائنين، أن يطالب بأكثر من حصته في الدين، وقد كشف الواقع العملي عن فكرة الالتزام التضامني، والتي تتفق مع الالتزام التضامني في شرطي وحدة الدين وتعدد المدينين، بينما تختلف من ناحية شرط (وحدة مصدر الالتزام)، حيث يلتزم المدينون المتضامنون وتنشغل ذمتهم مجتمعة في سداد الدين رغم اختلاف مصدر التزام كل منهم، ومثال ذلك: التزام الكفيل بسداد دين المدين الأصلي، فيكون مصدر التزام المدين عقد معين قام بتحريره مع الدائن، بينما التزام الكفيل مصدره عقد الكفالة، وهو التزام مستقل رغم وحدة الدين، ومن هنا تأتي أهمية تحليل فكرة الالتزام التضامني وتميزه عن الالتزام التضامني وأثر ذلك من الناحية العملية.

مشكلة البحث:

يعد مصطلح الالتزام التضامني من المصطلحات غير المتداولة لدى القضاء السعودي، وإذا تأملنا الأنظمة في المملكة نجدها قد اعترفت للدائن بحق الرجوع على عدة مدينين رغم اختلاف مصدر التزامهم، وهو جوهر فكرة التضامم، غير أنها لم تتبن استعمال هذا المصطلح، بخلاف بعض الأنظمة والقضاء المقارن، ولعل ذلك هو ما ترتبت عليه إشكالية الخلط في تكييف القضاء بين وصف الالتزام بأنه تضامني أم تضامني، وعليه فإن مدار البحث هو معالجة هذه الإشكالية وبيان التطبيقات النظامية لفكرة الالتزام التضامني.

ثانيا: أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تبدو أهمية وأسباب اختيار هذا الموضوع في النقاط التالية:

١ – وجود خلط بين فكرة الالتزام التضامني والالتزام التضامني على مستوى التكييف القضائي.

٢ – الحاجة إلى النظر في أوصاف الالتزام باعتبارها ضرورة ملجئة لتكوين عقيدة القاضي ورجل القانون للأساس الذي تبنى عليه الأحكام.

٣- الربط بين الأصالة والمعاصرة، من خلال توضيح موقف الفقه الإسلامي من الالتزام التضامي.

٤- إلقاء الضوء على نماذج أحكام القضاء السعودي، وقرارات اللجان شبه القضائية، التي تؤكد الوجود الفعلي لفكرة الالتزام التضامي.

الدراسات السابقة:

بعد مراجعة المكتبات الوطنية والجامعية، سعيًا في الاطلاع عمّن كتب حيال موضوع البحث، فغاية ما وقفت عليه من الدراسات ذات الصلة بعض الأطروحات التي تناولت أجزاء محدودة وهي:

(١) بحث بعنوان: " المسؤولية التضامية عن العمل غير المشروع في القانون المدني العراقي، دراسة تحليلية مقارنة" للباحثة / صفاء شكور عباس، منشور بمجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية عام ٢٠١٥م. دراسة من فصل وحيد تناولت فيه ماهية المسؤولية التضامية وتطبيقاتها في العمل غير المشروع.

أوجه الاتفاق بين دراستي والدراسة السابقة:

تتفق دراستي مع الدراسة السابقة في تناول مفهوم الالتزام التضامي وتميزه عن الالتزام التضامني واستخدام المنهج التحليلي المقارن.

أوجه الاختلاف بين دراستي والدراسة السابقة:

اعتماد دراستي على المقارنة بين النظام السعودي والقانون المصري والفرنسي مع الإشارة لبعض نصوص القوانين العربية المقارنة، بينما عالجت الدراسة السابقة المقارنة بين القانون العراقي والأردني والإماراتي فقط. كما قامت دراستي على تناول فكرة الالتزام التضامي في الالتزام العقدي والمسؤولية التقصيرية بينما اهتمت الدراسة السابقة بتطبيق المسؤولية التضامية على العمل غير المشروع.

(٢) بحث بعنوان: " التضامم ومبدأ عدم افتراض التضامن" وهو كتاب للدكتور / نبيل إبراهيم سعد، منشور بمنشأة المعارف، بالإسكندرية، عام ٢٠٠٧م. تناول دراسة تعريفية لتحديد الأساس القانوني للالتزام التضامي، ونطاقه وآثاره.

أوجه الاتفاق بين دراستي والدراسة السابقة:

تتفق دراستي مع السابقة في تناولهما مفهوم الالتزام التضامي وأساس نشأته على مستوى القوانين المقارنة، والشروط الخاصة للالتزام التضامي وآثاره..

أوجه الاختلاف بين دراستي والدراسة السابقة:

تتميز دراستي بتناولها واقع فكرة الالتزام التضامي على الأنظمة المختلفة بالمملكة، وكيف تبنت الفكرة دون استخدامها للمصطلح واستعراض بعض التطبيقات القضائية، بينما الدراسة السابقة تناولت فكرة الالتزام التضامي في القانون المدني الفرنسي والمصري.

منهجية البحث:

اعتمدت المنهج الوصفي التحليلي المقارن، بين النصوص النظامية ذات العلاقة في المملكة وموقف القوانين المقارنة في هذا الخصوص، والاسترشاد ببعض التطبيقات القضائية.

تقسيم البحث:

يتكون البحث من تمهيد وفصلين رئيسيين وخاتمة على النحو التالي:

التمهيد: ماهية الالتزام التضامي.

الفصل الأول: شروط تحقق الالتزام التضامي.

الفصل الثاني: آثار الالتزام التضامي وتطبيقاته القضائية.

الخاتمة: وتتضمن أهم نتائج البحث وتوصياته.

التمهيد: ماهية الالتزام التضاممي

لم يتناول غالبية شراح الأنظمة السعوديين ما يعرف بالالتزام التضامي رغم وجود عدة تطبيقات له في الشريعة الإسلامية والأنظمة الخاصة بالمملكة، كما لم يستخدم القضاء السعودي مصطلح (التضامم) وإنما ساوى في الحكم بينه وبين الالتزام التضامني، وعليه سأحاول بيان مفهوم الالتزام التضاممي وأساسه القانوني، توطئة لتحديد ملامح هذا الوصف من أوصاف الالتزام، وقد قسمت هذا التمهيد إلى مطلبين على النحو التالي:

المطلب الأول: مفهوم الالتزام التضاممي

للوقوف على مفهوم الالتزام التضاممي فإن ذلك يتطلب استعراض المفهوم اللغوي والنظامي للالتزام التضاممي، والأساس القانوني لفكرة الالتزام التضاممي

أولاً: التعريف اللغوي والنظامي لمصطلح التضامم:

(١): التعريف اللغوي: أصل كلمة تضامم في اللغة العربية من كلمة "تضام"، وهى مشتقة من "ضم الشيء إلى الشيء"- فتضام القوم أي انضم بعضهم إلى بعض[(١)] ويستدل على ذلك بحديث جرير بن عبدالله –قال-:كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فنظر إلى القمر ليلة، يعني: البدر، فقال: " إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس، وقبل غروبها، فافعلوا"[(٢)] ويختلف مصدر كلمة تضامم عن كلمة تضامن إذ الأخيرة مشتقة من الفعل "ضمن" ومن هنا كان اختلاف الكلمتين[(٣)].

ويلاحظ أن المعنى اللغوي يعطينا تفرقة واضحة بين التضامن والتضامم، فإذا كان التضامن يعطي ضماناً للدائن بأن كل مدين متضامن يضمن الآخرين في سداد الدين، فإن التضامم يعني أن ذمم المدينين تضامت في الوفاء للدائن؛ فيمكن استيفاء حقه من أي منها.

---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم. "لسان العرب". مادة (ضم)، (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ نشر) ٤: ٢٦٠٩.

(٢) أخرجه البخاري. "صحيح البخاري". حديث رقم (٢٤٤٧٣)، ص ٥٧٣.

(٣) ابن منظور. "لسان العرب". مادة (ضم)، ٤: ٢٦٠٩.

ثانياً: التعريف القانوني للالتزام التضامي:

أطلق بعض شراح الأنظمة مصطلح (المسؤولية المجتمعة) للتعبير عن (التضامم) وتمييزها عن التضامن[١] ثم عدل عن التسمية وأطلق مصطلح "الالتزام التضامي" واستعمال كلمة تضامم لوضوحها[٢] وأمام غياب التنظيم المباشر لفكرة الالتزام التضامى؛ أعرض لموقف القضاء الفرنسي والمصري من الفكرة ثم موقف الفقه الفرنسي والعربي في هذا الشأن.

١ – تعريف الالتزام التضامي في القضاء المقارن:

(أ) **موقف القضاء الفرنسي:** هو من أعاد إحياء فكرة الالتزام التضامى التي كانت موجودة في القانون الروماني غير أنه لم يتعرض لتعريف الالتزام التضامي بصورة واضحة، إلا من خلال بعض الإشارات التي تضمنتها أحكام القضاء.

فقد جاء بأحكام النقض الفرنسية " أن المشاركين في إحداث نفس الضرر الناجم عن أخطائهم يجب أن يلتزموا بالتضامم بالتعويض عن الضرر كاملاً "[٣] وهنا إشارة لتعدد المشاركين في إحداث نفس الضرر، والذي يُعد عنصراً من عناصر الالتزام التضامي، وكذلك إلى الالتزام بتعويض كامل الضرر والذي يعدّ أثراً من آثار الالتزام التضامي؛ كما أكدت في ذات حكمها السابق على التزام المؤمن في التأمين من المسؤولية والمؤمن له بالتضامم أمام المضرور، وهو إشارة إلى تعدد المسؤولين، واختلاف مصدر التزام كل منهم مع وحدة المحل، وهي العناصر الثلاثة التي تدخل في تعريف الالتزام التضامي.

(ب) موقف القضاء المصري: عرفت محكمة النقض في أحد أحكامها الالتزام التضامي بقولها (أما إذا تعدد مصدر الالتزام بالتعويض بأن كان أحد الخطأين عقديا والآخر

(١) محمد جاد محمد جاد. "أحكام الالتزام التضامي في القانونين المدني الفرنسي والمصري". (الاسكندرية: منشأة المعارف، د. ت)، ٨٣.

(٢) يفضل البعض من شراح الأنظمة تسمية التضامم – بالتضام؛ التزاما بمصدر الكلمة راجع: أحمد علي. "تضامن المدينين دراسة مقارنة في القانون المدني والفقه الاسلامي". رسالة دكتوراه جامعة عين شمس، ١٩٩٣م، ٣٥.

(٣) انظر: حكم محكمة النقض الفرنسية في ٠٤ ديسمبر ١٩٣٩ مشار إليه في مؤلف: محمد جاد محمد جاد. ٨٤.

تقصيرياً فإنهما يكونان ملتزمين بدين واحد له مصدران مختلفان ومن ثم تتضامم ذمتهما في هذا الدين دون أن تتضامن)[١] وقضت في حكم آخر بأن: (مقتضى التضامم نتيجة تعدد مصدر الدين مع بقاء محله واحد أنه يجوز للدائن أن يطالب أي مدين بكل الدين ولا يجوز للمدين الذي دفع الدين أن يرجع على مدين آخر بذات الدين لانعدام الرابطة بينهما ولأنه إنما دفع عن نفسه)[٢].

ويلاحظ أن: المحكمة ركزت على تعدد مصادر الالتزام كأساس لوجود الالتزام التضامي والحكم به.

٢–تعريف الالتزام التضامي لدى شراح الأنظمة:

يذهب جانب من شراح الأنظمة في فرنسا إلى أن: (الالتزام التضامي يتحقق إذا كان هناك شخصان ملتزمان بالكل في مواجهة نفس الدائن دون أن تكون بينهما رابطة تضامن)[٣].

ويلاحظ على التعريف السابق: تناوله عنصري تعدد المدينين، وانعدام رابطة التضامن؛ وهما يدخلان في تعريف الالتزام التضامي، كما أشار إلى أثر من آثار التضامم وهو الالتزام بكل الدين في مواجهة الدائن.

أما الجانب الآخر من الشراح فقد تناول الالتزام التضامي من زاوية تعدد الفاعلين أو المسببين للضرر الواحد، إذ قرروا أن الالتزام التضامي هو: (التزام كل مسببي الضرر بكامل التعويض حال عدم قدرة المحكمة على تحديد دور كل منهم على وجه الدقة ويستطيع المضرور اقتضاء كل التعويض من أي منهم)[٤].

ويلاحظ على التعريف السابق: تركيزه على تعدد المدينين بالالتزام، كأثر من آثار

---

(١) انظر: حكم محكمة النقض المصرية المؤرخ في ١٩٨٣/٠٢/٢٧ و ١٩٩٠/٠٣/٢٥.

(٢) انظر: نقض مدني مصري رقم: ٢٤٧ جلسة ٢١–١١–١٩٦٧ ، مجموعة أحكام النقض، المكتب الفني، د.ت، ص ٦٣٤.

(٣) محمد جاد. "أحكام الالتزام التضامي". ص ٨٩.

(٤) انظر:

Jean Vincent:l'extension en jurisprudence de la notion de solidarité passive, RTD civ. 1939 N°57,P667-668.

التضامم باعتبار أن حالة تعدد الفاعلين في فرنسا هو أساس معظم حالات التضامم، ولكن هذا لم يبرر إهمال الحالات الأخرى للتضامم.

ويذهب بعض شراح الأنظمة في مصر إلى أنه:" قد يتعدد مصدر الالتزام مع بقاء محله واحدا"[(١)] كما في المادة (٢/٧٩٢) من القانون المدني المصري[(٢)]، والتي تتعلق بكفلاء متعددين التزم كل منهم بموجب عقد مستقل بكفالة دين واحد، فالروابط التي تربط هؤلاء الكفلاء بالدائن روابط متعددة، و مصدر التزام كل كفيل مستقل عن الآخرين و لكن الدين محل الالتزام واحد، وهنا لا يكون هؤلاء الكفلاء ملتزمين بطريق التضامن؛ لأن التضامن يقتضي أن يكون المصدر واحداً و ليس متعدداً، و لكن لما كان كل منهم ملزماً بنفس الدين فقد (تضامت) ذممهم جميعاً في هذا الدين، وهنا يصبح الالتزام تضامنياً[(٣)].

ويلاحظ أن: التعريف السابق للتضامم قد فرق بين التضامم والتضامن، وعدّد عناصر الالتزام التضامني، واعتبر تعدد الروابط ومصادر الالتزام عناصر أساسية للتضامم.

الوضع في المملكة العربية السعودية:

إن عدم وجود نظام للمعاملات المدنية على غرار القانون المدني المقارن، قد انعكس على عدم وجود تعريف نظامي لما يعرف بأوصاف الالتزام؛ وبالتالي لا يوجد تعريف نظامي لمصطلح تضامم أو تضامن.

ثانياً: الأساس القانوني للالتزام التضامني:

لم يتفق شراح الأنظمة بشأن الأساس القانوني للالتزام التضامني وانقسموا إلى ثلاثة اتجاهات على النحو التالي:

الاتجاه الأول: يرى أنصاره أن: (التضامم ما هو إلا صورة من التضامن، فالتضامن – في نظرهم– نوعان: النوع الأول: التضامن الكامل والذي ينتج عنه جميع الآثار الرئيسية

(١) نبيل إبراهيم سعد. "التضامم ومبدأ عدم افتراض التضامن". (الاسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٧) ٥.

(٢) صفاء شكور عباس. "المسؤولية التضامنية عن العمل غير المشروع في القانون المدني العراقي، دراسة تحليلية مقارنة". بحث منشور بمجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية عام ٢٠١٥م، ٧.

(٣) عبد الرزاق السنهوري. " الوسيط". (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٤م)، ٣: ٣٢٢.

والثانوية للتضامن، والنوع الثاني: هو التضامن الناقص والذي يعطي للدائن الحق في مطالبة أي من المدينين بحقه (كل الدين) لكنه لا ينتج الآثار الثانوية)[١] فالآثار الثانوية للتضامن تفترض وجود نيابة ضمنية بين المدنيين، ولا يمكن تحققها في بعض الحالات، مثل عدم وجود اتفاق على الالتزام الجماعي، أو تعدد مصادر الالتزام، ففي هاتين الحالتين ليس هناك نيابة متبادلة بين المدنيين وبالتالي تنتفي الآثار الثانوية للتضامن.

ويمكن القول: إن التضامن إذا كان مصدره القانون؛ فتارة يكون تضامناً كاملاً إذا ما أقام القانون التضامن بين المدينين مباشرة؛ وتارة أخرى يكون تضامناً ناقصاً إذا ما سمح القانون للدائن أن يرجع بدينه على عدة مدينين دون أن يكون بينهم نيابة تبادلية، وهنا يطلق عليه مصطلح (تضامم)[٢].

الاتجاه الثاني: يرى أنصاره أن: (التضامم نموذج للمسؤولية المجتمعة، والتي تنتج من طبيعة الأشياء، فإذا كان مصدر التضامن هو الاتفاق أو القانون، فإنما مصدر المسؤولية المجتمعة خارج عن النصوص التشريعية أو الاتفاقية بل ناتج عن السببية وهنا يتعدد المسؤولين عن الدين الواحد تجاه الدائن على أساس التضامم)[٣]، ومثالها: تضامم شركة التأمين والمسؤول عن الضرر، فكلاهما مسؤول عن تعويض المتضرر عن كامل الضرر دون وجود تضامن.

الاتجاه الثالث: يري أصحابه: (أن التضامم يقوم على فكرة الضمان إذ يعتبر –وفق هذه النظرية –كل مدين مسؤولاً شخصيا بمقدار حصته و(ضامناً) لحصص المدينين الآخرين، وبذلك يتفادى الدائن إقامة دعاوى متعددة بعدد المدينين، ويتجنب إعسار بعضهم، فإذا كان أساس المسؤولية المجتمعة مقارباً لأساس الضمان إلا أن لكل منهما نطاقاً خاصاً به).[٤]

---

(١) Aubry et C. Rau, t. 4, Par 298 terr, texte et notes 6 à 8 ; Mourion, répétionsécritessur le code civil, t. 2, nos 1247 – 1257 à 1260 ; loanid, De la solidaritéimparfaite, théseparis, 1902. Dallow, par. 152, P 12.

(٢) السنهوري. "الوسيط". ٣: ٢٨٦.

(٣) Encyclopedie. Dalloz Repertoire ,DeDroit Civil, 2 edition, MiseAjour ,1988 , Tome VIII, P2

(٤) Cours de droit civil , Les obligations , 1 éd , Ed Cujas , Malaurie et L. Aynes Paris , 1985 , P533.

ويرى الباحث: أنه لا يمكن رد التضامم لأي اتجاه من الاتجاهات السابقة، فالتضامم نظام مستقل، له كيانه الخاص وتطبيقاته لوضوح معالمه وأركانه، وإذا أخذنا بالاتجاهات السابقة؛ لأدى ذلك إلى إخراج عديد من الأحكام من نطاقها الحقيقي، ومنها: حالة مسؤولية شركة التأمين والمتسبب في الضرر تجاه المؤمن عليه، فلا يمكن استبدال التضامم بالتضامن لأن الآثار الناجمة عن التضامن تختلف عن التضامم كما سيأتي البيان.

المطلب الثاني: نشأة وتطور الالتزام التضاممي

مرّت فكرة الالتزام التضاممي بمراحل تطور يرجع الفضل فيها إلى اجتهادات شراح الأنظمة ثم تبني بعض التشريعات المقارنة هذه الفكرة، وسأوضح ذلك على التفصيل الآتي:

أولاً: الالتزام التضاممي في القانون الروماني:

عرف القانون الروماني فكرة الالتزام التضاممي إلى جوار التضامن، وأقّر غالبية الفقه الروماني وجود هذا الالتزام، فالأصل في القانون الروماني هو انقسام الدين عند تعدد المدينين، ولكن هذا المبدأ ترد عليه عدة استثناءات، عندما يكون هناك التزام غير قابل للانقسام، أو التزام تضامني أو التزام تضاممي[(١)]، حيث ظهرت نظريتان، نظرية ازدواجية التضامن ونظرية وحدة التضامن[(٢)].

(١) نظرية ازدواجية التضامن: تميز هذه النظرية بين نوعين من الالتزام على النحو التالي:

الالتزام التضامني: ويكون فيه مجرد التجاء الدائن إلى القضاء ضد أي من المدينين المتضامنين من شأنه انقضاء الدين بالنسبة لبقية المدينين.

الالتزام التضاممي: وفيه لا يوجد أثر للمطالبة القضائية على التزام بقية المدينين المتضامين، فالالتزام التضاممي لا ينقضي إلا بالوفاء[(٣)].

(١) محمود سلام زناتي. "نظم القانون الروماني". (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٢) ٢٧٦.

(٢) صفاء شكور عباس. " المسؤولية التضاممية عن العمل غير المشروع في القانون المدني العراقي، دراسة تحليلية مقارنة". ٨.

(٣) محمد جاد. "أحكام الالتزام التضاممي". ٢١ وما بعدها.

(٢) نظرية وحدة التضامن: نادت هذه النظرية بوجود نوع واحد من التضامن، وانقسم الفقه في هذا الشأن إلى اتجاهين على النحو التالي:

الاتجاه الأول: يرى أن التضامم أحد صور التضامن؛ إلا أنه تضامن ناقص يجد مصدره في الإرادة وله نفس الطبيعة ويمثل ضماناً للدائن أمام مدينيه [(١)].

وهذا الرأي منتقد: حيث ينطبق على الالتزام الناشئ عن الكفالة ولا ينطبق على غيرها، فيغفل حالات الالتزام التضامي التي يكون مصدرها النصوص النظامية حتى وإن لم تستخدم مصطلح التضامم.

الاتجاه الثاني: يرى أن التضامن مصدره الإرادة أو القانون؛ أما التضامم فينشأ من طبيعة الأشياء؛ فهو يوجد في حالة المسؤولية المجتمعة حيث يلتزم كل من تسببوا في إحداث ضرر بتعويض المضرور تعويضاً كاملاً وبالتالي فهو يقع بقوة القانون [(٢)].

وهذا الرأي منتقد: لأن مضمونه يقصر المسؤولية التضامية على تلك الناشئة عن الفعل الضار، بينما تتحقق المسؤولية التضامية –أيضاً– بمناسبة الالتزام العقدي، كما في الالتزام التضامي الناشئ عن عقد الكفالة، فهو التزام إرادي ناشئ عن عقد الكفالة.

ثانياً: الالتزام التضامي في ظل التقنين الفرنسي:

اعتبر التضامم طريقة أو صورة للتضامن، فالتضامن – لدى البعض – هو: (حق الدائن في اقتضاء حقه كاملا من أي المدينين بحسب اختياره وأن ذلك يجد مصدره في طريقين: إما الاتفاق وإما طبيعة الدين، **ومثال ذلك:** حالة ارتكاب مجموعة من الأشخاص لجريمة أو إحداث ضرر بسبب خطأ جماعي؛ فجميع من تسبب مسؤولون عن التعويض الكامل كما لو كان قد تسبب في الضرر منفرداً)[(٣)].

أما البعض الآخر يرى أن: (التضامن يقوم في بعض الحالات بين المدينين المتعددين

(١) نبيل إبراهيم سعد. "التضامم ومبدأ عدم افتراض التضامن". (الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٧م). ٤٣.

(٢) صفاء شكور عباس. " المسؤولية التضامية عن العمل غير المشروع في القانون المدني العراقي". ٩.

(٣) قدري عبد الفتاح الشهاوي. "أحكام عقد الكفالة". (الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٥م). ١٤٦.

بنفس الشيء ولو لم يتفقوا عليه صراحة، فالأشخاص الذين اشتركوا في ارتكاب جريمة، يكونون ملتزمين جميعا بالتضامن عن التعويض وليس لهم لا الدفع بالتجريد ولا الدفع بالتقسيم وذلك نظرا لسلوكهم الشائن)[١] وهذه الحالة الأخيرة تشكل حالة التضامم –التي نتحدث عنها– رغم استخدام الاتجاه السابق لمصطلح التضامن.

ويلاحظ أن: المشرع الفرنسي لم يتناول بشيء من التوضيح تنظيم فكرة الالتزام التضامني في نصوصه، وإنما تناول فقط الالتزام التضامني بالتنظيم في نصوص القانون المدني فتنص المادة ١٢٠٢ مدني فرنسي على أن: "التضامن لا يفترض وإنما يجب الاتفاق عليه صراحةً ولا يعمل بهذه القاعدة في حالة ما إذا تقرر التضامن بقوة القانون بناء على نص في القانون "، ونظراً لأن المشرع الفرنسي قد نظم التضامن؛ وقصر تطبيقه في حالة وجود نص قانوني أو إنفاق صريح، لذلك كانت الحاجة لتوسع القضاء في حالات التضامن التي لم يرد بشأنها نص قانوني أو اتفاق صريح، واللجوء إلى فكرة الالتزام التضامني لتغطية هذه الحالات.

ويؤكد ذلك أن القانون المدني الفرنسي وإن لم يتضمن نصاً صريحاً بشأن الالتزام التضامني؛ إلا أن هناك العديد من النصوص التي تساند فكرة الالتزام التضامني بشكل غير مباشر، ومنها على سبيل المثال: التزام الأبوين المنفصلين برعاية وتربية الأبناء[٢]، والتزام الكفلاء المتعددين –لنفس الدين –بكل الدين[٣].

ثالثاً: الالتزام التضامني في القانون المصري:

التضامن في التقنين المدني المصري لا يفترض، وإنما يلزم نص قانوني أو اتفاق صريح من طرفي الالتزام يوجب التضامن[٤].

وقد **ذهبت محكمة النقض المصرية** إلى الآتي: ((من المقرر عملاً بالمادة ٢٧٩ من القانون المدني أن التضامن لا يفترض ولكن ينبغي أن يرد إلى نص في القانون أو إلى اتفاق

(١) محمد جاد. "أحكام الالتزام التضامني". ١٩.
(٢) انظر: المادة (٢٠٣) من القانون المدني الفرنسي والمعدل في ٢٠١٦/٢/١٠.
(٣) انظر: المادة (٢٠٢٥) من القانون المدني الفرنسي والمعدل في ٢٠١٦/٢/١٠.
(٤) انظر: المادة (٢٧٩) من القانون المدني المصري.

صريح أو ضمني وعلى قاضي الموضوع إذا استخلصه من عبارات العقد وظروفه أن يبين كيف أفادته هذه العبارات والظروف))[١].

وفي ذات المعنى قضت أيضاً بأن: ((التضامن لا يفترض ولا يؤخذ فيه بالظن ولكن ينبغي أن يرد إلى نص في القانون أو إلى اتفاق صريح أو ضمني وإذا كانت المادة ١٦٩ من التقنين المدني تقضي بتضامن المسؤولين عن العمل الضار في التزامهم بتعويض الضرر إلا أن ذلك مشروط بأن يكون الضرر المطلوب التعويض عنه هو ذات الضرر الذي أسهم خطأ المسؤولين في إحداثه دون أن يكون في الوسع تعيين من أحدث الضرر حقيقة من بينهم أو تحديد نسبة مساهمة كل منهم في إحداثه))[٢].

ويلاحظ أن: التقنين المدني المصري قد افترض التضامن في حالات كثيرة –على خلاف التقنين المدني الفرنسي – ومعظم هذه الحالات تدخل في نطاق الالتزام التضامني في القانون الفرنسي، وبالعكس؛ فإن نطاق الالتزام التضامني في القانون المصري أوسع منه في القانون الفرنسي[٣].

ويمكن القول: إنه رغم خلو كل من القانون المصري والفرنسي من النص صراحة على التضامم بين المدينين إلا أن كليهما لم يخل من وجود حالات للتضامم يمكن استخلاص وجودها من بعض النصوص.

ومن الجدير بالذكر: أن غالبية القوانين العربية المقارنة، قد اعترفت بفكرة الالتزام التضامني، دون أن تستخدم مصطلح التضامم، كقانون المعاملات المدنية الإماراتي[٤]، والقانون المدني الأردني[٥]، والقانون المدني العراقي[٦] على النحو الذي سيأتي الحديث عنه لاحقاً

(١) انظر: حكم محكمة النقض المصرية في الطعن ١٥٤ لسنة ٥٩ قضائية جلسة ١٩٩٠/٤/٢٨م.
(٢) انظر: حكم محكمة النقض المصرية في الطعن رقم ٢١٨ لسنة ٦٨ قضائية جلسة ٢٠٠٠/٥/٣م.
(٣) انظر: المادة (١٦٩) من القانون المدني المصري.
(٤) انظر: قانون المعاملات المدنية الإماراتي رقم (٥) لسنة ١٩٨٥م.
(٥) انظر قانون المدني الأردني رقم (٤٣) لسنة ١٩٧٦ المعدل.
(٦) انظر: القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥٠ المعدل.

رابعاً: الالتزام التضامني في النظام السعودي:

لم يتناول النظام السعودي فكرة الالتزام التضامني – مثل غالبية القوانين المقارنة – ولم أجد تطبيقاً في أحكام القضاء السعودي بشكل واضح يميز بين الالتزام التضامني والالتزام التضامني رغم أهمية الاختلاف بينهما؛ لما يترتب على ذلك من آثار تنعكس على الحكم في المنازعات ذات العلاقة.

ويرى الباحث: أن عملية التمييز بين المسؤولية التضامنية والتضامنية من العمليات الذهنية التي تقوم على التأمل في القوانين المقارنة، وموقف شراح الأنظمة في البلاد التي لديها قانون مدني، وبالرجوع الى تلك القوانين، ومجالات تطبيقها، أجد أننا أمام مسألة تكييف أو وصف للالتزام له أساس في أحكام الشريعة الإسلامية، كما في تعدد المسؤولية عن الفعل الضار، ومسألة الكفالة، حتى ولو لم يألف الفقه استخدام مصطلح التضامم.

الفصل الأول: شروط تحقق المسؤولية التضاممية

تمهيد وتقسيم:

يلزم لوجود حالة التضامم بين المدينين تحقق عدة شروط وهي: انتفاء التضام ن وعدم قابلية محل الالتزام للانقسام، وتعدد مصادر الالتزام، بالإضافة إلى قيام الشروط المشتركة بين الالتزام التضامني والالتزام التضاممي وهي: تعدد المدينين، ووحدة المحل وتعدد الروابط[١]، دون اشتراط أن يكون الدائن شخصاً واحداً[٢]، كما أن في كلا المسؤوليتين يحق للدائن الرجوع على أي من المدينين، فيصبح وفاء الدين من أحدهم مبرئاً لذمته وذمة سائر المدينين[٣]، ورغم أوجه التشابه السابقة إلا أن المسؤوليتين تختلفان من عدة وجوه، فالتضامن لا يفترض وإنما يلزم وجود نص قانوني أو اتفاق إرادي[٤]، أما التضامم فتفرضه طبيعة الأشياء ذاتها؛ لذا يكون متعدد المصادر[٥]؛ كما أن التضامن يفترض وجود مصلحة مشتركة بين المدينين، وهو ما لا يشترط تحققها في التضامم إذ لا يوجد أية رابطة تربط المدينين ببعض سوى أن جميعهم مسؤول عن الدين نفسه[٦]؛ لذا تختلف الآثار المترتبة على التضامن عن التضامم، وسأعرض لذلك من خلال المبحثين التاليين:

المبحث الأول: الشروط المشتركة للالتزام التضاممي والتضامني.

المبحث الثاني: الشروط الخاصة لقيام الالتزام التضاممي.

---

(١) بلحاج العربي. "أحكام الالتزام في ضوء قواعد الفقه الإسلامي والأنظمة السعودية". (عمان، الأردن: دار الثقافة للنشر، ٢٠١٥م)، ٢٥٨.

(٢) علي عبده محمد علي. "الأخطاء المشتركة وأثرها على المسؤولية". (الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ٢٠٠٨).٧٥.

(٣) أنور سلطان. "الموجز في النظرية العامة للالتزام، أحكام الالتزام". (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٤). ٢٧٥.

(٤) بلحاج العربي. "أحكام الالتزام في ضوء قواعد الفقه الإسلامي والأنظمة السعودية". ٢٦١.

(٥) نبيل إبراهيم سعد. "النظرية العامة للالتزام، أحكام الالتزام". (الإسكندرية: دار الجامعة الجديد، ٢٠٠٣). ٢٣٤.

(٦) عز الدين الدناصوري وعبد الحميد الشواربي. "المسؤولية في ضوء أحكام الفقه والقضاء". (الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٤ م). ٦٨٨.

المبحث الأول: الشروط المشتركة للمسؤولية التضاممية والتضامنية

يشترك الالتزام التضامني والالتزام التضامي في الشروط التالية: تعدد الطرف المدين، ووحدة المحل وتعدد الروابط، وسأعرض لكل شرط على حده من خلال ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعدد المدينين

يفترض هذا الشرط وجود أكثر من مدين أمام نفس الدائن، فالطرف المدين ليس شخصاً واحداً بل شخصين فأكثر؛ يلتزمون بذات الدين المقرر للدائن، ولكن بمقتضى مصادر متعددة[١] ، فنجد التعدد مثلا في حالة التزام المؤمن والمسؤول في مواجهة المضرور، فالأول التزامه عقدي والثاني التزامه تقصيري، وقد تضامت مسؤوليتاهما أمام المضرور عن تعويض الضرر[٢] فالتضامم يستبعد حالة وجود مدين واحد فقط أمام الدائن.

وتطبيقاً لذلك: لا محل للتضامم في حالة حدوث ضرر لأحد الأشخاص نتيجة خطأ الغير وتعاصره مع حادث فجائي أو قوة قاهرة أو تعاصر فعل الغير مع خطأ المضرور نفسه، فالمضرور لن يطالب إلا شخصا واحدا فقط بمقدار خطئه أو مسؤوليته.[٣]

المطلب الثاني: وحدة محل الالتزام

هو أن يكون موضوع التزام كل المدينين حال تعددهم واحداً، وعلى كل منهم أن يؤدي الدين كاملاً وأي وفاء كامل من أحدهم يبرئ الباقين[٤]، وقد أثارت مسألة وحدة المحل في الالتزام التضامي بعض النقاشات لدى شراح الأنظمة؛ فهناك من يرى: (أن ما يميز الالتزام التضاممي عن الالتزام التضامني هو تعدد المحال؛ ففي الالتزام التضاممي كل مدين ملتزم في مواجهة الدائن ليس بنفس الشيء، وإنما بشيء مماثل أو مشابه، ذلك أن كل دين مستقل عن الآخر في مصدره وفي محله؛ وقد يختلف في مقداره من مدين إلى آخر، اي أن كل مدين متضامم يكون

(١) بلحاج العربي. "أحكام الالتزام في ضوء قواعد الفقه الإسلامي والأنظمة السعودية". ٢٦٤.
(٢) أنور العمروسي، وأمجد أنور العمروسي. "التضامن والتضامم والكفالة في القانون المدني". (القاهرة: دار العدالة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧). ٢٢١.
(٣) أنور سلطان. "الموجز في أحكام الالتزام". ٢٨١.
(٤) السنهوري. "الوسيط". ٣: ٢٨٨.

مستقلا عن المدين الآخر ولديه محله الخاص)[١] وهناك من يرى أن: (الالتزام التضامني موحد المحل، والدليل على ذلك هو أن الدائن لا يستطيع أن يطالب به إلا مرة واحدة، كما أن وفاء أحد المدينين يبرئ ذمة الباقين)[٢] بل هناك من يرى أنه: (إذا كان لكل دين محله الخاص و ليس هناك ما يمنع الدائن بمطالبة كل مدين حتى يستنفد كل محل واجب الأداء)[٣].

ويمكن القول: إن المقصود بمحل الالتزام هو الأداء الذي يجب على المدين أن يقوم به لصالح الدائن؛ فكل مدين رغم اختلاف مصدر التزامه يكون ملتزما بنفس أداء الواجب على الآخر، وإن اختلف مقداره في بعض الحالات، ومن ثم فالمحل في الالتزام التضامني واحد ليس متعدداً[٤].

المطلب الثالث: تعدد الروابط

أولاً: مفهوم تعدد الروابط:

الالتزام التضامني وصف من أوصاف الالتزام يتعلق بأطرافه، وبالتالي هناك روابط متعددة تربط كل مدين متضامم مع الدائن؛ فكل مدين ملتزم بسبب خاص به ويختلف عن سبب التزام المدينين الآخرين، وقد تكون الالتزامات مختلفة من حيث طبيعتها؛ كأن يكون أحدها عقديا والآخر تقصيريا، وقد تكون الالتزامات من طبيعة واحدة لكنها تتكرر، كالتزام الكفلاء بعقود متوالية، أو تعدد مرتكبي الفعل الضّار.[٥]

وترتيباً على ذلك: تتعدد الروابط بين الدائن ومدينيه بحسب تعددهم، فيستطيع الدائن مطالبة أي منهم بكل الدين، وينشأ عن هذا التعدد آثاراً معينة هي نفسها الآثار التي تترتب في الالتزام التضامني، والعيوب والأوصاف الخاصة بكل رابطة لا تؤثر على الأخرى، كذلك الحال في أسباب الانقضاء الخاصة بكل رابطة فلا تؤثر على الأخرى.[٦]

(١) أنور العمروسي، وأمجد أنور العمروسي. "التضامن والتضامم والكفالة في القانون المدني". ٢٢٦.
(٢) بلحاج العربي. "أحكام الالتزام في ضوء قواعد الفقه الإسلامي والأنظمة السعودية". ٢٦٦.
(٣) محمد جاد. "أحكام الالتزام التضامني". ١١٣.
(٤) عز الدين الدناصوري، والمستشار عبد الحميد الشواربي. "المسؤولية في ضوء أحكام الفقه والقضاء". ٦٩٢.
(٥) أنور العمروسي، وأمجد أنور العمروسي. "التضامن والتضامم والكفالة في القانون المدني". ٢٢٦.
(٦) علي. "الأخطاء المشتركة وأثرها على المسؤولية ".١٠١.

ثانياً: مظاهر تعدد الروابط في علاقة المدينين بالدائن:

تبدو مظاهر تعدد الروابط فيما يلي:

(١) الاعتداد بالوصف الذي يلحق كل رابطة: من مظاهر تعدد روابط المتضامنين في علاقتهم بالدائن هو جواز أن يلحق بكل منها وصف يخالف الوصف الذي يلحق غيرها، فقد تكون رابطة أحد المدينين باتة وروابط غيره معلقة على شرط واقف، وقد تكون أحد هذه الروابط منجزة بينما الروابط الأخرى مضافة إلى أجل واقف كما قد يكون الالتزام في جملته مؤجلاً بالنسبة لسائر المدينين ثم يسقط الأجل بالنسبة إلى أحد المدينين المتضامنين فقط بسبب إعساره أو إفلاسه أو لغير ذلك من أسباب السقوط [١]

ويترتب على تفاوت الوصف الذي يلحق روابط المدينين المتضامنين أن يتعين على الدائن أن يراعى الوصف الذي يلحق رابطة المدين الذي يريد مطالبته بالدين فإذا كان التزام هذا المدين مؤجلاً أو معلقاً على شرط، وجب على الدائن انتظار حلول الأجل أو تحقق الشرط.[٢]

(٢) الامتناع عن التمسك بأوجه الدفع الخاصة بمدين آخر: قد تكون رابطة أحد المدينين معيبة بعيب خاص به لا يتحقق بالنسبة إلى غيره من المدينين؛ كأن يكون أحد المدينين المتضامنين ناقص الأهلية، أو شاب رضاه عيب من عيوب الإرادة، في مثل هذه الحالات لا يجوز لغيره من المدينين- إذا طالبه الدائن بأداء الدين- أن يتمسك بهذا العيب الخاص بالمدين الأول، بل عليه الوفاء للدائن وكذلك الأمر إذا كان الالتزام بالنسبة لأحد المدينين مضافاً إلى أجل واقف؛ فلا يجوز لمن كان الالتزام بالنسبة له منجزاً أن يدفع بعدم حلول الأجل، ولو بالنسبة لنصيب المدين الأول[٣] وهذا يعد إعمالاً لمبدأ تعدد الروابط.

---

(١) علي. "الأخطاء المشتركة وأثرها على المسؤولية". ١٠٤.

(٢) انظر: المادة ١/٢٨٥ من القانون المدني المصري ونصها: "يجوز للدائن مطالبة المدينين المتضامنين بالدين مجتمعين أو منفردين، ويراعى في ذلك ما يلحق رابطة كل مدين من وصف يعدل من أثر الدين".

(٣) انظر: المادة ٢/٢٨٥ من القانون المدني المصري ونصها: "ولا يجوز للمدين الذي يطالبه الدائن بالوفاء أن يحتج بأوجه الدفع الخاصة بغيره من المدينين. ولكن يجوز له أن يحتج بأوجه الدفع الخاصة به، وبالأوجه المشتركة بين المدينين جميعاً".

(٣) انقضاء رابطة الالتزام بالنسبة إلى أحد المدينين دون الباقين: من مظاهر تعدد روابط المدينين المتضامنين واستقلالها؛ أن مصير كل رابطة مستقل عن الروابط الأخرى، فقد تنقضي رابطة أحد المدينين المتضامنين بسبب لا يقوم إلا بالنسبة إليه؛ فقد تظل رابطة غيره من المدينين المتضامنين قائمة، ولا يجوز لهم أن يتمسكوا بسبب الانقضاء إلا بقدر حصة زميلهم وقد جاء في التقنين المدني المصري –على سبيل المثال – عدة تطبيقات لهذه القاعدة[١] أما الوفاء من جانب أحد المدينين المتضامنين فهو يقضي الدين في جملته، ومثله اتفاق الدائن على تجديد الالتزام مع أحد المدينين المتضامنين دون أن يحتفظ بحقه قبل باقي المدينين.

وأخذت لجنة تسوية المنازعات المصرفية بالمملكة العربية السعودية بهذه الفكرة في أحد قراراتها، والتي جاء فيها: (تنقضي الكفالة بتجديد الدين ما لم يشتمل الدين الجديد على تجديد للكفالة) [٢]

ويستفاد من القرار السابق: الاعتراف بفكرة تعدد الروابط والتي تطبق في الالتزام التضامني والتضامني.

(١) انظر: المواد (٢٨٧) و (٢٨٨) و (٢٨٩ و(٢٩٢) من القانون المدني المصري، والتي عالجت المقاصة واتحاد الذمة والابراء والتقادم وأثرهم على الالتزام متعدد الأطراف.

(٢) انظر: قرار لجنة تسوية المنازعات المصرفية رقم ٦١/ ١٤٢٤هـ، والقرار رقم ٧٩/ ١٤٢٦هـ.

المبحث الثاني: الشروط الخاصة لقيام الالتزام التضاممي

يتميز الالتزام التضاممي في مجال الالتزامات المتعددة الأطراف بوجود عدة شروط سأعرض لها من خلال المطالب الثلاثة التالية:

المطلب الأول: تعدد مصادر التزامات المدينين

يقصد بتعدد مصادر الالتزام أن يستقل مصدر التزام كل مدين عن مصدر التزام المدين المتضامم معه، كأن يكون مصدر التزام أحدها عقدياً والآخر تقصيرياً، وقد لا تتنوع مصادر الالتزام بل تتكرر كما في حالة كفالة التزام المدين بعقود متوالية في حالة تعدد الكفلاء، أو وجود أكثر من التزام تعاقدي بمقتضى عقود منفصلة، ففي هاتين الحالتين يتكرر نفس مصدر الالتزام، ويلتزم بمقتضاه أكثر من مدين[١]، وهو ما سوف أعرض له على الترتيب الآتي:

أولاً: تعدد مصادر الالتزام:

هو أن تنشأ التزامات المتضامين عن أكثر من مصدر من مصادر الالتزام المتعارف عليها في القانون المدني، وهي: (العقد، الإرادة المنفردة، الفعل غير المشروع، الإثراء بلا سبب، القانون)[٢]، وهنا تظهر بعض حالات الالتزام التضاممي؛ كاجتماع مسؤولية عقدية مع مسؤولية تقصيرية كما هو الحال في مسؤولية المؤمن والمؤمن له قبل المضرور؛ كذلك الحال في حالة مسؤولية العامل ومحرضه على ترك العمل فمسؤولية الأول أمام رب العمل تعاقدية ومسؤولية الثاني تقصيرية.[٣]

ثانياً: تكرار نفس النوع من المصادر بعدد الملتزمين:

يتحقق ذلك في الالتزامات التعاقدية؛ كما لو كان المدينون ملتزمين في مواجهة الدائن بمقتضى عقود متميزة، كالكفلاء الذين التزموا بموجب عقود متوالية قبل الدائن لكفالة دين واحد[٤] وكذلك حالة تكرار الالتزامات القانونية؛ كتعدد الملتزمين بالنفقة شرعاً، فهناك التزام

(١) نبيل إبراهيم سعد. "التضامم ومبدأ عدم افتراض التضامن". ٥٥.
(٢) بلحاج العربي. "أحكام الالتزام في ضوء قواعد الفقه الإسلامي والأنظمة السعودية". ٢٦٩.
(٣) نبيل إبراهيم سعد. "التضامم ومبدأ عدم افتراض التضامن". ٥٧.
(٤) أنور العمروسي، وأمجد أنور العمروسي. "التضامن والتضامم والكفالة في القانون المدني". ٢٣٣.

قانوني على عاتق كل ولد في مواجهة الآباء، وهو التزام قانوني متكرر بحسب عدد الأبناء، ولا يوجد نص على تضامنهم وبالتالي فهم متضامنون [١]

المطلب الثاني: انتفاء التضامن أو عدم القابلية للانقسام

يلزم لتحقق الالتزام التضامي، ألا يكون هناك نص نظامي أو اتفاق عقدي يقضي بأن التزام المدينين حال تعددهم هو التزام تضامني، كما يلزم عدم قابلية الالتزام للانقسام، وأعرض لذلك على الترتيب:

أولاً: انتفاء التضامن:

إذا وجد التزام تضامني سواء بنص القانون أو باتفاق الأطراف؛ فلا محل للحديث عن الالتزام التضامى، فهذا الأخير لا يوجد إلا إذا اختفى الالتزام التضامنى، لأن الالتزام التضامي احتياطي للتضامن، كما أنه وجد للتخلص من مبدأ عدم افتراض التضامن [٢]

ثانياً: انتفاء عدم القابلية للانقسام:

إذا تعدد أحد طرفي الالتزام أو كلاهما فيلزم التفرقة بين الالتزام القابل للانقسام وغير القابل له؛ فإذا كان الالتزام قابلاً للانقسام (غير تضامني أو تضاممي) فلا يجوز للدائنين المتعددين أن يطالبوا المدين الواحد إلا بقدر حصته في الدين، كما لا يجوز إلزام أي مدين من المدينين المتعددين إلا بوفاء نصيبه في الدين، أما إذا كان الالتزام غير قابل للانقسام جاز لكل دائن من الدائنين المتعددين أن يطالب المدين بوفاء الدين كاملاً، كما يجوز إلزام أي مدين من المدينين المتعددين بوفاء كامل الدين للدائن[٣] ويكون الالتزام غير قابل للانقسام إما بسبب طبيعة محله أو اتفاق أطرافه أو نص القانون على كونه كذلك:

(١) **الالتزام غير القابل للانقسام بسبب طبيعة محله:** وفيه يكون المدين ملتزماً مع المدينين الآخرين تجاه الدائن، كالتزام بائعي المحل التجاري بعدم المنافسة فطبيعة الالتزام غير قابل للانقسام، وعلى بائعي المحل تنفيذه كله للدائن فعدم القابلية للانقسام نشأت بالنظر

(١) محمد جاد. "أحكام الالتزام التضاممي". ٨٣.
(٢) نبيل ابراهيم سعد. "التضامم ومبدأ عدم افتراض التضامن". ٥٩ وما بعدها.
(٣) نبيل إبراهيم سعد. "التضامم ومبدأ عدم افتراض التضامن". ٦٦.

إلى المحل وليس بالنظر إلى تعدد الأطراف.[١]

(٢) **الالتزام غير القابل للانقسام بناء على الاتفاق أو نص القانون:** ينفرد الالتزام التضامني بشرط تعدد مصادر الالتزام بحيث يستقل مصدر التزام كل مدين عن مصدر التزام المدين المتضامم معه، وينعكس ذلك على مسألة عدم القابلية للانقسام والتي تعد شرطاً للالتزام التضامني دون التضامني.

وفي تفسير ذلك قضت محكمة النقض المصرية بالآتي: (أن النص في المادة ١٦٩ من القانون المدني على أنه "إذا تعدد المسؤولون عن عمل ضار كانوا متضامنين في التزامهم بتعويض الضرر" يدل على أنه يلزم للحكم بالتضامن بين المسؤولين عن التعويض اتحاد مصدر التزام كل منهم بتعويض الضرر سواء كان خطأ ثابتا أو خطأ مفترضا أما إذا تعدد مصدر الالتزام بالتعويض بأن كان أحد الخطأين عقديا والآخر تقصيريا فإنهما يكونا ملتزمين بدين واحد له مصدران مختلفان ومن ثم تتضامم ذمتهما في هذا الدين دون أن تتضامن إذ الالتزام التضامني يقتضي وحدة المصدر وكان من المقرر في قضاء هذه المحكمة- أن مسؤولية المتبوع عن أعمال تابعه غير المشروعة هي مسؤولية تبعية مقررة بحكم القانون لمصلحة المضرور وتقوم على فكرة الضمان القانوني فتعتبر المتبوع في حكم الكفيل المتضامن، كفالة مصدرها القانون وليس العقد ومن ثم فإذا أوفى المتبوع بالتعويض للمضرور كان له أن يرجع به كله على تابعه محدث الضرر،كما يرجع الكفيل المتضامن على المدين الذي كفله لأنه مسؤول عنه وليس مسؤولا معه، وكان معنى التضامن نتيجة تعدد مصدر الدين مع بقاء محله واحدا أنه يجوز للدائن أن يطلب كل مدين بكل الدين، ولا يجوز للمدين الذي دفع الدين أن يرجع على مدين آخر بذات الدين لانعدام الرابطة بينهما).[٢]

ويرى الباحث: أن اتجاه محكمة النقض على النحو السابق: يكشف عن اعترافها بإمكانية تحقق الالتزام التضامني رغم تعدد مصادر الالتزام، وذلك متى كان الالتزام غير قابل

(١) انظر: المادة (٣٠٠) من القانون المدني المصري ونصها: (يكون الالتزام غير قابل للانقسام: (أ)إذا ورد على محل لا يقبل بطبيعته أن ينقسم. (ب) إذا تبين من الغرض الذي رمى اليه المتعاقدان أن الالتزام لا يجوز تنفيذه منقسما، أو إذا انصرفت نية المتعاقدين الى ذلك.

(٢) انظر: حكم محكمة النقض المصرية: الطعن رقم ٢٠٢٠ لسنة ٥٦ قضائية بتاريخ: ٢٥-٣-١٩٩٠.

للانقسام، وهذا معناه الخروج على أحد أهم شروط الالتزام التضامني وهو شرط (وحدة مصدر الالتزام)، وبذلك أرست المحكمة مبدأ جديداً مفاده التمييز بين التضامن الاتفاقي والذي يلزم لقيامه وحده مصدر الالتزام لدى كافة المدينين، والتضامن القانوني أو المفترض، والذي لا يلزم لقيامه وحده مصدر الالتزام، وفي حالة مسؤولية المتبوع عن أعمال التابع – محل القضية الصادر في الحكم – اعتبرت محكمة النقض التزام المتبوع بتعويض الضرر، من قبيل الالتزام التضامني بقوة القانون، بينما التابع مصدر التزامه هو الفعل الضار؛ واعتبرت المتبوع مديناً متضامناً وليس متضامماً رغم اختلاف مصدر التزامه عن التابع.

ولا أتفق مع ما ذهبت إليه محكمة النقض المصرية: لأن المتبوع الذي التزم بالتعويض في القضية السابقة، مصدر التزامه هو القانون – وهو ما أشارت له محكمة النقض – ومن ثم لم يرتض التضامن مع المدين الأصلي، كما لا توجد مصلحة مشتركة أو نيابة تبادلية بين المتبوع والتابع، و إن كان محل الالتزام لا يقبل الانقسام بحكم طبيعته، كما أن الحكمة من الاعتراف بمسؤولية المتبوع عن أعمال التابع، تتمثل في رغبة المنظم في ضم ذمة مالية إلى ذمة أخرى لضعف المركز المالي للتابع، قياساً على الكفالة، ويؤكد ذلك: نص القانون المصري على أنه: ((١-يكون المتبوع مسؤولا عن الضرر الذي يحدثه تابعه بعمله غير المشروع، متى كان واقعاً منه في حال تأدية وظيفته أو بسببها ٢- وتقوم رابطة التبعية، ولو لم يكن المتبوع حراً في اختيار تابعه متى كان له عليه سلطة فعليه في رقابته وفي توجيهه)).[(١)]

وترتيباً على ذلك: فإن اعتبار المتبوع مديناص متضامناً وليس متضامماً هو خلط بين شروط الالتزام التضامني والتضاممي، فافتراض التضامن ما هو إلا استثناء، ولا يمكن إعماله إلا بنص صريح.

وبالرجوع للنظام السعودي لم أجد نصاً يجعل المتبوع مسؤولاً بالتضامن مع التابع، وإنما الحاصل هو ضم ذمة المتبوع إلى التابع، على سبيل الكفالة إعمالا للقاعدة الشرعية (الغرم بالغنم).

ويرى الباحث: أن مسؤولية المتبوع عن أعمال التابع ما هي إلا تطبيق لفكرة الالتزام التضاممي.

(١) انظر: المادة (١٧٤) من القانون المدني المصري.

المطلب الثالث: انتفاء النيابة التبادلية

يلزم لقيام الالتزام التضامني، انتفاء النيابة التبادلية، حيث تنتفي المصلحة المشتركة بين المدين الأصلي والمدين المتضامم معه، بخلاف الالتزام التضامني، والذي تعد النيابة التبادلية أحد شروطه، وقد لاقت فكرة النيابة التبادلية فيما بين المدينين المتضامنين اهتمام القضاء المقارن، وراح يستخلص منها نتائج منطقية جديدة لم ينص عليها القانون، أهمها ما يتعلق بحجية الشيء المقضي به، وبالطعن في الأحكام، وبالصلح وحلف اليمين والتحكيم [١]

ويلاحظ أن: التقنين المدني المصري القديم والتقنين المدني الفرنسي قد اعتمدوا النيابة التبادلية كشرط من شروط التضامن، وأصبح كل مدين نائباً عن المدينين الآخرين فيما فيه مصلحتهم، وفيما يترتب عليه ضرر بهم ما دام هذا الضرر لا يتضمن زيادة في عبء الالتزام [٢] أما التقنين المدني المصري الحالي لم يتضمن نصاً صريحاً يقرر مبدأ النيابة التبادلية، بل أورد عدة نصوص يستفاد منها أن النيابة التبادلية فيما بين المدينين المتضامنين قاصرة فقط على ما ينفعهم دون ما يضرهم، وبهذا التعديل الذي صاحب القانون المدني المصري؛ فإن مبدأ النيابة التبادلية قد تطور من النقيض إلى النقيض [٣]

ومن التطبيقات النظامية في القانون المدني المصري ما قررته المادة ٢٩٥ مدني مصري تطبيقاً لمبدأ النيابة التبادلية فيما ينفع لا فيما يضر بصدد الإقرار واليمين بقولها: إذا أقر أحد المدينين المتضامنين، وقد توجه من أحد هؤلاء إلى الدائن، فلا يضار باقي المدينين من نكول المدين في الحالة الأولى أو من حلف الدائن في الحالة الثانية ولكن إذا حلف المدين أو نكل الدائن استفاد من ذلك الباقون [٤].

وفيما يتعلق بحجية الأحكام: فقد نصت المادة ٢٩٦ مدني مصري على أنه"١- إذا صدر حكم على أحد المدينين المتضامنين، فلا يحتج بهذا الحكم على الباقين ٢- أما إذا صدر الحكم لصالح أحدهم، فيستفيد منه الحكم لصالحه"، وهذا تطبيق آخر من تطبيقات

(١) صفاء شكور عباس. " المسؤولية التضامية عن العمل غير المشروع في القانون المدني العراقي". ١٦.
(٢) بلحاج العربي، "أحكام الالتزام في ضوء قواعد الفقه الإسلامي والأنظمة السعودية". ٢٧٠ وما بعدها.
(٣) محمد جاد. "أحكام الالتزام التضامني". ٨٣.
(٤) نبيل إبراهيم سعد. "التضامم ومبدأ عدم افتراض التضامن". ٦٩.

مبدأ النيابة التبادلية فيما ينفع لا فيما يضر[١] فإذا صدر الحكم على أحد المدينين المتضامنين، فلا يحتج بهذا الحكم على الباقين، لأن المدين الذي صدر ضده هذا الحكم لم يكن يمثله في هذه الدعوى.

ويرى الباحث: أن منطق القانون الفرنسي هو الأقرب للصواب، حيث يقيم تمييزاً معتبراً بين الالتزام التضامني، والتضامي، بينما تضييق نطاق النيابة التبادلية في القانون المصري وقصره على ما ينفع دون ما يضر، من شأنه الخلط بين الالتزام التضامني والتضامي.

(١) تذهب محكمة النقض المصرية إلى أن " نقض الحكم بالنسبة لأحد المدينين المتضامنين يستتبع نقضه بالنسبة للباقين ولو لم يطعنوا فيه ". نقض ١٩٩٣/٢/١١ الطعنان رقم ٣٠٠، ٤٠٩ لسنة ٥٦ مجلة القضاء السنة ٢٥ العدد الثاني يوليو – ديسمبر ١٩٩٣ ص ١٠٠،١٠١.

الفصل الثاني: آثار الالتزام التضامني وتطبيقاته القضائية

تمهيد وتقسيم:

يتحقق الالتزام التضامني في الأحوال التي يكون فيها عدة أشخاص مسؤولين عن دين واحد لأسباب مختلفة دون وجود تضامن فيما بينهم، ونظراً لتعدد مصادر الالتزام التضامني؛ فإن المدينين لا تجمعهم وحدة المصلحة المشتركة بخلاف المدينين المتضامنين، ولذلك اختلفت أحكام الالتزامين؛ وعليه سأعرض لآثار الالتزام التضامني واختلافها عن الالتزام التضامني، ولتطبيقات الالتزام التضامني في القوانين المقارنة والنظام السعودي وذلك في المبحثين التاليين:

المبحث الأول: آثار الالتزام التضامني.

المبحث الثاني: تطبيقات الالتزام التضامني في الأنظمة المقارنة.

المبحث الأول: آثار الالتزام التضامني

إن وجود الالتزام التضامني يترتب عليه آثار من ناحية علاقة الدائن بالمدينين المتضامين وعلاقة المدينين المتضامين فيما بينهم، وسأعرض لذلك في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: في علاقة المدينين المتضامين بالدائن

أولاً: إذا كان التزام كل مدين متضامم بأداء الدين كاملاً رغم استقلال مصدر التزامهم، إلا أن المشكلة تثور في حالة اختلاف مصدر التزام كل مدين عن الآخر؛ كأن يكون أحدهم مسؤولاً مسؤولية تقصيرية والآخر مسؤولية عقدية؛ ففي هذه الحالة لا يكون المسؤول مسؤولية عقدية ملتزماً سوى عن الضرر المباشر المتوقع إلا إذا ارتكب غشاً أو خطأً جسيماً[(١)] أما المسؤول مسؤولية تقصيرية؛ فيكون مسؤولا عن الضرر المباشر غير المتوقع، فمثلاً مسؤولية شركة التأمين قبل المؤمن عليه مصدرها الالتزام التعاقدي أي تلتزم بأداء مبلغ التأمين عن الضرر المتوقع فقط بينما المتسبب في الضرر مصدر التزامه المسؤولية التقصيرية أي أنه ملتزم بالأداء عن الضرر المتوقع والغير المتوقع[(٢)].

ثانياً: إذا كان الوفاء بالدين من قبل أحد المدينين كلياً فإنه يؤدي إلى إبراء ذمة جميع المدينين المتضامين، أما الوفاء **الجزئي** للدين من أحد المدينين المتضامين، لا يمنع الدائن من الرجوع على باقي المدينين المتضامين مجتمعين أو الرجوع على أحدهم أو أكثرهم يساراً لاستيفاء ما تبقي من دينه[(٣)].

ثالثاً: عدم وجود النيابة التبادلية فيما بين المدينين تجاه الدائن: نظراً لاستقلال مصادر مسؤولية كل مدين متضامم وعدم وجود المصلحة المشتركة بين المدينين فلا يمكن تقرير وجود النيابة المتبادلة بين المدينين، وبالتالي فلا مجال لإعمال الآثار القانونية الخاصة بالإعذار والتقادم والصلح واليمين وحجية الأحكام وأثر الطعن[(٤)] على النحو السالف بيانه.

---

(١) صفاء شكور عباس. " المسؤولية التضامية عن العمل غير المشروع في القانون المدني العراقي". ٢١.

(٢) محمد حسنين. "الوجيز في نظرية الالتزام مصادر الالتزامات وأحكامها في القانون المدني الجزائري". (المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٩٧).٣٢٥.

(٣) السنهوري. "الوسيط". ٣: ٢٨٧.

(٤) صفاء شكور عباس. "المسؤولية التضامية عن العمل غير المشروع في القانون المدني العراقي". ٢٣.

المطلب الثانى: فى علاقة المدينين المتضامين فيما بينهم

نظراً لعدم وجود المصلحة المشتركة فيما بين المدينين، لذا فقد أثار مبدأ الرجوع على باقي المدينين المتضامين اختلافاً بين شراح الأنظمة في مصر وفرنسا، والرأي الراجح في هذا الصدد هو المؤيد لفكرة رجوع المدين الموفي على باقي المدينين المتضامين.

وقد أكدت محكمة النقض المصرية على ذلك؛ فقضت في أحد أحكامها بالآتي: ((أن الالتزام التضامني ولئن اتفق مع الالتزام التضامني في أنه يجوز للدائن أن يطالب أي مدين بكل الدين؛ فإن الالتزام الأول يختلف عن الالتزام الثاني في أنه لا يجوز للمدين الذي دفع الدين أن يرجع على مدين آخر بذات الدين؛ إلا إذا سمحت بذلك طبيعة العلاقة بينهما))[(١)].

كما أقرت محكمة النقض الفرنسية مبدأ الرجوع في العديد من أحكامها، ففي مجال التأمين أجازت رجوع المؤمن الموفي على المشترك في العمل الضار [(٢)].

ويمكن القول إن الحكم في الرجوع يختلف على التفصيل الآتي:

١ – **في مسؤولية المتبوع عن أعمال تابعه؛** إذا ما تم دفع التعويض من قبل التابع نفسه فليس له الرجوع على المتبوع بما دفعه من التعويض؛ لأنه قام بوفاء دين عن نفسه، بينما يحق للمتبوع الرجوع على التابع، وهذا بخلاف التضامن حيث يكون الرجوع مبدأ عاما بنص القانون[(٣)].

٢ – **في مسؤولية الكفلاء عن الدين المضمون حال تعددهم بعقود متوالية:** إذا أوفى أحد الكفلاء الذين كفلوا مديناً واحداً بعقود متوالية الدين كله للدائن برأت ذمة بقية الكفلاء أمام الدائن، ويجوز للكفيل الموفي أن يرجع على بقية الكفلاء المتضامين بدعوى الحلول مطالباً كلاً منهم بقدر حصته في الدين، كما يجوز له أن يطالب المدين الأصلي بكل الدين، وهو ما تناولته المادة (٢/٧٩٢) من القانون المدني المصري بنصها على أنه " إذا كان الكفلاء قد التزموا بعقود متوالية، فإن كل واحد منهم يكون مسؤولاً عن الدين كله، إلا إذا كان قد احتفظ لنفسه بحق التقسيم".

---

(١) طعن نقض مدني مصري رقم: ٥٠٠٨ لسنة: ٦٨ قضائية جلسة ٣-٥-٢٠٠٠ ، مجموعة أحكام النقض المصرية.

(٢) صفاء شكور عباس. " المسؤولية التضامية عن العمل غير المشروع في القانون المدني العراقي". ٢٩.

(٣) أنور العمروسي، وأمجد أنور العمروسي. ٢٢٦.

المبحث الثاني: تطبيقات الالتزام التضاممي في الأنظمة المقارنة والنظام السعودي

تعد الشريعة الإسلامية هي النظام الأساسي للحكم وكافة الأنظمة في المملكة، وأحكامها هي الواجبة التطبيق فيما لم يرد بشأنه نص نظامي خاص، وبصدور الأنظمة وتعددها، أصبح هناك ازدواجية في معالجة فرضية تعدد المسؤولين عن الضرر الواحد والتزامهم بدين واحد اتجاه الدائن، وقد اعتادت الأنظمة استخدام مصطلح (التضامن) للتعبير عن تعدد المدينين عن الالتزام الواحد، دون تمييز بين اتحاد مصادر التزامهم أو اختلافها، غير أن لهذه التفرقة أهمية بالغة من حيث تكييف وصف الالتزام، وما إذا كان التزاماً تضامنياً أم تضاممياً، وبتتبع الأحكام القضائية وقرارات اللجان شبه القضائية، نجد أن هناك تطبيقاً فعلياً لفكرة الالتزام التضاممي، رغم عدم استخدام مصطلح التضامم، وسأعرض لهذه النماذج التطبيقية، مع مقارنتها بالتطبيقات النظامية والقضائية في بعض الدول العربية المقارنة، وذلك من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: مجال تطبيق الالتزام التضاممي في المنازعات المدنية

أولاً: الالتزامات الناشئة عن الكفالة:

تطلق الكفالة في اللغة على الضمان، يقال كفل الرجل وبالرجل كفلاً وكفالة: ضمنهُ، ويقال: كفل المال، وكفل عنه المال لفرعيه فهو كافل، وأكفل فلانا المال، أي: جعله يضمنه[(١)].

أما الكفالة في الاصطلاح الشرعي: هي ضم ذمة إلى ذمة في المطالبة مطلقاً، أي مطالبة بنفس أو بدين أو عين كمغصوب ونحوه فلا يثبت الدين في ذمة الكفيل ولا يسقط عن الأصل [(٢)].

ويلاحظ تطبيق أحكام المسؤولية التضاممية في القانون المدني المصري حال تعدد الكفلاء بعقود متوالية: فكل واحد منهم يكون مسؤولا عن الدين كله، وعلة ذلك أن

(١) الفيروز آبادي. "القاموس المحيط". ٩٤٩.

(٢) إبراهيم رحماني. "حماية الديون في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة". (بيروت: دار الثائر الاسلامية، ١٤٣٢، ص ٣٧١.

الكفيل الذي يضمن الدين بعد أن يكون كفيل آخر قد ضمن ذات الدين بعقد آخر لا يعتمد، في حقيقة الأمر على الكفيل الآخر في الوفاء بالدين، ولذلك يكون كل منهم مسؤولا عن الدين كله، وهي مسؤولية تضامنية وليست تضامنية، وعلى ذلك يكون للدائن أن يطالب أياً منهم بكل الدين، وإذا ما وفاه أحدهم حل محل الدائن في رجوعه على بقية الكفلاء كل بقدر نصيبه في الدين؛ ما لم يحتفظ أحد الكفلاء لنفسه بالحق في التقسيم[1].

ثانياً: الالتزامات الناشئة عن عقود العمل وأعمال المنافسة غير المشروعة:

قد يتعدد مصدر الالتزام مع بقاء محله واحداً، **مثال ذلك:** حالة اجتماع مسؤولية المدين عن الإخلال بالتزامه التعاقدي بمسؤولية شخص آخر من الغير ارتكب خطأ تقصيرياً ساهم في إحداث الضرر بالدائن؛ فإذا تعاقد عامل فني مع صاحب مصنع أن يعمل في مصنعه مدة معينة، وأخل بتعهده؛ فخرج قبل انقضاء المدة ليعمل في مصنع آخر منافس بتحريض من صاحبه، كان العامل الفني وصاحب المصنع المنافس مسؤولين معاً نحو صاحب المصنع الأول، كل منهما عن تعويض كامل، وتفسير ذلك لا يرجع إلى تعدد المسؤولين عن أخطاء تقصيرية، بل يرجع إلى أن العامل مسؤول عن تعويض كامل لإخلاله بالتزامه العقدي، وصاحب المصنع المنافس مسؤول عن تعويض كامل لارتكابه خطأ تقصيرياً، فيكون كل منهما مسؤولاً عن تعويض ضرر واحد تعويضاً كاملاً[2]، وهذه ليست مسؤولية بالتضامن، وإنما هي مسؤولية مجتمعة أو تضامنية.

ثالثاً: مسؤولية المتبوع عن أعمال التابع:

الأصل في تحمل تبعة الضرر هو من باشره، لكن المسؤولية تقوم بجانب المتبوع لعدة أسباب: ترجع كلها إلى الإنابة والإذن، يقول ابن قدامة: (إن الأجير الخاص لا يضمن ما تلف

(١) انظر: المادة (٧٩٢) من القانون المدني المصري ونصها: ((١- إذا تعدد الكفلاء لدين واحد وبعقد واحد وكانوا غير متضامنين فيما بينهم، قسم الدين عليهم، ولا يجوز للدائن أن يطالب كل كفيل الا بقدر نصيبه في الكفالة. ٢- أما إذا كان الكفلاء قد التزموا بعقود متوالية، فإن كل واحد منهم يكون مسؤولا عن الدين كله، إلا إذا كان قد احتفظ لنفسه بحق التقسيم.))

(٢) السنهوري، "الوسيط". ٣: ٢٩١.

بيده من غير تعد وعلل ذلك بقوله: "إن عمله غير مضمون عليه، فلم يضمن ما تلف به، كالقصاص وقطع يد السارق؛ ولأن الأجير الخاص نائب عن المالك في صرف منافعه إلى ما أمره به، فلم يضمن من غير تعد، كالوكيل والمضارب، فأما ما يتلف بتعديه، فيجب ضمانه)[١].

والخطأ المفترض الذي قال به شراح الأنظمة معروف في الفقه الاسلامي، فذهب بعض الفقهاء المعاصرين أن ذلك يتضح في مسألة تضمين الصناع (الأجراء المشتركين) [٢].

ويتضح مما سبق: أن الشريعة الإسلامية اعترفت بمسؤولية المرء عن عمل غيره في بعض الأحوال كالمكره والخادم المأمور من سيده، ولأن عمل الأجير المشترك مضمون عليه، فيكون ما تولد منه مضموناً عليه، ولأن الغرم بالغنم[٣] ويعد ذلك تطبيقاً فعلياً للمسؤولية التضامنية.

رابعاً: تعدد المسؤولين عن الفعل الضار:

استقر الفقه الإسلامى: إذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر – ما لم يتعادلا قوة فيشتركان – حينئذ – في الضمان؛ ويتصور أن يحصل الاشتراك في الضمان بين المباشر والمتسبب على قسمين[٤]:

(أ) **الاشتراك في الضمان ابتداء:** فيكون كل من فعل المباشر وفعل المتسبب سبباً مستقلاً للضرر، دون أن يعتمد أحدهما على الآخر ويستند عليه، فيشتركان عندئذ في المسؤولية ابتداء تجاه المضرور، وقد تناول ذلك بعض الفقهاء بقوله: ((إذا اجتمع في الإضرار بالأموال أو الأنفس مباشرة وسبب – أي تسبب – تعلق الضمان بالمباشرة دون التسبب إلا أن تكون المباشرة مبنية على السبب وناشئة عنه، ثم إن كانت المباشرة أو الحالة هذه لا عدوان فيها بالكلية استقل

(١) ابن قدامه. "المغني". (مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ). ٨: ١٠٦.

(٢) محمد أحمد سراج. "ضمان العدوان في الفقه الإسلامي". (ط١، القاهرة: دار الثقافة للنشر، ١٤١٠هـ). ١٨.

(٣) ابن قدامة. "المغني". ٨: ١٠٤.

(٤) عدنان سرحان. "تأملات في أحكام الفعل الضار دراسة تشريعية وقضائية في قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة". بحث منشور بمجلة المفكر، الشارقة، العدد السابع، ٢٠١٨م، ص ٢٦ وما بعدها.

السبب وحده بالضمان وإن كان فيها عدوان شاركت السبب في الضمان))[١].

كما تناول الفقهاء تطبيق هذه الحالة إذا أتلف شخص مالا مغصوباً في يد غاصبه، فإن الغاصب يضمن المال المغصوب بالمثل أو القيمة باعتباره متسبباً، لأن الغصب بذاته مصدر مستقل؛ وإن هلك المغصوب بقوة قاهرة' ومن ثم فإن اجتماع الغاصب والمتلف للمال المغصوب يجعلنا أمام تعدد للمسؤولين عن الضرر، ومعنى ذلك أن الغاصب المتسبب والمتلف المباشر يشتركان في المسؤولية تجاه المضرور وإن كان الضمان يستقر في النهاية على المتلف وحده [٢] وهو تطبيق فعلي للمسؤولية التضامنية.

(ب) الاشتراك في الضمان انتهاء: إذا كانت المباشرة مبنية على التسبب وناشئة عنه وكانت المباشرة لا عدوان فيها بالكلية استقل التسبب وحده بالضمان، أما إذا كان في المباشرة عدوان شاركت التسبب في الضمان [٣].

وقد ذهب مجمع الفقه الإسلامي بأحد قراراته بشأن حوادث السير على الآتي: ((أ-أن المباشر ضامن ولو لم يكن متعدياً، وأما المتسبب فلا يضمن إلا إذا كان متعدياً أو مفرطاً ب- إذا اجتمع المباشر مع المتسبب كانت المسؤولية على المباشر دون المتسبب إلا إذا كان المتسبب متعدياً والمباشر غير متعد ج- إذا اجتمع سببان مختلفان كل واحد منهما مؤثر في الضرر فعلى كل واحد من المتسببين المسؤولية بحسب نسبة تأثيره في الضرر وإذا استويا أو لم تعرف نسبة أثر كل واحد منهما فالتبعة عليهما على السواء)) [٤].

ويتضح مما سبق: أن الفقه الإسلامي قد اعترف بتحقق الالتزام التضاميي عند تعدد المسؤولين عن الفعل الضار، وذلك كما في حال تضامم المباشر والمتسبب في تعويض الضرر رغم اختلاف مصدر التزام كل منهما.

وقد حرصت بعض الأنظمة العربية المقارنة على تأكيد ذلك الأمر على النحو التالي:

(١) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي. "القواعد". (بيروت: دار المعرفة، القاعدة (١٢٧). ٢٨٥.
(٢) مصطفى الزرقا. "الفعل الضار والضمان فيه". (دمشق: دار القلم، ١٩٨٨). ٩٢.
(٣) ابن رجب. "القواعد". القاعدة (١٢٧)، ٢٨٥.
(٤) انظر: القرار رقم (٧١) (٨/٢) في المؤتمر الثامن المنعقد في بورناي من ١-٧ محرم ١٤١٤هـ.

فقد نص قانون المعاملات المدنية الإماراتي على أنه: ((إذا تعدد المسؤولون عن فعل ضار كان كل منهم مسؤولاً بنسبة نصيبه فيكون للقاضي أن يحكم بالتساوي أو بالتضامن أو التكافل فيما بينهم))[١]، ويلاحظ استخدم المقنن الإماراتي حرف (أو) والذي يفيد التخيير بين (التضامن) و(التكافل) بين المسؤولين عن الضرر، أي ميز بين نظامي التضامن والتكافل (التضامم) بنص القانون إلا أنه يجب أن يصدر الحكم بذلك، وليس وجوبيا بل يخضع لسلطة القاضي التقديرية فله أن يحكم بذلك إذا رأى مبرراً لذلك وله أن لا يحكم به[٢] ومن ثم فإن التكافل ليس مرادفاً للتضامن، وإنما يفيد الدلالة على معنى التضامم.

كما عالج القانون المدني العراقي حالة اجتماع غاصب الغاصب أو اجتماع غاصب مع المتلف بالنص على الآتي: ((١ – غاصب الغاصب حكمه حكم الغاصب، فإذا غصب أحد من الغاصب المال المغصوب وأتلفها وأتلف في يده فالمغصوب منهم خير، وله أن يضمن مقداراً منه الأول والمقدار الآخر الثاني، فإذا ضمن الغاصب الأول، كان لهذا أن يرجع على الثاني، وإذا ضمن الثاني فليس له أن يرجع على الأول ٢ – كذلك إذا أتلف أحد المال المغصوب الذي هو في يد الغاصب فإن المغصوب منه يكون بالخيار إن شاء ضمنه الغاصب وهو يرجع على المتلف وإن شاء ضمنه المتلف ولا يكون لهذا رجوع على الغاصب))[٣].

ومعنى ذلك: إنه عند اجتماع فعل الغاصب مع فعل غاصب الغاصب أو المُتلف وكل منهما فعل مستقل عن البعض وأحدثا ضرراً بالمغصوب منه ويكون سبب الدين في كل منهما مستقلاً عن الآخر ومع ذلك يشتركان في الضمان تأسيساً على فكرة التضامم[٤].

---

(١) انظر: المادة (١٦٩) من القانون المدني المصري رقم ١٣١ لسنة ١٩٤٨، والمادة (٢٩١) من قانون المعاملات المدنية الإماراتي رقم (٥) لسنة ١٩٨٥م وتقابله المادة (٢٦٥) من القانون المدني الأردني رقم (٤٣) لسنة ١٩٧٦ المعدل.

(٢) الزرقا. " الفعل الضار والضمان فيه". ١١٤وما بعدها.

(٣) انظر: المادة (١٩٨) من القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل. صفاء شكور عباس، " المسؤولية التضامية عن العمل غير المشروع في القانون المدني العراقي، ص ٣١.

(٤) محمد أحمد شريف. "مصادر الالتزام في القانون المدني دراسة مقارنه بالفقه الإسلامي". (عمان، الأردن: دار الثقافة، ١٩٩٩، ص٢١٧.

ويستخلص مما سبق: أن العديد من القوانين العربية قد طبقت مبدأ الالتزام التضامني عند تعدد المسؤولين عن الفعل الضار، وإذا كان الوضع في المملكة هو إعمال قواعد الشريعة الإسلامية وأحكام الفقه الإسلامي فيما يتعلق بالمنازعات المدنية، فلا يوجد ما يمنع من تطبيق مبدأ الالتزام التضامني تأسيساً على تعدد مصدر الالتزام بما ينسجم مع التكييف الصحيح والذي يتميز عن الالتزام التضامني في أحكامه.

المطلب الثاني: مجال تطبيق الالتزام التضامني في المنازعات التجارية

أولاً: تطبيق الالتزام التضامني في نظام الشركات

نص نظام الشركات السعودي على أنه: (إذا انضم شريك إلى الشركة كان مسؤولاً بالتضامن مع باقي الشركاء في جميع أمواله عن ديون الشركة السابقة لانضمامه واللاحقة ومع ذلك، يجوز الاتفاق على إعفائه من المسؤولية عن الديون السابقة بعد شهر من الاتفاق بحسب ما هو منصوص عليه في المادة (الثالثة عشرة) من هذا النظام) [١]

ويعالج النص السابق **مسؤولية الشريك المنضم:** وقد استقر الرأي لدى شراح الأنظمة على مسؤولية الشريك الذي ينضم إلى الشركة بعد تكوينها مسؤولية شخصية وتضامنية عن كافة ديون الشركة حتى ما كان منها سابقا من حيث نشوءه على انضمامه، والسبب في ذلك أن دخوله الشركة بمحض إرادته يمكن حمله على قبوله الشركة بحالتها الراهنة أي بما تحتويه ذمتها من إيجابيات وسلبيات، ولكن لا يوجد ما يمنع من اشتراط الشريك الجديد عند دخوله الشركة عدم مسؤوليته عن الديون السابقة على انضمامه [٢].

ويرى الباحث: لما كان مصدر التزام الشريك المنضم عن ديون الشركة السابقة هو نص النظام، بينما مصدر التزام باقي الشركاء هو الخطأ العقدي أو المسؤولية التقصيرية الناشئ عنها حق الدائن فإن التكييف الصحيح لمسؤولية الشريك المنضم حديثاً للشركة؛ هو المسؤولية التضامية.

---

(١) انظر: المادة (٢٠) من نظام الشركات السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ٣) وتاريخ ٢٨ / ١/ ١٤٣٧هـ

(٢) عصام أنور سليم. "عقد التأمين". (الاسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٩). ٩٩.

ثانياً: تطبيق الالتزام التضامني في منازعات شركات التأمين التعاوني:

يدخل التأمين التعاوني ضمن تأمين المسؤولية، ويعني ضمان المؤمن له من الرجوع الذي قد يتعرض له من جانب الغير بسبب ما أصاب هذا الغير من ضرر يسأل عن تعويضه المؤمن له)[١]

ويفترض تأمين المسؤولية ثلاثة أشخاص (المؤمن [شركة التأمين] والمؤمن له [دافع الأقساط] والمصاب أو المضرور وهو الذي سيقبض مبلغ التأمين)، كما هو الحال في حوادث المرور، وإذا كانت قواعد النظام تسمح للمضرور بالرجوع بالدعوى المباشرة على المؤمن؛ فإن هذه الدعوى قد تقررت له بمقتضى نص النظام)[٢]

ولما كان تأمين المسؤولية تأميناً لدين يتعلق بشخص ثالث هو المضرور [٣]، فهنا تظهر فكرة الالتزام التضامي، ومؤداها: التزام شركة التأمين (المؤمن) بسداد قيمة التعويض المستحق للمضرور، وضم ذمتها لذمة المؤمن له، (المدين الأصلي)، وهو الشخص المسؤول عن الفعل الضار.

ثالثاً: المسؤولية عن المنافسة غير المشروعة:

تهدف المنافسة غير المشروعة أساساً إلى تحقيق أقصى ربح يمكن الحصول عليه، وذلك من خلال لجوء التجار أصحاب المحال التجارية إلى أساليب ووسائل تتنافى تماماً مع العادات التجارية، وللمضرورين من أعمال المنافسة غير المشروعة الحق في إقامة دعوى التعويض عن الأضرار التي لحقت بهم [٤].

ومن أهم هذه الأعمال :أن يعمد أحد التجار إلى تحريض عمال المحل المنافس على ترك العمل فيه والالتحاق بمحله أو إفشاء أسرار المحل المنافس [٥] وللتاجر المضرور إقامة

(١) سليم. "عقد التأمين". ١٠١.

(٢) محمد حسن قاسم. "عقد التأمين". (الاسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠١). ١٢٦.

(٣) سعد بن عبد العزيز الغامدي. "قضايا التأمين في المملكة العربية السعودية". (الرياض: دار الكتاب الجامعي، ١٤٣٧هـ). ٣٨.

(٤) محمد حسن الجبر. "القانون التجاري السعودي". (ط٨، الرياض: ١٤٣٧هـ). ٦٧ وما بعدها.

(٥) المعتصم بالله الغرياني. "الأعمال التجارية". (الاسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٤). ١٢٣.

دعوى المنافسة غير المشروعة بهدف الحصول على تعويض عن الأضرار التي لحقت به من جراء هذه الأعمال [١] ويلزم للحكم بالتعويض أن يثبت المدعي أن ضرراً قد لحقه بسبب عمل المنافسة غير المشروعة يستوي في ذلك أن يكون هذا الضرر مادياً أو أدبياً[٢].

ويبدو الالتزام التضامي في هذه الحالة من منطلق ضم ذمة التاجر المنافس إلى ذمة العامل في الالتزام بتعويض الضرر الحاصل للتاجر المضرور.

رابعاً: الكفالة في الالتزام المصرفي:

اعترف النظام القضائي السعودي بهذا المبدأ غير أنه لم يستخدم مصطلح (التضامم)، ومن التطبيقات في هذا الخصوص، العديد من المبادئ الصادرة عن لجنة تسوية المنازعات المصرفية ونذكر منها ما يلي:

قررت لجنة تسوية المنازعات المصرفية الآتي:(الكفالة عقد بين الكفيل والدائن تقتضي التراضي بينهما، رضاء الكفيل جوهري ويجب تعبيره عن هذا الرضاء تعبيراً واضحا مؤدى ذلك التوصية بمنح المدين تسهيلاً لا تعد رضاء بكفالة المدين، إذ لابد أن يرضى الكفيل بكفالة الدين رضاء واضحاً) [٣].

وقررت كذلك الآتي: (عقد الكفالة عقد رضائي ينعقد بمجرد التراضي ما بين الكفيل والدائن دون حاجة في انعقاده إلى شكل خاص ويتعين الالتزام بحدود الكفالة دون تجاوزه وينقضي التزام الكفيل إذا وفى بالتزامه للدائن) [٤].

ويتضح من المبدأ السابق: أن لجنة تسوية المنازعات المصرفية قد أكدت على استقلال مصدر التزام الكفيل عن مصدر التزام المدين الأصلي، حيث يتحدد نطاقه بحدود الكفالة ولا يتجاوزه، وهذا من أهم شروط الالتزام التضامي.

كما قررت لجنة تسوية المنازعات المصرفية الآتي: (الكفالة التضامنية تعني ضم ذمة

(١) علي البارودي. (القانون التجاري). (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٤). ١٢٩.
(٢) الغرياني. "الأعمال التجارية". ١٢٥.
(٣) انظر: قرار لجنة تسوية المنازعات المصرفية رقم ١٢٨/ ١٤٢٦هـ.
(٤) انظر: قرار لجنة تسوية المنازعات المصرفية رقم ٩/ ١٤٢٤هـ.

الكفيل إلى ذمة مكفوله في السداد ومن ثم فإنهما يلتزمان بسداد مديونية المكفول وفق الكشف وفي حدود مبلغ الكفالة) [١].

كما قررت أنه: (تنقضي الكفالة بتجديد الدين ما لم يشتمل الدين الجديد على تجديد للكفالة) [٢].

ويتضح مما سبق: أن اللجنة رغم تقريرها للكفالة التضامنية، إلا أنها أكدت على أن الكفيل الصيرفي منضم إلى المدين، وفي حدود مبلغ الكفالة، وبالتالي لا يستطيع الدائن الرجوع على الكفيل إلا في حدود مبلغ الكفالة حتى ولو كان أقل من الدين المكفول؛ واعترفت بسقوط التزام الكفيل بالضمان بمضي المدة، أو بتجديد المدين الأصلي للالتزام، وهو ما يتفق مع الالتزام التضامني دون التضامني.

ومن التطبيقات في الدول العربية ما قضت به محكمة النقض المصرية بالآتي: ((متى كان الحكم قد اعتبر الطاعنة بمقتضى الإقرار الموقع منها والذي تعهدت فيه بسداد جميع دين البنك قبل زوجها، مدينة منضمة إلى زوجها المدين الأصلي ورتب على ذلك جواز مطالبة البنك الدائن لأي منهما بكل الدين، فإن هذا الذي قرره الحكم لا خطأ فيه إذ ليس في القانون ما يمنع من مسؤولية مدينين متعددين عن دين واحد فيكون هؤلاء المدينون متضامين في هذا الدين دون أن يكون هناك تضامن بينهم))[٣].

ويلاحظ أن: الحكم السابق قد أكد على أن الكفالة المصرفية، ما هي إلا تطبيق للالتزام التضامني، يتوافر فيها تعدد المدينين عن دين واحد، دون اتحاد مصدر التزام كل منهما، ودون وجود نص على تضامن الزوجة مع زوجها في الدين.

خامساً: الالتزام التضامني في منازعات الأوراق التجارية:

الالتزام الصيرفي هو التزام شديد القسوة؛ يهدف المنظم منه التأكيد على حق الحامل

(١) انظر: قرار لجنة تسوية المنازعات المصرفية رقم ٥٧/ ١٤١٣هـ.

(٢) انظر: قرار لجنة تسوية المنازعات المصرفية رقم ٦١/ ١٤٢٤هـ، والقرار رقم ٧٩/ ١٤٢٦هـ.

(٣) انظر: نقض مدني مصري، جلسة ١٩٦٨/٣/٢١، مجموعة أحكام النقض المصرية، المكتب الفني، السنة ١٩، ص ٥٦٩.

للورقة التجارية وزيادة ضماناته، وتظهر القسوة في سلسلة الأحكام المتشددة التي تضمنها نظام الأوراق التجارية، ومنها اعتبار جميع الموقعين على الورقة التجارية مسؤولين بالتضامن في مواجهة الحامل عند الوفاء بقيمتها [(١)].

وفي ذلك ينص نظام الأوراق التجارية على أن: ((ساحب الكمبيالة وقابلها ومظهرها وضامنها الاحتياطي مسؤولون جميعاً بالتضامن نحو حاملها وللحامل مطالبتهم منفردين أو مجتمعين دون مراعاة أي ترتيب ويثبت هذا الحق لكل موقع على كمبيالة وفي بقيمتها تجاه المسؤولين نحوه والدعوى المقامة على أحد الملتزمين لا تحول دون مطالبة الباقين ولو كان التزامهم لاحقاً لمن وجهت إليه الدعوى ابتداء)) [(٢)].

والمتأمل في طبيعة الضمان المصرفي يتضح له الآتي: أن التضامن الصيرفي يختلف عن تضامن القواعد العامة في أنه يجمع بين الموقعين على الورقة التجارية أيا كانت صفاتهم، وبصرف النظر عن اختلاف الأسباب التي أدت بهم إلى وضع توقيعاتهم عليها، ومعنى ذلك، أن التضامن الصيرفي، ما هو إلا نموذج لفكرة التضامم، حتى وإن استخدم المنظم السعودي، وغالبية القوانين المقارنة مصطلح (التضامن) و**يؤكد ذلك:** تعدد مصادر التزام كل موقع على الورقة التجارية من الملتزمين الصيرفيين، كما أن مبدأ عدم جواز الاحتجاج بالدفوع [(٣)]، ليس مطلقاً بالنسبة للضامنين للورقة التجارية، فهناك دفوع خاصة بهم يترتب عليها براءة ذمتهم من الالتزام بالضمان، وهو ما يؤكد الاستقلالية.

ويرى الباحث: أن التزام الموقعين على الورقة التجارية بضمان الوفاء هو نموذج للتضامم يجد مصدره في نص النظام، وبالتالي كما يوجد تضامن مفترض وتضامن اتفاقي، يوجد كذلك تضامم مفترض بقوة النظام، وآخر اتفاقي.

---

(١) محمد السيد الفقي. "القانون التجاري، أدوات الوفاء والائتمان". (الاسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٩). ٣١ وما بعدها.

(٢) انظر: المادة (٥٨) من نظام الأوراق التجارية السعودي الصادر بموجب المرسوم الملكي رقم (م/٣٧) وتاريخ ١١/ ١٠/ ١٣٨٣هـ.

(٣) عبد الرحمن قرمان. "الأوراق التجارية وإجراءات الإفلاس". (الرياض: دار الإجادة، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م). ٢٣.

ودليل قيام الالتزام الصيرفي على فكرة التضامم بالمملكة؛ ما قررته لجنة الفصل في منازعات الأوراق التجارية بالآتي: ((أن لكل ورقة تجارية سببها الصحيح وعلى من يدعي خلاف ذلك إقامة الدليل على صحة ما يدعيه؛ يجوز ضمان وفاء مبلغ السند لأمر كله أو بعضه ضمانا احتياطيا على أن يلتزم الضامن على الوجه الذي يلتزم به المضمون ويكون التزام الضامن الاحتياطي صحيحا ولو كان الالتزام الذي ضمنه باطلا لأي سبب غير العيب في الشكل).[(١)]

ويستخلص مما سبق: استقلال التزام محرر السند عن التزام الضامن الاحتياطى، وانتفاء النيابة التبادلية، رغم وحدة الدين، ومن ثم فالتكييف الصحيح لالتزام الضامن في الورقة التجارية هو قيامه على أساس التضامم.

(١) انظر: قرار لجنة الفصل في منازعات الأوراق التجارية رقم ١٤٠٦/١١١ هـ الصادر بجلسة ١٤٠٦/٨/٢٠ هـ.

الخاتمة

أولاً: النتائج:

١ – التمييز بين المسؤولية التضامنية والتضامنية من العمليات الذهنية التي تقوم على التأمل والعصف الذهني، فهي بمثابة تكييف أو وصف للالتزام.

٢ – فكرة المسؤولية التضامنية ليست غريبة على فقهاء الشريعة الاسلامية، والذين أكدوا على تعدد المسؤولية عن الفعل الضار، ومسألة الكفالة، حتى ولو لم يستخدموا مصطلح التضامم.

٣ – التضامم هو: وصف من أوصاف الالتزام ينشأ لوجود عدة مدينين مسؤولين عن دينٍ واحد رغم اختلاف مصدر التزامهم ودون أن يربطهم مصلحة مشتركة مما يحول دون وجود النيابة المتبادلة فيما بين المدينين.

٤ – يقوم الالتزام التضامنى نتيجة اجتماع مجموعة من العناصر وهى: تعدد المدينين، وحدة الدائن، وحدة المحل، تعدد مصادر الالتزام، انتفاء وجود التضامن أو عدم القابلية للانقسام.

٥ – أخذ نظام الشركات ونظام الأوراق التجارية السعودي بما ذهبت إليه محكمة النقض المصرية من إمكانية تحقق الالتزام التضامنى رغم تعدد مصادر الالتزام، وخرج على أحد شروط الالتزام التضامني وهو شرط وحدة مصدر الالتزام.

٦ – رغم خلو النظام القانوني السعودي من نص صريح يقضي بالتضامم بين المدينين، إلا أنّ القواعد المنظمة لتعدد المدينين عن الدين الواحد، كما في نظام الشركات والتأمين التعاوني، لم تخل من حالات متعددة للتضامم.

٧ – طبقت اللجان شبه القضائية بالمملكة فكرة التضامم، ولكنها استعملت مصطلح التضامن ويقترب ذلك من اتجاه الفقه المقارن، الذي يعتبر المسؤولية التضامنية أحد صور المسؤولية التضامنية.

ثانيا: التوصيات:

١ – العمل على جمع المواد المتناثرة في الأنظمة، ومصادر فكرة الالتزام التضامني الواردة بأحكام الفقه الإسلامي، لتكون مرجعاً للمتخصصين.

٢ – السعي نحو إنجاز مشروع النظام المدني السعودي، وتنظيم أحكامه، وإبراز التمييز بين الالتزام التضامني والتضاممي.

٣ – تفعيل دور اللجان وجلسات المناقشات في مجال البحث القانوني لإيجاد معيار واضح وأسس محدده تميز بين الالتزام التضامني والتضاممي.

٤ – تفعيل قنوات الاتصال بين القانونيين وأساتذة الجامعات والقضاة، لبحث أهمية التكييف وإعطاء الوصف الصحيح للالتزام كالتفرقة بين التضامم والتضامن.

٥ – إعداد مدونة تتضمن مجموعة من الأحكام لدى القضاء المقارن الذي اعترف بفكرة الالتزام التضاممي، لتكون عوناً لفهم وتأمل أهمية التمييز بينه وبين الالتزام التضامني وأثر ذلك من الناحية العملية.

المصادر والمراجع

المراجع الشرعية:

إبراهيم رحماني. "حماية الديون في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنه". (بيروت: دار الثائر الاسلامية، ١٤٣٢هـ).

أحمد علي. "تضامن المدينيين دراسة مقارنة في القانون المدني والفقه الاسلامي". رسالة دكتوراه جامعة عين شمس، ١٩٩٣م.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. "القواعد". (بيروت: دار المعرفة).

الزرقا، مصطفي أحمد. "الفعل الضار والضمان فيه". (دمشق: دار القلم، ١٩٨٨م).

سراج، محمد أحمد. "ضمان العدوان في الفقه الإسلامي". (ط١، القاهرة: دار الثقافة للنشر، ١٤١٠هـ).

شريف، محمد أحمد. "مصادر الالتزام في القانون المدني مقارنه بالفقه الإسلامي". (عمان، الأردن: دار الثقافة، ١٩٩٩م).

ابن قدامه، عبد الله بن أحمد. "المغني". (القاهرة: مكتبة، ١٣٨٨هـ).

المراجع القانونية:

البارودي، علي. "القانون التجاري". (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٤م).

بلحاج العربي. "أحكام الالتزام في ضوء قواعد الفقه لإسلامي والأنظمة السعودية". (عمان، الأردن: دار الثقافة للنشر، ٢٠١٥م).

جاد، محمد. "أحكام الالتزام التضامني في القانونين المدني الفرنسي والمصري". (الإسكندرية، منشأة المعارف).

الجبر، محمد حسن. "القانون التجاري السعودي". (ط٨، الرياض: ١٤٣٧هـ).

حسنين، محمد. "الوجيز في نظرية الالتزام مصادر الالتزامات وأحكامها في القانون المدني الجزائري". (المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٩٧م).

الدناصوري، عز الدين؛ والشواربي، عبد الحميد. "المسؤولية في ضوء أحكام الفقه والقضاء". (الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٤م).

زناتي، محمود سلام. "نظم القانون الروماني". (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٢م).

سرحان، عدنان. "تأملات في أحكام الفعل الضار دراسة تشريعية وقضائية في قانون المعاملات المدنية". (الشارقة، الدولة الإمارات العربية المتحدة: مجلة المفكر العدد السابع، ٢٠١٨م).

سعد، نبيل إبراهيم. "التضامم ومبدأ عدم افتراض التضامن". (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٧م).

سعد، نبيل إبراهيم. "النظرية العامة للالتزام". (الإسكندرية: دار الجامعة الجديد، ٢٠٠٣م).

سلطان، أنور. "الموجز في النظرية العامة للالتزام، أحكام الالتزام". (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٤م).

سليم، عصام أنور. "عقد التأمين". (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٩م).

السنهوري، عبد الرزاق. "الوسيط في شرح القانون المدني". (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٤م).

الشهاوي، قدري عبد الفتاح. "أحكام عقد الكفالة". (الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٥م).

عباس، صفاء شكور. "المسؤولية التضامية عن العمل غير المشروع في القانون المدني العراقي، دراسة تحليلية مقارنة". بحث منشور بمجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية عام ٢٠١٥م.

علي، عبده محمد علي. "الأخطاء المشتركة وأثرها على المسؤولية". (الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ٢٠٠٨م).

العمروسي، أنور؛ والعمروسي، أمجد أنور. "التضامن والتضامم والكفالة في القانون المدني". (القاهرة: دار العدالة، ٢٠٠٧م).

الغامدي، سعد بن عبد العزيز. "قضايا التأمين في المملكة العربية السعودية". (الرياض: دار الكتاب الجامعي، ١٤٣٧هـ).

الغرياني، المعتصم بالله. "الأعمال التجارية". (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٤م).

الفقي، محمد السيد. "القانون التجاري، أدوات الوفاء والائتمان". (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٩م).

قاسم، محمد حسن. "عقد التأمين". (الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠١م).
قرمان، عبد الرحمن. "الأوراق التجارية وإجراءات الإفلاس". (الرياض: دار الإجادة، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م).

المعاجم اللغوية:

ابن منظور، محمد بن مكرم. "لسان العرب". (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).

الأنظمة والقوانين:

نظام الأوراق التجارية السعودي الصادر بموجب المرسوم الملكي رقم (م/٣٧)، وتاريخ ١١/ ١٠/ ١٣٨٣هـ .
نظام الشركات السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ٣) وتاريخ ٢٨ / ١/ ١٤٣٧هـ.
القانون المدني الفرنسي والمعدل في ٢٠١٦/٢/١٠م.
القانون المدني المصري رقم ١٣١ لسنة ١٩٤٨ م.
قانون المعاملات المدنية الإماراتي رقم (٥) لسنة ١٩٨٥م.
القانون المدني الأردني رقم (٤٣) لسنة ١٩٧٦ المعدل.
القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ المعدل.

المراجع الفرنسية:

Aubry et C Rau، t 4، Par 298 terr، texte et notes 6 a 8 ; Mourion، répétionsécritessur le code civil، t 2، nos 1247 – 1257 a 1260
cohendy، note D P 1892 1 177; loanid، De la solidaritéimparfaite، théseparis، 1902 Dallow، par 152، P 12
Encyclopedie Dalloz Repertoire ،DeDroit Civil، 2 edition، MiseAjour ،1988 ، Tome VIII، P2
Jean Vincent : l'extension en jurisprudence de la notion de solidarité passive، RTD civ 1939 N°57،P667-668
Malaurie et L AynesCours de droit civil ، Les obligations ، 1 ed ، Ed Cujas ، Paris ، 1985 ، P533

Bibliography

Aḥmad Ali. "Urban Solidarity A Comparative Study of Civil Law and Islamic Jurisprudence". (in Arabic). PhD Thesis, Ain Shams University, 1993.

Ibn Rajab, ʿAbdullāh bin Aḥmad. "al-Qawāʿid". (Beirut: Dār al-Maʿrifa".

Raḥmānī, Ibrāhīm. "Debt protection in Islamic jurisprudence, a comparative study". (in Arabic). (Beirut: Dār al-Thāʾir al-Islāmiyya, 1432).

Al-Zarqā, Mustaphā Aḥmad. "The harmful act and the guarantee therein". (in Arabic).(Damascus: Dār al-Qalam, 1988).

Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukrim. "Lisān al-ʿArab". (Beirut: Dār Ṣādir, 1414AH).

Sirāj, Muḥammad Aḥmad. "Guarantee of aggression in Islamic jurisprudence". (in Arabic). (1st ed. Cairo: Dār al-Thaqāfa, 1410AH).

Sharīf, Muḥammad Aḥmad. "Sources of commitment in civil law compared to Islamic jurisprudence". (in Arabic). (Oman – Jordan: Dār al-Thaqāfa, 1999).

Ibn Qudāma, ʿAbdullāh bin Aḥmad. "al-Mughnī".

Legal references:

Al-Bārūdī, ʿAli. "Commercial Law". (in Arabic). (Alexandria: Manshaʾat al-Maʿārif, 1994).

Bilhāj al-ʿArabī. "The rulings of commitment in light of the rules of Islamic jurisprudence and Saudi regulations". (in Arabic). (Oman – Jordan: Dār al-Thaqāfa, 2015).

Jād, Muḥammad. "The provisions of the collaborative obligation in the French and Egyptian civil laws". (in Arabic). (Alexandria: Manshaʾat al-Maʿārif).

Al-Jabr, Muḥammad Ḥasan. "Saudi Commercial Law". (in Arabic). (8th ed. Riyadh: 1437AH).

Ḥasanain, Muḥammad. "al-Wajīz in the Theory of Commitment: Sources of Obligations and Their Provisions in the Algerian Civil Code". (in Arabic). (al-Muassat al-Waṭaniyya lil Kitāb, 1997).

Al-Dinaṣūrī, ʿIzz al-Dīn and al-Shawaribī, ʿAbd al-Ḥamīd. "Responsibility in light of the rulings of jurisprudence and the judiciary". (in Arabic). (Alexandria: Manshaʾat al-Maʿārif, 2004).

Zanātī, Maḥmūd. "Systems of Roman Law". (in Arabic). (Cairo: Dār al-Nahda al-ʿArabi, 1992).

Sarḥān, ʿAdnān. "Reflections on the provisions of a harmful act, a legislative and judicial study in the Civil Transactions Law". (Sharjah, United Arab Emirates: Al Mufakir Journal, Issue Seven, 2018).

Saʿd, Nabīl Ibrāhīm. "Solidarity and the principle of not assuming consolidation". (in Arabic). (Alexandria: Dār al-Jāmiʿiya al-Jadīda, 2007).

Saʿd, Nabīl Ibrāhīm. "General theory of commitment". (in Arabic). (Alexandria: Dār al-Jāmiʿiya al-Jadīda, 2007).

Sulṭān, Anwar. "The summary in the general theory of commitment, provisions of commitment". (in Arabic). (Alexandria: Manshaʾat al-Maʿārif, 1994).

Salīm, ʿIṣām Anwar. "Insurance contract". (in Arabic). (Alexandria: Dār al-

Jāmiʿiya al-Jadīda, 2009).
Al-Samhūrī, ʿAbd al-Razāq. "The Mediator in explaining civil law". (Cairo: Dār al-Nahda al-ʿArabi, 1984).
Al-Shahāwī, Qadarī ʿAbd al-Fattāḥ. "Provisions of a warrant contract". (in Arabic). (Alexandria: Manshaʾat al-Maʿārif, 2005).
ʿAbbās, Ṣafā Shakūr. "Collective Responsibility for Illegal Actions in the Iraqi Civil Law, a Comparative Analytical Study". (in Arabic). Research published at the Journal of the College of Law for Legal and Political Sciences in 2015.
ʿAli, ʿAbduhū Muḥammad ʿAli. "Common mistakes and their impact on responsibility". (in Arabic). (Alexandria: Dār al-Fikr al-Jāmiʿī, 2008).
Al-ʿAmrūsī, Anwar and Al-ʿAmrūsī, Amjad Anwar. "Solidarity, consolidation and guarantee in civil law". (Cairo: Dār al-ʿAdāla, 2007).
Al-Ghāmidī, Saʿd bin ʿAbd al-Aziz. "Insurance issues in the Kingdom of Saudi Arabia". (in Arabic). (Riyadh: : Dār al-Kitāb al-Jāmiʿī , 1437AH).
Al-Ghiryānī, al-Muʿtaṣim be Allāh. "Commercial Business". (in Arabic). (Alexandria: Dār al-Jāmiʿiya al-Jadīda, 2004).
Al-Fiqī, Muḥammad al-Sayyid. "Commercial law, credit and fulfillment instruments". (in Arabic). (Alexandria: Dār al-Jāmiʿiya al-Jadīda, 2009).
Qāsim, Muḥammad Ḥasan. "Insurance contract". (in Arabic). (Alexandria: Manshaʾat al-Maʿārif, 2001).
Qarmān, ʿAbd al-Raḥmān. "Commercial papers and bankruptcy procedures". (in Arabic). (Riyadh: Dār al-Ijāda, 1440AH – 2019).

Regulations and Laws:

The Saudi Commercial Paper System issued by Royal Decree No. (M / 37) dated 11/10/1383 AH.
The Saudi Companies Law issued by Royal Decree No. (M / 3) dated 1/28/1437 AH
French Civil Code and amended on 02/10/2016.
Egyptian Civil Law No. 131 of 1948.
UAE Civil Transactions Law No. (5) of 1985.
Jordanian Civil Law No. (43) of 1976 amended.
Iraqi Civil Law No. (40) of 1951 amended.

French references:

Aubry et C Rau, t 4, Par 298 terr, texte et notes 6 a 8; Mourion, répétionsécritessur le code civil, t 2, nos 1247 – 1257 a 1260
cohendy, note D P 1892 1 177; loanid, De la solidaritéimparfaite, théseparis, 1902 Dallow, par 152, P 12
Encyclopedie Dalloz Repertoire ,DeDroit Civil, 2 edition, MiseAjour, 1988, Tome VIII, P2
Jean Vincent: l'extension en jurisprudence de la notion de solidarité passive, RTD civ 1939 N°57,P667-668
Malaurie et L AynesCours de droit civil, Les obligations, 1 ed, Ed Cujas, Paris, 1985, P533.

نظرية أعمال السيادة في نظام وقضاء المملكة العربية السعودية

"دراسة تحليلية"

The Theory of Acts of Sovereignty in the Law and Judiciary of the Kingdom of Saudi Arabia

An Analytical Study"

إعداد:

د. أشرف عبد الحليم عبد الفتاح عمر

Dr. Ashraf Abdul Abdul Fattah Haleem Omar

أستاذ مساعد بقسم الأنظمة بكلية الأنظمة والدراسات القضائية بالجامعة الإسلامية

البريد الإلكتروني: ashrfomr2015@gmail.com

الاستقبال - Received: 2020/09/17، **القبول** - Accepted: 2020/11/18، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

إن أعمال السيادة لا زالت تشكل قيداً واستثناء على مبدأ المشروعية؛ لذا كان لدراستها أهمية كبيرة تتجسد في وضع إطار عام لهذه النظرية في النظام السعودي والتطبيق القضائي لها، وذلك من خلال وضع تعريف ملائم متضمن العناصر الأساسية التي يعتمد عليها في تحديد أعمال السيادة، وبيان الأساس القانوني لخروجها عن رقابة القضاء، وبيان المعيار المتبع في تحديد أعمال السيادة من خلال استقراء وتحليل أحكام القضاء السعودي في هذا الشأن، وتتبع الأثر القانوني المترتب على تحديدها، ومن ثم الوقوف على الإشكاليات النظرية والعملية التي تظهر، ومعالجتها وصولاً إلى الحد من آثار أعمال السيادة من خلال التضييق لنطاقها دون الانتقاص من حصانتها القانونية.

ABSTRACT

Acts of sovereignty continue to be a limitation and an exception to the principle of legality. Therefore, its study is of great importance, [and this] entails laying out a general framework for this theory in the Saudi law and the judicial application thereof. This was done by giving it an appropriate definition that includes the basic elements on which the acts of sovereignty are determined, and explaining the legal basis for its exception from judicial oversight, and stating the extant standard in determining what constitutes an act of sovereignty through the extrapolation and analysis of the rulings of the Saudi judiciary in this regard, and tracking the legal impact of determining them and then identifying the theoretical and practical problems therein, and addressing them; in order to reduce the effects of acts of sovereignty, by narrowing their scope, without watering-down their legal immunity.

مقدمة

أولاً: تمهيد:

بدأ مفهوم السيادة قديماً كأصل ملازم لظهور السلطة، وكان لا يعرف قيداً أو حداً، بل كان على الجميع واجب الالتزام بالخضوع للسيادة دون استثناء، وما أن ظهر مبدأ المشروعية والذي يقتضي إخضاع الكافة لأحكام القانون، وبدأ يتقلص مفهوم السيادة كلما رسخ في وجدان الحكام والمحكومين، وتأصل مبدأ المشروعية إلى أن أصبح هو الأساس في كل الأعمال الصادرة عن السلطة التنفيذية.

إلا أنه كانت هناك دوافع وبواعث اقتضت خروج عددٍ من مصالح الدولة العليا كاستثناء على هذا المبدأ، وكانت تلك البواعث مبرراً للإبقاء على استثنائها من الخضوع لرقابة القضاء باعتبارها أعمال سيادة.

إن تمدن المجتمعات وتحضرها خلّف صراعاً فيما بين التعميم الكامل لمبدأ المشروعية، وفيما بين الإبقاء على أعمال السيادة كاستثناء عليه وهو ما نتج عنه تدرجاً في تقييد فكرة أعمال السيادة التي أنشأها القضاء وأيد القانون بقاءها ووجودها، وهو الأمر الذي يؤكد ضرورة الإبقاء على هذه الفكرة، وكذلك ضرورة الحد من آثارها.

لذا أبين في هذا البحث مفهوم أعمال السيادة من خلال بيان تعريفها وأساسها القانوني والشرعي، وخصائصها، وكذلك بيان معايير تمييزها عن باقي أعمال السلطة التنفيذية، والآثار القانونية المترتبة عليها.

ثانياً: مشكلة البحث:

إن أعمال السيادة تعد قيدا على مبدأ المشروعية واستثناء من الخضوع لرقابة القضاء، وإن كان في ظاهر تطبيقها وتقرير وجودها، ومن ثم استبعادها من رقابة القضاء أمراً سهلاً؛ إلا أن وضع حدود فاصلة ومعيار لتمييز هذه الأعمال من الصعوبة بمكان، بل إن صعوبة وضع معيار محدد لها، أدى إلى عدم اتباع مبدأ موحد بشأنها وتباين في تقرير آثارها عند إقرار وجودها.

إن النظام وإن كان قد نص على أنها لا تدخل في رقابة القضاء؛ إلا أنه ترك للقضاء سلطة تقديرية في تكييفها، ووضع ضوابط لتطبيقها، فما هي المعايير والضوابط القانونية

والقضائية التي يستند إليها القضاء؛ لتحديد ما يعد من أعمال السيادة وما يخرج منها، وما هي الآثار القانونية المترتبة على إعمال نظرية أعمال السيادة، وهل في صالح المشروعية الحد من نطاق أعمال السيادة باعتبارها استثناء على الأصل، أم الحد من آثار تطبيقها؛ وهو ما يجيب عنه البحث.

ثالثاً: الأهمية العلمية للموضوع:

تكمن الأهمية العلمية لموضوع هذا البحث في العناصر الآتية:

١-وضع إطار عام لنظرية أعمال السيادة محددًا لمفهومها ومعيار تحديدها وخصائصها.

٢-بيان الآثار القانونية التي يقتضيها تطبيق نظرية أعمال السيادة.

٣-بيان المعايير التي يعتمد عليها القضاء الإداري في المملكة العربية السعودية لتحديد أعمال السيادة.

٤-تسليط الضوء على التباين في تطبيق القضاء الإداري لمفهوم ومعيار أعمال السيادة بهدف إيجاد مبدأ موحد.

٥-بيان الآثار القانونية للتطبيق القضائي، لنظرية أعمال السيادة بهدف توحيد المبادئ القضائية بشأن الأثر المترتب عليها.

٦-بيان أهمية التضييق من نطاق أعمال السيادة، باعتباره الحل العلمي المناسب للحد من آثارها، بدلا من الحد من آثارها مع الإهدار لغايتها.

رابعاً: أهداف البحث:

١ – توضيح آراء فقهاء القانون وبيان موقف القضاء من أعمال السيادة.

٢ – دراسة النصوص النظامية المتعلقة بأعمال السيادة وتحديد معاييرها وخصائصها.

٣ – تحديد النتائج التي تترتب على تكييف أعمال السلطة التنفيذية بأنها من أعمال السيادة.

٤ – تحديد نطاق منع القضاء من نظر أعمال السيادة.

خامساً: أسباب اختيار الموضوع:

هناك العديد من الأسباب الشخصية والعلمية التي ترتبط بإشكالية البحث وأهميته؛ منها:

١-الرغبة في البحث الدقيق لهذا الموضوع؛ لما يتضمنه ذلك البحث من وضع الحلول للإشكاليات العلمية التي يطرحها.

٢-تناول الفكرة بمزيد من التأصيل الذي يجمع بين آراء الفقه القانوني والتطبيق القضائي.

٣-الرغبة في الإسهام بإضافة جديدة إلى الدراسات السابقة التي تناولت الموضوع.

٤-إفادة الباحثين في هذا المجال من خلال جمع شتات الموضوع من كتب الفقه القانوني، والمدونات القضائية في بحث واحد.

سادساً: منهج البحث:

سوف أتبع -بإذن الله تعالى- في كتابة هذا البحث المنهج التحليلي القائم على شرح الفكرة وتفسيرها من خلال تقسيمها إلى عددٍ من العناصر، ومناقشة كل عنصر منها من خلال رصد وبيان الإيجابيات والسلبيات التي تنطوي عليها؛ ومن ثم استخلاص النتائج وترتيب التوصيات، مع اتباع المنهجية الآتية:

١-الرجوع إلى المصادر القانونية في جمع المادة العلمية، وتحريرها وتوثيقها من الأنظمة السعودية.

٢-الاعتماد على المراجع الأصلية، في التحرير والتوثيق مع ذكر المراجع الحديثة حسب مقتضيات البحث.

٣-تدعيم المادة العلمية بالأحكام القضائية الصادرة عن المحاكم في المملكة العربية السعودية والمبادئ التي أقرها القضاء فيما يتعلق بموضوع البحث مع تناول هذه الأحكام والمبادئ القضائية بالبحث والتحليل في إطار موضوع البحث.

٤-التركيز على موضوع البحث وتجنب الإطالة والاستطراد في شرح ما يخرج عن صلب الموضوع باستثناء ما يقتضيه البحث وبالقدر الملائم لإيضاحه دون إبهام أو غموض في أي من جوانبه.

٥-التقيد بقواعد اللغة العربية وعلامات التنصيص والترقيم وسلامة اللغة في الكتابة واللفظ والصياغة.

٦-كتابة الخاتمة في نهاية البحث تتضمن أهم النتائج التي توصلت إليها ثم إعداد الفهارس.

سابعاً: خطة البحث:

يشتمل هذا البحث على مقدمة، ومبحثين، وخاتمة.

مقدمة: وتشتمل على التمهيد ومشكلة البحث والأهمية العلمية للموضوع، وأهداف البحث، وأسباب اختياره، ومنهج البحث، والخطة.

المبحث الأول: مفهوم أعمال السيادة وأساسها وخصائصها، وفيه أربعة مطالب.

المطلب الأول: تعريف أعمال السيادة.

المطلب الثاني: خصائص أعمال السيادة

المطلب الثالث: الأساس القانوني لأعمال السيادة.

المطلب الرابع: الأساس الشرعي لأعمال السيادة.

المبحث الثاني: معايير تحديد أعمال السيادة وآثارها القانونية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معايير تحديد أعمال السيادة.

المطلب الثاني: تمييز أعمال السيادة عن غيرها من أعمال السلطة التنفيذية.

المطلب الثالث: الآثار القانونية لأعمال السيادة.

الخاتمة: وتتضمن نتائج وتوصيات البحث.

المبحث الأول: مفهوم أعمال السيادة

لإيضاح مفهوم أعمال السيادة يلزم بيان تعريف أعمال السيادة، وبيان خصائصها ثم بيان الأساس القانوني والأساس الشرعي الذي تقوم عليه هذه الفكرة بالمملكة العربية السعودية ، وذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف أعمال السيادة.

المطلب الثاني: خصائص أعمال السيادة

المطلب الثالث: الأساس القانوني لأعمال السيادة.

المطلب الرابع: الأساس الشرعي لأعمال السيادة.

المطلب الأول : تعريف أعمال السيادة

إن السيادة بالمفهوم العام تتضمن معنيين؛ سلبي وإيجابي، أما السلبي فيعني عدم خضوع الدولة لسلطة دولة في الخارج وأن تكون سلطة الدولة هي السلطة العليا، أما السيادة بالمعنى الإيجابي فهو المعنى المتمثل في ظهور سلطة الأمر والنهي والزجر في الداخل وتمثيل الدولة في الخارج وترتيب حقوق وواجبات على غيرها من الدول، بناءً على الاتفاقيات والمعاهدات الدولية، وبهذا المعنى الإيجابي تظهر وظيفة الحكم في الجانب التشريعي والتنفيذي والقضائي، وهنا تصبح أعمال السيادة مرادفة لسلطات الدولة العامة، أي سلطة الأمر والنهي[(١)].

ولقد كانت أعمال السلطة التنفيذية الأساس الذي يختص قضاء مجلس الدولة الفرنسي بالنظر في منازعاته؛ إلا أنه تجنباً للاصطدام مع الحكومة وللحفاظ على وجوده وكيانه في فترة معينة؛ فقد قام مجلس الدولة مختاراً باستبعاد اختصاصه ببعض الأعمال والقرارات المتصلة بجوهر نظام الحكم واعتبرها أعمالاً حكومية "actes de gouvernement" لا تقبل الطعن أمامه[(٢)].

---

(١) عبد الفتاح ساير داير، «نظرية أعمال السيادة دراسة مقارنة في القانونين المصري والفرنسي»، (بدون ناشر، ١٩٥٥م)، ص١٨ وما بعدها.

(٢) محمد رفعت عبد الوهاب، «القضاء الإداري، الكتاب الأول»، (منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠٠٥م). ص٢٢٥ وما بعدها.

وعلى ذلك فإن مصطلح أعمال السيادة أوسع مضموناً من مصطلح أعمال الحكومة الذي أقره قضاء مجلس الدولة الفرنسي ولا زال يستخدمه تعبيراً عن القرارات والأعمال المتعلقة بسيادة السلطة التنفيذية التي لا تقبل الطعن عليها.

ويعرف جانب من الفقه الفرنسي أعمال الحكومة بأنها "أعمال تفلت من رقابة القضاء الإداري أو العادي ولا تخضع لرقابة قضائية"(١).

بينما يعرفها جانب آخر بأنها "الأعمال التي لا تجريها الإدارة وحدها بل بالتعاون مع البرلمان أو دولة أجنبية "(٢).

وما زال العديد من فقهاء القانون يحاولون جاهدين إيجاد تعريف منضبط جامع مانع؛ لإيضاح معنى أعمال السيادة وبيان المقصود بها.

هناك من يعرفها بأنها: "طائفة من الأعمال والإجراءات الصادرة عن السلطة التنفيذية لا تقبل الطعن أمام المحاكم بأي مطعن ولا تخضع لأي نوع من أنواع الرقابة القضائية"(٣).

وهناك من يعرفها بأنها: "طائفة من أعمال السلطة التنفيذية ولكنها لا تخضع لرقابة القضاء، وبالتالي لا تكون الدولة مسؤولة بالتعويض عن الأضرار المترتبة عليها"(٤).

وفي ذات المعنى تعرف –أيضاً– بأنها: "طائفة من أعمال السلطة التنفيذية تتمتع بحصانة من الرقابة القضائية بكافة مظاهرها وجميع أشكالها"(٥).

وفي تقديري أن تلك التعريفات السابقة لا تبين مضمون أعمال السيادة وغير جامعة

---

(١) انظر:

Charles Debbasch, Frederic Colin, «Droit Administratif», (7eme edition, Economica, Paris). 2004, P.110.

(٢) انظر:

Pierre Serramd," Administrer et gouvener, histoire d'une distinction", Jus Politicum, Revue internationale de droit politique. www.juspoliticum.com, P.9 Vu le.

(٣) وحيد رأفت، «رقابة القضاء الإداري لأعمال الدولة – رقابة التضمين». (بدون ناشر، ١٩٤٢م): ١٧٥.

(٤) أنور أحمد رسلان، «وسيط القضاء الإداري – الكتاب الأول – المشروعية والرقابة القضائية». (دار النهضة العربية، ١٩٩٧م): ١٣٤.

(٥) إسماعيل البدوي، «القضاء الإداري "دراسة مقارنة" – الجزء الأول – مبدأ المشروعة».(ط١، دار العالم العربية، ١٩٩٢م): ٩٢.

ولا مانعة، وذلك لكونها استندت في تحديد أعمال السيادة إلى الأثر المترتب على اعتبار أحد أعمال السلطة التنفيذية من أعمال السيادة، وهذا الأثر يتمثل في عدم خضوعها لرقابة القضاء وتمتعها بحصانة قضائية، وهو ما لا يمكن الأخذ به إذ يتعين أولاً تحديد أعمال السيادة، حتى يمكن ترتيب الأثر النظامي المتعلق بعدم خضوعها لرقابة القضاء.

وهناك من يعرف أعمال السيادة بأنها: "كافة القرارات والأعمال التي تصدر عن السلطة التنفيذية وتخرج عن اختصاص المحاكم بصفة عامة أياً كانت درجة عدم مشروعيتها أو مدى الآثار الضارة التي تترتب عليها"(١).

وهذا التعريف –أيضا– كسابقه لم يبين مضمون أعمال السيادة واستند في تعريفها إلى الأثر المترتب على وصف تلك الأعمال بأنها أعمال سيادة، إلا أنه خصص ذلك الأثر في عدم اختصاص المحاكم بنظرها بصفة عامة.

وهناك من يعرف أعمال السيادة بأنها: "الأعمال التي تباشرها الحكومة بمقتضى سلطاتها العليا"(٢).

وهذا التعريف يستند في تحديد أعمال السيادة إلى مصدر تلك الأعمال، وهو السلطة العليا للحكومة إلا أنه لم ينجح في تحديد مضمون أعمال السيادة؛ لكونه لم يضع ضابطاً أو معياراً يوضح المقصود بالسلطة العليا، وكأنه أراد أن يحدد مضمونًا غير معلوم بالاستناد إلى مصطلح مضمونه غير معلوم وغير محدد، في حين أن السلطة العليا للدولة يمكن أن يصدر عنها قرارات إدارية بالإضافة إلى قرارات وأعمال السيادة، كما خلا هذا التعريف من بيان المعيار الفاصل بين كلا النوعين.

وهناك جانب من فقهاء القانون عرفها بأنها: " أعمال تقديرية أو أعمال صادرة عما للسلطة التنفيذية من سلطة تقديرية"(٣).

وهذا التعريف منتقد ومأخوذ عليه أنه يتضمن تداخلاً وخلطاً كبيراً بين أعمال

(١) عمرو فؤاد بركات، «دروس في تنظيم مجلس الدولة – دعوى الالغاء». (٢٠٠٠):١٧١.

(٢) عثمان خليل، «القانون الإداري – الكتاب الثاني». (ط٢، دار الفكر العربي، ١٩٥١م):٨٧.

(٣) محمد بن براك البراك، «مسؤولية الدولة عن أعمالها غير المشروعة وتطبيقاتها الإدارية، دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي والقانون الوضعي». (ط١، الرياض: مكتبة القانون والاقتصاد، ٢٠٠٩):٤١٥.

السيادة، وأعمال السلطة التقديرية التي تعتبر من القرارات الإدارية.

وإن كان هناك من يرى أن من السمات المميزة لأعمال السيادة هو أنها من الأعمال التي تجريها السلطة التنفيذية، وأنها أقرب كثيراً إلى الأعمال التي تجريها بمقتضى سلطتها التقديرية إلا أنها لا تختلط بها [١].

وهناك –أيضاً– من يعرف أعمال السيادة بأنها: "الأعمال التي تصدر من السلطة التنفيذية وتحيط بها اعتبارات خاصة كسلامة الدولة في الخارج أو الداخل، وتخرج عن رقابة المحاكم متى قرر لها القضاء هذه الصفة".[٢]

وفي تقديري ملاءمة هذا التعريف ومناسبته دون كفاية، وإن كان هناك جانب من فقهاء القانون يقرر أن كل التعريفات التي وضعت لأعمال السيادة جاءت جميعها ناقصة وغير وافية، وأن التعريف الدقيق الشامل لم يصل ولن يصل إليه أحد[٣].

إلا أن تقديري بملاءمة التعريف السابق سنده عدة أسباب:

١ – أن نظرية أعمال السيادة، هي نظرية قضائية الأصل والنشأة من قبل أن تساندها النصوص القانونية، فكان من اللازم أن يكون للقضاء سلطة تقدير موضوعي، باعتبار أن القضاء هو حامي المشروعية.

٢ – أن التعريف السابق قد وضع عنصرًا مقيدًا في أعمال السيادة، وهو توافر اعتبارات خاصة مثالها: سلامة الدولة في الداخل أو الخارج، وهو الأمر الذي يضفي أهمية كبيرة في تلك القرارات، ويجعل من بحثها ومناقشتها أمام القضاء ما يمكن أو يحتمل معه الإضرار بمصالح الدولة التي دفعت سلطاتها إلى إصدار مثل تلك القرارات.

٣ – اجتماع عنصر التقييد وعنصر التقدير، والتمثيل في التعريف السابق يسمح بمواكبة المتغيرات المادية التي تحيط بسلطة الدولة، وتدفعها لاتخاذ القرارات،

(١) حافظ هريدي، «أعمال السيادة في القانون المصري المقارن»، (ط١، ١٩٥٢م):١٠٨.

(٢) سليمان محمد الطماوي، «النظرية العامة للقرارات الإدارية». (ط١، دار الفكر ال عربي، ٢٠١٢م): ١٣٨.

(٣) هريدي، «أعمال السيادة في القانون المصري المقارن»، ١٠٨.

ويكفل للقضاء سلطة تصنيف تلك الأعمال باعتبارها من أعمال السيادة متى قرر لها هذه الصفة، أو استبعادها.

٤ – نظرياً يستبعد صياغة تعريف جامع مانع، إلا أنه يمكن صياغة تعريف مناسب، وهو أولى من أن تترك المسألة بدون تعريف.

ومن التعريفات القضائية لأعمال السيادة؛ التعريف الذي تبناه القضاء السعودي، وهو مستقى من أحكام القضاء الإداري المصري حيث عرفها القضاء الإداري السعودي بالآتي:

أن المراد بأعمال السيادة هي تلك الأعمال التي تصدر من الحكومة باعتبارها سلطة حكم لا سلطة إدارة، فتباشرها بمقتضى هذه السلطة العليا؛ لتنظيم علاقتها بالسلطات العامة الأخرى داخلية كانت أو خارجية، أو تتخذها اضطراراً للمحافظة على كيان الدولة في الداخل، أو الذود عن سيادتها في الخارج، ومن ثم يغلب فيها أن تكون تدابير تتخذ في النطاق الداخلي أو الخارجي، إما لتنظيم علاقات الحكومة بالسلطات العامة الداخلية أو الخارجية في حالتي الهدوء والسلام، وإما لدفع الأذى والشر عن الدولة في الداخل أو الخارج في حالتي الاضطراب والحرب"[(١)].

وينبغي الإشارة في هذا الصدد إلى أن النظام السعودي ومن قبله كذلك كافة الأنظمة المقارنة قد امتنعت جميعاً عن تعريف أعمال السيادة، ولعل الغاية من ذلك هو اتجاه إرادة السلطة التشريعية؛ لترك سلطة تقديرية للقضاء في أن يقرر ما يعد من أعمال السيادة وما لا يعد كذلك.

(١) حكم المحكمة الإدارية الصادر في القضية رقم ٥/٥٣١ /ق لعام ١٤٢٨هـ المقيد برقم ٦٧/د/ق/إ/٤٣ لعام ١٤٣٠هـ، والمقضي بتأييده في الاستئناف رقم ٤٩٢/إس/٨ لعام ١٤٣١هـ بجلسة ١٤٣١/٥/١١هـ، (مجموعة الأحكام، والمبادئ الإدارية لعام ١٤٣١هـ). ١: ٩٠٨. ويلاحظ أن التعريف المشار إليه في هذا الحكم قد أقرته المحكمة نقلاً عن حكم محكمة القضاء الإداري بمجلس الدولة المصرية بتاريخ ٢٦ يونيو عام ١٩٥١م الصادر في القضية رقم ٥٨٧ منشور بمجموعة احكام السنة الخامسة، ص ١٠٩٩.

المطلب الثاني: خصائص أعمال السيادة

تتسم أعمال السيادة بعدد من الخصائص، فهي أعمال تصدر عن السلطة التنفيذية، لا يجوز أن تتعارض مع القاعدة القانونية العليا في الدولة، كما أنها مرنة ومتطورة، وفيما يلي بيان ذلك:

أولاً: أعمال السيادة تصدر عن السلطة التنفيذية:

تتفق أعمال السيادة وأعمال الإدارة في الشكل ووحدة المصدر، إذ إن كليهما صادر عن السلطة التنفيذية، إلا أن هناك اختلافاً بين كل منهما، هذا الاختلاف هو الذي يبرر عدم إخضاع أعمال السيادة لرقابة القضاء، ويكمن أساس ذلك الاختلاف في طبيعة العمل، والظروف، والبواعث السياسية المحيطة به، والتي تخضع للتقدير الموضوعي للقضاء، فتتحدد بذلك أعمال السيادة(١) .

ومن جانب آخر نجد أن أعمال السيادة ليست أعمالاً تشريعية – تنظيمية – ولا قضائية (٢).

والأعمال التشريعية من الممكن أن تخضع لرقابة القضاء، في الحالات التي يتقرر فيها إخضاع القوانين والتشريعات للرقابة الدستورية، وأن عدم النص في أنظمة المملكة العربية السعودية على إخضاع الأنظمة لهذا النوع من الرقابة، لا يسبغ عليها صفة أعمال السيادة، وإنما هي أعمال تشريعية.

وكذلك الأعمال القضائية لا يمكن اعتبارها من أعمال السيادة، وإذا كان العمل القضائي يصبح غير قابل للطعن متى حاز لقوة الشيء المحكوم فيه، إلا أن ذلك من باب توطيد المراكز القانونية، واستقرار المعاملات وتوفير الاحترام الواجب نحو مختلف الجهات القضائية(٣).

---

(١) سبق بيان ذلك ضمن المطلب الثاني من المبحث الأول.

(٢) وتعرف أعمال السلطة التشريعية بأنها: "الأعمال التي تصدر عن السلطة التشريعية، كما حددها الدستور بصرف النظر عن طبيعة هذه الأعمال"، يراجع في ذلك الطماوي، «القضاء الإداري – قضاء الإلغاء».٢٨٩.

(٣) هريدي، «أعمال السيادة في القانون المصري المقارن».٢٠٩.

فإذا كانت الأعمال التشريعية والأعمال القضائية –وفق ما سبق– لا تخضع لرقابة القضاء مثل أعمال السيادة، إلا أن الأساس القانوني والمبررات تختلف في كل منهم.

ثانياً: أعمال السيادة لا تتعارض مع القاعدة القانونية العليا في الدولة:

يعتبر الدستور في قمة القواعد القانونية التي يتشكل منها النظام القانوني في دولة ما، بحيث تسمو على ما عداها من قواعد، فتكون لها أولوية التطبيق ولا يجوز للقانون أو اللائحة مخالفة ما ورد بها.

وإذا كان الدستور قد أنشأ السلطات الثلاث القائمة في الدولة، وحدد المجال الذي تباشر فيه اختصاصاتها؛ فإن ذلك يقترن بمبدأ آخر أكده ضمناً وجعله متلازماً معه، حين قرر أن استعمال السلطات يكون على الوجه المبين في الدستور، باعتبار أن الدستور هو السند الشرعي لوجود هذه السلطات ليس ذلك إلا نتيجة لمبدأ سمو الدستور(١).

وعلى ذلك فإن السلطة التنفيذية لا يجوز لها القيام بأي أعمال أو اتخاذ قرارات على نحو يتعارض مع أحكام الدستور، وإلا خرج الأمر عن حدود أعمال السيادة وأصبح عملاً مادياً، أو قراراً منعدماص غير مشروع، لا عصمة له من رقابة القضاء.

ويعتبر النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية القاعدة القانونية العليا في البلاد متضمنه لنصوص ذات طبيعة دستورية، وليس دستورًا لكونه أتى مؤكداً على أن دستور البلاد هو الكتاب والسنة(٢).

وذلك حيث تقرر النص في المادة الأولى منه على أن: " المملكة العربية السعودية دولة إسلامية ذات سيادة تامة، دينها الإسلام، دستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله –صلى الله عليه وسلم– ولغتها اللغة العربية، وعاصمتها مدينة الرياض".

وهناك من يذهب إلى أبعد من ذلك ويرى أنه لا يفترض في أعمال السيادة مخالفتها للقوانين القائمة بصفة عامة؛ وذلك لأنها لا تخرج من رقابة القضاء حتى لا يتحقق من مدى مطابقتها للدستور، ولكنها لا تخضع لرقابة القضاء بسبب طبيعتها الخاصة، واتصالها بنظام

(١) رسلان، «وسط القضاء الإداري»، ٨٢.

(٢) النظام الأساسي للحكم السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم ٩٠/أ وتاريخ ١٤١٢/٨/٢٧هـ.

الدولة السياسي وهذا هو المميز الشرعي لها[١].

ويمكن التعليق على هذا الرأي بأن المفترض في الدولة القانونية احترام القانون، وعدم مخالفته أي قاعدة قانونية مهما كانت درجتها، ولكن إذا ما حدثت مخالفة للقانون في أي عمل من الأعمال، طالما لم يصل إلى حد الانعدام لتصادمه مع نصوص الدستور، أو القواعد القانونية العليا للدولة، فإن القضاء لا يمكن أن يبسط رقابته على هذا العمل، إذا ما تم تكييفه بأنه من أعمال السيادة، وعلى ذلك فإنه من المفترض ألا تخالف أحكام القانون، إلا أنه ليس بالأمر اللازم في كل الأحوال، طالما أن القانون ذاته لا يرتب جزاءً أو أثراً على عدم مشروعية القرارات، والأعمال التي توصف بأنها من أعمال السيادة، بل إنه لا يمكن للقضاء التصدي لبحث مشروعيتها لخروجها عن اختصاصه.

ثالثاً: أعمال السيادة مرنة ومتطورة:

إن أساس المرونة والتطور يرجع إلى إسناد الاختصاص بتحديدها إلى القضاء، وبذلك فإن القضاء هو المختص بالتقدير الموضوعي لما يعد من أعمال السيادة وفقاً للظروف المادية المحيطة بهذه الأعمال.

ومرجع المرونة يستند إلى الحكمة التي تقوم عليها النظرية، ففي الظروف الاستثنائية تظهر الحاجة إلى هذا النوع من الأعمال، ولذلك فإن تطبيقها كثيراً ما يظهر في مجال السياسة الخارجية وأعمال الحرب، أما في الظروف العادية فإن القضاء لا يعترف بها إلا في أضيق الحدود[٢].

ولعل التوجه القضائي إلى الحد من نطاق أعمال السيادة تكمن بواعثه في تحقيق وصون مبدأ المشروعية، وهذا يعني أن نظرية أعمال السيادة قابلة للتطور في صالح المشروعية[٣].

ويواكب القضاء الإداري بالمملكة العربية السعودية هذا التطور ويتوجه كغيره من النظم

(١) هريدي، «أعمال السيادة في القانون المصري المقارن»، ١١٦.

(٢) الطماوي، «القضاء الإداري، قضاء الإلغاء»، ٣٥٩.

(٣) محمد فؤاد عبد الباسط، «القضاء الإداري، القضاء الإداري –مبدأ المشروعية–تنظيم اختصاصات مجلس الدولة» (ط١، دار الجامعة الجديدة ،٢٠٠٥م)، ٩٣.

القضائية إلى الحد من نطاق أعمال السيادة، ومن ذلك تأييد محكمة الاستئناف لقضاء المحكمة الإدارية والتي قررت: "أن إدخال الأوامر الملكية في أعمال السيادة من باب الاجتهاد القضائي القابل لإعادة النظر، وعليه يمكن التفريق فيما يتعلق بالأوامر الملكية بين ما يصدر من الملك بإرادته الشخصية الخاصة دون أن يكون مستنداً إلى نظام أو لائحة، وبين ما يصدر منه مستنداً إلى ذلك، فقد يقال في الصورة الأولى بأنها من أعمال السيادة بخلاف الصورة الأخرى ..."[١].

وهذا يعني أن القضاء الإداري السعودي قد تخلى عن الاعتبارات المطلقة، لتصنيف جميع الأوامر الملكية بأنها من أعمال السيادة، وبدأ يستند إلى الظروف والوقائع المادية المحيطة في تكييف أعمال السيادة؛ لذلك قضت المحكمة باختصاصها بنظر دعوى الطعن على هذا القرار والقضاء بتعويض المدعي عن قرار إحالته إلى التقاعد قبل بلوغ السن النظامي.

إلا أن القضاء لم يسير على وتيرة واحدة بشأن هذا الاعتبار، وعاد في حكم حديث له ليقرر اعتبار كافة الأوامر الملكية داخله في أعمال السيادة، ومن ذلك قضاء المحكمة الإدارية الذي تأيد من محكمة الاستئناف بأن: " ... وبما أن قضاء ديوان المظالم قد استقر على أن الأوامر الملكية قرارات سيادية لا تختص محاكم الديوان بنظر الطعن فيها إلغاءً وتعويضاً. وبما أن دعوى المدعي في حقيقتها تتضمن إلغاء قرار إحالته إلى التقاعد، فإن الدائرة والحالة هذه تنتهي إلى عدم جواز سماع دعوى المدعي"[٢].

وظهور هذا التردد في الاتجاهات القضائية يؤكد على مرونة أعمال السيادة، إلا أنه لابد أن يستتبعه التدخل؛ لتوحيد المبادئ القضائية بشأن تحديد أعمال السيادة، وتطويرها في صالح مبدأ المشروعية.

---

(١) الحكم الصادر من المحكمة الإدارية بديوان المظالم السعودي في القضية رقم ٥٣١/٥/ق لعام ١٤٢٨هـ المؤيد في محكمة الاستئناف الإدارية برقم ٤٩٢/إس /٨ لعام ١٤١هـ بجلسة ١٤٣١/٥/١١هـ سابق الإشارة إليه.

(٢) الحكم الصادر في المحكمة الإدارية بديوان المظالم المصري في القضية رقم ٧١٩/١١/ق لعام ١٤٣٢هـ والمؤد من محكمة الاستئناف الإدارية برقم ٩١٤/إس /أ/٤ لعام ١٤٣٥هـ بجلسة ١٤٣٥/٦/١٧هـ حكم منشور بمجموعة الأحكام الإدارية لعام ١٤٣٥هـ، المجلد الأول، ص ٢٩٨ وما بعدها.

المطلب الثالث: الأساس القانوني لأعمال السيادة

بدأت فكرة أعمال السيادة في الظهور لأول مرة كفكرة قضائية في مجلس الدولة الفرنسي عام ١٨٢٢، في قضية "Laffite" حيث قرر مجلس الدولة الفرنسي رفض نظر الدعوى بناءً على أن طلب المدعي يتعلق بمسألة سياسية(١).

وعلى الرغم من أن نظرية أعمال السيادة كانت نشأة قضائية إلا أنه كتب لها البقاء والاستمرار بعد أن ساندتها القوانين والأنظمة المقررة لها.

وقد أقرت الأنظمة السعودية وجود ما يسمى بأعمال السيادة ورتبت على وجودها عدداً من الآثار والنتائج، حيث نص نظام ديوان المظالم السعودي في المادة الرابعة عشر منه على الآتي: "لا يجوز لمحاكم ديوان المظالم النظر في الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة أو النظر في الاعتراضات على ما تصدره المحاكم –غير الخاضعة لهذا النظام– من أحكام داخلة في ولايتها، أو ما يصدره المجلس الأعلى للقضاء ومجلس القضاء الإداري من قرارات"(٢).

والنظام السعودي كغيره من النظم المقارنة اكتفى بالنص على عدم جواز النظر في الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة دون بيان ما يعد من أعمال السيادة وما لا يعد كذلك، إلا أن وجود النص والسند النظامي المقرر لوجود أعمال السيادة يدعم بقاء هذه الفكرة، ويدعم تطبيق القضاء لها.

كما أن ذلك النص يطرح تساؤلاً هاماً عن مدى دستورية هذا النظام، ومدى موافقته للقاعدة الشرعية العليا – النظام الأساسي للحكم – وهو ما يحتاج إلى تدقيق.

تنص المادة السابعة والأربعون من النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية على "حق التقاضي مكفول بالتساوي للمواطنين والمقيمين في المملكة، ويبين النظام الإجراءات اللازمة لذلك"(٣).

---

(١) انظر:

Jean Rrivero, Jean Waline, le droit administratif .Dalloz,ed20.2004, p155
Marie Christine. Rouault, Droit administratif,Gualino,ed.paris,2005,173

(٢) نظام ديوان المظالم الصادر بالمرسوم الملكي رقم ٧٨/م بتاريخ ١٤٢٨/٩/١٩هـ.

(٣) النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية، الصادر بالأمر الملكي رقم أ/٩٠ بتاريخ ١٤١٢/٨/٢٧هـ.

كما تنص المادة التاسعة والأربعون من النظام الأساسي للحكم على "مع مراعاة ما ورد في المادة الثالثة والخمسين من هذا النظام تختص المحاكم في الفصل في جميع الجرائم والمنازعات".

وتنص المادة الحادية والخمسون على: "يبين النظام تكوين المجلس الأعلى للقضاء واختصاصاته كما يبين ترتيب المحاكم واختصاصاتها".

كما تنص المادة الثالثة والخمسون على: "يبين النظام ترتيب ديوان المظالم واختصاصاته"

وعلى ذلك فإن الواضح من نصوص النظام الأساسي للحكم، أنها جميعها أحالت في ما يتعلق بتحديد اختصاصات المحاكم إلى الأنظمة، وكانت تلك النصوص في إحالتها إلى الأنظمة مطلقة عن كل قيد يحد، أو يحظر على الأنظمة استبعاد بعض الأعمال من اختصاص المحاكم.

وهذا الأمر من حيث المبدأ يدفع عن النص المتعلق بعدم جواز نظر أعمال السيادة مقالة التعارض من هذه الوجهة؛ وذلك لأن السلطة التشريعية تتمتع بحق ترتيب جهات القضاء وتعيين اختصاصها، وبالتالي فإن قيام السلطة التشريعية بإخراج عمل ما من ولاية القضاء، أساسه أن النظام هو المنوط بذلك بنص النظام الأساسي للحكم.

وإن كان استثناء أعمال السيادة بعدم جواز نظرها، قد يصطدم من جهة أخرى مع قاعدة دستورية، ورد النص عليها في النظام الأساسي للحكم، وهي كفالة حق التقاضي بالتساوي للمواطنين والمقيمين[1]، وهو ما يقتضي عدم التمييز بين المواطنين وسلطات الدولة أمام القضاء.

إلا أن هناك جانباً من فقهاء القانون يبرر دستورية تحصن أعمال السيادة بأنها تستند إلى أساس منطقي لا يمكن إغفاله، وهي أنها أعمال لا يُقبل أن تخضع فيها السلطة التنفيذية لأية رقابة قضائية؛ لأنها تصدرها في ظروف داخلية أو خارجية، هي وحدها التي تعيشها وتستطيع وزنها وتقديرها، ولو سمح القاضي لنفسه برقابتها وفحص مشروعيتها، لدخل حتماً وفورا في صراع دامٍ مع السلطة التنفيذية في الأغلب مع مستوياتها العليا، وهو صراع ليس في

(١) المادة ٤٧ من النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية.

صالح العدالة ذاتها، ولا يعرف نظاماً تصل فيه الرقابة القضائية إلى هذا المدى.[١]

كما يؤكد جانب آخر من فقهاء القانون على أن الأساس الحقيقي لعدم اختصاص القضاء بالنظر في أعمال السيادة هو قواعد الاختصاص القضائي ذاتها، ففي الحقيقة لا يرجع سبب عدم خضوع هذه الأعمال لرقابة القضاء باعتبارها فئة من الأعمال التي تتمتع بحصانة قضائية، وإنما السبب في ذلك أنها لا تدخل في مجال اختصاص القضاء ،سواء القضاء العادي أو الإداري، وذلك بسبب ارتباطها بعلاقات السلطات العامة فيما بينها، كقرار حل البرلمان أو قرار العفو، وإما لاتصالها باتفاقيات وعلاقات ذات طابع دولي، وتطرح قضايا تدخل في مجال القانون الدولي العام، وبالتالي فإنها ليست من اختصاص القضاء الإداري لأنها لا تندرج في مفهوم المنازعات الإدارية ،كما لا يختص القضاء العادي بالفصل فيها لأنها تخرج من مفهوم منازعات الأفراد[٢]؛ وبالتالي فهي لا تمثل قيداً واستثناء على خضوع أعمال الإدارة لرقابة القضاء، بل إنه لا يصح الاعتراف بوجود مثل هذا الاستثناء[٣].

ورغم ذلك فإن هناك جانباً من فقهاء القانون ينادي بالاستغناء عن نظرية أعمال السيادة، ويبرر ذلك بأن هناك نظريات أخرى مخصصة وموازنة لمبدأ المشروعية تغني عن نظرية أعمال السيادة، ومن هذه النظريات نظرية السلطة التقديرية ونظرية الظروف الاستثنائية ؛كما أن السلطة لن يضرها احترام مبدأ المشروعية وسيادة القانون[٤].

إلا أننا لا نساند هذا الرأي؛ وذلك لاختلاف كل من أعمال السلطة التقديرية، وحالة الضرورة في جوهرها ومضمونها ومبرراتها عن أعمال السيادة، كما أن لكل منهم ما يبرره و يميزه

(١) عبد الفتاح حسن، «القضاء الإداري- قضاء الإلغاء»، (ط١، مكتبة الجلاء الجديدة بالمنصورة، ١٩٧٩م) ١:٤٧.

(٢) انظر:

Jean Rivero, Jean Waline, op,cit.283 et voir aussi, "L acte de gouvernement, acte provisoirement et accidentellement" revue francaise de droit administratif, N05,Paris, 1987. P.544.

(٣) سامي جمال الدين، «مبادئ القانون الإداري –نظرية العمل الإداري»، (ط١، دار الجامعة الجديدة، ٢٠١٣م).٤٦.

(٤) ماهر جبر نصر، «النظرية العامة لقضاء الإلغاء-مبدأ المشروعية» (ط١، مكتبة الجلاء الجديدة بالمنصورة، ٢٠٠٠م)٩٠. وأيضاً مصطفى أبو زيد فهمي، «القضاء الإداري»، (١٩٧٩م)، ٢٩٠.

عن الآخر، وأن أعمال السيادة يبررها اعتبارات سياسية لا تتوافر عادة في كل حالة الضرورة أو السلطة التقديرية، وبالتالي لا يمكن الاستغناء عنها –خاصة– وأنه قد توفرت ضمانة قانونية، وهو أن القضاء الإداري باعتباره قضاء مشروعية هو المختص بتكييفها(١).

ويساند وجهة النظر السابقة القضاء الدستوري بجمهورية مصر العربية حيث قرر أن خروج أعمال السيادة عن ولاية القضاء يعد أحد صور التطبيق الأمثل لإعمال المفهوم الصحيح لمبدأ الفصل بين السلطات، الذي يوجب إقامة توازن دقيق بين السلطات التشريعية، والتنفيذية، والقضائية في الدولة بحيث تتولى كل من هذه السلطات صلاحياتها دون اعتداء من إحداها على الأخرى(٢).

كما أن هناك جانباً من فقهاء القانون يرى أن نظرية أعمال السيادة من الوسائل التي يجب توافرها للسلطة التنفيذية لمباشرة مهامها؛ لوجوب تقوية مركز السلطة التنفيذية في مواجهة باقي السلطات، ونظرية أعمال السيادة تعد عنصرًا من عناصر التقوية(٣).

وإذا كان مبدأ المشروعية يقضي إخضاع أعمال الإدارة لرقابة القضاء، فإن بعض تصرفات السلطة الإدارية قد تحيط بها اعتبارات خاصة تجعل من المصلحة العامة ألا تعرض على القضاء، لما يحيط بها من علانية وتحقيق وتجريح، إذ إن القاعدة المسلم بها أن سلامة الدولة فوق القانون وقد تحجم السلطة التنفيذية عن اتخاذ إجراءات معينة تستلزمها مصلحة الدولة خوفاً من المسؤولية فيما لو تقررت رقابة القضاء عليها(٤).

(١) سوف يلي التفصيل والإيضاح؛ لتمييز أعمال السلطة التقديرية وحالة الضرورة عن أعمال السيادة.

(٢) حكم الحكمة الدستورية العليا بجمهورية مصر العربية في القضية رقم ٤لسنة ١٢ق بجلسة ١٩ أكتوبر ١٩٩٠م، منشور بمجموعة الاحكام القضائية رقم ٤ صـ ٥٢٤، الصادرة عن المكتب الفني للمحكمة الدستورية العليا .

(٣) محمد فؤاد عبد الباسط، القضاء الإداري –مبدأ المشروعية–تنظيم اختصاصات مجلس الدولة، الناشر دار الجامعة الجديدة ،٢٠٠٥م، صـ٩١.

(٤) الطماوي، «القضاء الإداري قضاء الإلغاء»، ٣٥.

المطلب الرابع: الأساس الشرعي لأعمال السيادة

إن أعمال السيادة لم تكن معروفة كمصطلح شرعي أو فقهي بهذا الاسم وذلك لأنه لا يوجد في الشريعة الإسلامية أعمال أو خصومات يمتنع القضاء عن نظرها.

وإن كانت الشريعة الإسلامية تقر حق ولي الأمر في أن ينظم اختصاصات كل جهة قضائية ،إلا أنه مقيد في ذلك بالكتاب والسنة وعدم الضرر والاعتداء على الغير(١).

وقد اتفق الفقهاء على أن ولي الأمر يملك تخصيص القضاء بنوع الدعوى ومكانها وزمانها وأشخاصها، وله أن يستثني قضية بعينها ويخرجها من ولاية قاضٍ معين أو جهة معينة، ويملك أن يخصص قاضياً للنظر في قضية معينة، وله أن يمنع القضاة من سماع دعوى أو دعاوى معينه وحقه في ذلك حق مطلق(٢).

ويجوز لولي الأمر أن يمنع القضاة من سماع نوع معين من الدعاوى، عندما ينص على إخراج هذا النوع من ولاية القضاء، ولو كان هذا النص لاحقاً لتولية القضاة، فإذا استثنى ولي الأمر نوعاً معيناً من الدعاوى خرجت من ولاية القاضي، ولا يصير قاضياً في المستثنى، وإذا حكم فيه فإنه لا ينفذ حكمه، لأنه ليس قاضياً فيه(٣).

---

(١) محمد بن سعود الجذلاني، «إجراءات ضبط الأمن الداخلي من أعمال السيادة»، منتدى جامعة الملك سعود (١٥/٩/٢٠١٠م): استرجعت بتاريخ ١٥/١٠/٢٠٢٠ من موقع: www.cksu.com

(٢) ابن قدامه، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة ،المتوفي عام ٦٢٠هـ ، من فقهاء الحنابلة المغني تحقيق الشيخ محمود فايد ،ج١٠،ص٩٢، وأيضاً: البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي، المتوفي عام ١٠٥١ هـ من فقهاء الحنابلة ،كشاف القناع عن متن الإقناع ، ، الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ،ج٦،ص٢٨٧، وأيضاً :ابن عابدين ، محمد أمين الشهير بأبن عابدين المتوفي عام ١٢٥٢ ، من فقهاء الأحناف، حاشية رد المختار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)الطبعة الثانية ، مطبعة الحلبي بمصر ،ج٥،ص٤١٩، وأيضاً: ابن فرحون ،القاضي برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم ابن محمد ابن فرحون المتوفي عام ٧٩٩هـ ، من فقهاء المالكية ، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام بهامش فتح العلي المالك ، مطبعة الحلبي الطبعة الثانية ،ج١،ص١٧، الماوردي ،أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي المتوفي عام ٤٥٠هـ ، من فقهاء الشافعية ،أدب القاضي تحقيق محي هلال ،١٩٧١هـ،ج١،ص١٥٣ وما بعدها.

(٣) ابن فرحون «تبصرة الحكام».٢٢، وأيضاً: ابن الهمام ، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السوايسي =

إلا أن هناك جانباً من الفقهاء المعاصرين يرون بأنه وإن كان حق ولي الأمر في تخصيص القضاء ثابت لا يحتمل الإنكار باعتبار أن ولي الأمر هو المسؤول أمام الله تعالى عن إيصال الحقوق لأصحابها ، وأنه باعتباره المكلف الأصلي بالقضاء عليه أن يعمل على إزالة الظلم عن المظلومين ، ولا يرد مدعياً، فإن هو لم ينهض بوظيفة القضاء بنفسه وإنما قسمها بين وكلائه القضاة ، فينبغي أن يكون مجموع هذه الأقسام مساوياً لولاية القضاء ، وإذا تبقى منها شيء ولم يسنده إلى أحد القضاة فإن ما تبقى يرجع إلى الأصل وعليه أن يسمع الدعوى بنفسه أو أن يولي قاضياً يسمع هذه الدعاوى حتى لا يضيع حق مدعٍ[١].

إن سند ذلك الرأي قائم على أن مبدأ الفصل بين السلطات ليس من المبادئ الأساسية في الشريعة الإسلامية باعتبار أن سلطة ولي الأمر سلطة عامة يمتلك بموجبها كافة الصلاحيات والسلطات الثلاث "التشريعية والتنفيذية والقضائية[٢]، ومن ثم يمكن استنتاج أنه لا وجود لنظرية أعمال السيادة في الفقه الإسلامي إذ إن أساس تلك الفكرة تحقيق التوازن بين السلطات.

إلا أن الواقع العملي في الوقت الحالي –بعد اتساع الدولة وتعدد وظائفها– يتجافى مع إمكانية ممارسة ولي الأمر لكل هذه الصلاحيات في آنٍ واحد ،لذا فإن الوظائف المرتبطة بكل هذه السلطات يتم اسنادها إلى جهة تتولى تنفيذها على نحو يكفل حسن إدارة شؤون الدولة[٣].

=

المعروف بابن الهمام المتوفي عام ٦٨١هـ، من فقهاء الأحناف، «شرح فتح القدير»، (مطبعة الحلبي) :٤٥٥:٥.

(١) حامد محمد أبو طالب، «نظرية عدم سماع الدعوى للتقادم» (رسالة دكتوراه ،كلية الشريعة بجامعة الأزهر، عام ١٩٧٦م)٨٧، وأيضاً منع القضاء من نظر أعمال السيادة في الشريعة الإسلامية والقانون المصري، ١٩٩٥م، (دار الكتاب الجامعي)، ١١٤، وأيضاً أحمد محمد مليجي، «النظام القضائي الإسلامي» (ط١: مكتبة وهبة،١٩٨٤م). ٣٨.

(٢) فهد محمد الجوعي، «أعمال السيادة في الفقه الإسلامي» (رسالة ماجستير بالمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،١٤١٢هـ)،١٠٠.

(٣) عمر الخولي، «الوجيز في القانون الإداري السعودي»، (ط١، ٢٠١٢م). ٦٧.

إن الشريعة الإسلامية قد تضمنت قواعد كلية صالحة لكل زمان ومكان يمكن إنزالها على تلك الفكرة للتبين من مشروعيتها وموافقتها لأحكامها؛ وباعتبار أن المصلحة العامة محل اعتبار في الشريعة الإسلامية وفيها درء المفاسد وجلب المنافع؛ فمصلحة الدولة مقدمة على المصلحة الشخصية للفرد ودرء المفسدة مقدم على جلب المنفعة .

وأن مبدأ الشرعية يعني وجوب قيام السياسة الشرعية في مصدرها ووسائلها وغاياتها على ما شرع الله تعالى من الأحكام والغايات ، وبناءً على هذا المبدأ يجب على السلطات والأفراد جميعاً الالتزام في جميع تصرفاتهم وممارساتهم بأحكام الشرع ، ويجب أن تكون تصرفات الحاكم وأصحاب الولايات المختلفة مع المحكومين وفق نصوص ومقاصد الشريعة[١].

وتعد بذلك أعمال السيادة من السياسة الشرعية التي تتقيد بضوابط الشرع ؛فالسياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا نزل به وحي[٢].

وترتيباً على ذلك فلا تعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية إن قدر القضاء بما له من وولاية شرعية ونظامية عدم اختصاصه بنظر بعض الأعمال على اعتبار أنها من أعمال السيادة متى كان ذلك نتاج إعمال القواعد الفقهية المؤدية إلى استخلاص ذلك الحكم وترتيب آثاره؛ لاسيما أن ولي الأمر باعتباره المكلف بحسب الأصل بالقضاء له أن يفصل فيما لم يسند ولاية القضاء فيه لغيره.

(١) حمود محمد الغشيمي، «مبادئ السياسة الشرعية وأثرها في النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية »، (مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية– العدد١٨٥ –الجزءالثاني –أغسطس ٢٠١٨م). ٣٣٧ – ٣٣٨.

(٢) ابن القيم الجوزية، محمد بن أبو بكر أيوب الزرعي أبو محمد، المتوفى عام ٧٥١هـ، من فقهاء الحنابلة، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق شفيق الكبير دار إحياء العلوم لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، ص١٣.

المبحث الثاني: معايير تحديد أعمال السيادة وأثارها القانونية

الأصل في أعمال السيادة أنها قضائية النشأة وهو ما يبرر البحث عن معايير تحديدها للوقوف على منهج قضائي موحد؛ لإسباغ صفة السيادة على عمل السلطة التنفيذية، وبمجرد أن يتيم وصف عمل السلطة التنفيذية بأنه من أعمال السيادة يثبت له عدد من الخصائص التي ترتبط بالنظام القانوني لأعمال السيادة.

لذا أوضح في هذا المبحث معايير تحديد أعمال السيادة ، وتمييزها عن غيرها وآثارها من خلال التقسيم الآتي:

المطلب الأول: معايير تحديد أعمال السيادة.

المطلب الثاني: التمييز بين أعمال السيادة وغيرها من أعمال السلطة التنفيذية

المطلب الثالث: الآثار القانونية لأعمال السيادة.

المطلب الأول: معايير تحديد أعمال السيادة

لتحديد أعمال السيادة وإسباغ هذه الصفة عليها يلزم وجود معيار محدد، إلا أن الفقه القانوني اختلف فيما بينه بشأن تحديد ووضع معيار محدد لها، ومن هذه المعايير معيار الباعث السياسي، وطبيعة العمل، والعمل المختلط، ومعيار القائمة القضائية، ولكل معيار منها مضمون وانتقادات نوضحها كما يلي.

الفرع الأول: معيار الباعث السياسي

وفق هذا المعيار فإن العامل المحدد لطبيعة العمل الصادر عن السلطة التنفيذية هو الباعث الذي دفع السلطة التنفيذية إلى إصداره، فإذا كان الباعث على إصدار القرار سياسياً يكون عملاً حكومياً من أعمال السيادة، ولا يخضع لرقابة القضاء، أما إذا كان الباعث غير سياسي كان عملاً إدارياً ويخضع لرقابته[1].

والسلطة التنفيذية هي التي تحدد بنفسها ما كان من أعمالها متصلاً بالمصالح العليا، ويأخذ بهذه الصفة الطابع السياسي ويعتبر بذلك من أعمال السيادة، أي أن هذا المعيار في

(١) رسلان، «وسيط القضاء الإداري»، ١٣٦.

النهاية هو معيار شخصي وليس موضوعيًا[١].

وقد بدأت تظهر فكرة العمل السياسي في قضاء مجلس الدولة الفرنسي، وكان المجلس لا يكيف العمل الصادر من الحكومة بأنه عمل سياسي، إلا إذا كان النزاع يستند إلى أحكام القانون الداخلي، أما إذا كان يستند إلى المعاهدات، فإن المجلس يقرر عدم اختصاص في بناءً على أنه من الأعمال الدبلوماسية، وعلى ذلك فإن المجلس لم يخلط بين العمل الداخلي الذي كان يسميه بالعمل الحكومي أو السياسي وبين العمل الدبلوماسي[٢].

وقد انتقد هذا المعيار من جانب الفقه القانوني من عدة أوجه:

١ – أن هذا المعيار يخل بمبادئ المساواة والعدالة، ويسمح للحكومة أن تعطي نفسها الحق في أن تضع نفسها فوق القوانين في كل حالة تعتقد أنها تحارب أعداء المجتمع وأعداءها هي نفسها، ذلك أن الحكام إنما يمارسون اختصاصاتهم وفقا لأحكام القانون، ومن ثم يجب أن تخضع أعمالهم لرقابة القضاء للتأكد من مشروعيتها[٣].

٢ – أن هذا المعيار من أخطر المعايير على الحرية الشخصية وأمن الأفراد؛ لأنه يؤدي إلى تحصن الأعمال الإدارية كلما رغبت الحكومة في أن تفلت من الرقابة القضائية، وذلك بأن تضفي عليها صفة العمل الحكومي بدعوى أن الباعث على اتخاذها أو الغرض منها كان سياسياً[٤].

٣– كذلك انتقد هذا المعيار لأنه يدعم فكرة الضرورة السياسية التي يطلق عليها في فرنسا اصطلاح "Raison d 'Etat" ويجعل منها نظرية قانونية نفرض على القضاء احترام سياسة الحاكم الشخصية، وعدم المساس بما يصدره الحاكم من قرارات لتدعيمها.[٥]

---

(١) عبد الباسط، «القضاء الإداري»،٦٣.

(٢) انظر:

Voir: Dufour Gabriel, Traite generale de droit administratif applique, Tome 4, 2eme, DELAMOTTE, Paris, 1855, P.599

(٣) رسلان، «وسيط القضاء الإداري «»، ١٣٧.

(٤) داير، «نظرية أعمال السيادة»، ٢٩٤.

(٥) رسلان، «وسيط القضاء الإداري»،١٣٦.

لذلك عدل قضاء مجلس الدولة الفرنسي عن هذا المعيار، ورفض ادعاء الحكومة بأن القرار المطعون عليه من أعمال السيادة في الحكم الصادر في قضية "Comptoir de l'industrie Contoniere" عام ١٩٤٩م مسبباً هذا الحكم بأن "مهما كانت خطورة الحوادث المتعلقة بالنظام السياسي التي دفعت القومسير إلى فرض هذه الضريبة، فإن الوزير لا يستطيع أن يدعي أن هذا القرار المطعون فيه يدخل في عداد الأعمال التي لا تخضع بطبيعتها لاختصاص مجلس الدولة" وذلك رداً على الدفع الذي أبدته الحكومة بعدم قبول الدعوى، استناداً إلى أن القرار المطعون فيه قد صدر بناء على ظروف سياسية أملتها حاجة الميزانية(١).

الفرع الثاني: معيار طبيعة العمل

إن معيار طبيعة العمل هو معيار موضوعي يستند إلى التفرقة فيما بين الوظيفة الحكومية والوظيفة الإدارية؛ لتحديد ما يعد منها أعمال السيادة، فالأعمال الصادرة بناء على الوظيفة الحكومية تعتبر من أعمال السيادة ولا تخضع للرقابة القضائية، وعلى العكس تعتبر الأعمال الصادرة بناء على الوظيفة الإدارية أعمالاً إدارية خاضعة للرقابة القضائية.(٢)

وعلى ذلك يلزم لضبط هذا المعيار تحديد الأساس في اعتبار أعمال السلطة التنفيذية أعمالاً حكومية، أو اعتبارها أعمالاً إدارية، وقد سار الفقه القانوني بشأن ذلك في اتجاهين:

الاتجاه الأول يعتمد في التفرقة فيما بين أعمال الحكومة وأعمال الإدارة على أساس الاختصاصات لكل منهما، وهناك من يرى أن كلا النوعين من الأعمال ترتبط باختصاصات السلطة التنفيذية، إلا أن معنى الحكم هو العمل على تطبيق الدستور، وضمان سير السلطات العامة الكبرى، وضمان العلاقات فيما بين الحكومة وسلطات الدولة الأخرى، وكذلك علاقات الدولة مع السلطات الأجنبية، أما معنى الإدارة فهو ضمان التطبيق اليومي للقوانين والعلاقة فيما بين الإدارة المركزية أو المحلية والمواطنين، والعلاقات بين مختلف الإدارات بعضها بعضاً، وعلى ذلك فإن العنصر المميز لأعمال الحكومة وفق المعنى السابق هو طابعها السياسي وليس الباعث عليها، إذ إن أعمال الإدارة يمكن أن تتخذ لتحقيق غرض سياسي

(١) انظر:

Voir: Dufour Gabriel, Traite generale de droit administratif applique, op.cit, P.563

(٢) الطماوي، «النظرية العامة للقرارات الإدارية» ١٣٥.

إلا أنها على الرغم من ذلك تظل أعمالاً إدارية[١] .

وهناك من يستند في التفرقة بين أعمال الحكومة وأعمال الإدارة على أساس الاختصاص، ولكنه عرف الوظيفة الحكومية بأنها تنحصر في وضع الحلول الاستثنائية والعمل على تحقيق مصالح الدولة الرئيسية، أما الوظيفة الإدارية فتتركز في تسيير المصالح الجارية للجمهور.[٢]

إلا أن ما استند إليه أنصار هذا الاتجاه كانت محل نقد؛ لكونها تجعل للعمل الواحد صفتين في نفس الوقت، كما أنها لا تصلح لتحديد مجال الرقابة القضائية حيث يلزم التحديد الدقيق للأعمال التي تخرج عن الرقابة القضائية، فهي أجابت على الاستفهام عن معيار التمييز فيما بين أعمال الحكومة وأعمال الإدارة بما يحتاج إلى تفسير ومعيار للتمييز[٣].

أما الاتجاه الثاني؛ فإنه يستند في التمييز بين الوظيفتين الحكومية والإدارية إلى النصوص القانونية، فتكون أعمال السلطة التنفيذية أعمال سيادة، إذا ما كانت تنفيذاً لنص في الدستور[٤]، وأعمالاً إدارية إذا ما كانت تعلق بتنفيذ قانون عادي، بل إن هناك جانباً من أنصار هذا الاتجاه يرى بأن أعمال الحكومة لا تتحدد بنصوص الدستور فحسب، بل وبنصوص بعض القوانين –أيضاً– وهذا الاتجاه منتقد –أيضاً– لأنه أبعد ما يكون عن المعايير؛ لأنه ليس جامعاً ولا مانعاً بل يؤدي إلى الخلط فيما بين الأعمال الإدارية وأعمال السيادة[٥].

ولا تعني التفرقة بين سلطة الحكم وسلطة الإدارة التمييز فيما بين الحكومة على أساس مستوياتها الوظيفية التي تتكون منها السلطة التنفيذية، فتكون بعضها "وهي القسم الأعلى" أعمالاً حكومية "سيادة"، وبعضها الآخر "وهو القسم الأدنى" أعمال إدارة، ذلك أن كل

(١) داير، «النظرية العامة لأعمال السيادة»، ٣٠٤.
(٢) الطماوي، «النظرية العامة للقرارات الإدارية»، ١٣٦.
(٣) داير، «نظرية أعمال السيادة»، ٣٠٦.
(٤) الطماوي، «النظرية العامة للقرارات الإدارية»، ١٣٧.
(٥) عبد الباسط، «القضاء الإداري، مبدأ المشروعية»، ٦٤..

مستوى مهما علا ومهما دنا قد يتصرف كسلطة حكم وقد يتصرف كسلطة إدارة[١].

وعموماً فإن معيار طبيعة العمل بصفة عامة محل انتقاد من جانب كبير من الشراح؛ وذلك لانعدام الفارق المادي بين الوظيفة الحكومية والوظيفة الإدارية؛ وذلك لأن السلطة التي تصدر النوعين من الأعمال يتجسد فيه النوعان بشكل واحد؛ ولذلك فإن العنصر الشكلي الذي يستند إليه هذا المعيار في تمييز الأعمال الإدارية منعدم، كما أن الطبيعة القانونية للنوعين واحدة فيما لو أخذنا بالمعيار الموضوعي، وأخيراً، فإن هناك أعمالاً إدارية –بلا شك– ولكنها تصبح في بعض الأحيان أعمالاً حكومية إذا أحاطت بها بعض الملابسات[٢].

الفرع الثالث: معيار العمل المختلط

يعتمد هذا المعيار على أن الذي يميز العمل الحكومي عن غيره، هو أنه عمل صادر من السلطة التنفيذية في علاقتها بسلطة أخرى لا تخضع لرقابة القضاء الإداري، فهو إلى حد ما عمل مختلط لا تختص به السلطة التنفيذية وحدها، وهذا العمل المختلط له حالتان، الأولى أعمال السلطة التنفيذية في علاقتها بسلطة أخرى من سلطات الدولة، والحالة الثانية أعمال السلطة التنفيذية في علاقتها بسلطة أجنبية[٣].

وعلى ذلك فإن عدم خضوع أعمال السيادة لرقابة القضاء في الحالتين السابقتين ناتج عن أن اختصاص القضاء الإداري مقيد بأنه قضاء السلطة التنفيذية، وأنه قضاء محلياً وليس دولياً.

ويرى جانب آخر من شراح الأنظمة أن هذه النظرية هي أقرب الآراء إلى الصواب من النظريات الأخرى التي قيلت بصدد تمييز أعمال الحكومة عن غيرها، وأكثرها اتفاقاً مع الفهم الصحيح لمدلول الأعمال الحكومية وأساسها، إذ إن أعمال الحكومة المختلطة ليست أعمالاً إدارية بالمعنى الدقيق بوصفها أعمالاً مشتركة بين السلطة التنفيذية، وسلطات أخرى وطنية أو أجنبية، وتبعاً لذلك تخرج عن اختصاص الجهات القضائية في الدولة وهو الأساس الحقيقي

(١) حسن، «قضاء الإلغاء»، ٥٨.

(٢) الطماوي، «النظرية العامة للقرارات الإدارية»، ١٣٧، وأيضاً داير، «نظرية أعمال السيادة»، ٣١٢١.

(٣) داير، «نظرية أعمال السيادة»، ٣٢٤.

لأعمال الحكومة[١].

إلا أنه وعلى الرغم من أن أساس النظرية – وهو وجود سلطة أخرى مع السلطة التنفيذية – صحيح من الناحية النظرية، إلا أنه لا يكفي وحده لإيجاد نظام قانوني خاص لأعمال السيادة؛ وذلك لأن العمل الصادر من السلطة التنفيذية في علاقتها مع البرلمان، أو مع دولة أجنبية لا يختلف في عناصره المادية مع الأمر الإداري، وغالباً ما تكون هذه الأعمال إما قرارات تنفيذية أو فردية أو لائحية، كما أن أعمال السيادة لا تتميز بطبيعة خاصة إلا في النطاق السياسي[٢].

الفرع الرابع: معيار القائمة القضائية

ومضمون هذا المعيار هو أن القضاء لا يتقيد بتعريف عام لأعمال السيادة ولا بمعيار معين، بل أخذ باتجاه عملي يكتفي بتقرير الأمر في كل حالة على حده وصولاً إلى قائمة من الأعمال التي تعتبر من أعمال السيادة وتخرج من رقابة القضاء.

أن ذلك المعيار يجد أساسه في الفقه القانوني الفرنسي بعد أن عجز عن وضع معيار جامع مانع لأعمال السيادة يمكن من خلاله التمييز بين أعمال الإدارة والأعمال الحكومية؛ حيث انتهى الرأي إلى القول بأن أعمال الحكومة هي كل عمل يقرر له القضاء هذه الصفة[٣].

ولا يمكن القول بوجود قائمة ثابتة في كل الظروف والأزمنة، بل إن هذه القائمة تتغير بتغير الظروف والزمان، وعلى ذلك فإن أعمال السيادة لا يجمعها معيار واحد، وإنما يحددها القضاء ويجمعها فقهاء الأنظمة في قائمة، فهي تتحدد بموضوعها وليس بالباعث عليها[٤].

واستناداً إلى ذلك يمكن القول بأن القضاء أرسى معياراً عاماً يستند إلى طبيعة العمل الذي تقوم به السلطة التنفيذية وربطه في نفس الوقت بالظروف العامة التي تحيط بالدولة في وقت صدور هذا العمل[٥].

---

(١) جمال الدين، «مبادئ القانون الإداري»، ٤٥.

(٢) داير، «نظرية أعمال السيادة»، ٣٣١.

(٣) M. Hourio . Précis de droit administratif. Dalloz .1957,p268.

(٤) نصر، «النظرية العامة لقضاء الإلغاء»، ٦٢.

(٥) عبدالباسط، «القضاء الإداري مبدأ المشروعية»، ٦٥.

وقد أقر ديوان المظالم السعودي هذا المعيار بمضمونه السابق حيث تقرر في العديد من الأحكام القضائية الصادرة عنه، بأن المرجع في تحديد ما يعد من أعمال السيادة إلى القضاء، ومن هذه الأحكام حكم المحكمة الإدارية بديوان المظالم والذي تضمن الآتي "من المقرر أن معيار التفرقة بين الأعمال الإدارية التي تباشرها الحكومة في حدود وظيفتها الإدارية، وبين أعمال السيادة التي تباشرها باعتبارها سلطة حكم مرده إلى القضاء الذي ترك له المنظم سلطة تقدير الوصف النظامي للعمل المطروح عليه، وما إذا كان يعد عملاً إدارياً عادياً يختص بنظره، أو عملاً من أعمال السيادة يمتنع عليه النظر فيه، على أن ما يعتبر في بعض الظروف عملاً إدارياً قد يرقى في ظروف أخرى إلى مرتبة أعمال السيادة؛ لارتباطه في ظل الظروف الجديدة بسياسة الدول العليا، أو بأحوالها الاجتماعية، والاقتصادية المتطورة". (١)

وفي تحديد معيار أعمال السيادة قضي أيضاً "....إلا أن هذه المحكمة تأخذ بالمعيار الأكثر انضباطاً لمفهوم أعمال السيادة، وهو معيار القائمة القضائية التي تمنح القضاء سلطة تحديد أعمال السيادة التي توازنها حسب كل قضية وفي أي ظرف، فقد تكون دعوى الإلغاء في حالات محددة من قبيل أعمال السيادة، وقد تكون ذاتها في حالة أخرى عملاً إدارياً، وذلك حسب الأوضاع والظروف والأزمنة التي يوازنها القاضي الإداري"(٢).

وهذا الاتجاه هو المعمول به في القضاء المصري حيث قضت محكمة القضاء الإداري بمجلس الدولة المصري بأن "معيار التفرقة بين أعمال السيادة والأعمال الإدارية سواء كانت أوامر إدارية، أو أعمالاً مادية هو معيار مادي أساسه العمل وطبيعته، إلا أنه لا يتيسر وضع تعريف حاسم أو حصر دقيق لأعمال السيادة، إذ إن ما يعتبر عملاً إدارياً قد يرقى في

(١) الحكم الصادر عن المحكمة الإدارية بديوان المظالم السعودي في القضية رقم ٥٣١ /٥/ق لعام ١٤٢٨هـ والمؤيد من محكمة الاستئناف الإدارية برقم ٤٩٢/إس/٨ لعام ١٤٣١هـ بجلسة ١٤٣١/٥/١١هـ سابق الإشارة إليه.

(٢) الحكم الصادر عن المحكمة الإدارية بديوان المظالم السعودي في القضية رقم ١/٩٢٩/ق لعام ١٤٢٩هـ والمؤيد من محكمة الاستئناف الإدارية برقم ١٠٢٩/إس / ٦ لعام ١٤٣١هـ بجلسة ١٤٣١/١٠/٩هـ منشور ضمن مجموعة الأحكام والمبادئ الإدارية الصادرة عن ديوان المظالم السعودي لعام ١٤٣١هـ المجلد الثالث ص ١١١٦ومابعدها.

ظروف وملابسات سياسية معينة في زمن ما إلى مرتبة أعمال السيادة، كما أن ما يعتبر عملاً من السيادة قد يهبط في ظروف أخرى إلى مستوى الأعمال الإدارية[١].

وتبعاً لذلك فإنه لا خلاف بين فقهاء القانون في أن القضاء قد أقر معيار القائمة القضائية لتحديد أعمال السيادة حيث يكون للقضاء وحدة الاختصاص بتحديد ما يعد منها أو من غيرها[٢]، إلا أن الخلاف في المعيار الذي يعتمد عليه القضاء في تحديد تلك الأعمال.

فهناك جانب من فقهاء القانون يرى أن الديوان قد أخذ بالمعيار الموضوعي للتمييز بين أعمال السيادة والقرارات الإدارية وهذا المعيار يقوم على أساس النظر إلى طبيعة العمل والتصرف الصادر عن السلطة ، فإذا كان النشاط حكومياً يستند إلى الأنظمة الأساسية للحكم وعمل مجلس الوزراء في رسم السياسات العامة أو تحديد علاقاتها الدولية ، فإنه يعد عملاً حكومياً سيادياً ، وهو ما يعني إعلان عدم اختصاصه الولائي بنظر مشروعيته ، أما إذا كان القرار في إطار تنفيذ الأنظمة واللوائح فهو قرار إداري خالص وبالتالي إخضاعه لرقابته[٣].

وهناك من يرى أن القضاء الإداري السعودي – ممثلاً في ديوان المظالم– قد أخذ بمعيار القائمة القضائية إضافة إلى معيار الباعث السياسي وطبيعة العمل[٤]، إلا أنه وفي تقديري أن الأخذ بمعيار القائمة القضائية يجب بكلا المعيارين الآخرين لكون القضاء هو منشئاً القائمة القضائية و قد يعتمد في إنشائها على المعيارين الأخيرين أو غيرهما.

وهناك جانب من فقهاء القانون يضع قائمة بأعمال السيادة، متذرعاً بأن القضاء الإداري السعودي قد استقر على وصف عدد من القرارات بأنها من أعمال السيادة ومن

(١) ماهر أبو العينين «اختصاص مجلس الدولة، – الحكم الصادر في الدعوى رقم ١٣لسنة ٧ ق جلسة ١٩٥٦/١/١٩م مجموعة أحكام السنة العاشرة»، (لجنة المكتبة والفكر القانوني بنقابة محامين مصر،١٩٩٣م). ١٧٨.

(٢) محمود أحمد عبابنه، «القضاء الإداري وتطبيقاته في المملكة العربية السعودية»، (مركز البحوث والدراسات بمعهد الإدارة العامة، ٢٠٢٠م). ٤٧ وأيضاً: أحمد بن علي الشهري، «أعمال السيادة في القضاء الإداري السعودي»، (رسالة دكتوراة، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ٢٠١٥م)، ٢٣٠.

(٣) عبابنه، «القضاء الإداري وتطبيقاته في المملكة العربية السعودية»، ٤٤.

(٤) إبراهيم محمد الحديثي، «موقف ديوان المظالم من أعمال السيادة»، (ورقه علمية مقدمه لحلقة نقاش "الاتجاهات الحديثة لديوان المظالم في قضاء التعويض "بتاريخ ١٤٣١/١٢/١هـ).٦.

هذه القرارات الآتي[١]:

- كل ما يصدر بمرسوم ملكي[٢] مثل "إصدار نظام أو اعتماد الموازنة العامة للدولة أو منح امتياز".
- كل ما يصدر بأمر ملكي[٣] مثل "تعيين وإعفاء الوزراء أو التوقيع على المعاهدات الدولية أو الانضمام لمنظمة دولية".
- كل ما يصدر بأمر سامي[٤].
- معظم ما يصدر عن وزارة الداخلية وإدارتها وأجهزتها من أعمال وقرارات.

وفي تقديري أن هذه القائمة تحتاج إلى كثير من النظر والتدقيق؛ وذلك لأن معظم قرارات وزارة الداخلية وأجهزتها وإدارتها بحكم المنطق هي قرارات إدارية وقد أكدت القضاء الإداري السعودي، ذلك من خلال أحكامه إذ إنه يتعامل مع أعمال السيادة باعتبارها استثناء لا يتوسع فيه، ومن ذلك ما قضى به "....وهذه المحكمة حين نظرها في الدفع بعدم الاختصاص بأن القرار الإداري من أعمال السيادة، فإنها تشير إلى أن هذا المبدأ هو من قبيل الاستثناء في سلطة القضاء الإداري تجاه القرارات الإدارية، ويطبق عليها الأصل المقرر بأن الاستثناء يكون في أضيق الحالات لمخالفته للأصل العام... وعليه فإن المحكمة بعد نظرها في دفع الجهة المدعى عليها بهذا الخصوص، نجد أن مثل هذا القرار ليس من قبيل أعمال السيادة التي تمس سيادة الدولة وأمنها واستقرارها"[٥].

---

(١) عمر الخولي، وصباح المصري، «مبدأ المشروعية بين الشريعة الإسلامية وبين النظم الوضعية»، (ط١: ٢٠١٢م)،. ٢٥٩.

(٢) **المرسوم الملكي**: هو وثيقة رسمية تعبر عن إرادة الملك بالموافقة على موضوع سبق أن عرض على مجلس الوزراء السعودي ومجلس الشورى السعودي، واتخذ كل منهما قرارا حيال ذلك الموضوع، ويكون توقيع الملك على المرسوم بوصفه "رئيسًا لمجلس الوزراء"

(٣) **الأمر الملكي**: هو وثيقة رسمية مكتوبة تفصح عن إرادة الملك المباشرة والمنفردة وتصدر بصيغة محددة وتحمل توقيع الملك.

(٤) **الأمر السامي**: هو وثيقة رسمية لها صيغة محددة تصدر من رئيس مجلس الوزراء السعودي أو أحد نوابه.

(٥) الحكم الصادر عن المحكمة الإدارية بديوان المظالم السعودي في القضية رقم ١/٩٢٩/ق لعام ١٤٢٩هـ والمؤيد في محكمة الاستئناف الإدارية برقم ١٠٢٩/إس / ٦ لعام ١٤٣١هـ بجلسة =

كما قضى –أيضاً– بأن " ...لم يُنص في النظام على عدم جواز النظر في الدعوى المتعلقة بالأوامر الملكية، ولم يغب عن بال المنظم النص عليها هاهنا، ومن ثم حجب القضاء عن نظرها، وإنما كان إدخال الأوامر الملكية في أعمال السيادة من باب الاجتهاد القضائي القابل لإعادة النظر"(١).

واستناداً إلى ما سبق يمكن أن نقرر بأن مضمون فكرة القائمة القضائية بحد ذاته لا يتضمن معياراً واضحاً، ولا تعد سوى محاولة لتعداد وحصر لما أسبغ عليه القضاء، وصف أعمال السيادة وهو ما يختلف تقديره من فترة إلى أخرى، إلا أن هناك حقيقة ثابتة ومؤكدة، وهي أن النظام قد أحال إلى القضاء أمر تحديد ما يعد من أعمال السيادة، وما لا يعد كذلك، كما أنه بتتبع السوابق القضائية للقضاء السعودي ، نجد أن القضاء قد اعتمد في إعمال سلطة تقدير ما يعد من أعمال السيادة على الجمع بين معيارين: الأول هو معيار طبيعة العمل، والثاني هو معيار الباعث السياسي في صورة موضوعية مستند إلى الوجود المادي للظروف والعوامل المحيطة، متجرداً عن البواعث الشخصية –التي كانت سبباً في تخلي القضاء عن معيار الباعث السياسي، في صورته الأولى التي تتسم بالشخصية – ومعيار الباعث السياسي على هذا النحو، هو العنصر المحدد لطبيعة العمل الذي يستند إليه القضاء في تحديد ما يعد من أعمال السيادة وما يعد من غيرها.

المطلب الثاني: التمييز بين أعمال السيادة وغيرها من أعمال السلطة التنفيذية

تتنوع وتتباين أعمال السلطة التنفيذية من حيث طبيعتها وتكيفها النظامي، إلا أن هناك أوجه تشابه وخصائص ومميزات مشتركة فيما بينها، فكان ذلك مبرراً للخلط فيما بين تلك الأعمال الصادرة عن السلطة التنفيذية، وأعمال السيادة باعتبارها صادرة عن ذات السلطة –أيضاً– ومن هذه الأعمال: أعمال الإدارة وأعمال السلطة التقديرية، وأعمال

=

٩/١٠/١٤٣١هـ سبق الإشارة إليه.

(١) الحكم الصادر عن المحكمة الإدارية بديوان المظالم السعودي في القضية رقم ٥/٥٣١/ق لعام ١٤٢٨هـ والمؤيد في محكمة الاستئناف الإدارية برقم ٤٩٢/إس / ٨ لعام ١٤٣١هـ بجلسة ١١/٥/١٤٣١هـ سبق الإشارة إليه .

الضرورة والظروف الاستثنائية، ونظراً لما يترتب على كل عمل من أعمال السلطة التنفيذية، من آثار نظامية أخصها خضوع أعمال السلطة التنفيذية لرقابة القضاء، كأصل عام وتحصن أعمال السيادة من الطعن؛ واستنادا إلى ذلك أقسم هذا المطلب إلى ثلاثة فروع:

الفرع الأول: التمييز فيما بين أعمال السيادة وأعمال الإدارة.

الفرع الثاني: التميز بين أعمال السيادة وأعمال السلطة التقديرية.

الفرع الثالث: التمييز فيما بين أعمال السيادة وأعمال الضرورة.

الفرع الأول : التمييز بين أعمال السيادة وأعمال الإدارة

إن أعمال الإدارة العادية متنوعة ومتشابهة، ويمكن التمييز بين نوعين رئيسيين من تلك الأعمال(١).

النوع الأول: وهو الأعمال المادية التي تصدر عن الإدارة: كإقامة مصنع أو تمهيد طريق أو حادث تصادم إحدى سياراتها.

النوع الثاني: وهو التصرفات القانونية، وتنقسم بدورها إلى قسمين:

١ – التصرفات القانونية الصادرة من جانب واحد وهي القرارات الإدارية، وأهم تقسيم لها هو التمييز بين القرارات الإدارية الفردية والقرارات الإدارية العامة أو التنظيمية أو اللائحية.

٢ – التصرفات القانونية الصادرة من طرفين تكون الإدارة إحداهما: التعاقدات التي تبرمها الإدارة.

حيث إن كلاً من أعمال السيادة وأعمال الإدارة يصدران عن السلطة التنفيذية وعلى ذلك فإنهما يتفقان من حيث المصدر(٢).

كما أن مضمون أعمال السيادة وأعمال الإدارة كثيراً ما يكون واحدًا، مما يستحيل معه القول بوجود خلاف بينهما بناءً على اختلاف طبيعة كل منهما، ولا عبرة بمدى أهمية أحدهما على الآخر، وإنما وجه الخلاف ينحصر في الصفة التي تباشر بها السلطة التنفيذية كل

(١) جورجي شفيق ساري، «مسؤولية الدولة عن أعمال سلطاتها – قضاء التعويض — دراسة مقارنة»، (ط٥، دار النهضة العربية، ٢٠٠٠م)،١٥٢.

(٢) نضر، «النظرية العامة لقضاء الإلغاء»،٦١، وأيضاً حسن، «قضاء الإلغاء»، ٥٧.

منهما فمتى باشرت تلك الأعمال بصفتها سلطة حكم كانت أعمالاً سيادية ، أما إذا باشرت تلك الأعمال بصفتها سلطة عامة إدارية كانت أعمال إدارة[١].

وفي تقديري أن التمييز بين أعمال السيادة وأعمال الإدارة يتوقف على معيار تحديد أعمال السيادة الذي سيأخذ به القضاء في كل حالة من الحالات التي ينتهي إلى تكيفها بأنها من أعمال السيادة ؛ حتى يمكن ترتيب الآثار القانونية الخاصة بها[٢].

الفرع الثاني: التمييز بين أعمال السيادة و أعمال السلطة التقديرية

إن المقصود بالسلطة التقديرية هي حرية التصرف التي تتمتع بها الإدارة العامة، فلها حرية اتخاذ الموقف والقرار الذي تراه مناسبا، إذا توافرت الشروط القانونية اللازمة لإصداره[٣].

ويرى بعض فقهاء القانون أن المقصود بالسلطة التقديرية أن تكون الإدارة حرة في اتخاذ القرار، أو الامتناع عن اتخاذه، أو في اختيار القرار الذي تراه، أي أن النظام يترك للإدارة حرية اختيار وأسلوب التدخل في إصدار قرارها تبعاً للظروف[٤].

وعلى ذلك فإن سلطة الإدارة تكون تقديرية إذا كانت تتمتع بقدر من الحرية عند التصرف؛ وذلك لإعطاء قدر من المرونة للإدارة لمواجهة الظروف المتغيرة[٥].

ونتيجة لذلك فإن ممارسة السلطة التقديرية تتم في إطار القانون الذي يحكم كل النشاط الإداري داخل حدود معينه، وأن السلطة سواء كانت تقديرية أو مقيدة ليست سوى وسيلة لوضع القانون موضع التنفيذ تبعاً الظروف المختلفة[٦].

وتتشابه أعمال السلطة التقديرية مع أعمال السيادة في أن كلاً منهما تعتبر قيداً على حق القضاء في رقابة الأعمال الصادرة عن السلطة التنفيذية وإن تفاوتت حدود هذا القيد؛

(١) داير، «نظرية أعمال السيادة دراسة مقارنة في القانونين المصري والفرنسي»، ٧٢.

(٢) سبق ايضاح معايير تمييز أعمال السيادة عن غيرها من أعمال الإدارة في المطلب السابق.

(٣) على خطار شطناوي، «موسوعة القضاء الإداري» (ط١، مكتبة دار الثقافة، ٢٠٠٤م)،١:٦٢.

(٤) مازن ليلو راضي، «النظرية العامة للقرارات والعقود الإدارية»، (ط١، منشأة المعارف بالإسكندرية، ٢٠١٢م)، ٥٣.

(٥) رسلان، «وسيط القضاء الإداري»، ١٤٨..

(٦) سامي جمال الدين، «قضاء الموائمة "السلطة التقديرية للإدارة"»، (دار الجامعة الجديدة، ٢٠١٠م) .١٠.

إذ يتعلق تقييد رقابة القضاء على السلطة التقديرية بالملاءمة كأصل عام، أما أعمال السيادة فإن تقييد رقابة القضاء يتعلق بالملاءمة والمشروعية معا.

ورغم وجود تشابه بين كل من أعمال السيادة وأعمال السلطة التقديرية إلا أنه يمكن التمييز بينهما من خلال الآتي:

١- بالنسبة لمبدأ الرقابة القضائية فإن حق الإدارة في السلطة التقديرية لا يحول دون بحث عناصر شرعية العمل الإداري من حيث الاختصاص، أو الشكل، أو الخطأ في تطبيق القانون أو الانحراف بالسلطة، وهو ما لا يمكن بحثه بالنسبة لأعمال السيادة؛ لخروجها عن اختصاص القضاء عموما(١).

٢- إن مبررات عدم خضوع أعمال السلطة التقديرية لرقابة القضاء- من حيث الملاءمة والتناسب كأصلٍ عام (٢)-هي مبررات فنية، وضرورات عملية لا يترتب عليها إهدار لحقوق الأفراد أو مساس بحرياتهم، أما أعمال السيادة، فإنها تستند إلى أسباب قانونية تتعلق بالاختصاص، وقد يترتب عليها اعتداء على حقوق الأفراد وحرياتهم، واختلاف الأسباب الموجبة لكل منهما تجعل الخلط بينهما قائما على أساس غير سليم وغير مقبول(٣).

الفرع الثالث: التمييز بين أعمال السيادة وأعمال الضرورة

تعرف أعمال الضرورة أو أعمال الظروف الاستثنائية بأنها أعمال وتصرفات تحدث في ظروف فجائية، تتطلب من الإدارة التدخل السريع لمجابهتها، بإجراءات ضرورية لا توصل فيها القوانين القائمة إلى تلك الغاية، شريطة أن تكون هذه الإجراءات متناسبة ومؤقتة، وأن تخضع إجراءات وتصرفات الإدارة في ذلك لرقابة القضاء إلغاءً وتعويضاً بهدف حماية حقوق الأفراد وحرياتهم(٤).

(١) داير، «نظرية أعمال السيادة»، ٨٤.

(٢) وذلك لوجود استثناءات على هذا الأصل قد أقرها القضاء ومنها قرارات السلطة التأديبية وكذلك قرارات الضبط الإداري، والتي تخضع لرقابة الملائمة على الرغم من أن القانون قد منح الإدارة فيها سلطة تقديرية.

(٣) داير، «نظرية أعمال السيادة»، ٨٤.

(٤) محمد زكي النجار، «القضاء الاداري دراسة مقارنه بالشريعة الاسلامية»، (ط١، دار النهضة العربية، =

ويسند القضاء نظرية أعمال الضرورة أو الظروف الاستثنائية إلى أصلين معروفين يقضيان: بأن الضرورات تبيح المحظورات، وأن الضرورة تقدر بقدرها[١].

ومضمون ذلك أن القرارات الإدارية غير المشروعة في الظروف العادية يعتبرها القضاء مشروعة، إذا ما ثبت أنها ضرورية لحماية النظام العام، أو لتأمين سير المرافق العامة بسبب حدوث ظروف استثنائية، وهكذا تتحلل الإدارة مؤقتا من قيود المشرع العامة لتتمتع باختصاص واسع لم يرد به نص[٢].

وعلى ذلك فإن هذه النظرية تقيم نظاماً للمشروعية الاستثنائية مقابلاً لنظام المشروعية العادية، وواضح خطورتها على حقوق وحريات الأفراد مادامت تلغي من أمام الإدارة الحواجز القانونية التي كانت تضبط عملها في الظروف العادية[٣].

يشترط لتطبيق نظرية الظروف الاستثنائية أربعة شروط هي[٤]:

١ – أن يكون هناك خطر جسيم مفاجئ يهدد النظام والأمن.

٢ – أن يكون عمل الضرورة الذي صدر من الإدارة هو الوسيلة الوحيدة لدفع هذا الخطر.

٣ – أن يكون هذا العمل لازماً حتماً، فلا يتعدى ما تقضى به الضرورة.

٤ – أن يقوم بهذا العمل الموظف المختص فيما يقوم به من أعمال وظيفته.

وأعمال الضرورة المترتبة على توافر الظروف الاستثنائية وفق شروطها السابقة قد تكون أعمالاً مادية وقد تكون أعمالاً قانونية، وهذه الأخيرة قد تكون قرارات إدارية فردية، وقد تكون قرارات إدارية لائحية يطلق عليها مصطلح" لوائح الضرورة" تأسيساً على صدورها إبان قيام حالة من حالات الضرورة، وتمييزاً لها عن اللوائح الإدارية التي تصدر في ظل الظروف العادية[٥].

=

١٩٩٨م). ٩٨.

(١) داير، «نظرية أعمال السيادة»، ٩٥.

(٢) الطماوي، «النظرية العامة للقرارات الإدارية»، ١٢١.

(٣) عبد الباسط، «القضاء الإداري»، ٥٠.

(٤) البدوي، «القضاء الإداري»، ١٦٢.

(٥) جمال الدين، «مبادئ القانون الإداري»، ٨٦.

وتتشابه أعمال الضرورة مع أعمال السيادة في أن كلاً منهما صادر عن السلطة التنفيذية، وأن أعمال الضرورة ربما تستند بعض الأحيان إلى بواعث سياسية إلا أن بينهما عدداً من أوجه الاختلاف تظهر من خلال الآتي[١]:

١ – أن القضاء يراقب مشروعية أعمال الضرورة، وله حق النظر في موضوع الدعوى إذا ما استوفت شروط قبولها، وله أن يراقب المشروعية من حيث الوجود المادي للوقائع، وكذلك الغاية من تلك الأعمال.

أما أعمال السيادة فإن القضاء لا يختص بنظرها، فإذا ما قرر القضاء تكييف العمل المطعون عليه بأنه من أعمال السيادة؛ فإنه يحكم بعدم الاختصاص به دون النظر في شروط قبول الدعوى أو موضوعها.

٢ – أعمال الضرورة يمكن أن تخالف المشروعية من بعض الوجوه المتعلقة بالاختصاص والشكل والمحل، دون ما يتعلق بالسبب والغاية حيث يختلف أثر الظروف الاستثنائية فيهم عن أثرها في غيرهم كما تتقيد بالمشروعية فيهم[٢]، إلا أن أعمال الضرورة على الرغم من ذلك تخضع للرقابة القضائية، بينما أعمال السيادة تخالفها من حيث الخضوع للرقابة القضائية، ولكن لا يفترض في أعمال السيادة مخالفة مبدأ المشروعية من الناحية المادية.

٣ – أن أعمال الضرورة التي تستند إلى الظروف الاستثنائية يفترض فيها ابتداء مخالفة القوانين العادية، فهي دفع في مواجهة القانون، بينما تعتبر أعمال السيادة دفعاً في مواجهة القاضي يسلبه اختصاصه بنظرها.

٤ – أن الأعمال الصادرة بناءً على حالة الضرورة، أو الظروف الاستثنائية يجوز التعويض فيها على أساس الخطر، أما أعمال السيادة، فإنه لا يجوز التعويض عنها مطلقاً؛ لعدم الاختصاص بنظر الدعاوى المتعلقة بها.

---

(١) داير، «نظرية أعمال السيادة»، ١٣٥.

(٢) رضا عبد الله حجازي، «الرقابة القضائية على ركن السبب في إجراءات الضبط الإداري»، (رسالة دكتوراه –جامعة القاهرة، ٢٠٠١م)، ٤٢١.

٥- أن أعمال الضرورة دائما مؤقتة بالمدة التي يوجد فيها الظرف الاستثنائي، بينما نظرية أعمال السيادة دائما لا علاقة لها بوجود ظروف معينة.

٦- الأعمال الصادرة استناداً إلى ظروف استثنائية لا تباشرها الحكومة إلا مضطرة أو مكرهة، بينما للحكومة مطلق الحرية في مباشرة أعمال السيادة، أي أن لها حرية التقدير في ملاءمة إصدارها.

٧- في حالة الضرورة أو الظروف الاستثنائية تتوافر عدد من الضمانات القانونية للأفراد، بحيث لا يسمح القضاء بتجاوزها، إذ إن القضاء هو من يضع حدود هذا التجاوز ومدى ملاءمته، كما أن مشروعية تلك الأعمال تزول بزوال الظروف الاستثنائية الدافعة لإصدارها، ولا تمنع التعويض عنها على الرغم من ذلك، أما بالنسبة لأعمال السيادة فليس هناك أي ضمانات للأفراد إذا ما كيف القضاء تلك الأعمال بأنها من أعمال السيادة[١].

المطلب الثالث: الآثار القانونية لأعمال السيادة

إذا ما قرر القضاء تكييف عمل السلطة التنفيذية بأنه من أعمال السيادة، فإن ذلك يترتب عليه عدم خضوع هذه الأعمال لرقابة القضاء، بما يعد تحصينًا لهذه الأعمال باعتبارها من أعمال السيادة، وتتمثل حدود ذلك في عدم اختصاص القضاء بنظر الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة، كما أن عدم اختصاص القضاء بنظرها من النظام العام، وأنه شامل لجميع أنواع الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة؛ وعلى ذلك فإن الآثار القانونية المترتبة على اعتبار عمل السلطة التنفيذية من أعمال السيادة الآتي:

الفرع الأول: عدم اختصاص القضاء بنظر الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة

تنص المادة الرابعة عشر من نظام ديوان المظالم على أنه: " لا يجوز لمحاكم ديوان المظالم النظر في الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة، أو النظر في الاعتراضات على ما تصدره المحاكم – غير الخاضعة لهذا النظام – من أحكام داخلة في ولايتها، أو ما يصدره المجلس الأعلى للقضاء ومجلس القضاء الإداري من قرارات"[٢].

(١) البدوي، «القضاء الإداري»، ١٧٦.

(٢) نظام ديوان المظالم الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٧٨) وتاريخ ١٤٢٨/٩/١٩هـ.

إن صياغة النص النظامي تضمنت الحكم بعدم جواز نظر الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة، وذلك جمعاً وإيراداً لأعمال السيادة وغيرها من القرارات التي شُملت بالنص عليها.

وباستقراء الأحكام الصادرة في ديوان المظالم تطبيقاً لهذا النص، نجد أن بعضًا منها قرر الحكم بعدم اختصاص ديوان المظالم ولائياً بنظر الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة[1]، حيث فسر القضاء نص المادة الرابعة عشر من نظام ديون المظالم المتضمن أنه: " لا يجوز لمحاكم ديوان المظالم النظر في الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة.." أن المقصود هو عدم اختصاص محاكم الديوان ولائياً بنظر الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة.

ثم عدل الديوان عن القضاء السابق ليقرر عدم جواز نظر الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة[2]؛ وذلك التزاماً بالنص النظامي المقرر بأنه: " لا يجوز لمحاكم ديوان المظالم النظر في الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة..".

(١) الحكم الصادر في القضية رقم ١٣/٩٥٩/ق لعام ١٤٣٧هـ المؤيد من محكمة الاستئناف التي نظرت الدعوى تدقيقاً في الاستئناف رقم ٥/٦٠٩/س لعام ١٤٣٨هـ ، بجلسة ١٤٣٨/١٠/٢٤هـ ، منشور بمجموعة الأحكام والمبادئ الإدارية لعام ١٤٣٨هـ المجلد الأول ص ١٢٦وما بعدها؛ وأيضاً: الحكم الصادر في القضية رقم ١/١٤٧٦/ق لعام ١٤٣٠هـ والمؤيد بالحكم الاستئنافي رقم ١٦١/إس /٦ لعام ١٤٣١هـ بجلسة ١٤٣١/٢/٩هـ ، منشور بمجموعة الأحكام والمبادئ الإدارية لعام ١٤٣١هـ المجلد الأول، ص٥٠ وما بعدها، وأيضاً الحكم الصادر في القضية رقم ٦/٢٨٥/ق لعام ١٤٢٨هـ المؤيد بالاستئناف رقم ٤٢٢/إس /٦ لعام ١٤٢٩هـ لجلسة ١٢٩/٧/٩هـ، وأيضاً الحكم الصادر في القضية رقم ٢/٣٠٩٢/ق لعام ١٤٢٨هـ والمؤيد بالاستئناف رقم ٤٦٩/إس /٦ لعام ١٤٢٩هـ جلسة ١٤٢٩/٩/٢١هـ ، منشور بمجموعة الأحكام والمبادئ الإدارية لعام ١٤٢٩هـ المجلد الأول، ص١١ وما بعدها.

(٢) الحكم الصادر في القضية رقم ١/٧٢٧٦/ق لعام ١٤٣٢هـ المؤيد بالحكم الاستئنافي رقم ١/١١ لعام ١٤٣٣هـ بجلسة ١٤٣٣/١/١هـ، منشور بمجموعة الأحكام والمبادئ الإدارية الصادر عن ديوان المظالم لعام ١٤٣٤هـ المجلد الأول، ص ١٨١ وما بعدها، وأيضاً الحكم الصادر في القضية رقم ٩٥٠٠ /١ /ق لعام ١٤٣٢هـ، المؤيد بالحكم الاستئنائي رقم ١/١٧٦٩ لعام ١٤٣٣هـ بجلسة ١٤٣٣/١١/٢٢هـ ، منشور بنفس المجموعة، ص١٨٤ وما بعدها وأيضاً الحكم الصادر في القضية رقم ١/٧٠٤٦ /٤ لعام ١٤٣٣هـ ، المؤيد بالحكم الاستئنائي رقم ١/١٥٠ لعام ١٤٣٤هـ بجلسة ١٤٣٤/٥/١٨هـ ، منشور بنفس المجموعة، ص١٠٣ وما بعدها.

ثم انتهى مؤخراً إلى القضاء بعدم جواز سماع الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة[١]؛ وذلك حيث أكدت المحكمة في أسباب حكمها بأن القضاء لا يختص ولائياً بنظر الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة، إلا أن الحكم قد قرر أثراً مغايراً للأسباب التي بنى عليها حكمه؛ وقضى بعدم جواز سماع الدعوى.

من التحليل السابق يتضح التباين في منطوق الأحكام الصادرة بشأن أعمال السيادة، إلا أنها تضمنت جميعها خروج أعمال السيادة من رقابة القضاء، ويرى البعض أنه من الناحية العملية ليس لهذا الاختلاف في التعبير أثر كبير، فالأهمية مقصورة على ترتيب الدفوع وأسبقية الفصل في الدفع بعدم الاختصاص على غيره من الدفوع[٢].

كما يتضح –أيضاً– أن القضاء بعدم جواز نظر الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة، يتفق مع ظاهر نص نظام ديوان المظالم، وهو ما يطرح إشكالية نظرية مفادها، هل يلزم أن يوافق منطوق الحكم ما تقرر بنص النظام، أم يلزم أن يتفق مع الواقع الذي يتجسد فيه روح القانون.

وفي تقديري أن اضفاء الوصف القانوني الصحيح على الدفع المتعلق بأعمال السيادة ومنطوق الحكم الصادر بشأنها له أثر كبير في تحديد ما يترتب على ذلك من نتائج قانونية؛ كما أن الواقع يفرض على القضاء أن يحكم بعدم الاختصاص بنظر الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة، فإذا كان القضاء ليس له الحق في نظر الدعاوى المتعلقة بهذه الأعمال، فإن ذلك يقتضي الحكم بعدم اختصاصه بنظرها؛ وذلك للأسباب الأتية:

١ – أن الحكم بعدم الاختصاص يرد على حق القاضي في نظر الدعوى، وهو عام بالنسبة لكل الدعاوى إذا ارتبط موضوعها بسبب عدم الاختصاص[٣]، أما الحكم بعدم جواز نظر الدعوى فهو يرد على حق المتقاضي في سماع دعواه

(١) الحكم الصادر في القضية رقم ١١/٧١٩/ق لعام ١٤٣٢هـ المؤيد بالاستئناف رقم ٩١٤/إس / أ /٨ / ٤ لعام ١٤٣٥هـ بتاريخ ١٤٣٥/٦/١٧هـ منشور بمجموعة الأحكام والمبادئ الإدارية لعام ١٤٣٥هـ، المجلد الأول، ص٢٩٨ وما بعدها، وأيضاً الحكم الصادر في القضية رقم ٦/٣٧٢/ق لعام ١٤٣٥هـ والمؤيد بالاستئناف رقم ٩٤٩/إس / إ/١/٣ لعام ١٤٣٥هـ بتاريخ ١٤٣٥/٦/٢٩هـ، منشور بنفس المجموعة، ص٣٠١ وما بعدها.

(٢) خليل، «القانون الإداري»،٢١٧.

(٣) داير، «نظرية أعمال السيادة»، ٤١.

وخاص بكل دعوى على حده، أما الحكم بعدم سماع الدعوى، فمعناه المنع من سماع دعوى بعينها؛ لأسباب تتعلق بدليل إثباتها، كانعدام دليل أساسي يشترطه القانون يترتب عليه هذا الأمر.

٢- أن الحكم بعدم الاختصاص تحكم به المحكمة قبل بحث شروط القبول وقبل النظر في الموضوع، وذلك بخلاف الحكم بعدم القبول أو الحكم بعدم سماع الدعوى أو الحكم بعدم جواز نظرها لكون تلك الأحكام تتضمن إثبات اختصاص المحكمة بنظر الدعوى وإن كانت لم تنظر موضوعها.

٣- أن الحكم بعدم الاختصاص لا ينهي سلطة محكمة الدرجة الأولى على موضوع النزاع ،فإذا ما استؤنف الحكم وألغته محكمة الاستئناف فإنها لا تتعرض لموضوع الدعوى ويلزم إعادته لمحكمة أول درجة لنظر موضوعها حيث لم تستنفد ولايتها عليه ؛ بخلاف الحكم بعدم القبول او عدم سماع الدعوى أو عدم جواز نظرها فإن إلغاءه استئنافيا مؤداه عدم جواز إعادة الدعوى لمحكمة أول درجة ووجوب فصل المحكمة الاستئنافية في موضوع النزاع[١].

وعلى ذلك فإنه إذا كان مفاد صياغة نص المادة الرابعة عشر من نظام ديوان المظالم، منع المحاكم من نظر الدعاوى، فإن مؤدى ذلك هو الحكم بعدم الاختصاص لا الحكم بعدم جواز نظر الدعوى.

ولعل ذلك يطرح تساؤل هام ودقيق ، يتعلق بفرض فصل المحكمة في الدفوع الأولية قبل نظر موضوع الدعوى؛ ومن تلك الدفوع الدفع بعدم الاختصاص، لما يقتضيه الفصل في الطلبات العاجلة –وقف تنفيذ القرار الإداري – فما هي مدى حجية هذا الحكم ، وهل يقيد المحكمة عند نظر موضوع الدعوى في حال أن تبين لها عدم اختصاصها بنظر الدعوى؟

إن الاجابة على ذلك تقتضي التمييز بين حالتين؛ الأولى تتعلق بحجية ذلك الحكم بالنسبة لمحكمة الموضوع فإذا ما جاز هذا الحكم لقوة الشيء المقضي به غل يد المحكمة عن

(١) فتحي والي، «الوسيط في قانون القضاء المدني»، (دار النهضة العربية، مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، ٢٠٠٨م)، ٢٧٨.

إعادة النظر فيه[١]، والثانية هي رفع النزاع لمحكمة من درجة أعلى –محكمة الاستئناف أو المحكمة الإدارية العليا فإن من حق المحكمة النظر فيها مجدداً، خاصة وأن الدفع بعدم اختصاص محاكم ديوان المظالم بنظر أعمال السيادة من الدفوع المتعلقة بالنظام العام[٢].

الفرع الثاني: عدم اختصاص محاكم ديوان المظالم بنظر الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة من النظام العام

تنص المادة الستون من نظام المرافعات أمام ديوان المظالم على: "تطبق على الدعاوى المرفوعة أمام محاكم ديوان المظالم أحكام نظام المرافعات الشرعية فيما لم يرد فيه حكم في هذا النظام، وبما لا يتعارض مع طبيعة المنازعة الإدارية[٣].

وتنص المادة السادسة والسبعون من نظام المرافعات الشرعية على: "الدفع بعدم اختصاص المحكمة لانتفاء ولايتها، أو بسبب نوع الدعوى أو قيمتها، أو الدفع بعدم قبول الدعوى لانعدام الصفة، أو الأهلية، أو المصلحة، أو لأي سبب آخر، وكذا الدفع بعدم جواز نظر الدعوى لسبق الفصل فيها، يجوز الدفع به في أي مرحلة تكون فيها الدعوى وتحكم من تلقاء نفسها"[٤].

ولما كانت محاكم ديوان المظالم لا يجوز لها نظر الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة، ولا تختص بها ولائياً؛ فإن الدفع بعدم اختصاص المحكمة بنظر الدعوى لعدم اختصاصها ولائياً بنظرها يتعلق بالنظام العام[٥].

ويترتب على الدفع بعدم الاختصاص الولائي باعتبار أن محل الدعوى يعد من أعمال السيادة الآتي:

---

(١) نور عيسى الهندي، «النظام القانوني لوقف تنفيذ القرارات الإدارية في المملكة العربية السعودية»، (مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية –العدد ١٩١ – السنة ٥٣ ،ربيع الثاني ١٤٤١هـ)، ٥٤٨.

(٢) تفصيل ذلك في الفرع الثاني من هذا المطلب.

(٣) نظام المرافعات أمام ديوان المظالم الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٣ بتاريخ ١٤٣٥/١/٢٢هـ

(٤) نظام المرافعات الشرعية الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/١ بتاريخ ١٤٣٥/١/٢٢هـ

(٥) أحمد السيد صاوي، «الوسيط في شرح قانون المرافعات المدنية والتجارية»، (دار النهضة العربية، ٢٠١٤م). ٣٢٥.

١ – لا يجوز اتفاق الخصوم على رفع النزاع إلى جهة قضاء غير مختصة به ، ومثل هذا الاتفاق يكون باطلاً لأنه لا يجوز تفويت الأغراض التي وضعت قواعد النظام العام لتحقيقها(١).

٢ – يجوز لكل من المدعي والمدعى عليه الدفع بعدم الاختصاص في أية حالة تكون عليها الدعوى؛ بل إن المحكمة تملك التصدي لهذا الدفع من تلقاء نفسها ولو لم يدفع به أي من الخصوم ودون التقيد بقبولهم الضمني للسير في الدعوى(٢).

الفرع الثالث: أن عدم اختصاص محاكم ديوان المظالم بنظر الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة شامل لكل أنواع الدعاوى

أن نظام ديوان المظالم يحظر على المحاكم النظر في الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة، وهذا الحظر عام وشامل ورد مطلقاً دون تقييد بنوع معين من الدعاوى، وعلى ذلك فإن الحظر يشمل كافة الدعاوى المتعلقة بطلب الإلغاء والتعويض.

وقد جرى العمل في قضاء الديوان على ذلك، وهو ما تقرر صراحة في العديد من الأحكام حيث تقرر: "وفقاً للمادة (١٤) من نظام ديوان المظالم الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٧٨) بتاريخ ١٤٢٨/٩/١٩هـ والتي نصت على أنه: " لا يجوز لمحاكم ديوان المظالم النظر في الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة، وبالتالي فإنه لا يجوز للدائرة نظر الطعن فيها إلغاءً أو تعويضاً"(٣).

وإن كان هناك جانب من الفقه القانوني يرى أن الحظر يتعلق بدعاوى الإلغاء ووقف

(١) أحمد أبو الوفا، «نظرية الدفوع في قانون المرافعات»، (ط٦، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٨٠م). ١٨٧.

(٢) عبد العزيز عبد المنعم خليفة، «الدفوع الإدارية في دعاوى الإلغاء والدعاوى التأديبية والمستعجلة»، (ط١، المركز القومي للإصدارات القانونية،٢٠٠٨م). ٢٣، وأيضا أبو الوفا، «نظرية الدفوع»، ١٨٨.

(٣) الحكم الصادر في القضية رقم ١/٩٥٠٠/ق لعام ١٤٣٢هـ المؤيد بالحكم الاستئنائي رقم ١/١٧٦٩ لعام ١٤٣٣هـ بجلسة ١٤٣٣/١١/٢٢هـ، وأيضاً الحكم الصادر في القضية رقم ٦/٢٨٥/ق لعام ١٤٢٨هـ المؤيد بالحكم الاستئنافي رقم ٤٢٢/إس /٦ لعام ١٤٢٩هـ، وأيضاً الحكم الصادر في القضية رقم ١/٧٢٧٦/ق لعام ١٤٣٢هـ المؤيد بالحكم الاستئنافي رقم ١/١١ لعام ١٤٣٣هـ بجلسة ١٤٣٣/١/١هـ سابق الإشارة إليها.

التنفيذ، ويرى جواز نظر الدعاوى المتعلقة بالتعويض عن أعمال السيادة، وبرر ذلك بأن نظرية أعمال السيادة مغالى في نتائجها، وأنه من باب تحقيق المساواة بين المواطنين في التكاليف العامة، فإنه يجوز التعويض عنها[١].

وفي تقديري أنه إن قدر ذلك فإنه سوف يتعارض مع غاية أساسية لتحصين أعمال السيادة ضد رقابة القضاء، وهي عدم تعرض القضاء لها بنظرها، تجنباً للتصادم بين السلطة التنفيذية والقضاء، إذ إن نظرية أعمال السيادة ليست إلا نتيجة صراع فيما بين السلطتين وتولدت عنه لتكون حداً فاصلاً ينهي هذا الصراع.

(١) رسلان، «وسيط القضاء الإداري»، ١٤٦، وايضاً حسن، «القضاء الإداري» ، ٨٨.

الخاتمة:

تكمن الأهمية العلمية لهذا البحث في أنه يجسد محاولة لوضع إطار عام لنظرية أعمال السيادة بصفة عامة، وتطبيقها في قضاء المملكة العربية السعودية بصفة خاصة، وقد نتج عن ذلك عدد من النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج:

١- يصعب نظرياً وضع تعريف جامع مانع لأعمال السيادة؛ وذلك لاعتماد تحديدها على التقدير الموضوعي للقضاء، إلا أنه يمكن صياغة تعريف ملائم متضمن للعناصر الأساسية التي يعتمد عليها في تحديد أعمال السيادة.

٢- إن أعمال السيادة لها طبيعتها الخاصة، التي تختلف عن السلطة التقديرية وأعمال الضرورة، وبالتالي لا يمكن الاستغناء عن هذه النظرية، أو استبدالها بغيرها من النظريتين السابقتين.

٣- إن عدم إخضاع أعمال السيادة لرقابة القضاء لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية؛ إن قدر القضاء بما له من ولاية شرعية ونظامية عدم اختصاصه بنظر تلك الأعمال ، متى كان ذلك نتاج إعمال القواعد الفقهية المؤدية إلى استخلاص ذلك الحكم وترتيب آثاره؛ لاسيما أن ولي الأمر باعتباره المكلف بحسب الأصل بالقضاء له أن يفصل فيما لم يسند ولاية القضاء فيه لغيره

٤- ما يسمى بمعيار القائمة القضائية أو التعداد القضائي، لا يمكن اعتباره معياراً قاطعاً في تحديد أعمال السيادة؛ وذلك لأن ما يمكن اعتباره من أعمال سيادة في ظروف معينة، قد لا يكون كذلك في ظروف أخرى، وهو ما يؤدي إلى الاستبعاد النهائي لعدد من الأعمال كانت تعد من أعمال السيادة وإدراج أعمال أخرى لم تكن كذلك.

٥- إن المعايير الأكثر قبولاً لدى القضاء السعودي في تحديد أعمال السيادة هي معيار طبيعة العمل ومعيار الباعث السياسي في صورة موضوعية تستند إلى وقائع وملابسات مادية متجرداً عن البواعث الشخصية لمصدر العمل.

٦- إن أعمال السيادة تتسم بالمرونة التي تكفل لها ملاءمة الظروف، والأوضاع وتتطور

لصالح مبدأ المشروعية.

٧- وجود إشكالية قضائية بشأن تحديد الأثر القانوني المترتب على أعمال السيادة، والتردد ما بين القضاء بعدم الاختصاص، أو بعدم جواز نظر الدعوى أو عدم سماعها.

٨- عدم اتباع القضاء لمبدأ موحد بشأن اعتبار الأوامر الملكية في المملكة العربية السعودية من أعمال السيادة، والتباين في أساس تحديدها بين الإطلاق والمعيارية.

ثانياً: توصيات البحث:

١- تعديل نص المادة الرابعة عشر من نظام ديوان المظالم، وذلك بالنص صراحة على عدم اختصاص المحاكم بنظر المنازعات المتعلقة بأعمال السيادة؛ وذلك لحسم الخلاف النظري الناشئ عن النص الحالي.

٢- توحيد المبادئ القضائية بشأن الأثر القانوني المترتب على أعمال السيادة، بأن يكون الأثر المترتب هو الحكم بعدم الاختصاص ولائياً بنظر الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة.

٣- توحيد المبادئ القضائية بشأن اعتبار الأوامر الملكية في المملكة العربية السعودية من أعمال السيادة، أو من غيرها وفق ضوابط ومعايير محددة وواضحة؛ وذلك لتعلق العديد من التطبيقات القضائية بها.

٤- للحد من آثار أعمال السيادة يتعين التضييق من نطاقها، وليس التعويض عنها؛ لأن التعويض عن أعمال السيادة يعد انتقاص من حصانتها القانونية ويتعارض مع الغاية التي تقرر لأجلها تحصينها من رقابة القضاء.

المصادر والمراجع

الحديثي ، إبراهيم محمد ، «موقف ديوان المظالم من أعمال السيادة»، ورقه علمية مقدمه لحلقة نقاش" (الاتجاهات الحديثة لديوان المظالم في قضاء التعويض بتاريخ ١٤٣١/١٢/١هـ).

أبو الوفا، أحمد «نظرية الدفوع في قانون المرافعات»، (الطبعة السادسة،١٩٨٠م، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية).

صاوي، أحمد السيد «الوسيط في شرح قانون المرافعات المدنية والتجارية»، (٢٠١٤، الناشر دار النهضة العربية).

الشهري، أحمد بن علي «أعمال السيادة في القضاء الإداري السعودي»، رسالة دكتوراه، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية،٢٠١٥م.

مليجي، أحمد محمد «النظام القضائي الإسلامي»، (الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، الناشر مكتبة وهبة).

البدوي، إسماعيل «القضاء الإداري –دراسة مقارنة– مبدأ المشروعة»، (الطبعة الأولى، الناشر دار العالم العربية، ١٩٩٢م).

رسلان، أنور أحمد «وسيط القضاء الإداري – المشروعية والرقابة القضائية»، (الناشر دار النهضة العربية، ١٩٩٧م).

ساري، جورجي شفيق «مسؤولية الدولة عن أعمال سلطاتها – قضاء التعويض— دراسة مقارنة»، (الطبعة الخامسة ، الناشر دار النهضة العربية، ٢٠٠٠م).

هريدي، حافظ «أعمال السيادة في القانون المصري المقارن» (الطبعة الأولى، بدون ناشر ، ١٣٧١هـ – ١٩٥٢م).

أبو طالب ، حامد محمد «نظرية عدم سماع الدعوى للتقادم» (رسالة دكتوراه ،كلية الشريعة جامعة الأزهر، ١٩٧٦م)، وأيضاً : منع القضاء من نظر أعمال السيادة في الشريعة الإسلامية والقانون المصري، ١٩٩٥م، الناشر دار الكتاب الجامعي.

حجازي، رضا عبد الله «الرقابة القضائية على ركن السبب في إجراءات الضبط الإداري»، (رسالة دكتوراه — جامعة القاهرة، ٢٠٠١م).

حمود محمد الغشيمي، «مبادئ السياسة الشرعية وأثرها في النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية »، (مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية– العدد١٨٥ – الجزءالثاني –أغسطس ٢٠١٨م).

نور عيسى الهندي، «النظام القانوني لوقف تنفيذ القرارات الإدارية في المملكة العربية السعودية»، (مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية –العدد ١٩١– السنة ٥٣ ،ربيع الثاني ١٤٤١هـ).

جمال الدين، سامي «قضاء الموائمة–السلطة التقديرية للإدارة»، (الناشر دار الجامعة الجديدة، ٢٠١٠).

جمال الدين، سامي «مبادئ القانون الإداري – نظرية العمل الإداري»، (الناشر دار الجامعة الجديدة ،٢٠١٣م).

الطماوي، سليمان محمد «القضاء الإداري – قضاء الإلغاء»، (الناشر دار الفكر العربي، الطبعة السابعة،٢٠١٣م).

الطماوي، سليمان محمد «النظرية العامة للقرارات الإدارية» (الناشر دار الفكر ال عربي، ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م).

خليفة، عبد العزيز عبد المنعم «الدفوع الإدارية في دعاوى الإلغاء والدعاوى التأديبية والمستعجلة»، (الطبعة الاولى المركز القومي للإصدارات القانونية، ٢٠٠٨م).

حسن، عبد الفتاح «القضاء الإداري، قضاء الإلغاء» (الناشر مكتبة الجلاء الجديدة بالمنصورة، ١٩٧٩م).

داير، عبد الفتاح ساير «نظرية أعمال السيادة»، (دراسة مقارنة في القانونين المصري والفرنسي، بدون ناشر، ١٩٥٥م).

خليل، عثمان «القانون الإداري» (الكتاب الثاني، الطبعة الثانية، الناشر دار الفكر العربي، ١٩٥١م).

شطناوي، على خطار «موسوعة القضاء الإداري» (الناشر مكتبة دار الثقافة،٢٠٠٤م).

الخولي، عمر «الوجيز في القانون الإداري السعودي»، (الطبعة الأولى ٢٠١٢م ،حقوق النشر للمؤلف).

الخولي، عمر والمصري، صباح «مبدأ المشروعية بين الشريعة الإسلامية وبين النظم الوضعية»،

(الطبعة الأولى، بدون ناشر،١٤٣٣هـ -٢٠١٢م).

بركات، عمرو فؤاد «دروس في تنظيم مجلس الدولة – دعوى الالغاء»، (بدون ناشر، ٢٠٠٠م).

والي، فتحي «الوسيط في قانون القضاء المدني» (مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، الناشر دار النهضة العربية،٢٠٠٨م).

الجوعي ، فهد محمد «أعمال السيادة في الفقه الإسلامي»، (رسالة ماجستير بالمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،١٤١٢هـ).

راضي، مازن ليلو «النظرية العامة للقرارات والعقود الإدارية»، (الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية، ٢٠١٢م).

نضر، ماهر جبر «النظرية العامة لقضاء الإلغاء- مبدأ المشروعية» (الناشر مكتبة الجلاء الجديدة بالمنصورة،٢٠٠٠م).

البراك، محمد بن براك «مسؤولية الدولة عن أعمالها غير المشروعة وتطبيقاتها الإداري»، دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي والقانون الوضعي (الطبعة الأولى، الناشر مكتبة القانون والاقتصاد بالرياض ، ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م).

الجذلاني، محمد بن سعود «إجراءات ضبط الأمن الداخلي من أعمال السيادة» (مقال منشور في منتدى جامعة الملك سعود ،١٥ سبتمبر ٢٠١٠م) www.cksu.com.

عبدالوهاب، محمد رفعت «القضاء الإداري»، (الكتاب الأول، منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠٠٥م).

النجار، محمد زكي «القضاء الاداري دراسة مقارنه بالشريعة الاسلامية»، (الناشر دار النهضة العربية، الطبعة الأولى،١٩٩٨م).

الباسط، محمد فؤاد عبد «القضاء الإداري – مبدأ المشروعية- تنظيم اختصاصات مجلس الدولة»، (الناشر دار الجامعة الجديدة ،٢٠٠٥م).

عبابنه، محمود أحمد «القضاء الإداري وتطبيقاته في المملكة العربية السعودية»، (الناشر مركز البحوث والدراسات بمعهد الإدارة العامة، ٢٠٢٠م، ، ص٢٣٠وما بعدها).

فهمي، مصطفى أبو زيد «القضاء الإداري» (بدون ناشر،١٩٧٩م).

رأفت، وحيد «رقابة القضاء الإداري لأعمال الدولة رقابة التضمين» (بدون ناشر، ١٩٤٢م).

المراجع الشرعية:

ابن القيم الجوزية ، محمد بن أبو بكر أيوب الزرعي أبو محمد، «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»، (تحقيق شفيق الكبير دار إحياء العلوم لبنان، الطبعة الأولى ،٢٠٠٢م).

ابن الهمام ، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السوايسي المعروف بابن الهمام ، «شرح فتح القدير»، (مطبعة الحلبي، ج٥).

ابن عابدين ، محمد أمين الشهير بأبن عابدين ، «حاشية رد المختار على الدر المختار– حاشية ابن عابدين» (الطبعة الثانية ،مطبعة الحلبي بمصر ،ج٥).

ابن فرحون ،القاضي برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم ابن محمد ابن فرحون «تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام بهامش فتح العلي المالك»، (مطبعة الحلبي الطبعة الثانية ،ج١).

ابن قدامه، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة ، «المغني» (تحقيق: الشيخ محمود فايد ،ج١٠).

البهوتي، منصور بن يونس البهوتي، «كشاف القناع عن متن الإقناع»، (الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ،ج٦).

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي ، «أدب القاضي» (تحقيق: محي هلال ،١٩٧١هـ،ج١).

المراجع الفرنسية:

Charles Debbasch, Frederic Colin, Droit Administratif, 7eme edition, Economica, Paris, 2004.

Jean Rivero, Jean Waline, "L acte de gouvernement, acte provisoirement et accidentellement" revue francaise de droit administratif, N05,Paris, 1987.

Jean Rrivero,Jean Waline,le droit administratif.Dalloz,ed20.2004-

M. Hourio . Précis de droit administratif. Dalloz .1957.

MarieChristine.Rouault, Droit administratif,Gualino,ed.paris,2005.

Pierre Serramd," Administrer et gouvener, histoire d'une distinction", Jus Politicum, Revue internationale de droit politique. www.juspoliticum.com, P.9 Vu le.

Voir: Dufour Gabriel, Traite generale de droit administratif applique, Tome 4, 2eme, DELAMOTTE, Paris, 1855.

الأنظمة واللوائح:

النظام الأساسي للحكم السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم(أ/٩٠) وتاريخ ١٤١٢/٨/٢٧هـ.

نظام المرافعات الشرعية الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/١) بتاريخ ١٤٣٥/١/٢٢هـ.

نظام المرافعات أمام ديوان المظالم الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٣) بتاريخ ١٤٣٥/١/٢٢هـ

نظام ديوان المظالم في المملكة العربية السعودية ، الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٧٨) بتاريخ ١٤٢٨/٩/١٩هـ.

مجموعات الأحكام:

مجموعة الاحكام القضائية رقم ٤ لعام ١٩٩٠م، الصادرة عن المكتب الفني للمحكمة الدستورية العليا بجمهورية مصر العربية.

مجموعة الاحكام القضائية الصادرة عن مجلس الدولة المصري السنة الخامسة.

مجموعة الأحكام والمبادئ الإدارية لعام ١٤٢٨هـ.

مجموعة الأحكام والمبادئ الإدارية لعام ١٤٢٩هـ.

مجموعة الأحكام والمبادئ الإدارية لعام ١٤٣٠هـ.

مجموعة الأحكام والمبادئ الإدارية لعام ١٤٣١هـ.

مجموعة الأحكام والمبادئ الإدارية لعام ١٤٣٢هـ.

مجموعة الأحكام والمبادئ الإدارية لعام ١٤٣٣هـ.

مجموعة الأحكام والمبادئ الإدارية لعام ١٤٣٥هـ.

مجموعة الأحكام والمبادئ الإدارية لعام ١٤٣٨هـ.

Bibliography

Al-Hadithi, Ibrahim Muhammad, "The Board of Grievance's Position on the Acts of Sovereignty" (Arabic), a scientific paper presented for a panel discussion "(Recent trends of the Board of Grievances in compensation judiciary on 1/12/1431 AH).

Abu Al-Wafa, Ahmad "The Theory of Defenses in the Law of Procedures" (Arabic), (Sixth Edition, 1980 AD, the publisher, Ma'arif Foundation, Alexandria).

Sawy, Ahmad Al-Sayed, "Al-Waseet: A Commentary on the Law of Civil and Commercial Procedures," (Arabic), (2014, the publisher of the Arab Renaissance House).

Al-Shehri, Ahmed bin Ali, "Acts of Sovereignty in the Saudi Administrative Judiciary" (Arabic), PhD Thesis, Naif Arab University for Security Sciences, 2015 AD.

Meliji, Ahmad Muhammad "The Islamic Judicial System" (Arabic) (1st ed., 1984 AD, the publisher Wahba Library).

Al-Badawi, Ismail "Administrative Judiciary - A Comparative Study - The Principle of Legitimacy" (Arabic), (first edition, published by Dar Al-Alam Al-Arabiya, 1992 AD).

Raslan, Anwar Ahmad "Waseet of the Administrative Judiciary - Legitimacy and Judicial Oversight" (Arabic), (Publisher Dar Al-Nahda Al-Arabiya, 1997 AD).

Sari, Georgy Shafiq, "The State's Responsibility for the Actions of Its Powers - Compensation Judiciary - A Comparative Study" (Arabic), (Fifth Edition, Publisher Dar Al-Nahda Al-Arabiya, 2000 AD).

Haridi, Hafiz "Acts of Sovereignty in Comparative Egyptian Law" (Arabic) (first edition, without publisher, 1371 AH - 1952 CE).

Abu Talib, Hamid Muhammad "The Theory of Not Hearing the Case Due to Obsolescence" (PhD Thesis, Faculty of Sharia, Al-Azhar University, 1976 AD), and also: Preventing the Judiciary from Exercising Jurisdiction Over Acts of Sovereignty in Islamic law and Egyptian law, 1995 AD, publisher: Daar Al-Kitaab Al-Jaami'i).

Hegazy, Reda Abdullah, "Judicial Oversight Over the Pillar of Reason in Administrative Control Procedures" (Arabic), (PhD Thesis - Cairo University, 2001 AD).

Hammoud Muhammad Al-Ghashimi, "Principles of Sharia Policy and its Impact on the Basic Law of Governance in the Kingdom of Saudi Arabia", (Journal of the Islamic University of Sharia Sciences - Issue 185 - Part Two - August 2018). 337--338.

Noor Issa Al-Hindi, "The Legal System Executing Operations Execution Procedures in the Kingdom of Saudi Arabia", (Journal of the Islamic University for Sharia Sciences - Issue 191 - Year 53, Rabi` al-Thani 1441 AH), 548.

Jamal al-Din, Sami, "Harmonization Case - The Discretionary Authority of the Administration" (Arabic), (Publisher, Dar Al-Jameya Al-Jadida,

2010).
Jamal al-Din, Sami "Principles of Administrative Law - The Theory of Administrative Work" (Arabic), (The publisher, The New University House, 2013 AD).
Al-Tamawi, Suleiman Muhammad, "Administrative Judiciary - Cancellation Case" (Arabic), (Publisher Dar Al-Fikr Al-Arabi, Seventh Edition, 2013 AD).
Al-Tamawi, Suleiman Muhammad, "The General Theory of Administrative Resolutions" (Arabic), (Al-Fikr Al-Arabi House, 1433 AH - 2012 AD).
Khalifa, Abdel Aziz Abdel Moneim, "Administrative Defenses in Cancellation Cases, Disciplinary and Urgent Cases" (Arabic), (First Edition, National Center for Legal Publications, 2008 AD).
Hassan, Abdel-Fattah, "Administrative Judiciary, Cancellation Case" (Arabic), (Publisher, Al-Galaa New Library, Mansoura, 1979). 18. Dyer, Abdel Fattah Sayer, "The Sovereignty Business Theory", (A Comparative Study of Egyptian and French Laws, without a publisher, 1955).
Khalil, Othman, "Administrative Law" (Arabic), (Book Two, Second Edition, Publisher Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1951 AD).
Shatnawi, Al-Khattar, "The Encyclopedia of Administrative Judiciary"(Arabic), (Publisher House of Culture Library, 2004 AD).
Al-Khouli, Omar "Al-Wajeez in the Saudi Administrative Law" (Arabic), (first edition 2012 AD, copyright of the author).
Al-Khouli, Omar and Al-Masry, Sabah, "The Principle of Legitimacy between Islamic Law and Secular Laws" (Arabic), (First Edition, without publisher, 1433 AH -2012 AD).
Barakat, Amr Fouad, "Lessons in the Organization of the State Council - The Cancellation Case," (Arabic), (without publisher, 2000).
Wali, Fathi, "The Mediator in the Civil Judicial Law" (Arabic), (Cairo University Press and University Book, Dar Al-Nahda Al-Arabiya publisher, 2008 AD).
Al-Jouai, Fahd Muhammad "Acts of Sovereignty in Islamic Jurisprudence" (Arabic), (Master Thesis at the Higher Judicial Institute at Imam Muhammad bin Saud Islamic University, 1412 AH)
Rady, Mazen Leilo, "The General Theory of Administrative Decisions and Contracts", (Arabic), (Publisher, Knowledge Foundation, Alexandria, 2012).
Nader, Maher Jaber, "The General Theory of Annulment Judgment - The Principle of Legitimacy" (Arabic), (The publisher, the New Galaa Library in Mansoura, 2000 AD)
Al-Barrak, Muhammad Ibn Barak "The State's Responsibility for Its Illicit Actions and its Administrative Applications", a Comparative Study of Islamic Jurisprudence and Positive Law (Arabic), (first edition, the publisher, Law and Economics Library in Riyadh, 1430 AH 2009 CE).
Al-Jathlani, Muhammad bin Saud "Procedures for Controlling Internal

Security are Acts of Sovereignty" (Arabic), (article published in the King Saud University Forum, September 15, 2010) www.cksu.com.
Abdel Wahab and Muhammad Rifaat, "The Administrative Judiciary," (Arabic), (The First Book, Al-Halabi Legal Publications, 2005 AD).
Al-Najjar, Muhammad Zaki, "Administrative Judiciary, a Comparative Study of Islamic Law" (Arabic), (Publisher Dar Al-Nahda Al-Arabiya, First Edition, 1998 AD).
Al-Basit, Muhammad Fuad Abd, "Administrative Judiciary - the principle of legality - the regulation of the State Council's Jurisdictions" (Arabic), (Publisher, New University House, 2005 AD).
Ababnah, Mahmoud Ahmad, "Administrative Judiciary and its Applications in the Kingdom of Saudi Arabia" (Arabic), (Publisher, Research and Studies Center at the Institute of Public Administration, 2020 AD, pp. 230 and later).
Fahmy, Mustafa Abu Zaid, "Administrative Judiciary" (Arabic), (without publisher, 1979).
Raafat, Waheed, "Administrative Judicial Supervision of State Activities" Inclusion Control" (Arabic), (without publisher, 1942AD).

Shari'ah References:

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad bin Abu Bakr Ayyub al-Zar'i Abu Muhammad, "At-Turuq Al-Hukmiyyah fi As-Siyaasah Ash-Shar'iyyah" (Investigation: Shafiq al-Kabir, Daar Ihyaa Al-'Uluum, Lebanon, first edition, 2002 AD).
Ibn al-Humaam, Kamal al-Din Muhammad ibn Abd al-Wahid al-Sawaisi, known as Ibn al-Hamam, "Sharh Fath al-Qadeer", (Al-Halabi Press, Part 5).
Ibn Abidin, Muhammad Amin, known as Ibn Abdin, "Radd Al-Mukhtaar 'alaa Ad-Durr Al-Mukhtaar – Haashiyah Ibn 'Aabideen" (second edition, Al-Halabi Press in Egypt, Part 5).
Ibn Farhoun, Judge Burhan al-Din Ibrahim bin Ali bin Abi al-Qasim ibn Muhammad ibn Farhoun "Tabsirah Al-Hukaam fee Usuul Al-Aqdiyah wa Manaahij Al-Ahkaam at the Margin of Fath Al-'Aliyy Al-Maalik" (Al-Halabi Press, 2nd Edition, Part 1).
Ibn Qudamah, Abu Muhammad Abdullah Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Qudamah, "Al-Mughni" (Investigation: Sheikh Mahmoud Fayed, part 10).
Al-Buhouti, Mansour Bin Yunis Al-Bahouti, "Kashaaf Al-Qinaa' 'an Matn Al-Iqnaa'" (Al-Matba'a As-Salafiyyah in Medina, Part 6).
Al-Mawardi, Abu Al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib Al-Mawardi, "Adab Al-Qadi" (Investigation: Mohi Hilal, 1971 AH, Part 1)

French References:

Charles Debbasch, Frederic Colin, Droit Administratif, 7eme edition, Economica, Paris, 2004.
Jean Rivero, Jean Waline, "L acte de gouvernement, acte provisoirement et

accidentellement" revue francaise de droit administratif, N05,Paris, 1987.
Jean Rrivero,Jean Waline,le droit administratif.Dalloz,ed20.2004-
M. Hourio . Précis de droit administratif. Dalloz .1957.
MarieChristine.Rouault, Droit administratif,Gualino,ed.paris,2005.
Pierre Serramd," Administrer et gouvener, histoire d'une distinction", Jus Politicum, Revue internationale de droit politique. www.juspoliticum.com, P.9 Vu le.
Voir: Dufour Gabriel, Traite generale de droit administratif applique, Tome 4, 2eme, DELAMOTTE, Paris, 1855.

Laws and Regulations:

The Saudi Basic Law of Governance issued by Royal Decree No. (A / 90) dated 27/8/1412 AH.
The Law of Legal Proceedings issued by Royal Decree No. (M / 1) dated 1/22/1435 AH.
Law of Legal Proceedings before the Board of Grievances issued by Royal Decree No. (M / 3) dated 1/22/1435 AH
Law of the Board of Grievances in the Kingdom of Saudi Arabia, issued by Royal Decree No. (M / 78) dated 9/19/1428 AH.

Compendiums of Judicial Rulings:

A Compendium of Judicial Rulings No. 4 of 1990, issued by the Technical Office of the Supreme Constitutional Court in the Arab Republic of Egypt.
A Compendium of Judicial Rulings issued by the Egyptian State Council for the fifth year.
A Compendium of Administrative Rulings and Principles for the Year 1428 AH.
A Compendium of Administrative Rulings and Principles for the Year 1429 AH.
A Compendium of Administrative Rulings and Principles for the Year 1430 AH.
A Compendium of Administrative Rulings and Principles for the Year 1431 AH.
A Compendium of Administrative Rulings and Principles for the Year 1432 AH.
A Compendium of Administrative Rulings and Principles for the Year 1433 AH.
A Compendium of Administrative Rulings and Principles for the Year 1435 AH.
A Compendium of Administrative Rulings and Principles for the Year 1438 AH.

الموازنة بين أداء فريضة الصلاة والعمل التجاري

Balancing Between Performing the Obligatory Prayer and Commercial Work

إعداد:

باحث رئيس: د. إيمان محمد يوسف صالح

Dr. Iman Muhammad Yusuf Saalih

الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية بكلية الآداب بجامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل بالدمام

البريد الإلكتروني: emsaleh@iau.edu.sa

باحثات مشاركات: إيمان سعيد حسن الشهراني، تهاني أحمد محمد الزهراني، خديجة خالد خليفة النويشي، مروى عبد المنعم محمد الجمعة

Iman Saeed Hasan Al-Shahrani, Tahani Ahamad Muhammad Al_Zahrani, Novaishi, Marva Abdul Muniem Muhammad Khadeejah Khalid Khaleefah Al-Al-Jumaa

الاستقبال - Received: 2020/09/23، **القبول** - Accepted: 2020/12/02، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد:

فإن الشريعة الإسلامية شريعة غراء، غنية بكل ما فيه خير البلاد والعباد، وقد جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وترجيح خير الخيرين، ودفع شر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما.

ولما كان الأصل هو الجمع بين المصالح مهما تعددت وأمكن تحصيلها جميعًا، ولا حاجة إلى الترجيح والموازنة بينها إلا إذا تعارضت، والتعارض إما أن يكون بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما؛ فيقدم أرجحهما بتفويت المرجوح، وإما أن يكون بين سيئتين لا يمكن التحرز منهما؛ فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما.؛ إن المصالح إذا تعارضت فوتت المصلحة الدنيا في سبيل المصلحة العليا.

وإن من أعظم شعائر الإسلام إقامة الصلاة جماعة في المساجد؛ فإن الشأن في صلاة الجماعة أنها تجمع المسلمين في بيت الله سبحانه وتعالى، ومن ثم تكون سببًا أن يحدث بين المسلمين التعارف، وقد قال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ﴾ [الحجرات:١٣].

أهم النتائج والتوصيات:

- أن كل ما يذكر من مفاسد بسبب إغلاق المحلات وقت الصلاة المفروضة متوهمة، أو يسيرة، أو ضرورية توجب الرخصة بقدرها.
- وأن الصلاة عامود الدين فإذا تعارضت مع غيرها من الأمور؛ تقدم الصلاة.
- ينبغي أن يراعي أئمة مساجد الأسواق حاجة الناس فيخففوا عليهم في الصلاة، فيقللوا المدة بين الأذان وإقامة الصلاة في مساجد الأسواق.

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

ABSTRACT

The research was based on the idea of collecting the hidden facts behind Al-Iltifaat and its beauties, starting from Al-Bahr Al-Muheet, and then comparing it with other books of Tafseer (exegesis) that deal with the rhetorical and explanatory aspects, taking care of the interpretive aspects of those who are addressed and meant with the verses, and the link to the Qur'anic Qiraa'aat (readings), and its relationship with Al-Iltifaat.

In the name of Allah, and peace and blessing be upon the Messenger of Allaah.

The Islamic Shari'ah is pure and rich with all that is good for the land and the people. It has essentially come to achieve benefit and complete it and to avoid harm and reduce it, and to give preponderance to the better of two good things, and avoid the worst of two evils, and achieve the best of two benefits by forfeiting the least of them, and avoid the worst of two harms by enduring the least of them.

Meanwhile, since the general rule is to achieve all benefits, no matter how many, so far they can all be achieved, and there is no need to giving preponderance and comparing between them, unless they are in conflict. However, conflict is either seen between two benefits that cannot be combined; in this case, preference is given to the most preponderant, at the expense of the inferior one. Also, it may be between two evils that cannot be avoided altogether; then the worst of them will be avoided by enduring the one with less evil. And, if there is conflict of interest, the lower interest is forfeited for the greater one.

One of the greatest Islamic rites is performing prayers in congregation in mosques. The matter in congregational prayer is that it brings Muslims together in the House of Almighty Allaah; hence, it is leads to Muslims getting acquainted with each other. Allah said: ((We have made you races and tribes that you may get mutually acquainted)) Surah Al-Hujurat: 13.

The most significant findings and recommendations:

- That all harms being mentioned due to the closure of shops at the time of the obligatory prayer are either illusory, or insignificant, or are as a result of necessity that requires relative mitigation/relief (Rukhṣah).
- And that prayer is the pillar of religion; hence, if it comes in conflict with other matters, then prayer shall be given preference.
- The Imams of the mosques located in market areas should be cognizant of the needs of the people the peculiar need to relieve them during prayer, by reducing the period between the Adhān and Iqāmah in those mosques.

Peace and blessing be upon Prophet Muhammad and his family and companions.

مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضلَّ له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

فإن الصلاة هي عمل المقربين، وقرة عيون المحبين، ولذة أرواح الموحدين، ولذة نفوس الخاشعين ومحك أحوال الصادقين وميزان أحوال السالكين،

وهي رحمة الله المهداة إلى عباده المؤمنين هداهم إليها وعرفهم بها، وأهداها إليهم على يد رسوله الصادق الأمين، رحمة لهم وإكراما لهم لينالوا بذلك شرف كرامته والفوز بقربه، وعلى المسلم أن يسعى لرفع درجاته وأن يسابق لتحصيل خيراته بقدر استطاعته متبعًا سنن الصالحين؛ ليحشر في زمرتهم تحت راية المرسلين.

ونظرًا لما تتطلبه التغيرات المتسارعة في سوق العمل المحلي والعالمي، وتتضارب الرؤى حول المغزى من غلق المحال التِّجاريَّة في وقت الصلاة المفروضة، وكون هذا الأمر مطلبًا شرعيًّا ودينيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا؛ فقد آثرنا كتابة بحث بعنوان (الموازنة بين فريضة الصلاة والعمل التجاري) ضمن متطلبات مقرر: مشروع بحث التخرج

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تكمن أهمية البحث في هذا الموضوع من خلال الموازنة بين كون الصلاة فريضة واجبة، ولها أوقات محددة شرعًا لأدائها في وقتها؛ وبين الحاجة المجتمعية والاقتصادية لفتح المحال التِّجاريَّة في أوقات الصلوات؛ لتمكين أفراد المجتمع من المسلمين وغيرهم من قضاء احتياجاتهم، وعليه كان من أسباب اختيارنا للموضوع محل البحث الآتي:

- الحاجة الماسة إلى البيع والشراء من كافة شرائح المجتمع.
- بيان أيهما يقدم على الآخر الصلاة في وقتها أم البيع والشراء.
- التوفيق بين ما ورد في الشرع من كون الصلاة فريضة واجبة وحاجات المجتمع المتغيرة.

مشكلة البحث:

آلية الموازنة بين أداء فريضة الصلاة في وقتها المحدد شرعًا والعمل التجاري وفق مقاصد الشريعة الإسلامية.

أهداف البحث:

- إيجاد حلول شرعية للموازنة بين الاستجابة لنداء الصلاة المفروضة وتلبية الضروريات في البيع والشراء.
- النظر في وضع آليات وضوابط لفتح المحال التِّجاريَّة في أوقات الصلاة.
- الوقوف على أهم الآراء الفقهية والاقتصادية والمجتمعية فيما يخص موضوع البحث، والترجيح بينها وفق مقاصد الشريعة الإسلامية.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسات علمية بحثية أكاديمية تتطرق لموضوع الموازنة بين أداء فريضة الصلاة والعمل التجاري، بالجمع بين الحكم الشرعي ومقاصد الشريعة الإسلامية، بالمقارنة والموازنة بين المصالح والمفاسد والجمع بينهما بترجيح الغالب مما يرجحه الدليل الشرعي، بل هناك دراسة وحيدة عن (هل إغلاق المحلات في وقت الصلاة بدعة؟ للباحث/ عبد الله بن فهد القاضي، محاضر بقسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية، جامعة الملك سعود)، وهي تتطرق للحكم ولا تشتمل على فقه المقاصد الشرعية.

خطة البحث:

ينتظم هذا البحث في مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول وخاتمة وفهارس.

مقدمة وتحتوي على الآتي:

أهمية الموضوع وأسباب اختياره

مشكلة البحث

أهداف البحث

تمهيد ويشمل:

التعريف بعنوان البحث.

تعريف الصلاة ومكانتها في الإسلام.

المقصود بالموازنة لغةً واصطلاحًا.

المقصود بالعمل التجاري وأهميته في الإسلام.

الفصل الأول: الموازنة بين أداء الصلاة المفروضة في وقتها والعمل التجاري من الناحية الشرعية، ويوجد فيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المصالح المترتبة على غلق المحال التِّجاريَّة في أوقات الصلوات من الناحية الشرعية.

المبحث الثاني: المفاسد المترتبة على غلق المحال التِّجاريَّة في أوقات الصلوات من الناحية الشرعية.

المبحث الثالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد.

الفصل الثاني: الموازنة بين أداء الصلاة المفروضة في وقتها والعمل التجاري من الناحية الاقتصادية، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المصالح المترتبة على غلق المحال التِّجاريَّة في أوقات الصلوات من الناحية الاقتصادية.

المبحث الثاني: المفاسد المترتبة على غلق المحال التِّجاريَّة في أوقات الصلوات من الناحية الاقتصادية.

المبحث الثالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد.

الفصل الثالث: الموازنة بين أداء الصلاة المفروضة في وقتها والعمل التجاري من الناحية الاجتماعية، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المصالح المترتبة على غلق المحال التِّجاريَّة في أوقات الصلوات من الناحية الاجتماعية.

المبحث الثاني: المفاسد المترتبة على غلق المحال التِّجاريَّة في أوقات الصلوات من الناحية الاجتماعية.

المبحث الثالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد.

خاتمة: وتشمل أهم التوصيات والنتائج، وفهرس المصادر والمراجع.

تمهيد

تعريف الصلاة:

الصلاة لغة: هي الدعاء، شاهد على ذلك قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾.(١)

الصلاة اصطلاحًا: عبادة لله تعالى فيها أفعال وأقوال وحركات خاصة بها، تبتدئ بتكبيرة الإحرام، وتنتهي بالتسليم.

وقال البُجَيْرَمِيّ: هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوعِ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ وَهَيْئَتِهَا الْوَاقِعَةِ هِيَ عَلَيْهَا وَهِيَ التَّرْتِيبُ.(٢)

أهمية الصلاة ومكانتها:

الصلاة –عباد الله– مكانتها عند الله عظيمة، وهي في الدِّين تأتي في المرتبة الثانية بعد الشَّهادة بالتَّوحيد والرِّسالة؛ ولهذا خصها الله –عز وجل– من بين سائر العبادات بأن دعا محمدًا – صلى الله عليه وسلم– في ليلة مشهودة في تاريخ هذه الدنيا– وهي ليلة الإسراء والمعراج– فعُرِج برسولنا –عليه الصلاة والسلام– حتى وصل إلى السماء السابعة، ثم كلمه الله –تبارك وتعالى– ففرض عليه الله الصلاة هناك؛ كل ذلك لبيان قدرها، وعلو منزلتها، وأنها عند الله بمكان عظيم.

وتتجلى أهمية الصلاة في كونها الركن الركين من أركان الإسلام، والحبل المتين بين العبد وبين الله –عز وجل– فمن وصلها وصله الله، ومن قطعها قطعه الله، وهي أول ما يحاسب عليه المرء يوم القيامة، فإن قبلت صلاته نُظر في باقي عمله، وإن ردت عليه صلاته ضُرب سائر عمله في وجهه، فلن ينفعه بعد ذلك عمل صالح.

وهي الفارقة بين الإيمان والكفر؛ لما جاء في حديث جابر رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة".(٣)

---

(١) سورة التوبة ، (١٠٣).

(٢) سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرَمِيّ المصري الشافعي "التجريد لنفع العبيد حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب اختصره زكريا الأنصاري من منهاج الطالبين للنووي ثم شرحه في شرح منهج الطلاب"، (القاهرة : مطبعة الحلبي، ١٣٦٩هـ – ١٩٥٠م)، ١: ٢٢٦.

(٣) مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري ،" المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن =

وعن عبد الله بن بريدة، عن أبيه رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر".(١)

وهي وصية النبي صلى الله عليه وسلم للمسلمين في آخر أيام حياته حينما قال: " "الصلاةَ وما ملكت أيمانكم ".(٢)

وتتجلى أهمية الصلاة في أنّها عمود الدين حيث قال صلى الله عليه وسلم: " رأس الأمر الإسلام، وعمودُه الصلاةُ، وذروةُ سنامِه الجهادُ ".(٣)

=

العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم". تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).١: ٨٦ رقم ٧٦.

(١) محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك أبو عيسى الترمذي ، " الجامع الكبير – سنن الترمذي" . تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م). ٤: ٢١٠.

(٢) سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي أبو داود السِّجِسْتاني،" سنن أبي داود" تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية) ٤: ٣٤٠ ؛ ومحمد بن يزيد القزويني أبو عبد الله ابن ماجة ،" سنن ابن ماجه ".تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي)، ٢: ٩٠١.
وقال أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناني الشافعي، "مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه". تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، (ط٢، بيروت: دار العربية – ١٤٠٣ هـ)١: ٣٦٤: هذا إسناد حسن لقصور أحمد بن المقدام عن درجة أهل الضبط، وباقي رجاله على شرط الشيخين؛ وقال محمد ناصر الدين الألباني، "إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل" إشراف: زهير الشاويش (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥م)، ٧: ٢٣٧: صحيح .

(٣) الترمذي ،" الجامع الكبير " ، ٥: ١١ ، وقال: حديث حسن صحيح ؛ و ابن ماجه، "سنن ابن ماجه " ، ٢: ١٣١٤؛ و أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني ، " مسند الإمام أحمد بن حنبل" ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط –عادل مرشد، (ط ١، بيروت ، مؤسسة الرسالة،١٤٢١ هـ – ٢٠٠١ م)، ٥: ٢٣١؛ وحسنه الألباني في" إرواء الغليل"، ٢: ١٣٨.

تعريف الموازنة لغة واصطلاحاً

الموازنة لغة:

الموازنة في اللغة أخذت من الفعل (وزن)، وزنت الشيء وزنًا وزنة... ووازنت بين الشيئين موازنة ووزانا.(١)

والوزن ثقل الشيء بشيء مثله ... وزن الشيء إذا قدره... والميزان: المقدار العدل، ووازنه: عادلهُ وقابلهُ.(٢)

وتوازنا أي: اتزنا، بمعنى تساويا.

ونتوصل إلى أن المعنى اللغوي للموازنة هو المقابلة أو المساواة أو المعادلة بين شيئين لأغراض التقدير المنصف بالعدالة.

وقد وردت الموازنة بمعنى المقابلة أو المعادلة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ ﴾.(٣)

وأما اصطلاحًا: فإن النقَّاد القدامى والمحدثين استخدموا ألفاظًا متعددة يراد بها الموازنة منها:

-المفاضلة

-المقابلة

-المقايسة

(١) محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، " لسان العرب " (ط٣ ، بيروت: دار صادر ١٤١٤هـ)، ١٣ :٤٤٧ ؛ و زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي ،" مختار الصحاح " تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (ط٥ ، بيروت: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م) ، ١ :٣٣٧.

(٢) ابن منظور " لسان العرب " ، ١٣ :٤٤٨ ؛ و محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي، " تاج العروس من جواهر القاموس" تحقيق: مجموعة من المحققين ، (الكويت : دار الهد) ،٣٦:٢٥٢ ؛ و محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، " القاموس المحيط " تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي ، (ط٨، بيروت –لبنان: مؤسسة الرسالة ، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م)، ١:١٢٣٨ .

(٣) سورة الرحمن، (٩).

-المقارنة

بدليل قول الآمدي: (وجدتهم فاضلوا بينهما).[١]

فهنا استخدم الآمدي (المفاضلة) ونجده يستخدم الموازنة بدلالة قوله:

(فأما أنا فلست أفصح بتفضيل أحدهما على الآخر، ولكني أوازن بين قصيدتين من شِعرهما إذا اتفقتا في الوزن والقافية، وإعراب القافية، وبين معنى ومعنى).[٢]

وجاء في كتاب بديع القرآن تعريف الموازنة بأنه: (مقارنة المعاني بالمعاني ليعرف الراجح في النظم من المرجوح).[٣]

وقد فصل الدكتور إسماعيل خلباص حمادي الزاملي في هذا الموضوع وتوصل إلى المفهوم الاصطلاحي فقال هو: (منهج نقدي تطبيقي يرمي إلى تحقيق إحدى الغايتين الوصف والحكم أو كليهما معا وذلك بدراسة أديبين أو أكثر دراسة شاملة على وفق معايير نقدية تختلف من ناقد للآخر تبعا لمذهبه في الأدب ونقده).[٤]

وعرفها معاذ البيانوني بأنها: (المعادلة والمساواة بين طرفين معتبرين ومؤثرين، لاختيار أحدهما، أو اختيار قدر محدد منهما، وفق معايير خاصة).[٥]

وعرفها عبد الله الكمالي تعريفًا أقل شمولية بقوله: (هي المفاضلة بين المصالح والمفاسد المتعارضة والمتزاحمة؛ لتقديم أو تأخير الأولى بالتقديم أو التأخير).[٦]

---

(١) الحسن بن بشر أبو القاسم الآمدي ، " الموازنة بين أبي تمام والبحتري" تحقيق : السيد أحمد صقر (ط٤،بيروت: دار المعارف)، ١: ٤.

(٢) الآمدي، " الموازنة بين أبي تمام والبحتري" ، ١: ٦.

(٣) عبد العظيم بن الواحد بن ظافر ، ابن أبي الإصبع المصري ، "بديع القرآن " تحقيق: حفني محمد شرف (ط١، القاهرة:نهضة مصر للنشر ٢٠١٩م) ،١: ٥.

(٤) الدكتور إسماعيل خلباص حمادي الزاملي، " الموازنة منهجا نقديا قديما وحديثا "، رسالة ماجستير بإشراف د .ناصر حلاوي (كلية التربية جامعة بغداد ١٤٠٩ هـ ١٩٨٩ م) ، ١: ١٣ – ١٨ .

.(٥) معاذ محمد أبو الفتوح البيانوني، " فقه الموازنات الدعوية؛ معالم وضوابط "، (القاهرة: دار اقرأ الدولية، ٢٠٠٩م)، ١: ٦٥.

(٦) عبد الله يحي الكمالي، "تأصيل فقه الموازنات" (ط١، بيروت : دار ابن حزم ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)، ١: ٤٩.

التعريف بفقه الموازنات:

فقه الموازنات هو: (مجموعة الأسس والمعايير التي تضبط عملية الموازنة بين المصالح المتعارضة، أو المفاسد المتعارضة مع المصالح ؛ ليتبين بذلك أي المصلحتين أرجح فتقدم على غيرها، وأي المفسدتين أعظم خطرًا فيقدم درؤها ،كما يعرف به الغلبة لأي من المصلحة أو المفسدة –عند تعارضهما– ليحكم بناءً على تلك الغلبة بصلاح ذلك الأمر أو فساده).[١]

المقصود بالعمل التجاري وأهميته في الإسلام:

التجارة: عرفها بعض العلماء بأنها، تغليب المال بالمعاوضة لغرض الربح.[٢]

أهمية التجارة في الإسلام:

التجارة نعمة من نعم الله عز وجل، وهي مهنة شريفة كريمة، ويكفيها شرفًا أن نبي الأمة صلى الله عليه وسلم عمل بها يومًا من الأيام، فقد ثبت عنه عليه الصلاة والسلام أنه تاجر في مال خديجة رضي الله عنها وأرضاها.

وهذه التجارة تولاها الأخيار على مر القرون والأعصار فمن أصحاب النبي الأخيار رضي الله عنهم وأرضاهم، تولاها أبو بكر صديق هذه الأمة، وكان تاجرًا ونعم التاجر، وكذلك عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عن الجميع.

والإسلام دين عمل، ودين جد واجتهاد، ودين سعي وتحصيل، وليس بدين خمول ولا كسل، فشحذ الهمم إلى هذا العمل المبارك، يصون الإنسان به وجهه عن ذل السؤال وشدة الحال، ولذلك كان من أعظم الأمور بلية على العبد أن يتعلق أو تتعلق حوائجه بالناس.[٣]

والتجارة هي البيع والشراء وقد ذكرها الله سبحانه وتعالى في مواضع كثيرة في القرآن

(١) عبد المجيد محمد السوسوة أستاذ بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة صنعاء "منهج فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية"، (ط١، دبي : دار القلم ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م) ، ١ :٢ .

(٢) المبارك بن محمد الجزري أبو السعادات ،"النه في غريب الحديث والأثر"، تحقيق : طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية – ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م) ، ١: ١٨٦.

(٣) محمد بن محمد المختار الشنقيطي "دروس الشيخ محمد المختار الشنقيطي" دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية ،٢: ٢٢. http://www.islamweb.net

منها قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[1]، وهنا في هذه الآية الكريمة قد وصف الله البيع بالحلال ، ووردت في سنة النبي – صلى الله عليه وسلم – أحاديث كثيرة في التجارة منها:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: " كَانَتْ عُكَاظٌ، وَمَجَنَّةُ، وَذُو المِجَازِ، أَسْوَاقًا فِي الجَاهِلِيَّةِ، فَلَمَّا كَانَ الإِسلام، فَكَأَنَّهُمْ تَأَثَّمُوا فِيهِ، فَنَزَلَتْ: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾[2] في مواسم الحج " قَرَأَهَا ابْنُ عَبَّاسٍ[3].[4].

(١) سورة البقرة، (٢٧٥)

(٢) سورة البقرة ، (١٩٨)

(٣) محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي ، " الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري " تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (ط١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، ١: ١٣١؛ و مسلم "صحيح مسلم، ٣ : ٤٧٣، ٤٧٤ ؛ و أبو داود "سنن أبي داود" ، ٢: :١٤١.

(٤) "حسام الدين بن موسى محمد بن عفانة ،" فقه التاجر المسلم و آدابه" ، (ط١،بيروت : المكتبة العلمية ودار الطيب ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م)، ١: ١٦.

الفصل الأول: الموازنة بين أداء الصلاة المفروضة والعمل التجاري من الناحية الشرعية

المبحث الأول: المصالح المترتبة على غلق المحَال التِّجاريَّة في أوقات الصلوات.

لقد شرع الله – بفضله ورحمته – للبشر دينًا قويمًا، يحقق لهم مصالح الدنيا والآخرة، ويجعلهم ينعمون بحياة هانئة بقدر ما يلتزمون به من شرائعه ويطبقون من أحكامه.

فقد جاءت الشريعة بتحصيل المصالح وتكميلها ودفع المفاسد وتقليلها.

فالإسلام دين جرى به العمل، وليس طقوسًا تختفي وراء الكنائس والبِيَع، بل انتقل من نصوصه المجردة إلى واقع معاش نلحظه في جسد الأمة كلها، وقد تلقت الأمة شريعة الله منذ العصر الأول بالقبول والإذعان، وعملت بها في سائر الأقطار والأزمان، وأخضعت لها العبادات والمعاملات، وسلمت لها تسليمًا.(١)

وإن من الشعائر العظيمة في الإسلام شعيرة الصلاة التي جعلها الشرع فارقًا بين الإسلام والكفر، فقال عز وجل: ﴿ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ ﴾.(٢)

وقال تعالى: ﴿ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾.(٣)

وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾.(٤)

وفي الصحيحين عَنِ ابْنِ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم:" بُنِيَ الإسلام عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلاَةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ".(٥)

ومما يدل على عظيم منزلتها في الإسلام ما يلي:

---

(١) الشمراني صالح بن علي "إغلاق المحلات التِّجاريَّة للصلاة في الشريعة والنظام "، ١١٦.

(٢) سورة التوبة ، (١١)

(٣) سورة التوبة ، (٥)

(٤) سورة البينة ، (٥)

(٥) البخاري، " الجامع المسند الصحيح " ١ : ١٠؛ و مسلم "صحيح مسلم "، ١: ٤٥.

- أنها الركن الثاني من أركان الإسلام
- جعل مجرد الإعلام بدخول وقتها دليلًا على إسلام أهل القرى واستحقاقهم للأمان والسلام.
- كفر تاركها مطلقًا عند جماهير السلف.
- أن الله فرضها بلا واسطة من فوق سبع سماوات ليلة الإسراء والمعراج.
- أنها أفضل الأعمال بعد الشهادتين.

هذه بعض مزايا الصلاة وفضائلها ومكانتها في الإسلام، وإذا كان الأمر كذلك فليس غريبا أن يُعتنى بها، وأن تعطل بعض الأعمال لأجلها كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

إن البحث في حكم إغلاق المحال وقت إقامة الصلاة بحث متصل بحكم صلاة الجماعة، فاقتضى ذلك تقديم البحث في حكمها.

ولقد أجمع المسلمون على مشروعية الجماعة للصلوات الخمس وفضلها، ثم اختلفوا في وجوبها. ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ﴾.[1]

فالآية دالة على وجوب صلاة الجماعة وجوبًا عينيًّا؛ إذ لو لم تكن واجبة لرُخص في تركها في حال الخوف، ولم يجُز الإخلال بواجبات الصلاة من أجلها، ولو كانت فرض كفاية لسقط وجوبها بصلاة الطائفة الأولى.

كما أن لصلاة الجماعة فوائد وحكماً عظيمة، فمن حِكمِ صَلاةِ الجَماعةِ ما يلي:

- زرْعُ المودَّة والمحبَّة بين المسلمين، مع كونِها وسيلةً للتعارُفِ فيما بينهم.
- إظهارُ شَعيرةٍ من أعظمِ شعائرِ الإسلام.
- تعويدُ الأمَّةِ الإسلاميَّةِ على الاجتماعِ، وعدَمِ التفرُّقِ.
- تعويدُ المسلمِ على ضَبطِ النَّفسِ؛ فمتابعةُ الإمامِ في الصَّلاة يُدرِّبُه على ضبطِ النَّفْس.
- شعورُ المسلمينَ بالمساواةِ.
- تفقُّدُ أحوالِ المسلمين من الفُقراء والمرضَى لمساعدتهم، والمتهاونينَ في الصَّلاةِ لنُصحِهم، والجاهلين بأحكامِ الصَّلاة لتعليمهم.

(١) سورة النساء ، آيه (١٠٢).

– زيادةُ نشاطِ المسلمِ واجتهادِه في العبادةِ إذا رأى المجتهدين مِن المسلمين في العِبادَةِ.

– اجتماعُ المسلمين في أوقاتٍ مُعيَّنةٍ يُربّيهم على المحافظةِ على الأوقاتِ.

مشروعية الإغلاق:

يُستدل لها بأدلة من الكتاب والسنة وعمل الصحابة والنظر الصحيح المبني على القواعد الشرعية:

أولاً: قوله تعالى: ﴿ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ ۗ وَنُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾.(١)

وجه الدلالة: فإذا تابوا عن الكفر، وأقاموا الصلاة التي هي ركن العبادة العملية الأعظم، وأذعنوا بالزكاة ركن الإسلام المالي الأعظم؛ حينها تتحقق أخوتهم في الدين ويكف عنهم.

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾.(٢)

وجه الدلالة: أن أول وظيفة تجب على من ولي أمر المسلمين أن يقيم الصلاة فيهم، قال الضحاك: هو شرط شرطه الله عز وجل على من آتاه الملك.(٣)

ثالثًا: قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَلَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾.(٤)

وجه الدلالة: أن في ترك الناس يتبادلون البيع في أسواقهم في الوقت الذي ينادى فيه للصلاة؛ سعيًا في خراب هذه المساجد وهجر الناس لها.

---

(١) سورة التوبة ، آية (١١).

(٢) سورة الحج ، آية (٤١).

(٣) محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي،" الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي" تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية ١٣٨٤هـ – ١٩٦٤ م)، ١٢: ٧٣ ؛ و إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي،" تفسير القرآن العظيم " تحقيق: سامي بن محمد سلامة (ط٢، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩ م.)، ٤: ٣٧.

(٤) سورة البقرة ، آية (١١٤).

رابعًا: قوله تعالى: ﴿ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴾.(١)

وجه الدلالة: أن الله تعالى أثنى على المؤمنين الذين إذا نودي للصلاة لم تلههم تجارتهم وبيعهم عنها، بل يتركونها لله ويقيمون صلاتهم.

خامسًا: قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰ أَن تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾.(٢)

وجه الدلالة: أن الله ألزمهم بصلاة الجماعة في حال الخوف؛ فإلزامهم بها أثناء الاشتغال بالبيع والشراء أولى من إلزامهم بها حال منازلة العدو، فإذا لم يعذروا بتركها حال الجهاد فلا يعذرون لأجل البيع والشراء.

سادسًا: قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾.(٣)

فإن قيل: إن هذا في صلاة الجمعة.

قيل: الإجماع على حرمة البيع بعد النداء الثاني لحضور الخطبة، والفرائض الخمس أولى أن يترك البيع لأجلها من خطبة الجمعة، قال المرداوي في الإنصاف: (ويحتمل أن يحرم إذا فاتته الجماعة بذلك وتعذر عليه جماعة أخرى ؛حيث قلنا بوجوبها).(٤)

وإن أول عمل قام به النبي صلى الله عليه وسلم حينما قدم المدينة مهاجرًا: أنه بنى مسجده الشريف لأجل إقامة صلاة الجمعة والجماعة فيه، ولأجل اجتماع القلوب والأبدان

(١) سوره النور ، (٣٧).

(٢) سوره النساء ، (١٠٢).

(٣) سورة الجمعة ، (٩)

(٤) علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي، " الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف" (ط٢، القاهرة: دار إحياء التراث العربي) ، ٤: ٢٣٤.

بين المسلمين، وقد حث صلى الله عليه وسلم على حضور صلاة الجمعة والجماعة ورغب في ذلك عموم المسلمين، إلا من كان معذورًا بمرض ونحوه. وتوعّد من تخلّف عنها بغير عذر.

ومن خالف ذلك ولم يُجب داعي الحق، فقد استحق العقوبة الرادعة كما ثبت في الصحيحين[١]: أن النبي صلى الله عليه وسلم همّ أن يحرّق بيوت من تخلف عن صلاة الجماعة، لولا ما فيها من النساء والذرية. فأيّهم أشد: تحريق البيوت على أهلها؟ أم إغلاق المحال؟

وقد كان حرص الصحابة رضي الله عنهم على حضور صلاة الجماعة شديدًا حتى قال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: « مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَلْقَى اللهَ غَدًا مُسْلِمًا، فَلْيُحَافِظْ عَلَى هَؤُلَاءِ الصَّلَوَاتِ حَيْثُ يُنَادَى بِهِنَّ، فَإِنَّ اللهَ شَرَعَ لِنَبِيِّكُمْ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُنَنَ الْهُدَى، وَإِنَّهُنَّ مِنْ سُنَنَ الْهُدَى، وَلَوْ أَنَّكُمْ صَلَّيْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ كَمَا يُصَلِّي هَذَا الْمُتَخَلِّفُ فِي بَيْتِهِ، لَتَرَكْتُمْ سُنَّةَ نَبِيِّكُمْ، وَلَوْ تَرَكْتُمْ سُنَّةَ نَبِيِّكُمْ لَضَلَلْتُمْ، وَمَا مِنْ رَجُلٍ يَتَطَهَّرُ فَيُحْسِنُ الطُّهُورَ، ثُمَّ يَعْمِدُ إِلَى مَسْجِدٍ مِنْ هَذِهِ الْمَسَاجِدِ، إِلَّا كَتَبَ اللهُ لَهُ بِكُلِّ خَطْوَةٍ يَخْطُوهَا حَسَنَةً، وَيَرْفَعُهُ بِهَا دَرَجَةً، وَيَحُطُّ عَنْهُ بِهَا سَيِّئَةً، وَلَقَدْ رَأَيْتُنَا وَمَا يَتَخَلَّفُ عَنْهَا إِلَّا مُنَافِقٌ مَعْلُومُ النِّفَاقِ، وَلَقَدْ كَانَ الرَّجُلُ يُؤْتَى بِهِ يُهَادَى بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ حَتَّى يُقَامَ فِي الصَّفِّ»[٢]، ولا يستثنى إلا من له عذر في التخلف عنها،

فإذا كان التارك لصلاة الجماعة في نفسه يُعدّ منافقًا معلوم النفاق، فكيف بالمزهّد فيها لدى العامة، وقد أمر الله بصلاة الجماعة حال التحام الصفين للقتال، فكيف حال التحام الصفين للبيع والشراء، أمروا بأدائها والسلاح باليدين، فكيف وما باليدين دنانير ودراهم: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ﴾.[٣]

ولذا فإغلاق المحال التِّجاريَّة والذهاب للمساجد لأداء الصلاة جماعة؛ مما يعتبر من المصالح المرعية، والمقاصد الشرعية التي تحقق روح الإسلام:

---

(١) متفق عليه، من حديث أبي هريرة ؛ البخاري" الجامع المسند الصحيح "، ١: ٤٥١.

(٢) مسلم "صحيح مسلم" ، ١: ٤٥٣؛ و أبو داود "سنن أبي داود" ، ١ :١٥٠؛ وأحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي "المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي" تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (ط٢، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية ، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م)، ٢: ١٠٨.؛ وأحمد " مسند الإمام أحمد بن حنبل" ، ١: ٣٨٢.

(٣) سورة النساء ، (١٠٢).

أولًا: فيه تعظيم لله سبحانه وتعالى وإجلال لأمره ونهيه، وتقديم ما يحبه الله تعالى على أهواء الأنفس ورغباتها، وإظهار لشعائر الإسلام، ﴿ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ ﴾.(١)

وفيه الانقياد لأحكام الشرع الظاهرة، المؤدّية إلى صلاح الأنفس وزكاة الأرواح، وإضفاء جوٍّ إيماني، وإحساس بالأمن والطمأنينة، وإعطاء صورة مشرقة عن عظمة هذا الدين الحنيف؛ مما يجعل له أكبر الأثر على من يشاهد هذه المظاهر الإيمانية، من كافر فيسلم، أو مسلم غافل فيهتدي.

ثانيًا: في إغلاق المحال أثناء الصلاة إحسان للتجار والعمال، وإعانتهم على إقامة الصلاة والخشوع فيها، فلو لم تُغلق لتهاون الكثير منهم في أداء الصلاة، أو ذهب خشوعهم، خوفًا من ذهاب مشترٍ، أو ضياع صفقة، كما أن ذلك يسهم في تجديد الإيمان لدى الباعة، وتذكيرهم بالآخرة لينالوا من نصيبها، وتجنيبهم فتنة الدنيا، وتقوية صلتهم بخالقهم.

فلو تُركت المحال مفتّحة واستمر البيع والشراء، لتكاسل الكثير من الناس عن أداء الصلاة جماعة، وربما أخروها إلى آخر وقتها أو بعده؛ انشغالًا أو نسيانًا، وذلك يؤدي إلى تركها بالكلية، وهو ما قد يصل بالمسلم إلى الكفر.

ثالثًا: وفي ذلك تعظيم لقدر الصلاة، وإظهار لمكانتها، وتوعية المجتمع بأهمية إقامتها جماعة، وذلك من التعاون على البر والتقوى الذي أمر الله به، فيعم الخير المجتمع بأسره.

أما المتاجرة والبيع أثناء أداء الناس للصلاة، فهو من الإثم والعدوان الذي نهى الله عن التهاون فيه، لما فيه من الاستخفاف بالصلاة والتساهل فيها، وتهوين لشأنها بين الناس، وقد يؤدي ذلك إلى خلو مساجد الأسواق من المصلين.

فمتى كانت هذه الشعيرة قائمة ظاهرة وجب العمل على بقائها كذلك، وإن قصّر فيها الناس أو أضاعوا شيئًا منها؛ وجب تذكيرهم بفضلها وأهميتها، فإن لم يستجيبوا؛ كان لابد من منعهم من التقليل من شأنها بالعقوبة، فهي عمود الإسلام، ولا حظ في الإسلام لمن تركها.

كما أن المسألة غير متعلقة فقط بحكم صلاة الجماعة التي ورد الخلاف في حكمها، مع أن الراجح وجوبها، إضافة إلى أن أمر ولي الأمر يرفع الخلاف؛ لما له من حق الطاعة، ويجعل العمل بالقول الذي اختاره واجبًا، بل متعلقة كذلك بنظام يسنّه البشر لأنفسهم لتحقيق مصالحهم مما يتوافق مع الشرع المطهر.

---

(١) سورة الحج ، (٣٢).

فقد ورد في اللائحة التنفيذية لنظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الصادرة بقرار معالي الرئيس العام لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رقم (٢٧٤٠) بتاريخ ١٤٠٧/١٢/٢٤هـ، ونشرت في جريدة أم القرى في عددها رقم (٣٢٠٣) بتاريخ ١٤٠٨/٧/٣٠هـ فيما يتعلق بالصلاة في الباب الأول من اللائحة ما يلي:

المادة الأولى من اللائحة التنفيذية لنظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

(ثانيًا: لما كانت الصلاة هي عمود الدين، وسنامه، فيتعين على أعضاء الهيئة مراقبة إقامتها في أوقاتها المحددة شرعًا في المساجد، وحث الناس على المسارعة إلى تلبية النداء إليها، وعليهم التأكد من إغلاق المتاجر، والحوانيت، وعدم مزاولة أعمال البيع خلال أوقات إقامتها).

وقد يستدل بعض من في قلبه زيغ بالمتشابه من النصوص كحديث: "لا صلاة بحضرة طعام"[(١)] وغيره، للتدليس بها على من لا علم عنده، ويتهم علماء الإسلام بالجهل والسّفه، ويدعي مخالفة هذا الفعل النبيل للنصوص الشرعية التي لم يفقهها؛ قلبًا للحقائق وتضليلًا للناس واتباعًا للهوى.

ومما مضى تبيّن أن إغلاق المحال التِّجاريَّة أثناء الصلاة يوافق المصالح والمقاصد الشرعية، ويشهد له الواقع، ويرتضيه العقل، وقبل ذلك كله دلت عليه عموم الأدلة، والآثار الصحيحة والصريحة، ومضى عليه عمل سلف الأمة في العصور الفاضلة، ولا زال ينادي به أهل العقل والحكمة، لما يترتب عليه من فوائد ومنافع، فهو ليس ببدعة ولا يخالف الشرع، ولا يُضاد العقل كما يزعم من لا علم له ولا فهم لديه.

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم ينبّه الناس إلى الصلاة بنفسه، كما روى الإمام أحمد عن عبد الله بن طهفة: "خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فجعل يوقظ الناس: الصلاة، الصلاة".[(٢)]

وروى أبو داود، عن أبي بكرة، عن أبيه قال: "خرجتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لصلاة الصبح، فكان لا يمر برجل إلا ناداه بالصلاة أو حركه برجله".[(٣)]

---

(١) مسلم "صحيح مسلم" ، ١: ٣٩٣ ؛ و أبو داود "سنن أبي داود" ، ١ :٦٩ ؛ و أحمد " مسند الإمام أحمد بن حنبل" ، ٦: ٧٣.

(٢) أحمد " مسند الإمام أحمد بن حنبل" ، ٣: ٤٣٠.

(٣) أبو داود "سنن أبي داود" ، ٢ :٢١ .

وكان أصحابه صلى الله عليه وسلم رضوان الله عليهم كذلك:

فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "كانت الصلاة إذا حضرت على عهد رسول صلى الله عليه وسلم سعى رجل في الطريق فنادى: الصلاة، الصلاة، الصلاة...".(١)

وقال الحسن بن علي رضي الله عنهم في ذكر مقتل أبيه: "... فلما خرج من الباب نادى: أيها الناس، الصلاة، الصلاة، كذلك كان يفعل في كل يوم ومعه درّتهُ يوقظ الناس، فاعترضه الرجلان، فضربه ابن ملجم على دماغه...".(٢)

وكان السلف الصالح كذلك، فقد أخرج ابن مردويه عن ابن عباس –رضي الله عنهما– في قوله تعالى: ﴿ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ ﴾(٣): "كانوا رجالًا يبتغون من فضل الله يشترون ويبيعون، فإذا سمعوا النداء بالصلاة ألقوا ما بأيديهم وقاموا إلى المساجد فصلّوا".(٤)

وروي مثل ذلك عن ابن مسعود(٥) وابن عمر(٦) وغيرهما رضي الله عنهم.

---

(١) محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري ،"صحيح ابن خزيمة" تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي ، (بيروت : المكتب الإسلامي)، ١: ١٩١ ؛ و أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي ،" السنن الصغير" تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي (ط١، كراتشي. باكستان: جامعة الدراسات الإسلامية، ١٤١٠هـ – ١٩٨٩م) ، ١: ١١٨.

(٢) الطبراني "المعجم الكبير "، ١: ١٤٥، مطولًا.

(٣) سورة النور، (٣٧)

(٤) عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي "الدر المنثور في التفسير بالمأثور " (بيروت: دار الفكر)، ٦: ٢٠٧.

(٥) سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبرانيٍ ، "المعجم الكبير " تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي (ط٢، القاهرة: مكتبة ابن تيمية) ، ٨: ١٤٩ ؛ و أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني ، أبو بكر البيهقي، " شعب الإيمان" تحقيق: عبدالعلي عبد الحميد حامد (ط١،الرياض: مكتبة الرشد ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٣ م) ، ٤: ٣٦٧؛ و السيوطي "الدر المنثور في التفسير بالمأثور " ، ٦: ٢٠٨.
عَن ابْن مَسْعُود "أَنه رأى نَاسا من أهل السُّوق سمعُوا الْأَذَان فتركوا أمتعتهم وَقَامُوا إِلَى الصَّلَاة فَقَالَ: هَؤُلَاءِ الَّذين قَالَ الله ﴿ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ ﴾".

(٦) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري ،" جامع البيان عن تأويل آي =

وعليه مضت العصور المفضّلة:

قال أبو طالب المكّي في قوت القلوب: (وقد كان السلف من أهل الأسواق إذا سمعوا الأذان ابتدروا المساجد يركعون إلى وقت الإقامة، وكانت الأسواق تخلو من التجار، وكان في أوقات الصلاة معايش للصبيان وأهل الذمة، وكانوا يستأجرونهم التجار بالقراريط والدوانيق يحفظون الحوانيت إلى أوان انصرافهم من المساجد).(١)

وسار على ذلك من بعدهم من علماء الشريعة:

قال ابن القيم رحمه الله: (واعتناءُ ولاة الأمور بإلزام الرعية بإقامة الصلاة أهم من كل شيء، فإنها عماد الدين، وأساسه وقاعدته، ويأمر والي الحسبة بالجمعة والجماعة وأداء الأمانة والصدق).(٢)

وقد قامت بهذا الدولة السعودية من أول عهدها ومن ذلك هذا الكتاب: (من عبد العزيز بن عبد الرحمن بن فيصل، إلى من بلغه هذا الكتاب من المسلمين، وفقنا الله تعالى وإياهم لمعرفة دينه، والقيام بحقه، والثبات عليه، سلام عليكم ورحمة الله وبركاته... وقد عيَّنا نُوابًا في تفقد الناس عند الصلاة، ومعرفة أهل الكسل الذين اعتادوه وعُرفوا من بين المسلمين بذلك، فيقومون على من قدروا عليه بالحبس والضرب؛ ومن هابوه ولم يقدروا عليه، فليُرفَع أمره لنا، وتبرأ ذمتهم بذلك، ولا يكون لأحد حجة يحتج بها علينا، كذلك إنا ملزمون أهل كل بلد بالقيام بذلك، ومن لم يقم به من أمير وغيره، بان لنا أمره، واتضح لنا غيّه).(٣)

=

القرآن = تفسير الطبري" تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي ،(ط١ ،القاهرة : دار هجر ، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١ م) ،١٨: ١١٣ ؛ و السيوطي "الدر المنثور في التفسير بالمأثور " ، ٦: ٢٠٨. عَن ابْن عمر:" انه كَانَ فِي السُّوق فأقيمت الصَّلَاة فأغلقوا حوانيتهم ثمَّ دخلُوا الْمَسْجِد فَقَالَ ابْن عمر: فيهم نزلت ﴿ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ ﴾".

(١) محمد بن علي بن عطية الحارثي، أبو طالب المكي ،"قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد" تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، (ط٢، بيروت / لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦ هـ –٢٠٠٥ م)، ٢: ٤٣٧.

(٢) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، "الطرق الحكمية" (القاهرة : دار البيان) ، ص : ٣٤٩.

(٣) مجموعة من علماء نجد الأعلام ، "الدرر السنية في الأجوبة النجدية" تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن =

وعليه فمن أنكر مشروعية إغلاق المحال لأداء الصلاة فقد جاء بفرية لا دليل له عليها ولا برهان، إلا اتباع الهوى والمتشابه، تؤدي إلى مفاسد وشرور، واللائق بعلماء هذه البلاد نشر هذا الأمر في البلدان الأخرى وحث الآخرين عليه وترغيبهم فيه والدعوة إليه ؛ لتعود مجتمعات المسلمين كما كانت عليه من تعظيم شأن الصلاة وعدم الانشغال عنها بزخارف الدنيا وزينتها، ذلك خير من التهوين من شأن الصلاة والدعوة إلى ما يشغل الناس عنها ويحملهم على الغفلة والإعراض عنها.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل

دليل المصلحة: فإن في إغلاق المحال مصالح دينية ودنيوية منها:

فيه: تعظيمٌ لله سبحانه وتعالى، وإجلالٌ لأمره ونهيه، وتقديم ما يحبه الله ورسوله على الدنيا وما فيها.

وفيه: انتصار على أهواء النفس، وإظهار لشعائر الإسلام.

وفيه: تعظيم لقدر الصلاة، وإظهار منزلتها في الإسلام، وتعاون على أعظم البر في إقامتها.

وفيه: إظهار لعزة الإسلام وأهله، وقوة ارتباطهم بدينهم، على خلاف تدين الملل الأخرى.

وفيه: دعوة لغير المسلم حين يرى صورة مشرقة عن عظمة هذا الدين الحنيف، فيترك ذلك أثرًا كبيرًا في نفسه عند مشاهدة هذه المظاهر الإيمانية للمسلمين.

وفيه: التعاون على البر والتقوى وإعانة التجار والعمال على إقامة الصلاة والخشوع فيها، ولو ترك؛ لتهاون بعض التجار في أداء الصلاة طمعًا في زيادة الصفقات.

وفيه: تجديد للإيمان وتذكير بالله تعالى عن غفلة السوق والبيع والشراء: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾.[1]

وفيه: تخفيف عنهم وإراحة لهم بالصلاة بعد عناء العمل؛ كيف وفيها راحة القلب والبدن كما كان يقول فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا بلال أقم الصلاة أرحنا بها ".[2]

=

قاسم (ط٦، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، كتاب النصائح، ١٤: ٣٦٥ -٣٦٨.

(١) سورة العنكبوت ، (٤٥).

(٢) أبو داود "سنن أبي داود" ، ٤ :٢٩٦ .؛ و أحمد " مسند الإمام أحمد بن حنبل" ، ٥: ٣٦٤.

الفرق بين الإلزام بالصلاة والإلزام بإغلاق المحال:

الإغلاق نفسه لا يترتب عليه حكم لذاته ولكنه من باب: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، فالواجب هو الامتناع عن البيع إذا أقيمت الصلاة وتوجه من تلزمه الجماعة لحضورها، فإذا تعذر هذا الامتناع إلا بالإغلاق وجب.

ولذا فعند بحث مسألة الإغلاق لا يصح إيراد الخلاف في وجوب صلاة الجماعة؛ لأنه لا تلازم بين المسألتين، لأن الراجح المؤيد بالكتاب والسنة وجوبها، وحتى لو سلمنا بعدم وجوب صلاة الجماعة؛ فإن الإلزام بإغلاق المحال لا يلزم منه الإلزام بصلاة الجماعة، ففي الناس المرأة الحائض، والرجل المسافر.

المبحث الثاني: المفاسد المترتبة على غلق المحَال التِّجاريَّة في أوقات الصلوات.

إن في الإلزام بإغلاق المحَال التِّجاريَّة مفاسد عدة منها:

ما يعود إلى التاجر (بتقصير وقت البيع، ووجود المشقة بإغلاق المحل وإنهاء حاجات المشترين في وقت ضيق ثم إعادة فتحة، وتعرض المحل للسرقة وقت الصلاة).

ومنها ما يعود إلى المشتري (كضيق وقت التسوق، والمشقة على النساء ببقائهن خارج المحل وقت الصلاة، وتضرر أصحاب الحاجات العاجلة بالانتظار كمن يريد شراء دواء).

ولاشك أن الشريعة الإسلامية شريعة كاملة عادلة لا حرج فيها ولا عسر؛ قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]، وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[2].

والواجبات الشرعية كلها موضوعة على أساس من اليسر والرحمة فإن عرَض لأحوال العباد بالعبادة الحرج والعسر؛ كان ذلك العارض سببًا في شرع تيسير آخر، وواجب صلاة الجماعة هو واحد من تلك الواجبات الشرعية.

مناقشة وتمحيص:

إن النظر في هذا الأمر ومناقشته يتوقف على مقدمة، وهي حكم صلاة الجماعة أولا وبناء على ما تم ترجيحه من وجوب الجماعة على الأعيان فهنا عدة وقفات من هذا الاعتراض:

- الحرج مرفوع في هذه الشريعة، والضرورة تبيح المحظور، والحاجة قد تنزل منزلة الضرورة وهذا أمر مسلَّم، لكن لارتكاب المحظور وإسقاط الواجب من أجل الضرورة ضوابط منها: أن يكون ذلك بقدر الضرورة، فالرخصة تقدر بقدرها، ولا يعمم حكمها، ولا تتجاوز محلها.

وعليه فتلك المضار والمفاسد التي تترتب على إغلاق المحَال التِّجاريَّة في أوقات الصلوات إن أريد بذكرها إبطال أصل وجوب الجماعة، وإلغاء مبدأ ترك البيع والتجارة لأداء الجماعة إلغاءً عامًّا مطلقًا؛ إن أريد بها ذلك فهذا الاستدلال فاسد، وتعليل غير مقبول؛ لأنه تعميم لمقتضى دليل خاص؛ لأن الرخصة استثناء من الأصل، والاستثناء لا يجوز جعله أصلًا،

(١) سورة الحج ، (٧٨) .

(٢) سورة البقرة ، (١٨٥).

فذلك خطأ عقلي فضلًا عن كونه تعديًا شرعيًّا

وإن أريد بذكر تلك المفاسد والأضرار النظر فيها لتمييز ما يُعد عذرًا منها في ترك الجماعة عما لا يُعد، وبحث الحلول لها أو الحكم بالرخصة فيها بقدر ما يقتضيه العُذر، إن أريد به هذا المعنى فهو نظر مقبول معتبر؛ لأنه يجمع بين الحكم الأصلي العام الذي هو وجوب الجماعة، وبين الرخصة التي أثبتتها الشريعة لرفع الحرج.

– إن دعوى (أن في الإلزام بإغلاق المحال التِّجاريَّة مفاسد عدة) حاصلها الاستدلال على عدم مشروعية الإلزام بدليل المصلحة المرسلة.

ومعلوم أن من شرط الاحتجاج بالمصلحة: ألا تخالف نصًّا، وهذا الشرط غير متحقق في مسألتنا، فقد تقدم ذكر بعض النصوص الآمرة بصلاة الجماعة في المساجد.

كما أن من شرط اعتبار المصلحة أن لا يعارضها مصلحة أرجح منها، وكم في إلزام الباعة والمتسوقين بصلاة الجماعة في المساجد من المصالح الدينية والدنيوية الراجحة.

وبناء على ما سبق الإشارة إليه من أن صلاة الجماعة كغيرها من الواجبات، تسقط بالأعذار المعتبرة شرعًا، فإن تلك المفاسد التي أوردها المعترض من غير أن نخوض في تفاصيلها لا تخرج عن نوعين:

النوع الأول: مفاسد متحققة الوقوع.

ونعني بها المضار التي تلحق بالناس من تجار ومشترين من جراء إغلاق المتاجر أوقات الصلوات، وقد اعتبرها الشارع عذرًا في التخلف عن الجماعة.

فالموقف من هذا النوع يكون على مرتبتين:

الأولى: بحث الحلول الممكنة لدفع تلك المضار، فبذلك تتحقق مصلحة إقامة الجماعة من غير ترتب مفسدة.

ومن الحلول التي يمكن ذكرها: تقصير المدة بين الأذان وإقامة الصلاة في مساجد الأسواق، تهيئة مكان لانتظار النساء، إعداد مصلًّى في المتاجر الكبرى.

الثانية: وإذا تعذر إيجاد حل تندفع به تلك المفسدة؛ فهنا تنزل الرخصة في ترك الجماعة، وتكون الرخصة مقتصرة على محل الحاجة، وبهذا نتمكن من الجمع بين الواجبين: إقامة الجماعة، ودفع الحرج اللاحق في بعض الأحوال.

النوع الثاني: مفاسد متوهمة

وهي التي لم يثبت اعتبار الشرع لها عذرًا في التخلف عن الجماعة، أو أن تكون أعذارًا معتبرة لكن التخلص منها ممكن من غير تفويت الجماعة.

ومن الأمثلة لها: اعتراض بعضهم على إغلاق محطات الوقود في أوقات الصلوات، فإنَّ هذه مفسدة متوهمة؛ لأن نفاد الوقود لا يأتي بغتة، بل يمكن لصاحب السيارة التزود بالوقود وهو في سعة من الوقت؛ فلا يتحقق التعارض.[١]

فتجاه هذا النوع من المفاسد لابد أن نستحضر أنه ليس كل ما رآه أحد من الناس عذرًا في ترك واجب أو فعل محرم يكون كذلك، وأن الواجبات الشرعية لا تخلو في الغالب من شيء من المشقة التي هي من مقتضى الابتلاء والاختبار؛ ولذا قال صلى الله عليه وسلم:" حُجِبَتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ، وَحُجِبَتِ الجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ ".[٢]

لم يقل أحد من الفقهاء: إن البيع بعد النداء للصلاة فاسد.

فيكون المنع من البيع بعد الأذان مخالفًا لاتفاق الفقهاء على صحة البيع في ذلك الوقت.

القول بأنه: لا قائل بفساد البيع الواقع بعد النداء للصلوات.

فقد قيل :إنه لا يصح البيع بعد النداء للصلوات كلها وهو قول عند الحنابلة[٣] لكن الصحيح عندهم صحة البيع مالم يضيق الوقت عن فعل الصلاة.

ومع القول بصحة البيع الواقع بعد الأذان للصلوات- أي الصلوات الخمس- فإن

---

(١) عبدالله بن فهد القاضي ، محاضر بقسم الثقافة الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود " هل إغلاق المحلات في وقت الصلاة بدعة " ، ١ :٣٢ https://wtn.sa/a

(٢) متفق عليه من حديث أبي هريرة ، البخاري، " الجامع المسند الصحيح " ٨ : ١٠٢ ؛ و مسلم "صحيح مسلم " ، ٤: ٢١٧٤

(٣) محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الرامينى ثم الصالحي الحنبلي، "الفروع " تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (ط، بيروت١: مؤسسة الرسالة ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.) ، ٦: ١٧٠ ؛ و علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف" (ط٢: دار إحياء التراث العربي)، ١١: ١٦٦.

ذلك لا يعارض القول بوجوب الصلاة في الجماعة وترك ما يشغل عن ذلك من بيع أو غيره؛ وهذا مناط صحة البيع وهو مباين لمناط وجوب الجماعة، فلا تلازم بينهما.

ويتضح هذا بمثالين:

– **الأول:** اتفق العلماء على أن المرء لو أخر الصلاة إلى آخر وقتها حتى لم يبق من الوقت إلا ما يتسع للصلاة؛ أنه لا يجوز له في هذا الوقت أن ينشغل بالبيع، ومع هذا ذهب كثير من أهل العلم إلى أنه لو باع في هذا الوقت صح البيع.(١)

– **الثاني:** ذهب أكثر العلماء إلى تحريم البيع بعد النداء الثاني لصلاة الجمعة؛ لقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ﴾.(٢)

ومع ذلك فلو تبايع اثنان في ذلك الوقت فالبيع صحيح عند الحنفية والشافعية.(٣)

فترى في هذين المثالين أن هؤلاء العلماء يرون حرمة البيع في هذين الوقتين: حين يضيق وقت الصلاة، ووقت صلاة الجمعة.

ومع ذلك فهم يصححون البيع إذا وقع، وليس هذا تناقضًا في قولهم، بل مرده إلى أن جهة صحة البيع منفكة عن جهة وجوب الصلاة، والنهي إنما يقتضي الفساد مع اتحاد الجهة لا مع انفكاكها، فيكون آثمًا بتأخير الصلاة، وبيعه صحيح.

---

(١) أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي " أحكام القرآن" ، تَحْقِيق: الدكتور سعد الدِّين أونال (ط١، استانبول: مَرْكَز البحوث الإسلامية التَّابِع لوقف الدّيانَة التركي،١٤١٦ هـ – ١٩٩٥ م) ، ١: ١٥٢ .

(٢) سورة الجمعة، (٩).

(٣) عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي " تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ" ، بحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ (ط١، القاهرة : ، المطبعة الكبرى الأميرية ، ١٣١٣ هـ) ، ٤: ٦٨؛ وعلاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي " بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع" (ط٢ ، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م)، ٥: ٢٣٢.؛ محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، "مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج" (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية١٤١٥هـ – ١٩٩٤م)، ١: ٥٦٦.

شبهات وردود:

الشبهات حول إجراء إغلاق المحال للصلاة ومن أبرزها.

الشبهة الأولى: القول ببدعية هذا العمل كما نص أحدهم، وهذه السقطة كافية في إبطال هذا القول، فمن تجرأ على القول بتبديع من يقيم الصلاة في الناس مع ما تقدم من أدلة فلا يأبه لقوله، فإن كان منزع التبديع عنده أنه لم ينقل عن السلف أمر الناس بإغلاق متاجرهم والتوجه للصلاة.

فنقول:

أولاً: قد مرت نصوص تدل على مشروعية إغلاق المحال التِّجاريَّة لأجل إقامة الصلاة بالإضافة إلى عمل السلف الصالح عليه؛ مما يدل على أن القائل سعى إلى هذا القول بجهله.

ثانيًا: إن القول بالتبديع لا يكون أبدًا إلا لأمر جاء على خلاف الوارد على وجه التعبد، فكيف يكون الإلزام بالصلاة بدعة مع عظيم شأنها في الإسلام، وأمر الله الصريح في صورة منها –وهي صلاة الجمعة– بترك البيع بعد النداء إليها، فلو قال هذا القائل بعدم الوجوب لكان قولًا مردودًا؛ لكن قد يكون له وجه من جهة خفاء الدليل عليه، وأما التنصيص على بدعيته فكالتنصيص على بدعية الدعوة إلى الله، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثالثًا: هذه دعوى يحتاج مدعيها أن يثبتها؛ لأنه ناقل عن الأصل فهو الذي يحتاج إلى أدلة تثبت دعواه؛ إذ فيها غاية سوء الظن بالنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم.

رابعًا: فكيف يظن هذا بالنبي صلى الله عليه وسلم وقد هم بتحريق المتخلفين في بيوتهم فقال في الحديث المتفق عليه: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ أَثْقَلَ صَلَاةٍ عَلَى الْمُنَافِقِينَ صَلَاةُ الْعِشَاءِ، وَصَلَاةُ الْفَجْرِ، وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِيهِمَا لَأَتَوْهُمَا وَلَوْ حَبْوًا، وَلَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِالصَّلَاةِ، فَتُقَامَ، ثُمَّ آمُرَ رَجُلًا فَيُصَلِّيَ بِالنَّاسِ، ثُمَّ أَنْطَلِقَ مَعِي بِرِجَالٍ مَعَهُمْ حُزَمٌ مِنْ حَطَبٍ إِلَى قَوْمٍ لَا يَشْهَدُونَ الصَّلَاةَ، فَأُحَرِّقَ

عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ بِالنَّارِ".[١]

وهل يقول عاقل: لا يجوز الاشتغال بالنافلة إذا أقيمت الفريضة لكن يجوز الاشتغال بالبيع والشراء أثناء الصلاة؟!

خامسًا: كيف يقال: إن إلزام الناس بالتفرغ للصلاة بدعة، وقد أجمع الأئمة على عقوبة تاركها، وقال الحنفية بحبسه، والجمهور بقتله واختلفوا في قتله هل يقتل ردة أو حدًّا؟![٢]

الشبهة الثانية: الاحتجاج بالضرورة لمثل الصيدليات ومحطات الوقود وأن إغلاقها للصلاة قد يتسبب لحالات طارئة بالضرر أو الوفاة، ويرد عليه بالآتي:

أولًا: أن هذه الحالات الضرورية نادرة الوجود، والنادر لا حكم له.

ثانيًا: أن المستوصفات والمستشفيات لا تتوقف الطوارئ فيها لأجل الصلاة، والعمل جار على التناوب.

ثالثًا: أن في رعاية الصلاة إحياء لروح التقوى في قلوب المؤمنين وقد وعد الله المتقين بالفرج فقال: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مِنۡ أَمۡرِهِۦ يُسۡرٗا ﴾.[٣]

رابعًا: أن الصلاة لا تستغرق سوى دقائق معدودة يندر أن ترد خلال وقتها الضرورة.

خامسًا: أن ذلك مما يمكن الاحتياط له في مسألة الوقود قبل دخول وقت الصلاة.

الشبهة الثالثة: أن في الإلزام بإغلاق المحال وقت الصلاة إلزاماً برأي فقهي، ولا يصح الإلزام في مسائل الاجتهاد، وذلك لأمور عدة:

---

(١) البخاري، " الجامع المسند الصحيح " ١: ١٢٢؛ ومسلم "صحيح مسلم "، ١: ٤٩٣؛ وأبو داود "سنن أبي داود" ، ٢ :٢٢؛ والترمذي ، " الجامع الكبير " ، ١: ٥٤٤ ؛ و النسائي "المجتبى من السنن = السنن الصغرى" ٢: ١١٦ .

(٢) محيي الدين يحيى بن شرف النووي ،"روضة الطالبين وعمدة المفتين" تحقيق: زهير الشاويش (ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، ٢: ١٤٦؛ وعبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي ، " المغني " (القاهرة: مكتبة القاهرة،١٣٨٨هـ – ١٩٦٨م) ،٣: ٣٥١.

(٣) سورة الطلاق ، (٤) .

الأول: أنه على القول بوجوب صلاة الجماعة ،فإن هذا الوجوب يتقوى بأمر ولاة أمر المسلمين الذين أمر الله بطاعتهم في المباح ؛فكيف بطاعتهم فيما هو قربة بل ركن من أركان الإسلام كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ ﴾.(١)

الثاني: لا شك في أن الخلاف قد وقع في حكم صلاة الجماعة وقد قرر كثير من العلماء -رحمهم الله- أنه لا إنكار في مسائل الاجتهاد، لكن هذا الاعتراض غير قادح؛ لأمور منها:

- أن الإلزام ليس بصلاة الجماعة وإنما بإغلاق المحَال لأجل صلاة الجماعة، وبينهما فارق ظاهر.
- لا مكان لإيراد قاعدة (لا إنكار على المخالف في مسائل الاجتهاد) هنا؛ لأنه لا مكان للاجتهاد مع حكم الحاكم، والفتوى المقررة في هذا البلد والتي عمل الحاكم عليها: هي القول بوجوب صلاة الجماعة، فالتوقف لأجلها إذا واجب.
- أن الإلزام بالتوقف عن البيع في وقت الصلاة هو نظام سَنَّه ولي الأمر، وفيه تحقيق للمقاصد الشرعية؛ فكان التزامه واتباعه واجبًا؛ للإجماع على وجوب السمع والطاعة في غير معصية الله إجماعًا مستندًا إلى النصوص الكثيرة الواردة بهذا المعنى؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾.(٢)

(١) سورة النساء ، (٩٥)

(٢) سورة النساء ، (٥٩)

المبحث الثالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد

معظم مصالح الدنيا ومفاسدها يدركها الإنسان بالعقل، فلا يخفى على العاقل أن تحصيل المصلحة ودفع المفسدة حسن مطلوب، ومعرفة كون الشيء مصلحة أو مفسدة ظاهرة، وإنما الذي يحتاج إلى النظر هو اجتماع المصالح أو المفاسد.

يقول العز بن عبد السلام رحمه الله تعالى: (إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك ؛ امتثالًا لأمر الله فيهما ؛ لقوله سبحانه: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ وَٱسْمَعُواْ وَأَطِيعُواْ وَأَنفِقُواْ خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ ۗ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾.[١]

وقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۚ فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴿١٠٣﴾ ﴾[٢] أي في وقت محدد ومعلوم، وإذا نظرنا لهذه الأوقات من خلال النصوص الواردة ؛ نجد أن الصلاة تدرك حتى آخر لحظة من وقتها.

وفي ترك البيع في الأسواق وإغلاق المحال، والتوجه إلى بيوت الله والاجتماع فيها لأداء الصلاة جماعة بمجرد سماع داعي الفلاح ينادي (حي على الصلاة)؛ استجابة لأمر الله تعالى القائل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾[٣] جمعًا بين عمارة الأرض والتزود للآخرة.

وكان السلف الصالح كذلك، فقد أخرج الطبري عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَٰرُ ﴾[٤] قَالَ:" كَانُوا رجَالًا يَبْتَغُونَ من فضل الله يشْتَرونَ ويبيعون، فَإِذا سمعُوا النداء بِالصَّلَاةِ ألقوا مَا بِأَيْدِيهِم وَقَامُوا إِلَى الْمَسْجِد فصلوا".[٥]

---

(١) سورة التغابن ، (١٦).

(٢) سورة النساء ، (١٠٣).

(٣) سورة الجمعة ، (٩).

(٤) سورة النور ، (٣٧).

(٥) الطبري "جامع البيان" ، ٢٢٢/١٧ ؛ والسيوطي ،" الدر المنثور في التفسير بالمأثور" ، ٦: ٢٠٧.

وروي ذلك عن ابن عمر[١] رضي الله عنه :" انه كَانَ فِي السُّوق فأقيمت الصَّلَاة فأغلقوا حوانيتهم ثمَّ دخلُوا الْمَسْجِد فَقَالَ ابْن عمر: فيهم نزلت ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾.[٢]

وعَن ابْن مَسْعُود[٣] رضي الله عنه: "أَنه رأى نَاسًا من أهل السُّوق سمعُوا الْأَذَان فتركوا أمتعتهم وَقَامُوا إِلَى الصَّلَاة، فَقَالَ: هَؤُلَاءِ الَّذين قَالَ الله: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾.[٤]

قال ابن كثير رحمه الله في «تفسيره»[٥]: فقوله :"رِجالٌ" فيه إشعار بهممهم السامية ونياتهم وعزائمهم العالية، التي صاروا بها عمارا للمساجد، التي هي بيوت الله في أرضه، ومواطن عبادته وشكره، وتوحيده وتنزيهه. وقوله: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾[٦] كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾[٧] وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[٨]؛ فمعنى الآية: أي لا تشغلهم الدنيا وزخرفها وزينتها، وملذّات بيعها وربحها، عن ذكر ربهم الذي هو خالقهم ورازقهم، والذين يعلمون أن الذي عنده هو خير لهم وأنفع مما بأيديهم؛ لأن ما عندهم ينفد وما عند الله باق، فيقدمون طاعته ومراده ومحبته على مرادهم ومحبتهم.

---

(١) الطبري "جامع البيان" ، ٢٢١/١٧ ؛ والسيوطي ،" الدر المنثور في التفسير بالمأثور" ، ٦: ٢٠٨.

(٢) سورة النور، (٣٧)

(٣) الطبراني " المعجم الكبير" ٩: ٢٢٢، ٢٢٣؛ والطبري " جامع البيان " ، ٢٢٢/١٧ ؛ والبيهقي،" شعب الإيمان" ٤: ٣٦٧؛ وقال الهيثمي في" مجمع الزوائد ومنبع الفوائد" ،٧: ٨٣: رواه الطبراني، وفيه راو لم يسم. وبقية رجاله رجال الصحيح.

(٤) سورة النور، (٣٧)

(٥) ابن كثير " تفسير القرآن العظيم" ، ٣: ٣٦٧.

(٦) سورة النور، (٣٧).

(٧) سورة المنافقون، (٩)

(٨) سورة الجمعة، (٩)

ومن خالف ذلك ولم يجب داعي الحق فقد استحق العقوبة الرادعة كما ثبت في الصحيحين[١] أن النبي صلى الله عليه وسلم هم أن يحرق بيوت من تخلف عن صلاة الجماعة، لولا ما فيها من النساء والذرية.

فإن فتح المحال، والمجاهرة بترك الصلاة، وإشغال الناس عنها بعد سماع النداء أشد من التخلف عنها في البيوت، وهو موجب للعقوبة إن لم يستجب فاعل ذلك بالحسنى، كما جاءت بذلك السنة النبوية، ودلت عليه عموم الأدلة.

والمتاجرة والبيع والشراء أثناء أداء الناس للصلاة، هو من الإثم الذي نهى الله عن التعاون عليه؛ لما فيه من الاستخفاف بالصلاة والتساهل فيها، وتهوين شأنها بين الناس، وقد يؤدي ذلك إلى خلو مساجد الأسواق من المصلين.

ومما مضى تبين أن إغلاق المحال التِّجاريَّة أثناء أداء الصلاة يحقق المصالح والمقاصد الشرعية، ويشهد له الواقع، ويرتضيه العقل، وقبل ذلك دلت عليه عموم الأدلة، وآثار صحيحة وصريحة، ومضى عليه عمل سلف الأمة في العصور الفاضلة،

وسار على ذلك من بَعدهم من علماء الشريعة، قال ابن القيم رحمه الله: (واعتناءُ ولاة الأمور بإلزام الرعية بإقامة الصلاة أهم من كل شيء؛ فإنها عماد الدين وأساسه وقاعدته، ويأمر والي الحسبة بالجمعة والجماعة وأداء الأمانة والصدق).[٢]

ولا زال ينادي به أهل العقل والحكمة؛ لما يترتب عليه من فوائد ومنافع، فهو ليس ببدعة، ولا يخالف الشرع، ولا يضاد العقل كما يزعم من لا علم له ولا فهم لديه.

وعليه فمن أنكر إغلاق المحال لأداء الصلاة فقد جاء بفرية لا دليل عليها ولا برهان، إلا اتباع الهوى والمتشابه، وتؤدي إلى مفاسد وشرور، واللائق بعلماء هذه البلاد نشر هذا الأمر في البلدان الأخرى، وحث الآخرين عليه وترغيبهم فيه والدعوة إليه؛ لتعود مجتمعات المسلمين كما كانت عليه من تعظيم شأن الصلاة وعدم الانشغال عنها بالدنيا وزينتها، ذلك خير من التهوين من شأن الصلاة والدعوة إلى ما يشغل الناس عنها ويحملهم على الغفلة والإعراض عنها.

(١) البخاري "صحيح البخاري" ، ١: ١٣١؛ مسلم "صحيح مسلم" ، ١: ٤٥١. وقد تقدم تخريجه.
(٢) ابن القيم " الطرق الحكمية" ، ٢: ٢٢٧-٢٢٨.

الفصل الثاني: الموازنة بين أداء الصلاة المفروضة والعمل التجاري من الناحية الاقتصادية.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المصالح المترتبة على غلق المحَال التِّجاريَّة في أوقات الصلوات من الناحية الاقتصادية.

لقد شرع الله بفضله ورحمته للبشر دينًا قويمًا، يحقق لهم مصالح الدنيا والآخرة، ويجعلهم ينعمون بحياةٍ هانئة بقدر ما يلتزمون به من شرائعه ويطبّقون من أحكامه، فقد جاءت الشريعة بتحصيل المصالح وتكميلها، ودفع المفاسد وتقليلها، والأمر بكل ما من شأنه تحقيق ذلك.

ومن ذلك ترك الصفق في الأسواق، وإغلاق المحال، والتوجّه إلى بيوت الله والاجتماع فيها لأداء الصلاة جماعة بمجرّد سماع داعي الفلاح ينادي (حي على الصلاة)؛ استجابة لأمر الله تعالى القائل: ﴿ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾.[1] جمعًا بين عمارة الأرض والتزود للآخرة.

والقول بأن إغلاق المِحَالِّ أثناء الصلاة قطع للأرزاق أو إضعاف للقوة الاقتصادية مبدأ غربي مادّيٌّ يقدّم الدنيا على الآخرة، ويلغي أثر الصلاة والصبر عليها في سعة الرزق. والواقع يبين خلاف ذلك، وصدق الله القائل: ﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ ﴿١٣٢﴾ ﴾.[2]

ومع ذلك فإن الضرر الديني المترتب على إهمال الصلاة، أشدّ من الضرر الاقتصادي المحتمل لو افترضنا وجوده، وهل اعتبر الشرع البيع والشراء ونحوه، من أعذار ترك الصلاة؟

(١) سورة الجمعة، (٩)

(٢) سورة طه، (١٣٢)

المبحث الثاني: المفاسد المترتبة على غلق المحَال التِّجاريَّة أوقات الصلوات من الناحية الاقتصادية.

ادعى بعضهم أن مليارات الريالات قد ذهبت هدراً لأجل هذه الدقائق المعدودة التي يرتاح فيها العامل قليلاً ليؤدّي حقّ ربه ويشهد الجماعة، وما أدري عن كيفية حسابه لمثل هذه الأرقام؟ ولماذا تفطّن للوقت الذي تغلق فيه المحَال ولم ينتبه للوقت الذي تمنع فيه المحَال من العمل قبله أو العمل بعده وهو أضعاف الوقت الذي تغلق فيه الصلاة، ولم يفطن للوقت الطويل الذي تغلق فيه أكثر المحَال أبوابها باختيارها.

إلى غيرها من التبريرات التي لو صحّ بعض منها فإنّ كلّ قرار حكومي ملزم لن يسلم من حصول بعض المفاسد أو التضييق لبعض الناس، فهذا شأن كلّ نظام ملزم، فهو يحقّق مصلحة عظمى لا يمكن أن تتم إلا ببعض التقييد على بعض الناس لأنه في النهاية نظام، وهذا شأن أي نظام، وقد كان من المقبول أن يطالب بعضهم بتقليص المدّة التي تغلق من أجلها المحَال بطريقة أو بأخرى لا أن ينسف القرار من جذوره.

وإذا كان في رأيك أن إلزام الناس بإغلاق متاجرهم فيه تفويت لمصالحهم وضياع لأموالهم، فنُسائلك: هل علمت أن الشريعة قد تلزم أهلها بأن يضحوا برقابهم ودمائهم وأموالهم في سبيل الله تعالى حيث قال عز وجل: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ۚ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾.(١)

إن كثيراً ممن يُسَوّغ فتح المتاجر وقت الصلاة، يورد مصالحَ متوهمة، كحاجة الناس المالية والصحية، والصلوات لا تأخذ إلا دقائق معدودة في كل وقت، وما سمع الناس على مر العصور أن تاجراً خسر وأفلس لإغلاق متجره لأداء صلاته، والناس يُغلقون المتاجر لأجل مصالح الإنسان كالنوم والطعام ونحوهما ليلاً ونهاراً في اليوم الواحد وقتاً طويلاً يجتمع فيه وقت صلوات أسبوع تام وزيادة، وما تحدثوا عن مواضع الربح والخسارة في طلب صحة الأبدان

(١) سورة التوبة، (١١١).

واتباع النظام، فكيف بسلامة الدين.

ولم ير الناس فردًا مات جوعًا على أعتاب المطاعم والمتاجر يطلب الشراب والطعام، والناس منصرفون عن متاجرهم في صلاتهم .

وهذا أمر لا يُحتاج إلى ذكره، ولكننا في كثير من الأحيان نطلب الإقرار بما تراه العيون، وقد كان طلب الإقرار بما يظهر للعيان ضعة، إذ إننا في زمن أقوى الناس فيه حجة أرفعهم صوتًا.

المبحث الثالث: الموازنة بين المفاسد والمصالح من الناحية الاقتصادية.

القول بأن إغلاق المِحَالِّ أثناء الصلاة قطع للأرزاق أو إضعاف للقوة الاقتصادية؛ فيجاب عنه بأمور:

الأول: إن هذا مبدأٌ ماديّ محض، والأمور في الإسلام لا ينظر إليها بمثل هذا المنظار، ولو غُلّبت مصلحة المال أو النفس لما شرع الجهاد والتضحية بالنفس والمال في سبيل الله تعالى.

الثاني: أن الواقع خلاف ذلك فإن الأرزاق والمكاسب في السعودية –مع إغلاق المحال أثناء الصلاة– أكثر وأقوى من غيرها من الدول التي لا تُغلق فيها المحال أثناء الصلاة.

الثالث: أن الشرع يكذب ذلك؛ فقد جاء في سياق الأمر بالصلاة ضمان الرزق كما في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَالْعَٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ ﴿١٣٢﴾﴾.[1]

الرابع: لو سلم بوجود ذلك؛ فإن رعاية حفظ الدين أولى بالتقديم من حفظ النفس فضلًا عن المال، فإن الضرر الديني المترتب على إهمال الصلاة أشد من الضرر الاقتصادي المحتمل.

الخامس: أن الصلاة لا تستغرق سوى دقائق معدودة لا تصل بالتجارة إلى ما يتوهم من الخسارة.

السادس: أن الناس يغلقون طوعًا أو كرهًا –كما في بعض البلدان والأوقات– لأجل الراحة والنوم والطعام؛ فالإغلاق لأجل الصلاة أولى.

السابع: أن الناس وقت الصلاة ينجلفون إلى المساجد خاصة في بلاد الحرمين حرسها الله، فلم الدعوة إلى إبقاء محلاتهم مفتوحة، وفي بقائها كذلك زيادة ضرر في تكاليف الكهرباء والعمال.[2]

ومن وجهة نظرنا أن المفاسد أكثر عند فتح المحال وقت الصلاة، ولكن يمكنهم تقليل الوقت عند الغلق.

---

(١) سورة طه، (١٣٢).

(٢) الشمراني صالح بن علي ، وكيل معهد البحوث العلمية للثقافة والنشر، " إِغْلَاق المحلات التِّجاريَّة للصلاة بين الشريعة والنِّظَام" ، جامعة أم القرى، ص:٣٢ .

الفصل الثالث: الموازنة بين أداء الصلاة المفروضة والعمل التجاري من الناحية الاجتماعية.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المصالح المترتبة على غلق المحَال التِّجاريَّة في أوقات الصلوات من الناحية الاجتماعية.

إن إغلاق المحال التِّجاريَّة لأداء الصلاة، عمل جليل له من الفوائد والمنافع والآثار ما يدل دلالة واضحة على أن مشروعيته، بل وإيجابه، يعتبر من المصالح المرعية، والمقاصد الشرعية التي تحقق روح الإسلام، ومنها:

أولًا: فيه تعظيم لله سبحانه وتعالى وإجلال لأمره ونهيه، وتقديم محبته تعالى على أهواء الأنفس ورغباتها، وإظهار شعائر الإسلام، والانضباط لأحكام الشرع الظاهرة، المؤدّية إلى صلاح الأنفس وزكاة الأرواح، وإضفاء جو إيماني، وإحساس بالأمن والطمأنينة، وإعطاء صورة مشرقة عن عظمة هذا الدين الحنيف مما يجعل له أكبر الأثر على من يشاهد هذه المظاهر الإيمانية من كافر فيسلم، أو مسلم غافل فيهتدي.

ثانيًا: في إغلاق المحَال أثناء الصلاة إحسان للتجار والعمال، وإعانتهم على إقامة الصلاة والخشوع فيها، فلو لم تُغلق لتهاون الكثير منهم في أداء الصلاة، أو ذهَب خشوعهم، خوفًا من ذهاب مشترٍ، أو ضياع صفقة، كما أن ذلك يسهم في تجديد الإيمان لدى الباعة، وتذكيرهم بالآخرة لينالوا من نصيبها، وتجنيبهم فتنة الدنيا، وتقوية صلتهم بخالقهم.

فلو تُركت المحَال مفتّحة واستمر البيع والشراء، لتكاسل الناس عن أداء الصلاة جماعة، وربما أخروها إلى آخر وقتها أو بعده انشغالًا أو نسيانًا، وذلك يؤدي إلى تركها بالكلية؛ وهو ما قد يصل بالمسلم إلى الكفر.

ثالثًا: وفي ذلك تعظيم قدر الصلاة، وإظهار مكانتها، وتوعية المجتمع بأهمية إقامتها جماعة، وذلك من التعاون على البر والتقوى الذي أمر الله به، فيعم الخير المجتمع بأسره.

أما المتاجرة والبيع أثناء أداء الناس للصلاة، فهو من الإثم والعدوان الذي نهى الله –عز وجل– عن التعاون عليه، لما فيه من الاستخفاف بالصلاة والتساهل فيها، وتهوين شأنها بين الناس، وقد يؤدي ذلك إلى خلو مساجد الأسواق من المصلين.

فمتى كانت هذه الشعيرة قائمة ظاهرة وجب العمل على بقائها كذلك، وإن قصّر فيها الناس أو أضاعوا شيئًا منها، وجب تذكيرهم بفضلها وأهميتها، فإن لم يستجيبوا كان لابد من منعهم من التقليل من شأنها ولو بالعقوبة، فهي عمود الإسلام، ولا حظ في الإسلام لمن تركها.

المبحث الثاني: مفاسد اجتماعية مترتبة على إغلاق المحَال:

لما كانت إقامة الصلاة في وقتها تعطي صورة مشرقة عن عظمة هذا الدين الحنيف مما يجعل لها أكبر الأثر على من يشاهد هذه المظاهر الإيمانية من كافر فيسلم، أو مسلم غافل فيهتدي، فالصلاة تُسهم في تجديد الإيمان لدى الباعة، وتذكرهم بالآخرة لينالوا من نصيبها، وتجنبهم فتنةَ الدنيا، وفيها إظهارٌ لشعائرِ الإسلام، والانضباط لأحكام الشرع الظاهرة، المؤدّيَةِ إلى صلاح الأنفس وزكاة الأرواح، وإضفاءُ جوٍّ إيماني، وإحساسٌ بالأمن والطمأنينة.

وظهرت دعوى: الاحتجاج بالضرورة لمثل الصيدليات ومحطات الوقود، وأن إغلاقها للصلاة قد يتسبب لحالات طارئة بالضرر أو الوفاة.

فأما الاحتجاج بالحاجة للصيدليات؛ فإنما هي حاجة طارئة ونادرة، مع وجود البديل من المستوصفات على مدار الساعة.

وأما المحطات فالحاجة إليها ليست ضرورية، ولو فرضنا تضرر البعض بذلك، فهي كتأخره في زحام شديد أو عطل ونحوه، فليس من الحكمة إلغاء المصالح المترتبة على الإغلاق من أجلها؛ لأن حاجتنا للصلاة أكثر من حاجتنا لأي شيء آخر ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مِنۡ أَمۡرِهِۦ يُسۡرٗا﴾.(١)

ولا يعارض ذلك أيضا ما يقال من إنّ إغلاق المحَال أثناء الصلاة يؤدي إلى التجمهر خارج المسجد وعدم أداء الصلاة، أو ازدحام الطرقات، أو التهور في القيادة أو نحو ذلك، وليس في هذا حجة؛ لكون أغلب تجمعات الأسواق نساء ليس عليهن صلاة، أو سائق غير مسلم، أو مسلم غافل لا يلبث أن يتأثر بمن حوله، ومع ذلك فليس الحل لذلك بتأييدهم على هذا المنكر والسماح لهم بالبقاء في محلاتهم، بل إلزامهم بإغلاقها ؛ لئلا تكون ذريعة لهم للتهاون في الصلاة، فقد يتأثر أحدهم بمن حوله شيئًا فشيئًا، وقد يفعلون ذلك كنوع من التذكير والتوجيه لهم وأطرهم على الحق إن دعت الحاجة، أما السرعة والازدحام فهي تصرفات شخصية، والحكم الشرعي لا يُترك لسوء تصرف وقع من البعض.

ولا تصح دعوى اعتراض أكثر المجتمع، فهو مجتمع محافظ ، وأغلبه يؤيد إغلاق المحَال

(١) سورة الطلاق، (٣) .

أثناء الصلاة، ولو افترضنا اعتراض أكثرهم، فالقضايا الشرعية لا تخضع لآراء الناس وأهوائهم، فالله تعالى يقول: ﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾.(١)

ويقول تعالى: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ﴾.(٢)

كما أنّ المسألة غير متعلقة -فقط- بحكم صلاة الجماعة التي ورد الخلاف في حكمها، مع أن الراجح وجوبها، إضافة إلى أنَّ أمر ولي الأمر يرفع الخلاف -لما له من حق الطاعة- ويجعل العمل بالقول الذي اختاره واجب

بل متعلقة كذلك بنظام يسنّه البشر لأنفسهم لتحقيق مصالحهم مما يتوافق مع الشرع المطهر، فقد ورد في المادة الأولى من اللائحة التنفيذية لنظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: (وعليهم التأكد من إغلاق المتاجر، والحوانيت، ومنع مزاولة أعمال البيع خلال أوقات إقامتها).

فلا يصح الاعتراض عليه ممن ليس لديه الأهلية لذلك.

(١) سورة الأنعام، (١١٦)

(٢) سورة المؤمنون، (٧١)

المبحث الثالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد الاجتماعية المترتبة على غلق المحَال:

دعوى أن الإلزام بإغلاق المحال وقت الصلاة إلزام بقول فقهي ولا يصح الإلزام في مسائل الاجتهاد؛ ويجاب عليها بأمور:

الأول: أنه على القول بوجوب صلاة الجماعة فإن هذا الوجوب يتقوى بأمر ولاة أمر المسلمين الذين أمر الله بطاعتهم في المباح فكيف بطاعتهم فيما هو قربة بل ركن من أركان الإسلام كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾.[(١)]

الثاني: لا شك في أن الخلاف قد وقع في حكم صلاة الجماعة، وقد قرر كثير من العلماء – رحمهم الله – أن لا إنكار في مسائل الاجتهاد، لكن هذا الاعتراض غير قادح فيما تقوم به هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الإلزام بإغلاق المتاجر في أوقات الصلوات، وذلك لأمور:

أولها: أن الإلزام ليس بصلاة الجماعة وإنما بإغلاق المحال لأجل صلاة الجماعة وبينهما فارق ظاهر.

ثانيها: لا مكان لإيراد قاعدة: لا إنكار على المخالف في مسائل الاجتهاد هنا؛ لأنه لا مكان للاجتهاد مع حكم الحاكم، والفتوى المقررة في البلد والتي عمل الحاكم عليها هي القول بوجوب صلاة الجماعة، فالتوقف لأجلها إذا واجب.

ثالثها: أن الإلزام بالتوقف عن البيع في وقت الصلاة هو نظام سنّة ولي الأمر، وفيه تحقيق للمقاصد الشرعية؛ فكان التزامه واتباعه واجبًا؛ للإجماع على وجوب السمع والطاعة في غير معصية الله، إجماعًا مستندًا إلى النصوص الكثيرة الواردة بهذا المعنى، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾[(٢)].

وغيرها من النصوص المتقدمة، وإذا كان الإمام إذا أمر بمندوب أو مباح وجب فكيف بما رجح وجوبه؟! وهل يمكن القول بأن أوامر ولاة الأمر لا تجب إلا إذا كانت واجبة بأصل الشرع، فأين نجد في الشرع وجوب أنظمة المرور والبلديات والتعليم ونحوها؟!

---

(١) سورة النساء:٥٩

(٢) سورة النساء:٥٩

الترجيح بين المصالح والمفاسد الاجتماعية:

إن الأنظمة المختلفة مازالت على اختلاف أديانها وبلدانها تُشرّع قوانين لضبط أسواقهم ورعاياهم مراعين مصالح أممهم في أبدانهم ومعاشهم؛ فإذا كان ذلك لإصلاح دنياهم؛ فسنُّ الأنظمة التي تصلح ديانة الناس أولى بالرعاية.

وإنّ إغلاق المِحَالِّ التِّجاريَّة لأداء الصلاة، عمل جليل له من الفوائد والمنافع والآثار الاجتماعية ما يدل دلالة واضحة على أنَّ مشروعيته، بل وإيجابه، يعتبر من المصالح المرعية، والمقاصد الشرعية التي تحقق روح الإسلام، ومنها:

إغلاق المحال أثناء الصلاة إحسان للتجار والعمال، وإعانة لهم على إقامة الصلاة والخشوع فيها، فلو لم تُغْلَق لتهاون الكثير منهم في أداء الصلاة، أو ذهبَ خشوعهم ، خوفًا من ذهاب مُشْتَرٍ، أو ضياع صفقة، كما أن ذلك يسهم في تجديد الإيمان لدى الباعة، وتذكيرهم بالآخرة لينالوا من نصيبها، وتجنيبهم فتنةَ الدنيا، وتقوية صلتهم بخالقهم، ومراقبتهم له، مما يبعدهم عن الوقوع في المعاملات المحرمة، ويمنعهم من ارتكاب الذنوب والمعاصي، وينجيهم من فتن الأسواق قال الله تعالى: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَصۡنَعُونَ ﴾.(١)

كما أن فيها تخفيف عنهم من ضغط العمل، وإراحتهم بالصلاة التي هي راحة للمسلم في كل أموره، وتعويدهم على المبادرة إلى الصلاة والإقبال على الله وطلب رضاه، فيتحقق فيهم قول الله تعالى.

ومما مضى تبيّن أن إغلاق المحال التِّجاريَّة أثناء الصلاة يوافق المصالح والمقاصد الشرعية، ويشهد له الواقع، ويرتضيه العقل، وقبل ذلك كله دلت عيه عموم الأدلة، وآثار صحيحة وصريحة، ومضى عليه سلف الأمة في العصور الفاضلة ولا زال ينادي به أهل العقل والحكمة، لما يترتب عليه من فوائد ومنافع، فهو ليس ببدعة ولا يخالف الشرع، ولا يُضاد العقل؛ كما يزعم من لا علم له ولا فهم لديه.

واللائق بعلماء هذه البلاد نشر هذا الأمر في البلدان الأخرى، وحث الآخرين عليه

(١) سورة العنكبوت، (٤٥)

وترغيبهم فيه والدعوة إليه؛ لتعود مجتمعات المسلمين كما كانت عليه من تعظيم شأن الصلاة، وعدم الانشغال عنها بزخارف الدنيا وزينتها، ذلك خير من التهوين من شأن الصلاة، والدعوة إلى ما يشغل الناس عنها ويحملهم على الغفلة والإعراض عنها.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين لهم، ومن سار على نهجهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فقد من الله علينا بالمشاركة في بحث الموازنة بين الصلاة والعمل التجاري، وكان من أهم النتائج التي توصلنا إليها بعد الانتهاء من هذا العمل:

- الصلاة شأنها في الإسلام عظيم، وهي من أعظم أركانه بعد الشهادتين.
- إغلاق المحلات التجارية وقت الصلاة دل عليه الكتاب والسنة وعمل الأمة.
- كل ما يذكر من مفاسد بسبب إغلاق المحلات وقت الصلاة المفروضة متوهمة، أو يسيرة، أو ضرورية توجب الرخصة بقدرها.
- إن الصلاة عامود الدين فإذا تعارضت مع غيرها من الأمور؛ تقدم الصلاة.

التوصيات:

- وجوب العناية بأمر الصلاة وكل ما من شأنه أن يعين في إقامتها عموم المسلمين.
- يتأكد على ولاة الأمور خاصة العناية بشأن الصلاة أعظم من غيرها، ومقتضى ولايتهم يحتم عليهم ذلك.
- توعية المجتمع وحثه على أن أهمية الصلاة تسبق التجارة والأمور الدنيوية، وتوعية الفئة الوافدة لوجود الجهل عند الكثير منهم.
- ينبغي أن يراعي أئمة مساجد الأسواق حاجة الناس فيخففوا عليهم في الصلاة، وتقليل المدة بين الأذان والصلاة في مساجد الأسواق.
- ينبغي أن يهيأ في كل مسجد سوق مصلى لائق بالنساء متوافر الخدمات.
- ينبغي إلزام الأسواق والمجمعات التجارية بتهيئة مستراح للحِيَّضِ والأطفال يستوعبهم أثناء أداء الناس لصلاتهم.
- ينبغي وضع مصلَّيات داخلية في المتاجر الكبرى التي يتعذر الخروج منها أو يكون المسجد بعيدًا عنها.

المصادر والمراجع

الآمدي، الحسن بن بشر أبو القاسم، " الموازنة بين أبي تمام والبحتري" تحقيق: السيد أحمد صقر (ط٤، بيروت: دار المعارف).

ابن أبي الإصبع، عبد العظيم بن الواحد بن ظافر ، المصري ، "بديع القرآن " تحقيق: حفني محمد شرف (ط١، القاهرة:نهضة مصر للنشر ٢٠١٩م).

ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري أبو السعادات، "النهاية في غريب الحديث والأثر" تحقيق: طاهر أحمد الزاوي – محمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية – ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م).

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، "صحيح ابن خزيمة" تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، " المغني " (القاهرة: مكتبة القاهرة،١٣٨٨هـ – ١٩٦٨م)،

ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين "الطرق الحكمية" (القاهرة: دار البيان).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي،" تفسير القرآن العظيم " تحقيق: سامي بن محمد سلامة (ط٢، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م)

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني أبو عبد الله،" سنن ابن ماجه " تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد – محمَّد كامل قره بللي – عَبد اللّطيف حرز الله (دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩م).

ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الرامينى ثم الصالحي الحنبلي، "الفروع " تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (ط بيروت١: مؤسسة الرسالة ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ مـ.)

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني،" سنن أبي داود " تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية).

أبو طالب المكي، محمد بن علي بن عطية الحارثي، "قوت القلوب في معاملة المحبوب

ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد"، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، (ط٢، بيروت / لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦ هـ -٢٠٠٥ م)

ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقى، " لسان العرب " (ط٣، بيروت: دار صادر ١٤١٤هـ).

الألباني، محمد ناصر الدين، "إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل" إشراف: زهير الشاويش (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م)

أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، " مسند الإمام أحمد بن حنبل " تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، (ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، " الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري " تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (ط١، دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ١٤٢٢هـ).

البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان الكناني الشافعي، "مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه". تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، (ط٢دار العربية — بيروت ١٤٠٣ هـ).

البيانوني، معاذ محمد أبو الفتوح، " فقه الموازنات الدعوية؛ معالم وضوابط "، (القاهرة: دار اقرأ الدولية، ٢٠٠٩م).

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر،" السنن الصغير" تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي (ط١، كراتشي ـ باكستان: جامعة الدراسات الإسلامية، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م).

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر، " شعب الإيمان" تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد (ط١، الرياض: مكتبة الرشد ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م).

الترمذي ، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك أبو عيسى ،"الجامع الكبير - سنن الترمذي"، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م).

الجوهري، إسماعيل بن حماد الفارابي، "تاج اللغة وصحاح العربية" تحقيق: أحمد عبد الغفور

عطار، (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م).
الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد الشافعي، "مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج " (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).
الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري،" كتاب العين" تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (القاهرة: دار ومكتبة الهلال).
الزاملي، إسماعيل خلباص حمادي، " الموازنة منهجا نقديا قديما وحديثا "، رسالة ماجستير، بإشراف د .ناصر حلاوي (كلية التربية، جامعة بغداد ١٤٠٩ هـ ١٩٨٩ م).
زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي،" مختار الصحاح " تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (ط٥، بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩) .
الطبراني ، سليمان بن أحمد. "المعجم الكبير " تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي (ط٢، القاهرة: مكتبة ابن تيمية).
السوسوة، عبد المجيد محمد. "منهج فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية"، (ط١، دبي: دار القلم ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م).
السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين "الدر المنثور" (بيروت: دار الفكر).
الشمراني، صالح بن علي، بحث " إِغْلَاق المحلات التِجَارِيّة للصلاة بين الشريعة والنِّظَام"، جامعة أم القرى.
الشنقيطي، محمد بن محمد المختار "دروس الشيخ محمد المختار الشنقيطي" دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية ،٢: ٢٢. http://www.islamweb.net
الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر" جامع البيان عن تأويل آي القرآن = تفسير الطبري" تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط١، القاهرة: دار هجر، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م).
الطحاوي، أَحْمد بن مُحَمَّد. " أحكام القرآن" تَحْقِيق: الدكتور سعد الدِّين أونال (ط١، استانبول: مَرْكَز البحوث الإسلامية التَّابِع لوقف الدّيانَة التركي،١٤١٦ هـ - ١٩٩٥م).
الفيروزآبادى، محمد بن يعقوب، " القاموس المحيط " تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، (ط٨، بيروت — لبنان: مؤسسة الرسالة،

١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م).

القاضي، عبدالله بن فهد. " هل إغلاق المحلات في وقت الصلاة بدعة " - 1032 https://wtn.sa/a

القرطبي، محمد بن أحمد. " الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي" تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م).

الكاساني، علاء الدين بن مسعود بن أحمد الحنفي " بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع" (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م).

الكمالي، عبد الله يحيى، " تأصيل فقه الموازنات " (ط١، بيروت: دار ابن حزم ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م).

مجموعة من علماء نجد الأعلام، "الدرر السنية في الأجوبة النجدية "تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (ط٦، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

مرتضى الزَّبيدي محمّد بن محمّد. " تاج العروس من جواهر القاموس" تحقيق: مجموعة من المحققين، (الكويت: دار الهداية).

المرداوي، علي بن سليمان. " الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف" (ط٢: دار إحياء التراث العربي).

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري،" المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم " تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

النسائي، أحمد بن شعيب. "المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي" تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (ط٢، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ — ١٩٨٦م).

النووي، يحيى بن شرف. "روضة الطالبين وعمدة المفتين" تحقيق: زهير الشاويش (ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي ١٤١٢هـ / ١٩٩١م).

Bibliography

Al-Āmidī, al-Ḥasan bin Bishr Abū al-Qāsim. "al-Muwāzana baina Abī Tammām wa al-Buḥturī. Investigated by: al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr. (4th ed. Beirut: Dār al-Maʿārif).

Ibn Abī al-ʾUṣbuʿ, ʿAbd al-ʿĀẓīm bin al-Wāḥid bin Ẓāfir. "Badīʿ al-Qurʿān". Investigated by: Ḥafnī Muḥammad Sharaf. (1st ed. Cairo: Nahḍat Misr lil Nashr, 2019).

Ibn al-Athīr, al-Mubārak bin Muḥāmmad. "al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar". Investigated by: Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī -Maḥmūd al-Ṭanāḥī. (Beirut: al-Maktabat al-ʿIlmiyyah – 1399AH – 1979).

Ibn Khuzaima, Muḥammad bin Isḥāq. "Ṣaḥiḥ ibn Khuzaima". Investigated by: Muḥammad Muṣtaphā al-Aʿẓamī. (Beorut: al-Maktab al-Islāmī).

Ibn Qudāma, ʿAbdullāh bin Aḥmad. "al-Mughnī". (Cairo: Maktabat al-Qāhirah, 1388AH – 1968).

Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, Muḥammad bin Abī Bakr. "al-Ṭuruq al-Ḥikamiyya". (Cairo: Dār al-Bayān).

Ibn Kathīr, Ismāʿīl bin ʿAmrū. "Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm". Investigated by: Sāmī bin Muḥammad Salāma. (2nd ed. Riyadh: Dār Ṭaiba, 1420AH – 1999).

Ibn Mājah, Muḥammad bin Yazīd. "Sunan Ibn Mājah". Investigated by: Shuʿaib al-Arnāʾūt - ʿĀdil Murshid - Muḥammad Kāmil Qarh Balalī - ʿAbd al-Laṭīf Ḥarz Allāh. (Dirāsat al-Resāla al-ʿĀlamiyya, 1430AH – 2009).

Ibn Mufliḥ, Muḥammad bin Mufliḥ. "al-Furūʿ". Investigated by: ʿAbdullāh bin al-Ḥasan al-Turkī. (1st ed. Beirut: Muassat al-Resālah, 1424AH – 2003).

Abū Dāwūd, Sulaimān bin al-Ashʿath. "Sunan Abī Dāwūd". Investigated by: Muḥammad Muḥyi al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd. (Beirut: al-Maktabat al-ʿAṣriyya).

Abū Ṭālib al-Makkī, Muḥammad bin ʿAli. "Qūt al-Qulūb fī Muʿāmat al-Maḥbūb wa Waṣfi Ṭarīqi al-Murīd ilā Maqāmi al-Tawḥīd". Investigated by: ʿĀṣim Ibrāhīm al-Kayālī. (2nd ed. Beirut – Lebanon: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1426AH – 2005).

Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukrim. "Lisān al-ʿArab". (3rd ed. Beirut: Dār Ṣādir, 1414AH).

Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. "Irwā al-Ghalīl fī Takhrīj Aḥādīth Manār al-Sabīl". Supervised by: Zuhair al-Shāwish. (2nd ed. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1405AH – 1985).

Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal. "Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal". Investigated by: Shuʿaib al-Arnāʾūṭ - ʿĀdil Murshid. (1st ed. Beirut: Muassat al-Resāla, 1421AH – 2001).

Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismāʿīl. "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī". Investigated by: Muḥammad Zuhair bin Nāṣir al-Nāṣir. (1st ed. Dār Ṭūq al-Najāt, numbering by Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, 1422AH).

Al-Būṣairī, Aḥmad bin Abī Bakr. Miṣbāḥ al-Zujjāja fī Zawāʾid ibn Mājah".

Investigated by: Muḥammad al-Muntaqā al-Kashnāwī. (2nd ed. Beirut: Dār al-ʿArabiyya, 1403AH).

Al-Bayānūnī, Muʿādh Muḥammad Abū al-Fattūḥ. "Fiqh al-Muwāzanāt al-Daʿawiyya, Maʿālimun wa Ḍawābiṭ". (Cairo: Dār Iqraʾ al-Duwalliya, 2009).

Al-Baihaqī, Aḥmad bin al-Ḥusain. "al-Sunan al-Ṣaghīr". Investigated by: ʿAbd al-Muʿṭī Amīn Qalʿajī. (1st ed. Karachi – Pakistan: Jāmiʿat al-Dirāsāt al-Islāmiyya, 1410AH – 1989).

Al-Baihaqī, Aḥmad bin al-Ḥusain. "Shuʿab al-Imān". Investigated by: ʿABd al-ʿAli ʿAbd al-Ḥamīd Ḥāmid. (1st ed. Riyadh: Mktabat al-Rushd, 1423AH – 2003).

Al-Tirmidhī, Muḥammad bin ʿIsā. "Sunan al-Tirmidhī". Investigated by: Bashār ʿAwwād Maʿrūf. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998).

Al-Jawharī, Ismāʿīl bin Ḥammād. "Tāj al-:ugha wa Ṣiḥāḥ al-ʿArabiyya". Investigated by: Aḥmad ʿAbd al-Ghafūr ʿAṭṭār. (4th ed. Beirut: Dār al-ʿIlm lil Malāyīn, 1407 – 1987).

Al-Khaṭīb al-Sharbīnī, Muḥammad bin Aḥmad. "Mughnī al-Muḥtāj ilā Maʿrifat Maʿrifat Maʿānī Alfāẓ al-Minḥāj". (1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1415AH- 1994).

Al-Farāhīdī, Al-Khalīl bin Aḥmad. "Kitāb al-ʿAin". Investigated by: Dr. Magdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmurāʾī. (Cairo: Dār wa Maktabat al-Hilāl).

Al-Zāmilī, Ismāʿīl KHalbāṣ Ḥamādī. "Muwāzana Manhajann Naqdiyyan wa Ḥadīthann". A master thesis, supervised by: Dr. Nāṣir Ḥalāwī. (Faculty of education Baghdad university, 1409AH – 1989).

Zain al-Dīn, Muḥammad bin Abī Bakr. Mukhtārr al-Ṣiḥāḥ". Investigated by: Yūsuf al-Sheikh Muḥammad. (5th ed. Beirut: al-Maktabat al-ʿAṣriyyah – al-Dār al-Namūdhajiyya, 1420AH – 1999).

Al-Ṭabarānī, Sulaimān bin Aḥmad. "al-Muʿjam al-Kabīr". Investigated by: Ḥamdī bin ʿAbd al-Majīd al-Salafi. (2nd ed. Cairo: Maktabat ibn Taimiyya).

Al-Sūsuwa, ʿAbd al-Majīd Muḥammad. "Manhaj Fiqh al-Muwāzanāt fī al-Sharīʿat al-Islāmiyya". (1st ed. Dubai: Dār al-Qalam, 1425AH – 2004).

Al-Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān bin Abī Bakr. "al-Durr al-Manthūrr". (Beirut: Dār al-Fikr).

Al-Shamrānī, Ṣāleh bin ʿAli. "Ighāq al-Maḥalāt al-Tijāriyya baina al-Sharīʿah wa al-Niẓām". Umm al-Qura university.

Al-Shinqīṭī, Muḥammad bin Mukhtār. "Sheikh Muḥammad Mukhtār al-Shinqīṭī's lectures". Audio lessons downloaded by the Islamic Network website, 2:22. .http://www.islamweb.net

Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. "Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āyi al-Qurʾān = Tafsīr al-Ṭabarī". Investigated by: Dr. ʿAbdullāh bin ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. (1st ed. Cairo: Dār Hijr, 1422AH – 2001).

Al-Ṭaḥāwī, Aḥmad bin Muḥammad. "Aḥkām al-Qurʾān". Investigated by: Dr. Saʿd al-Dīn Ounāl. (1st ed. Istanbul: The Islamic Research Center of

the Turkish Endowment of Religion, 1416AH – 1995).
Al-Fairūzabādī, Muḥammad bin Yaʿqūb. "al-Qāmūs al-Muḥīṭ". Investigated by: The Heritage Investigation Office at the Resala Foundation under the supervision of: Muhammad Naʿīm al-ʿUrqusūssi. (8th ed. Beirut - Lebanon: Al-Risala Foundation, 1426 AH - 2005).
Al-Qādī, ʿAbdullāh bin Fahd. "Hal Ighlāq al-Maḥalāt fī Waqt al-Ṣalāti Bidʿatun". 1032 https://wtn.sa/a
Al-Qurtubī, Muḥammad bin Aḥmad. "al-Jāmiʿ li Aḥkal-Qurʾān = Tafsīr al-Qurṭubī". Investigated by: Aḥmad al-Bardūnī and Ibrāhīm Aṭfish. (2nd ed. Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1384 AH – 1964).
Al-Kāsānī, ʿAlā al-Dīn bin Masʿūd. "Badāʾiʿ al-Ṣanāʾiʿ fī Tartīb al-Sharāʾiʿ". (2nd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1406AH – 1986).
Al-Kamālī, ʿAbdullāh Yaḥyā. "Taʾṣīl Fiqh al-Muwāzanāt". (1st ed. Beirut: Dār ibn Ḥazm, 1421AH – 2000).
Majmūʿatun min ʿUlamā Najd al-Aʿlām. "al-Durarr al-Saniyya fī al-Ajwibah al-Najdiyya". Investigated by: ʿAbd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Qāsim. (6th ed. 1417AH – 1996).
Murtaḍā al-Zabīdī, Muḥammad bin Muḥammad. "Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs". Investigated by: a group of investigators. (Kuwait: Dār al-Hidāya).
Al-Marrdāwi, ʿAli bin Sulaimān. "al-Inṣāf fī Maʿrifat al-Rājiḥ min al-Khilāf". (2nd ed. Dār Iḥyā al-Turāth al-ʿArabī).
Muslim bin al-Ḥajjāj. "Ṣaḥīḥ Muslim". Investigated by: Muḥammad Fuād ʿAbd al-Bāqī. (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-ʿArabī).
Al-Nisāʾī, Aḥmad bin Shuʿaib. "al-Mujtabā min al-Sunan = al-Sunan al-Ṣughrā". Investigated by: ʿAbd al-Fattāḥ Ghadda. (2nd ed. Allepo: Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, 1406AH – 1986).
Al-Nawawī, Yaḥyā bin Sharaf. "Rawḍat al-Ṭālibīn wa ʿUmdat al-Muftīn". Investigated by: Zuhair al-Shāwish. (3rd ed. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1412AH – 1991).

أحكام الوفاء بالشيك الإلكترونيِّ في النظام السعودي

دراسة مقارنة مع القانون المصري والإماراتي

Provisions for the Fulfillment of Electronic Check in Saudi Law

A Comparative Study with Egyptian and Emirati law

إعداد:

د. محمد أحمد عبدالخالق سلام

Dr. Mohamed Ahmed Abdelkhalik Sallam

أستاذ القانون التجاري المساعد بقسم القانون بكلية العلوم والدراسات النظرية

بالجامعة السعودية الإلكترونية، المملكة العربية السعودية

البريد الإلكتروني: mohammedsallam5@gmail.com

الاستقبال - Received: 2020/09/04، **القبول** - Accepted: 2020/11/04، **النشر** - Published: 2021/03/15

المستخلص

أصبحت وسائل الدَّفع الإلكترونيَّة المختلفة، ومن بينها الشيكات الإلكترونيَّة من أهم روافد التجارة الإلكترونيَّة، والواقع يشهد على أن هناك نموًا مطردًا في حجم تلك الشيكات على الصَّعيد العالمي، نظرًا لاتسامها بالعديد من المزايا، ومنها سهولة وسرعة إبرامها والوفاء بها، بالإضافة إلى درجة الأمان العالية التي تتمتع بها، فضلًا عن أنها تلافت المشكلات الكثيرة المرتبطة بالشيكات التقليدية المرتجعة.

وقد توصل البحث إلى أنه وفقًا للقوانين المقارنة محل البحث فإن الشيك الإلكترونيَّ يحتوي على نفس شروط وإجراءات الشيك التقليدي إلا أن معالجته تتم بوسائل إلكترونيَّة حديثة.

الكلمات الدالة: الشيك الإلكتروني، أحكام الوفاء.

ABSTRACT

Various electronic payment methods, including electronic checks, have become one of the most important channels of e-commerce. Indeed, there is a steady growth in the volume of these checks globally, due to their many advantages, including the ease and speed of concluding and fulfilling them, in addition to the high degree of security that it enjoys, as well as avoids the many hassles associated with traditional bounced checks.

The research found that according to the comparative Laws in question, the electronic check contains the same conditions and procedures as the traditional check, except that its processing is done by modern electronic means.

Key words:

electronic check, provisions of fulfillment.

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين محمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم، وبعد،،

في الآونة الأخِيرة شهد العالمُ ثورة تكنولوجية هَائلة خَاصةً في مجالِ المعلومات والاتصالات، كان لها بالغ الأثرِ على التقدم في شتَّى المناحي الاقتصادَّية والاجتماعيَّة والثقافيَّة؛ لما تتميز به من السرعة وخفض التكلفة، وفي هذا الإطار فقد سخرت المؤسَّسات الماليَّة طاقاتها؛ من أجل مواكبة هذا التطوُّر التكنولوجي الهائِل، ما انعكس بدوره على تَقَدُّم وسائل الدفعِ من وسائل عادية أو تقليدية إلى وسائل إلكترونية أو رقمية حديثة، وقد تبنت تلك المؤسَّسات هذه الوسائل الحديثة في الدفع الإلكترونيّ؛ نظرًا لكونها تتسم بسهولة الاستخدام، والسُّرعة في إبرام العمليات أو الصفقات، إضافة إلى التكلفة الزهيدة إذا ما قارناها بوسائل الدفع التَّقليديَّة.

هذا، ووسائل الدفع الإلكترونيّ أو الرقمي تتمثل في:

١. بطاقات الدفع الآلية أو الإلكترونيَّة بكافة أشكالها.
٢. المحافظ الإلكترونية
٣. النقود الإلكترونية
٤. الشيكات الإلكترونية

والأخيرة هي محور بحثي بمشيئة الله؛ فالشيك التقليدي أو الورقي كما هو معلوم للكافة يُعد ورقة من الأوراق التجارية التي لابد أن تتضمن مجموعة من البيانات الإلزامية التي نص عليها المشرع، وكذلك الحال في شأن الشيك الإلكتروني، الذي لابد أن يحتوي أيضًا على تلك البيانات، إلا أنه معالج إلكترونيًّا على نحو ما سوف أتعرض له في خضم بحثي.

وبالنسبة للإطار التشريعي فقد أصدرت جامعة الدول العربية القانون العربي الاسترشادي للمعاملات والتجارة الإلكترونية، الذي تناول أحكامًا حول رسالة البيانات، والعقود الإلكترونية، بالإضافة إلى وسائل الدفع الإلكترونيّ ومنها الشيكات الإلكترونيَّة، والعقوبات التي تفرض عند مخالفة هذه الأحكام بالإضافة إلى القانون الواجب تطبيقه والمحكمة المختصة بنظر النزاع[١].

(١) انظر في ذلك تفصيلًا: القرار رقم ٨١٢، الصادر في الدورة رقم ٢٥، بتاريخ ٢٠٠٩/١١/١٩م =

وفي السياق ذاته، فقد تبنت القوانين المقارنة محل البحث قوانين تتعلق بمعاملات التجارة الإلكترونية، منها نظام التعاملات الإلكترونيَّة السعودي، الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/١٨) وتاريخ ١٤٢٨/٣/٨ هـ؛ وقانون التوقيع الإلكترونيّ المصري رقم ١٥ لسنة ٢٠٠٤م؛ وقانون المعاملات والتجارة الإلكترونيَّة الإماراتي رقم ٢ لسنة ٢٠٠٢م.

وفي هذا الإطار تؤكد مؤسسة النقد العربي السعودي (ساما) على دعم تطوير منظومة الدفع الإلكترونيّ في المملكة العربية السعودية، بل تعتبرها واحدة من أبرز الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها لتقليل الاعتماد على تداول النقد وتطوير البنية التحتية لأنظمة المدفوعات الوطنية بشكل مستمر، الأمر الذي يتسق مع رؤية المملكة ٢٠٣٠ تحت مستهدفات برنامج تطوير القطاع المالي الذي يرمي للتحول إلى مجتمع – رقمي – غير نقدي(١).

وبالنسبة للبنك المركزي المصري وفي سياق دعمه لمنظومة الدفع الإلكتروني في جمهورية مصر العربية من أجل توفير المناخ التنافسي لسوق المدفوعات المصري، فقد أنشأ نظام الدفع القومي المصري وأناط به القيام بالعديد من المهام والمسؤوليات الأساسية بهدف صياغة البنية المالية في مصر. إذ يتكون نظام الدفع القومي المصري من عدة أنظمة في آن واحد، أهمها هو نظام التسوية اللحظية (RTGS) والذي يقوم بتسوية المدفوعات ذات القيمة الكبيرة بين البنوك في مصر، كما يضم أيضًا نظام غرفة مقاصة الشيكات (CCH)، علاوة على مقاصة شيكات التمويل الحكومي؛ بالإضافة إلى أنه يشمل كافة خدمات الدفع التي تقدمها البنوك إلى عملائها(٢).

وبالنسبة لمصرف الإمارات المركزي وفي إطار دعمه لمنظومة الدفع الإلكتروني في دولة الإمارات العربية المتحدة، فقد قام بوضع إطار رقابي للقيم المخزنة ونُظم الدفع الإلكتروني والذي يَهدف في الأساس إلى رفع جودة الخدمات المالية المقدمة في الدولة، من خلال

=

.(https://carjj.org/legal-terms/4739)

(١) انظر في ذلك تفصيلًا الرابط التالي:

http://www.sama.gov.sa/ar-sa/News/Pages/news024022019.aspx

(٢) انظر في ذلك تفصيلًا الرابط التالي:

https://www.cbe.org.eg/ar/PaymentSystems/Pages/Overview.aspx

تسهيل تطبيق المدفوعات الإلكترونية بشكل فعال وآمن يحمي جميع أطرافها[1].

أهمية البحث:

أولاً: الأهمية العلمية للبحث

تنطلق الأهمية العلمية لهذا البحث من حيث إن موضوع البحث المتمثل في أحكام الوفاء بالشيك الإلكترونيّ في النظام السعودي: دراسة مقارنة مع القانون المصري والإماراتي، موضوع حديث لم يتناوله أحد بالبحث من قبل، بالإضافة إلى أن هذا البحث يقف على مدى مواكبة البنية النظامية في المملكة العربية السعودية والقوانين المقارنة محل البحث للتطور التقني الهائل على الصعيد العالمي، خاصة في مجال وسائل الدفع الإلكتروني.

ثانياً: الأهمية العملية للبحث

إن الأهَمِيَّة العملية لهذا البحث تَتَأتَّى من أن العالم اليوم كما نشاهد أصبح قرية صغيرة تجري كثير من التعاملات فيها عن بُعد، بوسائل إلكترونية حديثة، ومن التقنيات الحديثة التي ظهرت في الآونة الأخيرة الشيك الإلكترونيُّ الذي يُعد وسيلة حَديثة للدفع الإلكتروني، عوضًا عن الشيك التقليدي؛ تلائم وتدعم عمليات التجارة الإلكترونيَّة، والتي تسعى مختلف دول العالم إلى تعظيم حجمها على كافة الأصعدة.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى دراسة أحكام الوفاء بالشيك الإلكترونيّ في النظام السعودي: دراسة مقارنة مع القانون المصري والإماراتي بهدف الوصول إلى:

١. معرفة ماهية الشيك الإلكترونيّ من حيث تعريفه، وخصائصه، وأنواعه، ومزاياه وعيوبه، وآلية عمله.

٢. معرفة ماهية البيانات الواجب توافرها بالشيك الإلكترونيّ في القوانين المقارنة محل البحث، ومدى مطابقتها لنظيرتها التي يجب توافرها في الشيك التقليدي أو الورقي.

(١) الإطار الرقابي للقيم المخزنة وعمليات الدفع الإلكتروني، تجربة المصرف المركزي لدولة الإمارات العربية المتحدة، كتيب صادر عن أمانة مجلس محافظي المصارف المركزية ومؤسسات النقد العربية، صندوق النقد العربي، رقم ٩٢، أبو ظبي، ٢٠١٨م، ص ٧، ٨.

٣. الوقوف على البنية النظامية في المملكة العربية السعودية والأنظمة المقارنة، والمتعلقة بالتعاملات الإلكترونيَّة ووسائل الدفع الإلكتروني، وبالأخص الشيك الإلكتروني، ومدى مسايرة تلك البنية النظامية للتقدم التكنولوجي المتعاظم على النطاق الدولي.
٤. الوقوف على أحكام الوفاء الواجب توافرها بالشيك الإلكترونيّ في القوانين المقارنة محل البحث، ومدى مطابقتها لنظيرتها التي يجب توافرها في الشيك التقليدي أو الورقي.
٥. الوقوف على ماهية المقاصَّة الإلكترونيَّة في القوانين المقارنة محل البحث من حيث تعريفها، وشروط إجرائها، وأشكالها؛ وآلية عملها.
٦. معرفة الجهة المنوط بها القيام بالمقاصَّة الإلكترونيَّة في القوانين المقارنة محل البحث.

إشكالية البحث:

تبرز إشكالية البحث في دراسة القواعد المتعلقة بأحكام الوفاء بالشيك الإلكترونيّ في النظام السعودي: دراسة مقارنة مع القانون المصري والإماراتي، وعليه يمكن تحديد مشكلة البحث في التساؤلين التاليين:

١. مدى مطابقة البيانات الواجب توافرها بالشيك الإلكترونيّ في الأنظمة القانونية محل البحث لنظيراتها بالشيك التقليدي أو الورقي؟
٢. مدى مطابقة أحكام الوفاء الواجب توافرها بالشيك الإلكترونيّ في الأنظمة القانونية محل البحث لنظيراتها بالشيك التقليدي أو الورقي؟

منهج البحث:

يعتمد الباحث في هذا البحث على المنهج الوصفي، والتحليلي، والمقارن. من خلال تحليل النصوص النظامية السعودية التي تناولت موضوع البحث، ومقارنتها بالقوانين محل العلاقة في كل من مصر والإمارات، بهدف بيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينها، وقد اعتمد الباحث على عدد من الأدوات الرئيسة التي تساعده على الوصول إلى هدفه، والمتمثلة في القوانين والمراجع الورقية والإلكترونية.

أسباب اختيار موضوع البحث:

يرجع اختيار هذا البحث إلى:

١- أنه لم تفرد لموضوع أحكام الوفاء بالشيك الإلكترونيّ في النظام السعودي بالمقارنة مع التشريعين المصري والإماراتي دراسة مستقلة.

٢- ندرة المراجع والأبحاث والدراسات التي تناولت موضوع البحث بالدراسة والتحليل.

٣- الموضوع يتسم بالحداثة ويؤدي إلى استفادة العديد من الجهات منه، ومنها على سبيل المثال مؤسسة النقد العربي السعودي (ساما).

٤- ما حققته وسائل الدفع الإلكتروني ومن بينها الشيك الإلكتروني من طفرة في مجال التجارة الإلكترونية.

الدراسات السابقة:

من أجل تكوين إطار مفاهيمي متكامل يكون عماد يبنى عليه هذا البحث، فقد قام الباحث بالوقوف على الدراسات السابقة التي سيقت في ذات الموضوع والتي تخدم جوانبه المختلفة. ومن هذه الدراسات ما يلي:

١. دراسة القواسمي، صفاء يوسف. "المسؤوليات القانونية الناشئة عن عمليات المقاصَّة الإلكترونيَّة للشيكات في القانون الأردني"، ٢٠٠٩م.

والتي تناولت ماهية المقاصَّة الإلكترونيَّة، والمسؤوليات الناجمة عن تطبيق نظام المقاصَّة الإلكترونيَّة. وخلصت هذه الدراسة إلى أنه يشترط في الشيكات المقدمة للتقاص وفق نظام المقاصَّة الإلكترونيَّة الأردني أن تكون مسحوبة على البنوك الأعضاء في هذا النظام، ومحررة بالدينار الأردني؛ مما يفيد بأن الشيكات المحررة بعملة أجنبية لا تخضع لهذا النظام.

ويلاحظ أن هذه الدراسة لم تتعرض للشيك الإلكترونيّ في النظام السعودي والأنظمة المقارنة محل البحث، وإنما تعرضت له في القانون الأردني فقط.

٢. دراسة زواش، زهير. "دور نظام الدفع الإلكترونيّ في تحسين المعاملات المصرفية"، ٢٠١١م.

والتي تناولت ماهية وسائل الدفع الإلكتروني، وانعكاسات وسائل الدفع الإلكترونيَّة على المعاملات المصرفية. وخلصت تلك الدراسة إلى عدم وضع المنظومة المصرفية الجزائرية لقوانين وقوانين متعّلقة بوسائل الدفع الإلكترونيَّة الحديثة.

ويلاحظ أن هذه الدراسة لم تتعرض للشيك الإلكترونيّ في النظام السعودي والأنظمة المقارنة محل البحث، وإنما تعرضت له في القانون الجزائري فقط.

٣. دراسة خطري، إبراهيم بن محمد الأمين بن خطري. "الشيكات الإلكترونية في الشريعة الإسلامية والنظام السعودي"، ١٤٣٤-١٤٣٥ هـ.

والتي تناولت الحديث عن ماهية الشيك الإلكتروني، ونشأته، وخصائصه، ومميزاته، وتداوله، والتخريج الفقهي للشيك، وأحكام الوفاء بالشيك الإلكتروني في النظام السعودي والشريعة الإسلامية الغراء. وخلصت تلك الدراسة إلى أنه وفقًا للنظام السعودي فإن الشيك الإلكترونيَّ يتضمن نفس شروط الشيك التقليدي، لكنه معالج بشكل إلكتروني.

ويلاحظ أن هذه الدراسة لم تتعرض لأحكام الوفاء بالشيك الإلكترونيّ في الأنظمة المقارنة.

٤. دراسة بنت لشهب، أسماء، ملحم، باسم محمد. "التنظيم القانوني للمقاصَّة الإلكترونيَّة للشيكات وللعلاقات القانونية الناشئة عنها في القانون الأردني"، ٢٠١٣م.

والتي تناولت ماهية المقاصَّة الإلكترونيَّة للشيكات، والعلاقة القانونية بين البنوك الأعضاء في نظام المقاصَّة وبينهم وبين عملائهم. وخلصت تلك الدراسة إلى أن المقاصَّة الإلكترونيَّة تختص بالشيكات فقط دون الأوراق التجارية الأخرى.

ويلاحظ أن هذه الدراسة لم تتعرض بأي شكل للشيك الإلكترونيّ في النظام السعودي والأنظمة المقارنة محل البحث، وإنما تعرضت له في القانون الأردني فقط، كما لم تتعرض لأحكام الوفاء بالشيك الإلكتروني.

٥. دراسة درويش، عبدالله درويش. "النظام القانوني للشيكات الإلكترونية"، ٢٠١٥م.

والتي تناولت الحديث عن ماهية الشيك الإلكتروني، وشروط إصداره، وتداوله ودوره في حماية التعاملات المالية. وخلصت تلك الدراسة إلى أن الشيكات الإلكترونيَّة تقوم

بدور هام في مواجهة كافة صور الاحتيال وخاصة ما يتعلق منها بإصدار شيك بدون رصيد، وكذلك الشيكات المرتجعة.

ويلاحظ أن هذه الدراسة لم تتعرض لأحكام الوفاء بالشيك الإلكترونيّ بالتفصيل.

٦. دراسة العدل، خولة بنت سليمان. "التنظيم القانوني للشيك الإلكتروني في النظام التجاري السعودي-دراسة تحليلية"، ١٤٣٦-١٤٣٧ هـ.

والتي تناولت الحديث عن ماهية الشيك الإلكترونيّ، وخصائصه، ومعوقات التعامل به، وتداوله، وضمانات الوفاء به، وحجية التعامل به. وخلصت تلك الدراسة إلى أن الشيكات الإلكترونيَّة أصبحت إحدى وسائل الدفع الإلكترونيّ الحديثة والتي عالجت عيوب الشيك التقليدي.

ويلاحظ أن هذه الدراسة لم تعالج مسألة الوفاء بالشيك الإلكترونيّ في النظام السعودي والقوانين المقارنة.

والناظر لجميع الدراسات السابقة يجد أنها لم تتعرض لموضوع بحثي المتمثل في أحكام الوفاء بالشيك الإلكترونيّ في النظام السعودي بالمقارنة مع القانون المصري والإماراتي.

خطة البحث:

تحقيقاً لأهداف البحث، فقد جاء في مبحث تمهيدي بالإضافة إلى مبحثين، وذلك على النحو التالي:

المبحث التمهيدي: ماهية الشيك الإلكترونيّ، ويشتمل على:

المطلب الأول: مفهوم الشيك الإلكترونيّ.

المطلب الثاني: مزايا وعيوب الشيك الإلكتروني.

المطلب الثالث: آلية عمل الشيك الإلكتروني.

المبحث الأول: أحكام تقديم الشيك الإلكترونيّ للوفاء في الأنظمة المقارنة، ويشتمل على:

المطلب الأول: ميعاد تقديم الشيك الإلكترونيّ للوفاء في الأنظمة المقارنة.

المطلب الثاني: مكان الوفاء بالشيك الإلكترونيّ في الأنظمة المقارنة.

المطلب الثالث: شروط صحة الوفاء بالشيك الإلكترونيّ في الأنظمة المقارنة.

المبحث الثاني: أحكام المقاصَّة الإلكترونيَّة للشيكات الإلكترونية، ويشتمل على:

المطلب الأول: ماهية المقاصَّة الإلكترونية.

المطلب الثاني: آلية إجراء المقاصَّة الإلكترونيَّة للشيكات الإلكترونيَّة في الأنظمة المقارنة.

الخاتمة: وتتضمن أبرز النتائج والتوصيات.

قائمة المراجع والمصادر.

الفهارس .

المبحث التمهيدي: ماهية الشيك الإلكتروني

تمهيد وتقسيم:

تتسم جميع أنظمة الدفع الإلكترونيَّة بالسهولة والوضوح والمرونة، بالإضافة إلى السرعة ودرجة الأمان العالية[(١)]، ومنها الشيكات الإلكترونيات بطبيعة الحال، والتي سوف نتعرض لأحكامها بالتفصيل في خضم هذا البحث.

وعلى ذلك سوف نقوم بتقسيم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب، نتحدث في المطلب الأول عن تعريف الشيك الإلكترونيّ وتمييزه عن الشيك التقليدي، ثم نتعرض إلى مزايا وعيوب الشيك الإلكترونيّ في مطلب ثان، ثم في المطلب الثالث نتعرف على آلية عمل الشيك الإلكتروني.

المطلب الأول: مفهوم الشيك الإلكتروني

تقسيم:

من خلال هذا المطلب سوف نتعرف على تعريف الشيك الإلكترونيّ (أولًا)، ثم نتعرض إلى تمييز الشيك الإلكترونيّ عن الشيك التقليدي (ثانيًا).

أولًا: تعريف الشيك الإلكتروني

لم تتطرق القوانين المقارنة محل البحث إلى تعريف الشيك عمومًا سواءً التقليدي أو الإلكتروني، ولكن بعض القوانين في العالم تعرض له، ومن هذه القوانين القانون الفرنسي والذي عرف الشيك التقليدي أو الورقي بأنه"صك مكتوب على شكل وكالة بالوفاء يتمكن الساحب بمقتضاه أن يسحب لمصلحته أو لمصلحة الغير كل أو بعض الأموال الجاهزة المقيدة لأمره لدى المسحوب عليه"[(٢)].

وعلى مستوى الفقه القانوني، فقد قام بعض الفقه، بوضع تعريف للشيك بأنه (أمر

(١) انظر: رحيم حسين، "الاقتصاد المصرفي"، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، منشورات إقرأ، قسنطينة، الجزائر، ٢٠٠٩م، ص: ٤٠-١٣٢.

(٢) انظر: ناهد الحموري، "الأوراق التجارية الإلكترونية، دراسة تحليلية مقارنة" دار الثقافة والنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠٠٨م، ص: ١٨٣.

دفع يوجهه العميل (الساحب) إلى البنك (المسحوب عليه) بدفع مبلغ نقدي لصالح المستفيد المسمى، أو لأمره، أو لحامله)[١].

كما قام البعض الآخر من الفقه، بتعريف الشيك بأنه (صك مكتوب وفق شكل حدده القانون، يتضمن أمرًا من شخص يسمى الساحب إلى شخص آخر يسمى المسحوب عليه "بنك" بأن يدفع مبلغًا معينًا من النقود بمجرد الاطلاع لشخص ثالث أو لأمر هذا الشخص أو لحامل الصك أو لأمر الساحب نفسه)[٢].

كما يمكن تعريفه بأنه "ورقة مستكملة للشروط القانونية، تتضمن أمرًا من الساحب للمسحوب عليه بدفع مبلغ من المال لحاملها بمجرد الاطلاع"[٣].

من خلال ما تقدم من تعريفات مختلفة للشيك، **يرى الباحث** أن جميعها أجمعت على أن الشيك لا بد أن يتضمن جميع البيانات الإلزامية التي نص عليها المنظم، بالإضافة إلى أنه يجب سحبه على بنك، علاوة على أنه يجب تضمينه أمرًا بالدفع غير معلق على شرط.

ويمكن للباحث وضع تعريف للشيك بأنه (ورقة أو صك محرر وفقًا لبيانات محددة نص عليها النظام، يحتوي على أمر من الساحب غير معلق شرط للمسحوب عليه البنك، بدفع مبلغ نقدي، بمجرد الاطلاع إلى شخص ثالث يسمى المستفيد أو لحامله).

وبناءً على التعريفات السابقة للشيك العادي أو التقليدي، فإن الشيك الإلكترونيَّ لا يخرج عن ذلك إلا من حيث كونه معالج إلكترونيًّا، وتكون هذه المعالجة إما جزئية وإما كلية، فالأولى تكون بإصدار الشيك في صورته الورقية المادية مع معالجته إلكترونيًّا عن طريق إدخال

(١) انظر: عيسى محمود عيسى العواوده، "أحكام الشيك، دراسة فقهية تأصيلية مقارنة بالقانون"، رسالة ماجستير، جامعة القدس، ٢٠١١، ص: ٢٠.

(٢) انظر: محمد حسن الجبر. "القانون التجاري السعودي"، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ، ص: ٦٦. وانظر كذلك: صفوت بهنساوي، "الأوراق التجارية وعمليات البنوك وفقًا لأحكام قانون التجارة الجديد"، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٠م، ص: ٢٩١.

(٣) إبراهيم بن محمد الأمين بن خطري خطري، "الشيكات الإلكترونية في الشريعة الإسلامية والنظام السعودي"، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٤-١٤٣٥ هـ، ص: ١٣.

مضمونه على وسيط إلكتروني[١] أو دعامة إلكترونية؛ أما الثانية فهي ليست كمثيلتها الأولى؛ فلا محل فيها للشيك في صورته الورقية، وإنما من خلالها تتم معالجته من خلال الوسائط الإلكترونيَّة، بحيث يكون الشيك صادرًا في شكل إلكتروني[٢].

ويمكننا القول، بأن النقود التقليدية أمكن الاستعاضة عنها الآن بوسائل دفع أخرى إلكترونية، من الإلكترونيات المغنطة داخل البطاقات الذكية أو عن طريق قرص صلب مثبت بالكمبيوتر أو في المعلومات السيارة عبر شبكة المعلومات الدولية (الانترنت)[٣].

وقام بعض الفقهاء[٤] بتعريف الشيك الإلكتروني بأنه (رسالة إلكترونية موثقة ومؤمنة يُرسلها مُصدر الشيك إلى مستلم الشيك "المستفيد" ليعتمده ويُقدمه لموقع البنك الإلكتروني؛ ليقوم البنك بتحويل قيمة الشيك إلى حساب المستفيد، وبعد ذلك يقوم بإلغاء الشيك وإعادته إلكترونيًّا إلى المستفيد؛ بعد أن يتأكد الأخير إلكترونيًّا من أنه تم بالفعل تحويل المبلغ لحسابه).

وعلى ذلك يمكن للباحث تعريف الشيك الإلكترونيّ بأنه (صك معالج إلكترونيًّا

(١) وبالبحث عن تعريف للوسيط الإلكتروني في الأنظمة المقارنة محل البحث، نجد أن المشرع المصري من خلال قانون التوقيع الإلكتروني المصري رقم ١٥ لسنة ٢٠٠٤م، الجريدة الرسمية – العدد ١٧ تابع (د) – بتاريخ ٢٢/ ٤/ ٢٠٠٤، عرفه في مادته الأولى بأنه "أداة أو أدوات أو أنظمة إنشاء التوقيع الإلكتروني"، وكذلك عرفه المشرع الإماراتي من خلال قانون المعاملات والتجارة الإلكترونية رقم ١ لسنة ٢٠٠٦م، الجريدة الرسمية بتاريخ ٢٠٠٦/٠١/٣٠ م، في مادته الأولى بأنه "برنامج أو نظام إلكتروني لوسيلة تقنية المعلومات التي تعمل تلقائيًّا بشكل مستقل، كليًّا أو جزئيًّا، دون إشراف من أي شخص طبيعي في الوقت الذي يتم فيه العمل أو الاستجابة له"، أما المنظم السعودي فقد عرف الوسيط عمومًا في المادة الأولى من نظام التعاملات الإلكترونية رقم (م/١٨) بتاريخ ١٤٢٨/٣/٨ هـ بأنه "شخص يتسلَّم تعاملا إلكترونيًّا من المنشئ ويسلمه على شخص آخر، أو يقوم بغير ذلك من الخدمات المتعلقة بذلك التعامل".

(٢) انظر: محمد سالم محمود شيخة، "الأوراق التجارية الإلكترونية، دراسة تحليلية مقارنة"، جامعة الأزهر، غزة، كلية الحقوق، رسالة ماجستير ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م، ص: ٢.

(٣) انظر: قرومي حميد، "واقع وسائل الدفع الإلكتروني في الجزائر"، منشورات مركز البصرة للبحوث والاستشارات والخدمات، ٢٠١٤م، ص: ٢٤.

(٤) إبراهيم بن محمد الأمين بن خطري خطري، "الشيكات الإلكترونية في الشريعة الإسلامية والنظام السعودي"، ص: ١٦.

بصورة كلية أو جزئية يتضمن علاقة ثلاثية الأطراف بين الساحب والمسحوب عليه والمستفيد، تبدأ بأمر إلكتروني يُصدره الساحب إلى البنك المسحوب عليه بأن يدفع مبلغًا نقديا لأمر شخص ثالث هو المستفيد).

بمعنى أن الشيك الإلكتروني يُعد بمثابة المكافئ الإلكتروني لنظيره التقليدي والذي لابد أن يحتوي على ذات البيانات المنصوص عليها في مثيله التقليدي.

ثانيًا: تمييز الشيك الإلكترونيّ عن الشيك التقليدي

من خلال تعريف الشيك الإلكترونيّ سابق البيان، يتضح لنا أنه يتضمن نفس شروط وإجراءات الشيك التقليدي إلا أن معالجته تتم بوسيلة إلكترونية حديثة.

بمعنى أن هناك تشابهاً بين الشيك التقليدي والشيك الإلكترونيّ من حيث الشكل، فبالنسبة للشيك التقليدي يجب أن يكون له شكل أو قالب محدد؛ إذ إن البنوك عادة ما تقوم بتحرير تلك الشيكات في نماذج أو قوالب يصعب تقليدها، كما تقوم بترقيم دفاتر الشيكات التقليدية أو الورقية بأرقام متسلسلة داخل تلك الدفاتر، وعلى ذلك إذا قام عميل البنك بسحب شيك على الأخير، يتعين أن يتضمن ذلك الشيك رقمًا مُسلسلًا، علاوةً على اسم الساحب، بالإضافة إلى رقم حسابه لدى البنك المسحوب عليه، واسم المستفيد، ومبلغ الشيك، وتاريخ تحريره، وتوقيع الساحب؛ وبالمثل الشيك الإلكترونيُّ يجب أن يكون له كذلك قالب أو شكل معين يعتمده البنك المسحوب عليه، ويجب أن يتضمن هذا الشكل عدة بيانات هي اسم المسحوب عليه (البنك)، وعنوانه، واسم الساحب وتوقيعه، والرقم المسلسل للشيك، واسم المستفيد، وتاريخ السحب[(١)].

إلا أن الفارق يتضح بين الشيك التقليدي والشيك الإلكترونيّ من خلال أن المنظم السعودي وكذلك كل من المشرع المصري والإماراتي قد اشترطوا أن تكون كلمة (شيك) مكتوبة في متن الصك (الشيك التقليدي)[(٢)]، وهذه العبارة تدل على أن الشيك التقليدي

(١) انظر: نصير صبار لفتة الجبوري، "النظام القانوني للصك الإلكتروني"، مجلة القانون المقارن، العدد ٥٠ لسنة ٢٠٠٧م، بغداد، العراق، ص: ٥-٧.

(٢) انظر في ذلك: المادة من نظام الأوراق التجارية السعودي رقم (م/٣٧) وتاريخ ١٣٨٣/١٠/١١ هـ، والمادة ٤٧٣ من قانون التجارة المصري الجديد رقم ١٧ لسنة ١٩٩٩م، الجريدة الرسمية – العدد ١٩ =

يكون دائمًا قابلًا للتداول بطريق التظهير حتى وإن لم يتضمن الصك أو الشيك التقليدي عبارة (لأمر)[١]، إلا أن الأمر يختلف بشأن الشيك الإلكتروني، حيث اشترطت الأنظمة القانونية محل البحث أن الأخير لا يكون قابلًا للتداول إلا إذا وافق الساحب على قابليته للتداول بشكل صريح[٢].

ويرى الباحث، أن ما ذهبت إليه الأنظمة القانونية محل البحث في هذا السياق محل تقدير، إذ يتفق مع ماهية الشيك الإلكتروني، وآلية عمله، إذ إنه وفقًا لآلية عمل الشيك الإلكتروني، فإن الساحب عندما يقوم بسحب شيك إلكتروني يقوم بوضع توقيعه الإلكترونيّ (المشفر) عليه، ثم يقوم بإرساله إلى البائع بواسطة البريد الإلكتروني، وكما هو واضح فإن تلك العملية تمثل خطورة بشأن التوقيع الإلكتروني للساحب.

بالإضافة إلى ما تقدم، فإن الشيك الإلكترونيَّ يتم تحريره وكذلك كافة اجراءاته تتم بصورة إلكترونية بوسائل إلكترونية رقمية حديثة، ومن بين الخصائص التي يمتاز بها الشيك الإلكترونيُّ عن الشيك التقليدي، ما يأتي:

١ – إمكانية إجراء المقاصَّة الإلكترونيَّة للشيكات الإلكترونيَّة بشكل إلكتروني

كما هو معلوم فإنه في إطار الشيكات التقليدية عند تقديمها للوفاء بقيمتها تَستغرق عملية المقاصَّة وقتا طويلا نِسبيًّا، مما يستلزم معه الأمر ضرورة وجود عدد كبير من الموظفين لتغطية الجهود المبذولة من أجل إجراء عملية المقاصَّة تلك، مما يترتب عليه تحميل البنك لطرفي عملية المقاصَّة نفقات كبيرة مقابل ذلك الجهد الكبير المبذول من قبل البنك.

بينما في الشيكات الإلكترونيَّة يتم إجراء المقاصَّة الإلكترونيَّة في ذات اللحظة[٣]،

=

(مكرر) بتاريخ ١٧/ ٥/ ١٩٩٩، والمادة ٥٩٦ من قانون المعاملات التجارية الإماراتي رقم ١٨ لسنة ١٩٩٣م، الجريدة الرسمية بتاريخ ٧ /٩ /١٩٩٣، وعمل به من تاريخ ١٩٩٣/١٢/٧.

(١) انظر في ذلك: المادة من نظام الأوراق التجارية السعودي، والمادة ٢/٤٨٦ من قانون التجارة المصري، والمادة ١/٦٠٨، ٢ من قانون المعاملات التجارية الاماراتي.

(٢) انظر: عامر محمد بسام أحمد مطر، "الشيك الإلكتروني"، دار الجنان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠١٣م، ص: ٤٨.

(٣) انظر: نصير صبار لفتة الجبوري، "النظام القانوني للصك الإلكتروني"، ص: ٧.

وبوسائل إلكترونية عن طريق شبكات اتصال تربط بين جميع البنوك المنضمة لنظام المقاصَّة الإلكترونية، بناءً على ذلك تتطلب عملية تحويل ودفع الشيكات الإلكترونيَّة إنشاء نظام مركزي لمعالجتها، وهذا ما يسمى بغرف المقاصَّة الإلكترونيَّة، والتي من خلالها يتم تحويل مبلغ الشيك من حساب المستهلك أو المشتري إلى حساب التاجر الدائن أو البائع أو المستفيد.

٢– إمكانية تظهير الشيك الإلكترونيّ بصفة إلكترونية

من أهم مميزات الشيكات الإلكترونيَّة أنه يجوز تظهيرها إلى أشخاص آخرين بعد أن يتم التعامل بين الساحب والمستفيد، وتكون صورة ذلك على نحو أنه بعد تأكد المستفيد من توافر رصيد في الشيك المستلم من الساحب، يمكن له تظهيره إلى شخص آخر وذلك عن طريق تحرير الشيك مرة أخرى على الجهاز القارئ، وإدخال رمز للتأكد من وجود رصيد من عدمه، وفي هذه الحالة يصدر إشعار من الجهاز القارئ بوجود رصيد من عدمه، وتجميد مبلغ الشيك لمصلحة المظهر إليه الأخير، فتوافر هذه الميزة يسمح بالتعامل بالصكوك الإلكترونيَّة عمومًا والشيكات خصوصًا على نطاق واسع لوجود الثقة والأمان، مما يؤدي إلى النتيجة المنشودة المتمثلة في استقرار المعاملات الاقتصادية(١).

٣– الشيك الإلكترونيُّ آلية جديدة لحل مشكلة الصكوك المؤجلة

حتى الآن لم تجد الشيكات المؤجلة حلاًّ حاسماً لمشكلاتها، حيث إنه عادة التجار وبخاصة تجار التجزئة يقومون بشراء البضائع من تجار الجملة، وفي المقابل يعطونهم شيكات مؤجلة الدفع ثمنًا لها، وقد تكون الدفعة الأولى نقدًا أو شيك حال الأداء، على أن يكون باقي الثمن بشيك مؤجل الدفع؛ وذلك حتى يعطي تاجر التجزئة نفسه فرصة لإعادة بيع البضاعة؛ وعلى ضوء ما يتحقق من مكاسب نتيجة ذلك البيع فإنه يسدد قيمة الشيك المؤجل.

وكما هو معلوم فإن أي سوق يوجد به عدد كبير من التجار، فقد يحدث أن يتقدم التاجر المورد الشيك إلى البنك لتحصيل قيمته في ميعاد الاستحقاق ثم يفاجأ بأن الشيك بدون رصيد، من أجل هذا وُجِد الشيك الإلكترونيُّ بهدف تلافي تلك المشكلة، فهو يُعد

(١) انظر: موسى عيس العامري، "الشيك الذكي"، ورقة عمل مقدمة في مؤتمر الأعمال المصرفية والإلكترونية بين الشريعة والقانون، غرفة تجارة وصناعة دبي ١٠–١٢ مايو ٢٠٠٣، المجلد الأول، ص: ٩٢.

بمثابة الآلية الفنية الذي بموجبه يمكن معرفة مدى جدية التعامل بالشيكات المؤجلة، ويتم ذلك عن طريق البنوك التي يتعامل معها التاجر، وذلك بأن تقوم هذه البنوك بأخذ الاحتياطات الضرورية أو الضمانات أو الرهون العقارية أو غيرها وتقدير القيمة التي من خلالها يتم السماح للتجار بالتعامل بقيمة الصكوك المؤجلة التي سوف يحررها للآخرين(١).

المطلب الثاني: مزايا وعيوب الشيكات الإلكترونية

تقسيم:

سوف نقوم بمشيئة الله عز وجل بالحديث عن مزايا وعيوب الشيكات الإلكترونيَّة، على النحو التالي:

أولًا: مزايا الشيكات الإلكترونية.

ثانيًا: عيوب الشيكات الإلكترونية.

أولًا: مزايا الشيكات الإلكترونية

بناءً على تعريف الشيكات الإلكترونيَّة على النحو السابق، فإنها تتميز بعدة مزايا، يمكن إجمالها على النحو التالي:

١. سرعة وسهولة استخدام الشيكات الإلكترونيَّة في إنجاز التصرفات التجارية(٢).

٢. يعيد الشيك الإلكترونيُّ الثقة للتعامل بالشيكات عمومًا، والتي كان قد فقدتها نتيجة عدم إمكانية التأكد من وجود رصيد كافٍ من عدمه في رصيد الساحب، وقت سحب الشيك، وهو نتيجة لذلك يؤدي دوره كأداة وفاء(٣).

٣. تلافي كافة المشاكل المتعلقة بالشيكات التقليدية ومنها الضياع والتلف والسرقة(٤).

---

(١) انظر: نصير صبار لفتة الجبوري، "النظام القانوني للصك الإلكتروني"، ص: ٧.

(٢) عائض سلطان البقمي، "الشيك الإلكتروني كأحد وسائل الدفع الإلكترونية الحديثة"، منشور بجريدة الرياض العدد (١٣٦٢٣) في ٢٠٠٥/١٠/١٤.

(٣) انظر في ذلك: قضايا تطبيق الشيك والتوقيع الإلكتروني، الصادر عن أمانة مجلس محافظي المصارف المركزية ومؤسسات النقد العربية، رقم ١٠٦ لسنة ٢٠١٩م، ص: ٨.

(٤) انظر: أحمد مسفر، "العمل المصرفي الإلكتروني في البلدان العربية"، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ٢٠٠٦م، ص: ٤٥.

٤. خضوع الشيكات الإلكترونيَّة إلى ذات الإطار القانوني الحاكم للشيكات التقليدية، وبالتالي تقلل هذه الشيكات الإلكترونيَّة تكلفة الآليات الخاصة بالوفاء بها، بالإضافة إلى حلها لكافة المشاكل المتعلقة بالشيكات التقليدية وأهمها التزوير(١).

٥. تكلفة الشيكات الإلكترونيَّة زهيدة، إذا ما قورنت بالشيكات التقليدية، كما أن الشيكات الإلكترونيَّة تتخطى حاجز الحدود الجغرافية، حيث يتم اعتمادها من قبل شبكة الإنترنت(٢).

ثانيًا: عيوب الشيكات الإلكترونية

في مقابل المزايا آنفة الذكر للشيكات الإلكترونيَّة، توجد عدة عيوب يمكن التعرض لها في النقاط التالية:

١. قصور الأنظمة القانونية الحالية عن مواكبة التطور التقني الهائل في مجال الصيرفة الإلكترونيَّة.

٢. إمكانية تعرض الشيكات الإلكترونيَّة للاختراق عبر الإنترنت، مما يزعزع الثقة من المتعاملين بها في وسائل الحماية والأمان الممنوحة لها.

٣. عدم انتشار وسائل صرف تلك الشيكات الإلكترونيَّة المتمثلة في البنوك الإلكترونيَّة على نطاق واسع في بعض الدول(٣).

ويرى الباحث، أنه يمكن معالجة تلك العيوب من خلال تطوير الأنظمة القانونية ذات العلاقة في الأنظمة المقارنة حتى تواكب ذلك التطور التقني الهائل، بالإضافة إلى توفير وسائل الحماية الحديثة كافة لتلك الشيكات، علاوة على التطوير المستمر للبنية التحتية للبنوك الإلكترونية وانتشارها على نحو واسع.

---

(١) قضايا تطبيق الشيك والتوقيع الإلكتروني، الصادر عن أمانة مجلس محافظي المصارف المركزية ومؤسسات النقد العربية، رقم ١٠٦ لسنة ٢٠١٩م، ص: ٩.

(٢) انظر: عائض سلطان البقمي، "الشيك الإلكتروني كأحد وسائل الدفع الإلكترونية الحديثة"، منشور بجريدة الرياض العدد (١٣٦٢٣) في ٢٠٠٥/١٠/١٤.

(٣) انظر: درويش عبد الله درويش، "النظام القانوني للشيكات الإلكترونية"، مجلة العلوم الشرعية لجامعة القصيم، المجلد ٨، العدد ٣، إبريل ٢٠١٥، ص: ١٢٥٩.

المطلب الثالث: آلية عمل الشيك الإلكترونيِّ

يشير الواقع إلى أنه يتم سحب الشيك الإلكترونيّ عن طريق جهاز الحاسوب، والذي يعتمد على وجود وسيط بين أطراف الشيك الثلاثة، بيد أنه توجد عدة إجراءات تسبق عملية الشراء من قِبل الساحب، وأهم هذه الإجراءات أن يقوم كل من المشتري والبائع بالاشتراك في ذات البنك عن طريق قيام كل منهما بفتح حساب جارٍ فيه، وإجراءات تخص عملية الشراء من قِبل الساحب ومواكبة لها، وكذلك كيفية السداد، ويمكن التعرض لتلك الإجراءات الأخيرة على النحو التالي[1]:

الإجراءات المتعلقة بعملية الشراء والسداد:

هذه الإجراءات تمر على أربع مراحل، هي على النحو التالي:

١. المرحلة الأولى:

في هذه المرحلة يقوم المشتري بتحديد السلع الراغب في شرائها بعد تحديد السعر النهائي الكلي لتلك السلع من قبل البائع.

٢. المرحلة الثانية:

في هذه المرحلة يتعين على المشتري سحب الشيك الإلكترونيّ بمبلغ السلع التي اشتراها، وبالتالي يقوم بوضع توقيعه الإلكترونيّ (المشفر)، على ذلك الشيك ومن ثم إرساله إلى البائع بواسطة البريد الإلكتروني.

٣. المرحلة الثالثة:

في هذه المرحلة يقوم البائع بتلقي الشيك ومن ثم فحصه عن طريق التثبت من بياناته، ثم يقوم بتوقيعه إلكترونيًا أيضًا ومن ثم إرساله إلى البنك المسحوب عليه.

(١) انظر: زهير زواش، "دور نظام الدفع الإلكتروني في تحسين المعاملات المصرفية، دراسة حالة الجزائر"، رسالة ماجستير، جامعة العربي بن المهيدي، أم البواقي، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، ٢٠١٠/ ٢٠١١م، ص: ٤٠-٤٢.

٤. المرحلة الرابعة:

في هذه المرحلة يقوم البنك بالتثبت من بيانات الشيك، ثم يقوم بعد ذلك بالتأكد من وجود رصيد كافٍ لدى المشتري، علاوة على تأكد البنك من صحة التوقيعات الصادرة على الشيك من قبل البائع والمشتري، وبعد ذلك يقوم البنك المسحوب عليه بإخطار كل من المشتري والبائع بإتمام الصفقة أو العملية عن طريق خصم قيمة العملية من رصيد المشتري الدائن لديه، وإضافتها إلى رصيد البائع الدائن لديه، وبذلك تكون قد تمت العملية.

المبحث الأول: أحكام تقديم الشيك الإلكترونيِّ للوفاء في الأنظمة المقارنة

تمهيد تقسيم:

بعد أن تطرقنا في المبحث التمهيدي إلى ماهية الشيك الإلكترونيّ، من حيث تعريفه، وتمييزه عن الشيك التقليدي أو الورقي، وعن مزايا وعيوب هذا الشيك، بالإضافة إلى آلية عمله، ناسب هنا أن نتعرف على أحكام الوفاء بالشيك الإلكترونيّ في الأنظمة المقارنة محل البحث، فيمكن الوفاء بقيمة الشيك من خلال تقديمه للوفاء بقيمته إلى المسحوب عليه، وهو ما سوف نتعرض له من خلال هذا المبحث، أو من خلال إجراء عملية مقاصة بينه وبين الشيكات الأخرى، وهو ما سوف نتعرض له من خلال المبحث الثاني.

وعلى ذلك سنقوم بتقسيم هذا المبحث إلى:

المطلب الأول: ميعاد تقديم الشيك الإلكترونيّ للوفاء

المطلب الثاني: مكان الوفاء بالشيك الإلكترونيّ

المطلب الثالث: شروط صحة الوفاء بالشيك الإلكترونيّ

المطلب الأول: ميعاد تقديم الشيك الإلكترونيِّ للوفاء

قرر كل من المنظم السعودي والمشرع المصري أن الشيك سواءً كان تقليديًا أو إلكترونيًا واجب الوفاء بمجرد الاطلاع[(١)]، بمعنى أنه يجب أن يتم الوفاء بقيمته في التاريخ الذي يُقدم فيه إلى المصرف المسحوب عليه[(٢)]، بينما لم يشترط المشرع الإماراتي ذلك وإنما قرر بأنه يتعين الوفاء بقيمة الشيك من تاريخ إصدار الشيك وليس قبل ذلك[(٣)].

---

(١) المادة (١٠٢) من نظام الأوراق التجارية السعودي رقم (م/٣٧) وتاريخ ١٣٨٣/١٠/١١ هـ، والمادة ٥٠٣ من قانون التجارة المصري، رقم ١٧ لسنة ١٩٩٩م، الجريدة الرسمية – العدد ١٩ (مكرر) بتاريخ ١٧/ ٥/ ١٩٩٩.

(٢) انظر: خمري أعمر، "الشيك من الورقة إلى الإلكترونيك"، المجلة النقدية للقانون والعلوم السياسية، كلية الحقوق جامعة مولود معمري، الجزائر، العدد الثاني، ٢٠١٤م، ص: ٣٥٩.

(٣) المادة (٦١٧/١، ٢) من قانون المعاملات التجارية الإماراتي رقم ١٨ لسنة ١٩٩٣م، الجريدة الرسمية بتاريخ ٧ /٩ /١٩٩٣، وعمل به من تاريخ ١٩٩٣/١٢/٧، والتي تنص على أنه "١- يكون الشيك مستحق الوفاء في اليوم المبين فيه كتاريخ لإصداره ٢- ولا يجوز تقديم الشيك للوفاء قبل =

ويرى الباحث أن كلًا من المنظم السعودي والمشرع المصري من خلال النصوص السابقة قد أقرا للشيك وظيفته الأساسية كأداة وفاء والتي أقرتها معظم قوانين الأوراق التجارية في العالم، بينما خرج المشرع الإماراتي وقرر من خلال نص المادة (١/٦١٧، ٢) أن الشيك بجانب أنه أداة وفاء يصح أن يكون أداة ائتمان وذلك من خلال نصه على أنه "١- يكون الشيك مستحق الوفاء في اليوم المبين فيه كتاريخ لإصداره ٢- ولا يجوز تقديم الشيك للوفاء قبل ذلك التاريخ"، كما يرى الباحث أن في ذلك خلطاً ما بين الشيك والكمبيالة وذلك على سند من أن الكمبيالة تُعد أداة وفاء وأداة ائتمان في ذات الوقت، كما أن جعل الشيك أداة وفاء وأداة ائتمان يخرجه عن ماهيته وطبيعته القانونية.

كما يرى الباحث أن ما ذهب إليه كل من المنظم السعودي والمشرع المصري من أن الشيك التقليدي "مستحق الوفاء بمجرد الاطلاع" يتماشى أيضًا مع طبيعة الشيك الإلكترونيّ الذي يتلاشى فيه عنصر الزمن إلى حدٍ بعيد، بينما الأمر على خلاف ذلك بشأن المشرع الإماراتي الذي يُقيد الوفاء بقيمة الشيك بالتاريخ المحدد لإصداره، فهذا القيد يتنافى مع طبيعة الشيك الإلكتروني.

هذا، وقد حدد المنظم السعودي ميعادًا محددًا لتقديم الشيك للوفاء إذا كان مسحوبًا في المملكة العربية السعودية، ومستحق الوفاء فيها، بأن يتم تقديمه خلال شهر من سحبه[١]، مميزًا بذلك بينه وبين الشيك المسحوب خارج المملكة ولكنه مستحق الوفاء بها، إذ يجب في هذه الحالة على الساحب تقديمه للمسحوب عليه (البنك) خلال ثلاثة أشهر من تاريخ إصداره[٢].

في حين قرر المشرع المصري أن الشيك المسحوب في مصر والمستحق الوفاء فيها يجب تقديمه للوفاء خلال ثلاثة أشهر من التاريخ المبين في الشيك[٣]، وأن الشيك المسحوب في

=

ذلك التاريخ".

(١) المادة (١/١٠٣) من نظام الأوراق التجارية السعودي رقم (م/٣٧) وتاريخ ١٣٨٣/١٠/١١ هـ.

(٢) المادة (٢/١٠٣) من نظام الأوراق التجارية السعودي رقم (م/٣٧) وتاريخ ١٣٨٣/١٠/١١ هـ.

(٣) المادة (٥٠٤ / ١، ٣) من قانون التجارة المصري الجديد رقم ١٧ لسنة ١٩٩٩م، الجريدة الرسمية – العدد ١٩ (مكرر) بتاريخ ١٧/ ٥/ ١٩٩٩.

أي بلد آخر خارج مصر والمستحق الوفاء في مصر يجب تقديمه للوفاء خلال أربعة أشهر من التاريخ المبين في الشيك(١).

في المقابل نجد أن المشرع الإماراتي قد ساوى بين الشيك المسحوب في الإمارات والمسحوب في بلد آخر لكنه مستحق الوفاء في الإمارات حيث قرر أنه يجب تقديمه للوفاء خلال ستة أشهر من تاريخ إصداره(٢).

وبديهي أن الأحكام سالفة الذكر تخص الشيك التقليدي أو الورقي الذي يحتاج إلى مدة زمنية لذهاب المستفيد إلى مكان الوفاء بقيمته وهو مقر البنك المسحوب عليه، سواء أكان هذا الأخير في داخل المملكة أو خارجها، بينما الأمر ليس كذلك في شأن الشيك الإلكترونيّ الذي كما ذكرنا من قبل مختلف في ماهيته عن الشيك التقليدي خاصة فيما يتعلق بآلية إنشائه وعمله، وعلى ذلك يتلاشى عنصر الزمن إلى حد بعيد في ظل هذا الشيك(٣).

بمعنى أن الصفة الإلكترونيَّة التي تتمتع بها الشيكات الإلكترونيَّة منحتها أفضلية أو ميزة قصر المدة الزمنية ما بين إصدارها والوفاء بها؛ وذلك لأنه عطفًا على ما ذكرناه من قَبل، فإن البنك المسحوب عليه وهو الوسيط بين المتعاملين (البائع والمشتري)، يقوم بفتح حساب لديه لكل من البائع والمشتري مع اعتماد وتسجيل توقيعهما الإلكترونيّ لديه، وبالتالي إذا ما أراد المشتري شراء سلعة ما من البائع، يقوم الأول بسحب شيك إلكتروني مذيل بتوقيعه الإلكترونيّ عليه، ويرسله بالبريد الإلكترونيّ للبائع، الذي يقوم بدوره بتوقيعه إلكترونيًا، ثم يرسله إلى البنك المسحوب عليه، الذي يقوم بدوره بفحصه والتثبت من صحته، وبالتالي يخطر كلا المتعاقدين (المشتري والبائع) بقبول وتمام تلك العملية المصرفية(٤).

---

(١) المادة (٥٠٤/ ٢، ٣) من قانون التجارة المصري الجديد رقم ١٧ لسنة ١٩٩٩م، الجريدة الرسمية – العدد ١٩ (مكرر) بتاريخ ١٧/ ٥/ ١٩٩٩.

(٢) المادة (٦١٨/ ١، ٢) من قانون المعاملات التجارية الإماراتي، رقم ١٨ لسنة ١٩٩٣م، الجريدة الرسمية بتاريخ ٧ /٩ /١٩٩٣، وعمل به من تاريخ ١٩٩٣/١٢/٧.

(٣) انظر: عامر محمد مطر، "الشيك الإلكتروني"، ص: ١١٨.

(٤) انظر: محمد منصور، "المسؤولية الإلكترونية"، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٣م، ص: ١٢٩.

ومن خلال ما تقدم، فإنه لا يوجد ميعاد محدد لتقديم الشيك الإلكترونيّ للبنك للوفاء بقيمته، كما أن ميعاد الوفاء به يتحدد بمجرد إنشائه وتصديره لصالح المستفيد، وذلك وفقًا لكل من المنظم السعودي والمصري، بينما ميعاد الوفاء وفقًا للمشرع الإماراتي يتحدد بالتاريخ المحدد لإصدار الشيك؛ لذلك يمكننا القول بأنه لا يمكن تطبيق القواعد العامة للوفاء بالشيك التقليدي على الشيك الإلكترونيّ نظرًا لقصر مدة إنشاء الأخير وسداده للمستفيد.

المطلب الثاني: مكان الوفاء بالشيك الإلكترونيِّ

إن مكان الوفاء بالشيك هو أحد البيانات الإلزامية التي عددها كل من المنظم السعودي والمشرع الإماراتي، فنجد في ثنايا نظام الأوراق التجارية السعودي[(١)]، أن المنظم السعودي قد قرر أن "الصك الخالي من أحد البيانات المذكورة، في المادة السابقة لا يعتبر شيكًا إلا في الحالتين الآتيتين:

أ. إذا خلا الشيك من بيان مكان وفائه، اعتبر مُستحق الوفاء في المكان المبين بجانب اسم المسحوب عليه، فإذا تعددت الأماكن المبينة بجانب اسم المسحوب عليه، اعتبر الشيك مستحق الوفاء في أول مكان. وإذا خلا الشيك من هذه البيانات أو من أي بيان آخر اعتبر مستحق الوفاء في المكان الذي يقع فيه المحل الرئيسي للمسحوب عليه.

ب. إذا خلا الشيك من بيان مكان الإنشاء، اعتبر مُنشأ في المكان المبين بجانب اسم الساحب[(٢)]".

وطبقًا للنص المذكور فإنه يجب على المستفيد تقديم الشيك للمسحوب عليه للوفاء في المكان المحدد به كمحل للوفاء، فإذا لم يتم تحديد ذلك المكان يتعين تحديده وفقًا لما ورد بالمادة (٩٢) آنفة البيان، بمعنى أن إغفال ذكر مكان الوفاء بالشيك لا يؤدي إلى بطلانه.

---

(١) المادة (٩١/د) من نظام الأوراق التجارية السعودي رقم (م/٣٧) وتاريخ ١٣٨٣/١٠/١١ هـ.

(٢) انظر في ذلك المادة (٩٢) من نظام الأوراق التجارية السعودي رقم (م/٣٧) وتاريخ ١٣٨٣/١٠/١١ هـ، ونفس الحكم قرره المشرع الإماراتي في ثنايا المادة (٥٩٧) من قانون المعاملات التجارية الإماراتي رقم ١٨ لسنة ١٩٩٣م، الجريدة الرسمية بتاريخ ٧ /٩ /١٩٩٣، وعمل به من تاريخ ١٩٩٣/١٢/٧.

في حين لم نجد نصًا مماثلًا في القانون المصري، مما يعني أنه لم يعطِ أهمية لتحديد مكان الوفاء بالشيك. **ويرى الباحث** أن هذا وإن كان يبدو مألوفًا بالنسبة للشيك الإلكترونيّ نظرًا لتلاشي عنصر المكان فيه، إلا أنه على نقيض ذلك بالنسبة للشيك التقليدي والذي يُعد تحديد مكان الوفاء به عنصرًا جوهريًّا لابد من تحديده.

ويرى الباحث أن العنصر المكاني يتلاشى في الشيك الإلكتروني، بحيث لا يكون لتحديد مكان الوفاء بالشيك الإلكترونيّ أي أهمية؛ وذلك لما بيناه من قبل من وجوب أن يكون هناك سابق علاقة فيما بين بنك الساحب وبنك المستفيد، إن لم تكن تلك العلاقة بين الإثنين في إطار بنك واحد.

المطلب الثالث: شروط صحة الوفاء بالشيك الإلكترونيِّ

كما تقدم فإن الشيك الإلكترونيَّ ما هو إلا رسالة إلكترونية صادرة من ساحب الشيك عبر البريد الإلكتروني، إلى البنك المسحوب عليه بدفع قيمة الشيك إلى المستفيد، وبناءً على ذلك يتعين أن يتم الوفاء بمبلغ الشيك وفق شروط وآلية عملية تتفق مع ماهية وطبيعة هذا الشيك الإلكتروني، بهدف الوصول إلى تحقيق تلك العملية الآلية بمستوى عالٍ من الأمان والحماية[١] لأطراف الصفقة أو العملية.

ووفقًا لما تقدم فإنه لا بد من توافر شروط معينة للوفاء بالشيك الإلكتروني، وهي:

١. استيفاء الشيك الإلكترونيّ للشكل القانوني

يجب أن يتضمن الشيك كافة البيانات التي أوجبها القانون في الشيك التقليدي، على أن يتم معالجة ذلك بطريقة إلكترونية تتماشى مع طبيعته، وفي السياق ذاته يجب على البنك المسحوب عليه التأكد من استيفاء الشيك لكافة شروطه الشكلية المنصوص عليها نظامًا[٢].

(١) انظر: خولة سليمان العدل، "التنظيم القانوني للشيك الإلكتروني في النظام التجاري السعودي"، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم، المملكة العربية السعودية، ٢٠١٥م، ص: ٨٣.

(٢) انظر: حمدي محمود بارود، "أحكام القانون التجاري الفلسطيني، الأوراق التجارية"، بدون ناشر، ٢٠١٤م، ص: ١٩٠.

ويجب أن نذكر أن تثبت البنك من احتواء الشيك الإلكترونيّ على شروطه الشكلية، يتم عن طريق (مزود الخدمة)، الذي يجب أن يتأكد من صحة التوقيعات الإلكترونيَّة الواردة على الشيك الإلكتروني، بالإضافة إلى تضمينه جميع الشروط الشكلية التي تطلبها النظام(١).

٢. عدم وجود مانع قانوني من الوفاء

ينص المنظم السعودي على أنه "للمسحوب عليه أن يوفي قيمة الشيك ولو بعد انقضاء ميعاد تقديمه ولا تقبل المعارضة من الساحب في وفاء الشيك قبل انقضاء ميعاد تقديمه إلا في حالة ضياعه أو إفلاس حامله أو طرأ ما يخل بأهليته.

وإذا توفي الساحب أو أفلس أو فقد أهليته بعد إنشاء الشيك فلا يعدل ذلك من الآثار المترتبة عليه(٢)".

وقد قرر المشرع المصري ذات الحكم من خلال المادتين (٥٠٧، ٥٠٨) من قانون التجارة المصري، في حين نجد أن المشرع الإماراتي ومن خلال ثنايا المادة (٦٢٠ / ١، ٢) من قانون المعاملات التجارية الإماراتي قرر نفس الحكم، مع ملاحظة أن الأخير لم ينص على حالة فقد أهلية الساحب كما فعلا نظيراه السعودي والمصري.

ويرى الباحث أن القوانين المقارنة محل البحث، قد قررت جميعًا وجوب الوفاء بالشيك ولو بعد انقضاء الميعاد المحدد لتقديمه للمسحوب عليه (البنك) للوفاء، إلا أنه في المقابل لا تقبل المعارضة من الساحب في الوفاء بقيمة الشيك قبل انقضاء ميعاد تقديمه إلا إذا ضاع الشيك أو أفلس حامل الشيك أو طرأ ما يخل بأهلية ذلك الحامل.

وفي هذا الإطار يرى بعض الفقهاء(٣)، أنه فيما يتعلق بالشيكات الإلكترونيَّة وإن كان يمكن قبول فكرة إفلاس حامل الشيك الإلكترونيّ وكذلك فقدان أهليته، إلا أن تلك الفكرة مرفوضة فيما يخص ضياع الشيك الإلكترونيّ، بمعنى أنه لا يمكن تصور فكرة ضياع ذلك

(١) خولة سليمان العدل، "التنظيم القانوني للشيك الإلكتروني في النظام التجاري السعودي"، ص: ٨٣.

(٢) انظر في ذلك: المادة (١٠٥) من نظام الأوراق التجارية السعودي. والمادتين (٥٠٧، ٥٠٨) من قانون التجارة المصري.

(٣) انظر: ناهد الحموري، "الأوراق التجارية الإلكترونية، د راسة تحليلية مقارنة، دار الثقافة والنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠٠٨م، ص: ٢٢١.

الشيك، حيث إنه ليس له صورة مادية.

وفي المقابل يرى البعض الآخر من الفقهاء[١] أن فكرة ضياع الشيك الإلكترونيّ يمكن تحققها في الواقع، وذلك عن طريق ما تسببه بعض عمليات القرصنة الإلكترونيَّة من سرقة لبيانات هذا الشيك، وكذلك إتلافه في بعض الأحيان من خلال الفايروسات وغيرها، مما يمكن أن يؤدي في النهاية إلى ضياع بيانات الشيك الإلكتروني، وبالتالي لا بد من مساواة حالة ضياع الشيك الإلكترونيّ مع حالتي إفلاس وفقدان أهلية حامل ذلك الشيك.

٣. الوفاء للحامل الشرعي للشيك وبالقيمة المحددة فيه

يُقصد بالحامل الشرعي للشيك هنا من ثبت حقه القانوني على الشيك من خلال التظهير؛ بحيث يجب على المسحوب عليه حتى تبرأ ذمته أن يقوم بالوفاء بقيمة الشيك المبينة فيه إلى الحامل الشرعي له، على أن يكون ذلك الوفاء دون معارضة من قِبل أحد[٢].

والواقع أن الشيك الإلكترونيَّ يتم إرساله من الساحب إلى المستفيد عبر وسائط إلكترونيَّة محمية إلكترونيًّا؛ ليقوم المستفيد بدوره بإرساله بالوسائط ذاتها إلى البنك المسحوب عليه لفحصه واعتماده، وبعد ذلك يقوم الأخير بتحويل قيمة الشيك من حساب الساحب إلى حساب المستفيد، مما يُفيد وصول قيمة الشيك لمستحقه الشرعي وبذات القيمة المحددة والمثبتة في الشيك[٣].

(١) محمد سالم محمود شيخة، "الأوراق التجارية الإلكترونية، دراسة تحليلية مقارنة"، جامعة الأزهر، غزة، كلية الحقوق، رسالة ماجستير ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م، ص: ١١٧.

(٢) انظر: مصطفى كمال طه، "الأوراق التجارية والإفلاس"، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ١٩٩٧م، ص: ١٨٦ – ١٨٧.

(٣) انظر: منير ممدوح الجنيهي، "النقود الإلكترونية"، دار الفكر العربي، الإسكندرية، ٢٠٠٥م، ص: ١٣.

المبحث الثاني: أحكام المقاصَّة الإلكترونيَّة للشيكات الإلكترونيَّة

تقسيم:

عند حديثنا عن هذا المطلب، سوف نتعرف على مفهوم المقاصَّة (مطلب أول)، علاوة على آلية إجراء المقاصَّة الإلكترونيَّة للشيكات الإلكترونيَّة في الأنظمة المقارنة (مطلب ثان).

المطلب الأول: ماهية المقاصَّة الإلكترونية

أولًا: تعريف المقاصَّة

أ. في اللغة:

مَصدر من الفعل قَصَصَ، والقصُّ يُطلق على معنيين، هما:

١. تتبع الشيء[(١)]، ومنه قول الله تعالى: ﴿ وَقَالَتْ لِأُخْتِهِۦ قُصِّيهِ ۖ فَبَصُرَتْ بِهِۦ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١١﴾ ﴾[(٢)]، جاء في تفسير ابن كثير في تلك الآية الكريمة، "قُصِّيهِ، أي اتبعي أثره، وخذي خبره، وتطلبي شأنه من نواحي البلد"[(٣)].

٢. القطع، ومنه قصصتُ الشَعر: قطعته. وطائرٌ مقصوصُ الجَناح. والمِقَص: المقراضُ[(٤)].

ب. في الاصطلاح:

بالاطلاع لم نجد من فقهاء المذاهب الأربعة من قام بوضع تعريف للمقاصَّة غير فقهاء الحنفية، الذين عرفوها بأنها هي "إسقاط دين مطلوب لشخص من غريمه، في مقابل دين مطلوب من ذلك الشخص لغريمه"[(٥)].

---

(١) انظر في ذلك تفصيلًا: مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (قص) (٥/١١)؛ لسان العرب، ابن منظور، مادة (ق ص ص) (٧/٧٤).

(٢) سورة القصص، جزء من الآية (١١).

(٣) الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، دار بن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ، ص ١٤١٠.

(٤) "لسان العرب، ابن منظور"، مادة (ق ص ص) (٧/٧٣، ٧٤).

(٥) محمد قدري باشا، مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، المطابع الأميرية، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٥٩م، (المادة ٢٢٤)، ص: ٥٥.

وبالنظر للأنظمة القانونية المقارنة محل البحث فلم نجد تعريف للمقاصَّة عندهم، إلا أنه يمكن استنتاج تعريف لها من خلال المادة (٣٦٢ /١) من القانون المدني المصري، بحيث يمكن تعريفها بأنها حق المدين في إجراء المقاصَّة بين ما هو مستحق عليه لدائنه وما هو مستحق له قبل هذا الدائن، ولو اختلف سبب الدينين، إذا كان موضوع كل منهما نقودًا أو مثليات متحدة في النوع والجودة، وكان كل منها خاليًا من النزاع مستحق الأداء صالحًا للمطالبة به قضاء[١]"، وقد قام بعض الفقهاء[٢] بتعريف المقاصَّة بأنها "طريق لانقضاء دينين متقابلين في ذمة شخصين كل منهما دائن ومدين للأخر في نفس الوقت بقدر الأقل منهما"

بمعنى أن المقاصَّة تُعتبر بمثابة مسارٍ من مسارات انقضاء الالتزام؛ إذ من خلالها يُفترض وجود شخصين كل منهما مدين ودائن للأخر في ذات الوقت، فمن خلال إجرائها ينقضي الدينان بمقدار الأقل منهما[٣].

ومن خلال التعريفات السابقة **يرى الباحث** أنه وفقًا للمقاصَّة تبرأ ذمة المدين من الدين العالق بذمته مقابل براءة ذمة الدائن من دين في ذمته لمصلحة مدينه، ويكون ذلك الإبراء في حدود أقل الدينين مقدارًا. أو يمكننا القول بأن المقاصَّة هي طريق من طرق انقضاء الالتزام وتتحقق صورتها حين يصبح المدين دائنًا لدائنه بدينٍ ما فينقضي الدينان في ذات الوقت بمقدار الأقل منهما، على أن تبقى ذمة المدين مشغولة بما تبقى من الدين، وبالتالي يبقى المدين ملتزمًا بالوفاء بالجزء المتبقي من الدين بالطرق العادية.

وتجدر الإشارة هنا أن أول بنك أنشأ غرف المقاصَّة في العالم هو (First Bank) في إنجلترا عام ١٧٧٣م[٤].

---

(١) المادة (١/٣٦٢) من القانون المدني المصري رقم ١٣١ لسنة ١٩٤٨م.

(٢) انظر: فيصل ضيف الله الناصر، "مسؤولية البنك في تنفيذ المقاصة الإلكترونية للشيكات"، رسالة ماجستير جامعة اليرموك، عمان، الأردن، ٢٠٠٩م، ص: ٥.

(٣) انظر: أنور العمروسي، صور انقضاء الالتزام في القانون المدني، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص: ١٨٩.

(٤) مقاصة الشيكات في الدول العربية، كتيب صادر عن أمانة مجلس محافظي المصارف المركزية ومؤسسات النقد العربية، أبو ظبي ٢٠٠٨، ص: ٩.

ثانيًا: أنواع المقاصَّة

المقاصَّة نوعان، مقاصة تقليدية، ومقاصة إلكترونية.

أ. المقاصَّة التقليدية (١)

درج العمل على أن يوجد لدى كل بنك مركزي في العالم غرفة خاصة تُسمى غرفة المقاصة، تُعقد بها جلسة أو جلستان يومياً بحسب الأحوال، لمندوبي البنوك العاملة في الدولة، من أجل تبادل الشيكات المسحوبة على كلٍ منهم.

وتُقدم غرفة المقاصَّة خدمة غاية في الأهمية للبنوك العاملة في الدولة تحت إشراف ورقابة وإدارة البنك المركزي، إذ يتم من خلالها تسوية الكثير من الشيكات، عوضًا عن انتقال الأموال النقدية من بنك إلى آخر في صورتها المادية، مما يؤدي إلى توفير الوقت والجهد والنفقات.

ويمكن إيجاز الإجراءات المتعلقة بعملية المقاصَّة في الخطوات الآتية:

١. يقوم قسم الحسابات الجارية لدى كل بنك عضو في غرفة المقاصَّة بتجميع الشيكات المقدمة من العملاء والمسحوبة على بنوك أخرى، ويرسلها إلى قسم المقاصَّة لديه.

٢. يقوم قسم المقاصَّة داخل كل بنك بما يلي من إجراءات:

أ. فرز هذه الشيكات وتصنيفها وفقًا للبنوك المسحوب عليها هذه الشيكات.

ب. تحرير مسير إضافة من أصل وصورتين لكل مجموعة من هذه الشيكات.

ج. تسليم الشيكات إلى مندوب البنك مرفقًا بها أصل وصورة مسير الإضافة؛ لكي يسلمها إلى غرفة المقاصة، على أن يحتفظ قسم المقاصَّة بالبنك بالصورة الثانية من المسير.

٣. وفي غرفة المقاصَّة بالبنك المركزي، تتم الإجراءات التالية:

أ. يقوم مندوب كل بنك بتسليم مندوبين البنوك الأخرى مجموعة الشيكات المسحوبة على عملائهم مقابل حصوله على توقيعاتهم بما يُفيد الاستلام على

(١) انظر في ذلك تفصيلًا الرابطان:

https://dexef.com/system/clearing-banks/
http://www.febgate.com/23786

أصل مسير الإضافة.

ب. يتلقّى مندوب كل بنك بالمثل من مندوبين البنوك الأخرى الشيكات المسحوبة على عملاء بنكه، ويوقع لهم بالاستلام، ويحرر من واقع هذه الشيكات مسير خصم من أصل وصورة بقيمة الشيكات المسحوبة على البنك لصالح كل بنك من البنوك الأخرى.

ج. يقوم مندوب كل بنك بتسليم قسم المقاصَّة في بنكه مجموعة الشيكات المسحوبة على عملاء البنك، مرفقًا بها أصل مسير الخصم، حيث تتم مطابقة بيانات الشيكات على ما ورد بالمسيرات.

د. يقوم مندوب كل بنك بتسليم مراقب غرفة المقاصَّة صورة من مسير الإضافة، وكذا صورة من مسير الخصم.

٤. يقوم مراقب غرفة المقاصَّة بإعداد كشف عام لحركة المقاصَّة من وقع مسيرات الإضافة والخصم المتجمعة لديه، ويسلم صورة من هذا الكشف إلى مندوب كل بنك من البنوك، وصورة للبنك المركزي، حيث تتم تسوية الحسابات بين البنوك عن طريق التحويل من أرصدتها لدى البنك المركزي.

ب. المقاصَّة الإلكترونيَّة

الناظر إلى المقاصَّة الإلكترونيَّة يجد أنها لا تختلف عن المقاصَّة العادية إلا من حيث طريقة إجرائها عن طريق الوسائل الإلكترونية، وبناءً على ذلك قام البعض بتعريف المقاصَّة الإلكترونيَّة بأنها (نظام لتسوية مدفوعات الشيكات إلكترونيًا بين المصارف من خلال غرف المقاصَّة المعتمدة من قبل الجهات المختصة، مع تسجيل المدفوعات إلكترونيًا على شريط ممغنط)[١].

وعرفها البعض الآخر[٢] بأنها (عملية يجرى من خلالها تقاص الشيكات بين البنوك، عن

(١) انظر: حازم الصمادي، المسؤولية في العمليات المصرفية الإلكترونية، دار وائل، عمان، الأردن، ٢٠٠٣م، ص: ٣٢.

(٢) انظر: عزة حمد الحاج سليمان، "النظام القانوني للمصارف الإلكترونية"، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م، ص: ١٢؛ وانظر في نفس المعنى: أسماء بنت لشهب، وباسم محمد ملحم، "التنظيم القانوني للمقاصة الالكترونية للشيكات وللعلاقات القانونية الناشئة عنها في القانون =

طريق غرف المقاصَّة المعتمدة من البنك المركزي بموجب صور إلكترونية للشيكات وبدون إجراء تبادل فعلي للشيكات بين البنوك، والشيك الصورة هو عبارة عن عملية تحويل الشيك الورقي إلى صورة إلكترونية عبر الشبكة المصرفية تنتقل إلى البنك المركزي لتتم عملية المقاصَّة إلكترونيًّا).

ويمكن للباحث تعريف المقاصَّة الإلكترونيَّة بأنها (عملية التسوية المتعلقة بالشيكات والتي تتم بوسائل معالجة إلكترونيًّا من خلال غرف المقاصَّة المعتمدة لدى مؤسسة النقد العربي السعودي، وصولًا إلى تحديد صافي المركز المالي لكل بنك بعد تمام تلك العملية).

وفي الأنظمة المقارنة محل البحث، فقد قرروا جميعًا بأنه يعتبر تقديم الشيك إلى إحدى غرف المقاصَّة المعترف بها بمثابة تقديم للوفاء[١]. وفي هذا السياق فقد تم إنشاء وتشغيل النظام السعودي للتحويلات المالية السريعة (سريع) في ١٤١٨/١/١٨هـ، وشكل هذا النظام البنية الأساسية التي يعتمد عليها عدد من أنظمة المدفوعات والتسويات المالية المتقدمة وتشمل هذه الأنظمة غرف المقاصَّة الآلية(ACH) وهو نظام لمقاصة الشيكات آليًا، والشبكة السعودية للمدفوعات(SPAN) التي تربط شبكات أجهزة الصرف الآلي، وتحويل الأموال إلكترونيًا عند نقال البيع(EFTPOS)، كما أنها تشمل بالإضافة إلى ذلك نظام تسوية الأوراق المالية تداول[٢].

المطلب الثاني: إجراء المقاصَّة الإلكترونيَّة للشيكات الإلكترونيَّة

سوف نتحدث من خلال هذا المطلب عن شروط إجراء المقاصَّة الإلكترونيَّة في أولًا، ثم في ثانيًا نتعرف على أشكال المقاصَّة الإلكترونية، ثم في ثالثًا وأخيرًا نتطرق إلى الآلية العملية لإجراء المقاصَّة الإلكترونية.

=

الأردني"، مجلة علوم الشريعة والقانون، المجلد ٤، العدد٢ ، ٢٠١٣م، ص: ٤٥٨.

(١) المادة ١٠٣ من نظام الأوراق التجارية السعودي. والمادة (٤/٥٠٤) من قانون التجارة المصري، المادة (٣/٦١٨) من قانون المعاملات التجارية الإماراتي.

(٢) انظر في ذلك الرابط الإلكتروني لمؤسسة النقد العربي السعودي، النظام السعودي للتحويلات المالية السريعة (http://www.sama.gov.sa/ar-sa/PaymentSystem/Pages/SARIE.aspx).

أولًا: شروط إجراء المقاصَّة الإلكترونيَّة

تُعد المقاصَّة الإلكترونيَّة نوعاً من أنواع تحويل الأموال إلكترونيا، وهذا التحويل يعد تصرفا قانونيا لا بد أن يتوافر فيه عدد من الشروط الموضوعية العامة وهي الرضا والمحل والسبب والأهلية بالإضافة إلى شروط خاصة وهي وجود حسابين لدى مصرف أو مصرفين، وجاهزية الرصيد في حساب الآمر، وهي التي سوف نتعرض لها نظرًا لأهميتها بالتفصيل على النحو التالي:

١ – وجود حسابين لدى بنك أو بنكين

يتعين لإجراء المقاصَّة الإلكترونيَّة أن يوجد حسابان (للبائع والمشتري) في مصرف واحد، أو في مصرفين مختلفين، ومن ثم فلا يمكن تصور إجراء مقاصة في حالة وجود حساب لأحد الطرفين في بنك، ولا يوجد للطرف الآخر حساب في ذات البنك أو في أي بنك آخر يعمل في ذات الدولة، وبالتالي لا يملك الحق في إصدار شيك مصرفي.

بمعنى أنه، في حالة عدم وجود حساب للآمر الساحب (المشتري) ووجود حساب للمستفيد (البائع) فلا يتصور في هذه الحالة إصدار أمر من الساحب (الآمر) إلى المسحوب عليه (البنك) لدفع مبلغ معين إلى المستفيد (البائع)، فإذا لم يكن للساحب (الآمر) حساب فإنه لا يملك الحق بإصدار شيك إلكتروني، ولا يحق له أن يأمر البنك بإجراء أية عملية.

وفي حالة وجود حساب للآمر الساحب (المشتري) وعدم وجود حساب للمستفيد (البائع) في هذه الحالة يكون دور البنك مجرد وكيل عن الآمر (الساحب) بتنفيذ أمر الدفع الصادر من الآمر (الساحب)، ويكون حق المستفيد (البائع) في مواجهة البنك محصورًا في الطلب إليه بتنفيذ أمر الدفع بتسلمه المبلغ الوارد في هذا الأمر الذي أصدره الساحب (المشتري).

٢ – جاهزية الرصيد في حساب الآمر أو الساحب

يجب أن يكون رصيد حساب الآمر كافيًّا، فإذا لم يكن كذلك أو كان الرصيد غير قابل للصرف بأي حال من الأحوال، فإن الآمر أو الساحب هنا يتعرض لعقوبة جزائية لأننا نكون بصدد جريمة إصدار شيك بدون رصيد[١] التي نص عليها المنظم السعودي في ثنايا

(١) انظر: محمود سمير الشرقاوي، وائل أنور بندق، "الأوراق التجارية في قانون التجارة الجديد"، دار =

المادة (١١٨/أ) من نظام الأوراق التجارية السعودي. والمشرع المصري في ثنايا المادة (٥٣٤/١/أ) من قانون التجارة المصري، والمشرع الإماراتي من خلال المادة (٤٠١) من قانون العقوبات الإماراتي رقم ٣ لسنة ١٩٨٧م.

وعليه **فإن الباحث يرى** أن عملية الوفاء الجزئي لا يمكن تصورها في الشيكات الإلكترونية، ويجب أن يكون الرصيد كافيا وذلك لتطبيق أهم أهداف المقاصَّة المتمثلة في تحصيل قيمة الشيك في نفس يوم العمل (T+0).

وإذا افترضنا إمكانية الوفاء الجزئي بقيمة الشيك فإن هذا الأمر قد يحتاج أقصر من يوم عمل في تحصيل قيمة الشيك، الأمر الذي ينتفي مع أهداف نظام المقاصَّة الإلكترونية، والتي من أهمها تسوية المقاصَّة خلال يوم عمل واحد.

ثانيًا: أشكال وصور المقاصَّة الإلكترونيَّة

أ. المقاصَّة الإلكترونيَّة البسيطة[١]

في هذا الشكل من أشكال المقاصَّة الإلكترونيَّة يقوم التحويل عن طريق إجراء المقاصَّة بين حسابين لشخص واحد" الآمر بالتحويل" ، أو بين حسابين لشخصين مختلفين، كما أنه قد تتم العملية بين حسابين في فرع واحد للبنك ذاته، أو بين حسابين في فرعين مختلفين لنفس البنك ويتم ذلك عن طريق إخطار أو إشعار يرسل بواسطة الحاسب الآلي، حيث توجد شبكة حواسيب تربط فروع البنك الواحد بعضها ببعض يتحكم فيها حاسوب أو نظام (system) مركزي لدى البنك.

ب. المقاصَّة الإلكترونيَّة الثنائية[٢]

في هذه الصورة أو الشكل من أشكال المقاصَّة الإلكترونيَّة يتعين تَصور وجود حسابين

=

النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٤م، ص: ٣٧٥.

(١) انظر: درويش عبدالله درويش، "النظام القانوني للشيكات الإلكترونية"، مجلة العلوم الشرعية لجامعة القصيم، المجلد ٨ العدد ٣، ص: ١٢٧٤.

(٢) انظر: صفاء يوسف القواسمي، "المسؤوليات القانونية الناشئة عن عمليات المقاصة الالكترونية للشيكات في القانون الأردني"، جامعة الشرق الأوسط كلية الحقوق، عام ٢٠٠٩ م، ص: ٦٠، ٦١.

مفتوحين في بنكين مختلفين، ويستوى في هذا السياق أن يكون الحسابين لنفس الشخص أو لشخصين مختلفين؛ فيقوم العميل المدين (الآمر) بإصدار الأمر إلى البنك الذي لديه حسابه، وبوضع مبلغ نقدي معين (قيمة الشيك) تحت تصرف البنك الذي فيه حساب دائنه، على إثر ذلك يقوم البنك بقيد المبلغ المطلوب نقله أو تحويله في الجانب المدين لحساب المدين (الآمر)، ويكون بذلك قد وضع تحت تصرف بنك المستفيد ائتمانيًّا بمبلغ يساوي (قيمة الشيك الإلكتروني)، ويقوم بنك المستفيد بقيد هذه العملية في الجانب الدائن لحسابه، وتكون تسوية العلاقة بين البنكين بطريقة المقاصَّة الإلكترونية.

ج. المقاصَّة الإلكترونيَّة المركبة[1]

من خلال هذا الشكل من أشكال المقاصَّة الإلكترونيَّة يتعين أن يَشترك في عملية المقاصَّة (التحويل الإلكترونيُّ للأموال) أكثر من بنكين، فيقوم البنك الأول (متلقي أمر التحويل) بقيد المبلغ المطلوب تحويله في الجانب المدين من حساب الآمر، وفي الجانب الدائن من حساب المصرف الثاني (البنك الوسيط) ويخطره بذلك لإتمام العملية، على إثر ذلك يقوم المصرف الوسيط بتنفيذ عملية التحويل (إجراء المقاصة) بقيد المبلغ ذاته في الجانب المدين من حساب صندوقه وفي الجانب الدائن من حساب المصرف الثالث(البنك المستفيد) الذي يقوم بدوره بقيد المبلغ ذاته في الجانب المدين من حساب صندوقه وفي الجانب الدائن من حساب المستفيد (عميله) مع إخطار العميل بذلك؛ وهذه العملية يمكن أن تنفذ بين مصارف في الدولة الواحدة أو بين مصارف في دول متعددة.

ثالثًا: الآلية العملية لإجراء المقاصَّة الإلكترونية[2]:

من الأهمية بمكان في نظام المقاصَّة الإلكترونيَّة للشيكات وقبل الحديث عن آلية العمل الخاصة بها، التعرف بداية على أطراف هذا النظام من أجل توضيح الالتزامات التي تقع على

(١) انظر: صفاء يوسف القواسمي، "المسئوليات القانونية الناشئة عن عمليات المقاصة الالكترونية للشيكات في القانون الأردني"، ص: ٦١؛ وانظر كذلك: درويش عبدالله درويش، النظام القانوني للشيكات الإلكترونية، ص: ١٢٧٤، ١٢٧٥.

(٢) انظر: عامر محمد مطر، "الشيك الإلكتروني"، ص: ١٢٣، ١٢٤؛ وأنظر: محمد سالم محمود شيخة، "الأوراق التجارية الإلكترونية، دراسة تحليلية مقارنة"، ص: ١٢٠-١٢٢.

عاتق كل طرف فيها، وهذه الأطراف هي:

الطرف الأول: البنك المسحوب عليه

هو البنك المخول قانونًا بإصدار شيكات لعملائه، ويقوم بالنيابة عَنهُم بِتسديد قيمة مبالغ تلك الشيكات المنفَّذة بواسطة نظام المقاصَّة الإلكترونيَّة والتي تكون مسحوبة على حساباتهم لديه.

الطرف الثاني: ساحب الشيك

وهو الشَّخص مُصدر الشيك على حِسابه، والذي أمر بموجبه البنك المفتوح لديه حسابه الدَّائن بخصم قيمة الشيك لصالح المستفيد منه عَبَّر نِظام المقاصَّة الالكترونية.

الطرف الثالث: البنك المقدم

وهو البنك الذي يُقدم الشيك من خلال نظام المقاصَّة الإلكترونيَّة، بهدف تَحصيله من البنك المسحوب عليه لحساب عميله المستفيد من الشيك.

الطرف الرابع: مركز المقاصة

هو المركز التَّابع لمؤسسة النقد العربي السعودي، ويتم من خِلاله تَبادل المعلومات للشيكات وبالتالي تحديد صَافي الأرصدة النَّاتجة عن عمليات التَّقاص بين البنوك المنضمة لنظام المقاصَّة الإلكترونية، واستخراج تقرير نهائي عن ناتج هذه العمليَّات.

أما بالنسبة لآلية عمل المقاصَّة الإلكترونيَّة فإنها تمر بمرحلتين[(١)]:

الأولى: تكون عندما يقدم المستفيد الشيك إلى البنك المقدم لتقديمه لنظام المقاصَّة الالكترونية، ومن ثم تحصيله، وهذه المرحلة يطلق عليها (المقاصَّة الواردة).

الثانية: هي مرحلة وصول الشيك إلى البنك المسحوب عليه وهو ما يطلق عليها مرحلة (المقاصَّة الصادرة).

المرحلة الأولى: المقاصَّة الواردة

تتمثل هذه المرحلة في قيام المستفيد من الشيك بتفويض البنك الذي لديه به حساب

(١) انظر: عامر محمد مطر، "الشيك الإلكتروني"، ص: ١٢٤-١٢٦.

جارٍ في تحصيل قيمة الشيك المسحوب على بنك آخر، وذلك عبر إدراجه في نظام المقاصَّة الإلكترونية، حيث يبدأ البنك المقدم بإجراءات المقاصَّة، وذلك من خلال اتصال النظام بطريقة آلية مع مركز المقاصَّة المعتمد من قبل مؤسسة النقد العربي السعودي (البنك المركزي)، وهذه العلاقة هي الأساس لبداية الدورة المستندية للمقاصَّة، وعلى الرغم من أن العملية تبدو آلية بحتة إلى أن هناك دورًا فنيًّا وقانونيًّا يقوم به البنك المقدم، حيث إنه ليس بمقدوره إدخال أي معلومة بأي شيك قبل التأكد من توافر الشروط القانونية التي نص عليها المنظم، وكذلك تعليمات وأوامر مؤسسة النقد العربي السعودي بشأن تلك الشيكات.

المرحلة الثانية: المقاصَّة الصادرة

تتمثل هذه المرحلة في حصول البنك المسحوب عليه على رسالة إلكترونية بمثابة الشيك الإلكتروني، والذي ينبغي عليه التأكد من صحة البيانات الواردة بالشيك وكذلك التوقيع الإلكتروني الوارد عليه، وبعد التأكد من ذلك يرسل البنك المسحوب عليه رده للبنك المقدم إما بالقبول أو بالرفض.

هذا، وتتفاوت نسب التطور في استخدام آليات المقاصة في الأنظمة المقارنة، فمنها من اعتمد على مزيج من نظام المقاصة اليدوية والآلية للشيكات كما هو الحال في المملكة العربية السعودية، ومنها من أسس نظامًا آليًّا خالصًا (ACH) كما هو الحال في جمهورية مصر العربية؛ ومنها من اعتمد على الأسلوب الأحدث وهو تبادل صور وبيانات الشيكات (Cheque Clearing Based On Imaging) كما هو الحال في دولة الإمارات العربية المتحدة[١].

وفي المملكة العربية السعودية، فقد أوضحت مؤسسة النقد العربي السعودي من خلال الإحصائية الشهرية الصادرة عنها، أن عدد الشيكات التي أبرمت المقاصَّة بشأنها قد بلغ أكثر من ٤٩ ألف شيك في يونيو ٢٠٢٠م[٢].

(١) مقاصة الشيكات في الدول العربية، كتيب صادر عن أمانة مجلس محافظي المصارف المركزية ومؤسسات النقد العربية، أبو ظبي ٢٠٠٨، ص: ٢١-٢٣.

(٢) انظر في ذلك الرابط التالي:
http://www.sama.gov.sa/ar-sa/EconomicReports/MonthlyStatistics/Monthly_Bulletin_Jun2020.pdf

وفي مصر ومن خلال الإحصائية الشهرية للبنك المركزي المصري، فقد بلغ عدد الشيكات التي جرت المقاصَّة بشأنها أكثر من ٧٩٥ ألف شيك وذلك وفق إحصائية شهر يوليو ٢٠٢٠م(١).

وفي دولة الإمارات العربية المتحدة، بلغ متوسط عدد الشيكات التي يتم تحصيلها يوميًا في مايو ٢٠٢٠م، من خلال نظام مقاصة الشيكات عن طريق صورها حوالي ٩٧ ألف شيك (٢).

ويرى الباحث من خلال ما سبق، أن المقاصَّة الإلكترونيَّة ما هي إلا وسيلة عصرية حديثة من وسائل تسوية المعاملات أو المدفوعات بين البنوك العاملة في الدولة والمعتمدة لدى البنك المركزي في نظام التقاص؛ وذلك عوضًا عن المقاصَّة اليدوية، وقد تم العمل بالمقاصَّة الإلكترونيَّة على نطاق واسع نظرًا لما تتسم به من سهولة وبساطة وسرعة، بالإضافة إلى الأمان الذي تضفيه على التعاملات. كما يرى الباحث أنه طبقًا للإحصائيات آنفة البيان، والمتعلقة بحجم المقاصَّة الإلكترونيَّة المبرمة بشأن الشيكات بين البنوك في الدول محل البحث فإنها في نمو وازدياد مستمر، نظرًا لأهميتها المتأتية من درجة الأمان العالية التي تتم بها وكذلك السرعة والسهولة في إبرامها.

وبالرغم من كل ما سبق، ورغم مسايرة الأنظمة القانونية المقارنة محل البحث للأوراق التجارية التقليدية وتنظيمها لها بشكل جيد، **فإن الباحث يرى** أن الأمر على خلاف ذلك بشأن الأوراق التجارية الإلكترونية، ومنها بطبيعة الحال الشيك الإلكتروني، وبالتالي يرى ضرورة تطوير البنية التشريعية للأنظمة القانونية المقارنة محل البحث، كي تواكب التطور الهائل في مجال تكنولوجيا المعلومات عمومًا، ووسائل الدفع الإلكترونيّ الحديثة خصوصًا.

(١) انظر في ذلك الرابط التالي:

https://www.cbe.org.eg/ar/PaymentSystems/Pages/RTGSdata.aspx

(٢) انظر في ذلك الرابط التالي:

https://www.albayan.ae/economy/local-market/2020-05-28-1.3869728

الخاتمة.

من خلال دراستنا تناولنا ماهية الشيك الإلكترونيّ من حيث تعريفه، والتمييز بينه وبين الشيك التقليدي، ومزاياه، وعيوبه، وآلية عمله، ثم تعرضنا إلى أحكام الوفاء به في القوانين المقارنة محل البحث، من حيث أحكام تقديم الشيك الإلكترونيّ للوفاء في تلك الأنظمة، وأحكام المقاصَّة الإلكترونيَّة لتلك الشيكات في الأنظمة المقارنة محل البحث، وقد توصل البحث إلى عدة نتائج وتوصيات، يمكن حصرها في الآتي:

أولًا: النتائج

١. لم تتطرق القوانين المقارنة محل البحث إلى تعريف الشيك الإلكترونيّ أو التقليدي.
٢. حازت الشيكات الإلكترونيَّة والتي كانت نتاج الثورة المعلوماتية الحديثة ثقة الجميع بشكل كبير، وذلك بعد تراجع الثقة في الشيكات التقليدية، نتيجة كثرة الشيكات المرتجعة منها.
٣. وفقًا للقوانين المقارنة محل البحث فإن الشيك الإلكترونيَّ يحتوي على نفس شروط وإجراءات الشيك التقليدي إلا أن معالجته تتم بوسائل إلكترونية حديثة.
٤. في الشيك الإلكترونيّ اشترطت الأنظمة القانونية محل البحث أنه لا يكون قابلًا للتداول إلا إذا وافق الساحب على قابليته للتداول بشكل صريح، بخلاف الشيك التقليدي الذي يكون قابل للتظهير دائمًا حتى ولو لم يتضمن عبارة (لأمر).
٥. بالنسبة للشيكات التقليدية عند تقديمها للوفاء بقيمتها تستغرق عملية المقاصَّة وقتا طويلا نسبيًا، أما الشيكات الإلكترونيَّة يتم إجراء المقاصَّة الإلكترونيَّة شأنها في ذات اللحظة.
٦. يُعد الشيك الإلكترونيُّ آلية جديدة لحل مشكلة الصكوك أو الشيكات المؤجلة.
٧. تتميز الشيكات الإلكترونيَّة بسرعة وسهولة استخدامها في إنجاز الصفقات أو التصرفات التجارية.
٨. تخضع الشيكات الإلكترونيَّة إلى ذات الإطار القانوني الحاكم للشيكات التقليدية بما لا يخرجها عن ماهيتها.

٩. قرر كل من المنظم السعودي والمشرع المصري أن الشيك سواءً كان تقليديًّا أو إلكترونيًّا واجب الوفاء بمجرد الاطلاع، بينما لم يشترط المشرع الإماراتي ذلك، وإنما قرر بأنه يتعين الوفاء بقيمة الشيك من تاريخ إصدار الشيك وليس قبل ذلك.

١٠. المنظم السعودي والمشرع المصري قررا بأن الشيك أداة وفاء، بينما المشرع الإماراتي قرر بأن الشيك يصح أن يكون أداة ائتمان بجانب أنه أداة وفاء.

١١. قررت الأنظمة المقارنة محل البحث اعتبار تقديم الشيك إلى إحدى غرف المقاصَّة المعترف بها بمثابة تقديم للوفاء.

١٢. المقاصَّة الإلكترونيَّة ما هي إلا وسيلة عصرية حديثة من وسائل تسوية المعاملات أو المدفوعات بين البنوك العاملة في الدولة والمعتمدة لدى البنك المركزي، مثلها مثل المقاصَّة التقليدية إلا أنها تتم بشكل لحظي أو فوري.

ثانيًا: التوصيات

١. ندعو المنظم السعودي والمشرع الإماراتي وضع تعريف للمقاصة أسوة بما فعله المشرع المصري في ثنايا القانون المدني المصري.

٢. نهيب بالمشرع الإماراتي النص على الوفاء بقيمة الشيك بمجرد الاطلاع مثل التشريع المصري والنظام السعودي، وحتى لا يخرج الشيك عن وظيفته الرئيسية كأداة وفاء وليس ائتمان.

٣. نهيب بالقوانين المقارنة محل البحث وضع قوانين حديثة تتفق مع حداثة وتنوع وسائل الدفع الإلكترونية، مما يكون لها من عظيم الأثر في النهوض بالتجارة الإلكترونية.

٤. نشر ثقافة التعامل بوسائل الدفع الإلكترونيَّة الحديثة عمومًا، والشيك الإلكترونيُّ خصوصًا بين جمهور المتعاملين.

٥. توفير وتطوير البنية التحتية اللازمة والملائمة لوسائل الدفع الإلكترونيَّة الحديثة، بشكل مستمر في الدول محل البحث، كي تلبي ذلك التطور الهائل على الصعيد العالمي.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولًا: كتب الفقه واللغة

ابن فارس، (أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي). "مقاييس اللغة". (دار الفكر، عمان، الأردن، ١٣٩٩ هـ)

ابن منظور. "لسان العرب". (دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩م)

الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي. "تفسير القرآن العظيم"، (دار بن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ).

محمد قدري باشا. "مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان"، (المطابع الأميرية، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٥٩م).

ثانيًا: المراجع القانونية العامة

بهنساوي، صفوت. "الأوراق التجارية وعمليات البنوك وفقًا لأحكام قانون التجارة الجديد". (دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٠م).

الجبر، محمد حسن. "القانون التجاري السعودي". (مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ).

حسين، رحيم. "الاقتصاد المصرفي". (دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، منشورات إقرأ، قسنطينة، الجزائر، ٢٠٠٩م).

الشرقاوي، محمود سمير، بندق، وائل أنور. "الأوراق التجارية في قانون التجارة الجديد". (دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٤م).

طه، مصطفى كمال. "الأوراق التجارية والإفلاس". (دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ١٩٩٧م).

العمروسي، أنور. "صور انقضاء الالتزام في القانون المدني". الطبعة الأولى (دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠٤م).

ثالثًا: الكتب القانونية المتخصصة

الجنيهي، منير ممدوح. "النقود الإلكترونية". (دار الفكر العربي، الإسكندرية، ٢٠٠٥م).

الحموري، ناهد. "الأوراق التجارية الإلكترونية، دراسة تحليلية مقارنة". (دار الثقافة والنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠٠٨م).

سليمان، عزة حمد الحاج. "النظام القانوني للمصارف الإلكترونية". (منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م).

الصمادي، حازم. "المسؤولية في العمليات المصرفية الإلكترونية". (دار وائل، الأردن، عمان، ٢٠٠٣م).

القواسمي، صفاء يوسف. "المسئوليات القانونية الناشئة عن عمليات المقاصَّة الإلكترونيَّة للشيكات في القانون الأردني". (منشورات جامعة الشرق الأوسط كلية الحقوق، عام ٢٠٠٩م).

مطر، عامر محمد بسام أحمد. "الشيك الإلكتروني". (دار الجنان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠١٣م).

منصور، محمد. "المسؤولية الإلكترونية". (دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٣م).

رابعًا: المجلات العلمية والرسائل الجامعية

أعمر، خمري. "الشيك من الورقة إلى الإلكترونيك". (المجلة النقدية للقانون والعلوم السياسية، كلية الحقوق جامعة مولود معمري، الجزائر، العدد الثاني، ٢٠١٤م).

بارود، حمدي محمود. "أحكام القانون التجاري الفلسطيني، الأوراق التجارية". (بدون ناشر، ٢٠١٤م).

البقمي، عائض سلطان. "الشيك الإلكترونيُّ كأحد وسائل الدفع الإلكترونيَّة الحديثة". (منشور بجريدة الرياض العدد (١٣٦٢٣) في ٢٠٠٥/١٠/١٤م).

بنت لشهب، أسماء، ملحم، باسم محمد. "التنظيم القانوني للمقاصَّة الإلكترونيَّة للشيكات وللعلاقات القانونية الناشئة عنها في القانون الأردني". (مجلة علوم الشريعة والقانون، المجلد ٤، العدد٢، ٢٠١٣م).

الجبوري، نصير صبار لفته. "النظام القانوني للصك الإلكتروني". (مجلة القانون المقارن، العدد ٥٠، بغداد، العراق، ٢٠٠٧م).

حميد، قرومي. "واقع وسائل الدفع الإلكترونيّ في الجزائر". ٠منشورات مركز البصرة للبحوث والاستشارات والخدمات، ٢٠١٤م).

خطري، إبراهيم بن محمد الأمين بن خطري. "الشيكات الإلكترونية في الشريعة الإسلامية والنظام السعودي". (رسالة ماجستير مقدمة لكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٤-١٤٣٥ هـ).

درويش، عبد الله درويش. "النظام القانوني للشيكات الإلكترونية". (مجلة العلوم الشرعية لجامعة القصيم، المجلد ٨، العدد ٣، إبريل ٢٠١٥م).

زواش، زهير. "دور نظام الدفع الإلكترونيّ في تحسين المعاملات المصرفية، دراسة حالة الجزائر". (رسالة ماجستير، جامعة العربي بن المهيدي، أم البواقي، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، ٢٠١٠/ ٢٠١١م).

شيخة، محمد سالم محمود. "الأوراق التجارية الإلكترونية، دراسة تحليلية مقارنة". (جامعة الأزهر، غزة، كلية الحقوق، رسالة ماجستير، ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م).

العامري، موسى عيسى. "الشيك الذكي". (ورقة عمل مقدمة في مؤتمر الأعمال المصرفية والإلكترونيَّة بين الشريعة والقانون، غرفة تجارة وصناعة دبي ١٠-١٢ مايو ٢٠٠٣، المجلد الأول، ٢٠٠٣م).

العدل، خولة بنت سليمان. "التنظيم القانوني للشيك الإلكترونيّ في النظام التجاري السعودي". (رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم، المملكة العربية السعودية، ٢٠١٥م).

العواوده، عيسى محمود عيسى. "أحكام الشيك، دراسة فقهية تأصيلية مقارنة بالقانون". (رسالة ماجستير، جامعة القدس، ٢٠١١م).

المساعدة، أحمد محمود. "حجية الدفاتر التجارية الإلكترونيَّة في الإثبات". (مجلة العلوم القانونية والسياسية، يناير ٢٠١٢م، العدد٤، المجلد١، ص ص ١٠٥-١٤٢).

الناصر، فيصل ضيف الله. "مسؤولية البنك في تنفيذ المقاصة الإلكترونية للشيكات". (رسالة ماجستير جامعة اليرموك، عمان، الأردن، ٢٠٠٩م).

خامسًا: التقارير

قضايا تطبيق الشيك والتوقيع الإلكتروني، الصادر عن أمانة مجلس محافظي المصارف المركزية ومؤسسات النقد العربية، رقم ١٠٦ لسنة ٢٠١٩م.

مقاصة الشيكات في الدول العربية، كتيب صادر عن أمانة مجلس محافظي المصارف المركزية ومؤسسات النقد العربية، أبو ظبي ٢٠٠٨م.

سادسًا: القوانين واللوائح

قانون التجارة المصري الجديد رقم ١٧ لسنة ١٩٩٩م، الجريدة الرسمية – العدد ١٩ (مكرر) بتاريخ ١٧/ ٥/ ١٩٩٩.

قانون التوقيع الإلكترونيّ المصري رقم ١٥ لسنة ٢٠٠٤م، الجريدة الرسمية – العدد ١٧ تابع (د) – بتاريخ ٢٢/ ٤/ ٢٠٠٤.

القانون المدني المصري رقم ١٣١ لسنة ١٩٤٨م.

قانون المعاملات التجارية الإماراتي رقم ١٨ لسنة ١٩٩٣م، الجريدة الرسمية بتاريخ ٧ /٩ /١٩٩٣، وعمل به من تاريخ ١٩٩٣/١٢/٧.

قانون المعاملات والتجارة الإلكترونيَّة الإماراتي رقم ١ لسنة ٢٠٠٦ م، الجريدة الرسمية بتاريخ ٢٠٠٦/٠١/٣٠ م.

نظام الأوراق التجارية السعودي رقم (م/٣٧) وتاريخ ١٣٨٣/١٠/١١ هـ.

نظام التعاملات الإلكترونيَّة السعودي رقم (م/١٨) بتاريخ ١٤٢٨/٣/٨ هـ.

سابعًا: المراجع والمواقع والروابط الإلكترونية

https://dexef.com/system/clearing-banks/
http://www.febgate.com/23786-
http://www.sama.gov.sa/ar-sa/PaymentSystem/Pages/SARIE.aspx
http://www.sama.gov.sa/ar-sa/EconomicReports/MonthlyStatistics/Monthly_Bulletin_Jun2020.pdf
https://www.cbe.org.eg/ar/PaymentSystems/Pages/RTGSdata.aspx-
https://www.albayan.ae/economy/local-market/2020-05-28-1.3869728
https://carjj.org/legal-terms/4739-
http://www.sama.gov.sa/ar-sa/News/Pages/news024022019.aspx-

Bibliography

The Noble Quran

First: Books of Fiqh and Language.

Ibn Faris, (Ahmad bin Faris bin Zakaria al-Qazwini al-Razi). Maqaayees Al-Lugha. (Dar Al-Fikr, Amman, Jordan, 1399 AH.

Ibn Manzoor. "Lisaan Al-'Arab". (Dar Al-Kotob Al-'Aliyyah, Second Edition, Beirut, Lebanon, 2009).

Al-Hafiz Abi Al-Fida Ismail bin Omar bin Kathir al-Qurashi al-Dimashqi. "Tafseer Al-Qur'an Al-'Adheem", Dar Bin Hazm for Printing, Publishing and Distribution, Beirut, Lebanon, first edition 1420 AH.

Muhammad Qadri Pasha. "Murshid Al-Hiran Ila Ma'rifat Ahwaal Al-Insaan", Amiri Press, Egypt, third edition, 1959).

Second: General Legal References.

Behnsaoui, Safwat. "Commercial Papers and Bank Operations in Accordance with the Provisions of the New Trade Law." (Dar Arab Renaissance, Cairo, 2010).

Al-Jabr, Muhammad Hassan. Saudi Commercial Law. (King Fahd National Library, Riyadh, Fourth Edition, 1417 A.H.)

Hussein Rahim "The Banking Economy". (Bahaa El-Din House for Publishing and Distribution, Iqra Publications, Constantine, Algeria, 2009).

Al-Sharkawy, Mahmoud Samir, Bondoq, and Wael Anwar. "Commercial Papers in the New Trade Law". (Dar Arab Renaissance, Cairo, 2014).

Taha, Mustafa Kemal. "Commercial Papers and Bankruptcy." (New University Dar for Publishing, Alexandria, 1997).

Al-Amrousi, Anwar. "Pictures of Lapse of Obligation in Civil Law." (University Thought Dar, Alexandria, first edition, 2004).

Third: Specialized Legal Books.

Al-Junaihi, Mounir Mamdouh. "Electronic Money". (Dar Arab Thought, Alexandria, 2005).

Hammouri, Nahed. "Electronic Commercial Papers: A Comparative Analytical Study". (Dar Culture, Publishing and Distribution, Amman, Jordan, 2008).

Suleiman, Azza Hamad Al-Hajj. "The Legal System for Electronic Banking". (Al-Halabi Legal Publications, Beirut, Lebanon, 2005).

Smadi, Hazem. "Responsibility in Electronic Banking Operations". (Wael House, Jordan, Amman, 2003).

Al-Qawasmi, Safaa Youssef. "Legal Responsibilities Arising from Electronic Check Clearing Operations in Jordanian Law". (Publications of the Middle East University Faculty of Law, 2009).

Matar, Amer Muhammad Bassam Ahmed. "Electronic Check". (Jinan House for Publishing and Distribution, Amman, Jordan, 2013).

Mansour Mohammed. "Cyber Liability". (New University Dar Publishing,

Alexandria, 2003).

Fourth: Academic Journals and Theses.

Omar, Khamri. "Check from Paper to Electronic". (The Critical Journal of Law and Political Science, Faculty of Law, Mouloud Mammari University, Algeria, Second Edition, 2014).

Baroud, Hamdi Mahmoud. "Provisions of the Palestinian Commercial Law, Commercial Paper". (Without a publisher, 2014).

Al-Bakmi, Ayed Sultan. "Electronic Check as One of the Modern Electronic Payment Methods." (Published in Al-Riyadh newspaper, issue (13623) on 10/14/2005).

Bint Lashab, Asma, Melhem, Bassem Muhammad. "The Legal Regulation of Electronic Check Clearing and the Legal Relationships Arising from it in Jordanian Law". (Journal of Sharia and Law Sciences, Volume 4, Issue 2, 2013).

Al-Jubouri, Naseer Sabbar Laftah. "Legal System for Electronic Instrument". (Journal of Comparative Law, No. 50, Baghdad, Iraq, 2007)

Hamid, Kurumi. "The Reality of Electronic Payment Methods in Algeria" (Publications of the Basra Center for Research, Consulting and Services, 2014).

Khatri, Ibrahim bin Muhammad Al-Amin bin Khatri. "Electronic Checks in Islamic law and the Saudi Law". (Master Thesis submitted to the Faculty of Sharia at the Islamic University of Madinah, Kingdom of Saudi Arabia, 1434-1435 AH).

Darwish, Abdullah Darwish. "The Legal System for Electronic Checks". (Journal of Legal Sciences at Al-Qassim University, Volume 8, Issue 3, April 2015).

Zouache, Zaheer. "The Role of the Electronic Payment System in Improving Banking Transactions, Algeria Case Study". (Master Thesis, Al-Arabi Bin Al-Muhaidi University, Umm Al-Bouaghi, College of Economic Sciences and Management Sciences, 2010/2011).

Sheikha Muhammad Salem Mahmoud. "Electronic Commercial Papers: A Comparative Analytical Study". (Al-Azhar University, Gaza, Faculty of Law, Master Thesis, 1440 AH, 2019).

Al-Amiri, Musa Issa. "Smart Check." (A working paper presented at the Conference on Banking and Electronic Business between Sharia and Law, Dubai Chamber of Commerce and Industry May 10-12, 2003, Volume One, 2003).

Al-Adl, Khawla bint Suleiman. "The Legal Regulation of Electronic Checks in the Saudi Commercial Law" (Master Thesis, College of Sharia and Islamic Studies, Qassim University, Saudi Arabia, 2015).

Al-Awawdeh, Issa Mahmoud Issa. "The Rulings of Check, A Basic Jurisprudential Study Compared to the Law". (Master Thesis, Al-Quds University, 2011).

Help, Ahmed Mahmoud. "The Authority of Electronic Business Books in Evidence". (Journal of Legal and Political Sciences, January 2012, No. 4, Volume 1, pp. 105-142).

Al-Nasir, Faisal Deif Allah. "The Bank's Responsibility in Implementing Electronic Check Clearing". (Master Thesis, Yarmouk University, Amman, Jordan, 2009).

Fifth: Reports.

Issues for the Application of Check and Electronic Signature, issued by the Secretariat of the Board of Governors of Central Banks and Arab Monetary Institutions, No. 106 of 2019.

Check Clearing in the Arab Countries, a booklet issued by the Secretariat of the Council of Central Banks and Arab Monetary Institutions, Abu Dhabi 2008.

Sixth: Laws and Regulations.

The New Egyptian Trade Law No. 17 of 1999, the Official Gazette - No. 19 (bis) dated May 17, 1999.

Egyptian Electronic Signature Law No. 15 of 2004, the Official Gazette - Issue 17 continued (D) - dated 4/22/2004.

Egyptian Civil Law No. 131 of 1948.

UAE Commercial Transactions Law No. 18 of 1993, the Official Gazette of 9/7/1993, and it came into effect on December 7, 1993.

UAE Electronic Transactions and Commerce Law No. 1 of 2006, the Official Gazette of 01/30/2006.

The Saudi Commercial Paper System No. (M / 37) dated 11/10/1383 AH.

Saudi Electronic Transactions System No. (M / 18) dated 3/8/1428 AH.

The contents of this issue

No.	Researches	The page
1)	**The Characteristics (Meanings) of the Most Beautiful Names of Allah (Al Asmā al-Ḥusnā): An Ideological, Critical and Analytical Study** Dr. Sāmiya bint Yāsīn al-Badrī	9
2)	**Character Analysis by Handwriting (Graphology) A Belief Study** Dr. Madiha bint Ibrahim bin Abdullah Al-Sadhan	41
3)	**Manifestations of the Intellectual Security According to ibn Taymiyya, and his Efforts of Preserving it** Dr. Abdulmajīd Saleh Almansour	91
4)	**Playing the Sound of the** Qur'an **in a Device for the Purpose of not Listening Its Contemporary Phases, and Jurisprudential Rulings** Dr. Sālim Bādī Al-ʿAjmī	141
5)	**The Economic Effects of the Obligatory Expenses System in Islam** Dr. Jraibah Ahmad Alharthi	181
6)	**The Concept of Consumption in Islamic Jurisprudence An Economic Perspective in the Light of the Contemporary Economics** Dr. Mohamed Ahmed Omer Babiker	239
7)	**The Consensus of the People of Madinah and Its Impact in Directing the Dispute between the Jurists According to Ibn Rushd the Grandson An Applied Fundamental Jurisprudential Study on the Book of Prayer** Dr. Anas Mohammad Al-Khalaileh	279
8)	**The Invalid Ways of Weighting by Analogical Reasoning (Qiyās) According to the Hanafis A Comparative Fundamental (Usūlī) Study** Dr. Musallam bin Bukhait bin Muhammad Al-Fazzi	339
9)	**The Maqāsid (Objectives) of Sharīʿa A Critic Study in the Meaning and Dimensions of the Term** Dr. Abd al-Hakīm Hilāl Mālik	399
10)	**The Judicial Applications of the Maxim That Says: "Writing Is Like Speech" on What Is Issued by the Judge** Usman Musa Usman	445
11)	**Collaborative Commitment in the Saudi System A Comparative Applied Study** Dr. Ibrahim bin Saalim Al-Hubaishi Al-Juhani	487

12)	**The Theory of Acts of Sovereignty in the Law and Judiciary of the Kingdom of Saudi Arabia "An Analytical Study** Dr. Ashraf Abdul Haleem Omar	535
13)	**Balancing Between Performing the Obligatory Prayer and Commercial Work** Dr. Iman Muhammad Yusuf Saalih Iman Saeed Hasan Al-Shahrani, Tahani Ahamad Muhammad Al_Zahrani, Khadeejah Khalid Khaleefah Al-Novaishi, Marva Abdul Muniem Muhammad Al-Jumaa	591
14)	**Provisions for the Fulfillment of Electronic Check in Saudi Law - A Comparative Study with Egyptian and Emirati law** Dr. Mohamed Ahmed Abdelkhalik Sallam	645

Publication Rules at the Journal (*)

- The research should be new and must not have been published before.
- It should be characterized by originality, novelty, innovation, and addition to knowledge.
- It should not be excerpted from a previous published works of the researcher.
- It should comply with the standard academic research rules and its methodology.
- The paper must not exceed (12,000) words and must not exceed (70) pages.
- The researcher is obliged to review his research and make sure it is free from linguistic and typographical errors.
- In case the research publication is approved, the journal shall assume all copyrights, and it may re-publish it in paper or electronic form, and it has the right to include it in local and international databases - with or without a fee - without the researcher's permission.
- The researcher does not have the right to republish his research that has been accepted for publication in the journal - in any of the publishing platforms - except with written permission from the editor-in-chief of the journal.
- The journal's approved reference style is "Chicago".
- The research should be in one file, and it should include:
  - A title page that includes the researcher's data in Arabic and English.
  - An abstract in Arabic and English.
  - An Introduction which must include literature review and the scientific addition in the research.
  - Body of the research.
  - A conclusion that includes the research findings and recommendations.
  - Bibliography in Arabic.
  - Romanization of the Arabic bibliography in Latin alphabet on a separate list.
  - Necessary appendices (if any).
- The researcher should send the following attachments to the journal:
  - The research in WORD and PDF format, the undertaking form, a brief CV, and a request letter for publication addressed to the Editor-in-chief

(*) These general rules are explained in detail on the journal's website: http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

The Editorial Board

Prof. Dr. Omar bin Ibrahim Saif
(Editor-in-Chief)
Professor of Hadith Sciences at Islamic University

Prof. Dr. Abdul 'Azeez bin Julaidaan Az-Zufairi
(**Managing Editor**)
Professor of Aqidah at Islamic University

Prof. Dr. Baasim bin Hamdi As-Seyyid
Professor of Qiraa'aat at Islamic University

Prof. Dr. 'Abdul 'Azeez bin Saalih Al-'Ubayd
Professor of Tafseer and Sciences of Qur'aan at Islamic University

Prof. Dr. 'Awaad bin Husain Al-Khalaf
Professor of Hadith at Shatjah University in United Arab Emirates

Prof. Dr. Ahmad bin Muhammad Ar-Rufā'ī
Professor of Jurisprudence at Islamic University

Prof. Dr. Ahmad bin Baakir Al-Baakiri
Professor of Principles of Jurisprudence at Islamic University Formally

Prof. Dr. 'Umar bin Muslih Al-Husaini
Professor of Fiqh-us-Sunnah at Islamic University

***

Editorial Secretary: **Baasil bin Aayef Al-Khaalidi**

Publishing Department: **Omar bin Hasan al-Abdali**

The Consulting Board

Prof.Dr. Sa'd bin Turki Al-Khathlan
A former member of the high scholars

His Highness Prince Dr. Sa'oud bin Salman bin Muhammad A'la Sa'oud
Associate Professor of Aqidah at King Sa'oud University

His Excellency Prof. Dr. Yusuff bin Muhammad bin Sa'eed
Member of the high scholars & Vice minister of Islamic affairs

Prof. Dr. A'yaad bin Naami As-Salami
The editor –in- chief of Islamic Research's Journal

Prof.Dr. Abdul Hadi bin Abdillah Hamitu
A Professor of higher education in Morocco

Prof.Dr. Musa'id bin Suleiman At-Tayyarr
Professor of Quranic Interpretation at King Saud's University

Prof. Dr. Ghanim Qadouri Al-Hamad
Professor at the college of education at Tikrit University

Prof. Dr. Mubarak bin Yusuf Al-Hajiri
former Chancellor of the college of sharia at Kuwait University

Prof. Dr. Zain Al-A'bideen bilaa Furaij
A Professor of higher education at University of Hassan II

Prof. Dr. Falih Muhammad As-Shageer
A Professor of Hadith at Imam bin Saud Islamic University

Prof. Dr. Hamad bin Abdil Muhsin At-Tuwaijiri
A Professor of Aqeedah at Imam Muhammad bin Saud Islamic University

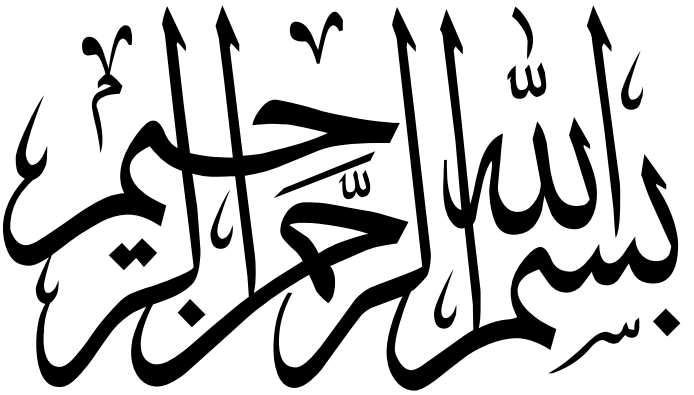
Paper version
Filed at the King Fahd National Library No.
8736/1439 and the date of 17/09/1439 AH
International serial number of periodicals (ISSN)
1658- 7898

Online version
Filed at the King Fahd National Library No.
8738/1439 and the date of 17/09/1439 AH
International Serial Number of Periodicals (ISSN)
1658-7901

the journal's website
http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

The papers are sent with the name of the Editor - in – Chief of the Journal to this E-mail address
Es.journalils@iu.edu.sa

(The views expressed in the published papers reflect the views of the researchers only, and do not necessarily reflect the opinion of the journal)


بسم الله الرحمن الرحيم

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

Islamic University Journal

of Islamic Legal Sciences

Issue: 196 Volume: 2 Year:54 March 2021