المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH



مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ دَوْرِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ

العدد (217) - الجزء (1) - السّنة (60) - محرم 1448هـ

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH



مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية

مَجلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ دَوْرِيَّةٌ مُحكَّمَةٌ

العدد (٢١٧) - الجزء (١) - السَّنة (٦٠) - محرَّم ١٤٤٨هـ



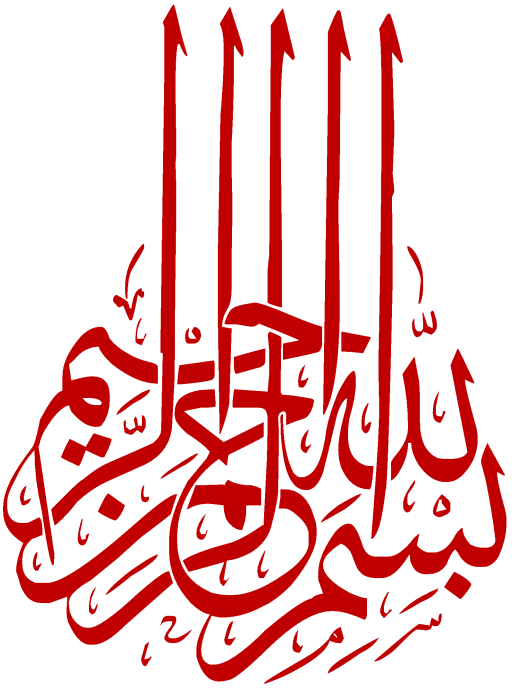


حُقُوقُ الطَّبْعِ مَحْفُوظَةٌ

النسخة الورقيَّة :
رقم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنيَّة :
١٤٣٩ - ٨٧٣٦
بتاريخ : (١٤٣٩/٩/١٧)
الرقم التسلسلي الدولي للدوريَّات (ردمد)
١٦٥٨ - ٧٨٩٨

النسخة الإلكترونيَّة :
رقم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنيَّة :
١٤٣٩ - ٨٧٣٨
بتاريخ : (١٤٣٩/٩/١٧)
الرقم التسلسلي الدولي للدوريَّات (ردمد)
١٦٥٨ - ٧٩٠١




بسم الله الرحمن الرحيم

عنوان المراسلات:

ترسل البحوث باسم رئيس التحرير عبر منصة المجلة:

https://journals.iu.edu.sa/ILS

الموقع الإلكتروني للمجلة:

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

الهيئة الاستشاريَّة

أ. د/ فيصل بن جميل غزاوي
إمام وخطيب المسجد الحرام، والأستاذ بقسم القراءات بجامعة أُمِّ القرى (سابقًا)

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

معالي أ. د/ يوسف بن محمد بن سعيد
عضو هيئة كبار العلماء

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

أ. د/ إسماعيل لطفي جافاكيا
رئيس جامعة فطاني بتايلاند

أ. د/ غانم قدوري الحمد
الأستاذ بكليَّة التربية بجامعة تكريت بالعراق (سابقًا)

أ. د/ نجم عبد الرحمن خلف
أستاذ الحديث الشريف وعلومه بالجامعة الإسلاميَّة العالميَّة بماليزيا (سابقًا)

هيئة التحرير

أ . د/ يوسف بن مصلح الردادي
أستاذ القراءات بالجامعة الإسلاميَّة
(رئيس التحرير)

أ . د/ محمد بن أحمد برهجي
أستاذ القراءات بجامعة طيبة

أ . د/ عبد الله بن إبراهيم اللحيدان
أستاذ الدعوة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة

أ . د/ عبد القادر بن محمد عطا صوفي
أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ حمد بن محمد الهاجري
أستاذ الفقه المقارن والسياسة الشرعيَّة بجامعة الكويت

أ . د/ حمدان بن لافي العنزي
أستاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعة الحدود الشماليَّة

أ . د/ رمضان محمد أحمد الروبي
أستاذ الاقتصاد والمالية العامة بجامعة الأزهر بالقاهرة

أ . د/ نايف بن يوسف العتيبي
أستاذ التفسير وعلوم القرآن بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ عبد الله بن عيد الجربوعي
أستاذ علوم الحديث بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ عبد الرحمن بن رباح الردادي
أستاذ الفقه بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ عبد الله بن علي البارقي
أستاذ أصول الفقه بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ إبراهيم بن سالم الحبيشي
أستاذ القانون الخاص بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ عارف بن مزيد الحربي
أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلاميَّة

د/ علي بن محمد البدراني
(سكرتير التحرير)

د/ نايف بن جبر السلمي
(رئيس قسم النشر)

قواعد النشر في المجلة(*)

١- أن يكون البحث جديدًا لم يسبق نشره.
٢- أن يتَّسم بالأصالة والجدَّة والابتكار والإضافة للمعرفة.
٣- أن لا يكون مستلًّا مِن بحوثٍ سبق نشرها للباحث.
٤- أن تراعى فيه قواعد البحث العلمي الأصيل، ومنهجيَّته.
٥- ألَّا يتجاوز البحث (١٢,٠٠٠) ألف كلمة، وكذلك لا يتجاوز (٧٠) صفحة.
٦- يلتزم الباحث بمراجعة بحثه وسلامته من الأخطاء اللغويَّة والطباعيَّة.
٧- في حال نشر البحث ورقيًّا يمنح الباحث (١٠) مستلَّات من بحثه.
٨- فى حال اعتماد نشر البحث تؤول حقوق نشره كافة للمجلة، ولها إعادة نشره ورقيًّا أو إلكترونيًّا، ويحقُّ لها إدراجه في قواعد البيانات المحليَّة والعالميَّة - بمقابل أو بدون مقابل - وذلك دون حاجة لإذن الباحث.
٩- لا يحقُّ للباحث إعادة نشر بحثه المقبول للنشر في المجلة - في أي وعاءٍ من أوعية النشر - إلَّا بعد إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.
١٠- نمط التوثيق المعتمد في المجلة هو نمط (شيكاغو) (Chicago).
١١- أن يكون البحث في ملف واحد ويكون مشتملًا على:
- صفحة العنوان مشتملة على بيانات الباحث باللغة العربيَّة والإنجليزيَّة.
- مستخلص البحث باللغة العربيَّة، واللغة الإنجليزيَّة.
- مقدِّمة؛ مع ضرورة تضمنها لبيان الدراسات السابقة، والإضافة العلمية في البحث.
- صلب البحث.
- خاتمة؛ تتضمن النتائج والتوصيات.
- ثبت المصادر والمراجع باللغة العربيَّة.
- رومنة المصادر العربيَّة بالحروف اللاتينيَّة في قائمة مستقلة.
- الملاحق اللازمة (إن وجدت).
١٢- يُرسل الباحث على منصة المجلة المرفقات الآتية:
البحث بصيغة (WORD) و (PDF)، نموذج التعهد، سيرة ذاتيَّة 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

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

محتويات الجزء (١)

م	البحث	الصفحة
١-	فصل في تحزيب القرآن، وفي كم يُقرأ؟ وفيه بيان مقدار الصيام، والقيام المشروع لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) د / محمد بن عبد الرحمن بن محمد الطاسان	١١
٢-	استدراكات الإمام القَيْجاطي على الإمام الدَّاني من خلال كتاب شرح الدُّرر اللَّوامع في أصل مقرإ الإمام نافع - جمعًا ودراسةً - د/ أفراح بنت عبد الله البلوشي	٧٥
٣-	المثل العربي وأثره في بيان المعنى من خلال : (الجامع لأحكام القرآن) - دراسة تطبيقية - د / سلطان بن فهد بن علي الصطامي	١٣٧
٤-	القَسَمُ بـ (تالله) في القرآن الكريم، وعلَّته - دراسة تحليلية - د / حنان بنت لويضي بن علي العمري	٢٠٥
٥-	مسارعة أولي العزم من الرسل في الخيرات في ضوء القرآن الكريم - دراسة موضوعية - د / عبد الله بن عيدان بن أحمد الزهراني	٢٦٣
٦-	الأجوبة الجلية عن الأسئلة الخفية في تفسير الآيات القرآنية لعلاء الدِّين علي بن محمد المصري، ابن الفقيه (ت: ١١٢٧هـ تقريبًا) (سورتا الأحقاف والقتال) - دراسةً وتحقيقًا - د / عبد الله بن عبد المحسن القرافي	٣١٥
٧-	الكليَّات التفسيرية التي رواها الطبري في تفسيره عن ابن عباس رضي الله عنهما - جمعًا ودراسةً - د / نوف بنت ناصر الغريبي	٣٦٣
٨-	موانع التَّوهُّم عند نقَّاد الحديث - دراسة استقرائية تحليلية في ضوء أقوال الأئمَّة - د / صلاح بن علي بن عبد الله الزيات	٤١٩



الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

فصل

في تحزيب القرآن، وفي كم يُقرأ؟

وفيه بيان مقدار الصيام، والقيام المشروع

لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)

Fasl
Fī Taḥzīb Al-Qurʾān, Wa-Fī Kam Yuqra?
Wa-Fīhi Bayān Miqdār Al-Ṣiyām Wa-L-Qiyām Al-Mashrū
Li Shaykh Al-Islām Ibn Taymiyyah
(d. 728 AH)

تحقيق وتعليق:

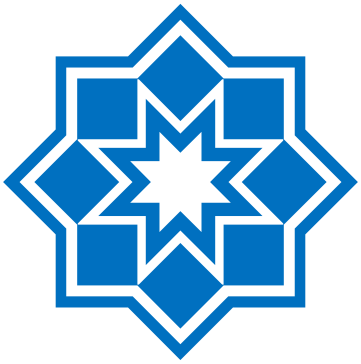
د / محمد بن عبد الرحمن بن محمد الطاسان

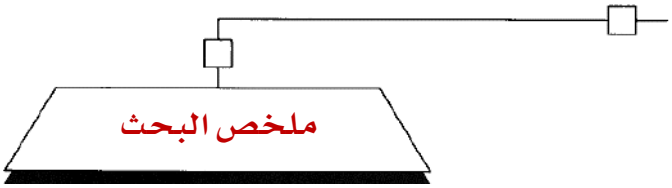
الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والقانون بجامعة المجمعة

Verification and Commentary:
Dr. Mohammed bin Abdulrahman bin Mohammed Al-Tasan
Associate Professor in the Department of Islamic Studies at the
College of Sharia and Law, Al-Majma'ah University
Email: m.altasan@mu.edu.sa

استلام البحث A Research Receiving		اعتماد البحث A Research Approving
2026/01/15		2026/03/01

نشر البحث
A Research publication
June 2026 - محرّم ١٤٤٨هـ
DOI:10.36046/2323-060-217-001





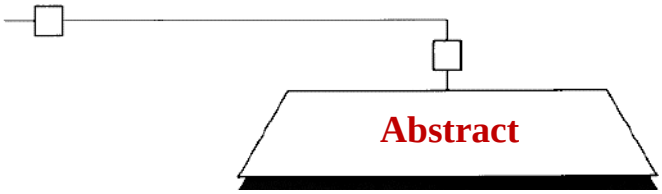
موضوع البحث: تحقيق رسالة ابن تيمية فصل في تحزيب القرآن على نسخ خطية

هدف البحث: إخراج نص كلام ابن تيمية في تحزيب القرآن سليمًا ومخدومًا – حسب القدرة.

منهج البحث: منهج النسخ الأم مع مقابلته بالنسخة الخطية الأخرى وبالمطبوع.

أهم نتائجه: أن للمؤلف رؤية وفق ما رآه في عدد من الأحاديث والآثار المرفوعة والموقوفة وهي تجزئة القرآن بالسور.

الكلمات المفتاحية: (تحزيب، تجزئة، الحروف، السور).



Research Topic: Verification of Ibn Taymiyyah's Epistle: A Chapter on the Division of the Quran Based on Manuscript Copies.

Research Objective: To produce the text of Ibn Taymiyyah's discourse on the division of the Quran in an accurate and edited form—to the extent possible.

Research Methodology: The approach of the primary manuscripts, compared with other manuscript copies and the printed edition.

Most Important Findings: That the author holds a perspective in accordance with what he observed in a number of prophetic traditions (hadiths) and narrations that are elevated (marfūʿ) and stopped (mawqūf), which entails partitioning the Quran by surahs.

Keywords: (Division, Partitioning, Letters, Surahs).

المقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن التحقق من عبارات العلماء والتدقيق في معاني كلماتهم يثمر فهم مرادهم كما قصدوا أو قريبًا منه، وينأى بالباحث عن الوكس والشطط، وأثناء القراءة والتأمل في فصل لابن تيمية في تحزيب القرآن ندَّت كلمات عن السياق فراجعت نسخة خطية فوجدت الكلمات على الصواب فيها، فزدت في مقابلة المخطوط فزاد التصحيح واستدراك النقص في المطبوع، وظهرت لي حاجة المطبوع للعناية، فاستعنت الله على مقابلة المطبوع على المخطوطة بكماله ثم على مخطوطة أخرى، مع العناية بما يخدم النص حتى تم التحقيق بعون الله وتوفيقه.

❐ بواعث التحقيق وأسئلته:

تحقيق كلام ابن تيمية عن تحزيب القرآن يجيب عن سؤالين رئيسين:

أولهما: ما مدى سلامة نص كلام ابن تيمية المطبوع من الخطأ والنقص؟

ثانيهما: ما رأي ابن تيمية في مسألة تحزيب القرآن؟

❁ مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في غموض بعض كلام ابن تيمية في مسألة تحزيب القرآن، ويرجع ذلك إلى أمور:

-الاختصار الشديد، فابن تيمية يتحدث بعبارات يخاطب فيه ملمًا ومحيطًا بكافة جوانب الموضوع وكأن الفصل موجه إلى عالم بتفاصيل المسألة.

-وجود أخطاء في المطبوع قد تؤدي بمن لا يتريث إلى فهم خاطئ.

-حاجة بعض كلام ابن تيمية إلى توضيح وبيان علاقته بسياقه.

۞ أهداف التحقيق:

-تصويب ما وقفت عليه من أخطاء في المطبوع.

-توضيح ما يحتاج إلى توضيح من كلام المؤلف.

-خدمة النص بما يحتاجه من تخريج وتوثيق ونحوهما.

۞ خطة التحقيق:

جاء تحقيق فصل في تحزيب القرآن لابن تيمية في مقدمة، وتمهيد، والنص المحقق، وخاتمة، كما يلي:

المقدمة: وفيها بواعث التحقيق ومشكلته وأهدافه وخطته ومنهجه وإجراءاته.

التمهيد: وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ترجمة موجزة للمؤلف.

المطلب الثاني: عنوان الرسالة، وتوضيح رأي المؤلف فيها، وبيان منهجه.

النص المحقق: وفيه كلام المؤلف مع خدمته.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس: فهرس المراجع.

۞ منهج التحقيق:

يتلخص منهج التحقيق بنسخ المخطوط ومقابلته على المطبوع(١)، وقد يسر

---

(١) ضمن "مجموع فتاوى ابن تيمية". جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابن محمد. (د.ط، د.م: مجمع الملك فهد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، =

الله لي بمعونة بعض المعتنين بالتراث الحصول على نسختين خطيتين:

النسخة الأولى: نسخة -أرسلها إليَّ د. عبدالله بن حمد المنصور مشكورًا- ضمن مجموع يحوي عدة رسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية، بخط واحد وواضح، تبدأ من ل/٣٩ وتنتهي أول ل/٤٤، وناسخها محمد بن أبي شامة الحنبلي كما في ل/٥٢/ب وهو من علماء القرن التاسع(١)، من مكتبة جامعة برنستون رقم: (١٣٧٧)، وعليها علامات التصحيح والمقابلة، وقد رمزت لها بـ (ش).

النسخة الثانية: نسخة -أرسلها إليَّ الشيخ عبدالله بن علي السليمان آل غيهب مشكورًا- ضمن مجموع في مكتبة الملك فهد الوطنية رقم: (٤٢١)، تبدأ من ل/١١٢ وتنتهي في أ/ل/١١٩، لم يكتب عليها اسم الناسخ، وتشبه أن تكون متأخرة ما بين القرن العاشر والثاني عشر، وكُتب في آخرها: (هذه النسخة منقولة من منقولة من نسخة نُقلت من خط المصنف)، وعليها علامات التصحيح والمقابلة، وقد رمزت لها بـ (ق).

=

١٤١٦هـ)، ١٣: ٤٠٥-٤١٦، ولم أجد لجامعي الفتاوى ذكرًا للمخطوطة التي اعتمدوها.

(١) محمد بن محمد بن حسن بن يحيى بن أحمد بن أبي شامة الشمس الصالحي الدمشقي الحنبلي، قال ابن فهد: "وكان خيرًا، دينًا، يكتب الخط الحسن، كتب به كثيرًا، من ذلك تاريخ ابن كثير مرتين، مات متوجهًا إلى الحج". ينظر: عمر بن فهد الهاشمي المكي. "معجم الشيوخ". تحقيق محمد الزاهي. (د.ط، الرياض: دار اليمامة، د.ت)، ص٢٦٦، محمد بن عبد الرحمن السخاوي. "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع". (د.ط، بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، ٩: ٧٦، والسحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، لابن حميد ٣: ١٠٤٨-١٠٤٩.

وهذا جدول لبعض الفروق بين المطبوع والمخطوطتين:

م	في المخطوط	موضع السقط من المطبوع
١	وفيه بيان مقدار	في المطبوع ٤٠٥/١٣ (وفي مقدار)
٢	فإن القراءة هنا هي في قيام الليل	ساقط من المطبوع ٤٠٥/١٣
٣	كَنَّتَهُ	في المطبوع ٤٠٥/١٣ (ابنته)
٤	وعن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن من قرأ القرآن في أقل من ثلاث لم يفقه**»، رواه الخمسة، وقال الترمذي: "حسن صحيح"	ساقط من المطبوع ٤٠٦/١٣
٥	في أن أعلى المسنون	في المطبوع ٤٠٩/١٣ (في أن المسنون)
٦	وهو إما تحزيب الآيات، وإما تحزيب السور، وكلاهما مروي	ساقط من المطبوع ٤٠٩/١٣
٧	فيما إذا كان المتعاقدان في مجلسين فيكون أحدهما غائبًا والآخر حاضرًا	في المطبوع ٤١١/١٣ (فيما إذا كان المتعاقدان غائبين أو أحدهما غائبًا والآخر حاضرًا)
٨	ولهذا تُنوزع في كراهة ذلك	في المطبوع ٤١١/١٣ (ولهذا يتورع في كراهة ذلك)
٩	وهذا مخالف لحال الحروف المعتاد	في المطبوع ٤١٣/١٣ (وهذا مخالف لهذا الحرف المعاد بها)
١٠	وفي الثالث إلى: ﴿أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ ۝٦٠ وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ﴾	ساقط من المطبوع ٤١٥/١٣

هذه بعض الفروق بين المطبوع والمخطوط، وثمة فروق كثيرة يراها القارئ في التعليقات، وختامًا أسأل الله أن يجزي جامعيْ فتاوى مؤلفات ورسائل ابن تيمية(١) على ما قدّما وبذلا مدة أربعين عامًا حتى خرج هذا المجموع الضخم مفهرسًا في زمن لم تتيسر لهما كثير من وسائل النسخ والتواصل كما في زمننا(٢).

❁ منهج التحقيق:

منهج البحث قائم على النسخة الأم؛ فجعلت (ش) النسخة الأم، وقابلت عليها النسخة (ق) والمطبوع؛ لأني لم أجد محققها ذكر النسخة الخطية التي اعتمدها وقد تكون غير النسختين التي وقفت عليها، وما كان من زيادة على (ش) من (ق) وضعته بين معقوفين، وما كان من فروق ذكرته في الحاشية.

❐ منهج التعليق على النص المحقق:

بعد الانتهاء من المقابلة قمت بما يلي:

١-وثقت الآيات.

٢-خرجت الأحاديث والآثار.

٣-وثقت النقول.

٤-ترجمت لمن يحتاج ترجمة.

---

(١) هما الشيخ عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، وابنه الشيخ محمد ﷺ. وينظر في ترجمتهما: عبدالملك القاسم. "الشيخ عبدالرحمن بن قاسم حياته وسيرته". (ط٢، الرياض: دار القاسم، ١٤٣٥هـ)، عبدالمحسن القاسم. "ترجمة الوالد العلامة محمد ابن قاسم". (ط١، د.م: د.ن، ١٤٤٥هـ).

(٢) ينظر لشيء من الجهد المبذول في جمع الفتاوى: كلمة عبدالرحمن بن قاسم في مقدمة مجموع الفتاوى ١:د-هـ، وكذلك كلمة ابنه محمد ١:ب-س، القاسم، "ترجمة الوالد العلامة محمد ابن قاسم"، ص٤٧-٤٩.

٥-علقت على مواضع كثيرة من كلام المؤلف؛ رأيت أنها تحتاج إلى توضيح ليفهم كلامه على وجهه، وحرصت أن يكون توضيح كلامه من بقية مؤلفاته.

والله أسأل أن يكون هذا البحث خالصًا لوجهه، وأن يجعله مباركًا ونافعًا، والله تعالى أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

تمهيد:

المطلب الأوَّل: ترجمة موجزة للمؤلف

۞ اسمه ونسبه:

أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن محمد بن الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية، الحراني، الدمشقي، الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين، وشيخ الإسلام(١).

۞ مولده ونشأته:

وكان مولده يوم الاثنين عاشر ربيع الأول بحرّان سنة إحدى وستين وست مئة، وقدم مع والده وأهله إلى دمشق وهو صغير عندما أغار التتار على بلاد الإسلام، فسمع الحديثَ على خلق كثير، وقرأ بنفسه الكثير وطلب الحديث وكتب الطباق والأثبات ولازم السّماع بنفسه مدة سنين، وقلَّ أن سمع شيئًا إلا حفظه، ثم اشتغل بالعلوم، وكان ذكيًا كثير المحفوظ، فصار إمامًا في التفسير وما يتعلق به عارفًا بالفقه، وكان عالمًا باختلاف العلماء، عالمًا في الأصول والفروع والنحو واللغة، وغير ذلك من العلوم النقلية والعقلية، وأما الحديث فكان حاملَ رايته حافظًا له متنًا وإسنادًا، هذا كلُّه وهو بعدُ ابن بضع عشرة سنة، فانبهر الفضلاءُ من فَرْط ذكائه، وسيلان ذهنه، وقوَّة حافظته، وسرعة إدراكه، ومات والده –وكان من كبار الحنابلة وأئمتهم– فدرَّس بعده بوظائفه وله إحدى وعشرون سنة، واشتهر أمره وبَعُد صيته في العالم(٢).

---

(١) محمد بن أحمد ابن عبد الهادي. "العقود الدرية في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية". تحقيق علي بن محمد العمران. (ط٣، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤٠هـ)، ص٤.

(٢) ابن عبد الهادي، "العقود الدرية"، ص٥–٩، إسماعيل ابن كثير. "البداية والنهاية". تحقيق عدد من الباحثين. (ط٥، د.م: دار ابن كثير، ١٤٣٩هـ)، ١٦: ٢١١.

❁ مؤلفاته:

ألف وكتب الكثير حتى تعذر على كثير من أصحابه وتلاميذه حصر مؤلفاته(١)، وقد جُمع عدد كثير من رسائله وكتبه في خمسة وثلاثين مجلدًا باسم: مجموع فتاوى ابن تيمية، غير المؤلفات الكبار التي طبعت في مجلدات، وغير ما استدرك على مجموع الفتاوى، وغير آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال في بضع وعشرين مجلدًا، واتسمت جميع مؤلفاته بالجودة والتحقيق.

❁ وفاته:

توفي رَحِمَهُ اللَّهُ سحر ليلة الاثنين العشرين من ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة، في سجن القلعة بدمشق، في مشهد مهيب، وما فُرِغ من غسله حتى امتلأت القلعة، وكثر الناس كثرة لا تُحدُّ ولا تُوصف(٢).

المطلب الثاني: عنوان الرسالة، وتوضيح رأي المؤلف فيها، وبيان منهجه

❁ عنوان الرسالة:

اتفقت النسخة الخطية والمطبوعة بذكر عنوان الرسالة في أولها، فجاء في أول النسخة (ش): "فصلٌ في تحزيب القرآن، وفي كم يقرأ، وفيه بيان مقدار الصيام والقيام المشروع"، وجاء في أول النسخة (ق): "فصلٌ: تحزيب القرآن، وفي كم يقرأ، وفيه بيان مقدار الصيام والقيام المشروع"، وجاء في أول المطبوع: "فصلٌ في تحزيب القرآن، وفي كم يقرأ، وفي مقدار الصيام والقيام المشروع"، والاختلاف بينها يسير جدًا.

---

(١) علي بن محمد العمران ومحمد عزيز بن شمس. "الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون وتكملة الجامع". (ط٦، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤٠هـ)، ص٣٥٠، ابن عبد الهادي، "العقود الدرية"، ص٣٨-١١١.

(٢) ابن كثير، "البداية والنهاية"، ١٦: ٢١٣-٢١٤.

❁ رأي المؤلف:

يرى ابن تيمية أن الأفضل والأكمل لمن أراد أن يختم القرآن في شهر أن يحزبه على السور، لا على تجزئته بالحروف التي نشأت زمن الحجاج، وذكر أن تحزيب القرآن وتجزئته على السور هي طريقة الصحابة ﷺ، ولم يرو عنهم أنهم حزبوا القرآن على الحروف.

ولتحرير هذا الرأي ذكر ابن تيمية أحاديث تحديدِ أكثر وأقل مدةِ ختم القرآن، فخلص إلى أن ختم القرآن له طرفان أكملهما أن يكون ما بين الأسبوع إلى شهر، ثم ذكر أن تجزئة القرآن بناء على عد حروفه أسباعًا أو أعشارًا تجزئة محدثة نشأت زمن الحجاج، وأنها لا تسلم من الاعتراض ولا تخلو من محظور في الوقف والابتداء، وأن الصحابة ﷺ كانوا يحزبون القرآن سورًا تامة على أسباع: ثلاث وخمس وسبع وتسع وإحدى عشرة وثلاث عشرة وحزب المفصل.

وتحزيب القرآن على سورٍ تامة يكاد يكون مقصد ابن تيمية الرئيس، فاقترح أكثر من تحزيب على السور خلال شهر، مرجحًا لأحدها غير مانع من غيره، وقد وضعت التحزيب الذي رجحه في هذا الجدول:

الثلث الأول		الثلث الثاني		الثلث الثالث	
الحزب	مقداره	الحزب	مقداره	الحزب	مقداره
١	البقرة	١١	هود	٢١	الروم ولقمان والسجدة
٢	البقرة	١٢	يوسف والرعد	٢٢	الأحزاب وسبأ وفاطر
٣	آل عمران	١٣	إبراهيم والحجر	٢٣	﴿يسٓ﴾ والصافات و﴿صٓ﴾
٤	النساء	١٤	النحل والإسراء	٢٤	الزمر وغافر وفصلت
٥	المائدة	١٥	الكهف	٢٥	الشورى والزخرف والدخان

		ومريم			والجاثية والأحقاف
٦	الأنعام	١٦	﴿طه﴾ والأنبياء	٢٦	القتال والفتح والحجرات و﴿قٓ﴾ والذاريات
٧	الأعراف	١٧	الحج والمؤمنون	٢٧	الطور والنجم والقمر والرحمن والواقعة والحديد
٨	الأنفال	١٨	النور والفرقان	٢٨	المجادلة والحشر والممتحنة والصف والجمعة والمنافقون والتغابن والطلاق والتحريم
٩	براءة	١٩	الشعراء والنمل	٢٩	الملك والقلم والحاقة والمعارج ونوح والجن والمزمل والمدثر والقيامة والإنسان والمرسلات
١٠	يونس	٢٠	القصص والعنكبوت	٣٠	النبأ إلى سورة الناس

❁ منهجه :

سلك المؤلف مسلك الاستدلال بالأثر والتتبع والنظر والقياس.

فذكر أن تحزيب القرآن وتجزئته على سور هو الذي سار عليه الصحابة ﷺ، مستدلًا بحديث أوس بن حذيفة ﷺ، وذكر جملة من آثار تدل على أن الصحابة ﷺ كانوا يقرأون سورًا كاملة لا بعضها.

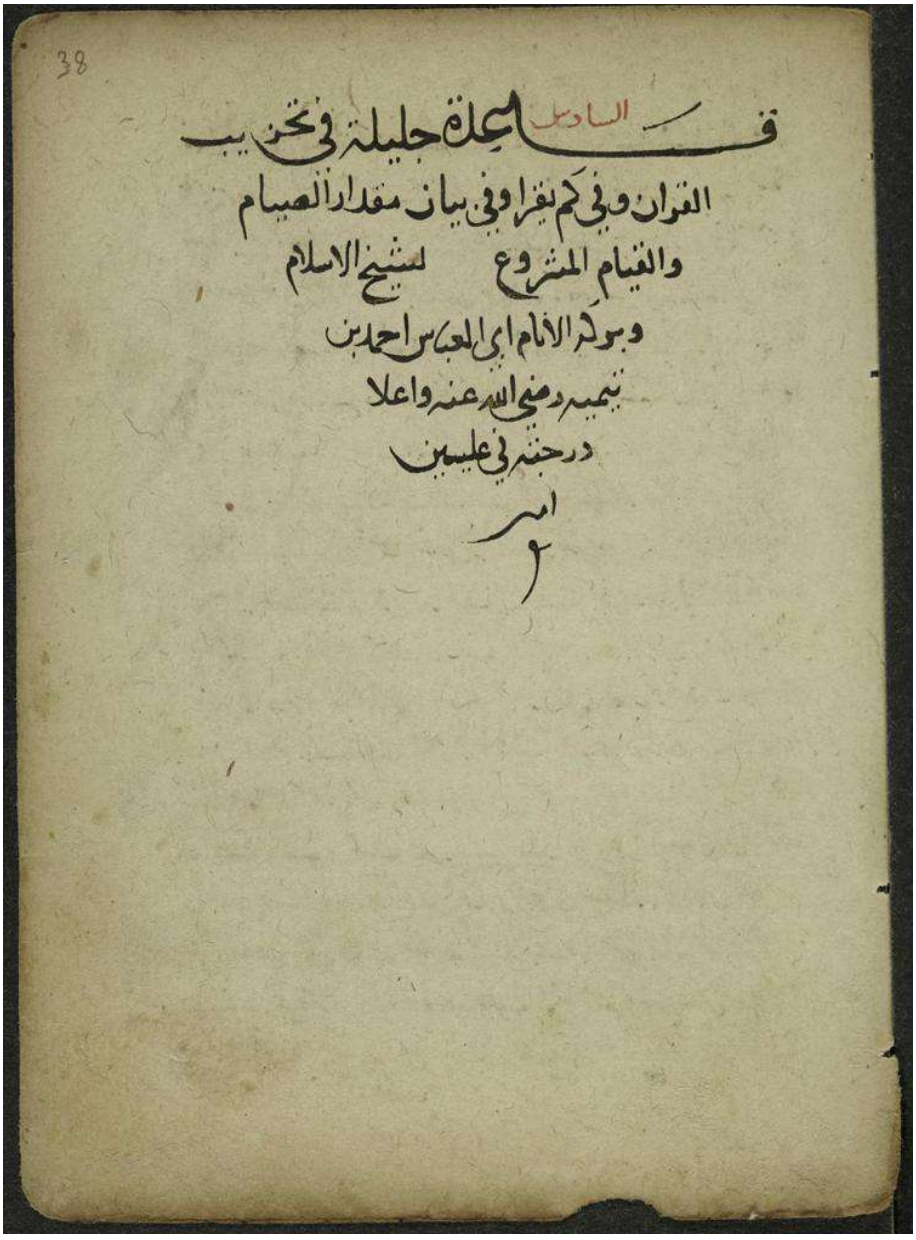
واستدل بالتتبع على أن تحزيب القرآن على الحروف محدث نشأ في زمن الحجاج بالعراق ولم يكن معروفًا عند أهل المدينة.

وانتقد بالنظر ما يلزم من تحزيب القرآن من محاذير في تلاوة القرآن لا تحقق مقصودها.

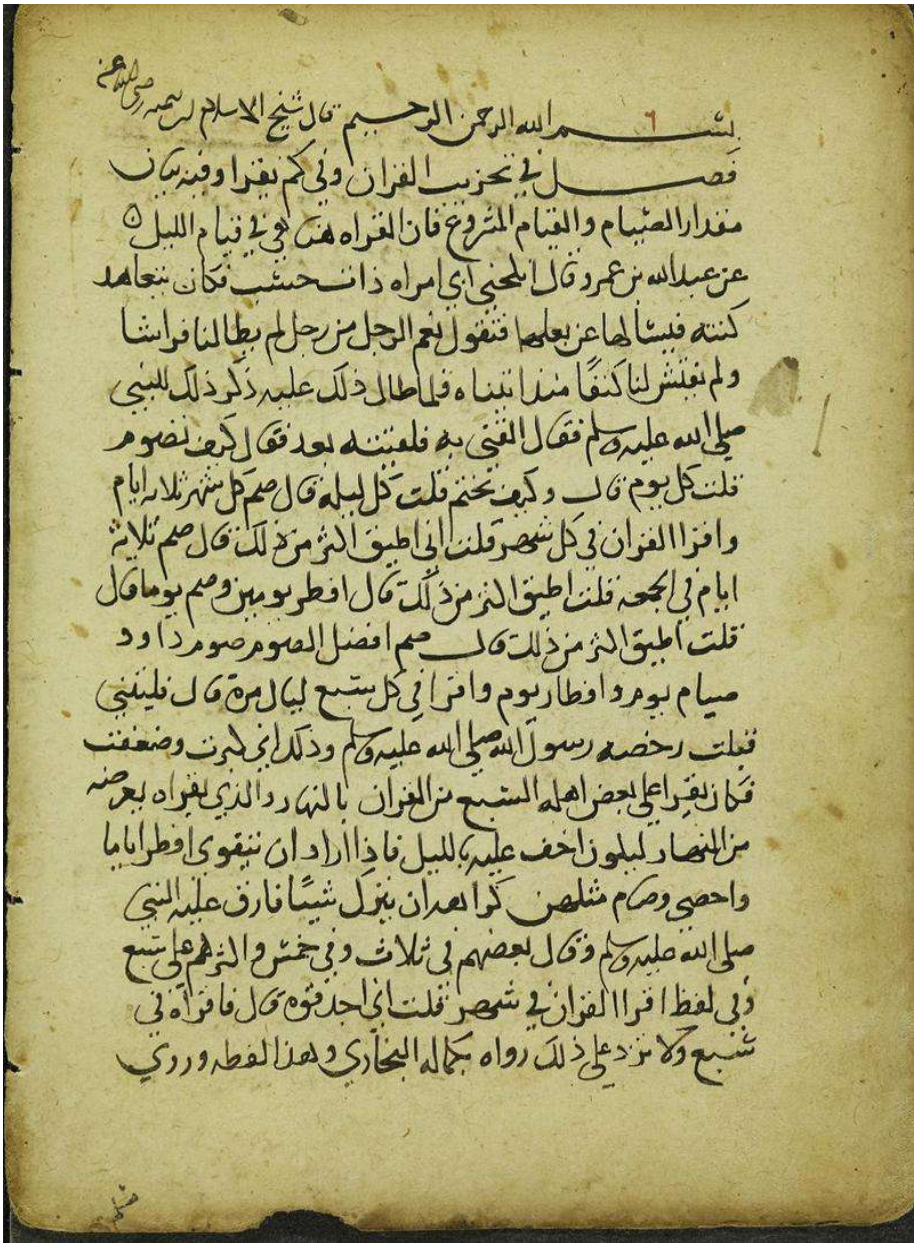
وقاس على تحزيب الصحابة ﷺ القرآن على سور في سبعة أيام تحزيبه خلال شهر، وذكر أكثر من تحزيب مرجحًا لأحدها دون أن يمنع من نظيره، وخرَّج كذلك

على مسألة فقهية وهي مسألة قطع الموالاة في العقود فذكر أن حكمها المنع مخرجًا بذلك المنع من قطع التلاوة على ما لم يتم معناه بعد.

ولم يمنع منعًا تامًا –فيما يظهر– من تجزئة الحروف، فسار على منهج علمي مؤصل، كعادته في كتبه وأبحاثه رَحِمَهُ اللَّهُ.

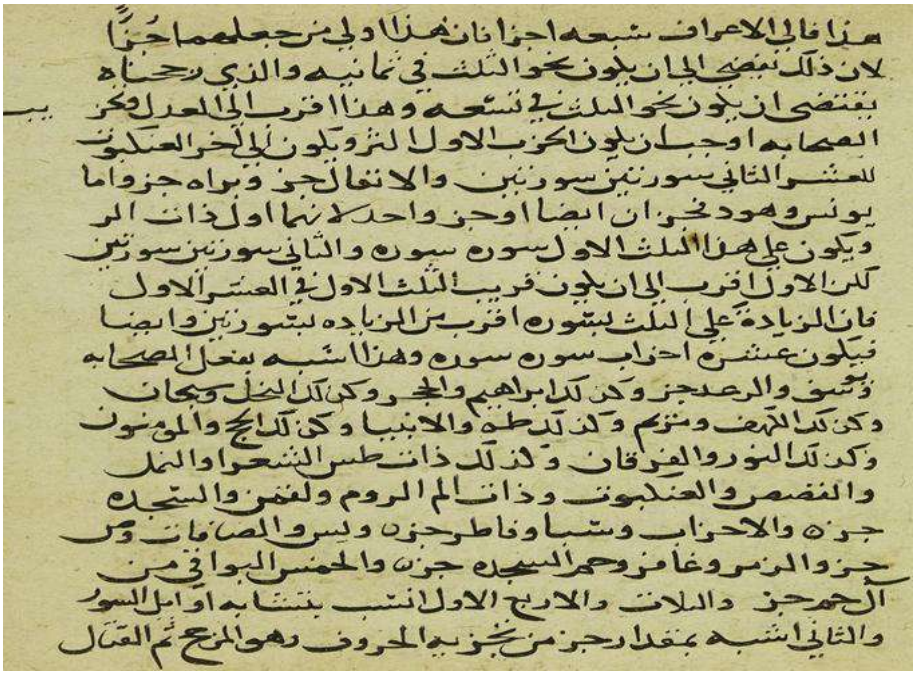

38
السادس
فائدة جليلة في تحزيب
القرآن وفي كم يقرأ وفي بيان مقدار الصيام
والقيام المشروع لشيخ الاسلام
وبركة الأنام ابي العباس احمد بن
تيمية رضي الله عنه وأعلا
درجته في عليين
امين

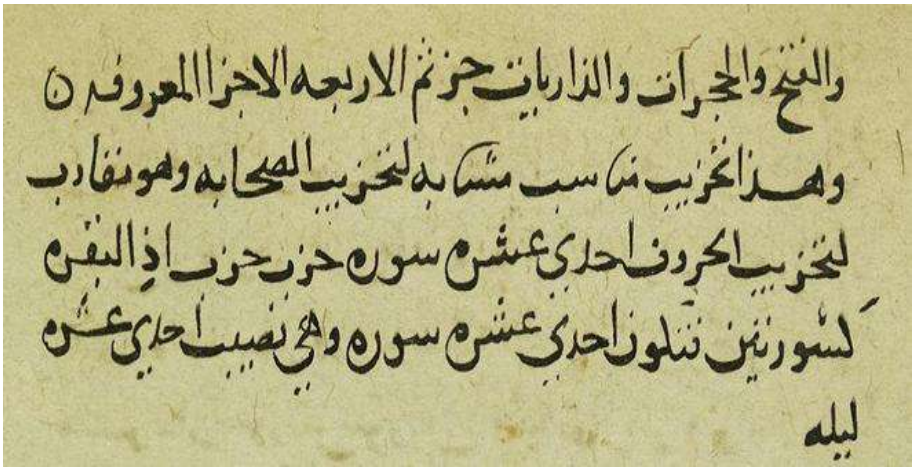
ل/١/ أ من النسخة (ش)



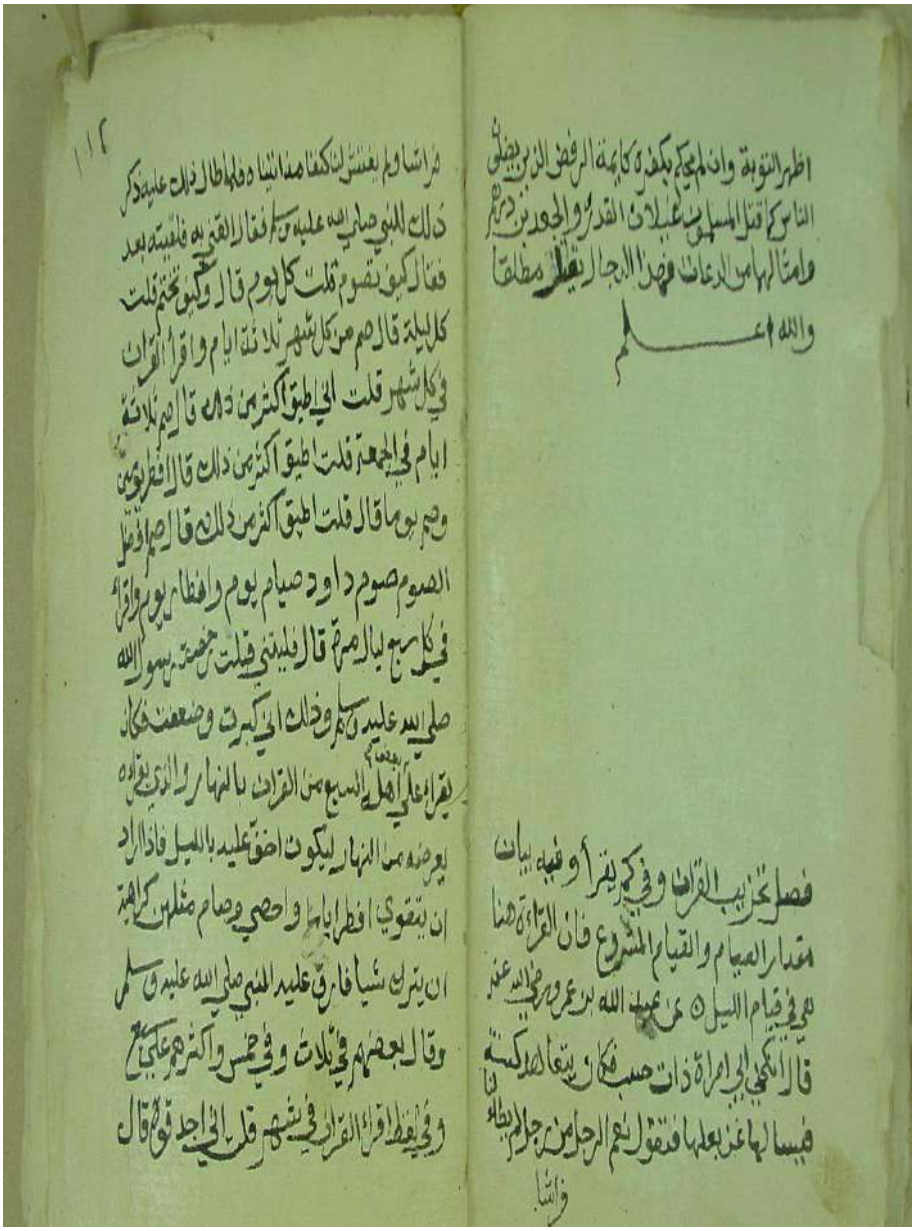
بسم الله الرحمن الرحيم قال شيخ الإسلام ابن تيمية رضي الله عنه
فصل في تحزيب القرآن وفي كم يقرأ وفيه بيان
مقدار الصيام والقيام المشروع فان القراءة هنا هي في قيام الليل
عن عبد الله بن عمرو قال البخاري أي امرأة ذات حسب فكان يتعاهد
كنته فيسأل لها عن بعلها فتقول نعم الرجل من رجل لم يطأ لنا فراشا
ولم يفتش لنا كنفا منذ أتيناه فلما طال ذلك عليه ذكر ذلك للنبي
صلى الله عليه وسلم فقال القني به فلقيته بعد فقال كيف تصوم
قلت كل يوم قال وكيف تختم قلت كل ليلة قال صم كل شهر ثلاثة أيام
واقرأ القرآن في كل شهر قلت إني أطيق أكثر من ذلك قال صم ثلاثة
أيام في الجمعة قلت أطيق أكثر من ذلك قال أفطر يومين وصم يوما قال
قلت أطيق أكثر من ذلك قال صم أفضل الصوم صوم داود
صيام يوم وافطار يوم واقرأ في كل سبع ليال مرة قال فليتني
قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك أني كبرت وضعفت
فكان يقرأ على بعض أهله السبع من القرآن بالنهار والذي يقرأه يعرضه
من النهار ليكون أخف عليه بالليل فإذا أراد أن يتقوى أفطر أياما
وأحصى وصام مثلهن كراهة أن يترك شيئا فارق عليه النبي
صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم في ثلاث وفي خمس وأكثرهم على سبع
وفي لفظ اقرأ القرآن في شهر قلت إني أجد قوة قال فاقرأه في
سبع ولا تزد على ذلك رواه بكماله البخاري وهذا لفظه وروي

ل/١/ ب من النسخة (ش)





آخر النسخة (ش)



فصل تحزيب القرآن وفي كم يقرأ وفيه بيان
مقدار الصيام والقيام المشروع فان القراءة هنا
هي في قيام الليل ٥ عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما
قال اتى النبي ﷺ امرأة ذات حسب فكان يتعاهد كنته
فيسألها عن بعلها فتقول نعم الرجل من رجل لم يطأ
والسا

اظهر التوبة وان لم يحكم بكفره كآية الرفض الذي يفضي
الناس كقتل المسلمين على ان القدر والجدين ونحوهم
واما الهيئات المدعات فهذا الاجار يقطر مطلقا
والله اعلم

ثم اشار لي بخمس لكنها مدا ثنتا وقلما طال ذلك عليه ذكر
ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال القني به فلقيته بعد
فقال كيف تصوم قلت كل يوم قال وكيف تختم قلت
كل ليلة قال صم من كل شهر ثلاثة ايام واقرأ القرآن
في كل شهر قلت اني اطيق اكثر من ذلك قال صم ثلاثة
ايام في الجمعة قلت اطيق اكثر من ذلك قال افطر يومين
وصم يوما قال قلت اطيق اكثر من ذلك قال صم افضل
الصوم صوم داود صيام يوم وافطار يوم واقرأ
في كل سبع ليال مرة قال ليتني قبلت رخصة رسول الله
صلى الله عليه وسلم وذلك اني كبرت وضعفت فكان
يقرأ على اهله السبع من القرآن بالنهار والذي يقرؤه
يعرضه من النهار ليكون اخف عليه بالليل فاذا اراد
ان يتقوى افطر اياما واحصى وصام مثلهن كراهية
ان يترك شيئا فارق عليه النبي صلى الله عليه وسلم
وقال بعضهم في ثلاث وفي خمس واكثر من ذلك
وفي لفظ اقرأ القرآن في شهر قلت اني اجد قوة قال

ل/١/ من النسخة (ق)

فصل

في تحزيب القرآن وفي كم يقرأ؟

وفيه بيان مقدار(١) الصيام والقيام المشروع، فإن القراءة هنا هي في قيام الليل(٢)

عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: «**أنكحني أبي امرأةً ذاتَ حسبٍ فكان يتعاهد كَنَّتَهُ(٣) فيسألُها عن بعلها، فتقول: نعم الرجلُ من رجلٍ(٤) لم يَطَأْ لنا فراشًا، ولم يُفَتِّشْ لنا كَنَفًا مُذْ(٥) أتيناه، فلما طال ذلك عليه، ذكر ذلك للنبي**

---

(١) في المطبوع ١٣: ٤٠٥ (وفي مقدار).

(٢) قوله: (فإن القراءة هنا هي في قيام الليل) ساقط من المطبوع ١٣: ٤٠٥، وهذه العبارة مما ينبغي استصحابها طيلة قراءة هذا الفصل وخاصة بعد ذكر المؤلف لتحزيب الصحابة رضي الله عنهم وما بعده.

(٣) في المطبوع ١٣: ٤٠٥ (ابنته)، والمثبت هو الموافق لمصادر التخريج، و(كَنَّتَهُ) بفتح الكاف وتشديد النون، "هي امرأة أخي الرجل وامرأة ابنه، والمراد هنا امرأة ابنه عبد الله رضي الله عنه". محمد بن إسماعيل البخاري. "صحيح البخاري". عناية د. محمد بن زهير الناصر. (د.ط، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، ٦: ١٩٦ رقم: (٥٠٥٢)، وعياض، "مشارق الأنوار"، ١: ٦٧٦، أحمد بن علي ابن حجر. "فتح الباري بشرح البخاري". تحقيق وتعليق الشيخ عبد العزيز بن باز. (د.ط، د.م: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت)، ٩: ٩٥.

(٤) قوله: (من رجلٍ) ساقط من المطبوع ١٣: ٤٠٥.

(٥) في (ش) (منذ)، والمثبت هو الموافق لرواية البخاري، وهو كذلك في (ق) وفي المطبوع، ولفظ: (منذ) مثبتة في االحميدي، "الجمع بين الصحيحين"، ٣: ٦٣٢، وهو أول كتاب حفظه ابن تيمية في الحديث كما في البزار، "الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية"، ص٧٤٣.

ﷺ، فقال: القني[١] به، فلقيتُه بعد، فقال: كيف تصوم؟

قلت: كل يوم.

قال: وكيف[٢] تختم؟

قلت: كل ليلة.

قال: صم من كل شهر ثلاثة أيام[٣]، واقرأ القرآن في كل شهر.

قلت: إني أطيق أكثر من ذلك، قال: صم ثلاثة أيام في الجمعة[٤].

قلت: أطيق[٥] أكثر من ذلك، قال: أفطر يومين وصم يومًا.

قال: قلت أطيق[٦] أكثر من ذلك، قال: صم أفضلَ الصومِ صومَ داود صيامَ يومٍ وإفطار يوم.

واقرأ[٧] في كل سبع ليال مرة.

قال: فليتني قبلت رخصة رسول الله ﷺ؛ وذلك أني كبرتُ وضعفتُ.

---

(١) في المطبوع ١٣: ٤٠٥ (ألقن).

(٢) في المطبوع ١٣: ٤٠٥ (متى أو كيف).

(٣) في "صحيح البخاري"، ٦: ١٩٦ رقم: (٥٠٥٢) «**صُمْ فِي كُلِّ شَهْرٍ ثَلَاثَةً**»، وما ذكره المؤلف هو في موضع آخر من "صحيح البخاري"، ٤: ١٦٠ رقم: (٣٤١٩).

(٤) في المطبوع ١٣: ٤٠٥ (من كل جمعة) وما ذكره المؤلف هو في موضع آخر من "صحيح البخاري"، ٨: ٣١ رقم: (٦١٣٤).

(٥) في المطبوع ١٣: ٤٠٥ زيادة (إني).

(٦) في المطبوع ١٣: ٤٠٥ زيادة (إني).

(٧) في المطبوع ١٣: ٤٠٥ زيادة (القرآن)، وهي مثبتة في رواية أبو القاسم الطبراني، "المعجم الكبير"، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي. (ط٢، د.م: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤هـ)، ١٣: ٤٥٠-٤٥١.

فكان يقرأ على بعض أهله السُبع من القرآن بالنهار والذي يقرؤه[(١)] يعرضه من النهار؛ ليكون أخف عليه بالليل؛ فإذا أراد أن يتقوى أفطر أيامًا وأحصى وصام مثلهن؛ كراهة[(٢)] أن يترك شيئًا فارق عليه النبي ﷺ[(٣)]».

وقال[(٤)] بعضهم: "في ثلاث[(٥)]، وفي خمس[(٦)]، وأكثرهم على سبع"[(٧)].

---

(١) أي: "يريد أن يقرأه بالليل". القسطلاني، "إرشاد الساري"، ٧: ٤٨٤.

(٢) في المطبوع ١٣: ٤٠٦ وفي "صحيح البخاري"، ٦: ١٩٦ (كراهية).

(٣) في "صحيح البخاري"، ٦: ١٩٦ رقم: (٥٠٥٢) (فارق النبي ﷺ عليه)، وما ذكره المؤلف مثبت في: الحميدي، "الجمع بين الصحيحين"، ٣: ٦٣٣.

(٤) القائل هو البخاري.

(٥) جاء من رواية شعبة، عن مغيرة، عن مجاهد، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما. كما عند البخاري "الصحيح"، ٣: ٤٠ رقم: (١٩٧٨). وينظر: ابن حجر، "فتح الباري"، ٩: ٩٦.

(٦) جاء من رواية مطرف، عن أبي إسحاق، عن أبي بردة، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما. كما في الدارمي. "المسند". تحقيق حسين الداراني. (ط١، المملكة العربية السعودية: دار المغني، ١٤٢١هـ)، ٤: ٢١٨٥-٢١٨٦ رقم: (٣٥٢٩)، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي. "الجامع الكبير". تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبداللطيف حرز الله. (د.ط، د.م: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ)، ٥: ٢٠٥-٢٠٦ رقم: (٣١٧٥)، أحمد بن شعيب النسائي. "السنن الكبرى". تحقيق حسن عبد المنعم. (د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ)، ٧:٢٧٦ رقم: (٨٠١١)، ولفظه عندهم: (اختمه في خمس).

(٧) جاء من رواية أبي عوانة، عن مغيرة، عن مجاهد، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما. كما في البخاري، "صحيح البخاري"، ٦: ١٩٦ رقم: (٥٠٥٢).

وفي لفظ: «**اقرأ القرآن في شهر، قلت: إني أجد قوة، قال**[١]: **فاقرأه في سبع ولا تزد على ذلك**»، رواه بكماله البخاري وهذا لفظه[٢].

وروى مسلم الحديث بنحوه[٣]، واللفظ الآخر مثله[٤].

وفي رواية: «**ألم أُخبر أنك تصوم الدهر وتقرأ القرآن كل ليلة؟ فقلت: [بلى]**[٥]» **يا نبي الله**»[٦].

وفيه قال: «**واقرأ**[٧] **القرآن في كل شهر، قال: قلت يا نبي الله إني أطيق أفضل من ذلك، قال: فاقرأه في كل عشر**[٨]**، قال: قلت يا نبي الله إني أطيق**

---

(١) في البخاري، "صحيح البخاري"، ٦: ١٩٧ رقم: (٥٠٥٣، ٥٠٥٤) (حتى قال).

(٢) البخاري، "صحيح البخاري"، ٦: ١٩٦-١٩٧ رقم: (٥٠٥٢، ٥٠٥٣، ٥٠٥٤).

(٣) مسلم بن الحجاج القشيري. "صحيح مسلم". عناية د. محمد بن زهير الناصر. (د.ط، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٣٣هـ)، ٣: ١٦٢-١٦٣ رقم: (١٨١، ١٨٢، ١٨٣: ١١٥٩).

(٤) مسلم، "صحيح مسلم"، ٣:١٦٤ رقم: (١٨٤: ١١٥٩).

(٥) في (ش) و(ق) والمطبوع ١٣/٤٠٦ (نعم) والمثبت من "صحيح مسلم"، ٣: ١٦٣.

(٦) مسلم، "صحيح مسلم"، ٣: ١٦٣ رقم: (١٨٢: ١١٥٩).

(٧) في المطبوع ١٣: ٤٠٥ (اقرأ) بدون واو.

(٨) هكذا في (ش) والمطبوع، وفي (ق) (عشرين)، والذي في صحيح مسلم ٣/١٦٣ أن عبد الله ابن عمرو رضي الله عنهما بعدما قال له النبي ﷺ: «**واقرأ القرآن في كل شهر، قال: قلت يا نبي الله إني أطيق أفضل من ذلك، قال له: فاقرأه في كل عشرين، قال: قلت: يا نبي الله إني أطيق أفضل من ذلك، قال: فاقرأه في كل عشر، قال: قلت: يا نبي الله إني أطيق أفضل من ذلك، قال: فاقرأه في كل سبع ولا تزد على ذلك..**» فتدرج معه النبي ﷺ من الشهر إلى العشرين إلى العشر ثم انتهى إلى السبع.

أفضل من ذلك، قال: فاقرأه في سبع ولا تزد على ذلك»(١).

قال: فشددتُ فشُدد عليَّ، وقال لي النبي ﷺ: «**إنك لا تدري لعلك يطول بك [عمرٌ]**(٢)»، قال: فصِرْتُ إلى الذي قال النبي ﷺ(٣).

[وعن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن من قرأ القرآن في أقل من ثلاث لم يفقه**(٤)»، رواه الخمسة(٥)، وقال الترمذي: "حسن صحيح"](١).

---

(١) مسلم، "صحيح مسلم"، ٣: ١٦٣ وتمامه: «**فإن لزوجك عليك حقًا، ولزورك عليك حقًا، ولجسدك عليك حقًا**».

(٢) في (ش) و(ق) والمطبوع ١٣: ٤٠٦ (عمرك)، والمثبت من "صحيح مسلم"، ٣: ١٦٣.

(٣) مسلم، "صحيح مسلم"، ٣: ١٦٣ وتمامه: (فلما كبرت وددت أني كنت قبلت رخصة نبي الله ﷺ).

(٤) هكذا (لم يفقه) بهاء واحدة، وبهذا اللفظ أخرجه أبو نعيم الأصبهاني، "ذكر أخبار أصبهان". (ط٢، بدلهي: الدار العلمية، ١٤٠٥هـ)، ١: ٢٦٥، وعامة مصادر التخريج بهاءين (لم يفقهه).

(٥) سليمان بن داود أبو داود الطيالسي. "مسند أبي داود الطيالسي". تحقيق د. محمد التركي. (ط١، د.م: دار هجر، ١٤١٩هـ)، ٤: ٣٣ رقم: (٢٣٨٩)، القاسم بن سلام أبو عبيد. "فضائل القرآن ومعالمه وآدابه". تحقيق أحمد بن عبد الواحد الخياطي. (د.ط، المغرب: مطبعة فضالة، ١٤١٥هـ)، ١: ٣٤٩ رقم: (٢٧٣)، أبو بكر ابن أبي شيبة. "المصنف". تحقيق أ.د سعد بن ناصر الشثري. (د.ط، الرياض: دار كنوز إشبيليا، ١٤٣٦هـ)، ٥: ٣٧٧ رقم: (٨٨٠١)، أحمد ابن حنبل. "المسند". تحقيق بإشراف د. عبد المحسن التركي. (ط٢، د.م: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ)، ١١: ٩١-٩٢، ١٠٤، ٣٨٩، ٤١٣-٤١٤، ٤٣١ رقم: (٦٥٣٥، ٦٥٤٦، ٦٧٧٥، ٦٨١٠، ٦٨٤١)، الدارمي، "المسند"، ٢:٩٣٦ رقم: (١٥٣٤)، محمد بن يزيد ابن ماجه. "السنن". تحقيق عصام موسى هادي. (ط٢، الجبيل: =

وعن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ قال: «**اقرأ القرآن في كل ثلاث**» رواه أحمد(٢) وأبو داود(٣).

❐ **قلت**: هذه الرواية هي التي(٤) نبه عليها البخاري(٥) بقوله: "وقال بعضهم: في ثلاث"(٦).

ويقوي معناها ما رويَ(٧) عن [سعد](٨) بن المنذر الأنصاري ﷺ أنه قال: «**يا رسول الله أقرأُ القرآن في ثلاث؟ قال: نعم**»، وكان يقرؤه حتىٰ توفي، رواه

=

دار الصديق للنشر، ١٤٣٥هـ)، ص٣٠٦ رقم: (١٣٤٧)، سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود. "السنن". تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل. (ط٥، دمشق: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ)، ٢:٥٣٨ رقم: (١٣٩٠)، الترمذي، "الجامع الكبير"، ٥:٢٠٨ رقم: (٣١٧٧) وقال: "هذا حديث حسن صحيح"، النسائي، "السنن الكبرىٰ"، ٧:٢٧٧ رقم: (٨٠١٣).

(١) ما بين المعقوفين زيادة من (ق).

(٢) ابن حنبل، "المسند"، ١١: ٤٤٩ رقم: (٦٨٦٣)، واللفظ له.

(٣) أبو داود، "السنن"، ٢: ٥٣٩ رقم: (١٣٩١)، ولفظه: (اقرأه في ثلاثٍ).

(٤) قوله: (هي التي) ساقط من المطبوع ١٣: ٤٠٦، وسقط من (ق) قوله: (هي).

(٥) وأخرجها في صحيحه ٣: ٤٠ رقم: (١٩٧٨).

(٦) البخاري، "صحيح البخاري"، ٦: ١٩٦.

(٧) في المطبوع ١٣: ٤٠٦ (وهو معنىٰ ما روي).

(٨) في (ش) و(ق) (سعيد)، والمثبت من المطبوع ١٣: ٤٠٦ ومن مصادر التخريج، ومن أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. "الإصابة في تمييز الصحابة". تحقيق عبد المحسن التركي. (د.ط، القاهرة: دار هجر، ١٤٢٩هـ)، ٤: ٣٠٦-٣٠٧.

أحمد من طريق ابن لهيعة(١).

وذكر البخاري(٢) أن بعضهم قال: "في خمس(٣) وأكثرهم على سبع"، فالصحيح عندهم في حديث ابن عمرو رضي الله عنهما(٤) أنه انتهى به النبي ﷺ إلى سبع، كما أنه أمره ابتداء بقراءته في الشهر، فجعل الحد ما بين الشهر إلى الأسبوع، وقد روي أنه أمره ابتداءً أن يقرأه في أربعين(٥)، وهذا في طرف السعة(١) يُناظرُ التثليث

---

(١) ابن حنبل، "المسند"، ٣٩: ٤٤٧ رقم: (١٢)، وهو في عبد الله بن المبارك. "الزهد والرقائق". تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. (د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، ص٤٥٢ رقم: (١٢٧٤)، عن شيخه ابن لهيعة، وفي أبو عبيد، "فضائل القرآن"، ١: ٣٤٨-٣٤٩ رقم: (٢٧١)، وذكر البخاري أن الحديث لا يصح، وقال الألباني: "وهذا إسناد جيد رجاله ثقات..". ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري. "التاريخ الكبير". تحقيق الشيخ عبد الرحمن المعلمي. (د.ط، د.م: دار الكتب العلمية، د.ت)، ٤: ٥٠-٥١، محمد بن إسماعيل البخاري. "الضعفاء الصغير". تحقيق د. سالم العماري. (د.ط، المدينة: مركز إحسان لدراسات السنة النبوية، ١٤٤١هـ)، ص١٤٧، وسلسلة الأحاديث الصحيحة ٤:١٧.

(٢) قوله: (البخاري) ساقط من المطبوع ١٣: ٤٠٧.

(٣) لم يذكر المؤلف رواية للخمس، وسبق أنها من رواية مطرف، عن أبي إسحاق، عن أبي بردة، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما. كما في الدارمي، "المسند"، ٤: ٢١٨٥-٢١٨٦ رقم: (٣٥٢٩)، الترمذي، "الجامع الكبير"، ٥: ٢٠٥-٢٠٦ رقم: (٣١٧٥)، النسائي، "السنن الكبرى"، ٧: ٢٧٦ رقم: (٨٠١١)، ولفظه عندهم: (اختمه في خمس).

(٤) في المطبوع ١٣: ٤٠٦ (عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما).

(٥) عبد الرزاق الصنعاني، "المصنف". تحقيق ودراسة مركز البحوث وتقنية المعلومات. (ط٢، مصر: دار التأصيل، ١٤٣٧هـ)، ٤: ٨٦-٨٧ رقم: (٦١٣٢)، أبو داود، "السنن"، ٢: ٥٤٢ رقم: (١٣٩٥)، الترمذي، "الجامع الكبير"، ٥: ٢٠٨ رقم: (٣١٧٦)، النسائي، =

في طرف(٢) الاجتهاد.

وأمَّا رواية من روى: «**من قرأ القرآن في أقل من ثلاث لم يفقه**(٣)»(٤) فلا ينافي(٥) رواية التسبيع؛ فإن هذا ليس أمرًا لعبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، ولا فيه أنه جعل قراءته في ثلاث دائمًا سنة مشروعة، وإنما فيه الإخبار بأنه(٦) من قرأه في أقل من(٧) ثلاث لم يفقه، ومفهومه مفهوم العدد، وهو مفهوم صحيح، أن من قرأه في ثلاث فصاعدًا فحكمه نقيض(٨) ذلك، والتناقض يكون(٩) بالمخالفة ولو من بعض الوجوه.

فإذا كان من قرأه(١٠) في ثلاث أحيانًا قد يفقهه حصل مقصود الحديث، ولا

=

"السنن الكبرى"، ٧: ٢٧٧ رقم: (٨٠١٤).

(١) في (ش) ١٣: ٤٠٧ (طرق السبعة)، والمثبت من (ق)، وهو كذلك في المطبوع.

(٢) في (ش) ١٣: ٤٠٧ (طرق)، والمثبت من (ق)، وهو كذلك في المطبوع.

(٣) هكذا (لم يفقه) بهاء واحدة، وبهذا اللفظ أخرجه أبو نعيم في ذكر أخبار أصبهان ١/٢٦٥، وعامة مصادر التخريج بهاءين (لم يفقهه).

(٤) سبق تخريجه قريبًا.

(٥) في المطبوع ١٣: ٤٠٧ (بأن).

(٦) في المطبوع ١٣: ٤٠٧ (تنافي).

(٧) قوله: (أقل من) ساقط من (ق).

(٨) في (ق) (يقتضي) وكُتبت في (ش) هكذا: ، وهي تحتمل المثبت، وهو كذلك في المطبوع، وهو الأشبه؛ لموافقته السياق.

(٩) في (ش) (تكون)، والمثبت أشبه، وهو كذلك في المطبوع ١٣: ٤٠٧.

(١٠) في المطبوع ١٣: ٤٠٧ (يقرؤه).

يلزم إذا شُرع فعل ذلك أحيانًا ولبعض(١) الناس أن يكون المداومة على ذلك مستحبة؛ ولهذا لم يعلم في الصحابة ﷺ على عهده ﷺ من داوم على ذلك، أعني على قراءته دائمًا فيما دون السبع؛ ولهذا كان أحمد(٢) يقرؤه في كل أسبوع(٣).

والمقصود بهذا الفصل أنه إذا كان التحزيب المستحب ما بين أسبوع إلى شهر – وإن كان قد روي ما بين ثلاث إلى أربعين –، فالصحابة ﷺ إنما كانوا يحزبونه سورًا تامة، لا يحزبون السورة الواحدة؛ كما روى أوس بن حذيفة ﷺ(٤) قال: «**قدمنا على رسول الله ﷺ في وفد ثقيف قال: فنزلت الأحلاف(٥) على المغيرة**

---

(١) في المطبوع ١٣: ٤٠٧ (لبعض).

(٢) في (ق) زيادة: (رحمه الله)، وفي المطبوع ١٣: ٤٠٧ (الإمام أحمد رحمه الله).

(٣) في (ق) وفي المطبوع ١٣:٤٠٧ (سبع)، قال عبد الله بن أحمد: "كان أبي يختم القرآن في النهار في كل سبعة، يقرأ في كل يوم سبعًا، لا يكاد يتركه نظرًا"، وقال حنبل: "كان أبو عبد الله يختم من الجمعة إلى الجمعة". ينظر: عبد الله بن أحمد ابن قدامة. "المغني"، لابن قدامة ٢: ٦١١.

(٤) أوس بن حذيفة بن ربيعة بن أبي سلمة بن غيرة بن عوف، وقيل: إن حذيفة هو ابن أبي عمرو بن عمرو بن عوف الثقفي، وهو أوس بن أبي أوس، روى له أبو داود والنسائي وابن ماجه، وصح من طريقه أحاديث، (ت:٥٩هـ). ينظر: أبو نعيم الأصبهاني. "معرفة الصحابة"، لأبي نعيم ١: ٣٠٥-٣٠٨، يوسف ابن عبد البر. "الاستيعاب في معرفة الأصحاب". تحقيق د. عبد الله التركي. (ط١، د.م: مركز هجر، ١٤٤٠هـ)، ١: ١٨٤-١٨٦، ابن حجر العسقلاني، "الإصابة في تمييز الصحابة"، ١: ٢٩٦-٢٩٧.

(٥) الأحلاف، قوم من ثقيف، فثقيف فرقتان: بنو مالك، والأحلاف. ينظر: عز الدين ابن الأثير. "اللباب في تهذيب الأنساب". (د.ط، بيروت: دار صادر، ١٤٠٠هـ)، ١: ٣٣، المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير. "جامع الأصول في أحاديث الرسول". تحقيق عبد القادر =

بن شعبة ﷺ(١)، وأنزلَ(٢) رسول الله ﷺ بني مالك في قبة له، قال: وكان كل ليلة يأتينا بعد العشاء يحدثنا قائمًا على رجليه، حتى يراوح بين رجليه من طول القيام، وأكثر ما يحدثنا ما لقي من قومه من قريش، ثم يقول: لا سواء؛ كنا مستضعفين مستذلين بمكة فلما خرجنا إلى المدينة كانت سجالٌ الحربُ بيننا وبينهم، ندال(٣) عليهم ويدالون علينا، فلما كانت ليلة أبطأ عن(٤) الوقت الذي كان يأتينا فيه، فقلنا: لقد أبطأت عنَّا الليلة! قال: إنه طرأ علي جزئي(٥) من القرآن فكرهت أن(٦) أجيء حتى أتمه، قال أوس ﷺ: سألتُ أصحاب

=

الأرنؤوط. (د.ط، د.م: مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، ١٣٨٩هـ)، ٢: ٤٧٥.

(١) لأن المغيرة ﷺ من الأحلاف. خليل أحمد السهارنفوري. "بذل المجهود في حل سنن أبي داود". اعتني به تقي الدين الندوي. (ط١، الهند: مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٧هـ)، ٦: ٤٧.

(٢) في المطبوع ١٣: ٤٠٨ (ونزل).

(٣) في (ش) (يُدال)، والمثبت من (ق) ومن مصادر التخريج ومن المطبوع ١٣: ٤٠٨.

(٤) في (ق) (عند) وفوقها عن إشارة إلى أنه كذلك في الأصل المنسوخ منه وقد تكرر مثل هذا في المخطوط، وما في (ق) جاء في سنن أبي داود التي شرحها العيني ٥: ٢٩٧، وفي سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود. "سنن أبي داود مع شرحه عون المعبود". الشرح لشرف الحق العظيم آبادي. (د.ط، بدهلي: المطبعة الأنصارية، ١٣٢٣هـ)، ١: ٥٢٨ الطبعة الهندية التي معها عون المعبود –وهي من رواية اللؤلؤي–.

(٥) في المطبوع ١٣: ٤٠٨ (حزبي)، والمثبت من (ش) و(ق) ومن مصادر التخريج.

(٦) قوله: (أن) ساقط من المطبوع ١٣: ٤٠٨، ومثبت في سنن أبي دواد وفي المطبوع ١٣: ٤٠٨.

رسول الله ﷺ كيف يحزبون(١) **القرآن؟ قالوا: ثلاث وخمس وسبع وتسع وإحدى عشرة وثلاث عشرة وحزب المفصل وحده**(٢)»، رواه أبو داود وهذا لفظه(٣)، وأحمد(٤) وابن ماجه(٥).

وفي رواية للإمام أحمد قالوا: «**نحزبه ثلاث سور وخمس سور وسبع سور وتسع سور وإحدى عشرة وثلاث عشرة وحزب المفصل من ق حتى نختم**(٦)»(٧).

ورواه الطبراني في معجمه فسألنا أصحاب رسول الله ﷺ كيف كان رسول الله ﷺ يحزب القرآن؟ فقالوا: «**كان رسول الله ﷺ يحزبه ثلاثًا وخمسًا** ...» فذكره(٨).

---

(١) في (ق) والمطبوع ١٣: ٤٠٨ (تحزبون)، والمثبت من (ش) ومن مصادر التخريج.

(٢) في المطبوع ١٣: ٤٠٨ (واحد)، والمثبت من (ش) ومن مصادر التخريج.

(٣) أبو داود، "السنن"، ٢:٥٤٠-٥٤١ رقم: (١٣٩٣).

(٤) ابن حنبل، "المسند"، ٢٦: ٨٨-٨٩ رقم: (١٦١٦٦)، ٣١:٣٦٢ رقم: (١٩٠٢١)، قال ابن كثير: "وهذا إسناد حسن". تفسير القرآن ١:٦٨.

(٥) السنن ص٣٠٥ رقم: (١٣٤٥).

(٦) في (ش) والمطبوع ٤٠٨/١٣ (يختم)، والمثبت من (ق)، وهو كذلك في جامع المسانيد لابن الجوزي ١: ٢٩٢ رقم:(٦١٧).

(٧) ابن حنبل، "المسند"، ٢٦:٨٨-٨٩ رقم: (١٦١٦٦)، قال ابن كثير: "وهذا إسناد حسن". تفسير القرآن ١: ٦٨.

(٨) أبو القاسم الطبراني، "المعجم الكبير". تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. (ط٢، د.م: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤هـ)، ١: ٢٢٠ رقم: (٥٩٩)، وأخرجه قبل الطبراني ابنُ أبي شيبة في ابن أبي شيبة، "المصنف"، ٥: ٣٧٩ رقم: (٨٨١٢)، أحمد بن محمد الطحاوي. "شرح مشكل الآثار". تحقيق شعيب الأرناؤوط. (د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ)، ٣: =

وهذا الحديث يوافق معنى(١) حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما في أن أعلى(٢) المسنون كان عندهم قراءته في سبع؛ ولهذا جعلوه سبعة أحزاب ولم يجعلوه ثلاثة ولا خمسة.

وفيه(٣) أنهم حزبوه(٤) بالسور، وهذا حق(٥) معلوم بالتواتر؛ فإنه قد علم أن أول ما جُزِّئ القرآن بالحروف تجزئة ثمانية وعشرين(٦) وثلاثين وستين(٧)، هذه التي تكون رؤوس الأجزاء والأحزاب في أثناء السورة وأثناء القصة ونحو ذلك، كان في زمن الحجاج وما بعده(٨).

=

٤٠٠-٤٠١ رقم: (١٣٧٢)، وقال ابن مفلح في محمد بن مفلح الصالحي الحنبلي. "الآداب الشرعية والمنح المرعية". تحقيق شعيب الأرنؤوط وعمر القيام. (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ)، ٢: ٢٨٠: " وإسناده جيد".

(١) قوله: (معنى) ساقط من (ق).

(٢) قوله: (أعلى) ساقط من (ق) ومن المطبوع ١٣: ٤٠٩.

(٣) أي: حديث أوس رضي الله عنه.

(٤) أي: الصحابة رضي الله عنهم.

(٥) قوله: (حق) ساقط من المطبوع ١٣: ٤٠٩.

(٦) ينظر: ينظر: عثمان بن سعيد الداني. "البيان في عد آي القرآن". تحقيق أ.د غانم قدوري. (ط١، دمشق: دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ١٤٣٩هـ)، ص٦١٤-٦١٧.

(٧) ينظر: الداني، "البيان في عد آي القرآن"، ص٦٢٩-٦٣٤.

(٨) ينظر: محمد بن يعقوب المعدل. "عدد آي القرآن على مذهب أهل البصرة". تحقيق د. بشير الحميري. (ط١، د.م: جائزة دبي الدولية، ١٤٤٤هـ)، ص٤٤٨، ٤٧٣-٤٧٤ رقم: (٢٠٧، ٢٣١)، ابن أبي داود السجستاني. "المصاحف". تحقيق د. محب الدين عبد السبحان واعظ. (ط٢، د.م: دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٣هـ)، ١: ٤٦٧-٤٧٠ رقم: (٣٥٣، ٣٥٤)،

=

وروي أن الحجاج أمر بذلك(١)، ومن العراق نشأ(٢) ذلك(٣)، ولم يكن أهل

=

الداني، "البيان في عد آي القرآن"، ص٢٧١، ٥٨٥-٥٨٨ رقم:(٢١٦، ٢٩٣)، عمر ابن عبد الكافي. "عدد سور القرآن وآياته وكلماته وحروفه". تحقيق د. خالد أبو الجود. (ط١، القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، ١٤٣١هـ)، ص١٢٥، الأندرابي. "الإيضاح في القراءات". تحقيق د. خالد أبو الجود. (ط١، جدة: دار الأوراق الثقافية، ١٤٣٩هـ)، ٢: ٥٨، ٥٩، محمد بن أحمد الروباذري. "عدد آي القرآن". تحقيق د. غانم قدوري. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٤٦هـ)، ص١٣٤ رقم: (٢٢)، أبو العلاء الحسن بن أحمد الهمداني العطار. "مبهج الأسرار في معرفة اختلاف العدد والأخماس والأعشار على نهاية الإيجاز والاختصار". تحقيق د. خالد أبو الجود. (د.ط، مصر: مكتبة الإمام البخاري، الإسماعيلية، ١٤٣٥هـ)، ص٣١٥.

(١) ينظر: محمد بن خلف الضبي. "عدد آي القرآن والاختلاف فيه". تحقيق د. عبدالرزاق البكري. (ط١، مكة: دار طيبة الخضراء، ١٤٤١هـ)، ص٢٩٣، ٢٩٤، المعدل، "عدد آي القرآن على مذهب أهل البصرة"، ص٤٤٦ رقم: ٠٢٠٦، ابن عبد الكافي، "عدد سور القرآن"، ص١١٧-١٢٢، الأندرابي، "الإيضاح في القراءات"، ٢: ٥٨، الروباذري، "عدد آي القرآن"، ص١٣٢ رقم: (١٢)، بدر الدين الزركشي. "البرهان في علوم القرآن". تحقيق د. يوسف المرعشلي وآخرون. (د.ط، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠هـ)، ١: ٣٤٧.

(٢) في المطبوع ١٣: ٤٠٩ (فشا)، وفي (ق) هكذا: [illegible]، وهي تحتمل الوجهين.

(٣) القول بأن التجزئة بالحروف كانت في زمن الحجاج وأنه أول من اعتنى وأمر بها قديم؛ وقد ظهر في زمن أبي عمرو الداني(ت:٤٤٤هـ) من يقول به فردَّ على قائله ولم يُسمِّه، وذكر الآثار الدالة على نشأة هذه التجزئة في زمن الصحابة ﷺ وأنه تولاها أكابر التابعين. ينظر: عثمان بن سعيد الداني. "رسالة التنبيه على الخطأ والجهل والتمويه". تحقيق د. محمد دامي. (ط١، تركيا: دار السمان، ١٤٤٤هـ)، ص١٠١-١١٠، الداني، "البيان في عد آي القرآن"، ص٥٨٨، ٥٩٦، ٦١٠.

المدينة يعرفون ذلك(١).

وإذا كانت التجزئة بالحروف محدثة من عهد الحجاج بالعراق فمعلوم أن الصحابة ﷺ قبل ذلك على عهد النبي ﷺ وبعده كان لهم تحزيب آخر:

وهو إما تحزيب الآيات، وإما تحزيب السور، وكلاهما مروي(٢)؛ فإنهم كانوا يقدرون(٣) تارة بالآيات، فيقولون: خمسون آية ستون آية، وتارة بالسور.

لكن تسبيعه بالآيات لم يروه أحد ولا ذكره أحد(٤)، فتعين التحزيب بالسور.

فإن قيل: فترتيب سور القرآن ليس هو أمرًا واجبًا منصوصًا عليه، وإنما هو موكول إلى الناس؛ ولهذا اختلف ترتيب مصاحف الصحابة ﷺ؛ ولهذا في كراهة تنكيس السور روايتان عن أحمد(٥):

---

(١) ذكر الداني عن أبي عوانة أنه قال: "أول من جزَّأ القرآن بأسباعه وأعشاره على الآيات عثمان ﷺ، وجزأه على الكلمات أبي بن كعب ﷺ وبه أخذ أهل العراق.."، وعثمان وأُبيّ ﷺ مدنيان كما لا يخفى. ينظر: الداني، "البيان في عد آي القرآن"، ص٦١٠، وذكره بنحوه في الداني، "رسالة التنبيه على الخطأ والجهل والتمويه"، ص١٠٢.

(٢) قوله: (وهو إما تحزيب الآيات، وإما تحزيب السور، وكلاهما مروي) ساقط من المطبوع ١٣: ٤٠٩، وفي (ش) (ضروري) بدل (مروي)، والمثبت أنسب للسياق، وكلمة (ضروري) لها وجه بأن يكون مقصود المؤلف ضرورة الصحابة ﷺ لتقدير أزمنة العبادات ونحوها بعدد الآي وبالسور، كما سيأتي في التمثيل للتقدير في الحواشي التالية -إن شاء الله-.

(٣) هكذا في (ش) والمطبوع ١٣: ٤٠٩، وتحتمل (يقرؤون) وهو بعيد.

(٤) سبق أن الداني ذكر عن أبي عوانة أنه قال: "أول من جزَّأ القرآن بأسباعه وأعشاره على الآيات عثمان ﷺ، وجزأه على الكلمات أبي بن كعب ﷺ وبه أخذ أهل العراق.."، وسبق أيضًا ذكر مجيء التحزيب بالآيات والحروف عن جماعة من التابعين وتابعيهم.

(٥) في المطبوع ١٣: ٤١٠ (الإمام أحمد).

إحداهما: يكره؛ لأنه خلاف المصحف العثماني المتفق عليه.

والثانية: لا يكره، كما يلقنه الصبيان؛ إذ قد ثبت عن النبي ﷺ أنه قرأ بالبقرة ثم النساء ثم آل عمران(١).

قيل: لا ريب أن قراءة سورة بعد سورة لا بد أن يكون مرتبًا(٢)، أكثر ما في الباب أن الترتيب يكون أنواعًا، كما أنزل القرآن على أحرف(٣).

وعلى هذا فهذا التحزيب(٤) يكون تابعًا لهذا الترتيب(٥)، ويجوز أيضًا: أن يكون هذا التحزيب مع كل ترتيب؛ فإنه ليس في الحديث تعيين السور(٦).

---

(١) أخرجه مسلم ٢: ١٨٦ رقم: (٧٧٢) من حديث حذيفة ﷺ، ولما ذكره المؤلف عن الإمام أحمد، ينظر: أحمد بن علي ابن حنبل. "مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله". تحقيق زهير الشاويش. (ط١، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠١هـ)، ص٧٦، ومسائل أحمد، لأبي داود ص٤٧، محمد بن مفلح الصالحي الحنبلي. "الفروع وتصحيح الفروع". تحقيق: عبد الله التركي. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ)، ٢: ١٨١، إبراهيم بن محمد ابن مفلح. "المبدع شرح المقنع". تحقيق أ.د خالد المشيقح، د. عبد العزيز العيدان، د. أنس اليتامي. (ط١، الكويت: ركائز للنشر والتوزيع، ١٤٤٢هـ)، ٢: ٢٧٢-٢٧٣.

(٢) قوله: (لا بد أن يكون مرتبًا) جاء في (ق) مكررًا، وكأنَّه على التوكيد. وظاهر كلام المؤلف أنه يريد أن قراءة عدة سور من القرآن لابد وأن تكون وفق ترتيب ما، وكأنه يشير إلى تعدد ترتيب سور القرآن الواردة عن النبي ﷺ كما يؤكده لحاق كلامه.

(٣) ظاهر معنى كلام المؤلف -من سياقه- أنه يقول: أن قراءة القرآن سورة بعد سورة له أكثر من ترتيب.

(٤) أي الوارد في حديث أوس بن حذيفة ﷺ، كما هو ظاهر كلام المؤلف.

(٥) أي ترتيب السور كما في المصحف كما هو ظاهر كلام المؤلف.

(٦) أي حديث أوس بن حذيفة ﷺ، كما هو ظاهر كلام المؤلف.

وهذا الذي كان عليه الصحابة ﷺ[(١)] هو الأحسن؛ لوجوه:

أحدها: أن هذه التحزيبات المحدثة تتضمن دائمًا الوقوف على بعض الكلام المتصل بما بعده:

أ- حتى تتضمن[(٢)] الوقف على المعطوف دون المعطوف عليه، فيحصل القارئ في اليوم الثاني مبتدئًا بمعطوف كقوله[(٣)]: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، وقوله: ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الأحزاب:٣١][(٤)]، وأمثال ذلك[(٥)].

ب- ويتضمن الوقف على بعض القصة دون بعض - حتى كلام المتخاطبين - حتى يحصل الابتداء في اليوم الثاني بكلام المجيب كقوله[(٦)]: ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف:٧٥][(٧)].

ومثل هذه الوقوف لا يُشرع[(٨)] في المجلس الواحد إذا طال الفصل بينهما

---

(١) أي من تحزيب قراءة القرآن على السور على أي ترتيب كان.

(٢) في المطبوع ١٣: ٤١١ (يتضمن).

(٣) في المطبوع ١٣: ٤١٠ (كقوله تعالى).

(٤) الوقف في هذين المثالين من قبيل الوقف الكافي الذي يصح الوقف عليه والابتداء بما بعده، غير أن الذي بعده متعلق به من جهة المعنى دون اللفظ. ينظر: المكتفى في الوقف والابتدا ص١٤٣.

(٥) هذا الوقف هو من قبيل الوقف الكافي وهو رأس آية، والوقف على رؤوس الآي سنة.

(٦) في (ق) والمطبوع ١٣: ٤١٠ (كقوله تعالى).

(٧) هذا الوقف وقف كاف، وهو رأس آية. وينظر: المكتفى في الوقف والابتداء ص٣٧١.

(٨) في (ق) والمطبوع ١٣: ٤١١ (يسوغ).

بأجنبي(١).

ولهذا لو ألحق بالكلام عطفًا أو استثناءً أو شرطًا ونحو ذلك بعد طول الفصل بأجنبي لم تسغ(٢) باتفاق العلماء، ولو تأخر القبول عن الإيجاب بمثل ذلك بين المتخاطبين لم يسغ ذلك أيضًا(٣) بلا نزاع(٤).

ومن حكى عن أحمد خلاف ذلك فقد أخطأ(٥)، كما أخطأ من نقل عن ابن عباس ﷺ في الأول خلاف ذلك(٦)؛ وذلك أن المنقول عن أحمد إنما هو(١)

---

(١) أي بكلام أجنبي، وسبق أن الوقف على رؤوس الآي سنة وإن تعلق به ما بعده، وإلى هنا ينتهي كلام المؤلف عن حكم الوقوف التي ذكر أمثلتها، وما بعده سينتقل فيه إلى الكلام عن قطع الموالاة في العقود بين الإيجاب والقبول ليُخرَّج عليها حكم قطع التلاوة على ما ذكر.

(٢) في (ق) والمطبوع ١٣: ٤١١ (يسغ).

(٣) قوله: (أيضًا) ساقط من المطبوع ١٣: ٤١١.

(٤) ينظر: موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي ٢: ١١٧-١٢١.

(٥) محمد بن الحسين أبو يعلى. "المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين". تحقيق د. عبد الكريم اللاحم. (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٥هـ)، ٢: ١١٤-١١٥، محفوظ بن أحمد الكلوذاني. "الهداية على مذهب الإمام أحمد". تحقيق عبد اللطيف هميم وماهر ياسين الفحل. (ط١، د.م: مؤسسة غراس، ١٤٢٥هـ)، ص٣٨٨، عبد الله بن أحمد ابن قدامة. "الكافي في فقه الإمام أحمد". تحقيق د. عبدالله التركي. (ط١، القاهرة: دار هجر، ١٤١٧هـ)، ٤: ٢٤٩، عبد الله بن أحمد ابن قدامة. "المقنع في فقه الإمام أحمد". تحقيق محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب. (ط١، جدة: مكتبة السوادي للتوزيع، ١٤٢١هـ)، ص٣٠٣، عبد السلام بن عبد الله ابن تيمية. "المحرر في الفقه على مذهب أحمد". تحقيق د. عبد الله التركي. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٨هـ)، ١: ٣٩١-٣٩٢.

(٦) لم أتمكن من معرفة مقصود المؤلف بما نُقل عن ابن عباس ﷺ.

فيما إذا كان المتعاقدان(٢) في مجلسين فيكون أحدهما غائبًا والآخر حاضرًا(٣) فينقل الإيجاب عن(٤) أحدهما إلى الآخر فيقبل في مجلس البلاغ وهذا جائز، بخلاف ما إذا كانا حاضرين.

والذي في القرآن نقل كلام حاضرين متجاورين فكيف يسوغ أن يفرق هذا التفريق لغير حاجة؟ بخلاف ما إذا فرَّق في التلقين؛ لعدم حفظ المُتَلَقِّن(٥)، ونحو ذلك.

الثاني: أن النبي ﷺ كانت عادته الغالبة وعادة أصحابه ﷺ أن يقرأ في الصلاة بسورةٍ كقاف(٦) ونحوها، وكما كان عمر ﷺ يقرأ بيونس(٧)،

=

(١) في المطبوع ١٣: ٤١١ (أنه) بدل: (إنما هو).

(٢) في (ش) و(ق) (المتعاقدين)، والمثبت موافق للمطبوع ١٣: ٤١١.

(٣) في (ش) (في مجلسين فتكون أحدهما حاضرًا والآخر غائبًا)، وجاءت في المطبوع هكذا: (غائبين أو أحدهما غائبًا والآخر حاضرًا)، وقد نقل ابن مفلح عن ابن تيمية عبارة قريبة مما هو مثبت من (ش). ينظر: النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لمجد الدين ابن تيمية ٣٩١/١.

(٤) قوله: (عن) ساقط من المطبوع ١٣: ٤١١.

(٥) ينظر: محمد ابن الجزري. "النشر في القراءات العشر". تصحيح ومراجعة علي محمد الضباع. (د.ط، د.م: دار الكتاب العربي، د.ت)، ١: ٢٣٠-٢٣١.

(٦) في المطبوع ١٣: ٤١١ كـ (ق). والحديث أخرجه مسلم ٢: ٤٠ رقم: (٤٥٨) عن جابر بن سمرة ﷺ.

(٧) ابن أبي شيبة، "المصنف"، ٣: ٢٧٩ رقم: (٣٥٨٤)، حدثنا معتمر بن سليمان، عن الزبير بن خريت، عن عبد الله بن شقيق، عن الأحنف ﷺ قال: صليت خلف عمر ﷺ الغداة فقرأ: (بيونس وهود ونحوهما)، ورجال إسناده ثقات؛ فالأحنف بن قيس ﷺ صحابي، عبد

=

ويوسف(١)، والنحل(٢)، ولما قرأ ﷺ بسورة المؤمنين [في](٣) الفجر أدركته سعلة فركع في أثنائها(٤)، وقال: «**إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد أن أطيلها فأسمع بكاء الصبي فأخفف لما أعلم من وَجْدِ أمه به**»(٥).

وأما القراءة بأواخر السورة(٦) وأوساطها فلم يكن غالبًا عليهم؛ ولهذا تُنوزع(٧) في كراهة ذلك، وفيه النزاع المشهور في مذهب أحمد(١) وغيره(٢)، ومن

=

الله بن شقيق العقيلي ثقة، والزبير بن الخريت البصري ثقة، ومعتمر بن سليمان التيمي ثقة. ينظر: ابن حجر، "تقريب التهذيب"، ص٣٣٥، ٥١٥، ٩٥٨، والقسطلاني، "إرشاد الساري"، ٢: ٩٥.

(١) ابن أبي شيبة، "المصنف"، ٣:٢٧٩، ٢٨٢-٢٨٣ رقم: (٣٥٨٦، ٣٥٨٧، ٣٦٠٢)، وقال في الموضع الأول: حدثنا وكيع، عن هشام بن عروة، عن عبد الله بن عامر بن ربيعة قال: (سمعت عمر يقرأ في الفجر بسورة يوسف قراءة (بطيئة)، ورجال إسناده ثقات؛ فعبد الله بن عامر بن ربيعة العدوي مدني ثقة، وهشام بن عروة بن الزبير بن العوام ثقة فقيه، ووكيع بن الجراح بن مليح الرُؤاسي ثقة حافظ. ينظر: ابن حجر، "تقريب التهذيب"، ص٥١٧، ١٠٢٢، ١٠٣٧.

(٢) ابن أبي شيبة، "المصنف"، ٣:٤٦٣ رقم: (٤٤٥٥)، وقرأها أيضًا يوم الجمعة على المنبر. أخرجه البخاري ٢: ٤٢ رقم: (١٠٧٧).

(٣) في (ش) (من).

(٤) أخرجه مسلم ٢: ٣٩ رقم: (٤٥٥) من حديث عبد الله بن السائب ﷺ.

(٥) أخرجه البخاري ١: ١٤٣ رقم: (٧٠٩، ٧١٠)، ومسلم -واللفظ له- ٢: ٤٤ رقم: (٤٧٠) من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٦) في المطبوع ١٣: ٤١١ (السور).

(٧) في المطبوع ١٣: ٤١١ (يتورع).

أعدل الأقوال قول من قال: يُكره اعتياد ذلك دون فعله أحيانًا؛ لئلا يخرج عما مضت به السنة، وعادة السلف من الصحابة ﷺ والتابعين(٣)، وإذا كان كذلك فمعلوم أن في(٤) هذا التحزيب والتجزئة(٥) من(٦) مخالفة السنة أعظم مما في قراءة آخر السورة ووسطها في الصلاة(٧)، وبكل حال فلا ريب أن التجزئة والتحزيب الموافق لما كان(٨) هو الغالب على تلاوتهم(١) أحسنُ.

=

(١) أبو يعلى، "المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين"، ١: ١١٩-١٢١، عبد الله بن أحمد ابن قدامة. "عمدة الحازم في الزوائد على مختصر أبي القاسم". تحقيق نور الدين طالب. (ط١، د.م: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٨هـ)، ص٨١، عبد الرحمن الحنبلي ابن رجب. "فتح الباري في شرح صحيح البخاري". تحقيق مجموعة باحثين في مكتب تحقيق دار الحرمين. (ط٢، القاهرة: دار الكلمة الطيبة، ١٤٣٧هـ)، ٧: ٦٦، علي بن سليمان بن أحمد المرداوي. "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف". تحقيق د. عبد الله التركي. (ط١، القاهرة: دار هجر، ١٤١٥هـ)، ٣: ٦٢٠.

(٢) ينظر: دبيان الدبيان. "موسوعة أحكام الصلوات الخمس". (ط١، مصر: دار اللؤلؤة، ١٤٤٦هـ)، ٩: ٦٨-٧٩.

(٣) ابن رجب، "فتح الباري"، ٧: ٦٦، المرداوي، "الإنصاف"، ٣: ٦٢٠.

(٤) قوله: (في) ساقط من المطبوع ١٣: ٤١٢.

(٥) في المطبوع ١٣: ٤١٢ (والتجزئة فيه) بزيادة فيه. والمؤلف يعني بقوله: (في هذا التحزيب والتجزئة) التحزيب والتجزئة بالحروف، وسبق أن ما كان منها من قبيل الوقف على رأس الآي قد وردت به السنة وأخذ به الأئمة.

(٦) قوله: (من) ساقط من المطبوع ١٣: ٤١٢.

(٧) لأن القارئ سيراعي المعنى ويتجنب القبيح من الوقف والابتداء.

(٨) أي من التحزيب على السور.

والمقصود: أنَّ التحزيب بالسورة التامة أولى من التحزيب بأبعاضها(٢).

الوجه(٣) **الثالث**: أن التجزئة المحدثة لا سبيل فيها إلى التسوية بين حروف الأجزاء بحال(٤)؛ وذلك لأن الحروف في النطق تخالف(٥) الحروف في الخط، في الزيادة والنقصان، يزيد كل منهما على الآخر من وجه دون وجه، وتختلف الحروف من وجه(٦)، وبيان ذلك بأمور:

أحدها: أن ألفات الوصل ثابتة في الخط، وهي في اللفظ تثبت في القطع وتحذف في الوصل، فالعادُّ إن حسبها انتقض عليه بحال(٧) القارئ إذا وصل –وهو الغالب فيها– وإن أسقطها انتقض عليه بحال القارئ القاطع وبالخط.

الثاني: أن الحرف المشدد حرفان في اللفظ أولهما ساكن، وهذا معروف بالحس واتفاق الناس، وهما متماثلان في اللفظ.

وأما في الخط(٨) فقد يكونان حرفًا واحدًا مثل: ﴿إِيَّاكَ﴾ ﴿وَإِيَّاكَ﴾، وقد يكونان حرفين مختلفين مثل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ﴾(٩)، ﴿صِرَٰطَ

=

(١) أي النبي ﷺ وأصحابه ﷺ.

(٢) في المطبوع ١٣: ٤١٢ (بالتجزئة).

(٣) قوله: (الوجه) ساقط من المطبوع ١٣: ٤١٢.

(٤) قوله: (بحال) ساقط من المطبوع ١٣: ٤١٢.

(٥) في (ق) (يخالف).

(٦) للداني توجيه لاختلاف الروايات عن الأئمة في عد حروف القرآن. ينظر: الداني، "البيان في عد آي القرآن"، ص٢٧٦-٢٨٥.

(٧) في المطبوع ١٣: ٤١١ (حال).

(٨) سيذكر المؤلف أمثلة على ما يخالف فيه المقروء الرسم من المشدد وغيره.

(٩) قوله تعالى: ﴿ٱلصِّرَٰطَ﴾ غير مثبت في (ش)، وفي (ق) إشارة إلى موضع يحتاج إلى تصحيح

=

ٱلَّذِينَ(١)﴾، و﴿حِينَئِذٍ﴾ [الواقعة:٨٤](٢)، و﴿قَد سَّمِعَ﴾ [المجادلة:](٣)، فالعاد إن حسب اللفظ فالإدغام إنما يكون في حال الوصل دون حال القطع، ويلزمه أن يجعل الأول من جنس الثاني، وهذا مخالف [لحال](٤) الحروف(٥) المعتاد(١)، وإن حسب

=

هكذا: [illegible]، وقد أُثبت في المطبوع ١٣: ٤١٣ قوله تعالى: ﴿ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ والأشبه انتفاء مناسبة إثباتها.

(١) أُثبت في المطبوع ١٣: ٤١٣ قوله تعالى: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾.

(٢) ذكر ابن خالويه (ت:٣٧٠هـ) أنها جاءت مقطوعةً في قراءة ابن مسعود ﷺ هكذا: (حينْ إذ) وهي قراءة شاذة، وذكر العكبري (ت:٦١٦هـ) أنها تقرأ بسكون النون حين الوقف (حين)، وذكر ابن الأنباري (ت:٣٢٨هـ) أنها كُتبت موصولة، وذكر الداني (ت:٤٤٤هـ) أنها وصلت على مراد الوصل والتليين باتفاق المصاحف العثمانية. ينظر: محمد بن القاسم الأنباري. "مرسوم الخط". تحقيق د. حاتم الضامن. (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣٠هـ)، ص٩٢، الحسين بن أحمد ابن خالويه. "مختصر في شواذ القرآن". عني بنشره برجشتراسر. (د.ط، مصر: لجنة المستشرقين الألمانية، المطبعة الرحمانية، ١٩٣٤م)، ص١٥١-١٥٢، عثمان بن سعيد الداني. "المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار". تحقيق د. بشير الحميري. (ط١، البحرين: مكتبة نظام يعقوبي الخاصة، ١٤٣٧هـ)، ٢: ١٢٣، عبد الله ابن الحسين العكبري. "إعراب القراءات الشواذ". تحقيق محمد السيد. (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٧هـ)، ٢: ٥٥٨.

(٣) قرأها بإدغام الدال في السين أبو عمرو وهشام عن ابن عامر وحمزة والكسائي وخلف، وقراءة أبي عمرو البصري هي التي عليها الناس زمن ابن تيمية كما ذكر ابن الجزري. ينظر: محمد بن الجزري. "غاية النهاية"، لابن الجزري ١: ٢٩٢، عبد الفتاح القاضي. "البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة". (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠١هـ)، ص٣١٦..

(٤) في (ش) و(ق) (لها)، وفي المطبوع ١٣: ٤١٣ (لهذا)، والمثبت أشبه.

(٥) في المطبوع ١٣: ٤١١ (الحرف).

الخط كان الأمر أعظم اضطرابًا؛ فإنه يلزمه أن يجعل ذلك تارة حرفًا وتارة حرفين مختلفين، وهذا وإن كان هو الذي يُتهجى فالنطق بخلافه.

الثالث: أن تقطيع حروف النطق من جنس تقطيع العروضيين، وأما حروف الخط فتخالف(٢) هذا من وجوه كثيرة، والناس في العادة إنما يتهجون الحروف مكتوبة لا منطوقة، وبينهما بون(٣) عظيم.

الرابع: أنَّ النطق بالحروف ينقسم إلى ترتيل وغير ترتيل، ومقادير المدات والأصوات بين(٤) القراء غير منضبطة وقد يكون في أحد الجزئين(٥) من حروف المد أكثر مما في الآخر، فلا يمكن مراعاة التسوية في النطق.

ومراعاة مجرد الخط لا فائدة فيه؛ فإن ذلك لا يوجب تسوية زمان القراءة، وإذا كان تجزئته(٦) بالحروف إنما هو تقريب لا تحديد، كان ذلك من جنس تجزئته بالسور هو أيضًا تقريب؛ فإن بعض الأسباع قد يكون أكثر من بعض في الحروف، وفي ذلك من المصلحة العظيمة بقراءة الكلام المتصل بعضه ببعض، والافتتاح بما فتح الله به السورة والاختتام بما ختم به، وتكميل المقصود من كل سورة ما ليس في ذلك التحزيب، وفيه أيضًا من زوال المفاسد الذي في ذلك التحزيب(٧) ما تقدم التنبيه

=

(١) في (ق) (المعاد) وفوقه إشارة إلى أنه كذلك في الأصل المنسوخ منه هكذا: المعادة، وفي المطبوع ١٣: ٤١١ (المعاد بها).

(٢) في المطبوع ١٣: ٤١٣ (فيخالف).

(٣) في (ق) (بور)! وفي المطبوع ١٣: ٤١٣ (فرق).

(٤) في (ق) والمطبوع ١٣: ٤١٣ (من).

(٥) في المطبوع ١٣: ٤١٣ (الحزبين).

(٦) في المطبوع ١٤: ٤١٤ (تحزيبه).

(٧) قوله: (وفيه أيضًا من زوال المفاسد الذي في ذلك التحزيب) ساقط من (ق).

على بعضها **فصار راجحًا**؛ بهذا الاعتبار.

ومن المعلوم أن طول العبادة وقصرها يتنوع بتنوع المصالح، فتستحب إطالة القيام تارة وتخفيفه أخرى في الفرض والنفل بحسب الوجوه الشرعية، من غير أن يكون المشروع هو التسوية بين مقادير ذلك في جميع الأيام، فعُلِم أن التسوية في مقادير العبادات البدنية في الظاهر لا اعتبار به إذا قارنه مصلحة معتبرة، ولا يلزم من التساوي في القدر التساوي في الفضل.

بل قد ثبت في الصحاح من غير وجه عن النبي ﷺ أنَّ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] **تعدل ثلث القرآن**(١)، وثبت في الصحيح **أن فاتحة الكتاب لم تنزل**(٢) **في التوراة ولا في الإنجيل ولا في القرآن مثلها**(٣)، وثبت في الصحيح **أن آية الكرسي أعظم آية في القرآن**(٤)؛ وأمثال ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري ٦: ١٨٩ رقم: (٥٠١٣، ٥٠١٥) من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ، ومسلم ٢: ١٩٩-٢٠٠ رقم: (٨١١، ٨١٢) من حديث أبي الدرداء وأبي هريرة ﷺ.

(٢) في (ق) ضبط بالتاء والياء! هكذا: لم يتنزل، وفي المطبوع ١٣: ٤١٤ (ينزل).

(٣) عن أبي بن كعب ﷺ أن النبي ﷺ قال له: (تحب أن أعلمك سورة لم ينزل في التوراة، ولا في الإنجيل، ولا في الزبور، ولا في الفرقان مثلها؟ قال: نعم يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: كيف تقرأ في الصلاة؟ قال: فقرأ أم القرآن، فقال رسول الله ﷺ: «**والذي نفسي بيده ما أنزلت في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلها، وإنها سبع من المثاني والقرآن العظيم الذي أعطيته**» أخرجه أحمد ١٥: ٢٠٠-٢٠١ رقم: (٩٣٤٥) والترمذي ص٨٥٤ رقم: (٢٨٧٥) وقال: "هذا حديث حسن صحيح"، والنسائي ص٢٧٨ رقم: (٩١٤)، محمد بن إسحاق ابن خزيمة. "صحيح ابن خزيمة". تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي. (ط٣، د.م: المكتب الإسلامي، د.ت)، ١: ٢٨٠ رقم: (٥٠٠).

(٤) أخرجه مسلم ٢: ٩٩ رقم: (٨١٠) من حديث أبي بن كعب ﷺ.

فإذا قرأ القارئ في اليوم الأول البقرة وآل عمران والنساء بكمالها، وفي اليوم الثاني إلى آخر براءة، وفي اليوم الثالث إلى آخر النحل(١)، كان ذلك أفضل من أن يقرأ في اليوم الأول إلى قوله: ﴿بَٰلِيغَا﴾ [النساء: ٦٣](٢) ، وفي الثاني(٣) [إلى قوله: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُصۡلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٠].

[وفي الثالث](٤) إلى(٥): ﴿(٦)أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَشۡكُرُونَ ۝٦٠ وَمَا تَكُونُ فِي

(١) في (ق) والمطبوع ١٣: ٤١٥ (النمل). وما ذكره المؤلف من التحزيب على الأيام الثلاثة هو تحزيب الصحابة ﷺ ففي اليوم الأول ثلاث سور وهنَّ: البقرة وآل عمران والنساء، وفي الثاني خمس وهنَّ: المائدة والأنعام والأعراف والأنفال وبراءة، وفي الثالث سبع سور وهنَّ: يونس وهود ويوسف والرعد وإبراهيم والحجر والنحل.

(٢) المؤلف يقابل ثلاثة أسباع من تسبيع الصحابة ﷺ القرآن على السور بتسبيع من سبعه على الحروف، وقد اخْتُلِف في آخر السبع الأول من القرآن على الحروف، فقيل: بنهاية قوله تعالى: ﴿وَمِنۡهُم مَّن صَدَّ عَنۡهُ﴾ [النساء:٥٥]، وقيل: بنهاية قوله تعالى: ﴿يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودَا﴾ [النساء:٦١]، وقيل: بنهاية قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم﴾ [النساء:٥٦]، وقيل بنهاية قوله تعالى: ﴿إِنَّ كَيۡدَ ٱلشَّيۡطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء:٧٦]، وقيل بنهاية قوله تعالى: ﴿لَّهُمۡ فِيهَآ أَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞۖ ﴾ [النساء:٥٧]، ولم أجد أحدًا ذكر الموضع الذي ذكره المؤلف، وهو مقارب. ينظر: الداني، "البيان في عد آي القرآن"، ص٥٨٦، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٥، ٥٩٦، ٦٠١، ابن عبد الكافي، "عدد سور القرآن"، ص١٣٤.

(٣) في المطبوع ١٣: ٤١٥ (وفي اليوم الثاني) بزيادة (اليوم).

(٤) ما بين المعقوفين ساقط من (ش)، وإثباتها مقتضى السياق؛ فقد ذكر المؤلف ثلاثة أحزاب من تحزيب الصحابة ﷺ فيقابلها ذِكْر ثلاثة أحزاب من تحزيب الحروف.

(٥) في (ق) زيادة: (قوله).

(٦) في (ق) زيادة قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ﴾.

شَأْنٍ﴾ [يونس: ٦٠-٦١](١).

فعلى هذا إذا قرأه كل شهر -كما أمر به النبي ﷺ عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أولًا- عَمِلَ(٢) على قياس تحزيب الصحابة رضي الله عنهم: فالسورة التي تكون نحو جزء أو أكثر بنحو نصف أو أقل بيسير يجعلها حزبًا(٣) كآل عمران، أو النساء(٤)، والمائدة، والأنعام، والأعراف.

وأما البقرة فقد يقال: يجعلها حزبًا وإن كانت(٥) بقدر حزبين وثلاث(٦)؛ لكن الأشبه أنه يقسمها حزبين للحاجة(٧)؛ لأن التحزيب لا بد أن يكون متقاربًا؛ بحيث يكون الحزب مثل الأجزاء ومثله مرة ودون النصف(٨).

وأما(٩) إذا كان مرتين وشيئًا فهذا تضعيف وزيادة(١٠)، وعلى هذا فإلى

---

(١) قوله: (وفي الثالث إلى: ﴿أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ ۝٦٠ وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ﴾) غير مثبت في المطبوع ١٣: ٤١٥.

(٢) في المطبوع ١٣: ٤١٥ (عملًا) بنصب المصدر.

(٣) وحدها فيجعل سورة آل عمران حزبًا في يوم، وسورة النساء مثلها، وهكذا.

(٤) في المطبوع ١٣: ٤١٤ (والنساء).

(٥) في (ش) (كان)، وكأن التذكير يعود على الحزب.

(٦) في المطبوع ١٣: ٤١٥ (وثلث).

(٧) فتستثنى من التحزيب بسورة كاملة.

(٨) وعلى هذه المقاربة بنى المؤلف تحزيب السور على سبع وعشرين ليلة كما سيأتي -إن شاء الله-.

(٩) في (ق) (أما).

(١٠) وهذا ما جعل المؤلف يقسم البقرة على حزبين ويستثنيها من التحزيب على سور كاملة.

الأعراف سبعة أجزاء(١).

والأنفال جزء، وبراءة جزء(٢)، فإن هذا أولى من جعلهما(٣) جزءًا؛ لأن ذلك يفضي إلى أن يكون نحو(٤) الثلث(٥) في ثمانية(٦)، والذي رجحناه يقتضي أن يكون نحو الثلث في تسعة(٧)، وهذا أقرب إلى العدل(٨).

وتحزيبُ الصحابة ﷺ أوجبَ(٩) أن يكون الحزبُ الأول أكثر، ويكون إلى آخر العنكبوت للعشر(١٠) الثاني(١١) سورتين سورتين في كل يوم حزب(١٢).

---

(١) فسورة البقرة في **جزئين**، وآل عمران **جزء**، والنساء **جزء**، والمائدة **جزء**، والأنعام **جزء**، والأعراف **جزء**، فهذه سبعة أجزاء كل ليلة حزب.

(٢) قوله: (والأنفال جزء، وبراءة جزء) تأخر ورودها في (ش) عن هذا الموضع؛ لانتقال النظر، وإثباتها هنا أوفق، وهكذا أُثبتت في (ق) والمطبوع ١٣: ٤١٥.

(٣) في (ق) والمطبوع ١٣: ٤١٥ (جعلها).

(٤) قوله: (نحو) ساقط من (ق).

(٥) ثلث القرآن.

(٦) أي في ثمانية أحزاب في كل يوم حزب.

(٧) تسعة أحزاب في كل يوم حزب.

(٨) فتكون سورة البقرة في **جزئين**، وآل عمران **جزء**، والنساء **جزء**، والمائدة **جزء**، والأنعام **جزء**، والأعراف **جزء**، والأنفال **جزء**، وبراءة **جزء**، فهذه تسعة أجزاء.

(٩) أي القياس على تحزيب الصحابة ﷺ.

(١٠) في (ق) والمطبوع ١٣: ٤١٥ (العشر).

(١١) أي من الشهر.

(١٢) قوله: (في كل يوم حزب) ساقط من (ق). وما ذكره المؤلف هنا هو ما يرى أن يكون عليه تحزيب القرآن وفق قياس تحزيب الصحابة ﷺ، لكنَّهُ -كما سيأتي- جعل آخر التحزيب =

وأما يونس وهود فجزءان أيضًا أو جزء واحد؛ لأنهما أول ذوات ﴿الر﴾.

ويكون على هذا الثلث الأول(١) سورة سورة(٢)، والثاني(٣) سورتين سورتين(٤)، لكن الأول(٥) أقرب إلى أن يكون قريب الثلث الأول في العشر الأول؛ فإن(٦) الزيادة على الثلث بسورة أقرب(٧) من الزيادة بسورتين(٨)،

=

بسورتين سورتين إلى النور والفرقان.

(١) من القرآن.

(٢) فتكون سورة البقرة في **جزئين**، وآل عمران **جزء**، والنساء **جزء**، والمائدة **جزء**، والأنعام **جزء**، والأعراف **جزء**، والأنفال **جزء**، وبراءة **جزء**، ويونس **جزء**، وهود **جزء**، فهذه أحد عشر جزءًا في كل يوم حزب.

(٣) أي الثلث الثاني من القرآن.

(٤) يوسف والرعد **جزء**، وإبراهيم والحجر **جزء**، والنحل والإسراء **جزء**، والكهف ومريم **جزء**، وطه والأنبياء **جزء**، والحج والمؤمنون **جزء**، والنور والفرقان **جزء**، والشعراء والنمل **جزء**، والقصص والعنكبوت **جزء**، ومجموع الثلث الثاني من القرآن على تحزيب المؤلف تسعة أحزاب في كل يوم حزب.

(٥) قوله: (سورة سورة، والثاني سورتين سورتين، لكن الأول) ساقط من (ق).

(٦) في (ق) (كان).

(٧) في المقدار.

(٨) فلو جعلت الأنفال وبراءة حزبًا في يوم، ويونس وهود حزبًا في يوم لكانت الزيادة في الثلث الأول من القرآن أكثر بمقدار سورتين؛ لأنه بجعل الأنفال وبراءة حزبًا في يوم وجعل يونس وهود حزبًا في يوم ستكون الأحزاب ثمانية، سورة البقرة في جزئين، وآل عمران جزء، والنساء جزء، والمائدة جزء، والأعراف جزء، والأنفال وبراءة جزء، ويونس وهود جزء، ولحصل الاحتياج إلى إتمام العشر الأُول بسورتين أُخريين.

وأيضًا فيكون(١) عشرة أحزاب سورة سورة، وهذا أشبه بفعل الصحابة ﷺ.

ويوسف والرعد جزء، وكذلك إبراهيم والحجر، وكذلك النحل وسبحان، وكذلك الكهف ومريم، وكذلك ﴿طه﴾ والأنبياء، وكذلك الحج والمؤمنون، وكذلك النور والفرقان، وكذلك ذات ﴿طسّ﴾ = الشعراء والنمل والقصص(٢)، وذات ﴿الٓمٓ﴾ = العنكبوت والروم ولقمان والسجدة جزء، والأحزاب وسبأ وفاطر جزء، و﴿يسٓ﴾ والصافات و﴿صٓ﴾ جزء، والزمر وغافر و﴿حمٓ﴾ السجدة(٣) جزء، والخمس البواقي من آل ﴿حمٓ﴾(٤) جزء.

والثلاث(٥) والأربع(٦) الأُول أنسب(٧) بتشابه أوائل السور(٨)، والثاني(٩) أشبه بمقدار جزء من تجزئة الحروف، وهو المرجح.

---

(١) أي الثلث الأول من القرآن.

(٢) في (ش) (والعنكبوت)، والمثبت من (ق) ومن المطبوع ١٣: ٤١٦ وهو أشبه. وقد أطلق المؤلف على هذه السور الثلاث (الشعراء والنمل والقصص) أنها من ذوات ﴿طسّ﴾ من باب التغليب، وإلا فسورة الشعراء والقصص أولهما: ﴿طسّمٓ﴾.

(٣) أي التي فيها موضع سجود يعني سورة فصلت.

(٤) وهنَّ: الشورى والزخرف والدخان والجاثية والأحقاف، وإلى هنا ثلاثة عشر جزءًا في كل يوم حزب.

(٥) في (ق) والمطبوع ١٣: ٤١٦ (والثلث).

(٦) قوله: (والأربع) ساقط من (ق) والمطبوع ١٣: ٤١٦.

(٧) في المطبوع ١٣: ٤١٦ (أشبه).

(٨) المؤلف يشير بالثلاث والأربع الأُول أي اللاتي جاء تحزيبهنَّ على أكثر من سورتين سورتين وهنَّ اللاتي جئنَ بعد تحزيب سورتي النور والفرقان.

(٩) سبق وذكر المؤلف أن الثلث الثاني من تحزيب القرآن على السور في شهر ينتهي بسورتين =

ثم القتال(١) والفتح والحجرات و﴿قٓ﴾(٢) والذاريات جزء، ثم الأربعة الأجزاء المعروفة(٣).

=

سورتين آخر العنكبوت فقال: "ويكون إلى آخر العنكبوت للعشر الثاني سورتين سورتين في كل يوم حزب"، وعليه فالمؤلف يضع هنا تحزيبين:

أ- تحزيب للثلث الثاني من القرآن على السور بسورتين سورتين ينتهي بسورتي النور والفرقان، ثم تحزيب للسور وفق أوائلها بدءًا بالسور ذات ﴿طسٓ﴾، ويكون في ثلاثة عشرة جزءًا في كل يوم حزب، وهذا التحزيب هو ما قصده المؤلف بقوله: "والثلاث والأربع الأُول أنسب بتشابه أوائل السور".

ب- وتحزيب للثلث الثاني من القرآن على السور بسورتين سورتين ينتهي بسورتي القصص والعنكبوت، ويكون في تسعة أجزاء في كل يوم حزب، وهو ما رجحه المؤلف بقوله: "والثاني أشبه بمقدار جزء من تجزئة الحروف، وهو المرجح".

(١) القتال من أسماء سورة محمد ﷺ.

(٢) قوله: (وق) ساقط من (ش).

(٣) فتحزيب المؤلف للقرآن على السور في شهر كما يلي:

الثلث الأول		الثلث الثاني		الثلث الثالث	
الحزب	مقداره	الحزب	مقداره	الحزب	مقداره
١	البقرة	١١	هود	٢١	الروم ولقمان والسجدة
٢	البقرة	١٢	يوسف والرعد	٢٢	الأحزاب وسبأ وفاطر
٣	آل عمران	١٣	إبراهيم والحجر	٢٣	﴿يسٓ﴾ والصافات و﴿صٓ﴾
٤	النساء	١٤	النحل والإسراء	٢٤	الزمر وغافر وفصلت

=

وهذا تحزيب مناسب مشابه لتحزيب الصحابة ﷺ، وهو مقارب لتحزيب الحروف؛ إحدى(١) عشرة سورة حزب حزب؛ إذ البقرة كسورتين؛ فيكون إحدى عشرة سورة، وهي نصيب إحدى عشرة ليلة(٢).

الخاتمة

بعدما يسر الله وأعان على تحقيق نص كلام ابن تيمية في تحزيب القرآن ومقابلته على النسخ الخطية والمطبوعة تبينت جملة من النتائج والتوصيات.

=

٥	المائدة	١٥	الكهف ومريم	٢٥	الشورى والزخرف والدخان والجاثية والأحقاف
٦	الأنعام	١٦	﴿طه﴾ والأنبياء	٢٦	القتال والفتح والحجرات و﴿ق﴾ والذاريات
٧	الأعراف	١٧	الحج والمؤمنون	٢٧	الطور والنجم والقمر والرحمن والواقعة والحديد
٨	الأنفال	١٨	النور والفرقان	٢٨	المجادلة والحشر والممتحنة والصف والجمعة والمنافقون والتغابن والطلاق والتحريم
٩	براءة	١٩	الشعراء والنمل	٢٩	الملك والقلم والحاقة والمعارج ونوح والجن والمزمل والمدثر والقيامة والإنسان والمرسلات
١٠	يونس	٢٠	القصص العنكبوت	٣٠	النبأ إلى سورة الناس

(١) في المطبوع ١٣: ٤١٦ (وإحدى).

(٢) في (ق) والمطبوع ١٣: ٤١٦ (والله أعلم)، وفي آخر (ق): (هذه النسخة منقولة من منقولة من نسخة نُقلت من خط المصنف).

❐ كان من النتائج:

١- أن احتياج الفصل المطبوع الذي عقده ابن تيمية لتحزيب القرآن للتحقيق والتعليق قد حال دون تحقق الاستفادة الكبرى منه.

٢- أوقعت بعض الأخطاء في المطبوع إلى الإيهام في مقصد كلام ابن تيمية.

٣- للمؤلف في هذه الرسالة رؤية وفق ما رآه في عدد من الأحاديث والآثار المرفوعة والموقوفة وهي تجزئة القرآن بالسور.

٤- التجزئة بالحروف قديمة النشأة ولها أصل في زمن الصحابة والتابعين.

٥- استطاع المؤلف أن يضع خطة توافق رؤيته، مع مخالفتها عامة ما عليه المقرئين.

٦- للمجزئين بالحروف مقاصد يصعب تحققها أو القرب من تحقيقها بغير التجزئة بالحروف.

٧- أن التحزيب على السور كما يراه المؤلف يصلح ويناسب الحافظ المتقن في حال المراجعة والتلاوة لوحده أو مع من هو على شكله.

٨- أن التحزيب على الحروف الذي عليه عامة القراء والمقرئين يناسب غالب الأحوال كالتعلم والتعليم وصلاة التراويح ونحوها.

❐ ومن أهم التوصيات:

١- العناية بكلام العلماء المحققين والتحقق من صحة ما قد يرتاب منه.

٢- تحرير أقوال العلماء المحققين بالتأمل والترتيب والاستدلال.

٣- السعي في جمع أكبر عدد من النسخ الخطية خاصة مع تيسرها في زمننا.



فهرس المصادر والمراجع

ابن أبي داود، السجستاني. "المصاحف". تحقيق د. محب الدين عبد السبحان واعظ. (ط٢، د.م: دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٣هـ).

ابن أبي شيبة، أبو بكر. "المصنف". تحقيق أ.د سعد بن ناصر الشثري. (د.ط، الرياض: دار كنوز إشبيليا، ١٤٣٦هـ).

ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري. "جامع الأصول في أحاديث الرسول". تحقيق عبد القادر الأرنؤوط. (د.ط، د.م: مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، ١٣٨٩هـ).

ابن الأثير، عز الدين. "اللباب في تهذيب الأنساب". (د.ط، بيروت: دار صادر، ١٤٠٠هـ).

ابن الجزري، محمد. "النشر في القراءات العشر". تصحيح ومراجعة علي محمد الضباع. (د.ط، د.م: دار الكتاب العربي، د.ت).

ابن المبارك، عبد الله. "الزهد والرقائق". تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. (د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت).

ابن تيمية، تقي الدين أحمد. "مجموع فتاوى ابن تيمية". جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد. (د.ط، د.م: مجمع الملك فهد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤١٦هـ).

ابن تيمية، عبد السلام بن عبد الله. "المحرر في الفقه على مذهب أحمد". تحقيق د. عبد الله التركي. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٨هـ).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. "الإصابة في تمييز الصحابة". تحقيق عبد المحسن التركي. (د.ط، القاهرة: دار هجر، ١٤٢٩هـ).

ابن حجر، أحمد بن علي. "فتح الباري بشرح البخاري". تحقيق وتعليق الشيخ

عبد العزيز بن باز. (د.ط، د.م: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت).

ابن حنبل، أحمد بن محمد. "مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله". تحقيق زهير الشاويش. (ط١، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠١هـ).

ابن حنبل، أحمد. "المسند". تحقيق بإشراف د. عبد المحسن التركي. (ط٢، د.م: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ).

ابن خالويه، الحسين بن أحمد. "مختصر في شواذ القرآن". عني بنشره برجشتراسر. (د.ط، مصر: لجنة المستشرقين الألمانية، المطبعة الرحمانية، ١٩٣٤م).

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق. "صحيح ابن خزيمة". تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي. (ط٣، د.م: المكتب الإسلامي، د.ت).

ابن رجب، عبد الرحمن الحنبلي. "فتح الباري في شرح صحيح البخاري". تحقيق مجموعة باحثين في مكتب تحقيق دار الحرمين. (ط٢، القاهرة: دار الكلمة الطيبة، ١٤٣٧هـ).

ابن سعد، محمد. "الطبقات الكبرى". تحقيق د. علي محمد عمر. (ط١، مصر: دار الخانجي، ١٤٢١هـ).

ابن عبد البر، يوسف. "الاستيعاب في معرفة الأصحاب". تحقيق د. عبد الله التركي. (ط١، د.م: مركز هجر، ١٤٤٠هـ).

ابن عبد الكافي، عمر. "عدد سور القرآن وآياته وكلماته وحروفه". تحقيق د. خالد أبو الجود. (ط١، القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، ١٤٣١هـ).

ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد. "العقود الدرية في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية". تحقيق علي بن محمد العمران. (ط٣، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤٠هـ).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. "الكافي في فقه الإمام أحمد". تحقيق د. عبد الله التركي. (ط١، القاهرة: دار هجر، ١٤١٧هـ).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. "المقنع في فقه الإمام أحمد". تحقيق محمود الأرناؤوط

وياسين محمود الخطيب. (ط١، جدة: مكتبة السوادي للتوزيع، ١٤٢١هـ).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. "عمدة الحازم في الزوائد على مختصر أبي القاسم". تحقيق نور الدين طالب. (ط١، د.م: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٨هـ).

ابن كثير، إسماعيل. "البداية والنهاية". تحقيق عدد من الباحثين. (ط٥، د.م: دار ابن كثير، ١٤٣٩هـ).

ابن ماجه، محمد بن يزيد. "السنن". تحقيق عصام موسى هادي. (ط٢، الجبيل: دار الصديق للنشر، ١٤٣٥هـ).

ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. "المبدع شرح المقنع". تحقيق أ.د خالد المشيقح، د. عبد العزيز العيدان، د. أنس اليتامي. (ط١، الكويت: ركائز للنشر والتوزيع، ١٤٤٢هـ).

ابن مفلح، محمد الصالحي الحنبلي. "الآداب الشرعية والمنح المرعية". تحقيق شعيب الأرنؤوط وعمر القيام. (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ).

ابن مفلح، محمد الصالحي الحنبلي. "الفروع وتصحيح الفروع". تحقيق عبد الله التركي. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ).

أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود، "مسند أبي داود الطيالسي". تحقيق د. محمد التركي. (ط١، د.م: دار هجر، ١٤١٩هـ).

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سليمان بن الأشعث. "السنن". تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل. (ط٥، دمشق: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ).

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سليمان بن الأشعث. "سنن أبي داود مع شرحه عون المعبود". الشرح لشرف الحق العظيم آبادي. (د.ط، بدهلي: المطبعة الأنصارية، ١٣٢٣هـ).

أبو عبيد، القاسم بن سلام. "فضائل القرآن ومعالمه وآدابه". تحقيق أحمد بن عبد الواحد الخياطي. (د.ط، المغرب: مطبعة فضالة، ١٤١٥هـ).

أبو يعلى، محمد بن الحسين. "المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين". تحقيق د. عبد الكريم اللاحم. (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٥هـ).

الأصبهاني، أبو نعيم. "ذكر أخبار أصبهان". (ط٢، بدلهي: الدار العلمية، ١٤٠٥هـ).

الأنباري، محمد بن القاسم. "مرسوم الخط". تحقيق د. حاتم الضامن. (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣٠هـ).

الأندرابي. "الإيضاح في القراءات". تحقيق د. خالد أبو الجود. (ط١، جدة: دار الأوراق الثقافية، ١٤٣٩هـ).

البخاري، محمد بن إسماعيل. "التاريخ الكبير". تحقيق الشيخ عبد الرحمن المعلمي. (د.ط، د.م: دار الكتب العلمية، د.ت).

البخاري، محمد بن إسماعيل. "الضعفاء الصغير". تحقيق د. سالم العماري. (د.ط، المدينة: مركز إحسان لدراسات السنة النبوية، ١٤٤١هـ).

البخاري، محمد بن إسماعيل. "صحيح البخاري". عناية د. محمد بن زهير الناصر. (د.ط، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. "الجامع الكبير". تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبداللطيف حرز الله. (د.ط، د.م: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ).

الدارمي. "المسند". تحقيق حسين الداراني. (ط١، المملكة العربية السعودية: دار المغني، ١٤٢١هـ).

الداني، عثمان بن سعيد. "البيان في عد آي القرآن". تحقيق أ.د غانم قدوري. (ط١، دمشق: دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ١٤٣٩هـ).

الداني، عثمان بن سعيد. "المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار". تحقيق د. بشير الحميري. (ط١، البحرين: مكتبة نظام يعقوبي الخاصة، ١٤٣٧هـ).

الداني، عثمان بن سعيد. "المكتفى في الوقف والابتدا". تحقيق د. يوسف المرعشلي. (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ).

الداني، عثمان بن سعيد. "رسالة التنبيه على الخطأ والجهل والتمويه". تحقيق د. محمد دامي. (ط١، تركيا: دار السمان، ١٤٤٤هـ).

الدبيان، دبيان. "موسوعة أحكام الصلوات الخمس". (ط١، مصر: دار اللؤلؤة، ١٤٤٦هـ).

الروباذري، محمد بن أحمد. "عدد آي القرآن". تحقيق د. غانم قدوري. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٤٦هـ).

الزركشي، بدر الدين. "البرهان في علوم القرآن". تحقيق د. يوسف المرعشلي وآخرون. (د.ط، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠هـ).

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع". (د.ط، بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت).

السهارنفوري، خليل أحمد. "بذل المجهود في حل سنن أبي داود". اعتني به تقي الدين الندوي. (ط١، الهند: مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٧هـ).

الصنعاني، عبد الرزاق. "المصنف". تحقيق ودراسة مركز البحوث وتقنية المعلومات. (ط٢، مصر: دار التأصيل، ١٤٣٧هـ).

الضبي، محمد بن خلف. "عدد آي القرآن والاختلاف فيه". تحقيق د. عبدالرزاق البكري. (ط١، مكة: دار طيبة الخضراء، ١٤٤١هـ).

الطبراني، أبو القاسم. "المعجم الكبير". تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. (ط٢، د.م: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤هـ).

الطحاوي، أحمد بن محمد. "شرح مشكل الآثار". تحقيق شعيب الأرناؤوط. (د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ).

العكبري، عبد الله بن الحسين. "إعراب القراءات الشواذ". تحقيق محمد السيد. (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٧هـ).

العمران، علي بن محمد، ومحمد عزيز بن شمس. "الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون وتكملة الجامع". (ط٦، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤٠هـ).

العيني، محمود بن أحمد. "شرح سنن أبي داود". تحقيق خالد بن إبراهيم المصري. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ).

القاسم، عبدالمحسن. "ترجمة الوالد العلامة محمد ابن قاسم". (ط١، د.م: د.ن، ١٤٤٥هـ).

القاسم، عبدالملك. "الشيخ عبدالرحمن بن قاسم حياته وسيرته". (ط٢، الرياض: دار القاسم، ١٤٣٥هـ).

القاضي، عبد الفتاح. "البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة". (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠١هـ).

القشيري، مسلم بن الحجاج. "صحيح مسلم". عناية د. محمد بن زهير الناصر. (د.ط، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٣٣هـ).

الكلوذاني، محفوظ بن أحمد. "الهداية على مذهب الإمام أحمد". تحقيق عبد اللطيف هميم وماهر ياسين الفحل. (ط١، د.م: مؤسسة غراس، ١٤٢٥هـ).

المرداوي، علي بن سليمان بن أحمد. "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف". تحقيق د. عبد الله التركي. (ط١، القاهرة: دار هجر، ١٤١٥هـ).

المعدل، محمد بن يعقوب. "عدد آي القرآن على مذهب أهل البصرة". تحقيق د. بشير الحميري. (ط١، د.م: جائزة دبي الدولية، ١٤٤٤هـ).

النسائي، أحمد بن شعيب. "السنن الكبرى". تحقيق حسن عبد المنعم. (د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ).

الهاشمي المكي، عمر بن فهد. "معجم الشيوخ". تحقيق محمد الزاهي. (د.ط، الرياض: دار اليمامة، د.ت).

الهمداني العطار، أبو العلاء الحسن بن أحمد. "مبهج الأسرار في معرفة اختلاف

العدد والأخماس والأعشار على نهاية الإيجاز والاختصار". تحقيق د. خالد أبو الجود. (د.ط، مصر: مكتبة الإمام البخاري، الإسماعيلية، ١٤٣٥هـ).

bibliography

Ibn Abī Dāwūd, al-Sijistānī. Al-Maṣāḥif. Edited by Dr. Muḥibb al-Dīn ʿAbd al-Subḥān Wāʿiẓ. (2nd ed., n.p.: Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyyah, 1423 AH) .

Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr. Al-Muṣannaf. Edited by Prof. Saʿd ibn Nāṣir al-Shathrī. (n.ed., Riyadh: Dār Kunūz Ishbīliyā, 1436 AH) .

Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazarī. Jāmiʿ al-Uṣūl fī Aḥādīth al-Rasūl. Edited by ʿAbd al-Qādir al-Arnāʾūṭ. (n.ed., n.p.: Maktabat al-Ḥalwānī, Maṭbaʿat al-Mallāḥ, Maktabat Dār al-Bayān, 1389 AH) .

Ibn al-Athīr, ʿIzz al-Dīn. Al-Lubāb fī Tahdhīb al-Ansāb. (n.ed., Beirut: Dār Ṣādir, 1400 AH) .

Ibn al-Jazarī, Muḥammad. Al-Nashr fī al-Qirāʾāt al-ʿAshr. Corrected and reviewed by ʿAlī Muḥammad al-Ḍabbāʿ. (n.ed., n.p.: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, n.d.) .

Ibn al-Mubārak, ʿAbd Allāh. Al-Zuhd wa-l-Raqāʾiq. Edited by Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī. (n.ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, n.d.) .

Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad. Majmūʿ Fatāwā Ibn Taymiyyah. Collected and arranged by ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim and assisted by his son Muḥammad. (n.ed., n.p.: Majmaʿ al-Malik Fahd, Wizārat al-Shuʾūn al-Islāmiyyah wa-l-Awqāf wa-l-Daʿwah wa-l-Irshād, 1416 AH) .

Ibn Taymiyyah, ʿAbd al-Salām ibn ʿAbd Allāh. Al-Muḥarrar fī al-Fiqh ʿalā Madhhab Aḥmad. Edited by Dr. ʿAbd Allāh al-Turkī. (1st ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1428 AH) .

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn ʿAlī. Al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah. Edited by ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. (n.ed., Cairo: Dār Hajar, 1429 AH) .

Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ʿAlī. Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ al-Bukhārī. Edited and annotated by Shaykh ʿAbd al-ʿAzīz ibn Bāz. (n.ed., n.p.: Maktabat al-Riyāḍ al-Ḥadīthah, n.d.) .

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. Masāʾil Aḥmad ibn Ḥanbal Riwāyat Ibnihi ʿAbd Allāh. Edited by Zuhayr al-Shāwīsh. (1st ed., Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1401 AH) .

Ibn Ḥanbal, Aḥmad. Al-Musnad. Edited under the supervision of Dr. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. (2nd ed., n.p.: Muʾassasat al-Risālah, 1420 AH) .

Ibn Khallawayh, al-Ḥusayn ibn Aḥmad. Mukhtaṣar fī Shawādhdh al-Qurʾān. Edited and published by Bergsträsser. (n.ed., Egypt: Lajnat al-Mustashriqīn al-Almāniyyah, al-Maṭbaʿah al-Raḥmāniyyah, 1934 CE) .

Ibn Khuzaymah, Muḥammad ibn Isḥāq. Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah. Edited by Dr. Muḥammad Muṣṭafā al-Aʿẓamī. (3rd ed., n.p.: al-Maktab al-Islāmī, n.d.) .

Ibn Rajab, ʿAbd al-Raḥmān al-Ḥanbalī. Fatḥ al-Bārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Edited by a team of researchers at Maktab Taḥqīq Dār al-Ḥaramayn. (2nd ed., Cairo: Dār al-Kalimah al-Ṭayyibah, 1437 AH) .

Ibn Saʿd, Muḥammad. Al-Ṭabaqāt al-Kubrā. Edited by Dr. ʿAlī Muḥammad ʿUmar. (1st ed., Egypt: Dār al-Khānjī, 1421 AH) .

Ibn ʿAbd al-Barr, Yūsuf. Al-Istiʿāb fī Maʿrifat al-Aṣḥāb. Edited by Dr. ʿAbd Allāh al-Turkī. (1st ed., n.p.: Markaz Hajar, 1440 AH)

Ibn ʿAbd al-Kāfī, ʿUmar. ʿAdad Suwar al-Qurʾān wa-Āyātihi wa-Kalimātihi wa-Ḥurūfihi. Edited by Dr. Khālid Abū al-Jūd. (1st ed., Cairo: Maktabat al-Imām al-Bukhārī, 1431 AH) .

Ibn ʿAbd al-Hādī, Muḥammad ibn Aḥmad. Al-ʿUqūd al-Durriyyah fī Dhikr Baʿḍ Manāqib Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah. Edited by ʿAlī ibn Muḥammad al-ʿImrān. (3rd ed., Riyadh: Dār ʿAṭāʾāt al-ʿIlm, 1440 AH) .

Ibn Qudāmah, ʿAbd Allāh ibn Aḥmad. Al-Kāfī fī Fiqh al-Imām Aḥmad. Edited by Dr. ʿAbd Allāh al-Turkī. (1st ed., Cairo: Dār Hajar, 1417 AH) .

Ibn Qudāmah, ʿAbd Allāh ibn Aḥmad. Al-Muqniʿ fī Fiqh al-Imām Aḥmad. Edited by Maḥmūd al-Arnāʾūṭ and Yāsīn Maḥmūd al-Khaṭīb. (1st ed., Jeddah: Maktabat al-Sawādī li-l-Tawzīʿ, 1421 AH) .

Ibn Qudāmah, ʿAbd Allāh ibn Aḥmad. ʿUmdat al-Ḥāzim fī al-Zawāʾid ʿalā Mukhtaṣar Abī al-Qāsim. Edited by Nūr al-Dīn Ṭālib. (1st ed., n.p.: Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 1428 AH) .

Ibn Kathīr, Ismāʿīl. Al-Bidāyah wa-l-Nihāyah. Edited by a

number of researchers. (5th ed., n.p.: Dār Ibn Kathīr, 1439 AH) .

Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. Al-Sunan. Edited by ʿIṣām Mūsā Hādī. (2nd ed., Jubail: Dār al-Ṣiddīq li-l-Nashr, 1435 AH) .

Ibn Mufliḥ, Ibrāhīm ibn Muḥammad. Al-Mubdiʿ Sharḥ al-Muqniʿ. Edited by Prof. Khālid al-Mushayqiḥ, Dr. ʿAbd al-ʿAzīz al-ʿAydān, Dr. Anas al-Yatāmī. (1st ed., Kuwait: Rakāʾiz li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, 1442 AH) .

Ibn Mufliḥ, Muḥammad al-Ṣāliḥī al-Ḥanbalī. Al-Ādāb al-Sharʿiyyah wa-l-Minaḥ al-Marʿiyyah. Edited by Shuʿayb al-Arnāʾūṭ and ʿUmar al-Qayyām. (3rd ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1419 AH) .

Ibn Mufliḥ, Muḥammad al-Ṣāliḥī al-Ḥanbalī. Al-Furūʿ wa-Taṣḥīḥ al-Furūʿ. Edited by ʿAbd Allāh al-Turkī. (1st ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1424 AH) .

Abū Dāwūd al-Ṭayālisī, Sulaymān ibn Dāwūd. Musnad Abī Dāwūd al-Ṭayālisī. Edited by Dr. Muḥammad al-Turkī. (1st ed., n.p.: Dār Hajar, 1419 AH) .

Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ashʿath al-Sijistānī. Al-Sunan. Edited by Shuʿayb al-Arnāʾūṭ and Muḥammad Kāmil. (5th ed., Damascus: Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah, 1430 AH) .

Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ashʿath al-Sijistānī. Sunan Abī Dāwūd maʿ Sharḥihi ʿAwn al-Maʿbūd. Commentary by Sharaf al-Ḥaqq al-ʿAẓīm Ābādī. (n.ed., Delhi: al-Maṭbaʿah al-Anṣāriyyah, 1323 AH) .

Abū ʿUbayd, al-Qāsim ibn Sallām. Faḍāʾil al-Qurʾān wa-Maʿālimihi wa-Ādābihi. Edited by Aḥmad ibn ʿAbd al-Wāḥid al-Khayāṭī. (n.ed., Morocco: Maṭbaʿat Faḍālah, 1415 AH) .

Abū Yaʿlā, Muḥammad ibn al-Ḥusayn. Al-Masāʾil al-Fiqhiyyah min Kitāb al-Riwāyatayn wa-l-Wajhayn. Edited by Dr. ʿAbd al-Karīm al-Lāḥim. (1st ed., Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 1405 AH) .

Al-Iṣbahānī, Abū Nuʿaym. Dhikr Akhbār Iṣbahān. (2nd ed., Delhi: al-Dār al-ʿIlmiyyah, 1405 AH) .

Al-Anbārī, Muḥammad ibn al-Qāsim. Marsūm al-Khaṭṭ. Edited by Dr. Ḥātim al-Ḍāmin. (1st ed., Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1430 AH) .

Al-Andarābī. Al-Īḍāḥ fī al-Qirāʾāt. Edited by Dr. Khālid Abū al-Jūd. (1st ed., Jeddah: Dār al-Awrāq al-Thaqāfiyyah, 1439

AH) .

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. Al-Tārīkh al-Kabīr. Edited by Shaykh ʿAbd al-Raḥmān al-Maʿlamī. (n.ed., n.p.: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, n.d.) .

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. Al-Ḍuʿafāʾ al-Ṣaghīr. Edited by Dr. Sālim al-ʿAmārī. (n.ed., Medina: Markaz Iḥsān li-Dirāsāt al-Sunnah al-Nabawiyyah, 1441 AH) .

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Supervised by Dr. Muḥammad ibn Zuhayr al-Nāṣir. (n.ed., Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 AH) .

Al-Tirmidhī, Abū ʿĪsā Muḥammad ibn ʿĪsā. Al-Jāmiʿ al-Kabīr. Edited by Shuʿayb al-Arnāʾūṭ and ʿAbd al-Laṭīf Ḥirz Allāh. (n.ed., n.p.: Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah, 1430 AH) .

Al-Dārimī. Al-Musnad. Edited by Ḥusayn al-Dārānī. (1st ed., Kingdom of Saudi Arabia: Dār al-Mughnī, 1421 AH) .

Al-Dānī, ʿUthmān ibn Saʿīd. Al-Bayān fī ʿAdd Āy al-Qurʾān. Edited by Prof. Ghānim Qaddūrī. (1st ed., Damascus: Dār al-Ghawthānī li-l-Dirāsāt al-Qurʾāniyyah, 1439 AH) .

Al-Dānī, ʿUthmān ibn Saʿīd. Al-Muqniʿ fī Maʿrifat Marsūm Maṣāḥif Ahl al-Amṣār. Edited by Dr. Bashīr al-Ḥumayrī. (1st ed., Bahrain: Maktabat Niẓām Yaʿqūbī al-Khāṣṣah, 1437 AH) .

Al-Dānī, ʿUthmān ibn Saʿīd. Al-Muktafā fī al-Waqf wa-l-Ibtidāʾ. Edited by Dr. Yūsuf al-Marʿashlī. (2nd ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1407 AH) .

Al-Dānī, ʿUthmān ibn Saʿīd. Risālat al-Tanbīh ʿalā al-Khaṭaʾ wa-l-Jahl wa-l-Tamwīh. Edited by Dr. Muḥammad Dāmī. (1st ed., Turkey: Dār al-Samān, 1444 AH) .

Al-Dubyān, Dubyān. Mawsūʿat Aḥkām al-Ṣalawāt al-Khams. (1st ed., Egypt: Dār al-Luʾluʾah, 1446 AH) .

Al-Rūbādharī, Muḥammad ibn Aḥmad. ʿAdad Āy al-Qurʾān. Edited by Dr. Ghānim Qaddūrī. (1st ed., Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1446 AH) .

Al-Zarkashī, Badr al-Dīn. Al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurʾān. Edited by Dr. Yūsuf al-Marʿashlī and others. (n.ed., Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1410 AH) .

Al-Sakhāwī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥmān. Al-Ḍawʾ al-Lāmiʿ li-Ahl al-Qarn al-Tāsiʿ. (n.ed., Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāh, n.d.) .

Al-Sahāranfūrī, Khalīl Aḥmad. Badhl al-Majhūd fī Ḥall Sunan

Abī Dāwūd. Supervised by Taqī al-Dīn al-Nadwī. (1st ed., India: Markaz al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Nadwī li-l-Buḥūth wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1427 AH) .

Al-Ṣanʿānī, ʿAbd al-Razzāq. Al-Muṣannaf. Edited and studied by Markaz al-Buḥūth wa-Taqniyyat al-Maʿlūmāt. (2nd ed., Egypt: Dār al-Taʾṣīl, 1437 AH) .

Al-Ḍabī, Muḥammad ibn Khalaf. ʿAdad Āy al-Qurʾān wa-l-Ikhtilāf fīhi. Edited by Dr. ʿAbd al-Razzāq al-Bakrī. (1st ed., Mecca: Dār Ṭaybah al-Khaḍrāʾ, 1441 AH) .

Al-Ṭabarānī, Abū al-Qāsim. Al-Muʿjam al-Kabīr. Edited by Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī. (2nd ed., n.p.: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1404 AH) .

Al-Ṭaḥāwī, Aḥmad ibn Muḥammad. Sharḥ Mushkil al-Āthār. Edited by Shuʿayb al-Arnāʾūṭ. (n.ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1415 AH) .

Al-ʿUkbarī, ʿAbd Allāh ibn al-Ḥusayn. Iʿrāb al-Qirāʾāt al-Shawādhdh. Edited by Muḥammad al-Sayyid. (1st ed., Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1417 AH) .

Al-ʿImrān, ʿAlī ibn Muḥammad, and Muḥammad ʿAzīz ibn Shams. Al-Jāmiʿ li-Sīrat Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah khilāl Sabʿat Qurūn wa-Takmilat al-Jāmiʿ. (6th ed., Riyadh: Dār ʿAṭāʾāt al-ʿIlm, 1440 AH) .

Al-ʿAynī, Maḥmūd ibn Aḥmad. Sharḥ Sunan Abī Dāwūd. Edited by Khālid ibn Ibrāhīm al-Miṣrī. (1st ed., Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1420 AH) .

Al-Qāsim, ʿAbd al-Muḥsin. Tarjamat al-Wālid al-ʿAllāmah Muḥammad ibn Qāsim. (1st ed., n.p.: n.pub., 1445 AH) .

Al-Qāsim, ʿAbd al-Malik. Al-Shaykh ʿAbd al-Raḥmān ibn Qāsim Ḥayātuhu wa-Sīratuhu. (2nd ed., Riyadh: Dār al-Qāsim, 1435 AH) .

Al-Qāḍī, ʿAbd al-Fattāḥ. Al-Budūr al-Zāhirah fī al-Qirāʾāt al-ʿAshr al-Mutawātirah. (1st ed., Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1401 AH) .

Al-Qushayrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. Ṣaḥīḥ Muslim. Supervised by Dr. Muḥammad ibn Zuhayr al-Nāṣir. (n.ed., Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1433 AH) .

Al-Kalwadhānī, Maḥfūẓ ibn Aḥmad. Al-Hidāyah ʿalā Madhhab al-Imām Aḥmad. Edited by ʿAbd al-Laṭīf Hamīm and Māhir Yāsīn al-Faḥl. (1st ed., n.p.: Muʾassasat Gharās, 1425

AH) .

Al-Mardāwī, ʿAlī ibn Sulaymān ibn Aḥmad. Al-Inṣāf fī Maʿrifat al-Rājiḥ min al-Khilāf. Edited by Dr. ʿAbd Allāh al-Turkī. (1st ed., Cairo: Dār Hajar, 1415 AH) .

Al-Muʿaddil, Muḥammad ibn Yaʿqūb. ʿAdad Āy al-Qurʾān ʿalā Madhhab Ahl al-Baṣrah. Edited by Dr. Bashīr al-Ḥumayrī. (1st ed., n.p.: Jāʾizat Dubay al-Dawliyyah, 1444 AH) .

Al-Nasāʾī, Aḥmad ibn Shuʿayb. Al-Sunan al-Kubrā. Edited by Ḥasan ʿAbd al-Munʿim. (n.ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1421 AH) .

Al-Hāshimī al-Makkī, ʿUmar ibn Fahd. Muʿjam al-Shuyūkh. Edited by Muḥammad al-Zāhī. (n.ed., Riyadh: Dār al-Yamāmah, n.d.) .

Al-Hamdānī al-ʿAṭṭār, Abū al-ʿAlāʾ al-Ḥasan ibn Aḥmad. Mabhij al-Asrār fī Maʿrifat Ikhtilāf al-ʿAdd wa-l-Akhmās wa-l-Aʿshār ʿalā Nihāyat al-Ījāz wa-l-Ikhtiṣār. Edited by Dr. Khālid Abū al-Jūd. (n.ed., Egypt: Maktabat al-Imām al-Bukhārī, al-Ismāʿīliyyah, 1435 AH).

استدراكات الإمام القَيْجاطي على الإمام الدَّاني
من خلال كتاب شرح الدُّرر اللَّوامع في أصل مقرإ الإمام نافع
- جمعًا ودراسةً -

Al-Qayjati's to Imam al-Dani istidrakaat
Through the Book Sharh al-Durar al-Lawami' fi Asl al-Muqri'at al-Imam Nafi'
- Collection and Study -

إعداد:

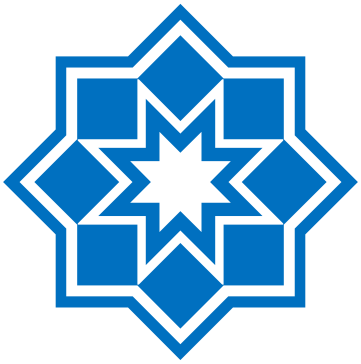
د / أفراح بنت عبد الله البلوشي

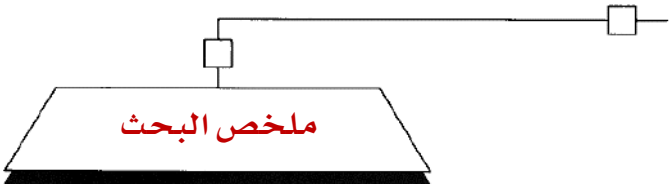
الأستاذ المساعد بقسم الدِّراسات القرآنية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة طيبة بالمدينة المنورة

Prepared by:
Dr. Afrah bint Abdullah Al-Bulushi
Assistant Professor in the Department of Qur'anic Studies, Faculty of Arts and Humanities, Taibah University, Madinah
Email: aalbloushi14132@gmail.com

استلام البحث A Research Receiving		اعتماد البحث A Research Approving
2026/02/17		2026/05/11

نشر البحث
A Research publication
June 2026 - مجرّم ١٤٤٨هـ
DOI:10.36046/2323-060-217-002





يهدف البحث إلى تتبّع استدراكاتِ الإمامِ القَيْجاطي على الإمام الدَّاني (ت٤٤٤هـ) من خلال كتاب «شرح الدُّرَر اللّوامِع في أصل مقرإ الإمام نافع» للإمام أبي عبد الله محمد بن عبد الملك المنتوري القيسي (ت ٨٣٤هـ)، جمعًا ودراسةً، مع بيان الراجحِ منها وفق المعطيات العلمية.

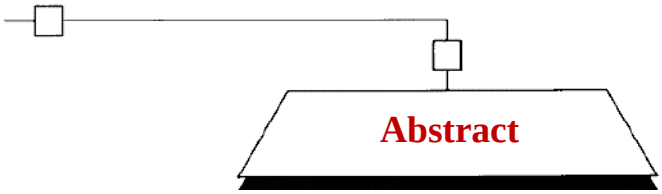
وقد اشتمل البحث على مقدمةٍ وتمهيد وفصلين رئيسين؛ اشتمل التمهيد على: تعريف للاستدراكات، ثم تناولت في الفصل الأول: التعريف بالإمامين الدَّاني والقَيْجاطي، أمّا الفصل الثاني: فخُصِّص لدراسة استدراكات الإمام القَيْجاطي على الإمام الدَّاني دراسةً تحليليةً مقارنة، ثم خُتمت بخاتمةٍ تبرز أهم النتائج والتوصيات.

وكان من أهمها:

١- أن استدراكات القَيْجاطي تكشف عن التحرير الدقيق بين الأداء والرواية والتوجيه.

٢- توسيع البحث ليشمل مقارنة الاستدراك في علوم القراءات بين مدارس المشرق والمغرب.

الكلمات المفتاحية: (الاستدراكات، القَيْجاطي، الدَّاني، المنتوري، مقرأ).



Abstract

The research aims to trace the corrections of Imam Al-Qayjati to Imam Al-Dani (d. 444 AH) through the book » Sharh Al-Durar Al-Lawami' fi Asl Maqra'at Al-Imam Nafi«by Imam Abu Abdullah Muhammad bin Abdul Malik Al-Manturi Al-Qaysi (d. 834 AH), in a collection and study, with an explanation of the most likely of them according to the scientific data.

The first chapter addresses the definition of the concept of istidrākāt, and provides an introduction to Imam al-Qījāṭī and Imam al-Dānī.

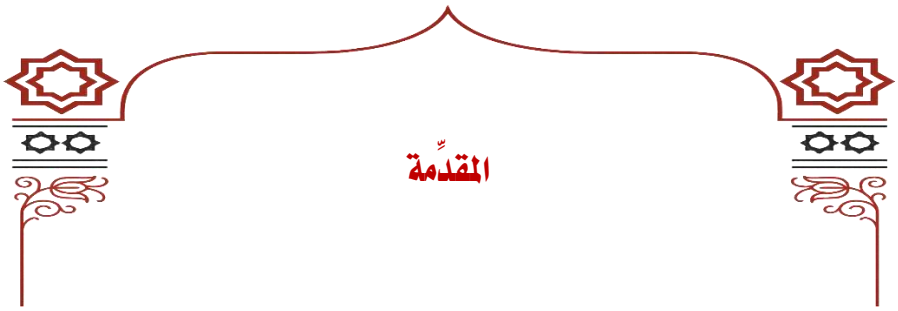
As for the second chapter, it is devoted to an analytical and comparative study of the istidrākāt of Imam al-Qījāṭī on Imam al-Dānī. The study is then concluded with a conclusion that includes the most prominent findings and recommendations.

Among its most important findings were

1.That al-Qayjati's corrections reveal the precise distinction between performance, transmission, and interpretation

2 .Expanding the research to include a comparison of corrections in the science of Quranic readings between the schools of the East and West.

Keywords: (istidrākāt, al-Qījāṭī, al-Dānī, al-Muntūrī, Qirāʾāt).



المقدِّمة

الحمدُ للهِ رب العالمين، والصلاةُ والسلامُ على سيّدِنا محمدٍ ﷺ، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسانٍ إلى يوم الدِّين.

أمّا بعدُ:

فإن من أشرف ما تُصرف فيه الأعمار وتُستثمر فيه الأوقات: الاشتغال بكتاب الله تعالى تلاوةً وتدبّرًا، وضبطًا وروايةً، وفهمًا ودرايةً، فقد أولى السلف الصالح عنايةً عظيمةً بكتاب الله، وتنوَّعت مظاهر عنايتهم وتعدَّدت، وكان من بين تلك المظاهر الاستدراك العلمي الذي يُسهم في كمال العلم وبنائه، ويضبط تلقي المعلومة على الوجه الصحيح، بعد عرضها ومناقشتها.

وقد جاء هذا البحث لجمع استدراكاتِ الإمام القَيْجاطي على الإمام الدَّاني، من خلال كتاب تلميذِه -المنتوري-: «شرح الدُّرَر اللّوامِع في أصل مقرإ الإمام نافع»؛ انطلاقًا من مكانة الإمامَين بين علماء القراءات، وحرصًا على بيان ما تميّز به منهجُ كلٍّ منهما؛ سعى هذا البحثُ إلى حصر تلك الاستدراكات ودراستها دراسةً علميةً، مع الإقرار بقصور الجهد، وطلب العون والتَّوفيق من الله تعالى.

❖ أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. إنَّ جمع هذه الاستدراكات والنَّظر في جهود الأئمّة واستقراء أقوالهم في النقد والتصويب يوضّح مناهجهم ويبرز الفروق العلمية الدّقيقة.

٢. يُعدّ الإمام القَيْجاطي من الأعلام الذين اتَّصفوا بدقَّة النظر وحُسن النقد، مما يجعل دراسة استدراكاته مدخلاً لفهم منهجه.

❁ أهداف البحث:

١. جمعُ استدراكاتِ الإمام القَيْجاطي على الإمام الدَّاني، ودراستُها دراسةً مقارنةً بأقوال العلماء.

٢. الإسهامُ في الإثراء المعرفي من خلال بيان طُرق الترجيح بين أقوال العلماء، بعد دراسة المسائل والنظر في أدلتها وتوجيهاتها.

٣. خدمة علم القراءات القرآنية من خلال تحرير مسائله، وتوثيق جهود الأئمّة.

❁ الدراسات السابقة:

بعد مراجعة الفهارس العلمية، وسؤال أهل الخبرة والاختصاص؛ تبيّن عدمُ وجود بحثٍ تناولَ استدراكات الإمام القَيْجاطي على الإمام الدَّاني.

❁ خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وفصلين، وخاتمة، وفهرس.

المقدمة: وتشتمل على: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهداف البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجه.

التمهيد: تعريف الاستدراكات.

الفصل الأول: التعريف بالإمامين الدَّاني والقَيْجاطي.

المبحث الأول: التعريف بالإمام الدَّاني.

المبحث الثاني: التعريف بالإمام القَيْجاطي.

الفصل الثاني: استدراكات القَيْجاطي على الإمام الدَّاني رحمهما الله.

ثم الخاتمة، وضمنتها أبرز النتائج والتوصيات.

الفهرس: أهم المصادر والمراجع.

❁ منهج البحث:

اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، واتخذت الإجراءات التالية:

١. جمع استدراكات القَيْجاطي على الإمام الدَّاني، وترتيبها وفق تسلسلها في كتابه، ودراسة مضمونها وتحليلها، مع بيان وجه الاستدراك، وصحته، ثم الترجيح بينهما.

٢. اتباع مسلك الإيجاز، دون الإسهاب في التفاصيل.

٣. الاقتصار على ذكر الأعلام دون الترجمة لهم.

التمهيد: تعريف الاستدراكات

أولًا: الاستدراك لغةً:

الاستدراك: مصدرُ «استدرَك»، ووزنه: استفعالٌ، صيغةٌ تدلُّ على طلب الفعل، من مادة (د ر ك)، وكما قرَّر ابن فارس(١) إنَّها أصلٌ واحدٌ: وهو لحوقُ الشيء بالشيء ووصوله إليه، يُقال: أدركتُهُ إدراكًا ودرَكًا، أي: لحقته، ويقال: عشت حتى أدركت زمانه، أي: عايشتُه، ويُقال: «أدركتُهُ ببصري» أي: رأيتُه، و«تداركوا»، بمعنى: تلاحقوا، ولحق آخرهم أوَّلهم(٢)، واستدركتُ ما فاتَ وتدارَكتهُ بمعنى.

ويُقال: استدركَ الشيءَ بالشيءِ، أي: حاولَ إدراكَه به(٣)، وكذا: تداركَ خطأَ الرأي بالصواب، واستدركَ عليه قوله(٤)، أي: أصلحَ خطأه، أو أكملَ نقصَه، ويُقال أيضًا: تداركَ الخطأ بالصواب(٥).

ثانيًا: الاستدراك اصطلاحًا:

هو التنصيصُ والإكمالُ والتوضيحُ، ويتم من خلال اتباعِ القول الأول بقولٍ

---

(١) ينظر: الرازي، أحمد بن فارس، "مقاييس اللغة"، تحقيق: عبد السلام هارون، (دار الفكر، لبنان، ١٣٩٩هـ)، ٢: ٢٦٩.

(٢) ينظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، "الصحاح"، تحقيق: أحمد عطار، (ط،بيروت: دار العلم، ١٤٠٧هـ)، ٤: ١٥٨٢.

(٣) ينظر: الأفريقي، ابن منظور جمال الدين "لسان العرب"، تحقيق: محمد باسل السود، (ط ٣، بيروت، دار صادر،١٤١٤هـ)، ١٠: ٤١٩-٤٢٠، مادة (درك).

(٤) ينظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود، "أساس البلاغة" تحقيق: محمد باسل السود، (ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ)، ١: ٢٥٨.

(٥) ينظر: مجموعة من المؤلفين "المعجم الوسيط" مجمع اللغة العربية، (ط٤، مصر مكتبة الشروق الدولية،١٤٢٥هـ)، ١: ٢٨١.

ثانٍ يصلحُ خطأه، أو يكملُ نقصَه، أو يُزيل عنه اللَّبْس، ويظهر بذلك الحرص على ضبط المعاني ودقة النقل(١).

الفصل الأول: التعريف بالإمامين الدَّاني والقَيْجاطي

المبحث الأول: التعريف بالإمام الدَّاني(٢)

أولًا: اسمه ونسبه وكنيته:

هو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيدٍ، أبو عَمرٍو، الأندلسيُّ، القُرطبيُّ، الدَّاني. واشتهر بالدَّاني؛ لسُكناه ب«دانية»(٣)، ثمَّ ارتحل إلى المشرق، ولم يَسِرْ في طريقٍ إلّا وقصده الطُّلاب؛ لِما اشتُهِرَ به عنه حيث كان إمامًا في القراءةِ، ثِقةً في النَّقل، ضابطًا متقنًا، مُبرِّزًا على أهل زمانه.

ثانيًا: مولده:

وُلد ب«قرطبة»(٤) سنة ٣٧١هـ في أسرةٍ معروفةٍ بالعلم والصلاح، ونشأ على

---

(١) ينظر: الزهراني، نايف بن سعيد، "استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى دراسة نقدية مقارنة"، ط١، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٠هـ، ص: ١٦.

(٢) هو الإمامُ الكبير، والمقْرِئُ النِّحرير، والإمامُ الشهير أغنى وأشهر مِن أنْ يُترجَمَ له في مثلِ هذا المبحث الوجيز، وقد خُصَّ بتراجم واسعة من العلماء والباحثين، منها: "أبو عمرو الدَّاني وجهوده في القراءات"، رسالة دكتوراه، د.حسين العواجي عام ١٤٢٢هـ، فأشرت إلى ترجمةٍ له مختصرة.

(٣) مدينة أندلسية مشهورة. ينظر: الحموي، أبو عبد الله ياقوت، "معجم البلدان"، (ط٢، دار صادر -بيروت،١٩٩٥م)، ٢: ٤٣٤، محمد عبد الله عنان، "الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال"، (ط٢، مكتبة الخانجي، ١٤١٧هـ)، ص١٤٥.

(٤) مدينة أندلسية عريقة. ينظر: الحموي، "معجم البلدان"، ٤: ٣٢٤، عنان، "الآثار الأندلسية"، ص١٨.

محبة القرآن وعلومه، وتأثر بالبيئة العلمية الغنية في الأندلس(١).

ثالثًا: شيوخه:

تلقَّى الإمامُ علمَه عن جماعةٍ كبيرةٍ من أهلِ الأداء والرِّواية، وقد قيل إنَّ عدد شيوخه الذين لَزِمهم وأخذ عنهم بلغَ سبعةً وثمانين شيخًا(٢)، وسأكتفي بذكر أبرز من تلقّى عنهم علمَ القِراءات:

١- طاهر بن عبد المنعم بن غلبون، أبو الحسن المصريّ (ت: ٣٩٩هـ)(٣).

٢-خلف بن إبراهيم بن خاقان، أبو القاسم المصريُّ (ت: ٤٠٢هـ)(٤).

٣- فارس بن أحمد بن موسى، أبو الفتح الحمصيُّ (ت: ٤١٠هـ)(٥).

رابعًا: تلاميذه:

قصَدَ الإمام كثيرٌ من الطُّلابُ للتلقّي من مَعينِ علمِه، لمكانته العلمية، ومن أبرزهم:

١- محمد بن أحمد بن سعود، أبو عبد الله الأنصاريُّ (ت: ٤٧٠هـ)(٦).

٢- ابنه أحمد بن عثمان بن سعيدٍ، أبو العباس الدَّاني (ت: ٤٧١هـ)(٧).

---

(١) ينظر: ابن الجزري محمد بن محمد، "غاية النهاية في طبقات القراء"، تحقيق: ج. برجستراسر، (ط١، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٣٥١هـ)،١: ٥٠٣.

(٢) ينظر: الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، "معرفة القراء"، (ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ)، ص٢٢٦، ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٥٠٣.

(٣) ينظر: الذهبي، "معرفة القراء" ص٢٠٧، ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٣٣٩.

(٤) ينظر: الذهبي، "معرفة القراء" ص٢٠٤، ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٢٧١.

(٥) ينظر: الذهبي، "معرفة القراء" ص٢١٢، ابن الجزري، "غاية النهاية"، ٢: ٥.

(٦) ينظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ٢: ٦٣.

(٧) ينظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٨٠.

٣- سليمان بن أبي القاسمِ نجاحٍ، المعروف بأبي داودَ الأمويُّ (ت. ٤٩٦هـ)(١).

خامسًا: آثاره العلمية وثناء العلماء عليه:

لا يمكن حصرُ ما سُطر في سيرة الإمام الدَّاني، وما أُلِّف في ذكر مؤلفاته وشهرته، وثناء العلماء على علمه وطريقته؛ فقد خلّف ثروة علمية كبيرة في علوم القرآن، والرسم والضبط، والتجويد، وغيرها، نذكر من أهمِّها: «التيسير»، و«جامع البيان في القراءات السبع»، و«المقنع في الرسم».

ومن أبرز ما قيل عنه: «وكان ... جيد الضَّبط، من أهل الحفظ والذكاء والتَّفنن، دينًا فاضلًا ورعًا سُنيًا»(٢).

سادسًا: وفاته:

بعد حياة علمية حافلةٍ بخدمة القرآن ونشر علومه، تُوفي رَحِمَهُ اللَّهُ بمدينة دانية يوم الاثنين سنة (٤٤٤هـ)(٣).

المبحث الثاني: التعريف بالإمام القَيْجاطي

أولًا: اسمه ونسبه وكنيته:

هو: الإمام محمد بن محمد بن علي بن عمر بن إبراهيم بن عبد الله الكناني، المعروف بالقَيْجاطي، الغرناطي، الأندلسي، ويُكنى بأبي عبد الله(٤)، وقد نُسب اسمه

(١) ينظر: الذهبي، "معرفة القراء" ص:٢٥١، ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٣١٦.

(٢) ينظر: الذهبي، "معرفة القراء" ص:٢٢٧.

(٣) ينظر: الذهبي، "معرفة القراء" ص: ٢٢٨، ابن الجزري، "غاية النهاية"، ١: ٥٠٥.

(٤) ينظر: ابن الجزري، "غاية النهاية "، ٢: ٢٤٣.

إلى مدينة «قَيْجاطة» أو «قَيْشَاطَة»(١).

ثانيًا: مولده:

لم تذكر المصادر التي اطلعتُ عليها أي معلوماتٍ حول تاريخ مولده أو مكانه، إلا أنّ بعض المراجع تُشير إلى أصله الغرناطي، مما يعكس ارتباطه بمدينة «غرناطة» وبيئتها العلمية.

ثالثًا: شيوخه:

تلقّى الإمامُ علومَه على أيدي عددٍ من أعلام عصره، واستفاد منهم في شتى العلوم الشرعية، مما أسهَم في ترسيخِ منهجهِ العلميّ وتعميقِ إدراكه، ومن أبرز مَن تلقى عنهم نذكر:

١. محمد بن محمد بن بيْبشِ العبْدريّ، أبو عبد الله (ت: ٧٥٣ هـ)(٢).

٢. محمد بن عليّ بن أحمد الخولانيّ، ويعرف بابن الفخار البَيري، أبو عبد الله (ت: ٧٥٤هـ)(٣).

٣. أحمدُ بنُ عبد الحقِّ الجدليّ المالقيّ، ويعرف بابن عبد الحق، أبو جعفر (ت: ٧٦٥هـ)(٤).

---

(١) قَيْجاطة -بفتحٍ فَسُكون-: مدينة بالأندلس، ينظر: أبو عبد الله الحميري، "الروض المعطار"، ١: ٤٨٨، وذكر في "صفة جزيرة الأندلس" (ط٢، دار الجيل، بيروت ١٤٠٨هـ)، ص١٥٦: أن قَيْجاطة: هي مدينة بالأندلس، وأمَّا قَيْشَاطة: فهي حصن كالمدينة.

(٢) ينظر: لسان الدين الخطيب، أبوعبدالله محمد بن عبد الله، "الإحاطة في أخبار غرناطة"، (ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ)، ٣: ١٦-١٩.

(٣) ينظر: لسان الدين الخطيب، "الإحاطة"، ٣: ٢٢-٢٣.

(٤) ينظر: لسان الدين الخطيب، "الإحاطة"، ١: ٦٦-٦٨.

رابعًا: تلاميذه:

أسهمَ الإمامُ القَيْجاطي، في تخريجِ جيلٍ من التلاميذ نقلوا علومَه ودوّنوها، وأبرزوا أثر شيخهم في ذلك، ومن أبرزهم:

١. محمد بن محمد بن عاصمٍ الأندلسي، أبو بكر (ت: ٨٢٩ هـ)(١).

٢. محمد بن عبد الملكِ القيسيّ المِنتوريّ، أبو عبد الله (ت: ٨٣٤ هـ)(٢).

٣. محمد بن محمد بن عليّ المجاريّ الأندلسيّ، أبو عبد الله (ت: ٨٦٢ هـ)(٣).

خامسًا: آثاره العلمية وثناء العلماء عليه:

لقد ترك الإمام مؤلفاتٍ عديدة، تناولت مسائل عدة في علوم مختلفة، أذكر منها:

١- مسائل في القراءات(٤).

٢- مخارج الحروف(٥).

---

(١) ينظر: التنبكتي، أحمد بابا بن أحمد "نيل الابتهاج بتطريز المنهاج"، تقديم: عبد الحميد الهرامة، (ط١، دار الكاتب، طرابلس-ليبيا)، (ص٤٩١-٤٩٣)، محمد بن محمد مخلوف، "شجرة النور الزكية في طبقات المالكية"، علق عليه: عبد المجيد خيالي، (ط١، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٢٤هـ)، ١: ٣٥٦.

(٢) ينظر: التنبكتي أحمد بابا، "نيل الابتهاج" (ص٤٩٥)، مخلوف، "شجرة النور" ١: ٣٥٦.

(٣) ينظر: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع"، (دار الحياة، بيروت، ١٤١٩هـ)، ٩: ١٥١.

(٤) كتاب مطبوع بتحقيق: بنيونس زاكي (عام:٢٠٠١م)، من إصدار الرابطة المحمدية للعلماء.

(٥) ينظر: المنتوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الملك القيسي، "شرح الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع"، تحقيق: الأستاذ الصديقي سيدي فوزي، (ط١، مطبعة النجاح، المغرب، =

٣- الرد على من منع الصلاة بقراءة ﴿وَجَنَّٰتٍ﴾ [الأَنْعَام : ٩٩] بالرفع من قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَمِنَ ٱلنَّخۡلِ مِن طَلۡعِهَا قِنۡوَانٞ دَانِيَةٞ﴾ [الأَنْعَام : ٩٩](١).

❐ **وكان ممن أثنى عليه وأبرز فضله:**

الإمام ابن الجزري حيث قال: «أستاذ مقرئ عالم كامل، انتهت إليه مشيخة الإقراء في هذا الزمان بالأندلس»(٢).

وقال أحمد المقري: «والأستاذ العلامة أبو عبد الله القَيْجاطي الآية في علم القراءات»(٣).

وقال القرافي: «طالب عفيف له عرق من جده شيخنا الأستاذ أبي الحسن، لازم واجتهد وعرف نبله وظهرت في علم القرآن ...، **وقال تلميذه المنتوري:** شيخنا الأستاذ إمام القراء ومعلم الأداء»(٤).

سادسًا: وفاته:

بعد حياة علمية حافلة بالقراءة والإقراء، توفي الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ سنة (٨١١هـ)(٥).

=

١٤٢١هـ) ٢: ٧٦٨.

(١) ينظر: "مسائل القراءات"، ص:١١٤.

(٢) ينظر: ابن الجزري، "غاية النهاية"، ٢: ٢٤٣.

(٣) ينظر: المقري، أحمد بن محمد التلمساني، "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب"، تحقيق: إحسان عباس، (ط١، دار صادر، بيروت – لبنان، ١٩٦٨هـ)، ٥: ٣٤٠.

(٤) ينظر: أحمد بابا التنبكتي، "نيل الابتهاج" ص:٤٧٨.

(٥) ينظر: أحمد بابا التنبكتي، "نيل الابتهاج" ص: ٤٧٨.

الفصل الثاني: استدراكات الإمام القَيْجاطي على الإمام الدَّاني ﷺ

الموضع الأول: الوقفُ على حروفِ المدِّ واللين.

❐ نصُّ الدَّاني:

قال **المنتوري**: «**قال الدَّاني في التمهيد**: «واعلم أنَّ حروف المدِّ واللين الثلاثة إذا وقعن قبل آخرِ الكلمة الموقوف عليهنَّ، نحو: ﴿يَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: ١٣]، و﴿يَتَّقُونَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٧]، و﴿عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٩] وما أشبهها، فإنَّ أصحابنا اختلفوا في ذلك:

فمنهم من يُمَكِّنُ المدَّ فيه تمكينًا **مُشْبَعًا**، كالتمكين مع الهمزات، من أجل الساكنين، وهو مذهب شيخنا علي بن بشر».

وقال في التمهيد: «ومنهم مَن يُمَكِّنُ المدَّ في ذلك تمكينًا **وسطًا** من غير إشباع، فهذا مذهب شيخِنا فارس بن أحمد، وطاهر بن غَلْبون، وهو مذهب الأكابر من أصحاب ابن مُجاهد.

وقال: «ومنهم من لا يُمَكِّنُ المدَّ في ذلك إلا **بمقدار الإتيان بحرف مدٍّ** لا غير؛ لأن الساكن التالي... وهو مذهب شيخنا الحسن بن سليمان، وهو القياس»(١).

❐ نصُّ القَيْجاطيِّ.

«لا يجوز عندي في هذا الفصل الوقف بالمدِّ المتوسِّط؛ لأنه لا وجه له، ولا أصل له في القراءة يرجع إليه»(٢).

❐ وجه الاستدراك:

أن الوقف بالمدِّ المتوسِّط على حروف المدَّ واللِّين الواقعة آخر الكلمة الموقوف عليها: غير ثابت في القراءة، ولا وجه له يسوِّغه؛ فيختار الوقف عليها بحسب ما يتبع

---

(١) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:١٨٧-١٨٩.

(٢) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص١٨٩.

بعد الهمزات: إمَّا إشباعٌ، أو قَصرٌ.

الدراسة:

❐ رأي الدَّاني ومن وافقه:

لبيان مسألة اختلاف القراء في مقدار التمكين عند الوقف على حروف المدِّ واللين آخر الكلمات الموقوف عليها؛ يحسُن ذكر الأقوال فيها، ويمكن تلخيص ذلك كالآتي:

❐ التمكين المشبع:

يرى بعض العلماء أن المد يكونُ مشبعًا ممكَّنا قبل الوقف، وذلك تفاديًا لالتقاء الساكنين بعد الوقف، وهذا مذهب: علي بن بشر، وخلف بن خاقان، وقدماء مشيخة المصريين الآخذين بالتحقيق، واختِيار الشَّاطِبِيّ لجميع القُرَّاء(١).

❐ التمكين المتوسط:

ويرى بعضهم تمكين المدّ وسطًا من غير إشباع، لتجنب المساواة بين الساكن الأصلي والساكن المشبه به(٢)، وهذا مذهب فارس بن أحمد، وابن غلبون، وابن مجاهد والأكابر من أصحابه، وهو اختِيارُ الشَّذائِيّ، وَالأهوازِيّ، وابن شَيْطا، وَالشَّاطبِيّ، وَالدَّاني، واختاره بعضهم لأصحاب التوسُّطِ وتدوير القراءةِ، كالكِسائِيّ وخَلَف في اختِياره، وابن عامر، وعاصم(٣).

❐ التمكين القصير:

ويرى فريق ثالثٌ أن المدَّ عند الوقف يجب أن يُتَّخذ فقط بمقدار حرف مدٍّ واحدٍ، أي: بأقل تمكينٍ؛ لأن الساكن التالي قد يتحرك عند الوصل، فلا يلزم زيادة

---

(١) ينظر: ابن الجزري، "النشر"، ١: ٣٣٥.

(٢) أي العارض، ينظر: "النشر"، ١: ٣٥١.

(٣) ينظر: ابن الجزري، "النشر"، ١: ٣٣٥.

التمكين، وهو مذهب الأنطاكي، والحُصري، واختيار الجَعْبَريّ وغيره، وقد كره ذلك الأهوازي، ولم يرفضه الشاطبي، واختاره بعضُهم لأصحاب الحدر والتخفيف ممن قصر المنفصل كأبي جعفر وأبي عمرو، ويعقوب، وقالون(١).

❐ **رأي القَيْجاطي ومن وافقه:**

رأى القَيْجاطي أن الوقف بالمدِّ المتوسط غير ثابت في القراءة، فلا أصل له، ويختار الوقف بحسب ما يُتبع بعد الهمزات في الكلمة الأخرى: إمّا الإشباع، أو القَصر، ولا يقبل التمكين المتوسط عند الوقف.

❐ **الترجيح:**

الذي يظهر -والله أعلم- جواز الأوجه الثلاثة في الوقف على حروف المد واللين كما قال الدَّاني، وأيده الشاطبي، وأبو شامة(٢)، وابن القاصح(٣)، وابن الجزري(٤)، وعبد الفتاح القاضي(٥) .

وصححه ابن الجزَريّ ثمَّ علَّلَ ذلك، فقال: «الصَّحيح جوازُ كلٍّ من الثلاثة لجميع القُرَّاء؛ لعموم قاعدة الاعتدادِ بالعارضِ وعدمِه عن الجميع»(٦).

---

(١) ينظر: ابن الجزري، "النشر"، ١: ٣٣٦.

(٢) ينظر: المقدسي، أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل، "إبراز المعاني من حرز الأماني"، (ط١، دار الكتب العلمية، بيروت)، ١: ١٢٠-١٢٢.

(٣) ينظر: ابن القاصح، " سراج القارئ المبتدي وتذكار المقرئ المنتهي، (ت:٨٠١هـ)، ١: ٥٨.

(٤) ينظر: ابن الجزري، محمد بن محمد "النشر في القراءات العشر"،تحقيق: علي الضباع، (تصوير:دار الكتب العلمية). ١: ٣٣٥-٣٣٦.

(٥) ينظر: القاضي، عبد الفتاح "الوافي في شرح الشاطبية"، (مكتبة السوادي للتوزيع، ط: الرابعة، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢) ص:٧٩.

(٦) ينظر: ابن الجزري، "النشر"، ١: ٣٣٦.

الموضع الثاني: الوقفُ بالمدِّ مع الرَّومِ.

❐ نصُّ الدَّاني:

قال المنتوري: «**قال الدَّاني:** ... المدُّ الزائد في أحرف المدِّ واللين يكون إذا وُقِفَ على ما بعدهنَّ بالسُّكون أو الإشمام، ولا يكونُ إذا وُقِفَ على ما بعدهنَّ بالرَّوم. **وقال:** ... فأما إذا وُقِفَ على ذلك بروم الحركة، فزيادةُ التمكين مع ذلك عندي غير متمكِّن؛ من قِبَل أن رومَ الحركة: حركةٌ، وإن ضَعُفت بذهاب معظمها؛ فكما لا يُزاد في تمكين حرف المدِّ مع تحريك ما بعده سوى الهمز؛ كذلك ينبغي ألا يُزاد في تمكينه مع ذلك.

وقال ...: فإذا وُقِفَ على آواخر الكلم بالروم امتنعت الزيادةُ والإشباعُ لحرف المدِّ قبلهن؛ لأن روم الحركة حركة، -وإن ضعفت وزال معظم صوتها وخف النطق بها- ...، فكما تمتنع زيادة الحرف مع تمطيطها؛ كذلك تمتنع مع توهينها»(١).

❐ نصُّ استِدراك القَيْجاطيِّ:

«ذكر الدَّاني ...: أنَّ الروم عنده في الوقف حركةٌ يسيرة قد أُضعِف الصوتُ بها، فحكمها حكم الحركة التامة. **وذلك ليس بشيءٍ**؛ لأنه يؤول قوله إلى أنه يوقف على مُتحرِّك، ولم يقل بذلك أحد؛ وإنما حكمها: حكم السكون، والحركة المختَلَسَة في الوصل، نحو: (يَنْصُرُكُم)، و(يَشْعُرُكُم). فجعل الباب واحدًا، وبنى عليه أنه لا يجوز الوقف بالمدِّ. وقوله خطأٌ لا شكَّ فيه؛ بل يجوز الوقفُ بالمدِّ مع الروم، كما يجوز مع الإسكان والإشمام»(٢).

❐ وجهُ الاستِدراك:

أنَّ الخلاف حول حقيقة الرَّوم وحُكم المدِّ معه في الوقف؛ فالدَّاني جعل الروم

---

(١) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص١٨٩.

(٢) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص١٨٩.

حركةً مانعةً للمد، والقَيْجاطي يُبطل هذا، ويجعل الرَّوم في حكم السكون، فيُجيز المدّ معه.

❁ الدراسة:

❐ رأي الدَّاني:

يرى أن الرَّوم حركةٌ ضعيفة، فهو يمنع زيادة المد قبله؛ لأن المدّ الزائد لا يكون إلا مع السكون أو الإشمام فقط، فلا يجوز المدّ مع الروم، ووافقه على ذلك أكثر أهل العلم منهم: ابن الباذش، وابن شريح(١)، والسخاوي(٢)، وأبو شامة(٣)، وابن القاصح(٤)، وابن الجزري(٥).

❐ رأي القَيْجاطي:

يرى أنَّ قول الدَّاني -من كون الوقف فيه بالروم على مُتحرِّك-؛ لم يقل به أحد من أهل الأداء، وذهب إلى أنَّ الروم ليس حركة حقيقةً في الوقف، بل حكمه حكم السكون، والقياس الصحيح هو: الحركة المختلسة في الوصل، لا الحركة التامة، وأنَّ الروم في حكم السكون، لا الحركة، ولذلك يصحّ المدّ معه كما يصحّ مع الإسكان والإشمام.

---

(١) ينظر: ابن الباذش، أحمد بن علي الغرناطي، "الإقناع في القراءات السبع"، (ط١، دار الصحابة للتراث، مصر)، (ص: ٢٠٢).

(٢) ينظر: السخاوي، علي بن محمد "فتح الوصيد"، (ت:٦٤٣هـ)، ت: أحمد الزعبي، (مكتبة دار البيان، الكويت، ط:١، ١٤٢٣هـ.) ١: ٥٤٧.

(٣) ينظر: المقدسي، "إبراز المعاني"، ص: ١٢١.

(٤) ينظر: ابن القاصح، "سراج القارئ"، ص: ٥٨.

(٥) ينظر: ابن الجزري، "النشر"، ٢: ١٢١.

❐ **الترجيح:**

الذي يظهر –والله أعلم– أنّ إجراء الرَّوم لا يكون إلا مع القصر، وهو ما نصّ عليه الدَّاني: أن زيادة المدّ لا تكون مع الرَّوم، وإنما تختصُّ بالوقف بالسكون المحض أو بالإشمام. وما ذكره القَيْجاطي ممتنع؛ لأن الرَّوم حركةٌ ضعيفة، والحركة الضعيفة مانعة، قال ابن القاضي: «وما ذكر الدَّاني هو الذي اعتمد عليه جميع الشراح، ولم يخالف إلا القَيْجاطي وحده»(١).

الموضع الثالث: علّةُ تركِ تمكينِ المدِّ في الياءِ والواوِ المفتوحِ ما قبلهما.

❐ **نصُّ الدَّاني:**

قالَ **المنتُوريّ**: «قال **الدَّاني** ...: فأمَّا علَّة من روى عن ورشٍ ترك التَّمكين في الضَّرب الأوَّل؛ فإنَّ الياء والواو لما تغيَّرت حركة ما قبلهما، وانفتح ما قبل كلِّ واحدٍ منهما؛ زال مُعظم المد، وانبسط اللِّسان بهما كانبساطه بسائر الحروف الجامدة التي لا مدَّ فيها ولا لين، وخرجَا من حال الخفاء الموجِب للتمكين والتمطيط إلى حال البيان الذي لا يحتاج معه إلى ذلك..»(٢).

❐ **نص استدراك القَيْجاطي:**

«قول الدَّاني في الياء والواو المفتوح ما قبلهما: (إنَّ اللسان انبسط بهما كانبساطه بالحروف الجامدة التي لا مدَّ فيها ولا لين)، **ليس بشيء**؛ لأنَّ الواو تخرُج مِن الشَّفتين، والياء تخرج من وسط اللسان، وكان حقُّه أن يقول: (فإنَّ المدَّ فيهما

---

(١) ينظر: ابن القاضي، أبو زيد عبد الرحمن، "الفجر الساطع والضياء اللامع في شرح الدرر اللوامع"، تحقيق: أحمد بن محمد البوشيخي، (ط١، المطبعة الوطنية، مراكش– المغرب، ١٤٢٨هـ)، ٢: ١٦٠.

(٢) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:٢٢٨.

يسيرٌ فلا يُراعى)»(١).

❐ وجه الاستدراك:

كان من حيث عمل اللِّسان فيما ذكر، وعللَّ ذلك بأنَّه لا عمل للِّسان في الواو لخُروجِها من الشَّفتَيْنِ.

الدراسة:

❐ رأي الدَّاني ومن وافقه:

يرى أنّ علة ترك التَّمكين: هي زوال مُعظم المدِّ عن الياء والواو لما انفتح ما قبلهما، وانبساط اللسان بهما كما ينبسط بسائر الحروف الجامدة – أي: الساكنة – عداهما، وكذا خروجهما إلى حد البيان الذي لا يحتاج معه إلى تمكين وتمطيط بخلاف حال الخفاء.

وإذا نظرنا إلى الواو والياء؛ فسنجِدُهما من الحروف اللَّيِّنة الهوائِيَّة، التي يخرج الصوت فيها من هواء الفم دون اعتمادٍ كبيرٍ على عضوٍ محدَّدٍ(٢)، فهي «تخرُج بامتدادٍ ولين من غير كلفة على اللِّسان لاتِّساع مخرجها، فإنَّ المخرج إذا اتَّسع انتشر الصَّوت فيه وامتدَّ ولان، وإذا ضاق انضغط فيه الصوت وصلب»(٣).

وعليه لما كانت الألف أوسعها مخرَجًا؛ جُعلتْ أصلا في المدِّ واللِّينِ، وقد نص الدَّاني: أنَّ الصَّوت يمتدُّ بها بعد إخراجها من مواضعها؛ لاتِّساع الصَّوت بمخرج الألف

---

(١) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:٢٣١.

(٢) ابن الجزري، محمد بن محمد "التمهيد في علم التجويد"، تحقيق: د.علي البواب، (ط١، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٥هـ)، ص٩٢، المرصفي، عبد الفتاح بن السيد، (ط٢، مكتبة طيبة، المدينة المنورة)، "هداية القاري إلى تجويد كلام الباري"، ١: ٨٧.

(٣) المارغني، سيدي إبراهيم "النجوم الطوالع على الدرر اللوامع" (ط الإمام مالك)، ص: ٨١.

أكثر من اتِّساعه لهما(١)؛ لأنَّك تضمُّ شفتيك في الواو، وترفع لسانك قِبَلَ الحنك في الياء، وقد سُمِّيت هذه الحروف أيضًا: حروف اللِّين؛ لضعفها وخفائها.

وما ذُكر موافق لما عند سيبويه(٢)، والخليل(٣)، ومكي(٤)، والسخاويُّ(٥)، والهمذاني(٦).

❐ رأي القَيْجاطي ومن وافقه:

يرى أنَّ تعليل الدَّاني بانبساط اللِّسان غير صحيح، وأنَّ الياء والواو لا تُشبهان الحروف الجامدة في المخرج والحركة، فمخرج الياء من وسط اللسان، والواو من الشفتين؛ وعليه فتعليل الدَّاني غير دقيقٍ من حيث عمل اللِّسان والمخرج، إلَّا أنّه وافقه بأنَّ المدَّ فيهما يسير.

وقد ورد خلاف بين العُلماء في مخرج الواو إلى عدَّة أقوال:

- فمنهم من فرق بين الواو المدية وحرف الواو، كابن الجزري(٧)،

---

(١) ينظر: الدَّاني، "التحديد" ص١٠٩.

(٢) ينظر: سيبويه، "الكتاب"، تحقيق: عبد السلام هارون، (ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨هـ)، ٤: ٤٣٥.

(٣) ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، "العين"، تحقيق: د.مهدي المخزومي، ود.إبراهيم السامرائي، (ط١، مكتبة الهلال)، ١: ٥٧-٥٨.

(٤) ينظر: مكي، أبو محمد مكي بن أبي طالب، "الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة"، تحقيق: أحمد فرحات، (ط١، دار عمار الأردن، ١٤١٧هـ)، ص:١٢٦.

(٥) ينظر: السخاوي، "فتح الوصيد"، ٢: ٥٤٠.

(٦) ينظر: الهمذاني، ابن النجيبين، "الدرة الفريدة في شرح القصيدة"، تحقيق: جمال محمد طلبة، (ط١، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٣٣هـ)، ٥: ٣٣١.

(٧) ينظر: ابن الجزري، "النشر"، ١: ٢٠١.

والصفاقسي(١).

- ومنهم من جعلها من بين الشفتين، كسيبويه(٢)، والدَّاني(٣).

- ومنهم من جعلها من الجوف، كالخليل وابن الجزري(٤).

- وقد نبّه د.إبراهيم أنيس على أن الواو تخرج من أقصى اللسان وما يليه من الحنك مع استدارة الشفتين(٥).

❐ **الترجيح:**

الذي يظهر - والله أعلم - أنَّ استدراك القَيْجاطيِّ لَم يتَّجِه إلى ما ذكره الدَّاني من وصف لحال اللِّسان بانبساطه عند ترك المد، بل اكتفى بالتَّخطِئة بذكر مخرج الواو والياءِ، واقتصر على يُسر المدِّ، ولم يتطرَّق للعِلل الأخرى التي ذكرها الدَّاني مثل: أثر الخفاءِ أو البيان في إيجاب التَّمكِين والتَّمطيط أو تركه.

غير أنَّه في **موضع آخر** ذكر شيئًا زائدًا وهو الاستفال، فقال تعليقا على قول الدَّاني: «**ليس بشيء**، لأن الواو تخرج من الشفتين، والياء تخرج من وسط اللسان،

---

(١) ينظر: الصفاقسي، علي بن محمد النوري، "تنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين عما يقع لهم من الخطأ حال تلاوتهم لكتاب الله المبين"، تحقيق: محمد الشاذلي، (ط١، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله)، (ص٣٥).

(٢) ينظر: "الكتاب"، ٤: ٤٣٣، ابن الجزري، "النشر"، ١: ٢٠١.

(٣) ينظر: الدَّاني، "التحديد" ص:١٠٦.

(٤) ينظر: ابن الجزري، "التمهيد" ص:٨٥.

(٥) ينظر: عبد البديع النيرباني، "الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات"، دار الغوثاني- دمشق، ط: الأولى، ١٤٢٧هـ)، ص٦١-٦٢، وذكر في كتاب "الواضح في قواعد التجويد برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق" د. مسعود بودوخة، ود. صابر أحمد (مكتبة بيت الحكمة ط٣-٢٠١٦)، ص: ٣١، أنها تخرج من أقصى اللسان.

وهي **منسفلة**، إلا أنها إذا انكسر ما قبلها كثر تسفلها»، قال: «والوجه في ذلك: أن المد يسير، فلا يقوى أن يفصل بين المثلين؛ فوجب الإدغام»(١).

والَّذِي يُضَافُ إلى ما سبق: أنَّ كَثرَة التَّسفُّلِ تزيدُ اللّسانَ قرارًا في قاع الفم ممَّا يُمكن تفسيرُ الانبساطِ به، ومن المعلوم فيه أنَّ اللِّسانَ لا يعلو بها إلى جهةِ الحنكِ الأعلى، بل ينخفِضُ بتلك الحروف إلى قاع الفم عند النُّطقِ بها على هَيئَةِ مخارِجِها(٢)؛ ممَّا يضعف استدراك القَيْجاطي.

الموضع الرَّابع: علّةُ إسكان العربِ للهمزِ.

❐ نصُّ الدَّاني:

قال **المنتُوريّ**: «قال **الدَّاني** ... فالعلَّة في تسهيله الهمزة السَّاكنة في جميع ما تقدَّم –بعد الإجماع على أنَّ ذلك لغة قُريشٍ الَّذين نزل القرآن بلغتهم–: أنَّ الهمزة لما كانت حرفًا جلدًا، مخرجه من آخر الصَّدر وأوَّل الحلق باجتِهاد، وهي عند البصريِّينَ كالتَّهوُّع، وعند الكوفِيِّين كالسعلة(٣)، وكان السُّكون ممَّا يزيد في ثقلِها لإمساكه إيَّاها عن الخُروج؛ آثرَ تسهيلها لذلك، وجعل خلَفًا منها؛ حرفًا يقوم مقامها، من غير مؤنةٍ في إخراجه ولا اجتهادٍ في بيانه؛ طلبًا للخفَّة»(٤).

❐ نصُّ استِدراك القَيْجاطيّ:

«ليس تسكين الهمز مِمَّا يزيد في ثقلِها كما ذكر الدَّاني»، قال: «وإنَّما كثُرَ في

---

(١) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص٤٠٥، ص٤٠٦.

(٢) ينظر: الدَّاني، "التحديد" (ص١٠٩)، ابن الجزري، "التمهيد" (ص٩١)، المرصفي، "هداية القاري"، ١: ٨١.

(٣) ضبطها أهل اللغة بضمّ السين. ينظر: ابن منظور، "لسان العرب"، ١١: ٣٣٥، أمَّا المحدثون فضبطوها: بفَتحِ أوله وجوَّزوا الضَّم فيه. ينظر: ابن حجر، "فتح الباري"، ٢: ٢٥٦.

(٤) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:٣٣٤.

كلام العرب إبدالُها حرف مدٍّ؛ إذا كانت ساكنةً؛ لأنَّ حرف المدِّ أخفُّ من الهمزِ»(١).

❐ **وجهُ الاستِدراك:**

علَّة تسكِين العرب للهمزة هو أنَّ المدَّ أخفُّ من الهمز، وليس أنَّ السكون يزِيدُ في ثقلها.

❁ الدراسة:

❐ **رأي الدَّاني ومن وافقه:**

يرى أنَّ علّة تسهيل الهمزة السَّاكنة ترجع إلى ثِقَل الهمزة في ذاتها لما فيها من شدَّةٍ وبُعدِ مخرجٍ وشَبَهٍ بالتّهوُّع أو السعلة، وإلى أنَّ السُّكون يزيد هذا الثِّقل باحتباس النَّفَس وانقطاع جريان الصَّوت؛ ووافقه على ذلك: ابن خالويه(٢)،وابن الباذش(٣)، والسَّخاوي(٤)، وأبو شامة(٥).

❐ **رأي القَيْجاطي ومن وافقه:**

يرى أنَّ السكون لا يزيدُ في ثقلِ الهمزة -كما ذكر الدَّاني-، وإنما كثُر في كلام العرب إبدال الهمزة الساكنة بحرفِ مدٍّ طلبًا للخفَّة، وهو قول: مَكي(٦)،

---

(١) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:٢٢٨.

(٢) ينظر: ابن خالويه، الحسين بن أحمد "الحجة في القراءات السبع "، (ت: عبد العال مكرم، دار الشروق، بيروت، ط:٤، ١٤٠١هـ) ص:٦٤.

(٣) ينظر: ابن الباذش "الإقناع " ص:١٦٥.

(٤) ينظر: السخاوي، "فتح الوصيد"،١: ٣٦٦.

(٥) ينظر: المقدسي، "إبراز المعاني"، ١: ١٤٩.

(٦) ينظر: مكي، " الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها" (تحقيق: محي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، ط:٣، ١٤٠٤هـ)،١: ٨٠-٨١.

والهمذاني(١)،وابنُ الجزري.

❐ **الترجيح:**

الذي يظهر –والله أعلم– أنَّ القَيْجاطي نفى زيادة ثقلِ الهمزةِ بالسُّكونِ من غير أنْ يُدلِّل أو يُعلِّل، وقد أثبَت –أيضًا– ما أثبتَهُ الدَّاني؛ «لأنَّ حرف المدِّ أخفُّ من الهمز»، وَفيه كذلك إثباتٌ للخفَّة التي ذكرها الدَّاني في قوله: «طلَبًا للخِفَّةِ».

ومما يُعلمُ: أنَّ صفات الحرف أكمل ما تكونُ عندَ سُكونِه، لذلكَ جُعلَ ذلك مَعلَمًا عندَ النُّطقِ بالحروفِ لمعرِفةِ مخارِجها وصِفاتها، ولتبرُزَ ذواتُها وتتميَّزَ حَقيقتُها(٢)؛ وعليهِ يتوجَّهُ قول الدَّاني.

الموضع الخامس: علّةُ استثناءِ الهمزةِ -المضمومة أو المفتوحة بعد الفتح إذا كانت فاء من الفعل- من الإبدالِ.

❐ **نصُّ الدَّاني:**

قالَ **المنتُوريّ**: «قالَ **الدَّاني** ...: «وأمّا العِلّة في استثناء الهمزةِ المتحركةِ من ذلك بإجماعٍ عنه، فإنّ هذه الهمزة(٣) لو سَهَّلَها في ذلك ولم يُبْدِلْها حرفًا خالصًا، بل كان يجعلها «بَيْنَ بَيْنَ»، وهمزةُ «بَيْنَ بَيْنَ» تقربُ مِنَ السَّاكن، **بدليلِ**: إجماع العرب على ألا يُبتدأ بها كما لا يُبتدأ بالساكن، وما بعد هذه الهمزة ساكن في أكثر المواضع، فكان يجمع بفعله ذلك بين ساكنين، ولا ضرورةَ تدعوه إلى اجتماعهما، وحقّق الهمزةَ في ذلك فرارًا من التقاء الساكنين، وحُمِلَ على ذلك ما لم يكنْ بعد الهمزةِ فيه ساكنٌ، نحو: «فأكله»، «فأخذ»، «فآتاهم» وشبهه، ليكون الأصل بلفظ واحد، وعن طريق

---

(١) ينظر: "الدرة الفريدة"، ١: ٤١٠.

(٢) ينظر: المالقي، عبد الواحد "الدر النثير والعذب النمير"(دار الفنون للطباعة والنشر، جدة، ١٤١١هـ)، ٢: ١٨.

(٣) –المضمومة أو المفتوحة بعد الفتح إذا كانت فاء من الفعل– من الإبدالِ.

واحد من التحقيق، ولا يختلف»(١).

❐ **نصُّ استِدراك القَيْجاطيّ:**

«هذا التعليل الذي ذكر الدَّاني؛ **ليس بشيء، والوجه في ذلك:** أنه لو سهلها لكانت «بين بين»، وهمزة «بين بين» كالمحققة، ألا ترى أنها تستثقل في ﴿أَءِذَا﴾ [النَّازِعَات : ١١] ونظائره، فيدخل بينها وبين المحققة ألف، فلما كانت تستثقل إذا سهلت؛ أبقاها على أصلها من التحقيق، مع اتباعه في ذلك من أخذ عنه من مشيخته»(٢).

❐ **وجهُ الاستِدراك:**

ردَّ القَيْجاطيُّ التَّعليل الَّذي قدَّمه الدَّاني ابتداءً: بأنَّ همزة (بين بين) كالمحقَّقة، وليست شبِيهةً بالسَّاكنة، مُستدلًّا بإبقائها على أصلِها من التَّحقِيق لها عند التَّسهِيلِ بسبب ثقلها، فجعل سبب التَّحقيق لها هو: الإبقاء على الأصل، لا التِقاء السَّاكنَيْنِ، كما بيَّن الدَّاني.

❁ الدراسة:

❐ **رأي الدَّاني ومن وافقه:**

يرى الدَّاني استثناء الهمزة المتحركة من قاعدة اجتماع الساكنين، إذ إن نطقها في حالة «بين بين» يجعلها قريبة من الساكن، فتكون البداية بها أو اجتماعها مع ساكن آخر غير جائز وفق إجماع العرب، ولتفادي اجتماع الساكنين، يوصي بتحقيق الهمزة لفظيًا بوضوح، **ووافقه على ذلك أئمة** منهم: السَّخاوي(٣)، والهمذاني(٤)،

(١) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:٣٤٠.

(٢) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:٣٤٠.

(٣) ينظر: السخاوي، "فتح الوصيد"،١: ٣٦٦-٣٣٧.

(٤) ينظر: "الدرة الفريدة"، ١: ٤١٢.

وأبو شامة(١).

❐ **رأي القَيْجاطي ومن وافقه:**

يرى أنَّ التَّعليل الذي قدَّمه الدَّاني لاستثناءِ الهمزة المتحرِّكة من قاعدة اجتماع الساكنين غيرُ معتبر، إذ إنَّ التسهيل يجعل الهمزة «بين بين» ثقيلةً على النَّطق في بعض المواضع، مثل ﴿أَءِذَا﴾ وما شابهها.

❐ **الترجيح:**

الذي يظهر –والله أعلم– هو ترجيحُ رأي القَيْجاطي على الدَّاني، إذ إنَّ تحقيق الهمزة المتحرِّكة بوضوحٍ يحافظُ على سهولة النطق ويجنبُ ثقلَها.

الموضع السادس: علّةُ نقلِ حركةِ الهمزةِ إلى الساكنِ.

❐ **نصُّ الدَّاني:**

قالَ **المنتُوريّ**: «قال الدَّاني ... «والعِلَّة في نقل حركة الهمزِ إلى السَّاكِن في هذا الباب، مع مُراد الوصل دون الابتداء: أنَّ الهمزة لما كانت حرفًا جَلْدًا، لا نظِير له في جُسُوّه وثِقله وبُعدِ مخرجِهِ؛ استَثقلَها فخَفَّفَها، بأن ألقى حركتها على ما قبلها إذ كان ساكِنًا، وأسقطها من اللَّفظ لسُكونها، وتقدِير سكون ذلك الحرف المحرَّك بحركتها، من حيثُ كان تحرِيكه بها عارضًا، إيثارًا منه للخِفَّة، ورغبةً في تسهيل اللَّفظِ، مع أنَّ ذلك من فصِيح لغة العرب ومشهور كلامها، وهي لغة قريشٍ قوم النَّبيّ ﷺ»(٢). وقال بنحوه في موضع آخر(٣).

❐ **نصُّ استِدراك القَيْجاطيّ:**

«**قول الدَّاني في الهمز**: (إنَّه أسقطها لسكونِهَا، وتقدير سكون الحرف قبلها)؛

---

(١) ينظر: المقدسي، "إبراز المعاني"، ص: ١٤٨.

(٢) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص: ٣٦١.

(٣) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:٣٨٤.

ليس بِشَيْءٍ، وإِنَّمَا استثقلها، فألقى حركتها على السَّاكن قبلها وأسقطها، نَصَّ على ذلك سِيبَوَيْهُ»(١).

ونقل المنتوري عنه في موطن آخر قوله: «وَأَمَّا ما ذكره الدَّاني ومكي وأبُو دَاوُدَ سليمان بن نجاح؛ فَلَا يَصِحُّ، وهو خطأٌ؛ لِأَنَّ الهمزة إِنَّمَا حُذِفَت لقصد التَّخفيف، لَمَّا تَعَذَّرَ جَعْلُهَا «بين بين»، فلا حاجة بنا هُنَا إلى تقدير التقاء السَّاكنين»(٢).

❐ وجهُ الاستِدراك:

لا حاجة لذكر التقاء السَّاكِنيْن، بل السَّبب هو: التَّخفِيف، وذلك لاستثقالها.

❁ الدراسة:

المسألة المذكورة هي: حذف الهمزة بعد نقل حركتها، وعلَّة حذفها، فأمَّا الحذفُ فهو ممَّا اتَّفق عليه القرَّاء وعليه أكثر العرب(٣)، أمَّا علَّة الحذف ففيها رأيان مشهوران:

❐ رأي الدَّاني ومن وافقه:

يرى أنَّ الهمزة بعد نقل حركتها تُحذف؛ لالتقاء الساكنين، وهما: الهمزة بعد النقل، والحرف الذي قبلها؛ لأنه ساكن تقدِيرًا، إذ الحركة عارضة، قال الدَّاني في «جامع البيان»(٤) ملخِّصًا لذلك: «وتسقطُ هي من اللَّفظ لسكونها، وتقدير سكونِه الحرف الذي قبلها».

---

(١) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:٣٦٣.

(٢) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص: ٣٨٤.

(٣) ينظر: الدَّاني، "التيسير" (ص: ١٥٦)، ابن الباذش"الإقناع" (ص: ١٨٣).

(٤) ينظر: الدَّاني: "جامع البيان"، ١: ٤٦٨.

ووافقه على ذلك: مكي(١)، وأبو داود سليمان بن نجاح(٢)، والسخاوي(٣)، وأبو شامة(٤)،وابن الجزري(٥).

❐ رأي القَيْجاطيّ ومن وافقه:

يرى أنَّ علَّة حذفِ للهمزةِ: التَّخفِيفُ، فالإسقاطُ لها ناتجٌ عن الاستثقالِ لا عن السُّكونِ، وهو توجيهٌ مبنيّ على أُصولِ العربيةِ -كما نصَّ عليها سِيبَوَيْهِ-، وهو قول: ابن خالويه(٦)، والدَّاني -في قوله الآخر-(٧)، والمهدوي(٨)، والدمياطي(٩)، واختاره ابن برّي في منظومته «**الدرر اللَّوامع**»(١٠)، وجعله

---

(١) ينظر: مكي، محمد بن أبي طالب "مشكل إعراب القرآن"، (تحقيق: د.حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:٢، ١٤٠٥ه) ٢: ٤٩٦.

(٢) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع" ص: ٣٨٤، المارغني، "النجوم الطَّوالع" ص: ١٥٩.

(٣) ينظر: السخاوي، "فتح الوصيد"، ١: ٣٨٠.

(٤) ينظر: المقدسي، "إبراز المعاني"، ص١٥٦.

(٥) ينظر: ابن الجزري، "النشر"، ١: ٤٠٨.

(٦) ينظر:ابن خالويه "الحجة " ص٦٥.

(٧) ذكره عنه: ابن المجراد في "إيضاح الأسرار" في باب النقل، وأبو عبد الله الصفار (ت: ٧٦١هـ) في "الزهر اليانع في قراءة الإمام نافع"، على ما ذكره د.حسن حميتو في بحثه: "السجال العلمي والخصومة النقدية بين.. الدَّاني والمهدوي"، (مجلة الحجة، ع ١، ١٤٣٦هـ)، ص: ٢٤٨- ٢٤٩.

(٨) ينظر: المهدوي"شرح الهداية"، ١: ٤٩.

(٩) ينظر: الدمياطي، "إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر "، تحقيق: أنس مهرة، (دار الكتب العلمية: الثالثة، ١٤٢٧هـ). ص:٨٣.

(١٠) ينظر: البيت: ١٢٣، ابن برّي، أبو الحسن، "الدّرر اللوامع في أصل مقرإ الإمام نافع"، (جمعية المنابر القرآنيَّة، مدرسة ابن القاضي للقراءات، ط١)، ص: ١٠.

المارغني(١) سالمًا من الاعتراض.

❐ **الترجيح:**

الذي يظهر-والله أعلم- أنَّ رأي القَيْجاطي ومن وافقه من أنَّ النقل أو التسهيل مجردُ وسيلةٍ لتخفيف أثر الثِّقلِ؛ هو رأيٌ قويٌّ، باعتبار سلامته من الاعتِراضِ، ويقوي هذا الترجيح كلام المهدوي الذي ذكر أنَّ المعروف عدم الاعتداد بالحركة العارضة، وعليه فلا يعتدُّ بذلك السُّكون أيضًا لأنَّه عارضٌ، فلن يحدثَ الالتقاءُ بينَ السَّاكنيْن على فرض ذلك.

على أنَّه قد قال أبو عبد الله الصفار بعد بسط مذهب الدَّاني وذكر أنَّ القولين ثابتان للدَّاني في المسألة: «فلا درك(٢) على الحافظِ بهذا الاعتِبارِ»(٣).

الموضع السابع: تأثّرُ إخفاءِ النونِ والتنوينِ قربًا وبعدًا عندَ حروف الإخفاء.

❐ **نصُّ الدَّاني:**

قال المنتُوريّ: «قال الدَّاني ...: وإخفاء النُّون والتَّنوين عند هذه الحروف مُختلف، على قدر قُربها منها وبعدها في المخرج، فما كان أقرب كان عنده أخفى، وما كان أبعَد كان عنده أبيَن».

❐ **نصُّ استِدراك القَيْجاطيّ:**

«ما ذكرهُ **الدَّاني** من أَنَّ إخفاء النُّون والتَّنْوين عند هذه الحروف مُخْتَلِفٌ على قَدْرِ القُرب والبعد؛ **لَيْسَ بِشَيْءٍ**، لا فَرْقَ بين الإخفاء في جميع الأحوال من القرب

(١) ينظر: المارغني، "النجوم الطَّوالع"،ص: ١٥٩.

(٢) الدَّرَك: اللَّحقُ من التَّبِعةِ، أي: ما يلحَقُه منها. ينظر: الزَّبِيدي، "تاج العروس"، ٢٧: ١٤١.

(٣) ينظر: د.حسن حميتو في بحثه: "السجال العلمي"، ص: ٢٤٩.

والبعد»(١).

❐ **وجهُ الاستِدراك:**

ردَّ القَيْجاطيُّ تفريق الدَّاني بين إخفاءِ الحروفِ بالنِّسبة لقربها أو بعدها من المخرج، ولم يذكر دليلًا ولا تعليلًا.

❁ الدراسة:

❐ **رأي الدَّاني ومن وافقه:**

يرى الدَّاني أنَّ الإخفاء في النُّون السَّاكنة والتَّنوين مرتبطٌ بطبيعةِ مخرج الحرف الذي يلي النون، فلا يكون على حدٍّ سواء في جميع الحروف، بل هُو مُتفاوِتٌ في القوَّة على حسب قرب الحروف من النُّون والتنوين وبُعدها عنهما في المخرج، قال: «وإخفاؤُهما على قَدْرِ قُربهما وبعدِهما، فما قرُبا منه كانا عندَه أخفَى ممَّا بَعُدَا عنه»(٢).

ويَعكِس هذا الرأي فهمًا دقيقًا للعلاقة بين المخارج والأصوات، وهو ما أكَّدَه الدَّاني في بعض مؤلفاته: كجامع البيان(٣)، والتحديد(٤)، ووافقه على ذلك: مكي(٥)، وابن الباذش(٦)، والسخاوي(٧)، وابن الجزري(١)، والصفاقسي(٢).

---

(١) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:٤٤٢.

(٢) ينظر: الدَّاني، "التحديد"، ص:١١٧.

(٣) ينظر: الدَّاني، "جامع البيان"، ٢: ٦٨٢.

(٤) ينظر: الدَّاني، "التحديد"، ص:١١٧.

(٥) ينظر: مكي، "الكشف"، ص:١٧٠.

(٦) ينظر: ابن الباذش، "الإقناع"، ص: ١١٠.

(٧) ينظر: السخاوي، "فتح الوصيد"، ١: ٤٥٩.

❐ رأي القَيْجاطي ومن وافقه:

يَرَى أنّ الإخفاء في النُّونِ السَّاكِنَةِ والتَّنوينِ يُطبَّق على جميع الحروفِ المخصَّصَة بشكل موحَّدٍ، ويُظهِر هذا الرأي توجُّهًا نظريًّا عامًا يركّز على القاعدة دون التفريق بين مراتب الإخفاء، ويُعمِّم الحكم على جميع الحالات، ويُفهَم من هذا الاستدراك أنّه يرى إخفاءً موحَّدًا لا يتأثَّر بقرب أو بعد مخرج الحرف التالي.

❐ الترجيح:

الذَّي يظهر راجحًا —والله أعلم— هو ما ذهب إليه الدَّاني: من أنَّ الإخفاء في النُّون الساكنة والتَّنوين يتفاوت تبعًا لقرب الحرف التالي من مخرج النون؛ لكونه أدقّ وأقرب إلى واقع النُّطق، إذْ نقلُ موضِع اعتماد اللِّسان عند النُّطق بالنُّون ... إلى مخرَج الحرف الذي تُخفى عندَهُ النُّون مُعتبرٌ، ف«يأخُذ اللِّسان عند النُّطق بالنُّون المخفاة الوضع الَّذِي يكون عليه النُّطق بالحرف الذي يكون بعدها، مع بقاء جريان صوتِ الغُنَّةِ»(٣).

ويُمكن تأييد ما ذهب إليه الدَّاني بما بيَّنَهُ الدُّكتور غانم قَدوري الحَمَد؛ إذ أوضح أنَّ الحروف القريبة تُحدِثُ انتقالًا أسرع في المخرج، فتزداد الغُنَّةُ ويقوى الإخفاء، بينما الحروف البعيدة تبرُزُ معها صفة النُّون ويقلُّ مقدارُ الخفاء(٤).

وينسجم هذا التحليل مع ما قرَّرَهُ العلماء من وجود **ثلاث مراتبَ للإخفاءِ**: أعلاها عند الطَّاءِ، والدَّالِ، والتَّاءِ لِقُربِها، وأدناها عند القاف والكاف لِبُعدِهما،

=

(١) ينظر: ابن الجزري، "التمهيد"، ١: ١٥٩.

(٢) الصفاقسي، "تنبيه الغافلين" ص: ١٠٣.

(٣) ينظر: مكي "الكشف" ١: ١٦٦.

(٤) ينظر: غانم قدوري الحمد، "الشرح الكبير على المقدمة الجزرية"مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ط:١، ١٤٣٠هـ)، ص ٤٧٩—٤٩١.

وأوسطها عند بقيَّة الحروف(١).

الموضع الثامن: فتحُ ذواتِ الياءِ في رؤوسِ الآي لورشٍ إن كان بعدها هاءٌ.

❐ نصُّ الدَّاني:

قال المنتُوريّ: «وقال [يقصد: الدَّاني] في سُورَة والنَّازعات: وورش ما كان مِن ذلك ليسَ فِيه هاء وألف: (بَيْن بين)، وما كانَ فِيهِ هاء وألف: بإخلاص الفتح، إلَّا قوله تعالى: ﴿ذِكۡرَىٰهَآ﴾؛ فإنَّه قرأه (بين بين) مِن أجلِ الرَّاءِ».

❐ نصُّ استِدراك القَيْجاطيّ:

«ما وقع **للدَّانيّ** فِي «**التَّيْسِيرِ**»: من أنَّ **وَرْشًا** يفتح ذوات الياء فِي رؤوس الْآي، إِذا كان بعدها هاءٌ، فِي سورتَيْ الشَّمس والنَّازِعَاتِ عدا ﴿ذِكۡرَىٰهَآ﴾؛ فتخلِيطٌ لَا يعضده نَظَرٌ وَلَا نَقْلٌ»(٢). ثُمَّ ذكر الروايات في ذلك.

❐ وجهُ الاستِدراك:

نسب القَيْجاطيُّ التَّخلِيط للدَّانِي فيما نسبه لورشٍ، وعضَّد ذلك بالروايات المثبتة لقوله، غير أنَّ المنتورِي قد نقل عن الدَّاني نحو ما ذكره القَيْجاطيُّ كذلكَ، لكن في غير «التيسِير»، ممايفتح باب الاعتذار للدَّانِي.

❁ الدراسة:

❐ رأي الدَّاني ومن وافقه:

يرى أنَّ قراءة الهاءِ بعدَ الضَّمير المؤنَّث في سورة «النازعات» تُقرأ بإخلاصِ الفتح، مع استثناء قوله تعالى: ﴿ذِكۡرَىٰهَآ﴾، حيث قرأه بَيْن بَيْن مراعاةً للرَّاء.

---

(١) ينظر: المرعشي "جهد المقل" تحقيق: سالم قدوري الحمد، (دار عمان، الأردن، ط٢، ١٤٢٩هـ) ص:٢٠٢-٢٠٥، "الشرح الكبير على المقدمة الجزرية" ص ٤٩١—٤٩٧.

(٢) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:٤٦٦.

❐ **رأي القَيْجاطي ومن وافقه:**

يرى أن ما ذكره الدَّاني عن فتح ذوات الياء بعد الضمير المؤنث في سورتي «الشمس» و«النازعات»؛ هو تخليط من الدَّاني لا يعضده النقل والرواية ولا النظر.

❁ **الدراسة:**

ذَكَرَ **الدَّاني في سورةِ ﴿النَّازِعات﴾ في التيسير قوله:** «وَوَرْشٌ ما كان من ذلك ليس فيه هاءٌ وألفٌ فبإخلاص الفتح، إلّا قوله: ﴿ذِكْرَاهَا﴾؛ فإنَّه قرأه (بين بين) لأجل الرَّاء»(١).

إلَّا أنّه قد ذكر في باب الفتح والإمالةِ وبينَ اللفظين: «وقرأ ورشٌ جميع ذلك (بين اللفظين)، إلّا ما كان من ذلك في سورةٍ أواخِرُ آيِها على هاء ألف، فإنَّه أخلص الفتح فيه، على خلافٍ بين أهل الأداءِ في ذلك، هذا إذا لم يكن في ذلك راءٌ، وهذا الذي لا يُوجَدُ نصٌّ بِخلافه عنه»(٢).

❐ **قال المالقي في شرحه لكلام الدَّاني:** «وذكرَ في إيجاز البيان في بابِ ما قرأه ورش بإخلاصِ الفَتح: أنَّه قرأ لورشٍ هذه الآيات الَّتي في سورة والشمس، والَّتي في سورة والنازعات بالفَتح على أبي الحسَن، وبين اللفظين على الخاقاني، وأبي الفتح، وذكرَ أنَّ بَيْن بَيْن هو قياس قول أبي يعقوب وغيره، ومع هذا فاعتمادِي في كتاب التَّيسِير على الفَتْح، كما هو مذكورٌ في السورتين في فرش الحروف.

وذكرَ في باب ما يقرؤُه ورش بين اللَّفظين من ذوات الياءِ مما ليس فيه راء قبل الألف، سواء اتَّصل به ضميرٌ أو لم يتَّصل، مثلَ ذلك: أنَّه قرأه على أبي الحسن بإخلاصِ الفَتح، وعلى أبي القاسم وعلى أبي الفتح وغيرهما بين اللفظين، ورجَّح في هذا الفصل بيْن اللَّفظين، وقال: وبه آخُذ، فهذا هو الاختلاف الَّذي ذكرَ في التَّيسير

(١) الدَّاني، "التيسير" ص: ٢١٩.

(٢) الدَّاني، "التيسير" ص٤٧.

بين أهلِ الأداءِ، والله أعلم»(١).

❐ وذكرَ القَيْجاطي عن الدَّاني الروايات المثبِتة لقولِه من كتبه المتفرقة، وقد ثبتَ عنه رواية القولين:

(**١**) الفتح؛ وهو مذهب أبي عبد الله بن سفيان، وأبي العباس المهدوي، وأبي محمد مكي، وابني غلبون، وابن شريح، وابن بليمة، وبه قرأ الدَّاني على أبي الحسن وكان اعتمادُه في التيسير.

(**٢**) وبين اللَّفظين (بين بين)؛ بإطلاق الإمالة فيها بين بين، وإجرائها مُجرى غيرها من رءوس الآي، وهو مذهب أبي القاسم الطرسوسي، وأبي الطاهر بن خلف صاحب العنوان، وأبي الفتح فارس بن حمد، وأبي القاسم الخاقاني، واختارَه الدَّاني وأخَذَ به(٢).

❐ الترجيح:

الذي يظهر –والله أعلم– أنَّ ما استدركه القَيْجاطي لم يظهر فيه وجه التَّخلِيطِ، بل إنَّ الدَّاني قد اعتمد **الفتح** مرَّةً على حسب ما قرأ رواية، وهو وجهٌ **صحيحٌ** عن ورشٍ –كما ذكرَ ابن الجَزرِيّ–، واختار الدَّاني في ﴿أُخْرَىٰ﴾ [آل عِمْرَان : ١٣] (**بين بين**)، وبهما أخَذ.

وعليه؛ فإنَّ ما ذكرَه الدَّاني تعضدُه الرواية والأثر، فالأمر فيه واضحٌ لا تخلِيط فيه.

قال ابن الجزري: «والوجهان جَميعًا صحيحان عن وَرْشٍ في ذلك من الطَّرِيقِ

(١) المالقي، "الدر النثير"، ٣: ٢١٢.

(٢) ينظر: ابن الجزري، "النشر"، ٢: ٤٨-٤٩.

المذكورة»(١).

الموضع التاسع: تفخيمُ الرَّاءِ في مثلِ ﴿ذكرك﴾ وتركُه.

❐ نصُّ الدَّاني:

قال **المنتُوريّ**: «قال [يعني: الدَّاني]: فأمَّا ﴿وِزْرَكَ﴾ و﴿ذِكْرَكَ﴾ في أَلَمْ نَشْرَحْ [٢-٤]، فنُقِلَ إلينا فيهما التَّرْقِيقُ على القياس، والفتح ليوافق بذلك بين رؤوسِ الآيِ التي الراءُ فيها مفتوحةٌ بإجماعٍ، نحو: ﴿صَدْرَكَ﴾ [الشَّرْح: ١] و﴿ظَهْرَكَ﴾ [الشَّرْح: ٣].

وقال في الإبانة: فأمَّا قوله ﷻ في أَلَمْ نشْرح: ﴿وِزْرَكَ﴾ و﴿ذِكْرَكَ﴾؛ فإنّ أبا الحسنِ شيخَنا قال لنا: "إنَّ الراءَ تَحتَمِلُ في ذلك الوجهين جميعًا: الإمالة والتفخيم؛ فالإمالة: على طَرْدِ القياسِ في نظائر ذلك من أجل الكسرة، والتفخيم: للموافقة بذلك بين رؤوسِ الآيِ التي الراء فيها مفخَّمةٌ؛ بإجماعٍ من أجل الفتح...»(٢).

❐ نصُّ استِدراك القَيْجاطيّ:

«هذا الذي قاله الدَّاني، وحكاه عن شيخه أبي الحسن؛ **ليس بشيء يعول عليه**؛ لأنَّا وجدنا العرب والقراء يميلون ما ليس فيه موجب للإمالة، لمجاورته ما فيه سبب الإمالة، مثل إمالة ذوات الواو في رؤوس الآي لمجاورتها ذوات الياء، ولم نجدهم تركوا الإمالة مع موجبها لمجاورتها ما ليس بمال»(٣).

❐ وجهُ الاستِدراك:

أن تعليل الدَّاني بجواز التفخيم وترك الترقيق في ﴿وِزْرَكَ﴾ [الشَّرْح : ٢] و﴿ذِكْرَكَ﴾ [الشَّرْح : ٤] لموافقة رؤوس الآي المفتوحة، وعلَّل ذلك بعدم وجوده لذلك عند العرب والقُرَّاءِ.

---

(١) ابن الجزري، "النشر"، ٢: ٤٨-٤٩.

(٢) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:٥٦٣.

(٣) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:٥٦٤.

❁ الدراسة:

❐ رأي الدَّاني ومن وافقه:

يرى ترك الترقيق في الراء مراعاةً للفواصل (رؤوس الآي): في قوله تعالى: ﴿وِزْرَكَ﴾ و﴿ذِكْرَكَ﴾، فهي تحتمل الإمالة أي:الترقيق، وتحتمل التفخيم أي: الفتح.

فسبب الترقيق: وجود الكسر قبل الراء، وهو موجبها المعروف، **وسبب التفخيم:** موافقة رؤوس الآي في السورة، فجعل الدَّاني تعليل الفتح هو مراعاة الفواصل القرآنية؛ لأن رؤوس الآي في السورة كلّها مفخّمة مثل: ﴿صَدْرَكَ﴾ و﴿ظَهْرَكَ﴾.

وقد وافقه على جواز الوجهين: ابن الباذش(١)، وأبو شامة(٢)، والمالقي(٣)، ونقلَ الدَّاني الإجماع على ذلك.

وفخمها –كما ذكرَ ابن الجزري–: مكي، وصاحب التجريد، والمهدوي، وابن سفيان، وأبو الفتح فارس(٤).

❐ رأي القَيْجاطي ومن وافقه:

يرى أنَّ تعليل الدَّاني مُنتقَدٌ، ومقتضى كلامه أنَّ العرب يزيدون الإمالة بالمجاورة لما فيه كسرة أو ياء، لكنهم لا يتركون الإمالة إذا وُجد موجبُها الحقيقيّ (الكسر أو الياء)، ولو جاورَتْ ما ليس بممالٍ، وبذلك يقرّر القَيْجاطيّ أنّ مجاورة المفتوح لا تُسقِط موجب الإمالة، ووافقه على ذلك: عبد الفتاح القاضي(٥)، والصفاقسي(١).

---

(١) ينظر: ابن الباذش، "الإقناع" (ص١٥١).

(٢) ينظر: المقدسي، "إبراز المعاني"، (ص٢٥٣).

(٣) ينظر: المالقي، "الدر النثير"، ٤: ٥٧.

(٤) ابن الجزري، "النشر"، ٢: ٩٣-٩٧، ينظر: السخاوي، "فتح الوصيد"، ١: ٥٢٣.

(٥) ينظر: القاضي، "الوافي "، ص١٦٢.

❐ **الترجيح**

الذي يظهر -والله أعلم- أنَّ حجَّة القَيْجاطي في ردِّ تعليل الدَّاني لا تختلف عنه، وما ذهب إليه الدَّاني هي الرِّواية، والقراءة سُنَّةٌ مُتَّبعة(٢)، وبها احتج الدَّاني بقراءته على شيخه ابن غلبون.

على أنَّ في القراءَةِ وجهًا ثانيًا وهو التَّرقِيق: قرأ به الدَّاني واختارَه، كما في جامع البيان(٣)، وهو الذي ذكره عنه السَّخاوي(٤)، وابن الجزري(٥)، والنويري(٦).

الموضع العاشر: تخصيصُ الإشمامِ بالمرفوعِ.

❐ **نصُّ الدَّاني:**

قال المنتُوريّ: «وقال الدَّاني ...: والعِلَّةُ في تخصيصه [يعني: الرفعَ بالإشمام] بذلكَ: أنَّه كما قُلنا ضمّ الشَّفتين، وغير ممكنٍ ضمُّهما وفتحهما أو ضمُّهما وكسرهما في حالةٍ واحدةٍ، قال: فلَمَّا لم يتمكَّن ذلك؛ خصَّ به من الحركاتِ ما يَكون العلاج فيه بضمِّ الشَّفتينِ»(٧).

=

(١) ينظر: الصفاقسي"غيث النفع في القراءات السبع" تحقيق: أحمد الحفيان، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، ١٤٢٥هـ)، ص: ٦٣٨.

(٢) ينظر: الدَّاني، "التحديد" ص٨٢، الدَّاني، "جامع البيان" ١: ١٣٢- ١٥٠.

(٣) ينظر: الدَّاني، "جامع البيان"، ٢: ٧٧٨.

(٤) ينظر: السخاوي، "فتح الوصيد"،١: ٥٢٢.

(٥) ينظر: ابن الجزري، "النشر"، ٢: ٩٣-٩٧.

(٦) ينظر: النويري، أبو القاسم محمد بن محمد "شرح طيبة النشر"، تحقيق: مجدي باسلوم، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١، ١٤٢٤هـ)٢: ١٩.

(٧) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، (ص٦٨٦).

❐ **نصُّ استِدراك القَيْجاطيّ:**

«الوجه في ذلك ماقال ابن الباذشِ، وأَمَّا ماقاله الدَّاني وَالْمَهْدَوِيُّ؛ فليس بشيء».

وقد نقل المنتورِي قول ابن الباذش، فقال: «وقال ابن الباذش في شرح الحُصْرِيَّة: «وإنَّما كانَ الإشمام في المرفُوع ولم يكن في غيرِه؛ لأنَّ الإشمام ضمُّ الشَّفتين بعد سكون الموقوف عليه، ولا يتأتَّى ضمُّ الشَّفتين إلَّا في حال الرَّفع».

وقال في الإقناع: «ولا يكون في المجرور والمنصوب؛ لأنَّ الفتحة من الحلقِ، والكسرَة مِن وسطَ الفمِ، فلا تمكن الإشارَة بموضِعيهما، فالإشمامُ في النَّصبِ والجرِّ لا آلَةَ له»(١).

❐ **وجهُ الاستِدراك:**

علل الدَّاني بالاستحالة الحركية وهي: عدم إمكان جمع ضمّ مع فتح أو كسر، وَردّ القَيْجاطي هذا التعليل، وبيّن أن العلّة الصحيحة هي ما ذكره ابن الباذش من: عدم وجود آلة مرئية للفتحة والكسرة، لعدَم التَّمكُّن من الإشارَة بموضِعيهما، بخلاف الضَّمَّة، ولذلك كانَ الإشمام في المرفوع فقط.

❁ **الدراسة:**

❐ **رأي الدَّاني ومن وافقه:**

يرى الدَّاني أنَّ الإشمام خُصَّ بالرفع؛ لأن ضمّ الشفتين لا يمكن اجتماعه مع الفتح أو الكسر في اللحظة نفسها؛ إذن هو عجزٌ في التركيب الحركي بأن تكون فتحة بعد ضمة أو كسرة بعد ضمة، فاقتصر الإشمام على الضمة؛ لأنها وحدها من جنس ضمّ الشفتين.

وهو ماحكاه سيبويه عن العرب واختاره، وذكره عن يونُس بن حبيب والخليل

(١) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، (ص٦٨٧).

بن أحمد الفراهيديِّ(١)، وهو قول أبي سعِيد السِّيرافيِّ(٢)، والمهدوي(٣).

❐ رأي القَيْجاطي ومن وافقه:

يرى أن المسألة ليست مسألة استحالة جمع حركتين، بل إنَّ الإشارة لا تكون إلا لما له «آلة». **ووافقه على ذلك**: ابن الباذش، والسخاوي(٤)، وأبو شامة، والشيرازي(٥).

واستدرك القَيْجاطي تعليل الدَّاني، مبيّنًا أنَّ تخصيص الإشمام بالرفع: ليس لأن الجمع بين الحركات مستحيل، بل لكون الضمة وحدها تُرى بحركة الشفتين، وهي العلّة التي قرّرها ابن الباذش؛ الذي نصّ في شرح الحُصْرية على أنَّ الإشمام «إنما يكون في المرفوع... لأنَّه ضمّ الشفتين بعد سكون الموقوف عليه، ولا يتأتى ضمّ الشفتين إلا في حال الرفع»(٦)، وبيّن في الإقناع أنَّ الإشمام: «تهيئة الشفتين للضم بعد الإسكان، وهو فعل يُرى ولا يُسمع، ولا يكون في الجرّ والنصب؛ لأنَّ الفتحة من الحلق،

---

(١) ينظر: سيبويه في "الكتاب"، ٤: ١٧١- ١٧٢

(٢) فسَّر أبو سعيدٍ السِّيرافيُّ كلام سيبويه بقوله: «فإذا قلنا: مررتُ بالرَّجلِ، أو: رأيتُ الرَّجلَ، ووقفنا عليهِ؛ لم يُمكن الإشمام، لأنَّا إذا نطقنا باللَّامِ ساكِنةً لم يُمكنَّا أن نَعْمَلَ لمخرَجِ الكسرَةِ - وهي وسط اللِّسان- ومخرجِ الفتحةِ —وهي من الحلقِ- تحرِيكًا أو سببًا يعلَمُ به المخاطب إذا شاهَدَ المتكلِّم أنَّه يُرِيدُ الفتحَ أو الكَسرَ، فلا يكونُ الإشمامُ البتَّةَ إلَّا في الرَّفع». "شرح كتاب سيبويه"، ٥: ٤٣، تحقيق: أحمد حسن مهدلي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٨م.

(٣) ينظر: المهدوي، "شرح الهداية" ص: ٧١.

(٤) ينظر: السخاوي، "فتح الوصيد"، ١: ٥٤٥.

(٥) ينظر: المقدسي، "إبراز المعاني"، ص:٢٦٨.

(٦) المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:٦٨٦.

والكسرة من وسط الفم، فلا آلة تُشير إلى موضعيهما»(١).

❐ **الترجيح**

الذي يظهر -والله أعلم- أنَّ القول: باستحالة الجمع بين الحركات، أو إنَّ الإشمام بالفتح والكسر لا آلة له؛ هما قولان متقاربان في حقيقة الأمر نتيجةً، فلمَّا تعذَّر ظهور الإشمام في الفتح والجرّ، بأحد السَّببَيْن؛ عُولِجَ ذلكَ بضمّ الشَّفتينِ، لأنَّه المناسبُ لحركَةِ الضَّمَّة عند النطق بها(٢)؛ فظَهرَ في المرفُوعِ.

وعليه فاستدراك القَيْجاطي يخصُّ الجانب الوظيفي لآلة النطق.

الموضع الحادي عشر: إسكانُ ياءِ ﴿ٱلَّـٰٓـِٔي﴾ [الأَحْزَاب : ٤].

❐ **نصُّ الدَّاني:**

قالَ المنتُوريّ: «قال الدَّاني: ولعل غبيًّا يدعي أنَّه لا وجه للإسكان في العربية، وأنَّه غير لازمٍ ولا مسموعٍ، إذ هو جمعٌ بين ساكنين، والثاني منها غير مدغم، فالأمر بخلاف مادَّعاه، وعلى غير ما توهمه»(٣).

قال أبو عمرو الدَّاني ...: «وإن كان أكثر البصريين لم يروا مثل ذلك عن العرب، ولا سمعوه منهم يعني: الجمع بين الساكنين في الوصل فقد رواه وسمعه منه ومن غيره جماعة كثيرة ذات عدد وثقة وضبط، والإحاطة ممتنعة».

فدل ذلك على جوازه واستعماله، ولا سيما إذا روي مثله وعملت به الحجة من أئمة القراء.

قال: «وقد قرأ أبو عمرو: ﴿ٱلَّـٰٓـِٔي﴾ بإسكان الياء، فجمع باختياره ذلك بين ساكنين، الثاني منهما غير مدغم، وهو إمام اللغويين ورئيس النحويين، ولم يقرأ بذلك

---

(١) ينظر: ابن الباذش "الإقناع" ص: ٢٤٩.

(٢) ينظر: المرصفي،"هداية القاري"، ٢: ٥١٢.

(٣) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص٧٤٣.

ولا اختاره إلا بعد أن ثبتت عنده صحته من طريق الأثر وجهة القياس»(١).

❐ **نص استدراك القَيْجاطي:**

«وليست رواية الإسكان عن أبي عمرو في اللائي بصريحة، بل هي محتملة، قد يحملها بعضهم على البين بين، وقد ذهب إلى ذلك جماعة من القراء، فلا حجة فيها»(٢).

❐ **وجه الاستدراك:**

أن الدليل الذي استند إليه الدَّاني، ورواية إسكان الياء في ﴿ٱلَّـٰٓـِٔي﴾ محتملة، وليست صريحة، وبالتالي لا يمكن اعتمادها كحجة مؤكدة للجمع بين ساكنين.

❁ الدراسة:

❐ **رأي الدَّاني ومن وافقه:**

يرى الدَّاني أنَّ قراءة أبي عمرو ل ﴿ٱلَّـٰٓـِٔي﴾ بإسكان الياء تُثبِتُ جواز الجمع بين ساكنينِ، مستندًا في ذلك إلى رواية الثقات والعملِ بها عند العرب، ويؤكدُ أن الجمعَ جائزٌ وأن العمل به جائزٌ عن أئمةِ القراء.

ووافقه على ذلك: السخاوي(٣) وأبو شامة(٤)، وابن القاصح(٥).

❐ **رأي القَيْجاطي ومن وافقه:**

يرى القَيْجاطي أن روايةَ إسكانِ الياء في ﴿ٱلَّـٰٓـِٔي﴾ ليست صريحةً عن أبي عمرو، وأن بعضَ القراء يفسرونها خلافًا لما ذهب إليه الدَّاني، ولذلك فهي لا تُعدُّ

---

(١) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:٧٤٤.

(٢) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:٧٤٥.

(٣) ينظر: السخاوي، "فتح الوصيد"، ٢: ٤١٥.

(٤) ينظر: المقدسي، "إبراز المعاني"، ١: ٦٤٤.

(٥) ينظر: ابن القاصح، "سراج القارئ"، ١: ٣٧-٣٨.

حجةً قاطعةً للجمع بين ساكنين.

❐ **الترجيح:**

الذي يظهر والله أعلم هو رأيِ الدَّاني، وذلك من وجهين:

١-**الرواية:** فهو يُعدُّ الاستدلال ب ﴿ٱلَّتِى﴾ صحيحًا ثبتت الروايةُ عن الثقاتِ وعُملَ بها.

٢-**الدراية:** بإثباته من طريقِ القياسِ؛ لأن العملَ بالرواية عن القراء أرجحُ من الاكتفاء بالاحتمال.

الموضع الثاني عشر: الإشمامُ في قولِه: ﴿لَا تَأۡمَنَّا﴾ [يُوسُف: ١١]، وتعليلُ إبطالِه.

❐ **نصُّ الدَّاني:**

قال **المنتُوريّ** بخصوص الإشمام في قوله تعالى: ﴿لَا تَأۡمَنَّا﴾ والاختلاف في كيفيَّته وحقيقته، **قال:** «قال الدَّاني ...: فمنهم من يقول: هو إشارةٌ بالعُضوِ -وهما الشَّفتان- إلى حركة النُّون المدغمة بعد إخلاص سكونها للإدغام، مِن غير إحداث شيءٍ في جِسمِها»، **قال:** «وهذا هو الإشمام بعينه، الَّذي يُدرِك معرفته البصير دون الأعمى؛ لأنَّه إعمال العضو وتهيئتُه لا غير، فلا يتحصَّل إلَّا بالرُّؤية دون السَّمع، **وقال:** ﴿مَا لَكَ لَا تَأۡمَنَّا﴾ نحوه.

وقال **في جامع البيان:** «والقائلونَ بهذا يجعلون ذلكَ إدغامًا خالِصًا، ويَأتُون بتلكَ الإشارَةِ بعدَ الإدغامِ، قالوا: ويجوزُ أنْ يُؤتى بها بعدَ سكونِ النُّون، كما يُؤتى بها عندَ الوقفِ بعدَ سكون الحرف الموقوف عليه، فتحصل حينئذٍ بعد كمال الإدغام، والإتيان بها وإعمال العضو لها -في كلا الوجهين- مُتعذِّرٌ جدًّا؛ لدخول المدغم فيما أُدْغِم فيه دُخولًا شديدًا لا فُرجَةَ بينهما ولا مُهلة، ولاتِّصال فتحة النُّونِ الثَّانية بالأَلف

من غير فصلٍ بينهما أيضًا؛ فتعذَّرت الإشارة لذلك»(١).

❐ **نصُّ استِدراك القَيْجاطيّ:**

«قوله: «ويأتون بتلك الإِشارة بعد الإدغام»؛ لا يقول هذا أحدٌ؛ لأنَّهُ مُحال»(٢).

قال: **وقوله:** «ويجوز أن يكون ذلك بعد سُكون النُّون.... إلى آخره؛ هذا هو الصَّحيح»، **ثم قال القَيْجاطيّ:** «وتعليله لإبطال الإشمام مع الإدغام بما ذكرَه؛ ليس بشيءٍ». **وقال:** «ومن العجائب أنَّه قد أجاز في «التَّيْسِيرِ» الإدغام لأبِي عمرو مع الإِشمامِ، ومنعه هنا، أي: في جامع البيان، فتأمَّله».

وقال: «قول ابن السَّرَاج: «الإشمام مع الإدغام مُحَالٌ»، يريد بذلك: الرَّوْمَ، لا كما فهمه الحافظ أبو عمرو عنه أَنَّهُ: الإشارة إِلى العضو بالشَّفَة خاصَّةً»(٣).

❐ **وجهُ الاستِدراك:**

انتقد الإشارة بعد الإدغام مِن وجهين:

(١) من وجه الرِّواية: فلم يَقُلْ به أحدٌ.

(٢) ومن وجه استحالة ذلك في أدائها والتلفظ بها.

❁ الدراسة:

❐ **رأي الدَّاني ومن وافقه:**

ذكر الدَّاني أنَّ القُرَّاء الذين أخذوا بالإشمام في قوله تعالى ﴿تَأۡمَنَّا﴾ [يُوسُف :

---

(١) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص:٨٠٠-٨٠١.

(٢) قال ابن الجزري في "النشر"، ١: ٣٠٤: وبعضهم يجعلها إشماما، فيشير إلى ضم النون بعد الإدغام، فيصح معه حينئذ الإدغام. وينظر: ابن الجزري "شرح طيبة النشر" ص:٦٦، الدمياطي، "إتحاف فضلاء البشر"، ٢: ١٤١.

(٣) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، ص ٨٠١.

١١]: قد أشارُوا للضَّمَّة بالشَّفتين بسبب التِزامهم الإدغام الصحيح للنونين.

وذهب إلى هذا أئمةٌ، منهم: مكّي، وابن شُريح، قال ابن الجزري: «وبالقول الثاني يعني: الإدغام مع الإشمام بالضمة قطع سائر أئمة أهل الأداء من مؤلفي الكتب، وحكاه أيضا الشاطبي وهو اختياري؛ لأنّي لم أجد نصًا يقتضي خلافه ولأنه الأقرب إلى حقيقة الإدغام وأصرح في اتباع الرسم»(١).

وقال عبد الفتاح القاضي: «وأدغم بعض أهل الأداءِ عن القرَّاء السَّبعة النُّون الأولى في الثَّانية إدغامًا مَحضًا مع الإشمام، والمراد بالإشمام هنا: ضَمُّ الشَّفتين عَقِبَ إدغام الحرف الأوَّل في الثاني للإشارة إلى حركة الحرف المدغم، والوجهان صحيحان مَقروءٌ بهما لكلٍّ من القُرَّاء السَّبعَة، وإن كان وجه الإشمام أكثر شهرة وعليه جمهور أهل الأداء»(٢).

ثمَّ ذكر المنتوري عن الدَّاني ما يُمكِنُ الاعتِراضُ به على أصحاب هذا القول، فقال: «والإتيان بها وإعمالُ العُضو لها -في كلا الوجهين- مُتعذِّرٌ جدًّا؛ لدخول المدغَم فيما أُدْغِم فيه دخولًا شديدًا لا فُرجة بينهما ولا مهلة، ولاتِّصال فتحة النُّون الثَّانية بالألف من غير فصلٍ بينهما أيضًا»؛ مما يجعل الإشارة متعذرةً.

والذي يظهر: أنَّ الدَّاني قصد بالإشارة: الرَّوم، بدليل قوله: «والإشارة تكون: رومًا، وإشمامًا، والرَّوم آكد؛ لما فيه من البيان عن كيفيَّة الحركة، غير أنَّ الإدغام الصَّحيح يمتَنِعُ معه، ويصحُّ معه الإشمام»(٣).

---

(١) ابن الجزري، "النشر"، ١: ٣٠٣.

(٢) عبد الفتاح القاضي، "الوافي في شرح الشاطبية" (ص: ٢٩٤)، وينظر: ابن الجزري، "النشر"، ١: ٣٠٣، الدمياطي، "إتحاف فضلاء البشر" (ص: ٣٧).

(٣) الدَّاني، "التيسير " ص:٢٨.

❐ **رأي القَيْجاطي ومن وافقه:**

يرى أنَّ الصَّحيح في قوله تعالى: ﴿تَأْمَنَّا﴾ أن يُؤتى بالإشارة بعد سكون النُّون كما يؤتى بها عند الوقف بعد سكون الحرف الموقوف عليهِ؛ فتحصل الإشارة بعد كمال الإدغام.

ورَدَّ قول الإمام الدَّاني: «ويأتون بتلك الإشارة بعد الإدغام» **بأمرين:**

(١) عدم القول به مُطلَقًا.

(٢) واستحالَته واقعًا.

ثُمَّ تعجَّب من تجويزه الإدغام مع الإشمام لأبي عمرو في التيسِير ومنعه له في الموضع المذكور.

والذي يظهر أنَّ المسألة مبنية على التَّلفُّظِ بذلك الموضِع كيف يكون؟ **قال ابن الجزريّ:** «وقد أجمعَ القُرَّاءُ على إدغامه، واختلفُوا في اللَّفظِ به»(١).

وما انتَقَده القَيْجاطيُّ صحيحٌ إذا كان القَصدُ بالإشمام الرَّوم، لأنَّ الإدغام لا يمتنع مع الإشمامِ، **قال الفارسِيّ:** «فإنّ الإشمام لا يمتنع مع الإدغام، وذلك أنَّ الإشمام عند النحويين ليس بصوت فيفصل بين المدغم والمدغم فيه، وإنّما هو تهيئة العضو لإخراج الصوت الذي هو الضم ليدلّ عليه، وليس بخارج إلى اللفظ»(٢)، ويمتنِعُ مع الرَّومِ، **وقال:** «ولو كان مكان الإشمام روم الحركة لامتنع الرّوم مع الإدغام، لأنّه صوت يحجز»(٣).

❐ **الترجيح:**

الناظر لكلام الدَّاني إذا ربط بعضه ببعض؛ يرى أنَّ استدراك القَيْجاطي لا يَرِد

---

(١) ابن الجزري، "شرح طيبة النشر" ص:٦٦.

(٢) الفارسي"الحجة "، ١: ٢١٢.

(٣) الفارسي"الحجة"، ١: ٢١٣.

عليه، حيث يقول عن الإشارة: «والإتيان بها وإعمال العضو لها في كلا الوجهين متعذرٌ جدًّا؛ لدخول المدغمِ فيما أُدْغِم فيه دخولا شديدًا لا فرجة بينهما ولا مهلة».

أمَّا إنكارُ القَيْجاطيّ كون الإشارة بعد كمالِ الإدغامِ، فيُقالُ في ذلك: «إنَّ الإشارَة بالشَّفتينِ إلى حركة النُّون المدغمة بعد إخلاص سُكونِها للإدغام من غير إحداثِ شيءٍ في جسمها، هو قولٌ مُعتبرٌ، بل قال به جماعةٌ من القرَّاء وأهل الأداء»(١)، منهم: مكي(٢)، وذكرَ ابن الجزريّ للقرَّاءِ السَّبعةِ الوجهان(٣)، وقطع به أكثَر أهل الأَداء.

وقال الدمياطي: «والرَّوم اختيار الدَّاني، وبالإشمام قطع أكثر أهل الأداء، قال ابن الجزري: وإياه أختار مع صحة الرَّوم عندي»(٤).

فالمذكورُ -إذن- يرُدُّ قول القَيْجاطيّ: «لا يقُول هذا أحدٌ».

ثُمَّ إنَّ ابن الجزريّ ذكرَ حُججًا لاختِيارِه، فقال: «وبالقول الثاني قطع سائر أَئِمَّة أهل الأَداءِ من مؤلفي الكتب، وحكاه أيضًا الشَّاطِبِيُّ وهو اختياري؛ لأنِّي: لم أجد نصًا يقتضي خلافه، ولأنه الأقرب إلى حقيقة الإدغام، وأصرح في اتباع الرسم، وبه ورد نَصُّ الأصبهاني»(٥).

الموضع الثالث عَشر: التَّفشِّي في حرفِ الفاءِ.

❐ نصُّ الدَّاني:

قال المنتُوريّ: «قال الدَّاني: «والشين تفشَّت في الفم لرخاوتها حتى اتَّصلت

---

(١) السخاوي، "فتح الوصيد"، ٢: ٢٩٠.

(٢) مكي، "مشكل إعراب القرآن"، ١: ٣٨١.

(٣) ابن الجزري، "التمهيد" (ص١٤٥).

(٤) ينظر: الدمياطي، "إتحاف فضلاء البشر" ص:٣٧.

(٥) ابن الجزري، "النشر"، ١: ٣٠٤.

بمخرج الطاء»(١).

❐ **نصُّ استِدراك القَيْجاطيّ:**

«ليس قول من قال إنَّ في الفاء تفشِّيًا بشيء؛ لأنَّ التفشِّي هو انتشار الصوت بالحرف في غير مخرجه، وذلك في الشين وحدها، أمَّا الفاء فإنَّ انتشار الصوت بها هو من مخرجها خاصة لرخاوتها. »

❐ **وجهُ الاستِدراك:**

استدرَك على قول من قال بأنَّ للفاءِ تفشِّيًا -ومنهم الدَّاني-، وعلَّل ذلكَ بأنَّ التَّفشِّي انتشارٌ للصَّوت في غير مخرجه، أي: خارِجه(٢)، وهذا الموجود في حرف الشِّين دون الفاء، وأضاف أنَّ انتشار الصَّوت في مخرج الفاءِ كان لرخاوَة الفاءِ.

❁ **الدراسة:**

❐ **رأي الدَّاني ومن وافقه:**

يرى أن التفشِّي في الشين، ويُدرج الفاء معه تبعًا لرخاوتها، وقد وافقه على إدخالها عددٌ من العلماءِ، منهم: مكي(٣)، وابن مريم الشيرازي حيث جعلها أربعة أحرف مجموعة في قولك: (مشفر)(٤) ، والمالقي(٥)، ومحمد الصفار(٦).

---

(١) ينظر: المنتوري، "شرح الدرر اللوامع"، (ص ٨٥٥)، وذكر الدَّاني ذلك أيضًا في التحديد. ينظر: (ص ١٠٩-١١٠).

(٢) ينظر: المقدسي، "إبراز المعاني"، ص٧٥٣، ابن الجزري، "النشر"، ١: ٢٠٥، الصفاقسي "تنبيه الغافلين " ص٣٨.

(٣) ينظر: مكي، "الرعاية" ص١٣٥.

(٤) ينظر: المقدسي، "إبراز المعاني"، (ص٧٥٣).

(٥) ينظر: المالقي، "الدر النثير"، ٢: ٢٥.

(٦) ينظر: المراكشي "الجمان النضيد في معرفة الإتقان والتجويد" تحقيق: محمد آيت عمران، =

❐ **رأي القَيْجاطي ومن وافقه:**

يرى أن الفاء لا حظ لها في التفشي؛ وسبب انتشار الصوت فيها رخاوتها في مخرجها.

والآخذون بهذا: هم الذين يعتبرون تحديد التفشي بحسب طبيعة الحروف، ومنهم: سيبويه(١)، ابن الجزري(٢)، والنويري(٣)، والمرعشي(٤) والمرصفي(٥).

❐ **الترجيح:**

الذي يظهر –والله أعلم– أن التفشي لا يكون إلا في الشين، وهو الذي عليه العمل، وأما استدراك القَيْجاطي فإنه نظَر إلى: حقيقة التفشي من جهة، وإلى ما استقر واشتهر عند المتأخرين، وهو نظَرٌ سلِيمٌ ذكره **النُّوَيْري فقال:** «إنَّ حرف التَّفَشِّي الشِّين فقط باتِّفاقٍ... وأضاف بعضهم إليها حروفًا أُخَر، ولا يَصحّ»(٦). ولكن، يُعكِّر عليه محاكمة المتقدِّمين لاصطلاح شاع عند المتأخِّرين.

هذا، والقول الثَّانِي وهو اشتراك حروف أخرى في التَفَشِّي قولٌ أخذ به كبار المقرِئين والنَّحوِيِّين، ممَّا يتطلَّب التماس مأخَذٍ لهم في ذلك، وبمراجعة بعض نصوص العلماءِ نجِد أنَّ وصف الفاء أو غيرها بالتَّفَشِّي:

[١] هو من باب ما قارب الشيء أخذ حكمه، فجعلوا ذلك النَّفخ الذي

=

(الجامعة القاسمية، ط الأولى ١٤٤٤_٢٠٢٢م). ص٢١٥.

(١) ينظر: سيبويه، "الكتاب"، ٤: ٤٤٨.

(٢) ينظر: ابن الجزري، "النشر"،١: ٢٠٥.

(٣) ينظر: النويري، "شرح طيبة النشر"، ١: ٢٤٥.

(٤) ينظر: المرعشي،"جهد المقل" ص١٥٨.

(٥) ينظر: المرصفي "هداية القاري"، ١: ٨٩.

(٦) النويري، "شرح طيبة النشر"، ١: ٢٤٥.

فيها بمنزلة التَّفشِّي، **كما قال الخوارزميّ**: «والفاء لا تُدغَم فيما قاربَها لما فيها مِن النَّفْحِ الذي هو بمنزلَةِ التَّفشِّي»(١)، **وقال أبو شامة مُعلِّلًا مأخَذَ القومِ في ذلك**: «وإنما قيل: لها حروف التفشي وإن كان التفشي في الشين خاصة؛ لأن الباقية مقاربة له»(٢).

[٢] أو قد يكون اكتفاءً منهم بمُطلَق معنى الظُّهور في التَّفشِّي، **كما قال المالقي**: «التفشي: ومعناه: الظهور، وهي صفة الشين والفاء، وُصِفَا بذلك لما يبدو على ظاهر الفم من التَّكيُّف والتأثُّر عند النُّطق بهما»(٣).

وعلى هذا الاشتِراك فسَّر ابن الجزريّ قول من قال بحروفٍ أخرى يشملُها التَّفشِّي.

قال: «وقال قوم حروف التفشي ثمانية: الميم والشين والفاء والراء والثاء والصاد والسين والضاد، تفشي الميم بالغنة، والشين والثاء بالانتشار، والفاء بالتأفف، والراء بالتكرير، والصاد والسين بالصفير، والضاد بالاستطالة»(٤).

الخاتمة

يتبيّن من خلال تتبّع نصوص الإمام الدَّاني واستقرائها، ثمّ مقابلة منهجه بما أورده الإمام القَيْجاطي في استدراكاته، أنّ هذه الاستدراكات تمثّل إضافة علميّة مهمّة في ضبط مسائل القراءات، وتكشف عن دقّة المدرسة المغربية في نقد النصّ وتحرير

---

(١) الخوارزمي، صدر الأفاضل، "التخمير شرح المفصل في صنعة الإعراب"، (دار الغرب الإسلامي، بيروت ط:١، ١٩٩٠م)، ٤: ٤٧٠، وينظر: ابن يعيش، "شرح المفصل"، قدم له: إميل بديع يعقوب (ط: ١، بيروت– دار الكتب العلمية،١٤٢٢ هـ)، ٥: ٥٤٩.

(٢) المقدسي، "إبراز المعاني"، ص٧٥٣.

(٣) المالقي، "الدر النثير "، ٢: ٢٥.

(٤) ابن الجزري، "التمهيد" ص٩٧.

القول، والمناقشة والتحقيق والترجيح.

❐ **ومن أبرز النتائج:**

١. تبيَّن أن غالب استدراكات القَيْجاطي موجَّهة إلى تعليلات الدَّاني لا إلى أحكامه، مما يدلّ على اختلافٍ في المنهج لا في أصل المسائل.

٢. أنّ استدراكات القَيْجاطي تكشف عن دقّة عالية في تحرير المفاهيم التجويدية، مثل: الوقف، والسكون، والروم، والإشمام.

٣. أن استدراكات القَيْجاطي تكشف عن التحرير الدقيق بين الأداء والرواية والتوجيه.

❐ **التوصيات:**

١. العناية بجمع استدراكات علماء المغرب على الدَّاني في مؤلّف واحد يسهُل الرجوع إليه.

٢. إعداد دراسة مقارنة بين منهج الدَّاني ومنهج القَيْجاطي في تحرير علل الأداء.

٣. اقتراح بناء قاعدة بيانات رقمية تشمل نصوص الدَّاني، واستدراكات القَيْجاطي، مع ربط كل مسألة بروايتها ومصادرها.

٤. توسيع البحث ليشمل مقارنة الاستدراك في علوم القراءات بين مدارس المشرق والمغرب.



فهرس المصادر والمراجع

ابن الباذش، أحمد بن علي الأنصاري الغرناطي، الإقناع في القراءات السبع، (دار الصحابة للتراث).

ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، "التمهيد في علم التجويد"، تحقيق: على حسين البواب، (مكتبة المعارف، الرياض، ط:١، ١٤٠٥هـ).

ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، "غاية النهاية في طبقات القراء"، تحقيق: برجستراسر، (مكتبة ابن تيمية، ١٣٥١هـ).

ابن الخطيب، محمد بن عبد الله، الغرناطي الأندلسي "الإحاطة في أخبار غرناطة"، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١، ١٤٢٤هـ).

ابن النجيبين الهمذاني، "الدرة الفريدة في شرح القصيدة"، تحقيق: جمال محمد طلبة السيد، (مكتبة المعارف، الرياض، ط:١، ١٤٣٣هـ).

ابن منظور، جمال الدين،" لسان العرب، (دار صادر، بيروت، ط:٣، ١٤١٤هـ).

أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي، "إبراز المعاني من حرز الأماني"، دار الكتب العلمية.

ابن القاصح، سراج القارئ المبتدي وتذكار المقرئ المنتهي، علي بن عثمان المعروف (ت:٨٠١هـ).

ابن خالويه، الحسين بن أحمد، "الحجة في القراءات السبع"، تحقيق: عبد العال مكرم، (دار الشروق، بيروت، ط:٤، ١٤٠١هـ) .

التنبكتي، أبو العباس أحمد،"نيل الابتهاج بتطريز الديباج"، عناية: د.عبد الحميد الهرامة، (دار الكاتب، طرابلس، ليبيا).

الجوهري، إسماعيل بن حماد، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية"، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (دار العلم للملايين، بيروت، ط:٤، ١٤٠٧هـ) .

الحمد، غانم قدوري، شرح المقدمة الجزرية يجمع بين التراث الصوتي العربي القديم والدرس الصوتي الحديث، مركز الدراسات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ط:١، ١٤٢٩هـ.

الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت،" معجم البلدان"، (دار صادر، بيروت، ط:٢، ١٩٩٥م).

الحِميري، محمد بن عبد الله، صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار، (دار الجيل، لبنان، ط:٢، ١٤٠٨هـ).

الحِميري، محمد بن عبد الله، "الروض المعطار في خبر الأقطار"، تحقيق: إحسان عباس، (مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ط:٢، ١٩٨٠م).

الخوارزمي، القاسم بن الحسين، شرح «المفصل في صنعة الإعراب، للزمخشري» الموسوم بـ «التخمير، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، (دار الغرب الإسلامي، بيروت ط: الأولى، ١٩٩٠م).

الدَّاني، عثمان بن سعيد "التيسير في القراءات السبع"، تحقيق: أوتو تريزل، (دار الكتاب العربي، بيروت، ط:٢، ١٤٠٤هـ) .

الدَّاني، عثمان بن سعيد، "التحديد في الإتقان والتجويد"، تحقيق: غانم قدوري الحمد، (مكتبة دار الأنبار، بغداد، ط:١، ١٤٠٧هـ).

الدَّاني، عثمان بن سعيد، "جامع البيان في القراءات السبع"، جامعة الشارقة الإمارات، ط:١، ١٤٢٨هـ).

الدمياطي، أحمد بن محمد "إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر"، تحقيق: أنس مهرة، (دار الكتب العلمية–لبنان، ط:٣، ١٤٢٧هـ).

الزمخشري أبو البقاء يعيش بن علي الأسدي الموصلي، "شرح المفصل"، تحقيق: الدكتور إميل بديع يعقوب، (دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط:١، ١٤٢٢هـ) .

الزمخشري محمود بن عمر، "أساس البلاغة"، تحقيق: محمد عيون السود، (دار الكتب العلمية، بيروت).

الزهراني، نايف بن سعيد، "استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى دراسة نقدية مقارنة"، (ط١، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٠هـ).

السخاوي، علي بن محمد، "فتح الوصيد في شرح القصيد"، ت: أحمد الزعبي، (مكتبة دار البيان، الكويت، ط:١، ١٤٢٣هـ).

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع"، (ط:١، ١٤١٩هـ).

سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر "الكتاب"، تحقيق: عبد السلام هارون، (مكتبة الخانجي، القاهرة، ط:٣، ١٤٠٨هـ).

ساجقلي زاده، المرعشي، محمد بن أبي بكر، "جهد المقل"، تحقيق: سالم قدوري الحمد، (دار عمان، الأردن، ط:٢، ١٤٢٩هـ).

السيرافي، أبو سعيد، شرح كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدلي، (دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط:١، ٢٠٠٨م).

الصفار، المراكشي محمد بن إبراهيم "الجمان النضيد في معرفة الاتقان والتجويد"، تحقيق: محمد آيت عمران، (الجامعه القاسمية، ط:١، ١٤٤٤هـ).

الصفاقسي، علي بن محمد، "غيث النفع في القراءات السبع"، تحقيق: أحمد الحفيان، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١، ١٤٢٥هـ).

الصفاقسي، علي بن محمد، "تنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين عما يقع لهم من الخطأ حال تلاوتهم لكتاب الله المبين"، تحقيق: محمد الشاذلي، (مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله).

العبد، محمود بن محمد، "الروضة الندية شرح متن الجزرية"، تحقيق: السادات أحمد، (المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط:١، ١٤٢٢هـ).

عنان، محمد عبد الله، "الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال"، (مكتبة الخانجي، ط٢، ١٤١٧هـ).

الفارسيّ، أبو علي الحسن بن أحمد، "الحجة للقراء السبعة"، (دار المأمون للتراث- دمشق، ط:٢، ١٤١٣هـ)

الفراهيدي، "العين"، الخليل بن أحمد، تحقيق: د. مهدي المخزومي، (مكتبة الهلال).

القاضي، عبد الفتاح، "الوافي في شرح الشاطبية في القراءات السبع"، (مكتبة السوادي للتوزيع، ط:٤، ١٤١٢هـ).

القَيْجاطي، محمد بن علي الكناني، "مسائل القراءات"، تحقيق: بنيونس الزاكي، (دار الأمان للنشر والتوزيع، ط:١، ١٤٣٨هـ).

القيسي مكي بن أبي طالب،" الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة"، تحقيق: أحمد فرحات، (دار عمار، ١٤١٧هـ).

القيسي، مكي بن أبي طالب، "الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها"، تحقيق: محي الدين رمضان، (مؤسسة الرسالة، ط:٣، ١٤٠٤هـ).

القيسي، مكي بن أبي طالب، "مشكل إعراب القرآن"، تحقيق: د.حاتم صالح الضامن، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:٢، ١٤٠٥هـ).

المالقي، عبد الواحد بن محمد "الدر النثير والعذب النمير «في شرح مشكلات وحل مقفلات اشتمل عليها كتاب التيسير لأبي عمرو الدَّاني (ت٤٤٤هـ)»، (دار الفنون للطباعة والنشر، جدة، ١٤١١هـ).

مخلوف، محمد بن محمد، "شجرة النور الزكية في طبقات المالكية"، تحقيق: عبد المجيد خيالي، (دار الكتب العلمية، لبنان، ط:١، ١٤٢٤هـ).

المرصفي، عبد الفتاح"هداية القاري إلى تجويد كلام الباري"، (مكتبة طيبة، المدينة المنورة، ط٢).

مسعود بودوخة، وصابر أحمد، "الواضح في قواعد التجويد برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق"، (مكتبة بيت الحكمة، ط:١، ٢٠١٦م).

المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، تحقيق: إبراهيم مصطفى، أحمد

الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، (دار الدعوة).

المقري، أحمد بن محمد، "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب"، تحقيق: إحسان عباس، (دار صادر، لبنان، ط:١، ١٩٦٨م).

المنتوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الملك القيسي، "شرح الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع"، تحقيق: الصديقي سيدي فوزي، (المغرب، مطابع النجاح، ط:١، ١٤٢١هـ).

المهدوي، أبو العباس أحمد، "شرح الهداية في توجيه القراءات"، تحقيق: حازم حيدر (مكتبة الرشد، الرياض).

النُّوَيْري أبو القاسم محمد بن محمد، محب الدين، "شرح طيبة النشر في القراءات العشر"، تحقيق: مجدي باسلوم، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١، ١٤٢٤هـ).

النيرباني، عبد البديع، "الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات"، (دار الغوثاني–دمشق، ط:١، ١٤٢٧هـ–٢٠٠٦م).

bibliography

Ibn al-Badish, Ahmad bin Ali al-Ansari al-Gharnati, al-Iqna' fi al-Qira'at al-Sab', (Dar al-Sahaba lil-Turath).

Ibn al-Jazari, Muhammad bin Muhammad bin Yusuf, "al-Tamhid fi 'Ilm al-Tajwid", ed. by Ali Husayn al-Bawwab, (Maktabat al-Ma'arif, Riyadh, 1st ed., 1405 AH).

Ibn al-Jazari, Muhammad bin Muhammad bin Yusuf, "Ghayat al-Nihaya fi Tabaqat al-Qurra'", ed. by Bergstrasser, (Maktabat Ibn Taymiyyah, 1351 AH).

Ibn al-Khatib, Muhammad bin Abd Allah, al-Gharnati al-Andalusi "al-Ihata fi Akhbar Gharnata", (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1424 AH).

Ibn al-Najibin al-Hamadani, "al-Durra al-Farida fi Sharh al-Qasida", ed. by Jamal Muhammad Talaba al-Sayyid, (Maktabat al-Ma'arif, Riyadh, 1st ed., 1433 AH).

Ibn Manzur, Jamal al-Din, "Lisan al-Arab", (Dar Sadir, Beirut, 3rd ed., 1414 AH).

Abu Shama, Abd al-Rahman bin Ismail al-Maqdisi, "Ibrāz al-Ma'ani min Hirz al-Amani", Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ibn al-Qasih, Siraj al-Qari' al-Mubtadi wa-Tadhkar al-Muqri' al-Muntahi, Ali bin Uthman al-Ma'ruf (d. 801 AH).

Ibn Khalawayh, al-Husayn bin Ahmad, "al-Hujja fi al-Qira'at al-Sab'", ed. by Abd al-'Al Makram, (Dar al-Shuruq, Beirut, 4th ed., 1401 AH).

al-Tanbukti, Abu al-Abbas Ahmad, "Nayl al-Ibtihaj bi-Tatriz al-Dibaj", care of Dr. Abd al-Hamid al-Harama, (Dar al-Katib, Tripoli, Libya).

al-Jawhari, Ismail bin Hammad, "al-Sihah Taj al-Lugha wa-Sihah al-Arabiyya", ed. by Ahmad Abd al-Ghafur Attar, (Dar al-'Ilm lil-Malayin, Beirut, 4th ed., 1407 AH).

al-Hamd, Ghanim Qaduri, Sharh al-Muqaddima al-Jazariyya yajma' bayn al-Turath al-Sawti al-'Arabi al-

Qadim wa-l-Dars al-Sawti al-Hadith, Markaz al-Dirasat al-Qur'aniyya bi-Ma'had al-Imam al-Shatibi, 1st ed., 1429 AH.

al-Hamawi, Shihab al-Din Abu Abd Allah Yaqut, "Mu'jam al-Buldan", (Dar Sadir, Beirut, 2nd ed., 1995).

al-Himyari, Muhammad bin Abd Allah, Sifat Jazirat al-Andalus Muntakhab min Kitab al-Rawd al-Mu'tar, (Dar al-Jil, Lebanon, 2nd ed., 1408 AH).

al-Himyari, Muhammad bin Abd Allah, "al-Rawd al-Mu'tar fi Khabar al-Aqtar", ed. by Ihsan Abbas, (Mu'assasat Nasir lil-Thaqafa, Beirut, 2nd ed., 1980).

al-Khawarizmi, al-Qasim bin al-Husayn, Sharh «al-Mufassal fi San'at al-I'rab li-l-Zamakhshari» al-musamma bi- «al-Takhmir», ed. by Abd al-Rahman al-Uthaymin, (Dar al-Gharb al-Islami, Beirut, 1st ed., 1990).

al-Dani, Uthman bin Sa'id "al-Taysir fi al-Qira'at al-Sab'", ed. by Otto Pretzl, (Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 2nd ed., 1404 AH).

al-Dani, Uthman bin Sa'id, "al-Tahdid fi al-Itqan wa-l-Tajwid", ed. by Ghanim Qaduri al-Hamd, (Maktabat Dar al-Anbar, Baghdad, 1st ed., 1407 AH).

al-Dani, Uthman bin Sa'id, "Jami' al-Bayan fi al-Qira'at al-Sab'", University of Sharjah, UAE, 1st ed., 1428 AH.

al-Dimyati, Ahmad bin Muhammad "Ithaf Fudala' al-Bashar fi al-Qira'at al-Arba' 'Ashar", ed. by Anas Mahra, (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah - Lebanon, 3rd ed., 1427 AH).

al-Zamakhshari Abu al-Baqa' Ya'ish bin Ali al-Asadi al-Mawsili, "Sharh al-Mufassal", ed. by Dr. Emil Badi' Ya'qub, (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut-Lebanon, 1st ed., 1422 AH).

al-Zamakhshari Mahmud bin Umar, "Asas al-Balagha", ed. by Muhammad 'Uyun al-Sud, (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut).

al-Zahrani, Nayif bin Sa'id, "Istidrakat al-Salaf fi al-Tafsir fi al-Qurun al-Thalatha al-Ula Dirasah Naqdiyyah Muqaranah", (1st ed., Dar Ibn al-Jawzi, Kingdom of Saudi

Arabia, 1430 AH).

al-Sakhawi, Ali bin Muhammad, “Fath al-Wasid fi Sharh al-Qasid”, ed. by Ahmad al-Za’bi, (Maktabat Dar al-Bayan, Kuwait, 1st ed., 1423 AH).

al-Sakhawi, Muhammad bin Abd al-Rahman, “al-Daw’ al-Lami’ li-Ahl al-Qarn al-Tasi’”, (1st ed., 1419 AH).

Sibawayh, Amr bin Uthman bin Qanbar “al-Kitab”, ed. by Abd al-Salam Harun, (Maktabat al-Khanji, Cairo, 3rd ed., 1408 AH).

Sajqli Zada, al-Mar’ashi, Muhammad bin Abi Bakr, “Jahd al-Muqil”, ed. by Salim Qaduri al-Hamd, (Dar Amman, Jordan, 2nd ed., 1429 AH).

al-Sirafi, Abu Sa’id, Sharh Kitab Sibawayh, ed. by Ahmad Hasan Mahdali, (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut-Lebanon, 1st ed., 2008).

al-Saffar, al-Marrakushi Muhammad bin Ibrahim “al-Juman al-Nadid fi Ma’rifat al-Itqan wa-l-Tajwid”, ed. by Muhammad Ayt ‘Imran, (al-Jami’a al-Qasimiyya, 1st ed., 1444 AH).

al-Safaqusi, Ali bin Muhammad, “Ghiyath al-Naf’ fi al-Qira’at al-Sab’”, ed. by Ahmad al-Hafyan, (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1425 AH).

al-Safaqusi, Ali bin Muhammad, “Tanbih al-Ghafilin wa-Irshad al-Jahilin ‘amma Yaqa’ la-hum min al-Khata’ Hal Tilawatihim li-Kitab Allah al-Mubin”, ed. by Muhammad al-Shadhili, (Mu’assasat Abd al-Karim bin Abd Allah).

al-‘Abd, Mahmud bin Muhammad, “al-Rawda al-Nadiyya Sharh Matn al-Jazariyya”, ed. by al-Sadat Ahmad, (al-Maktaba al-Azhariyya lil-Turath, Cairo, 1st ed., 1422 AH).

Inan, Muhammad Abd Allah, “al-Athar al-Andalusiyya al-Baqiya fi Isbanya wa-l-Burtughal”, (Maktabat al-Khanji, 2nd ed., 1417 AH).

al-Farisi, Abu Ali al-Hasan bin Ahmad, “al-Hujja li-l-Qurra’ al-Sab’a”, (Dar al-Ma’mun lil-Turath - Damascus, 2nd ed., 1413 AH).

al-Farahidi, “al-‘Ayn”, al-Khalil bin Ahmad, ed. by Dr. Mahdi al-Makhzumi, (Maktabat al-Hilal).

al-Qadi, Abd al-Fattah, “al-Wafi fi Sharh al-Shatibiyya fi al-Qira’at al-Sab’”, (Maktabat al-Suwadi lil-Tawzi’, 4th ed., 1412 AH).

al-Qayjati, Muhammad bin Ali al-Kinani, “Masa’il al-Qira’at”, ed. by Baniy unus al-Zaki, (Dar al-Aman lil-Nashr wa-l-Tawzi’, 1st ed., 1438 AH).

al-Qaysi Makki bin Abi Talib, “al-Ri’aya li-Tajwid al-Qira’a wa-Tahqiq Lafz al-Tilawa”, ed. by Ahmad Farhat, (Dar Ammar, 1417 AH).

al-Qaysi, Makki bin Abi Talib, “al-Kashf ‘an Wujuh al-Qira’at al-Sab’ wa-‘Ilaliha”, ed. by Muhyi al-Din Ramadan, (Mu’assasat al-Risala, 3rd ed., 1404 AH).

al-Qaysi, Makki bin Abi Talib, “Mushkil I’rab al-Qur’an”, ed. by Dr. Hatim Salih al-Damin, (Mu’assasat al-Risala, Beirut, 2nd ed., 1405 AH).

al-Malqi, Abd al-Wahid bin Muhammad “al-Durr al-Nathir wa-l-‘Adhb al-Namir «fi Sharh Mushkilat wa-Hall Muqaffalat Ishtamala ‘alayha Kitab al-Taysir li-Abi ‘Amr al-Dani (d. 444 AH)»”, (Dar al-Funun lil-Tiba’a wa-l-Nashr, Jeddah, 1411 AH).

Makhluf, Muhammad bin Muhammad, “Shajarat al-Nur al-Zakiyya fi Tabaqat al-Malikiyya”, ed. by Abd al-Majid Khiyali, (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Lebanon, 1st ed., 1424 AH).

al-Marsafi, Abd al-Fattah “Hidayat al-Qari ila Tajwid Kalam al-Bari”, (Maktabat Tayba, Madinah al-Munawwarah, 2nd ed.).

Mas’ud Budukha, wa-Sabir Ahmad, “al-Wadih fi Qawa’id al-Tajwid bi-Riwayat Warsh ‘an Nafi’ min Tariq al-Azraq”, (Maktabat Bayt al-Hikma, 1st ed., 2016).

al-Mu’jam al-Wasit, Majma’ al-Lugha al-Arabiyya bi-l-Qahira, ed. by Ibrahim Mustafa, Ahmad al-Zayat, Hamid Abd al-Qadir, Muhammad al-Najjar), (Dar al-Da’wa.(

al-Maqri, Ahmad bin Muhammad, “Nafh al-Tib min

Ghusn al-Andalus al-Ratib", ed. by Ihsan Abbas, (Dar Sadir, Lebanon, 1st ed., 1968).

al-Manturi, Abu Abd Allah Muhammad bin Abd al-Malik al-Qaysi, "Sharh al-Durar al-Lawa mi' fi Asl Maqra' al-Imam Nafi'", ed. by al-Siddiq i Sidi Fawzi, (Morocco, Matabi' al-Najah, 1st ed., 1421 AH).

al-Mahdawi, Abu al-Abbas Ahmad, "Sharh al-Hidaya fi Tawjih al-Qira'at", ed. by Hazim Haydar (Maktabat al-Rushd, Riyadh).

al-Nuwayri Abu al-Qasim Muhammad bin Muhammad, Muhibb al-Din, "Sharh Taybat al-Nashr fi al-Qira'at al-'Ashr", ed. by Majdi Baslum, (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1424 AH).

al-Nayrabani, Abd al-Badi', "al-Jawanib al-Sawtiyya fi Kutub al-Ihtijaj li-l-Qira'at", (Dar al-Ghawthani - Damascus, 1st ed., 1427 AH - 2006).

المثل العربي وأثره في بيان المعنى من خلال: (الجامع لأحكام القرآن)

– دراسة تطبيقية –

The Arabic Proverb and Its Role in Clarifying Meaning in: (Al-Jāmi‘ li-Aḥkām Al-Qur’ān)

- Applied study -

إعداد:

د / سلطان بن فهد بن علي الصطامي

الأستاذ المشارك بقسم القرآن وعلومه بكلية الشريعة بجامعة القصيم

Prepared by:

Dr. Sultan bin Fahd bin Ali Al-Sutami

Associate Professor, Department of Qur’an and Its Sciences

Faculty of Sharia, Qassim University

Email: ab0.40fs@gmail.com

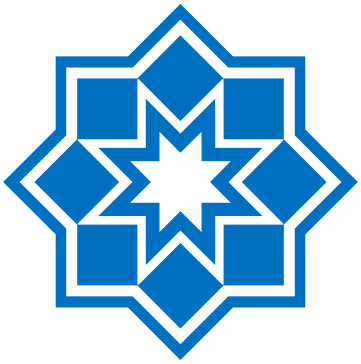
استلام البحث		اعتماد البحث
A Research Receiving		A Research Approving
2025/09/29		2026/02/05

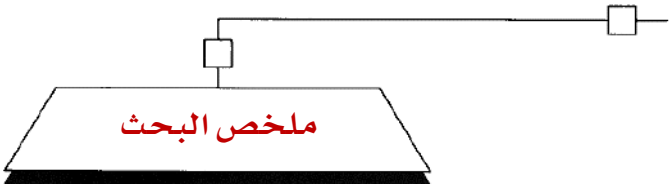
نشر البحث

A Research publication

محرم ١٤٤٨هـ - June 2026

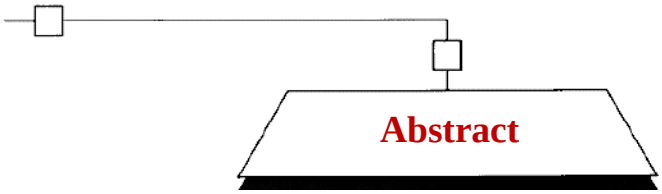
DOI:10.36046/2323-060-217-003





"المثل العربي وأثره في بيان المعنى من خلال الجامع لأحكام القرآن" دراسة نوعية لطبيعة استعمال المثل العربي في بيان المعنى التفسيري سواء كان متعلقا بلفظة قرآنية أو معنى إجمالي أو بيان إحدى القراءات القرآنية، وقد سلط الضوء على الجامع لأحكام القرآن كنموذج لبيان هذه القضية العلمية والتي تكشف عناية المفسر باستخدام نوعا من المباحث العربية وهو المثل العربي كما هو الحال في باب الشعر وأقوال العرب في تجلية المعنى القرآني، وقد شملت الدراسة أربعة وعشرين مثلا عربيا، وكان من أبرز النتائج قلة استعمال هذه الطريقة عند القرطبي والتي سبقه غيره من المفسرين، مع عنايته في بيان المفردة القرآنية، والتوصية بدراسة بقية الأمثال العربية عند المفسرين أو المحدثين.

الكلمات المفتاحية: (المثل العربي، تفسير القرطبي، المعنى التفسيري، التفسير، القرطبي).



The study, titled "The Arabic Proverb and Its Role in Clarifying Meaning in Al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān," is a qualitative analysis of the use of Arabic proverbs in elucidating interpretive meanings, whether related to a specific Qur’anic term, an overarching concept, or the explanation of a particular Qur’anic reading. The study highlights Al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān by al-Qurṭubī as a model for demonstrating this scholarly issue, revealing the commentator’s careful employment of Arabic proverbs, akin to the use of poetry and sayings of the Arabs, to clarify Qur’anic meanings. The research encompasses twenty-four Arabic proverbs and finds that al-Qurṭubī’ s use of this method is relatively limited compared to earlier commentators, despite his focus on explaining individual Qur’anic terms. The study recommends further exploration of Arabic proverbs in the works of other Qur’anic commentators and hadith scholars.

Keywords: (Arabic proverb, al-Qurṭubī’ s exegesis, interpretive meaning, Qur’anic exegesis, al-Qurṭubī).

المقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم مالك يوم الدين، وأصلي وأسلم على من أحاط باللسان العربي المبين، النبي الأمين عليه الصلاة والسلام، وعلى صحابته الكرام أهل البلاغة والبيان واللسان.

وبعد:

نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين على أفضل الخلق والبشرية، ونزوله في قلب ومعقل اللغة العربية فصاحة وجزالة وهيبة في نفوس العرب أجمع، نزل القرآن بين مهد المعلقات الشعرية ومنشأ المقالات النثرية والخطب المنبرية.

إن العرب في أساليبهم ينوعون بين أغراض الكلام بين النثر والشعر والخطبة والمثل العربي، وكل هذه الأساليب تقوم بأدوار متبادلة في إيصال الرسالة والحكمة والدعوة والتعليم والتربية للأجيال من الناس بحسب أعمارهم وأزمانهم، والمثل العربي له بريقه الخاص في التعبير الموجز والعرض في إيصال المعنى للسامع بأقل كلمات وأعمق مغزى، فكتب اللغة والنحو وبعض كتب علوم القرآن مشتملة على مثل هذه الأمثال: ككتاب تأويل مشكل القرآن للقُتَبِي، وكتاب المزهِر للسيوطي ونحوها. والمفسرون لهم نظر خاص في استعمال المثل العربي وتوظيفه في بيان المعنى التفسيري، فجاءت هذه الدراسة "**المثل العربي وأثره في بيان المعنى من خلال الجامع لأحكام القرآن – دراسة تطبيقية –**" لكشف الحجاب وإزالة العوالق حول هذا الموضوع. والله أسال أن يبلغنا السداد في القول والرأي.

۞ أهداف الدراسة:

١- بيان مكانة المثل العربي في تجلية المعنى التفسيري.

٢- الكشف عن طريقة القرطبي في استعمال المثل القرآني في تفسيره.

٣- بيان مدى ارتباط المثل العربي بالمعاني التفسيرية.

٤- بيان حجم المثل العربي في كلام المفسرين والقرطبي خصوصًا.

۞ الدراسات السابقة:

هناك عدد من الدراسات المتعلقة بالشواهد الشعرية أو النحوية حول هذه الدراسة، فمنها:

١- **الشواهد الشعرية في الجامع لأحكام القرآن**، د. عبدالعال مكرم، الطبعة الأولى،١٩٩٨م، عالم الكتب، ويعتبر هذا المؤلف هو شرح للشواهد الشعرية المتعلقة باللغة والغريب القراءات والبلاغة والأدب والدين والتاريخ، وهذه الدراسة تعتبر في مجال الشعر وليست في مضمون الدراسة الحالية.

٢- **التقديم والتأخير في المثل العربي – دراسة نحوية بلاغية**، غادة البواب، رسالة ماجستير ٢٠١١م وهي في تخصص العربية. والدراسة تشير إلى أن المثل العربي كان موضع اهتمام عند النحاة واستشهدوا بها في تأصيل قواعد النحو.

٣- **عناصر التحويل التركيبي في المثل العربي في ضوء اللغة المعاصر**، الطالبة: أريج الترك، ماجستير من جامعة مؤتة، قسم اللغة العربية٢٠٠٤م.

وبعد النظر في فهارس الموضوعات والمواقع الإلكترونية لم أقف على أي رسالة حول هذا الموضوع سواء كان دراسة مستقلة أو بحثا محكما، فتعتبر هذه الدراسة لونا جديدا من الدراسات القرآنية.

۞ أسئلة البحث:

١- ما الآيات القرآنية التي دون حولها القرطبي المثل العربي؟

٢- ما أنواع السياقات الذي وُظِّف فيها المثل العربي عند القرطبي؟

٣- ما الأثر المترتب على إضافة هذا المثل العربي في بيان معنى الآية؟

٤- هل للمفسرين عناية بهذا الباب من المثل العربي؟

هذه بعض التساؤلات التي سوف أسلط الضوء عليها أثناء الدراسة.

۞ إجراءات البحث ومنهجه:

يعتمد الباحث على الطريقة الاستقرائية في الوقوف على أبرز تلك الكلمات المعربة.

١- وضعت تمهيداً يشمل بيان أهمية الموضوع مع بيان التعريف بمصطلحات البحث، ومطلب لأبرز الضوابط العامة لفكرة البحث.

٢- جعلت النماذج تحت مسمى مطالب، مع كتابة الآية والمثل في العنوان، ثم بيان المعنى الإجمالي، ثم بيان معنى المثل ووجه إيراده في الجامع لأحكام القرآن.

٣- كتابة الآيات بالرسم العثماني حسب مصحف المدينة النبوية.

٤- التعليق في الحاشية عند الحاجة والضرورة.

٥- ذكر خلاصة البحث مع التوصيات.

٦- ذكر المراجع والفهارس العامة.

۞ خطة البحث:

المقدمة، وتشمل:

أهداف الدراسة - الدراسات السابقة - أسئلة البحث - إجراءات البحث ومنهجه - خطة البحث.

التمهيد: ويشتمل على أمرين:

أولاً: المثل العربي وميزانه في كلام العرب.

ثانيًا: المثل العربي في كتب التفسير.

المثل العربي وأثره في المعنى من خلال الجامع لأحكام القرآن، وتحته أربعةٌ وعشرون مطلبًا:

المطلب الأول: قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [البقرة:٧]. وفي المثل: " لأجمنك لجاما معذبا".

المطلب الثاني: قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱسۡتَسۡقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ فَقُلۡنَا ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ﴾ [البقرة:٦٠]. جاء في المثل: "العصا من العصية".

المطلب الثالث: قوله تعالى: ﴿وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [البقرة:١٢٩]. وفي المثل:" من عز بز".

المطلب الرابع:قوله تعالى: ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِي يَنۡعِقُ بِمَا لَا يَسۡمَعُ إِلَّا دُعَآءٗ وَنِدَآءٗۚ صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة:١٧١]. وفي المثل:"أجهل من راعي ضأن".

المطلب الخامس: قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ﴾ [البقرة:١٩٨]. في المثل: " النفس عروف وما حملتها تتحمل".

المطلب السادس: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡۖ﴾ [المائدة:٣]. في المثل " جري المذكيات غلاب".

المطلب السابع: قوله تعالى: ﴿ وَلَن تَسۡتَطِيعُوٓاْ أَن تَعۡدِلُواْ بَيۡنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوۡ حَرَصۡتُمۡۖ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلۡمَيۡلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلۡمُعَلَّقَةِۚ﴾ [النساء:١٢٩]. المثل: "أرض من المركب بالتعليق".

المطلب الثامن: قوله تعالى:﴿مَّا يَفۡعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمۡ إِن شَكَرۡتُمۡ وَءَامَنتُمۡۚ وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمٗا﴾ [النساء:١٤٧] في المثل: "أشكر من بروقة".

المطلب التاسع: قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابٗا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِۚ﴾ [المائدة:٣١]. وفي المثل: "لا تكن كالباحث على الشفرة".

المطلب العاشر: قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٞ﴾ [الأعراف:١٦٩]. المثل السائر: " سكت ألفا ونطق خلفا".

المطلب الحادي عشر: قوله تعالى: ﴿وَمَا نَقَمُوٓاْ إِلَّآ أَنۡ أَغۡنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن

فَضْلِهِۦ﴾ [التوبة:٧٤]. وهذا المثل مشهور: "اتق شر من أحسنت إليه".

المطلب الثاني عشر: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا۟ عَلَيْهِ قَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا ٱلضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَٰعَةٍ مُّزْجَىٰةٍ فَأَوْفِ لَنَا ٱلْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَآ﴾ [يوسف:٨٨]. وفي المثل: "كمستبضع التمر إلى هجر".

المطلب الثالث عشر: قوله تعالى: ﴿أَوْ صَدِيقِكُمْ﴾ [النور:٦١]. وفي المثل: " أيهم أحب إليك أخوك أم صديقك، قال: "أخي إذا صديقي".

المطلب الرابع عشر: قوله تعالى: قوله تعالى: ﴿فَأَعْرَضُوا۟ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ﴾ [سبأ:١٦]. ولهذا قيل في المثل: " تفرقوا أيادي سبأ".

المطلب الخامس عاشر: قوله تعالى: ﴿إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَٰمِدُونَ﴾ [يس:٢٩]. ومنه المثل: " أثقل من الزواقي".

المطلب السادس عشر: قوله تعالى:﴿فَقَالَ إِنِّى سَقِيمٌ﴾ [الصافات:٨٩]. منه المثل السائر: " "كفى بالسلامة داء".

المطلب السابع عشر: قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ﴾ [ص:٢]. وفي المثل: "من عز بز".

المطلب الثامن عشر: قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ﴾ [الواقعة:٧٢]. في المثل السائر: "في كل شجر نار، واستمجد المرخ".

المطلب التاسع عشر: قوله تعالى: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم:٩]. وفي المثل: "هو من خير قويس سهما".

المطلب العشرون: قوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ ۖ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ﴾ [القمر:٢٨]. وفي المثل: "آخرها أقلها شربا".

المطلب الحادي عشرون: قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا﴾ [مريم:٨٨]. وفي المثل: "ولدك من دمى عقبيك".

المطلب الثاني والعشرون: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نُهُوا۟ عَنِ ٱلنَّجْوَىٰ ثُمَّ يَعُودُونَ

لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [المجادلة:٨]. وفي المثل: "لا تعدم الحسناء ذاما".

المطلب الثالث والعشرون: قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ أَءِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِى ٱلْحَافِرَةِ﴾ [النازعات:١٠]. وقولهم في المثل: "النقد عند الحافرة".

المطلب الرابع والعشرون: قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ﴾ [الانشقاق:١٤]. وفي المثل:" حور في محارة".

الخاتمة: وتشمل النتائج والتوصية.

التمهيد

ويشتمل على أمرين:

أولا: المثل العربي وميزانه في كلام العرب.

إن ميزان الكلام ومقياسه الحقيقي هو ما تحمله الألفاظ من معاني وتراكيب دقيقة، تجمل لك خلاصة القصة أو الدرس أو التصوير بلفظ موجز.

يقول ابن عبد ربه الأندلسي (٣٢٨هـ): " التي هي وشي الكلام وجوهر اللفظ، وحلى المعاني، والتي تخيرتها العرب، وقدمتها العجم، ونطق بها كل زمان وعلى كل لسان. فهي أبقى من الشعر، وأشرف من الخطابة، لم يسر شيء مسيرها، ولا عم عمومها، حتى قيل: أسير من مثل"(١).

"وقد تنوع حديث أهل اللسان في طبيعة المثل العربي ومقاصده وغاياته، وهناك نقولات متعددة حول ذلك. ولا غرو، فالأمثال لدى جميع الشعوب، مرآة صافية لحياتها، تعكس بكل دقة وجلاء الصورة النقيّة لمعظم عاداتها وتقاليدها وعقائدها، كما تعكس بالتالي سلوك أفرادها ومجتمعاتها، بحيث غدت أو كادت أن تغدو، الميزان الرقيق لتلك الشعوب، في رقيها وانحطاطها وبؤسها ونعيمها وآدابها ولغاتها"(٢).

ويقول أبو المفضل الضبي (١٦٨هـ):"«وأمّا الأمثال، فإن الحكماء والعلماء والأدباء، لم يزالوا يضربون الأمثال ويبينون للناس تصرّف الأحوال، بالنظائر والأشباه والأمثال، ويرون هذا النوع من القول أنجح مطلبا، وأقرب مذهبا.. ولذلك جعلت القدماء أكثر آدابها وما دوّنته من علومها، بالأمثال والقصص عن الأمم. ونطقت ببعضه على ألسن الطير والوحش. وإنّما أرادوا بذلك أن يجعلوا الأخبار مقرونة بذكر

(١) أحمد ابن الأندلسي، العقد الفريد، (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ)، ٣: ٣.

(٢) عبد الملك الأصمعي، أمثال العرب، (ط١، القاهرة: دار الهلال، ١٤٠٠هـ). (ص: ٥)

عواقبها، والمقدّمات مضمونة إلى نتائجها"(١).

والمثل العربي هو عصارة التجارب الماضية ومخزن الحكمة والتوجيه وأداة النظر في عواقب الأمور ومآلاتها وأسلوب في نقل المعلومة وحفظها بين الأجيال والأمم والحضارات.

قال ابن السكيت (٢٤٤هـ): "المثل: لفظ يخالف لفظ المضروب له، ويوافق معناه معنى ذلك اللفظ، شبهوه بالمثال الذي يعمل عليه غيره"(٢).

يقول أبو علي المرزوقي (٤٢١هـ):" المثل جملة من القول مقتضبة من أصلها أو مرسلها بذاتها، تتسم بالقبول والشهرة بالتداول فتنتقل عما وردت فيه إلى كل ما يصح قصده بها من غير تغير يلحقها في لفظها، وعما يوجبه الظاهر إلى أشباهه في المعاني، ولذلك تضرب وإن جهلت أسبابها التي خرجت عليها "(٣).

وقال إبراهيم النظام البصري (٢٣١هـ): "يجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية، فهو نهاية البلاغة.

وقال ابن المقفع (١٤٢هـ): إذا جعل الكلام مثلا كان أوضح للمنطق، وآنق للسمع، وأوسع لشعوب الحديث"(٤).

ومهما يكن من شيء، فقد اتضح أن المثل كان له ارتباط بالتشبيه ارتباطا وثيقا، عند أوائل علماء العربية كأبي عبيدة، والفراء، والجاحظ، وإن قيد الجاحظ ما

---

(١) الأصمعي، "أمثال العرب"، (ص: ٥).

(٢) أحمد، الميداني (ت ٥١٨هـ)، مجمع الأمثال، (ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٠م)، ١: ٦.

(٣) أحمد، أبو علي المرزوقي، شرح فصيح ثعلب، (ط١١(٣٤٥).

(٤) الميداني، "مجمع الأمثال"، ١: ٦.

يتمثل به الناس، بكونه تجربة واقعية منتزعة من حياة الناس والحيوان(١).

وأرسطو صاحب المنطق عد المثل نوعا من الاستقراء ولم يعده نوعا من القياس(٢).

فخلاصة الكلام أن المثل العربي له ميزانه وحدوده التي يقال فيها، وثقافة يتحصن بها أولى العرفان والنهى من الوقوع في مزالق الحياة، ومثل هذه الأمثال تعتبر بمثابة القواعد الفقهية لمنظومة الحياة.

ثانيا: المثل العربي في كتب التفسير.

لا يشك القارئ لكتب التفاسير أو النظر في منهج المفسرين أن المثل العربي هو شامة في رقاع تلك المصنفات التفسيرية، والذي أخذ مكانه بين عبارات المفسرين في بيان وكشف المعنى القرآني سواء كان هذا المعنى متعلقا بمفردة قرآنية أو جملة أو آية كاملة أو قراءة تفسيرية، وهو بذلك لا يضاهي الكلام حول الشواهد الشعرية والعناية بالتصريف والشواهد الشعرية والنحوية مما يساعد في بناء الهرم المعرفي حول أبعاد المعنى القرآني فهو أقل منه بكثير من خلال التتبع لاستعمال المثل في كتب التفسير.

والناظر في كتب التفاسير، سيجد أن استعمال المثل القرآني له مسلك وجادة سار عليها علماء التفسير الأوائل والأواخر، والأمثلة شاهدة بذلك.

ومن تلك النماذج ما ذكر الرازي (٦٠٦هـ) عند قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَٰهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَٰهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ﴾ [سبأ:١٩]. " فعلنا بهم ما جعلناهم به مثلاً يقال: **تفرقوا**

---

(١) أ. د. محمد الفياض، الأمثال في القرآن الكريم، (ط١، القاهرة: دار السلام، ١٤٣٣هـ)، (٤١).

(٢) بدوي أحمد، طبانة، النقد الأدبي عند اليونان، (ط١، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨١م)، (١٦٤).

أيدي سبا"(١).

وكذلك ما ذكره الثعلبي (٤٢٧هـ) في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء:٨٤] "قيل في المثل السائر: **كل امرئ يشبه فعله ما فعل المروء فهو أهله**"(٢).

وانظر ما ذكر أبو البركات النسفي (٧١٠هـ) من المثل عند قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ ﴾ [الأحزاب:٢٣] المثل: "**صدقني سن بكره**"(٣)، وممن أشاد بهذا الاستعمال ابن حيان (٧٤٥هـ) عند قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٰٔنَ ﴾ [النساء:١٨] "قيل في المثل: **حبك الشيء يعمي ويصم**"(٤)، وما قاله الخفاجي (١٠٩٦هـ) عند قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [العنكبوت:٦٢]. "ولذا قيل في المثل: **أخو الدون الوسط**"(٥).

---

(١) محمد بن عمر فخر الدين الرازي، تفسير الرازي (ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)، ٢٥: ٢١٩.

(٢) أبو إسحاق أحمد، الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، /٢٠٠٢م)، ٦: ١٢٩.

(٣) أبو البركات عبد الله النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، (ط١، بيروت: دار الكلم الطيب، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ٣: ٢٥.

(٤) محمد أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير،، (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ٣: ٥٦٥.

(٥) شهاب الدين الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الراضي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، =

واقرأ ما كتبه ابن عاشور عند قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا﴾ [الإسراء:٢٧] "قديما قال المثل العربي: **"نعم العون على المروءة الجدة"**(١).

والناظر في كلام المفسرين حول المثل عموما سيجد المقالة لا تخرج عن إحدى ثلاثة أمور، إما عن المثل القرآني من خلال آيات الأمثال القرآنية، وإما حديث عن الأمثال الكامنة في القرآن(٢)، وهناك تأليف في ذلك، وإما حديث عن المثل العربي المندرج حول الحديث عن بيان أو تفسير معنى كلي لآية قرآنية وهذا بيت القصيد الذي نتحدث عنه، ولو قيل إن المثل العربي داخل في الأمثال الكامنة فليس ببعيد، لكنه في نظري أنه أخص دلالة منه واستعمالا والله أعلم.

وقد وقع الاختيار على الجامع لأحكام القرآن في جامعه، لما يحمل هذا التفسير من النكت والأحكام والمعنى الدقيقة والشاملة.

المثل العربي وأثره في بيان المعنى من خلال الجامع لأحكام القرآن

تمهيد:

المتفحص للأمثلة القرآنية التي جاءت للاستشهاد بها في المثل العربي من خلال الجامع لأحكام القرآن، يجد أن مساق المثل الذي استعمله القرطبي لا يخرج عن أربعة

=

١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ٧: ١٠٨. وهذا المثل يعتبر من الأمثال المولدة وليست من العربية. انظر: (ص: ٩٢). معنى الوسط: أخو الرّديء.

(١) محمد الطاهر ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ)، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م)، ١٥: ٧٩.

(٢) يقول الزركشي:" وكامن وهو الذي لا ذكر للمثل فيه –القرآن– وحكمه حكم المثل " بدر الدين محمد بن عبد الله، الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن،، (ط١، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م)، ١: ٤٨٦.

أنواع:

١- الاستشهاد في المثل العربي لبيان معنى اللفظة القرآنية وهي الصبغة الغالبة في الأمثلة.

٢- الاستشهاد في المثل العربي لبيان المعنى العام للآية.

٣- الاستشهاد في المثل العربي على جهة الاستطراد في معنى إضافي للآية وليس في معنى أصلي فيها.

٤- الاستشهاد في المثل العربي في سياق تفسير لفظة نبوية مندرجة تحت معنى الآية.

وهذه الأنواع الأربعة هي محتوى الاستعمال التي يدور في فلكها حديث القرطبي للمثل العربي، ودونك الأمثلة، والتي جاءت في أربع وعشرين مطلبا:

المطلب الأول: قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة:٧] وفي المثل: "لألجمنك لجاما معذبا"(١)

أولا: المعنى الإجمالي:

هذه الآية في سياق الحديث عن الكفار الذين ختم الله على منافذ الاستجابة عندهم عن قبول الحق من القلب والسمع والبصر، فطبع على تلك القلوب فلم تنتفع بالهدى ونور الإسلام، فكان لهم العذاب العظيم في الأخرة، ووجه الشاهد أن المثل جاء عند قوله: (عذاب عظيم).

ثانيا: معنى المثل ووجه إيراد المثل في تفسير الآية:

يقول أبو الفضل الميداني (٥١٨هـ): "الإعذاب: الترك للشَيء والنزوع عنه،

(١) القرطبي (ت ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م)، ١: ١٩٢.

لازم ومتعد، والمعنى: لأفطمنك عن هذا الأمر فطاماً تامّاً"(١).

ويقول على الحسيني:" (لألجمنك لجاما معذبا) اسم فاعل من أعذبه، أي منعه؛ يريد «مانعا من ركوب الرأس». يضرب عند التهديد الشديد لمن لا ينهى النفس عن الهوى"(٢).

وجاء هذا المثل في سياق الحديث عن أصل لفظة (عذاب) يقول القرطبي:" الحبس والمنع، يقال في اللغة: أعذبه عن كذا: أي احبسه وامنعه، ومنه سمي عذوبة الماء، لأنها قد أعذبت. واستعذب بالحبس في الوعاء ليصفو ويفارقه ما خالطه، ومنه قول علي ﷺ: **أعذبوا نساءكم عن الخروج**(٣)، أي احبسوهن. وعنه ﷺ وقد شيع سرية فقال: أعذبوا عن ذكر النساء [أنفسكم] فإن ذلك يكسركم عن الغزو، وكل من منعته شيئا فقد أعذبته، وفي المثل:" لألجمنك لجاما معذبا"(٤).

فاجتمع لنا من خلال هذا المثل وتفسيره معنيان وهما: الفطام عن الشيء، والآخر التهديد الشديد، وكلاهما متحصل في حق الكافر الذي لم يجد للهداية منفذا بسبب إعراضه، فكان في حال الفطام عن تلقى الهداية، وكذلك مستوجبا للتهديد والوعيد يوم الدين.

يقول البيضاوي:" والعذاب كالنكال بناءً، ومعنى تقول: عذب عن الشيء ونكل عنه إذا أمسك، ومنه الماء العذب لأنه يقمع العطش ويردعه ولذلك سمي نقاخاً وفراتاً، ثم اتسع فأطلق على كل ألم قادح وإن لم يكن نكالاً، أي: عقاباً يردع الجاني

---

(١) الميداني، "مجمع الأمثال"، ٢: ٢٠٠.

(٢) علي معصوم، الحسيني المدني (ت ١١٢٠هـ)، الطراز الأول والكناز لما عليه من لغة العرب المعول، (ط١، ٢: ٢٨٧.)

(٣) هذا الأثر من كلام علي بن أبي طالب ولم أقف له على إسناد صحيح.

(٤) "الجامع لأحكام القرآن"، ١: ١٩٢.

عن المعاودة فهو أعم منهما. وقيل: اشتقاقه من التعذيب الذي هو إزالة العذب كالتقذية والتمريض. والعظيم نقيض الحقير، والكبير نقيض الصغير، فكما أن الحقير دون الصغير، فالعظيم فوق الكبير، ومعنى التوصيف به أنه إذا قيس بسائر ما يجانسه قصر عنه جميعه وحقر بالإضافة إليه ومعنى التنكير في الآية أن على أبصارهم نوع غشاوة ليس مما يتعارفه الناس، وهو التعامي عن الآيات، ولهم من الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه إلا الله"(١).

فالتسلسل الاشتقاقي للفظة (عذاب) أورث هذا المثل العربي الذي أكسب الآية ثوبا إضافيا من المعنى المتعلق بالآية.

المطلب الثاني: قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ﴾ [البقرة:٦٠] جاء في المثل: المثل "العصا من العصية"(٢)

أولا: المعنى الإجمالي:

هذه الآية بيان لطلب موسى؛ من ربه السقيا لقومه، فطلب منه أن يضرب الأرض بالعصا اثنا عشرا عينا بعدد الأسباط الذين معه، وقد علم كل سبط مشربهم من العيون، ووجه الشاهد قوله: (بعصاك).

ثانيا: معنى المثل ووجه إيراد المثل في تفسير الآية:

يقول أبو بكر الأنباري (٣٢٨هـ): "أحدهما: أن يكون المعنى: الأمر العظيم

---

(١) أبو سعيد البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت)، ١: ٤٣.

(٢) "الجامع لأحكام القرآن"، ١: ٤١٩. ذكر ابن عطية هذا المثل عند قوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة:٨٧]. انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ٢: ٢٢٠.

يتولد عن الأمر الصغير، كما أن العصية تكون عصية، ثم تكبر فتصير عصا. أي لا ينبغي لأحد أن يحقر أمرا صغيرا، فإنه لا يدري متى يكبر وينمي ويعظم. ومثله قولهم: الأمر تحقره وقد ينمي.

وقال الرياشي(٢٥٧هـ): العصية: فرس كانت كريمة، فنتجت مهرا كريما، فسمي: العصا. فضرب به المثل، فقيل: العصا من العصية"(١).

يقول النهرواني (٢٦٢هـ): "وقد قالوا: العصا من العصية، وفسره بعضهم أن الفرد ينبت وينشأ لينا صغيرا، ثم ينمى فيستطيل ويغلظ ويشتد ويصلب"(٢).

يقول الزمخشري (٥٣٨هـ): "الْعَصَا من العصية هِيَ فرس جذيمة والعصية أمهَا يضْرب فِي مُنَاسبَة الشَّيْء سنخه وكانتا كريمتين ويروى الْعَصَا من العصية والأفعى بنت حَيَّة وَالْمعْنَى أَن الْعود الْكَبِير ينشأ من الصَّغِير الَّذِي غرس أَولا يضْرب للشَّيْء الْجَلِيل الَّذِي يكون فِي بدئه حَقِيرًا"(٣).

وجاء الشاهد من هذا المثل في بيان أصل كلمة (العصا)، يقول القرطبي: "العصا: معروف وهو اسم مقصور مؤنث وألفه منقلبة عن واو، قال: على عصويها سابري مشبرق والجمع عصي وعصي، وهو فعول وإنما كسرت العين لما بعدها من الكسرة وأعص أيضا مثله مثل زمن وأزمن وفي المثل" العصا من العصية" أي بعض الأمر من بعض. وقولهم" ألقى عصاه" أي أقام وترك الأسفار وهو مثل.

---

(١) محمد، الأزدي (ت ٢٤٣هـ)، الزاهر في معاني كلمات الناس، (ط١، بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٥م)، ٢: ٩٠.

(٢) موهوب، الجواليقي (ت ٥٣٩هـ)، الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، /١٩٨٩م)، (ص: ٣١).

(٣) أبو القاسم محمود، الزمخشري (ت ٥٣٨هـ).

قال:

فألقت عصاها واستقر بها النوى كما قر عينا بالإياب المسافر(١)(٢)

يقول محي الدين درويش: "تريد أن الأمر الكبير يحدث عن الأمر الصغير"(٣).

وهذه اللفتة لطفية في المثل فإن انبجاس الأمر من ظاهر الأمر أمر صعب ومستعصي ومع ذلك جعله الله فعله بسبب يسير وهو ضرب الأرض بالعصا.

ومن الأمور الجامعة أن تكون هذا العصا التي هي إحدى الآيات التي شرف الله بها موسى؛ أن تكون له سلطانا في وجه الفرعونية بعد أن كانت ألة في هش الغنم، وتظهر العصا في هذا الآية سببا يسيرا لإنجاز مهمة صعبة وهو خروج الماء من تحت الأرض.

فالمثل العربي يجسد من خلال هذه اللفظة (العصا) إشارة لأصل النشأة التي يبدأ منها المكلف، فالعناد والمكابرة في بني إسرائيل له تأريخه العميق، وجاء في حديث المعراج عن موسى؛ قوله: "عالجت بني إسرائيل أشد المعالجة"(٤)، والعصا رمز وأسلوب في تأديب الهمج من الناس وكما قيل: "العبد يضرب بالعصا،... والحر

(١) هذا البيت لمُعَقِّر البارقيُّ. انظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (ط١، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٦٧م)، ١٩: ١٦٢.

(٢) "الجامع لأحكام القرآن"، ١: ٤١٩. وتبعه ابن عادل في تفسيره على هذا المثل. انظر: اللباب في علوم الكتاب، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ)، ٢: ١٠٧.

(٣) محيي الدين، درويش (ت ١٤٠٣هـ)، إعراب القرآن وبيانه، (ط٤، حمص: دار الإرشاد للشئون الجامعية؛ دمشق وبيروت: دار اليمامة /١٩٩٤م)، ٦: ١٨١.

(٤) أخرجه البخاري الجعفي (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، (الطبعة السلطانية، ١٣١١هـ/١٨٩٣م)، ٤: ١١٠، باب ذكر الملائكة (٣٢٠٧).

تكفيه الملامة"(١).

يقول محمد جبل: "ومن هذا جاء العصيان فأصله الصلابة وعدم الانثناء أو الانقياد ﴿وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَيۡهِ وَلَمۡ يَكُن جَبَّارًا عَصِيّٗا ١٤﴾ [مريم: ١٤]"(٢).فالمثل يشكل صورة ذهنية حول مشاهد متعددة: صلابة الأرض وصلابة الأنفس من بني إسرائيل وآلة التأديب عند المخالفة.

المطلب الثالث: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١٢٩﴾ [البقرة:١٢٩] وفي المثل: "من عز بز"

أولا: المعنى الإجمالي:

هذه الآية بيان لدعوة إبراهيم الخليل؛ أن يبعث لأهل بيته الحرام رسولا يتلو عليهم كتاب الله ويعلهم القران والسنة ويزكيهم بالتربية الإسلامية، والله عزيز حكيم سبحانه. ووجه الشاهد اسم الله (العزيز).

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

وجه إيراد المثل عند بيان معنى لفظة العزيز، يقول القرطبي: " والعزيز" معناه المنيع الذي لا ينال ولا يغالب. وقال ابن كيسان(٢٩٩هـ): معناه الذي لا يعجزه شي، دليله: "وما كان الله ليعجزه من شيء في السماوات ولا في الأرض". الكسائي(١٨٩هـ):" العزيز" الغالب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَزَّنِي فِي ٱلۡخِطَابِ ٢٣﴾

(١) محمد، ابن منظور (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، حواشي: اليازجي وجماعة من اللغويين، (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٩٩٤م)، ١٥: ٦٦.

(٢) جبل، "المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم"، ٣: ١٥٠٥.

[ص: ٢٣]. وفي المثل: "من عز بز" أي من غلب سلب"(١).

وجاء هذا الوصف متوافقا مع مقصد تلك الدعوة الإبراهيمية والتي نالت حظها من فتح مكة وجعلها الله قبلة للمسلمين في العالم كله، فتحقق هذا الأمر يكون بالعزة والقوة، وهذا العزة هي وصف من صفات أهل الإيمان الذين تحلوا به وأقاموا شريعته على أكمل الوجوه.

يقول سبحانه: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ ۚ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾ [المنافقون:٨]. فالمثل العربي جاء باعتباره وصفا مناسبا لبيان معنى اللفظة، ومتوافقا مع القدرة التي كتبها الله لأهل مكة منذ أن بعث خير الورى، لتكون قبلة للمسلمين ومهد الرسالة وموطن الوحي للعالم أجمع، ولتكون لغة قريش هي اللغة السائدة والغالبة في بيان الوحي والشريعة. فاجتمعت مقومات العزة في المرسل سبحانه والنبوة والبلد الحرام.

المطلب الرابع: قوله تعالى: ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:١٧١] وفي المثل "أجهل من راعي ضأن"(٢)

أولا: المعنى الإجمالي:

هذه الآية جاءت بضرب المثل للكفار الذين لا ينتفعون بدعوة الإيمان وحالهم كحال تلك الأغنام التي ينادها الراعي فلا تفقه من كلامه إلا مجرد الصوت

(١) "الجامع لأحكام القرآن"، ٢: ١٣١. وقد سبقه للقول بهذا المثل العربي أبوطالب المكي في كتابه: "الهداية إلى بلوغ النهاية" ١: ٤٥٠.

(٢) ذكر الميداني هذا المثل تحت مثل أخر وهو: "أحمق من راعي ضأن ثمانين". لأن الضأن تنفر من كل شيء فيحتاج راعيها إلى أن يجمعها في كل وقت، هذه رواية محمد بن حبيب.

والصراخ(١). فلا الصوت يؤثر ولا العقول تعي، فانتفى الأمر من جهتين من جهة المصدر ومن جهة المحل القابل.

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

وهذا المثل العربي جاء في سياق ضرب المثل براعي الغنم الذي يصيح في غنمه وهو في عداد الجهال، والعرب تضرب المثل براعي الغنم في الجهل ويقولون: "أجهل من راعي ضأن"(٢). فاختيار هذا التعبير القرآني لراعي الغنم دون غيره من الرعاة هو بيان لحقيقة الجهل الذي يحمله وإظهار لحمقه، وهذا المعنى باعتباره وصفا محتملا لمن يتقلد مثل هذا المهنة، فمهنة الرعي هي قرينة لجهل الراعي وقلة إدراكه لمقتضيات المعرفة، وليس حكما عاما مطردا، فالأنبياء عليهم السلام رعوا الغنم وما زادهم ذلك إلا كمالا، قال: "ما بعث الله نبيا إلا رعى الغنم"، فقال أصحابه: وأنت؟ فقال: "نعم، كنت أرعاها على قراريط لأهل مكة"(٣).

فالتركيب في المثل هو بيان لجهل هؤلاء المشركين أثناء دعائهم لأصنامهم، فحالهم كحال الغنم التي لا تعقل شيئا، والأصنام حالها كحال الراعي الذي ضرب به المثل جهلا وحمقا وسفاهة، فتشكلت صورة جمعت بين جهالات العابد والمعبود، وجهالة ألفاظ تركيبها.

فالمثل العربي جاء متوافقا مع المثل القرآني على جهة العموم.

---

(١) انظر: محمد ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت ٧٤١هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، (ط١، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، /١٩٩٥م)، ١: ١٠٦، بتصرف.

(٢) "الجامع لأحكام القرآن"، ٢: ٢١٥، وتابعه على هذا القول الشوكاني، فتح القدير، (ط١، دمشق: دار ابن كثير ١٩٩٤م)، ١: ١٩٤، ابن عادل، "اللباب" ٣: ١٦٦.

(٣) أخرجه البخاري في "صحيحه"، ٣: ٨٨، باب رعي الغنم على قراريط (٢٢٦٢).

المطلب الخامس: قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ ۚ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ ۖ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ ﴿١٩٨﴾ ﴾ [البقرة:١٩٨]

في المثل: "النفس عروف وما حملتها تتحمل"(١)

أولا: المعنى الإجمالي:

الحديث في معرض بيان أعمال الحج؛ وهو أنه لا جناح على من تكسب بالبيع والشراء أيام الحج، فإذا أفاض الحاج من عرفة إلى مزدلفة فليذكر اسم الله عند المشعر الحرام حتى يبدو ضوء الصباح، وذكر الله هو الغاية المنشودة مع هداية الله لعباده. والشاهد عند قوله (عرفات).

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

هذا المثل جاء في سياق بيان أصل كلمة عرفة أو عرفات، "وقال بعضهم: أصل هذين الاسمين من الصبر، يقال: رجل عارف. إذا كان صابرا خاشعا. ويقال في المثل: النفس عروف وما حملتها تتحمل"(٢).

فوجه المناسبة في ظهور هذا المثل هو أن عرفة هي عمود الحج وأساسه وفي

---

(١) أي صبور، إذا أصابها ما تكره فيئست من خير اعتبرت فصبرت، والعارف: الصابر، قال عنترة يذكر حربا:

فصبرت عارفة لذلك حرة ... ترسو إذا نفس الجبان تطلع

انظر: عنترة بن شداد، ديوان عنترة بن شداد، (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٢م)، (ص: ١١٥).

(٢) الجامع لأحكام القرآن"، ٢: ٤١٥. وقد سبق الثعلبي إلى ذكر هذا المثل. انظر: الثعلبي، "الكشف والبيان"، ٢: ١١١،

الحديث "الحج عرفة"(١)، ويحصل فيها من الصبر على مشقة السفر إليها من كل فج عميق، وما تحتويه من تلك الجموع من الحجاج، والذي يجب على الحاج لزوم الصبر على مخالطتهم وأذيتهم حفظا على صفاء حجة وتمام نسكه.

يقول محمد جبل: "المعنى المحوري تميز أعلى الشيء أو ظاهره بملمح يدل عليه أو على أمر فيه. كعرف الديك والفرس لهما"(٢). ويقول أيضا:" وكل ما جاء في القرآن من الفعل (عرف) ومضارعه و(يُعْرَف) تتضح فيه الملامح الظاهرية بالتأمل"(٣).

فكان هذا المثل عنوانا لكل حاج أراد علو المنزلة وقبول الطاعة لسلوك هذا النهج القويم حتى يقضي تفثه ويتحلل من عبادته. فمن عرف حقيقة الشيء صبر وهانت عليه المصاعب والمشاق، فالمثل العربي أظهر توافقا مع ذلك اليوم المشهود يوم عرفة، فالنفس تتعرف على ذاتها بالتحمل والصبر لنيل الأجر العظيم في ذلك الموقف الشريف. وكذلك تتعرف عليها في مكاسب الحياة وعقباتها.

---

(١) أخرجه سليمان، أبو داود (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٠م).

(٢) جبل، "المعجم الاشتقاقي المؤصل"، ٣: ١٤٤٨.

(٣) جبل، "المعجم الاشتقاقي المؤصل"، ٣: ١٤٤٩.

المطلب السادس: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ﴾ [المائدة:٣] في المثل "جري المذكيات غلاب"(١)

أولا: المعنى الإجمالي:

هذه الآية جاءت بالمحرمات العشر من الأطعمة فليست طيبة الأكل، وإنما جاء التقييد من تلك الحالات ما يحتمل أدراك ذكاته الشرعية فينقلها من الحرمة إلى الحل. ووجه الشاهد من الآية قوله تعالى ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾.

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

المثل جاء في بيان أصل كلمة الذكاة، و"الذكاة في اللغة أصلها التمام، ومنه تمام السن. والفرس المذكى الذي يأتي بعد تمام القروح بسنة، وذلك تمام استكمال القوة. ويقال: ذكى يذكي، والعرب تقول: جري المذكيات غلاب"(٢).

يقول الرازي: "أصل الذكاء في اللغة إتمام الشيء، ومنه الذكاء في الفهم وهو

---

(١) «جرى المذكّيات غلاب» المذكّية من الخيل التي أتى عليها بعد قروحها سنة أو سنتان والغلاب المغالبة: يضرب لمن يوصف بالتبريز على أقرانه في حلبة الفضل؛ وأوّل من قاله نذكره إن شاء الله تعالى في حرب داحس والغبراء. انظر: النويري، "نهاية الأرب في فنون الأدب"، ٣: ٢٣.

(٢) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٤: ٣٠٨. تابعه محمد سيد، طنطاوي (ت ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، (ط١، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ/١٩٩٧-١٩٩٨م)، ٧: ٢٤٦:

تمامه، ومنه الذكاء في السن، وقيل: جري المذكيات غلاب"(١).

يقول محمد جبل: "والذَكاة والتَذْكية: الذبح "من هذا الأصل أيضًا إذ هي مخالطة الحيوان بِحَادّ يُذبَح به (إصابة) ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾. ومنه أيضًا: "الذَكاء في الفهم: سُرْعة القِطنة ". إذ هو حِدَّة في الذهن يتمثل أثرها في سُرْعة الفهم ولمح الجوانب والبدائل"(٢).

وجه هذا البيان في المثل أن الذكاة إذا وجدت تكون قد غلبت بحكمها حرمة تلك المحرمات من الموقوذة والمتردية والنطيحة ونحوها، فكان في ضرب المثل صفاء وتجلية لدقة التعبير القرآني بالذكاة دون غيرها من الألفاظ كالذبح أو النحر. فالذكاة الشرعية إذا ثبت وجودها بين المطاعم غلبت في حكمها وثبت طيب لحمها ومأكلها.

المطلب السابع: قوله تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٢٩﴾﴾ [النساء:١٢٩] وفي المثل: (ارض من المركب بالتعليق)(٣)

أولا: المعنى الإجمالي:

أمر الشارع بالعدل بين الزوجات في المبيت والنفقة وفيما يملك الزوج أن يعدل فيه، أما الميل القلبي محبة وبغضا فهذا مما يتعذر على العبد تحقيقه، والشريعة لا تحمل

(١) الرازي، "تفسير الرازي"، ١١: ٢٨٤.

(٢) جبل، "المعجم الاشتقاقي المؤصل"، ٢: ٧١٨.

(٣) يقول ابن سلام: "أي من الأمر بدون تمامه. وأصله في الركوب، يقال للرجل قد تعلق بعقبه يركبها، ويقول: فإنَّ لم تقدر على الركوب التام فتعلق بعقبة أو نحوها. أبو عبيد القاسم بن سلام، ابن سلام (ت ٢٢٤هـ)، الأمثال، (ط١، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، (ص: ٢٣٧).

العبد فوق طاقته، لما جاء في الحديث" اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما لا أملك"(١). ووجه الشاهد (كالمعلقة).

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

سياق المثل جاء في الحديث عن المرأة المعلقة عند زوجها، قوله تعالى: ﴿فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾: "أي لا هي مطلقة ولا ذات زوج، قاله الحسن. وهذا تشبيه بالشيء المعلق من شي، لأنه لا على الأرض استقر ولا على ما علق عليه النحل، وهذا مطرد في قولهم في المثل: (ارض من المركب بالتعليق)"(٢).

يقول الميداني: "أي ارض من عظيم الأمور بصغيرها. يضرب في القناعة بإدراك بعض الحاجة، والمركب: يجوز أن يكون بمعنى الركوب: أي ارض بدل ركوبك بتعليق أمتعتك عليه، ويجوز أن يراد به المركوب، أي ارض منه بأن تتعلق به في عقبتك ونوبتك"(٣).

فلفظة (المعلقة) فيها بُعد وتمسك بالحق وببيت الزوجية بأقل درجات الممكن مقابل الضرر العام الذي قد يلحق الزوج أو الزوجة في المستقبل، فالتصوير بالمعلقة هو بيان لطبيعة الضرر الذي يلحق الزوجة، فتمسي بين أمرّين فلا هي زوجة يفرح بها ولا أجنبية تعطى حقها من الاحترام، فبقي معها اسم الزوجية ظاهرا ولحقها العناء والكدر باطنا. وهذا المثل هو طريق من طرق إقناع الزوجة بالتشبث بزوجها على ما فيه من النقص والخطأ، فالتمسك بهذا القوامة خير من العيش في سراب التوقعات والخيالات

---

(١) أخرجه أبو داود (٢١٣٤) وحكم عليه الألباني بالضعف. انظر: الألباني، "إرواء الغليل"، ٧: ٨١.

(٢) "الجامع لأحكام القرآن"، ٥: ٤٠٧، وقد سبقه الثعلبي للقول بهذا المثل. انظر: "الكشف والبيان"، ٤: ١٣.

(٣) الميداني، "مجمع الأمثال"، ١: ٣٠١.

والأماني بالزوج المأمول فيه. وإن كان الخطاب في الأصل هو للزوج؛ لأنه هو المخاطب الأول ببقاء العقد ونفيه إلا أنه لا يمنع من تفهم الزوجين لمقصد الزوجية، والمحافظة عليه بأقل درجات المعيشة التي تحفظ لهما الود.

المطلب الثامن: قوله تعالى: ﴿مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا ﴿١٤٧﴾﴾ [النساء: ١٤٧] في المثل: (أشكر من بروقة)[١]

أولا: المعنى الإجمالي:

الحديث في سياق المنافقين وترغيبهم في الرجوع إلى الإيمان وحسن العمل، فإنه ليس لله تعالى حظ في معاقبة عبده إذا هو رجع وأناب، والله يحب التائبين والمنيبين إليه، يقول ابن عطية: "أي يتقبل أقل شيء من العمل وينميه، فذلك شكر منه لعباده، والشكور من البهائم الذي يأكل قليلا ويظهر به بدنه"[٢] والشاهد عند قوله (شاكرا).

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

هذا المثل ورد في سياق مفردة قرآنية وهي لفظة (الشكر) "والشكر في اللغة الظهور، يقال: دابة شكور إذا أظهرت من السمن فوق ما تعطى من العلف، وقد تقدم هذا المعنى مستوفى. والعرب تقول في المثل: (أشكر من بروقة)"[٣].

يقول الميداني: "ويقولون لنبت ينبت قبل الصيف: (برواق) والصواب: بروق، على مثال (فوعل)، واحدته: بروقة. ويقال في المثل: (هو أشكر من بروقة) وذلك أنها

---

(١) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٥: ٤٢٧، وقد سبقه لذلك الثعلبي في تفسيره. انظر: الثعلبي، "الكشف والبيان"، ١: ٤٢٧، وابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٢: ١٢٨

(٢) ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٢: ١٢٨.

(٣) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٥: ٤٢٧.

إذا غامت السماء اخضرت، وإذا أصابها المطر الغزير هلكت، وتمرع في الجدب وتقل في الخصب"(١).

وجمال المأخذ في هذا التعبير أن شكر العبد مهما اجتهد فيه وجاهد في تحصيل أسبابه وموجباته فلن يبلغ عطاء ربه عليه، وشكر الله لعباده على امتثالهم هو فوق طاعتهم التي يقدمونها لمولاهم سبحانه، فهذا المثل هو بيان لحال شكر الله لعباده فالله يعطي العبد فوق ما يطلب ويتنمى، وهذا من سعة رزق الله وعطائه لعباده في الدنيا قبل الأخرة.

فالمثل العربي يصور لنا أن مرتبة الشكر عند الله ليس بالجهد الذي يقدمه العبد، بل هو بموجب الكرم الذي يضاعفه الله لعباده ويبارك فيه ويظهر فيه جزيل مثوبته للعباد.

فالبروقة شجرة بركتها في ذاتها لما فيها من مكونات العطاء والنماء، وربنا سبحانه استوجب الكمال والجمال في صفاته والبركة التي يهبها من يشاء من عباده بلاحد ولا أمد ولا عدد.

(١) انظر: الميداني، "مجمع الأمثال"، ١: ٣٨٨.

المطلب التاسع: قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ ۚ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِىَ سَوْءَةَ أَخِى ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ﴿٣١﴾﴾ [المائدة:٣١] وفي المثل: لا تكن كالباحث على الشفرة[١]

أولا: المعنى الإجمالي:

هذه الآية هي استكمال لقصة القتل التي وقعت بين ابني آدم، وأن أحدهما لما قتل أخاه جلس يطوف في الأرض، يطلب مخرجا لأخيه الذي قتله ظلما وعدوا، فبعث الله غرابا يحفر الأرض يبحث عن الطعام، فهدى الله القاتل لطريقة الدفن لأخيه[٢]. ووجه الشاهد (يبحث).

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

المثل العربي جاء في سياق الكشف عن معنى المفردة القرآنية (يبحث)" معناه يفتش التراب بمنقاره ويثيره. ومن هذا سميت سورة براءة سورة "البحوث"، لأنها فتشت عن المنافقين، ومن ذلك قول الشاعر:

---

(١) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٦: ١٤٣. المثل جاء بلفظ(على الشفرة) والمدون في كتب اللغة (عن الشفرة) وهي الأصح.
لا تكن كالباحث عن الشَّفْرة [مثل]: يُضرب في طلب الشَّيء يؤدّي إلى الهلاك"، شفرتا السَّيف: حدّاه. انظر: أحمد مختار عمر (ت ١٤٢٤هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، (ط١، القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ٢: ١٢١٦.

(٢) محمد، العثيمين (ت ١٤٢١هـ)، تفسير القرآن الكريم «سورة المائدة»، (ط٢، الرياض: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م)، ١: ٣٤.

إن النـاس غطـوني تغطيـت عـنهم وإن بحثـوني كـان فـيهم مباحـث(١)

وفي المثل: لا تكن كالباحث على الشفرة"(٢).

فالغراب يبحث عن طعامه خشية الهلاك من الموت، وابن آدم القاتل يبحث عن ستر جريمته بعد أن هلك فيها، والبحث فيها نوع من الجهد.

ولاريب أن التعبير بهذا المثل في هذا السياق له ارتباط من جهتين:

الجهة الأولى: باعتبار اللفظة وما تحمله من معنى التنقيب والتقصي والمحاولة الجادة للوصول إلى أمر مطلوب وهذا قد تحصل للغراب وللقاتل بعد أن طاف بأخيه يحمل على ظهره.

الجهة الثانية: ارتباط المثل بالصورة العامة لحادثة القتل، وهو أن الابن القاتل قد أوقع نفسه في الشقاء والظلال المبين، بقتله لأخيه والذي ناله بذلك الحوب الكبير، لأنه أول من سن القتل، وقال النبي ﷺ: «لا تقتل نفس ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها وذلك لأنه أول من سن القتل »"(٣) فكل قاتل بغير حق فقد قرب الشفرة من رقبته وأهلك نفسه بيده، فالقصاص هو كتاب الله الذي لا محيد عنه في الشريعة الربانية. فالمثل العربي متسق مع قصة الحدث، وهو الحذر من البحث عما يجلب للعبد الشقاء والعناء.

---

(١) زهير بن حنين، أبو دلامة (ت١٦١هـ)، ديوان أبي دلامة،(ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ/١٩٩١م)، (٣٨).

(٢) "الجامع لأحكام القرآن"، ٦: ١٤٣.

(٣) أخرجه البخاري في "صحيحه"، ٢: ٧٩، باب خلق آدم وذيته (٣٣٣٥)، صحيح مسلم، ٣: ١٣٠٣، باب بيان أثم من سن القتل (١٦٧٧).

المطلب العاشر: قال تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٞ وَرِثُواْ ٱلۡكِتَٰبَ يَأۡخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلۡأَدۡنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغۡفَرُ لَنَا وَإِن يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ مِّثۡلُهُۥ يَأۡخُذُوهُۚ أَلَمۡ يُؤۡخَذۡ عَلَيۡهِم مِّيثَٰقُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّ وَدَرَسُواْ مَا فِيهِۗ وَٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ١٦٩﴾ [الأعراف: ١٦٩] وفي المثل "سكت ألفا ونطق خلفا"(١)

أولا: المعنى الإجمالي:

هذه الآية جاءت في سياق الحديث عن أهل الكتاب من اليهود وكيف كانوا فراقا ومراتب في الإيمان بين القوي والضعيف، فخلف من بعدهم أقوام أخذوا شريعتهم بضعف وهوى، يشترون بدينهم متاع الدنيا ويقولون سيغفر لنا، وهذا من ضلالهم أنهم يعرفون المنكر ويقتحمونه بكل جراءة، فأين الميثاق الذي أخذ عليهم فلم يحفظوا عهد الله ولم يلتزموا شريعته؟! والشاهد (فخلف من بعدهم خلف).

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

المثل العربي جاء حول سياق لفظة قرآنية "الخلف" بفتح اللام البدل، ولدا كان أو غريبا.

وقال ابن الأعرابي: "الخلف" بالفتح الصالح، وبالجزم الطالح. قال لبيد بن ربيعة (٤١هـ):

---

(١) الجامع لأحكام القرآن"، ٧: ٣١١، وهذا المثل من أوسع الأمثلة العربية ذكرا في كتب التفسير. ذكره الثعلبي في تفسيره "الكشف والبيان"، ٤: ٢٩٩

وهذا من أمثال العرب المشهورة يضرب للرجل يطيل الصمت ثم يتكلم بالخطأ يقال: سكت ألفا ونطق خلفا، أي: سكت عن ألف كلمة ونطق بواحدة رديئة، انظر: " يعقوب بن إسحاق، أبو يوسف ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ)، إصلاح المنطق، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، (٦٦).

ذهب الذين يعاش في أكنافهم وبقيت في خلف كجلد الأجرب(١)

ومنه قيل للرديء من الكلام: خلف. ومنه المثل السائر "سكت ألفا ونطق خلفا"(٢).

هذه اللفظة تتشكل في حركاتها لتنقلك من الرفيع إلى الوضيع، ومن العالي إلى السافل، ولك أن تشكل المثل بأنه سكوت عن المنكر والحيلة والدجل مرات وكرات عديدة ونطق بالباطل والخطأ عمدا وفحشا.

فاللفظة لها بعد في دقة الوصف، والمثل يكشف لونا من الجهل المركب سواء كان حال ذلك المتعلم ساكتا أو ناطقا. وهذا المثل هو ألصق بأهل الكتاب الذين حرفوا دينهم لعبا ولهوا، فالتعبير (بالخلف). هو كالتوطئة لبيان المساوئ والأوصاف التي تمثلها هؤلاء المتعالمون. وهو تحذير لعلماء الأمة من سلوك هذا الطريق.

المطلب الحادي عشر: قوله تعالى: ﴿ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ [التوبة:٧٤] **وهذا المثل مشهور (اتق شر من أحسنت إليه)**(٣)

أولا: المعنى الإجمالي:

سورة التوبة تقدم ألوان وصفات ومثالب من هؤلاء المنافقين الذين نالوا حظهم من الدنيا الفانية تحت ظلة الإسلام، ومع ذلك لم يدخلوا في الإسلام إنما زاد شرهم

---

(١) لبيد بن ربيعة، أبو عقيل العامري (ت ٤١هـ)، ديوان لبيد بن ربيعة العامري، (ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ص: ٢٤.

(٢) "الجامع لأحكام القرآن"، ٧: ٣١٠.

(٣) "الجامع لأحكام القرآن"، ٨: ٢٠٨. وقد سبق لذلك الثعلبي- في تفسيره "الكشف والبيان"، ٥: ٧١

تحكما بأصحاب رسول الله، فإن تابوا فهو خير لهم وإلا فالعقوبة الشريعة في الدنيا والأخرة لهم في المرصاد،" أي: إنهم عملوا بضد الواجب فجعلوا موضع شكر الغنى أن نقموه ثم عرض عليهم التوبة"(١) فلم يتوبوا.

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

المثل جاء في سياق المعنى العام لجملة ﴿وَمَا نَقَمُوٓاْ إِلَّآ أَنۡ أَغۡنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضۡلِهِۦٓ﴾ "وقال الكلبي (١٤٦هـ): كانوا قبل قدوم النبي ﷺ في ضنك من العيش، لا يركبون الخيل ولا يحوزون الغنيمة، فلما قدم عليهم النبي ﷺ استغنوا بالغنائم. وهذا المثل مشهور (اتق شر من أحسنت إليه)(٢).

يقول الميداني: "اتق شر من أحسنت إليه. هذا قريب من قولهم "سمن كلبك يأكلك"(٣).

فلا غرابة إذا عرفت وفهمت طبيعة النفاق وأهله فلا تعجب من تلك النفوس الرديئة المتهالكة، التي مهما أحسنت إليها فلا تقدم لك شكرا ولا تنتظر منها مدحا، إنما هو الخبث الذي يتلونون به حسب المصلحة التي يريدونها ويطعمون فيها، فهم مثل الذي يعبد الله على حرف، ويتربصون بالمسلمين الدوائر، ويعيشون في كنف الفريق المستعلي من الكفار أو المؤمنين.

فالمثل عنوان ظاهر لهؤلاء المنافقين ومن شابههم ممن لا يرى إلا ما تحت يديه وقدمه.

---

(١) الواحدي، "الوجيز"، (ص: ٤٧٣).

(٢) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٨: ٢٠٨.

(٣) الميداني، "مجمع الأمثال"، ١: ١٤٥.

المطلب الثاني عشر: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ ﴿٨٨﴾ [يوسف: ٨٨] وفي المثل: "كمستبضع التمر إلى هجر"(١)

أولا: المعنى الإجمالي:

ما زال الحديث يجر بعضه بعضا حول إخوة يوسف عليه السلام لما دخلوا عليه مرة أخرى بعد أن حبس أخاهم عند العزيز وزير مصر، وجاؤوا يطلبون الميرة مع بيان حال ضعفهم وأن البضاعة التي قدموا بها بضاعة رديئة، فسألوا يوسف عليه السلام حسن العطاء وزيادة الكيل لهم وحسن التصدق عليهم.

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

المثل العربي في هذا الآية جاء حديثا عن مفردة (بضاعة) "البضاعة القطعة من المال يقصد بها شراء شي، تقول: أبضعت الشيء واستبضعته: أي جعلته بضاعة، وفي المثل: كمستبضع التمر إلى هجر"(٢).

فالمثل العربي سيق على سبيل الاستطراد لبيان حقيقية هذا المفردة، ومع ذلك فإن فيها إشارة إلى أن ما قدم به إخوة يوسف من البضاعة كأنه بمثابة التمر الذي يقدم به الإنسان إلى بلد مستغن عنه، فإن يوسف عليه السلام مستغن عن بضاعتهم التي

---

(١) "الجامع لأحكام القرآن"، ٩: ٢٥٣، الشوكاني، "فتح القدير"، ٣: ٦٠، محمد صديق خان بن حسن القنوجي (ت ١٣٠٧هـ)، فتح البيان في مقاصد القرآن،، (ط١، صيدا وبيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ٦: ٣٩٢.

(٢) "الجامع لأحكام القرآن"، ٩: ٢٥٣.

ومنه قولهم: "كمستبضع التمر إلى هجر " يضرب مثلا لمن ينقل الشيء إلى من هو أعرف به وأقدر عليه. وجمع البضاعة بضاعات وبضائع. ابن فارس، "مقاييس اللغة"، ١: ٢٥٦.

قدموا بها، وإنما طمعهم في أن ينالوا حظهم من عطاء الملك، فحالهم كحال كالمستعطف الذي يخطب ودك بحقير ما يملك، فكان هذا المثل منسجمًا مع الصورة العامة لموقف يوسف عليه السلام مع إخوته.

المطلب الثالث عشر: قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟ مِنۢ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَٰنِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَٰمِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَٰلِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَٰلَٰتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا۟ جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا﴾ [النور: ٦١]

وفي المثل "أيهم أحب إليك أخوك أم صديقك، قال: أخي إذا صديقي"(١)

أولا: المعنى الإجمالي:

الحديث عن رفع الحرج في أولئك الأصناف الذين رخصت لهم الشريعة في أن يطعموا في بيتك بلا حرج أو إثم، وممن يدور في فلكهم من الأصدقاء، وهذا شرف رفيع لذلك الصديق الذي يحسن اختياره والعناية بأمانته، فلا جناح عليهم أن يطعموا في بيوتكم. والشاهد قوله (صديقكم).

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

جاء المثل في التعريف بالمفردة القرآنية (الصديق) "وفي المثل" أيهم أحب إليك أخوك أم صديقك "قال: أخي إذا صديقي"(٢). فالمثل العربي جاء استطرادا في بيان حقيقة الصديق.

---

(١) "الجامع لأحكام القرآن"، ١٢: ٣١٦، وقد سبق لهذا القول ابن العربي: "أحكام القرآن"، (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ)، ٣: ٣٥٨.

(٢) "الجامع لأحكام القرآن"، ١٢: ٣١٦.

"ثلاثة لا يعرفون إلا في ثلاثة مواطن: لا يعرف الشجاع إلا عند الحرب، ولا يعرف الحليم إلا عند الغضب، ولا يعرف الصديق إلا عند الحاجة إليه"(١).

وجاء هذا المثل كاشفًا لعمق العلاقة التي لا ترتبط بحسب أو نسب أو نشب بل بالسبب الجالب للمحبة. يقول النبي ﷺ، يقول: «**الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف**»(٢).

فالصديق الصادق مصدر أمان للإنسان ومصدر عزة وثقة؛ فكان بمرتبة القريب.

فالمثل العربي جاء بعلة القياس في القرب من النفس، فرتبة الصداقة أعلى من رتبة الأخوة والنسب.

المطلب الرابع عشر: قوله تعالى: قوله تعالى: ﴿فَأَعْرَضُوا۟ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ ٱلْعَرِمِ وَبَدَّلْنَٰهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَىْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَىْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ ﴿١٦﴾﴾ [سبأ: ١٦] ولهذا قيل في المثل: "تفرقوا أيادي سبأ"(٣)

أولا: المعنى الإجمالي:

الحديث عن أهل سبأ وما حصل لهم من الكفر بالنعمة الظاهرة والوافرة والجحود لطاعة ربهم وكفرهم به، فحصل الهلاك لهذا الوادي المبارك، فأذهب الله عنه

(١) إسحاق، أبو الحسين الكاتب (ت ٣٨٤هـ)، البرهان في وجوه البيان (نشر من قبل باسم نقد النثر لقدامة بن جعفر)، (ط١، القاهرة: مكتبة الشباب ومطبعة الرسالة، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م)، (ص: ٥٠)

(٢) أخرجه البخاري في "صحيحه"، ٤: ١٣٤، باب الأرواح جنود مجندة (٣٣٣٦)، "صحيح مسلم"، ٤: ٢٠٣١، باب الأرواح جنود مجندة (٢٦٣٨).

(٣) "الجامع لأحكام القرآن"، ١٤: ٢٨٥.

تلك النعمة، وتفرقوا في البلاد قبائل شتى.

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

المثل جاء في بيان الحال العام لأهل سبأ الذين كفروا نعمة الله عليهم، فتحولت جنتهم جحيما، وأمنهم فزعا، واجتماعهم فرقة، فكان هذا المثل صورة واقعية لمن بدل نعمة الله عليه كفرا وأحلوا قومهم دار الهلاك. ويمكن التعبير " وأصبحوا مضرب المثل يقال: ذهبوا شذر مذر"(١).

فالسورة تسمى بسورة سبأ، نسبة لهذه البلدة التي بارك الله فيها بالأمن وحسن المقر ورغد العيش، فأركس الله حالهم وأصبحت الفرحة حسرة والمنة نقمة، ومن جميل ما يشار إليه في هذا المقام أن الله ساق الحديث عن داود وابنه سليمان عليهما السلام، اللذين جمع لله لهما بين النبوة والملك، وبيان لحقيقة الشكر الذي يقومان به، فأبقى لهم ملكهم وعزتهم وقوتهم بين الأمم، فكانوا مضرب المثل في الاجتماع والبقاء والنموذج الفريد في امتثال السنن الإلهية في تسخير العباد والدواب في طاعة الله تعالى. يقول الثعالبي: "يقال المثل بالوجهين وهذا هو تمزيقهم كل ممزق فتيامن منهم ستة قبائل وتشاءمت منهم أربعة حسبما في الحديث(٢)، ثم أخبر تعالى محمدا ﷺ وأمته على جهة التنبيه بأن هذا القصص فيه آيات وعبر لكل مؤمن متصف بالصبر

(١) جابر، أبو بكر الجزائري (ت ١٤١٩هـ)، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير (ومعه حاشية نهر الخير)، (ط٥، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ٤: ٣١٤.

(٢) نص الحديث:" ولكنه رجل ولد عشرة من العرب فتيامن منهم ستة وتشاءم منهم أربعة.. إلخ "وروي هذا عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب قال الترمذي: حسن غريب قال الشيخ الألباني: حسن صحيح، سنن الترمذي) رقم الحديث: ٣٢٢٢).

والشكر"(١).

فالمثل أصبح من السنن الكونية في حصول الفرقة للمجتمع بعد حلول النقمة عليهم.

المطلب الخامس عشر: قوله تعالى: ﴿إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [يس:٢٩] ومنه المثل: "أثقل من الزواقي"(٢)

أولا: المعنى الإجمالي:

الحديث في سياق ذلك الرجل المؤمن الذي حذر قومه من عقوبة مخالفة المرسلين، فقتلوه، ولم تكن العقوبة الربانية بإرسال جند من السماء، إنما كانت بالصيحة " كانت عقوبتهم ﴿إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ أي: صوتا واحدا، تكلم به بعض ملائكة الله"(٣).

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

هذا المثل ورد في سياق الحديث عن قراءة شاذة قرأ بها ابن عباس (٦٨هـ) – وقرأ عبد الرحمن بن الأسود (٩٨هـ) – ويقال: إنه في حرف عبد الله كذلك: "إن كانت إلا زقية واحدة". وهذا مخالف للمصحف. وأيضا فإن اللغة المعروفة زقا يزقو إذا

---

(١) عبد الرحمن، أبو زيد الثعالبي (ت ٨٧٥هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ٤: ٣٧٢.

(٢) أثقل من الزواقي: وَهِي الديكة–والزقاء صَوت الديك وَكَانَ الفتيان يسمرون بِاللَّيْلِ حَتَّى إِذا زقت الديكة انْصَرف كل إِلَى رَحْله فاستثقلوها لقطعها عَلَيْهِم سمرهم. انظر: العسكري، "جمهرة الأمثال"، ١: ٢٩٣.

(٣) عبدالرحمن بن ناصر السعدي (ت ١٣٧٦هـ)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ت (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، (ص: ٦٩٥).

صاح، ومنه المثل: أثقل من الزواقي"(١).

يقول النيسابوري: "والزقاء صياح الديك ونحوه، وذلك لأن صياح الديكة يؤوَّل بنزول الأنس، وبتبدل الفراق بالوصال"(٢).

فالمثل العربي جاء مندرجا تحت قراءة تكشف حقيقة تلك الصيحة التي جاءت مرة واحدة لبيان ثقل تلك العقوبة التي لم تبقِ ولم تذر من أولئك المتكبرين المعاندين لرسلهم، فالمثل هو بمثابة الوصف لصوت يدرك السامع مآله وأثره عند سماعه من أفول الفرحة وزوال ألم الفرقة والشتات.

المطلب السادس عشر: قوله تعالى: ﴿فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ ﴿٨٩﴾﴾ [الصافات:٨٩] منه المثل السائر "كفى بالسلامة داء"(٣)

أولا: المعنى الإجمالي:

هذا الآية في سياق الحديث عن محاورة إبراهيم الخليل لقومه لما طلبوا منه أن يخرج معهم إلى أعيادهم الباطلة، يقول ابن حيان: "عرض أنه يسقم في المآل، أي يشارف السقم. قيل: وهو الطاعون، وكان أغلب، وفهموا منه أنه ملتبس بالسقم، وابن آدم لا بد أن يسقم، والمثل: كفى بالسلامة داء(٤).

(١) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٥: ٢١. وتبعه: نظام الدين الحسن، النيسابوري (ت ٧٢٨هـ)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م)، ٥: ٥٣١،

(٢) النيسابوري، "غرائب القرآن ورغائب الفرقان"، ٥: ٥٣١.

(٣) الجامع لأحكام القرآن"، ١٥: ٩٣.

(٤) أبو حيان، "البحر المحيط في التفسير"، ٩: ١١٠.

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

هذا المثل العربي جاء في سياق الاستطراد عن حديث إبراهيم الخليل بقوله: إني سقيم، وأن هذه اللفظة، فيها جانب من الإيهام والتصوير لواقع الإنسان وأن السقم ملازم له، فإن المرض هو عرضة للإنسان في أي وقت، بل قد قيل: إن المرض إنما هو ناتج من الإنسان نفسه وليس بخارج عنه. يقول علىٰ بن أبي طالب:

دؤاوك فيـــــك ومـــــا تبصـــــر دؤاوك منـــــك ومـــــا تشـــــعر(١)

يقول القرطبي: "فالمعنىٰ إني سقيم فيما أستقبل فتوهموا هم أنه سقيم الساعة. وهذا من معاريض الكلام علىٰ ما ذكرنا، ومنه المثل السائر: " كفىٰ بالسلامة داء" وقول لبيد:

فـــدعوت ربي بالســـلامة جاهـــدا وليصـــحني فـــإذا الســـلامة داء(٢)

وهذه التوجيه لعبارة الخليل هذه لا تنفي كونه قال بالكذب المخالف للواقع، كما جاء في الحديث: "لم يكذب إبراهيم؛ إلا ثلاث كذبات، ثنتين منهن في ذات الله ﷻ..."(٣).

---

(١) علي بن أبي طالب، الإمام (ت ٤٠هـ)، ديوان الإمام علي (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، (٨٦).

(٢) ديوان لبيد بن ربيعة العامري ط-أخرىٰ (ص: ٣٦١).

(٣) أخرجه البخاري في "صحيحه"، ٤: ١٤١، (٣٣٥٨)، صحيح مسلم، ٤: ١٨٤٠، (٢٣٧١).

المطلب السابع عشر: المثل العربي عند قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ ۝٢﴾ [ص:٢] وفي المثل: "من عز بز"(١)

أولا: المعنى الإجمالي:

يخبر المولى سبحانه عن تلك الأنفة والكبرياء التي علت نفوس أولئك الكفار عن الانقياد لدين الإسلام واتباع أمر النبي الأمي محمد؛. ووجه الشاهد كلمة (عزة).

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

المثل العربي جاء في سياق بيان مفردة (العزة) "والعزة عند العرب: الغلبة والقهر. يقال: من عز بز، يعني من غلب سلب. ومنه: ﴿وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ۝٢٣﴾ [ص:٢٣] أراد غلبني. وقال جرير (١١٠هـ):

يعـــز علـــى الطريـــق بمنكبيـــه ... وكمـا ابـترك الخليـع علـى القـداح(٢)

أراد يغلب"(٣).

قال ابن الجوزي (٥٩٧هـ): "العز في كلام العرب على ثلاثة أوجه: أحدها: بمعنى الغلبة، يقولون: من عزّ بزّ، أي: من غلب سلب، يقال منه: عزَّ يعُزُّ، بضم العين من يعز، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ۝٢٣﴾ [ص:٢٣]. والثاني: بمعنى الشدة والقوة، يقال منه: عز يعَزُّ، بفتح العين من يعز. والثالث: أن يكون بمعنى نفاسة القدر، يقال منه: عز يعزّ، بكسر العين من يعزّ، ويتأول معنى العزيز على أنه

---

(١) "الجامع لأحكام القرآن"، ١٥: ١٧٤، - وتابعه صاحب "التفسير الوسيط"، ١٤: ١٩٧.

(٢) جرير بن عطية (ت ١١٠هـ)، ديوان جرير بن عطية، (بيروت: دار بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦)، (ص: ٩٢).

(٣) الجامع لأحكام القرآن"، ١٥: ١٤٥.

الذي لا يعادله شيء، ولا مثل له"(١).

والعزة التي تمثلت في نفوس الكفار إنما هي الأنفة والإعراض عن الحق وعن الانقياد لدين الإسلام، وهذه أنفة مقيتة. والمثل في بيان مقام العزة التي ترفع النفس وتعلو به إلى الغلبة أو الانتقام سواء كان في الخير أو الشر.

والعزة الحقيقة هي القائمة على اتباع شريعة الرب سبحانه قال تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعِزَّةَ فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًا ۚ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ۚ وَٱلَّذِينَ يَمْكُرُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ۖ وَمَكْرُ أُو۟لَٰٓئِكَ هُوَ يَبُورُ ﴿١٠﴾﴾ [فاطر: ١٠].

المطلب الثامن عشر: قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾﴾ [الواقعة: ٧٢] في المثل السائر: (في كل شجر نار، واستمجد المرخ)(٢)

أولا: المعنى الإجمالي:

والمعنى: أفرأيتم النار التي توقدونها من الشجر أأنتم أنشأتم شجرتها التي توقد منها، أي أوجدتموها من العدم؟ والجواب الذي لا جواب غيره: أنت يا ربنا هو الذي أنشأت شجرتها، ونحن لا قدرة لنا بذلك فيقال: كيف تنكرون البعث وأنتم تعلمون أن من أنشأ شجرة النار وأخرجها منها قادر على كل شيء(٣)؟

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

المثل العربي جاء في سياق الشجر الذي يوقد منه النار، فاسترسل بأن هذا

---

(١) ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ١: ١١٣.

(٢) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٧: ٣. وبعض كتب التفسير تعبر عن المثل بعبارة تقول العرب. القنوجي، "فتح البيان"، ١٣: ٣٧٩.

(٣) الشنقيطي، "أضواء البيان"، ٧: ٥٣٥.

الشجر يضرب به المثل، فالمثل متفرع عن نوع تلك الشجرة التي يوقد منها النار، فناسب أن يقترن المعنى الحقيقي للشجرة التي هي مصدر النار والدفء، وبين المعنى المجازي الذي يعلو بالإنسان عن أقرانه بالمرتبة والسمو الأخلاقي." ومنه قولهم: في كل شجر نار، واستمجد المرخ والعفار، أي استكثر منها، كأنهما أخذا من النار ما هو حسبهما. ويقال: لأنهما يسرعان الوري"(١). وقيل:" يضرب للذي يخالفك، ثم يرجع عن ذلك، ويعود إلى ما تحب"(٢).

المطلب التاسع عشر: قوله تعالى: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩﴾ [النجم:٩] وفي المثل "هو من خير قويس سهما"(٣)

أولا: المعنى الإجمالي.

يقول السعدي (١٣٧٦هـ):" ﴿فَكَانَ﴾ في قربه منه ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ أي: قدر قوسين، والقوس معروف، ﴿أَوْ أَدْنَىٰ﴾ أي: أقرب من القوسين، وهذا يدل على كمال المباشرة للرسول ﷺ بالرسالة، وأنه لا واسطة بينه وبين جبريل؛"(٤).

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية.

المثل جاء في سياق الحديث عن مفردة قرآنية (قوس) ثم استطرد القرطبي لبيان استعمال القوس في المثل، فقال: "أي صار إلى الحال الجميلة بعد الخساسة، وتقدير

---

(١) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٧: ٢٢١.

(٢) انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ٣: ٩٦٧، محمد بن يعقوب، الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ).

(٣) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٧: ٩١.

(٤) السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، (ص: ٨١٩)

الكلام: صار خير سهام قويس سهما وصغر القوس لأنها إذا كانت صغيرة كانت أنفذ سهما من العظيمة"(١).

ويقول أيضا:" والقوس تذكر وتؤنث فمن أنث قال في تصغيرها قويسة ومن ذكر قال قويس، وفي المثل هو من خير قويس سهما. والجمع قسي وقسي وأقواس"(٢).

يقول محمد جبل: "المعنى المحوري انطلاق واندفاع بالقوة الممكنة إلى هدف. كما تقذف القوسُ السهم إلى الرمية ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩﴾ [النجم: ٩] لكن المقصود في هذه الآية جسم القوس. فالقاب حَنْية نصفها. وكما تنطلق الخيل إلى مداها في السباق"(٣).

فالمثل العربي ليس له ارتباط ظاهر في معنى الآية، ويمكن أن يلتمس معنى استعاريا وهو أن القوس شعار بقرب جبريل من محمد ﷺ أو أن قرب نبينا محمد من ربه هو العود من الأدنى إلى الأعلى ومن المرتبة الصغرى إلى المرتبة العليا، فالعلاقة بالمقامات الشريفة هو عودة إلى مصاف الرفعة والمحبة والرضا. وكذلك فيه إشارة إلى حفظ الوحي وانتقاله من جبريل إلى قلب محمد ﷺ بدون حيد أو ميل، وإنما هو الهدف الذي يقصد ويعصم من الخطأ والله أعلم.

(١) انظر: الميداني، "مجمع الأمثال"، ١: ٣٩٧.

(٢) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٧: ٩١.

(٣) جبل، "المعجم الاشتقاقي المؤصل"، ٤: ١٧٧٨.

المطلب العشرون: قوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ ﴿٢٨﴾﴾ [القمر:٢٨] وفي المثل: (آخرها أقلها شربا)[١]

أولا: المعنى الإجمالي:

الحديث عن قوم ثمود ومحصل لهم من الآية والمعجزة وهي ناقة صالح؛، والتي طلب منهم أن يكون لها شرب يوم معلوم مشهود ولكم مثل ذلك، فكان هذا من رحمة الله بهم أن جعل للناقة شربا ولهم شرب خاص، لا يختلط أحدهما بالأخر. وجه الشاهد (شرب).

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

المثل العربي جاء لبيان مفردة (الشرب)، وهو من باب الاستطراد في المعنى وليس معنى أصليا في الآية، "(كل شرب محتضر) الشرب- بالكسر- الحظ من الماء، وفي المثل: (آخرها أقلها شربا) وأصله في سقي الإبل، لأن آخرها يرد وقد نزف الحوض"[٢].

فالمثل هو عنوان للمبادرة في العمل والتقدم فيه، وعدم التواني عنه، وهذا ملمح لطيف للعناية بمقدار المشروب وعدم التجاوز فيه، وأنكم يا معشر ثمود اعرفوا مقدار اليوم الذي تشربون فيه، وتناولوه بينكم بالعدل والسوية حتى يتحقق الوعد الرباني وتبقى لكم هذه الناقة والتي لها حقها من ذلك الشراب.

والحاصل أن الكفر والفسوق أعماهم عن بصيرة الحق، وجعلوا من هذا الشرب محنة لهم، فخالفوا الشرع وقطعوا الضرع ونالوا جزاء تآمرهم على نبيهم وعلى شرعه العقوبة الزاجرة.

---

(١) "الجامع لأحكام القرآن"، ١٧: ١٤١. وأصل هذا المثل جاء عند الطبري في "تفسيره"، ١٩: ٣٨٦،

(٢) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٧: ١٤١.

وقد يحتمل أن يكون فيه دعوة لصفة الإيثار عند التنافس في الشراب، وأن يقدم المرء غيره عند التزاحم، فعن أبي قتادة، عن النبي ﷺ قال: «**ساقي القوم آخرهم شربا**» وفي الباب عن ابن أبي أوفى: هذا حديث حسن صحيح"(١).

المطلب الحادي والعشرون: قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ﴿٨٨﴾﴾ [مريم: ٨٨] وفي المثل: "ولدك من دمَّى عقبيك"(٢)

أولا: المعنى الإجمالي:

الحديث عن افتراء الكفار لله ولدا ولم يتخذ صاحبة وليس له شريك في الملك، فهذا بهتان عظيم يقول السعدي: "وهذا تقبيح وتشنيع لقول المعاندين الجاحدين، الذين زعموا أن الرحمن اتخذ ولدا، كقول النصارى: المسيح ابن الله، واليهود: عزير ابن الله، والمشركين: الملائكة بنات الله، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا"(٣).

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

المثل العربي جاء سياق بيان المفردة القرآنية (ولدا). "قال الجوهري (٦٦٦هـ): الولد قد يكون واحدا وجمعا وكذلك الولد بالضم(٤). ومن أمثال بني أسد: ولدك من

---

(١) "سنن الترمذي"، ٤: ٣٠٧، وصححه الألباني.

(٢) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٧: ٢٧٩. وذكره القرطبي عند قوله تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢].

– ولدك من دمَّى عقبيك يعنون: الذي نفست به فأدمى النفاس عقبيك. انظر: عبد الرحمن بن عبد الرحمن بن سيد بن أحمد، البرقوقي الأديب المصري (ت ١٣٦٣هـ)، الذخائر والعبقريات – معجم ثقافي جامع، (ط١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت)، ١: ٢٨.

(٣) السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، (ص: ٥٠١).

(٤) الرازي، "مختار الصحاح"، (ص: ٣٤٥).

دمى عقبيك. وقد يكون الوُلدُ جمع الولد مثل أسد وأسد والولد بالكسر لغة في الولد"(١).

وهذا المثل منسجم مع عنوان السورة — مريم- وأن عيسى؛ هو من دمًى عقب مريم وإن كان بلا أب، ولذا اختار الديان سبحانه مادة ولد في نفي وجوده من سابق ونفي وجود لاحق به فقال تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣﴾ [الإخلاص:٣].

والتعبير بالولد ناتج عن التولد وهي مفاعلة لمن كان له زوج، وقد نفى الله عن نفسه سبحانه الزوجة والولد. قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ الْعَٰبِدِينَ ۝٨١﴾ [الزخرف: ٨١].

فالأصل أن الولد نتيجة من أصل وهو صلب الوالد ورحم الوالدة.

المطلب الثاني والعشرون: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَىٰ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ ۚ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا ۖ فَبِئْسَ الْمَصِيرُ ۝٨﴾ [المجادلة:٨] وفي المثل (لا تعدم الحسناء ذاما)(٢)

أولا: المعنى الإجمالي:

حديث القرآن عن طبيعة مناجاة اليهود وتناجيهم بالإثم والعدوان ومخالفة الرسول، وإذا جاؤوا يسلمون عليك يا محمد بتحية فيها إيهام وسوء عبارة ...(٣).

---

(١) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١١: ١٥٥.

(٢) الجامع لأحكام القرآن (١٧/ ٢٩٣). وقد ذكر هذا المثل الثعلبي في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا ۖ﴾ [الأعراف:١٨]. انظر:"الكشف والبيان"، ٤: ٢٢٢.

(٣) أبو حيان، "البحر المحيط في التفسير"، ٩: ١١٠.

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

المثل العربي جاء في سياق الحديث عن لفظة حديثية من كلام عائشة أثناء الاستدلال على اليهود في سلامهم للمؤمنين، فالمثل ليس له ارتباط بالآية إطلاقا.

" وروى مسروق(٦٢هـ) عن عائشة(٥٨هـ) ﵂ قالت: أتى النبي ﷺ ناس من اليهود، فقالوا: السام عليك يا أبا القاسم، قال: **(وعليكم)** قالت عائشة: قلت بل عليكم السام والذام. فقال رسول الله ﷺ: **(يا عائشة لا تكوني فاحشة)** فقالت: ما سمعت ما قالوا؟! فقال: **(أو ليس قد رددت عليهم الذي قالوا قلت وعليكم)**. وفي رواية قال: ففطنت بهم عائشة فسبتهم، فقال رسول الله ﷺ: **(مه يا عائشة فإن الله لا يحب الفحش والتفحش)**(١) وزاد فأنزل الله ﷻ: ﴿وَإِذَا جَآءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ ٱللَّهُ﴾ إلى آخر الآية. (الذام) بتخفيف الميم هو العيب، وفي المثل (لا تعدم الحسناء ذاما) أي عيبا، ويهمز ولا يهمز"(٢).

فتبين أن المثل ليس له ارتباط بالآية إنما جاء للكشف عن مفردة في الحديث النبوي.

المطلب الثالث والعشرون: قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ أَءِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي ٱلْحَافِرَةِ ۝١٠﴾ [النازعات:١٠] في المثل: "النقد عند الحافرة"(٣)

أولا: المعنى الإجمالي:

يقول السمعاني (٤٨٩هـ): "أي: إلى أول أمرنا، والمعنى: أنرد أحياء بعد أن

---

(١) أخرجه مسلم، ٤: ١٧٠٧، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام (١١). وجاء عند البخاري بغير هذا اللفظ.

(٢) الجامع لأحكام القرآن"، ١٧: ٢٩٣.

(٣) "الجامع لأحكام القرآن"، ١٩: ١٩٧.

متنا على طريق الإنكار، يقال: رجع فلان على حافرته إذا رجع من حيث جاء"(١). كلام المشركين جاء في سياق الإنكار للبعث والنشور، وهذا ثابت لا محيص عنه، ووجه الشاهد (الحافرة).

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

المثل العربي جاء في سياق تحرير مفردة (الحافرة)، وهذه المفردة القرآنية الوحيدة في القرآن، "ومن المعنوي: الحافرةُ: الخلقُ وبَدْءُ الأمر"(٢). النقد عند الحافرة كلمة كانوا يتكلمون بها عند السبق، والحافرة الأرض المحفورة. والمعنى: أول ما يقع حافر الفرس على الحافرة، فقد وجب النقد في الرهان(٣).

والتعبير بهذا المثل الذي يستوجب ثبوت الرهن أو النقد عند أول وقوعه، بمثابة يقين الكفار المكذبين للبعث بأن الموت إذا وقع فلا رجعوا ولا كرة في الحياة زعموا ذلك.

المطلب الرابع والعشرون: قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ۝١٤﴾ [الانشقاق:١٤] وفي المثل" حور في محارة"(٤)

أولا: المعنى الإجمالي:

إنّ هذا الذي أُوتي كتابه وراء ظهره يوم القيامة، ظنّ في الدنيا أن لن يرجع

---

(١) منصور السمعاني (ت ٤٨٩هـ)، تفسير السمعاني، (ط١، الرياض: دار الوطن، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ٦: ١٤٨.

(٢) جبل، "المعجم الاشتقاقي المؤصل"، ١: ٤٦٤.

(٣) البكري، "فصل المقال في شرح كتاب الأمثال"، (ص: ٣٩٨)، الميداني، "مجمع الأمثال"، ٢: ٣٣٧.

(٤) "الجامع لأحكام القرآن"، ١٩: ٢٧٣،

إلينا، ولن يُبعث بعد مماته، فلم يكن يبالي ما ركب من المآثم؛ لأنه لم يكن يرجو ثوابًا، ولم يكن يخشى عقابًا"(١). والشاهد (يحور).

ثانيا: وجه إيراد المثل في تفسير الآية:

المثل العربي في بيان مفردة (الحور)، وانظر إلى بديع استعمال هذا اللفظ في بيان عناد الإنسان الكافر، حال إعراضه عن الاخرة، " فالحور في كلام العرب الرجوع، وكان من دعائه؛: "ومن الحور بعد الكور"(٢) يعني: من الرجوع إلى النقصان بعد الزيادة، وكذلك الحور بالضم. وفي المثل" حور في محارة" أي نقصان في نقصان. يضرب للرجل إذا كان أمره يدبر(٣).

وهذا المثل متناسب مع المعنى العام للآية وهو أن الرجل الكافر إنما كفره هو حور بعد كور فهو نقصان بعد كمال فطرة ونقص بعد زيادة، وأمره إلى عالم مجهول لا يدري أين مقره ولا أين مصيره تتجارى به الأهواء إلى جهله وعقله الذي قد اغتر به.

الخاتمة

وبعد هذه الجولة العلمية حول بعض الأمثال العربية من خلال كتاب الجامع للقرطبي، نقف عند بعض الثمرات والمستخرجات العلمية حول هذا البحث.

❐ النتائج وهي:

١- ظهور عناية المفسرين والقرطبي خصوصا بمباحث العربية التي تجلي المعنى القرآني من خلال المثل العربي وغيرها من مباحث اللغة.

٢- أن القرطبي اعتمد على ثلاثة مسالك في استعمال المثل العربي: إما بيان

---

(١) محمد بن جرير الطبري، أبو جعفر (ت ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/٢٠٠م)، ٢٤: ٣١٦.

(٢) رواه أحمد في "مسنده"، ٥: ٨٣،

(٣) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٩: ٢٧٣.

معنى اللفظة القرآنية، إما بيان المعنى العام للآية، وإما على سبيل الاستطراد وإيضاح معنى إضافي ليس متعلقا بأصل المعنى.

٣- أن المثل العربي من خلال تفسير القرطبي في الغالب يكون في بيان المفردة القرآنية.

٤- أن عددًا المواضع التي وردت في البحث جاءت في أربعة وعشرين موضعا من التفسير كاملا، وهذا يعتبر عدد قليل جدا.

٥- الأصل أن المثل العربي لا يتكرر في الآيات عند القرطبي إلا في موضع واحد فقط.

٦- ظهور التوارد على المثل العربي بين المفسرين، فإما أن يسبق القرطبي للقول به أو يسبقه غيره كالإمام الطبري وغيره.

٧- العلاقة بين المثل العربي في بعض الآيات تكون معالمه ظاهرة جلية وأحيانا يظهر فيها الخفاء وتحتاج مزيدًا من التأمل والنظر.

٨- يتوارد بعض المفسرين على ذكر المثل العربي في آية واحدة إلا أنه قد يحصل بينهم تفاوت في توظيف المثل العربي في آية دون آية أخرى.

❐ التوصيات:

١- دراسة منهج المفسرين في التعامل مع المثل العربي في كتبهم.

٢- دراسة التداخل بين الأمثال القرآنية والأمثال العربية.

٣- جمع الآيات القرآنية التي دونت في كتب الأمثال العربية.

٤- جمع الأمثال العربية المرتبطة بالمفردة القرآنية من خلال كتب المعاجم.



فهرس المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن "تفسير ابن أبي حاتم". تحقيق أسعد الطيب. (ط١، مكة: دار الطيبة، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م).

ابن الأثير، مبارك "زهر الأكم في الأمثال والحكم". تحقيق محيي الدين عبد الحميد. (ط١، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م).

ابن الأنباري، أحمد "مقاييس اللغة". تحقيق عبد الرحمن العثيمين. (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م).

ابن الأنباري، محمد "جمهرة رسائل العرب في عصور العربية". تحقيق محمد المعيبد. (ط١، بغداد: دار التربية، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م).

ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي. "زاد المسير في علم التفسير". تحقيق عبد السلام شاهين. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

ابن السكيت، يعقوب. "إصلاح المنطق". تحقيق محمد مرعب. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م).

ابن العربي، أبو بكر. "أحكام القرآن". تحقيق عبد القادر عطا. (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ).

ابن جزي، أبو القاسم. "التسهيل لعلوم التنزيل". تحقيق عبد الله الخالدي. (ط١، بيروت: شركة دار الأرقم، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م).

ابن سلام، أبو عبيد. "الأمثال". تحقيق عبد المجيد قطامش. (ط١، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

ابن سيده، علي. "المخصص". تحقيق خليل جفال. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

ابن عادل، عمر. "اللباب في علوم الكتاب". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية،

١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

ابن عاشور، محمد. "التحرير والتنوير". (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م).

ابن عبد البر، يوسف. "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد". تحقيق مصطفى العلوي ومحمد البكري. (ط١، الرباط: وزارة الأوقاف، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م).

ابن عبد ربه، الأندلسي. "العقد الفريد". تحقيق مفيد قميحة. (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

ابن قتيبة، عبد الله. "العمدة في محاسن الشعر وآدابه". تحقيق عبد المنعم خفاجي. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

ابن ماجه، محمد. "سنن ابن ماجه". تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. (ط١، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م).

ابن معصوم، علي. "الطراز الأول والكناز لما عليه من لغة العرب المعول". تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث. (ط١، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، د.ت).

ابن منظور، محمد. "لسان العرب". حواشي اليازجي وجماعة من اللغويين. (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

أبو الفتح، عثمان. "المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها". تحقيق علي النجدي ناصف، وآخرين. (ط١، القاهرة: وزارة الأوقاف، ١٣٨٦-١٣٨٩هـ).

أبو حيان، محمد. "البحر المحيط في التفسير". تحقيق صدقي محمد جميل. (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م).

أبو داود، سليمان. "سنن أبي داود". تحقيق محيي الدين عبد الحميد. (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

أبو دلامة، زهير. "ديوان أبي دلامة". تحقيق أيميل يعقوب. (ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ/١٩٩١م).

الأصمعي، عبد الملك. "أمثال العرب". (ط١، القاهرة: دار الهلال، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

الألباني، محمد ناصر الدين. "إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل". (ط١، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

الألباني، محمد ناصر الدين. "سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة". (ط١ للطبعة الجديدة، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٢/١٩٩٢).

الأندلسي، أبو حيان. "البحر المحيط في التفسير". (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م).

البخاري، محمد. "صحيح البخاري". تحقيق جماعة من العلماء، تصوير وإعداد محمد زهير الناصر. (الطبعة السلطانية، بولاق: المطبعة الأميرية، ١٣١١هـ/١٨٩٣م).

البرقوقي، عبد الرحمن. "الذخائر والعبقريات". (ط١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت).

البغدادي، عبد القادر. "خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب". تحقيق عبد السلام محمد هارون. (ط٤، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م).

البكري، عبد الله. "فصل المقال في شرح كتاب الأمثال". تحقيق إحسان عباس. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩١هـ/١٩٧١م).

البيهقي، أحمد. "السنن الكبرى". تحقيق عبد القادر عطا. (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

الترمذي، محمد. "سنن الترمذي". تحقيق أحمد شاكر وآخرون. (ط٢، القاهرة: دار الحديث، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م).

الثعالبي، عبد الرحمن. "الجواهر الحسان في تفسير القرآن". تحقيق محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

الثعلبي، أبو إسحاق. "الكشف والبيان عن تفسير القرآن". تحقيق أبو محمد بن

عاشور. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م).

جبل، محمد. "المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم". (ط١، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م).

الجرجاني، أبو بكر. "درج الدرر في تفسير الآي والسور". تحقيق طلعت صلاح الفرحان وآخر. (ط١، عمان: دار الفكر، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).

جرير، جرير بن عطية (ت ١١٠هـ). "ديوان جرير بن عطية". (بيروت: دار بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

الجزائري، جابر. "أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير (ومعه حاشية نهر الخير)". (ط٥، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

الجواليقي، موهوب. "الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي". تحقيق محمد الخولي. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م).

الحلبي، أحمد. "عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ". تحقيق محمد باسل عيون السود. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

الحمزاوي، علاء إسماعيل (ت الحديث). "الأمثال العربية والأمثال العامية: مقارنة دلالية". (جامعة المنيا).

الخورازمي، محمد. "الأمثال المولدة". (ط١، أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

الدارمي، عبد الله. "سنن الدارمي". تحقيق حسين أسد. (ط١، الرياض: دار المغني، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م).

درويش، محيي الدين. "إعراب القرآن وبيانه". (ط٤، حمص: دار الإرشاد للشئون الجامعية؛ دمشق وبيروت: دار اليمامة ودار ابن كثير، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

الرازي، محمد. "تفسير الرازي = مفاتيح الغيب". (ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ).

الرسعني، عز الدين. "رموز الكنوز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق عبد الملك بن

عبد الله بن دهيش. (ط١، مكة المكرمة: مكتبة الأسدية، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).

الزبيدي، محمد. "تاج العروس من جواهر القاموس". تحقيق مجموعة من المحققين. (د.ط، بيروت: دار الهداية، د.ت).

الزركشي، بدر الدين. "البرهان في علوم القرآن". تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. (ط١، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م).

الزمخشري، أبو القاسم. "المستقصي في أمثال العرب". تحقيق محمد عبد المعيد خان. (ط١، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨١هـ/١٩٦٢م).

السعدي، عبد الرحمن. "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م).

السمعاني، منصور. "تفسير السمعاني". تحقيق ياسر بن إبراهيم. (ط١، الرياض: دار الوطن، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

الشنقيطي، محمد الأمين. "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن". (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م).

شهاب الدين الخفاجي. "عناية القاضي وكفاية الراضي". تحقيق عبد القادر عطا. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م).

الشوكاني، محمد. "فتح القدير". (ط١، دمشق وبيروت: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

الشوكاني، محمد. "فتح القدير". (ط١، دمشق وبيروت: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

طبانة، بدوي أحمد. "النقد الأدبي عند اليونان". (ط١، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م).

الطراز، علي. "الطراز الأول والكناز لما عليه من لغة العرب المعول". تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، تقديم علي الشهرستاني. (ط١، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، د.ت).

طنطاوي، محمد سيد. "التفسير الوسيط للقرآن الكريم". (ط١، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ/١٩٩٧-١٩٩٨م).

العامري، لبيد. "ديوان لبيد بن ربيعة العامري". اعتنى به حمدو طماس. (ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م).

العثيمين، محمد. "تفسير القرآن الكريم «سورة المائدة»". (ط٢، الرياض: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م).

العسكري، الحسن. "جمهرة الأمثال". (ط١، بيروت: دار الفكر، د.ت).

العقيلي، محمد. "الزاهر في معاني كلمات الناس". تحقيق حاتم الضامن. (ط١، بيروت: دار الرائد العربي، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

عمر، أحمد مختار. "معجم اللغة العربية المعاصرة". (ط١، القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).

عنترة، عنترة. "ديوان عنترة بن شداد". تحقيق مجيد طراد. (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م).

الفياض، محمد، أ. د. "الأمثال في القرآن الكريم". (ط١، القاهرة: دار السلام، ١٤٣٣هـ).

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ). "القاموس المحيط". تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. (ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م).

القالي، أبو علي. "أمالي القالي". تحقيق محمد عبد الجواد الأصمعي. (ط١، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٤٤هـ/١٩٢٦م).

القرطبي، محمد. "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م).

القزويني، محمد. "مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار". تحقيق هاشم الرسولي. (ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).

الكاتب، إسحاق. "البرهان في وجوه البيان (نشر من قبل باسم نقد النثر لقدامة بن جعفر)". تحقيق حفني محمد شرف. (ط١، القاهرة: مكتبة الشباب ومطبعة الرسالة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

الكلاعي، سليمان. "نكتة الأمثال ونفثة السحر الحلال". تحقيق علي إبراهيم الكردي. (ط١، دمشق: دار سعد الدين، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م).

لجنة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر. "التفسير الوسيط للقرآن الكريم". مراجعة مصطفى محمد الحديدي الطير (ت ١٤٠٩هـ). (ط١، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٣٩٣-١٤١٤هـ/١٩٧٣-١٩٩٣م).

المرتضى، أحمد. "أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد". تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. (ط١، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م).

المرزوقي، أحمد. "شرح فصيح ثعلب". تحقيق سليمان العايد. (ط١، د.م: د.ن، د.ت).

مكي، أحمد. "الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه". تحقيق مجموعة باحثين. (ط١، الشارقة: جامعة الشارقة، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).

الميداني، أحمد. "مجمع الأمثال". تحقيق محيي الدين عبد الحميد. (ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

النسائي، أحمد. "سنن النسائي (مطبوع مع شرح السيوطي وحاشية السندي)". تصحيح جماعة. (ط١، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٤٨هـ/١٩٣٠م).

النسفي، أبو البركات. "مدارك التنزيل وحقائق التأويل". (ط١، بيروت: دار الكلم الطيب، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

النويري، أحمد. "نهاية الأرب في فنون الأدب". (ط١، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م).

النيسابوري، محمود. "إيجاز البيان عن معاني القرآن". (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

النيسابوري، نظام الدين. "غرائب القرآن ورغائب الفرقان". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م).

الهروي، أبو عبيد. "الغريبين في القرآن والحديث". تحقيق أحمد صقر. (ط١، القاهرة: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).

bibliography

Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān. "Tafsīr Ibn Abī Ḥātim." Edited by As‘ad Muḥammad al-Ṭayyib. (1st ed., Mecca: Dār al-Ṭayyiba, 1419 AH/1999 AD).

Ibn al-Athīr, Mubārak. "Zahr al-Akm fī al-Amthāl wa-l-Ḥikam." Edited by Muḥammad ‘Abd al-Ḥamīd. (1st ed., Cairo: Maṭba‘at al-Ḥalabī, 1382 AH/1962 AD).

Ibn al-Anbārī, Aḥmad. "Miqyās al-Lugha." Edited by ‘Abd al-Raḥmān al-‘Uthaymīn. (1st ed., Beirut: Dār al-Fikr, 1417 AH/1997 AD).

Ibn al-Anbārī, Muḥammad. "Jamharat Rasā’il al-‘Arab fī ‘Uṣūr al-‘Arabiyya." Edited by Muḥammad al-Mu‘aybid. (1st ed., Baghdad: Dār al-Tarbiya, 1385 AH/1965 AD).

Ibn al-Andalusī, Aḥmad. "al-‘Iqd al-Farīd." Edited by Mufīd Qumayḥa. (3rd ed., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1403 AH/1983 AD).

Ibn al-Sikkīt, Ya‘qūb. "Iṣlāḥ al-Manṭiq." Edited by Muḥammad Mar‘ab. (1st ed., Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1423 AH/2002 AD).

Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr. "Aḥkām al-Qur’ān." Edited by Muḥammad ‘Aṭā. (3rd ed., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1424 AH).

Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr. "‘Ināyat al-Qāḍī wa-Kifāyat al-Rāḍī." Edited by Muḥammad ‘Aṭā. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1418 AH/1998 AD).

Ibn Jazī, Muḥammad. "al-Tashīl li-‘Ulūm al-Tanzīl." Edited by ‘Abd Allāh al-Khālidī. (1st ed., Beirut: Sharikat Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam, 1416 AH/1995 AD).

Ibn Sallām, Abū ‘Ubayd. "al-Amthāl." Edited by ‘Abd al-Majīd Qaṭāmish. (1st ed., Damascus: Dār al-Ma’mūn li-l-Turāth, 1400 AH/1980 AD).

Ibn Sīda, ‘Alī. "al-Mukhaṣṣaṣ." Edited by Khalīl Ibrāhīm Jaffāl. (1st ed., Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1417 AH/1996 AD).

Ibn ‘Ādil, ‘Umar. "al-Lubāb fī ‘Ulūm al-Kitāb." (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1419 AH/1998 AD).

Ibn ʻĀshūr, Muḥammad. "al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr." (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyya li-l-Nashr, 1984 AD).

Ibn ʻAbd al-Barr, Yūsuf. "al-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭaʼ min al-Maʻānī wa-l-Asānīd." Edited by Muṣṭafā al-ʻAlawī and Muḥammad ʻAbd al-Kabīr. (1st ed., Rabat: Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʼūn al-Islāmiyya, 1387 AH/1967 AD).

Ibn Qutayba, ʻAbd Allāh. "al-ʻUmda fī Maḥāsin al-Shiʻr wa-Ādābih." Edited by Muḥammad Khafājī. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, 1400 AH/1980 AD).

Ibn Qutayba, ʻAbd Allāh. "al-Gharībayn fī al-Qurʼān wa-l-Ḥadīth." Edited by Aḥmad Ṣaqr. (1st ed., Cairo: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, 1398 AH/1978 AD).

Ibn Kathīr, Ismāʻīl. "Zād al-Masīr fī ʻIlm al-Tafsīr." Edited by Muḥammad ʻAbd al-Salām Shāhīn. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, 1414 AH/1994 AD).

Ibn Māja, Muḥammad. "Sunan Ibn Māja." Edited by Muḥammad Fuʼād ʻAbd al-Bāqī. (1st ed., Cairo: Dār Iḥyāʼ al-Kutub al-ʻArabiyya, 1373 AH/1954 AD).

Ibn Maʻṣūm, ʻAlī. "al-Ṭarāz al-Awwal wa-l-Kanāz limā ʻAlayhi min Lughat al-ʻArab al-Muʻawwal." Edited by Muʼassasat Āl al-Bayt li-Iḥyāʼ al-Turāth, introduction by ʻAlī al-Shahrastānī. (1st ed., Qom: Muʼassasat Āl al-Bayt li-Iḥyāʼ al-Turāth, n.d.).

Ibn Makkī, Aḥmad. "al-Hidāya ilā Bulūgh al-Nihāya fī ʻIlm Maʻānī al-Qurʼān wa-Tafsīrih wa-Aḥkāmih." Edited by a group of researchers. (1st ed., Sharjah: University of Sharjah, 1429 AH/2008 AD).

Ibn Manẓūr, Muḥammad. "Lisān al-ʻArab." With annotations by al-Yāzijī and a group of linguists. (3rd ed., Beirut: Dār Ṣādir, 1414 AH/1994 AD).

Abū al-Fatḥ, ʻUthmān. "al-Muḥtasib fī Tabyīn Wujūh Shawādh al-Qirāʼāt wa-l-Īḍāḥ ʻanhā." Edited by ʻAlī al-Najdī Nāṣif, ʻAbd al-Ḥalīm al-Najjār, and ʻAbd al-Fattāḥ Ismāʻīl Shalabī. (1st ed., Cairo: Wizārat al-Awqāf - al-Majlis al-Aʻlā li-l-Shuʼūn al-Islāmiyya, 1386-1389 AH/1966-1969 AD).

Abū Ḥayyān, Muḥammad. "al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr." Edited by Ṣidqī Muḥammad Jamīl. (1st ed., Beirut: Dār al-Fikr, 1420 AH/2000 AD).

Abū Dāwūd, Sulaymān. "Sunan Abī Dāwūd." Edited by

Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. (1st ed., Beirut: Dār al-Fikr, 1410 AH/1990 AD).

Abū Dulāma, Zuhayr. "Dīwān Abī Dulāma." Edited by Aymīl Ya‘qūb. (1st ed., Beirut: Dār al-Jīl, 1411 AH/1991 AD).

al-Aṣma‘ī, ‘Abd al-Malik. "Amthāl al-‘Arab." (1st ed., Cairo: Dār al-Hilāl, 1400 AH/1980 AD).

al-Albānī, Muḥammad. "Irwā’ al-Ghalīl fī Takhrīj Aḥādīth Manār al-Sabīl." (1st ed., Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1405 AH/1985 AD).

al-Albānī, Muḥammad. "Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍa‘īfa wa-l-Mawḍū‘a wa-Atharuhā al-Sayyi’ fī al-Umma." (1st ed. of the new edition, Riyadh: Maktabat al-Ma‘ārif, 1412 AH/1992 AD).

al-Bukhārī, Muḥammad. "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī." Edited by a group of scholars, photographed and prepared by Muḥammad al-Nāṣir. (Sultanate Edition, Bulaq: al-Maṭba‘a al-Kubrā al-Amīriyya, 1311 AH/1893 AD).

al-Barqūqī, ‘Abd al-Raḥmān. "al-Dhakhā’ir wa-l-‘Abqariyyāt - Mu‘jam Thaqāfī Jāmi‘." (1st ed., Cairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, n.d.).

al-Baghdādī, ‘Abd al-Qādir. "Khizānat al-Adab wa-Lubb Lubāb Lisān al-‘Arab." Edited by ‘Abd al-Salām Hārūn. (4th ed., Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1417 AH/1997 AD).

al-Bakrī, ‘Abd Allāh. "Faṣl al-Maqāl fī Sharḥ Kitāb al-Amthāl." Edited by Iḥsān ‘Abbās. (1st ed., Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1391 AH/1971 AD).

al-Bayhaqī, Aḥmad. "al-Sunan al-Kubrā." Edited by Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā. (3rd ed., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1424 AH/2003 AD).

al-Tirmidhī, Muḥammad. "Sunan al-Tirmidhī." Edited by Aḥmad Muḥammad Shākir and others. (2nd ed., Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1395 AH/1975 AD).

al-Tha‘ālibī, ‘Abd al-Raḥmān. "al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur’ān." Edited by Muḥammad Ma‘waḍ and ‘Ādil ‘Abd al-Mawjūd. (1st ed., Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418 AH/1997 AD).

al-Tha‘labī, Abū Isḥāq. "al-Kashf wa-l-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān." Edited by Abū Muḥammad ibn ‘Āshūr. (1st ed., Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH/2002 AD).

Jabal, Muḥammad. "al-Mu‘jam al-Ishtiqāqī al-Mu’aṣṣal li-

Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm (Mu'aṣṣal bi-Bayān al-'Alāqāt bayna Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm bi-Aṣwātihā wa-bayna Ma'ānīhā)." (1st ed., Cairo: Maktabat al-Ādāb, 1431 AH/2010 AD).

al-Jurjānī, Abū Bakr. "Darj al-Durar fī Tafsīr al-Āy wa-l-Sūr." Edited by Ṭal'at al-Farḥān and another. (1st ed., Amman: Dār al-Fikr, 1430 AH/2009 AD).

Jarīr, Jarīr ibn 'Aṭiyya. "Dīwān Jarīr ibn 'Aṭiyya." (Beirut: Dār Bayrūt, 1406 AH/1986 AD).

al-Jazā'irī, Jābir. "Aysar al-Tafāsīr li-Kalām al-'Alī al-Kabīr (with the marginalia of Nahr al-Khayr)." (5th ed., Medina: Maktabat al-'Ulūm wa-l-Ḥikam, 1424 AH/2003 AD).

al-Jawālīqī, Mawhūb. "al-Jalīs al-Ṣāliḥ al-Kāfī wa-l-Anīs al-Nāṣiḥ al-Shāfī." Edited by Muḥammad Mursī al-Khūlī. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1409 AH/1989 AD).

al-Ḥalabī, Aḥmad. "'Umdat al-Ḥuffāẓ fī Tafsīr Ashraf al-Alfāẓ." Edited by Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1417 AH/1996 AD).

al-Ḥamzāwī, 'Alā' Ismā'īl. "al-Amthāl al-'Arabiyya wa-l-Amthāl al-'Āmmiyya: Muqārana Dalāliyya." (Minya University).

al-Khwārazmī, Muḥammad. "al-Amthāl al-Mawadda." (1st ed., Abu Dhabi: al-Majma' al-Thaqāfī, 1424 AH/2003 AD).

al-Dārimī, 'Abd Allāh. "Sunan al-Dārimī." Edited by Ḥusayn Asad. (1st ed., Riyadh: Dār al-Mughnī, 1420 AH/2000 AD).

Darwīsh, Muḥyī al-Dīn. "I'rāb al-Qur'ān wa-Bayānih." (4th ed., Homs: Dār al-Irshād li-l-Shu'ūn al-Jāmi'iyya; Damascus and Beirut: Dār al-Yamāma and Dār Ibn Kathīr, 1415 AH/1994 AD).

al-Rāzī, Muḥammad. "Tafsīr al-Rāzī = Mafātīḥ al-Ghayb." (3rd ed., Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH).

al-Ras'anī, 'Izz al-Dīn. "Rumūz al-Kunūz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz." Edited by 'Abd al-Malik ibn Duhaysh. (1st ed., Mecca: Maktabat al-Asadiyya, 1429 AH/2008 AD).

al-Zabīdī, Muḥammad. "Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs." Edited by a group of scholars. (n.e., Beirut: Dār al-Hidāya, n.d.).

al-Zarkashī, Badr al-Dīn. "al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān." Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. (1st ed., Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1376 AH/1957 AD).

al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim. "al-Mustaqṣā fī Amthāl al-'Arab." Edited by Muḥammad Khān. (1st ed., Hyderabad:

Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya, 1381 AH/1962 AD).

al-Sa'dī, 'Abd al-Raḥmān. "Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān." Edited by 'Abd al-Raḥmān al-Luwayḥiq. (1st ed., Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1420 AH/2000 AD).

al-Sam'ānī, Manṣūr. "Tafsīr al-Sam'ānī." Edited by Yāsir ibn Ibrāhīm. (1st ed., Riyadh: Dār al-Waṭan, 1418 AH/1997 AD).

55. al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Amīn. "Aḍwā' al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qur'ān bi-l-Qur'ān." (1st ed., Beirut: Dār al-Fikr, 1415 AH/1995 AD).

al-Shawkānī, Muḥammad. "Fatḥ al-Qadīr." (1st ed., Damascus and Beirut: Dār Ibn Kathīr and Dār al-Kalima al-Ṭayyiba, 1414 AH/1994 AD).

Ṭabbāna, Badawī Aḥmad. "al-Naqd al-Adabī 'inda al-Yūnān." (1st ed., Cairo: Maktabat al-Anglo al-Miṣriyya, 1401 AH/1981 AD).

al-Ṭarāz, 'Alī ibn Aḥmad. "al-Ṭarāz al-Awwal wa-l-Kanāz limā 'Alayhi min Lughat al-'Arab al-Mu'awwal." Edited by Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth, introduction by 'Alī al-Shahrastānī. (1st ed., Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth, n.d.).

Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid. "al-Tafsīr al-Wasīṭ li-l-Qur'ān al-Karīm." (1st ed., Cairo: Dār Nahḍat Miṣr li-l-Ṭibā'a wa-l-Nashr wa-l-Tawzī', 1418 AH/1997-1998 AD).

al-'Āmirī, Labīd. "Dīwān Labīd ibn Rabī'a al-'Āmirī." Edited by Ḥamdū Ṭammās. (1st ed., Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1425 AH/2004 AD).

al-'Uthaymīn, Muḥammad. "Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm «Sūrat al-Mā'ida»." (2nd ed., Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī li-l-Nashr wa-l-Tawzī', 1435 AH/2014 AD).

al-'Askarī, al-Ḥasan. "Jamharat al-Amthāl." (1st ed., Beirut: Dār al-Fikr, n.d.).

al-'Uqaylī, Muḥammad. "al-Zāhir fī Ma'ānī Kalimāt al-Nās." Edited by Ḥātim Ṣāliḥ al-Ḍāmin. (1st ed., Beirut: Dār al-Rā'id al-'Arabī, 1405 AH/1985 AD).

Umar, Aḥmad Mukhtār. "Mu'jam al-Lugha al-'Arabiyya al-Mu'āṣira." (1st ed., Cairo: 'Ālam al-Kutub, 1429 AH/2008 AD).

Antara, 'Antara ibn Shaddād. "Dīwān 'Antara ibn Shaddād." Edited by Majīd Ṭarād. (1st ed., Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī,

1412 AH/1992 AD).

al-Fayyāḍ, Muḥammad, Prof. Dr. "al-Amthāl fī al-Qur'ān al-Karīm." (1st ed., Cairo: Dār al-Salām, 1433 AH).

al-Fayrūzābādī, Muḥammad. "al-Qāmūs al-Muḥīṭ." Edited by Maktab Taḥqīq al-Turāth at Mu'assasat al-Risāla. (8th ed., Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1426 AH/2005 AD).

al-Qālī, Abū 'Alī Ismā'īl. "Amālī al-Qālī." Edited by Muḥammad 'Abd al-Jawād al-Aṣma'ī. (1st ed., Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1344 AH/1926 AD).

al-Qurṭubī, Muḥammad. "al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān." Edited by Aḥmad al-Bardūnī and Ibrāhīm Aṭfīsh. (2nd ed., Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1384 AH/1964 AD).

al-Qazwīnī, Muḥammad. "Majma' Baḥr al-Anwār fī Gharā'ib al-Tanzīl wa-Laṭā'if al-Akhbār." Edited by Hāshim al-Rasūlī. (1st ed., Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1408 AH/1988 AD).

al-Kātib, Isḥāq, Abū al-Ḥusayn (d. 384 AH). "al-Burhān fī Wujūh al-Bayān (previously published as Naqd al-Nathr by Qudāma ibn Ja'far)." Edited by Ḥafnī Sharaf. (1st ed., Cairo: Maktabat al-Shabāb and Maṭba'at al-Risāla, 1389 AH/1969 AD).

al-Kalā'ī, Sulaymān. "Nukat al-Amthāl wa-Nafthat al-Siḥr al-Ḥalāl." Edited by 'Alī al-Kurdī. (1st ed., Damascus: Dār Sa'd al-Dīn, 1416 AH/1995 AD).

A Committee of Scholars under the Supervision of the Islamic Research Council at Al-Azhar. "al-Tafsīr al-Wasīṭ li-l-Qur'ān al-Karīm." Reviewed by Muṣṭafā al-Ṭayyir (d. 1409 AH). (1st ed., Cairo: al-Hay'a al-'Āmma li-Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyya, 1393-1414 AH/1973-1993 AD).

al-Murtaḍā, Aḥmad. "Amālī al-Murtaḍā Ghurar al-Fawā'id wa-Durar al-Qalā'id." Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. (1st ed., Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1373 AH/1954 AD).

al-Marzūqī, Aḥmad. "Sharḥ Faṣīḥ Tha'lab." Edited by Sulaymān al-'Āyid. (1st ed., n.p.: n.p., n.d.).

al-Maydānī, Aḥmad. "Majma' al-Amthāl." Edited by Muḥammad Muḥyī al-Dīn. (1st ed., Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1400 AH/1980 AD).

al-Nasā'ī, Aḥmad. "Sunan al-Nasā'ī (printed with al-Suyūṭī's commentary and al-Sindī's marginalia)." Verified by a group of scholars, reviewed by Shaykh Ḥasan al-Mas'ūdī. (1st ed., Cairo:

al-Maktaba al-Tijāriyya al-Kubrā, 1348 AH/1930 AD).

al-Nasafī, Abū al-Barakāt. "Madārik al-Tanzīl wa-Ḥaqā’iq al-Ta’wīl." Edited by Yūsuf ‘Alī Badīwī. (1st ed., Beirut: Dār al-Kalima al-Ṭayyiba, 1419 AH/1998 AD).

al-Nuwayrī, Aḥmad ibn ‘Abd (d. 733 AH). "Nihāyat al-Arb fī Funūn al-Adab." (1st ed., Cairo: Dār al-Kutub wa-l-Wathā’iq al-Qawmiyya, 1423 AH/2002 AD).

al-Naysābūrī, Maḥmūd. "Ījāz al-Bayān ‘an Ma‘ānī al-Qur’ān." Edited by Ḥanīf al-Qāsimī. (1st ed., Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1415 AH/1994 AD).

al-Naysābūrī, Niẓām. "Gharā’ib al-Qur’ān wa-Raghā’ib al-Furqān." Edited by Zakariyyā ‘Umayrāt. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1416 AH/1996 AD).

al-Yamanī, Muḥammad. "Fatḥ al-Qadīr." (1st ed., Damascus and Beirut: Dār Ibn Kathīr and Dār al-Kalima al-Ṭayyiba, 1414 AH/1994 AD).

al-Yamanī, Muḥammad. "al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr." Edited by Ṣidqī Jamīl. (1st ed., Beirut: Dār al-Fikr, 1420 AH/2000 AD).

القَسَمُ بـ (تـالله) في القرآن الكريم، وعلَّته

– دراسة تحليلية –

The swearing by saying (Tallahi) in the Holy Quran and its reason

- An Analytical Study -

إعداد:

د / حنان بنت لويفي بن علي العمري

الأستاذ المشارك بقسم القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والقانون

بجامعة جدة

Prepared by:

Dr. Hanan bint Luwaifi bin Ali Alamri

Associate Professor in the Department of the Holy Quran and Islamic Studies, Faculty of Sharia and Law, Jeddah University

Email: HLALAMRI@uj.edu.sa

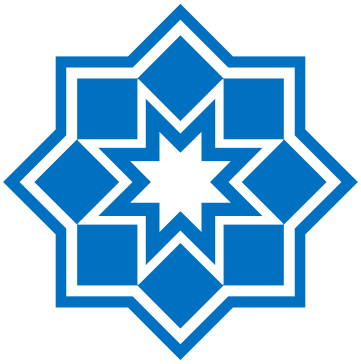
استلام البحث		اعتماد البحث
A Research Receiving		A Research Approving
2025/10/13		2026/02/05

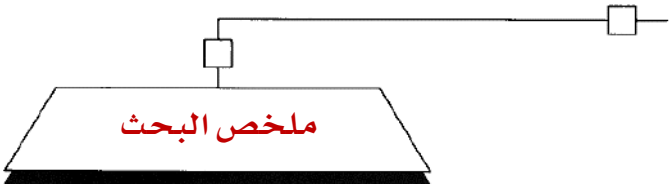
نشر البحث

A Research publication

محرم ١٤٤٨هـ - June 2026

DOI:10.36046/2323-060-217-004

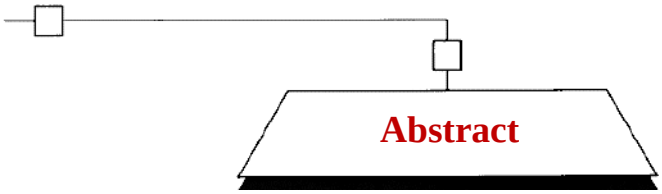




هذا البحث بعنوان: القسمُ بـ (تالله) في القرآن الكريم، وعلته. دراسة تحليلية. من إعداد الدكتوره: حنان بنت لويفي بن علي العمري. ويهدف إلى جمع ودراسة المواضع التي ورد فيها القسم بـ (تالله) في القرآن الكريم، ودراسة أثره في بيان قوة المعنى، وبيان علّته البلاغية، وإبراز دقة التعبير القرآني وجماله الإعجازي.

وتكمن أهمية البحث في: الكشف عن دلالات ورود القسم بـ (تالله) في سياق الآيات، وإيضاح الفرق بين القسم بـ (تالله) والصيغ الأخرى للقسم، وبيان الأسرار البلاغية لاختيار حرف التاء بدل الواو أو الباء في القسم. وتظهر مشكلة البحث في الإجابة عن التساؤلات: ما سبب ورود القسم بـ (تالله) في مواضع معينة من القرآن الكريم دون غيرها من صيغ القسم (والله)؟ وما أثر القسم بـ (تالله) في بيان معنى الآية؟ وما العلة البلاغية واللغوية لصيغة القسم "تالله"؟ ومن أهدافه: حصر المواضع التي ورد فيها القسم بـ (تالله) في القرآن الكريم، والكشف عن سياق القسم بـ (تالله) في كل آية وردت فيه، وبيان العلة اللغوية والبلاغية لاختيار هذه الصيغة. ومنهج البحث قائم على: المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي. ويتكون من مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وثبت المصادر. ومن نتائجه: يُعَدّ القسم من الأساليب البلاغية البارزة في القرآن الكريم؛ إذ هو طريق لتوكيد الكلام، وإبراز مقاصد المتكلم، وقد تنوّعت صيغ القسم في كتاب الله بين حروف (الواو، الباء، التاء) وبين المقسَم به، فجاء القسم بالله تعالى بصيغ متعددة، منها: والله، وتالله. وتُعَدّ صيغة القسم بـ (تالله) من الأقسام التي لها أثرها في قوة المعنى وإبرازه، ولم ترد في القرآن الكريم إلا في تسعة مواضع.

الكلمات المفتاحية: (أقسام القرآن، حروف القسم، بلاغة القرآن، صيغة القسم بـ (تالله).



Abstract

This study aims to collect and verify the instances in which the oath by (Tallahi) appears in the Holy Quran, examine its effect in clarifying the strength of the meaning, explain its rhetorical reason, and highlight the precision of Quranic expression and its miraculous beauty. The importance of the research lies in: revealing the connotations of the occurrence of the oath with (Tallahi) in the context of the verses, clarifying the difference between the oath with (Tallahi) and other forms of the oath, and explaining the rhetorical secrets of choosing the letter ta' instead of waw " , " or ba " ـب" in the oath. The research problem arises in answering the questions: Why is the oath (Tallahi) mentioned in certain places in the Holy Quran and not in other oath forms (Wallahi, Fallahi)? What is the effect of the oath by (Tellahi) in clarifying the meaning of the verse? What is the rhetorical and linguistic reason for the oath form " Tallahi "? Its objectives include identifying the instances in the Holy Quran where the oath by (Tallahi) is used, identifying the context of the oath by (Tellahi) in each verse where it occurs, and explaining the linguistic and rhetorical reasons for choosing this form. The research methodology is based on the inductive and analytical approaches. The research consists of an introduction, two chapters, a conclusion, and a list of sources.

Keywords: (Divisions of the Qur'an, letters of oaths, Qur'anic eloquence, the oath formula (Tallahi).

المقدِّمة

إنَّ 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 وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهداه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فقد اعتنى العلماء بأساليب القُرآن الكريم ومعانيه ومقاصده وفنونه البليغة، ومن جملة ذلك: "قسم القرآن"، فاعتنوا به، وأفردوه بمصنفاتٍ خاصَّة، وعدَّه السيوطي في كتابه: "الإتقان" نوعًا من أنواع علوم القرآن(١).

يُعَدّ القسم من الأساليب البلاغية البارزة في القرآن الكريم؛ إذ هو طريق لتوكيد الكلام، وإبراز مقاصد المتكلم، ومعلوم أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب وأساليبها في الكلام، وكان من عادة العرب تأكيد الأخبار وتقرير الكلام عن طريق القسم.

وقد تنوّعت صيغ القسم في كتاب الله بين الحروف (الواو، الباء، التاء) وبين المقسَم به، فجاء القسم بالله تعالى بصيغ متعددة، منها: والله، وتالله.

---

(١) ذكره في النوع السابع والستون في أقسام القرآن. ينظر: جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، "الإتقان في علوم القرآن"، المحقق: محمد إبراهيم، (الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)، ٥: ١٩٤٥.

وتُعَدّ صيغة القسم بـ (تالله) من الأقسام التي لها أثرها في قوة المعنى وإبرازه، ولم ترد في القرآن الكريم إلا في مواضع معدودة، مما يثير الرغبة في تتبع هذه المواضع والبحث عن سرّ اختيار القسم بـ (تالله) دون غيرها من صيغ القسم.

ولذلك أردت جمع ودراسة المواضع التي ورد فيها القسم بـ (تالله) في القرآن الكريم، ودراسة أثره في بيان قوة المعنى، وبيان علّته البلاغية، وإبراز دقة التعبير القرآني وجماله الإعجازي.

۞ أهمية الموضوع:

١. الكشف عن دلالات ورود القسم بـ (تالله) في سياق الآيات القرآنية.

٢. إيضاح الفرق بين القسم بـ (تالله) والصيغ الأخرى للقسم في القرآن.

٣. بيان الأسرار البلاغية لاختيار حرف التاء بدل الواو أو الباء في القسم.

٤. تعزيز الفهم العميق للخطاب القرآني، وإبراز إعجازه البياني.

٥. دراسة أسلوب القسم في القرآن الكريم، وهو من الأساليب البلاغية البارزة في القرآن الكريم.

٦. الإسهام في الدراسات اللغوية؛ بتحليل ظاهرة أسلوب القسم في النص القرآني.

۞ مشكلة البحث:

١-ما سبب ورود القسم بـ (تالله) في مواضع معينة من القرآن الكريم دون غيرها من صيغ القسم (والله)؟

٢- ما أثر القسم بـ (تالله) في بيان معنى الآية؟

٢-ما العلة البلاغية واللغوية لصيغة القسم "تالله"؟

۞ أسئلة البحث:

١-كم عدد الآيات التي ورد فيها القسم بـ (تالله) في القرآن الكريم؟

٢-ما السياقات التي ورد فيها القسم بـ (تالله) في القرآن الكريم؟

٣-ما الخصائص البلاغية لصيغة القسم بـ (تالله) في القرآن الكريم؟

۞ أهداف البحث:

١. حصر المواضع التي ورد فيها القسم بـ (تالله) في القرآن الكريم.
٢. الكشف عن سياق القسم بـ (تالله) في كل آية وردت فيه.
٣. بيان العلة اللغوية والبلاغية لاختيار هذه الصيغة.
٤. المقارنة بين القسم بـ (تالله) وصيغة القسم الأخرى (والله).

۞ الدراسات السابقة:

بعد البحث في الفهارس ومصادر المعلومات، ومواقع الشبكة العنكبوتية، وجدت عدة دراسات تناولت أسلوب القسم في القرآن الكريم، وسأذكر هذه الدارسات ومجمل موضوعاتها، ثم سأتناول ما انفردت به هذه الدراسة عنها.

١-"القسم بالتاء بين مقام التعجب والمقامات الأخرى في القرآن الكريم"، المؤلف: عبد الكريم قاسم، من جامعة تكريت. وجاء البحث في ثمانية عشر صفحة.

والفرق بين هذه الدراسة وبحثي هو أن المؤلف ركز على استخرج عدة مقامات؛ كمقام التبرئة والاستعفاف والاستغراب والتوبيخ والسخرية والتهديد والفرح والسرور، وبين أثر مقام التعجب في إبرازها، من خلال القرائن اللفظية والمعنوية في سياق الآيات. ولم يتناول الباحث جميع المواضع التي تمت دراستها في هذا البحث، إلى جانب أن هذا البحث ركز على الجانب التحليلي للآيات والأثر البلاغي لأسلوب القسم بالتاء.

٢-"أسلوب القسم في القرآن الكريم: دراسة بلاغية" بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في البلاغة والنقد في كلية اللغة العربية جامعة أم القرى، من إعداد الباحث: علي بن محمد بن عبد المحسن الحارثي.

وموضوعات البحث تدور حول مفهوم القسم في القرآن الكريم، وقيمته البلاغية، وأنواع القسم في القرآن الكريم: كالقسم بأسماء الله تعالى وصفاته، والقسم بأسماء القرآن، والقسم بالمخلوقات. وهذه المسائل عامة في أسلوب القسم، أما بحثي فخصصت مسائله بصيغة القسم بـ (تالله) وأثرها في قوة المعنى القرآني وإبرازه.

٣-"أسلوب القسم في (جزء عم) دراسة بلاغية"، المؤلف: عبد الهادي أحمد أبو القاسم، وجاء البحث في خمسين صفحة، ونشر في مجلة الحكمة. والبحث دراسة خاصة لجزء عم وتناول تنوّع أسلوب القسم في جزء عمّ، وأن القسم في جزء عمّ جاء في الحلف بالظواهر الكونية وما تضمنته الطبيعة بنوعيها الصامت والمتحرك؛ مما يدلل على عظيم بديع خلق الله.

وكما يظهر فهذا البحث خاص بأسلوب القسم في (جزء عم)، أما بحثي فتم جمع ودراسة المواضع التي ورد فيها القسم بـ (تالله) في القرآن الكريم، وأثره في قوة المعنى القرآني.

٤-"القسم في القرآن الكريم"، للدكتور: شعبان علي، وهو بحث عام في ستٍ وثلاثين صفحة، تناول تعريف القسم وأنواعه وأدواته والقضايا التي يرد القسم عليها. أما هذا البحث فهو خاص بالقسم بـ (تالله) في القرآن الكريم، وأثر هذا القسم في قوة المعاني في الآيات القرآنية.

٥-"أسلوب القسم في القرآن الكريم: دراسة نحوية وصفية تحليلية"

تأليف: عبد الرحمن مضوي عبد الرحيم، وبحثت هذه الدراسة في تركيب جملة القسم ودلالتها في القرآن الكريم، وقامت على الجمع بين الجانبين: النحوي والقرآني، وبيان تركيب جملة القسم من حيث العناصر المكونة لها، والروابط بين جزئيها، وبيان دلالات جملة القسم بشقيها (جملة القسم، وجملة الجواب).

وكما هو ظاهر فإن هذا البحث ركز على الجانب النحوي لأسلوب القسم في القرآن الكريم وتراكيب جملة القسم القرآني، أما بحثي فهو خاص بالمواضع التي ورد فيها القسم بـ (تالله) في القرآن الكريم وأثره في قوة المعنى القرآني.

٦-"القسم في القرآن الكريم تركيبًا ودلالة"، للمؤلف: عبد الله علي عبد الله الهتاري، من جامعة اليرموك. وعالجت هذه الدراسة أسلوب القسم، وأقسام القسم الصريح والمضمر، والمحذوفات في جملة القسم، وغير ذلك من التراكيب النحوية لهذا الأسلوب.

وكما هو ظاهر فهذا البحث ركز على الجوانب النحوية للقسم في القرآن الكريم، أما بحثي فهو خاص بالمواضع التي ورد فيها القسم بـ (تالله) في القرآن الكريم وأثره في قوة المعنى القرآني.

۞ ما سيضيفه البحث:

الكشف عن سياق القسم بـ (تالله) في كل آية ورد فيه، وبيان العلة اللغوية والبلاغية لاختيار هذه الصيغة.

۞ حدود البحث:

جمع ودراسة المواضع التي ورد فيها القسم بـ (تالله) في القرآن الكريم، ودراستها دراسة تحليلية بلاغية.

۞ منهج البحث:

-المنهج الاستقرائي: ويكون ذلك بجمع الآيات التي ورد فيها القسم بـ (تالله).

-المنهج التحليلي: ويكون ذلك بتحليل سياق الآيات والوقوف على الخصائص البلاغية لصيغة القسم بـ (تالله) في القرآن الكريم.

۞ هيكلة البحث:

يتكون هذا البحث من: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، على النحو التالي:

- المقدمة، وتشتمل على: أهمية الموضوع، ومشكلة البحث، وأسئلته، وأهدافه، والدراسات السابقة، وما سيضيفه، وحدود البحث، ومنهجه، وخطته.

-المبحث الأول: مفهوم أقسام القرآن الكريم، وأنواعها.

-المبحث الثاني: دراسة سياق الآيات التي ورد فيها القسم بـ (تالله) في القرآن الكريم، وبيان العلة البلاغية في كل موضع.

- الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

- فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول: مفهوم أقسام القرآن الكريم، وأنواعها

نزل القرآن الكريم ليكون هداية ورحمة لجميع الناس، ووقف الناس منه مواقف متباينة، وتفاوتت مواقفهم تجاهه بين الشك، والإنكار، والعداء الشديد. وقد جاء القسم في القرآن الكريم كوسيلة لإزالة الشكوك، ودحض الحجج الباطلة، وإقامة الحجة الواضحة، وتأكيد الأخبار والمعلومات، بهدف طمأنة نفس المخاطب خاصة عندما يتعلق الأمر بقضايا عظيمة ومهمة تمت الإشارة إليها بالقسم. وفي هذا الطرح سيتم تناول مفهوم أقسام القرآن الكريم وبيان أنواعها، وجاء هذا في عدة مسائل، وهي كما يلي:

المسألة الأولى: تعريف القسم لغةً واصطلاحاً:

القسم لغةً: (قسم) القاف والسين والميم أصلان صحيحان، يدل أحدهما على جمال وحسن، والآخر على تجزئة شيء. فالأول القَسَام، وهو الحسن والجمال. والأصل الآخر القسم: مصدر قَسَمت الشيءَ قَسْمًا.

فأما اليمين؛ فالقسم، ويجمع على أقسام. والفعل: أَقْسَمَ. وأَقْسَمْتُ. قال أهل اللغة: أصل ذلك من القَسَامة، وهي الأيمان تقسم على أولياء المقتول إذا ادعوا دم مقتولهم على ناس اتهموهم به(١).

ويعرّف القسم أو اليمين اصطلاحاً بأنه: ربط النفس- بالامتناع عن شيء أو الإقدام عليه- بمعنى معظم عند الحالف حقيقة أو اعتقادا. وسمي الحلف يمينًا لأن

---

(١) ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو، "كتاب العين"، المحقق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، (الناشر: دار ومكتبة الهلال)، ٥: ٨٦، الرازي، أحمد بن فارس." مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام هارون، (ط: بدون، دار الفكر للطباعة)، ٥: ٨٦، الجوهري، إسماعيل بن حماد، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية"، تحقيق: أحمد عطار، (الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ)، ٥: ٢٠١٠.

العرب كان أحدهم يأخذ بيمين صاحبه عند التحالف(١).

وقد ذكر الزركشي أن القسم إنما يجيء به لتوكيد المقسم عليه، وأكد السيوطي هذا بقوله:" والقصد بالقسم تحقيق الخبر توكيده"(٢).

وعلى هذا -وحسب ما ورد في تعريفه في اللغة- يكون مفهوم القسم في القرآن أنه: توكيد الخبر بذكر مُعظَّمٍ، على وجهٍ يلفت الانتباه ويُثبّت المعنى في النفس.

المسألة الثانية: صيغة القسم:

الصيغة الأصلية للقسم تتطلب استخدام الفعل (أقسم) أو (أحلف) متبوعًا بحرف الباء للدلالة على المقسم به. ثم يأتي بعد ذلك المقسم عليه، والذي يُعرف بجواب القسم، كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَا يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُ﴾ [النحل:٣٨] وبذلك تتألف صيغة القسم من ثلاثة أجزاء رئيسية:

١- الفعل الذي يتعدى بحرف الباء.

٢- الكيان أو الشيء المقسم به.

٣- الأمر الذي يُقسم عليه.

ونظرًا لاستعمال القسم بكثرة في اللغة، فقد تم اختصار هذه الصيغة أحيانًا بحذف فعل القسم مع الاكتفاء باستخدام حرف الباء. كما تم تعويض الباء بحرف الواو عند الأسماء الظاهرة، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ [الليل:١]، وبالتاء في لفظ الجلالة، كقوله تعالى: ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم﴾ [الأنبياء:٥٧] وهذا قليل،

---

(١) ينظر: مصطفى ديب البغا، محيي الدين ديب مستو، "الواضح في علوم القرآن"، (ط٢، دمشق، دار الكلم الطيب، دار العلوم الإنسانية،١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)، ص: ٢٠٧.

(٢) ينظر: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٣: ٤٤، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦ هـ، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، والإتقان في علوم القرآن، ٥: ١٩٤٥.

أما الواو فكثيرة.

المسألة الثالثة: أغراض القسم في القرآن:

١ – الهدف الأساسي من القسم في القرآن هو تحقيق الخبر وتوكيده؛ ليكون أكثر تأثيرًا في نفس المتلقي وأقرب للقبول. كما يظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَۖ قُلْ إِي وَرَبِّيٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّۖ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ﴾ [يونس:٥٣]. وقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾﴾ [الحجر:٩٢].

فأسلوب القسم يُستخدم كأسلوب لتوكيد المعنى وإبراز مضمون الكلام بالشكل الذي يناسب الغاية المقصودة، ويُستعان به لمواجهة إنكار المنكرين أو إزالة شكوك المترددين.

وتختلف الأساليب الخبرية بناءً على قصد المتكلم وحال المخاطب؛ فعندما يكون المخاطب خالي الذهن وغير مستغرق في الشك، يأتيه الخبر من المتكلم دون الحاجة إلى توكيد بالقسم أو بأي وسيلة أخرى.

أما إذا لاحظ المتكلم وجود شك لدى المخاطب في صحة الكلام، فإن المتكلم يلجأ إلى تأكيده بمجموعة من وسائل التوكيد، وأهمها القسم. وفي حالة إنكار المخاطب للخبر، يصبح استخدام التوكيد أكثر ضرورة وإلحاحًا.

٢–بيان شرف المقسم به وعلو منزلته يعد أحد الأغراض المهمة للقسم في القرآن الكريم، حتى يعرف الناس مكانته عند الله ورفعة منزلته لديه، كالقسم بحياة النبيّ ﷺ في قوله تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الحجر:٧٢]، وكقوله تعالى– مبينًا شرف القرآن وقدره–: ﴿صٓۚ وَٱلْقُرْءَانِ ذِي ٱلذِّكْرِ﴾ [ص:١].

٣–من أغراض القسم أيضًا: جذب الانتباه إلى الآيات الكونية للاستدلال بها على عظمة خلق الله وربوبيته.

ويتجلى ذلك في القسم بالسماء وبنائها والنفس وخلقها كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾ [الشمس:٥]، ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾ [الشمس:٧] وكذلك القسم

بالنجوم كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم:١] فالقسم يأتي عادة لبيان فضل الشيء أو إبراز ما فيه من منفعة.

المسألة الرابعة: المقسم به في القرآن:

١ - أقسم الله تعالى بنفسه في القرآن في خمسة مواضع: في قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحۡشُرَنَّهُمۡ وَٱلشَّيَٰطِينَ﴾ [مريم:٦٨]، وقوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسۡـَٔلَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾ [الحجر:٩٢]، وقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ﴾ [النساء:٦٥]، ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِرَبِّ ٱلۡمَشَٰرِقِ وَٱلۡمَغَٰرِبِ إِنَّا لَقَٰدِرُونَ﴾ [المعارج:٤٠]، ﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ إِنَّهُۥ لَحَقّٞ﴾ [الذاريات:٢٣].

وأمر نبيه ﷺ أن يقسم به في ثلاثة مواضع: في قوله: ﴿قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبۡعَثُنَّ﴾[التغابن:٧]، وقوله: ﴿قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأۡتِيَنَّكُمۡ﴾[سبأ:٣]، وقوله: ﴿قُلۡ إِي وَرَبِّيٓ إِنَّهُۥ لَحَقّٞ﴾ [يونس:٥٣].

٢- أقسم تعالى فيما بقي من القرآن بمخلوقاته، في آيات كثيرة، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيۡتُونِ﴾، ﴿وَٱلسَّمَآءِ﴾، ﴿وَٱلنَّجۡمِ﴾، ﴿وَٱلشَّمۡسِ﴾، ﴿وَٱلۡقَمَرِ﴾.

"فإن قيل: كيف أقسم الله بالخلق، وقد ورد النهي عن القسم بغير الله؟ والجواب على هذا بعدة أوجه:

أ- أنه على حذف مضاف، أي ورب التين، ورب الشمس.

ب- إن العرب كانت تعظم هذه الأشياء، وتقسم بها، فنزل القرآن على ما يعرفون.

ج- إن الأقسام إنما تكون بما يعظم المقسم أو يجلّه وهو فوقه، والله تعالى ليس شيء فوقه، فأقسم تارة بنفسه وتارة بمصنوعاته؛ لأنها تدل على بارئ وصانع.

وقد نقل السيوطي عن بعض العلماء أنه قال: " القسم بالمصنوعات يستلزم

القسم بالصانع؛ لأن ذكر المفعول يستلزم ذكر الفاعل، إذ يستحيل وجود مفعول بغير فاعل"(١).

أما حلف العباد بغير الله فهو ضرب من الشرك، كما قال رسول الله ﷺ: «**إنّ الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم فمن كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت**»(٢). فليس لأحدٍ أن يقسم إلا بالله ولله أن يقسم بما شاء من خلقه.

المسألة الخامسة: الأقسام في القرآن:

جاءت الأقسام في القرآن الكريم على ضربين:

الضرب الأوَّل: الأقسام التي صدرت عن البشر، وقد وردت في القرآن الكريم، ومنها على سبيل المثال: قوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم﴾ [الأنبياء:٥٧]، وكقوله تعالى عن المشركين: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام:٢٣]، وقوله: ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى ٱلْأُمَمِ﴾ [فاطر:٤٢]، وغير ذلك كثير.

الضرب الثاني: ما أقسم الله ﷻ به، وهذا على نوعين:

الأوَّل: وهو ذلك القسم الذي يحذف فيه فعل القسم والمقسم به، لكنه يُفهم من سياق النص أو من العنصر المرتبط به. ويظهر هذا النوع من القسم في حالتين:

الحالة الأولى: تكون من خلال جواب القسم المقترن باللام، كقوله تعالى: ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِيٓ أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ أَذًى كَثِيرًا﴾ [آل عمران:١٨٦]، تقديره: واللهِ

---

(١) ينظر: الإتقان في علوم القرآن، (٤/ ٥٣)، محمد بكر إسماعيل، " دراسات في علوم القرآن"، (الناشر: دار المنار، طبعة: ٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م)، ص: ٤٠٣، الواضح في علوم القرآن ص: ٢٠٨.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ٣: ١٢٦٦، (ح/١٦٤٦).

لتبلونَّ ولتسمعنَّ.

أما الحالة الثانية: فتُستنَد إلى المعنى والسياق، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم:٧١]، أي والله ما من أحد إلا وارد النار، وذلك يظهر السياق الذي جاءت فيه هذه الآية، فإنها جاءت بعد آياتٍ مؤكَّداتٍ بالقَسَم الملفوظ وهو قوله سبحانه: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ﴾ [مريم:٦٨]

الثاني: القَسَم الظاهر الملفوظ، وهو ينقسم إلى ثلاثة أنواع:

أولًا: قسم الله ﷻ بذاته المقدسة. وقد ورد هذا النوع من القسم في عشر آيات كريمة، منها آيتان مدنيتان، والثماني الباقيات مكيَّةٌ، ومنها: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء:٦٥]، وقوله: ﴿وَيَسْتَنْبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَ ۖ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ ۖ وَمَا أَنتُم بِمُعْجِزِينَ﴾ [يونس:٥٣].

ثانيًا: قَسَمه ﷻ بأفعاله وصفاته العليا، كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس:٥]؛ حيث يمكن تفسير "ما" على أنها مصدرية، بمعنى السماء وبنائها.

ثالثًا: قَسَمه ﷻ بمخلوقاته؛ إذ إنه ﷻ لا يُقسم إلا بما له عَظَمة تُظهِر قدرته وكمال صنيعه، أو بما فيه بركة عظيمة وفائدة أو فضلٌ كبير.

قال ابن القيم رحمه الله: "أنه ليس بالبيِّنِ إقسامُ الرَّبِّ -تعالى- بالبقر والغزلان، وليس هذا عُرف القرآن ولا عادته، وإنَّما يُقسِم -سبحانه- من كلِّ جنسٍ بأعلاه، كما أنّه لما أقسمَ بالنّفوس أقسمَ بأعلاها، وهي النّفس الإنسانية. ولما أقسمَ بكلامه أقسمَ بأشرفه وأجلِّه؛ وهو: القرآن. ولما أقسَمَ بالعُلويَّات أقسمَ بأشرفها وهي: السماءُ، وشمسُها، وقمرُها، ونجومُها. ولما أقسمَ بالزمان أقسمَ بأشرفه، وهو: الليالي العشر.

وإذا أراد -سبحانه- أن يُقسِمَ بغير ذلك أدرجه في العموم، كقوله ﷻ: ﴿فَلَآ

أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الحاقة:٣٨] ﴿وَمَا لَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الحاقة:٣٩]"(١).

المسألة السادسة: أدوات القسم:

للقسم أدوات منها: (الباء، والواو، والتاء، واللام، ومن)، قال سيبويه: "وللقسم والمقسم به أدواتٌ في حروف الجر، وأكثرها الواو، ثمَّ الباء، يدخلان على كلِّ محلوف به. ثمَّ التاء، ولا تدخل إلا في واحد وذلك قولك: والله لأفعلن: وبالله لأفعلنّ، ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصۡنَٰمَكُم بَعۡدَ أَن تُوَلُّواْ مُدۡبِرِينَ﴾ [الأنبياء:٥٧]"(٢).

والذي يعنينا من هذه الأدوات هي الحروف الثلاثة الأولى؛ حيث لم تأتِ (اللام) أو (من) كأدوات قسم في القرآن الكريم. وهذه الحروف يمكن توضيحها على النحو التالي:

أولها: الباء: وتُعد الأصل في أدوات القسم، وتأتي في اللغة كحرف جر له أربعة عشر معنى. ومما يؤيد كون الباء أصل حروف القسم:

١- أنه يجوز إثبات فعل القسم وفاعله معها، كقوله تعالى: ﴿وَأَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ لَا يَبۡعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُۚ﴾ [النحل:٣٨] أو حذفهما، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَبِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي لَأَقۡعُدَنَّ لَهُمۡ صِرَٰطَكَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ [الأعراف:١٦].

٢- أنها تدخل على الاسم الظاهر والضمير، بخلاف باقي حروف القسم التي لا تدخل إلا على الظاهر. ومن شواهد دخولها على الاسم الظاهر، قوله تعالى: ﴿قَالُواْ تَقَاسَمُواْ بِٱللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُۥ وَأَهۡلَهُۥ﴾ [النمل:٤٩]. أما دخولها على المضمر فلا دليل

---

(١) ينظر: محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية،" التبيان في أيمان القرآن"، المحقق: عبد الله بن سالم البطاطي، (الناشر: دار عطاءات العلم (الرياض) – دار ابن حزم (بيروت)، ط:٤، ١٤٤٠ هـ – ٢٠١٩ م)، ١: ١٨٨.

(٢) ينظر: عمرو بن عثمان، الملقب سيبويه،" الكتاب"، المحقق: عبد السلام محمد هارون، (الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨م)، ٣: ٤٩٦.

له في القرآن الكريم، لكنه وارد في الاستخدام اللغوي كقولك (أقسم به إني لصادق).

٣- أنها تستعمل في القسم الاستعطافي.

ثانيها: الواو: وتأتي للدلالة على عدة معانٍ، ومنها واو القسم التي تختص بالدخول على الأسماء الظاهرة فقط، ولا تتصل إلا بفعل محذوف للمعنى، نحو: ﴿وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [يس:٢]، فإن تلتها واو أخرى، نحو: ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ﴾ [التين:١] فالتالية هي واو العطف(١).

ثالثها: التاء، ويعد قسمًا من أقسام التاء العاملة، وهو حرفٌ "يكون عاملاً، وغير عامل. وأقسامه ثلاثة: تاء القسم، وتاء التأنيث، وتاء الخطاب. وما سوى هذه الأقسام فليس من حروف المعاني، كتاء المضارعة.

فأما تاء القسم: فهي من حروف الجر، ولا تدخل إلا على اسم الله نحو ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ تَفْتَؤُاْ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾ [يوسف:٨٥].

قال سيبويه: "التاء لا تدخل إلا في واحد وذلك قولك: ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم﴾ [الأنبياء:٥٧]"(٢).

وحكى بعضهم دخولها على الرب؛ كقولهم: ترب الكعبة. وخص بعضهم دخولها على الرب، بأن يضاف إلى الكعبة؛ وليس كذلك؛ لأنه قد جاء عنهم: تربي. وحكى بعضهم أنهم قالوا: تالرحمن، وتحياتك. وذلك شاذ"(٣).

---

(١) ينظر: سامي عطا الله حسن، "أسلوب القسم الظاهر في القرآن الكريم"، (جامعة آل البيت – المفرق، المملكة الأردنية الهاشمية)، ص: ١٤.

(٢) ينظر: سيبويه، الكتاب، ٣: ٤٩٦.

(٣) ينظر: المرادي، بدر الدين حسن بن قاسم، "الجنى الداني في حروف المعاني"، المحقق: د فخر الدين قباوة –محمد فاضل، (الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط:١، ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م)، ص: ٨.

والواو غالبًا ما تُستخدم مع الكلمات غير المرتبطة بلفظ الجلالة، مثل: الفجر، الضحى، الليل، الشمس، وغيرها من الأمور التي يُقسم الله بها في القرآن الكريم. أما التاء، في أصلها اللغوي تعتبر مُبدلة عن الواو.

وبهذا تكون أدوات القسم الثلاثة الأساسية هي الباء والواو والتاء، حيث لكلٍ منها خصائص واستعمالات محددة تستمد قوتها ودلالتها من السياق القرآني واللغوي.

المسألة السابعة: دلالة (تاء القسم) في القرآن الكريم:

التاء حرف قسم مثل الواو لكن التاء تكون مختصّة بلفظ الجلالة (الله) وتستعمل للتعظيم وقد وردت في القرآن الكريم في تسعة مواضع، وهي محور الدراسة في المبحث الثاني.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا۟ مُدْبِرِينَ﴾ [الأنبياء:٥٧]، وفي سورة الشعراء في قوله تعالى: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء:٩٧]، وفي سورة الصافات في قوله تعالى: ﴿قَالَ تَٱللَّهِ إِن كِدتَّ لَتُرْدِينِ﴾ [الصافات:٥٦].

المسألة الثامنة: تحقيق القول في المقسم به المبدوء بأداة النفي:

تناول المفسرون هذا النوع من المقسم به بالحديث، ويمكن أن نجمل حديثهم عنه فيما يلي:

الرأي الأول: وحاصله: أن (لا) لنفي القسم. فكأن الله تعالى يريد أن يقول: لا أقسم بهذه الأشياء على إثبات هذا المطلوب، فهو أعظم وأجل من أن يقسم عليه بهذه الأشياء. ويكون الغرض من هذا الكلام تعظيم المقسم عليه، وتفخيم شأنه، أو يكون الغرض إثبات أن المقسم عليه، أظهر وأجل من أن يقسم عليه بمثل هذه الأشياء، فإن إثباته أظهر وأجل وأقوى من أن يحاول إثباته بمثل هذا القسم، وبه قال

الفخر الرازي(١).

ب - أن (لا) هذه إذا وقعت خلال الكلام، كقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء:٦٥] فهي صلة تزاد لتوكيد القسم، مثلها في قوله تعالى: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّن فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الحديد:٢٩] لتأكيد وجوب العلم. وإذا وقعت ابتداء كما في سورة القيامة، وسورة البلد، فهي للنفي؛ لأن الصلة لا تكون في أول الكلام. ووجهه: أن إنشاء القسم يتضمن الإخبار عن تعظيم المقسم به، فهو نفي لذلك الخبر الضمني على سبيل الكناية.

والمراد: أنه لا يعظم بالقسم، لأنه في نفسه عظيم، أقسم به أولا، ويترقى من هذا التعظيم إلى تأكيد المقسم عليه، إذ المبالغة في تعظيم المقسم به؛ تتضمن المبالغة في تعظيم المقسم عليه، وبه قال الزمخشري(٢).

ورد المقسم به مسبوقا بأداة النفي (لا) في ثمانية مواضع من القرآن الكريم، وهي:

أ - مقسم به تقدمته أداة النفي مقترنة بالفاء، وذلك في ستة مواضع من القرآن الكريم، وكلها في أثناء السور، ومنها: قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء:٦٥]، وقوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ﴾

(١) ينظر: فخر الدين محمد بن عمر. "مفاتيح الغيب"، (ط٣، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ)، ٣٠: ٧٢١.

(٢) ينظر: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الناشر: دار الكتاب العربي — بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧ هـ، ١: ٥٢٩، سامي حسن، أسلوب القسم الظاهر في القرآن الكريم، ص: ١٥- ١٧.

[الحاقة:٣٨]، وقوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ [الواقعة:٧٥].

ب – مقسم به مسبوق بأداة النفي غير مقترنة بالفاء، وذلك في موضعين: في قوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [القيامة:١]، وقوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾ [البلد:١].

المبحث الثاني: دراسة سياق الآيات التي ورد فيها القسم بـ (تالله) في القرآن الكريم، وبيان العلة البلاغية في كل موضع

ورد القسم بـ (تالله) في القرآن الكريم تسع مرات، ففي سورة يوسف عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدۡ عَلِمۡتُم مَّا جِئۡنَا لِنُفۡسِدَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا كُنَّا سَٰرِقِينَ﴾ [يوسف:٧٣]، وقوله: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ تَفۡتَؤُاْ تَذۡكُرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوۡ تَكُونَ مِنَ ٱلۡهَٰلِكِينَ﴾ [يوسف:٨٥]، وقوله: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدۡ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيۡنَا وَإِن كُنَّا لَخَٰطِـِٔينَ﴾ [يوسف:٩١]، وقوله: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَٰلِكَ ٱلۡقَدِيمِ﴾ [يوسف:٩٥]، وفي سورة النحل في قوله تعالى: ﴿وَيَجۡعَلُونَ لِمَا لَا يَعۡلَمُونَ نَصِيبٗا مِّمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ تَٱللَّهِ لَتُسۡـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمۡ تَفۡتَرُونَ﴾ [النحل:٥٦]، وقوله: ﴿تَٱللَّهِ لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٖ مِّن قَبۡلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلۡيَوۡمَ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [النحل:٦٣]، وفي سورة الأنبياء في قوله تعالى: ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصۡنَٰمَكُم بَعۡدَ أَن تُوَلُّواْ مُدۡبِرِينَ﴾ [الأنبياء:٥٧]، وفي سورة الشعراء في قوله تعالى: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء:٩٧]، وفي سورة الصافات في قوله تعالى: ﴿قَالَ تَٱللَّهِ إِن كِدتَّ لَتُرۡدِينِ﴾ [الصافات:٥٦]. وهذه الآيات ستتم دراستها دراسة تحليلية بلاغية– في هذا المبحث–، حسب ترتيب السور في المصحف.

المسألة الأولى: الآيات في سورة يوسف:

الموضع الأول:

أ–نصّ الآية: قوله تعالى: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدۡ عَلِمۡتُم مَّا جِئۡنَا لِنُفۡسِدَ فِي ٱلۡأَرۡضِ

وَمَا كُنَّا سَٰرِقِينَ﴾ [يوسف:٧٣].

ب-المعنى التفسيري: ﴿قَالُوا۟﴾ يعني إخوة يوسف-؛ ﴿لَقَدْ عَلِمْتُم مَّا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ بجميع أنواع المعاصي.

﴿وَمَا كُنَّا سَٰرِقِينَ﴾ أي: في بِلادنا، فنسرق فِي بِلادكُم؛ فإن السرقة من أكبر أنواع الفساد في الأرض، وإنما أقسموا على علمهم أنهم ليسوا مفسدين ولا سارقين، لأنهم عرفوا أنهم سبروا من أحوالهم ما يدلهم على عفتهم وورعهم، وأن هذا الأمر لا يقع منهم بعلم من اتهموهم، وهذا أبلغ في نفي التهمة، من أن لو قالوا: "تالله لم نفسد في الأرض، ولم نسرق"(١).

قال الرازي: حلفوا على أمرين: أحدهما: على أنهم ما جاءوا لأجل الفساد في الأرض؛ لأنه ظهر من أحوالهم امتناعهم من التصرف في أموال الناس بالكلية لا بالأكل ولا بإرسال الدواب في مزارع الناس، وروي أنهم كانوا قد سدوا أفواه دوابهم لئلا تعبث في زرع، وكانوا مواظبين على أنواع الطاعات، ومن كانت هذه صفته فالفساد في الأرض لا يليق به.

والثاني: أنهم ما كانوا سارقين، وقد حصل لهم فيه شاهد قاطع، وهو أنهم لما وجدوا بضاعتهم في رحالهم حملوها من بلادهم إلى مصر ولم يستحلوا أخذها، والسارق لا يفعل ذلك البتة.

ثم لما بينوا براءتهم عن تلك التهمة قال أصحاب يوسف عليه السلام: ﴿قَالُوا۟ فَمَا جَزَٰٓؤُهُۥٓ إِن كُنتُمْ كَٰذِبِينَ﴾ [يوسف:٧٤]، فأجابوا: ﴿قَالُوا۟ جَزَٰٓؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِى رَحْلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [يوسف:٧٥].

وكانوا في ذلك الزمان يستعبدون كل سارق بسرقته، وكان استعباد السارق في

(١) ينظر: السعدي، عبد الرحمن بن ناصر،" تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، (ط١، الناشر: مؤسسة الرسالة)، ص: ٤٠٣.

شرعهم يجري مجرى وجوب القطع في شرعنا، والمعنى جزاء هذا الجرم من وجد المسروق في رحله، أي ذلك الشخص هو جزاء ذلك الجرم، والمعنى: أن استعباده هو جزاء ذلك الجرم(١).

وقال الزجاج: "وإنَّمَا قالوا: ﴿لَقَدْ عَلِمْتُم مَّا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾؛ لأنهم كانوا لا يَنزِلُونَ على قوم ظلماً، ولا يرعون زرع أحَدٍ، وجعلوا على أفواه إبلهم الأكفةَ لئلا تعبث في زرع، وقالوا: ﴿وَمَا كُنَّا سَـٰرِقِينَ﴾؛ لأنهم قد كانوا فيما روي ردوا البضاعة التي وجدوها في رحالهم، أي فمن رَدَّ مَا وَجَده كيف يكون سارقاً(٢).

ج–المعاني اللغوية:

١–أن القسم بـ ﴿تَٱللَّهِ﴾ هنا فيه معنى التعجب مما أضيف إليهم(٣).

٢– أن التاء في ﴿تَٱللَّهِ﴾ أصلها "واو" قلبت "تاء"، قال أبو جعفر الطبري: "يقول تعالى ذكره: قال إخوة يوسف عليه السلام: ﴿تَٱللَّهِ﴾ يعني: والله. وهذه التاء في ﴿تَٱللَّهِ﴾ إنما هي "واو" قلبت "تاء" كما فعل ذلك في "التوراة" وهي من "وريت"، و"التُّراث"، وهي من: "ورثت"، و"التخمة" وهي من: "الوخامة"، قلبت الواو في ذلك كله تاء، و"الواو" في هذه الحروف كلها من الأسماء، وليست كذلك في ﴿تَٱللَّهِ﴾؛ لأنها إنما هي واو القسم، وإنما جعلت تاء لكثرة ما جرى على ألسن العرب في الأيمان

---

(١) ينظر: الرازي، "مفاتيح الغيب"، ١٨: ٤٨٧.

(٢) الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، "معاني القرآن وإعرابه"، المحقق: عبد الجليل عبده، (الناشر: عالم الكتب– بيروت، ط:١، ١٤٠٨هـ)، ٣: ١٢٠.

(٣) الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد، " الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، ضبطه: مصطفى حسين أحمد، (الناشر: دار الريان للتراث بالقاهرة –دار الكتاب العربي ببيروت، ط:٣،١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م)، ٢: ٤٦٢.

في قولهم: "والله"، فخُصَّت في هذه الكلمة بأن قلبت تاء"(١).

٣- أن التاء لا يقسم بها إلا في (اللَّه) ولا يجوز القسم بها مع اسم من أسماء الله الأخرى، قال أبو جعفر الطبري: "ومن قال ذلك في اسم الله فقال: "تالله". لم يقل: "تالرحمن" و"تالرحيم"، ولا مع شيء من أسماء الله، ولا مع شيء مما يقسم به، ولا يقال ذلك إلا في: "تالله" وحده"(٢). وقال الزجاج:" معنى ﴿تَٱللَّهِ﴾ والله، إلا أن التاء لا يقسم بها إلا في (اللَّه) لا يجوز تالرحمن ولا تَرَبِّي لأفعلنَّ، والتاء بدل من الواو كما قالوا في وراثٍ تُراث، وكما قالوا - يتزِنُ، وأصله يَوْتَزِنُ مِنَ الوزن"(٣).

الموضع الثاني:

أ-نصّ الآية: قوله تعالى: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ تَفْتَؤُاْ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ ٱلْهَٰلِكِينَ﴾ [يوسف:٨٥].

ب-المعنى التفسيري:

في الآية انتقال إلى حكاية حال يعقوب عليه السلام في انفراده عن أبنائه ومناجاته نفسه، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَٱبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾ [يوسف:٨٤]، فالتولي حاصل عقب المحاورة. ومعنى ﴿وَتَوَلَّىٰ﴾ أي: لما تولى انصرف وأعرض يعقوب عليه السلام عن بنيه الذين انصرفوا إليه من مصر له، وبلغوه خبر بنيامين عليه السلام اشتد به الأسف والأسى، وتناهى حزنه واشتد بلاؤه وبلغ

(١) ينظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، (تحقيق: الدكتور عبد الله التركي، ومجموعة من الباحثين، الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الأولى، سنة النشر: ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م)، ١٦: ١٨٠.

(٢) ينظر: الطبري، "جامع البيان"، ١٦: ١٨٠.

(٣) الزجاج، "معاني القرآن وإعرابه"، ٣: ١٢٠.

جهده وهيج حزنه على يوسف عليه السلام فعند ذلك أعرض عنهم(١)؛ لأن التولّي يقتضي الاختلاء بنفسه، فتجدد أسفه على يوسف عليه السلام فقال: ﴿يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ﴾ والأسف أشد الحزن.

وإنما ذكر القرآن تحسّره على يوسف عليه السلام ولم يذكر تحسره على ابنيه الآخرين؛ لأن ذلك التحسّر هو الذي يتعلق بهذه القصة، فلا يقتضي ذكر أن يعقوب عليه السلام لم يتحسّر قط إلاّ على يوسف عليه السلام(٢).

وقال الخازن:" وإنما جدد حزنه على يوسف عليه السلام عند وجود هذه الواقعة؛ لأن الحزن القديم إذا صادفه حزن آخر كان ذلك أوجع للقلب وأعظم لهيجان الحزن الأول.

وقيل: إن يوسف وبنيامين لما كانا من أم واحدة، كان يعقوب عليه السلام يتسلى عن يوسف ببنيامين، فلما حصل فراق بنيامين، زاد حزنه عليه وجدد حزنه على يوسف عليه السلام لأن يوسف كان أصل المصيبة"(٣).

وقد اعترض بعض الجهلة على يعقوب عليه السلام في قوله: ﴿يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ﴾ مدعين أن هذا تعبير عن الشكوى والجزع، وهو ما يرون أنه لا يتناسب مع مقامه الرفيع عليه السلام ولكن هذا الاعتقاد خاطئ ولا يصح، لأن يعقوب عليه السلام شكا حزنه إلى الله وليس منه. فقوله: ﴿يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ﴾ يعني طلب الرحمة من الله على حزنه وألمه تجاه يوسف.

---

(١) ينظر: السعدي، "تيسير الكريم الرحمن "ص: ٤٠٤.

(٢) ابن عاشور، محمد بن الطاهر، " التحرير والتنوير"، (الناشر: الدار التونسية للنشر، تونس، سنة النشر: ١٩٨٤م)، ١٣: ٤٢.

(٣) الخازن، علي بن محمد. "لباب التأويل في معاني التنزيل". تصحيح: محمد شاهين. (ط١، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت)، ٣: ٣٠٨.

ووصف ﷻ شدة حزن يعقوب عليه السلام على يوسف عليه السلام فقال: ﴿وَٱبۡيَضَّتۡ عَيۡنَاهُ مِنَ ٱلۡحُزۡنِ فَهُوَ كَظِيمٞ﴾ أي: عمي من شدة الحزن لسنين كثيرة، مما أوجب له الكمد وكثرة البكاء، وابيضت عيناه من ذلك.

قال مقاتل: "لم يبصر شيئاً ست سنين"، وقيل: إنه ضعف بصره من كثرة البكاء، وذلك أن الدمع لما يكثر عند غلبة البكاء؛ تصير العين كأنها بيضاء من ذلك الماء الخارج من العين(١).

يعني هذا أن ابيضاض عينيه لم يحدث إلا بعد فترة طويلة من الزمن، حيث تعرض للكثير من الابتلاءات عبر سنوات عديدة. فكل من التولي، والتحسر، وابيضاض العينين كانت مظاهر مختلفة لأحواله، لكنها وقعت في أزمنة متباينة. والمغزى في ذلك، كما قال الحسن: لقد ابتلي بهذه المدة الطويلة؛ وإنه لأكرم أهل الأرض على الله!(٢).

أما ابيضاض العينين فيعني ضعف البصر، ويبدو من سياقه أن سواد عينيه قد تغير وبهت بسبب تأثير الحزن الشديد والضعف. لذلك استخدم الوصف المباشر ﴿وَٱبۡيَضَّتۡ عَيۡنَاهُ مِنَ ٱلۡحُزۡنِ﴾ بدلاً من أن يقول "عميت عيناه"، مما يحمل دقة في التعبير عن حالته.

ثم أشار الله إلى شدة حزنه بقوله: ﴿فَهُوَ كَظِيمٞ﴾، بمعنى أنه ممتلئ بالحزن ومكبوت، لا يفصح عنه ولا يتحدث به أمام الناس، محتفظاً به في قلبه.

---

(١) الخازن، "لباب التأويل في معاني التنزيل" ٣: ٣٠٨.

(٢) القيسي، مكي بن أبي طالب." الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه". تحقيق: مجموعة رسائل جامعية، إشراف أ.د: الشاهد البوشيخي، (ط١، الناشر: مجموعة بحوث الكتاب والسنة- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة)، ٥: ٣٥٧٠.

وأخرج الطبري عن قتادة، في قوله :﴿كَظِيمٌ﴾ قال: هو الذي يردد حزنه في جوفه ولم يقل إلا خيراً. وعن الحسن قوله: كان بين خروج يوسف عليه السلام من حجر أبيه إلى يوم التقيا ثمانون سنة، لم تجف عينا يعقوب وما على وجه الأرض يومئذ أكرم على الله منه(١).

﴿وَقَالَ يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ﴾ أي: ظهر منه ما كمن من الهم القديم والشوق المقيم، وذكرته هذه المصيبة الخفيفة -بالنسبة للأولى-؛ المصيبة الأولى(٢).

فقال له أولاده متعجبين من حاله: ﴿تَٱللَّهِ تَفْتَؤُاْ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾ أي: لا تزال تذكر يوسف عليه السلام في جميع أحوالك.

وجملة: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ﴾ محاورة بنيه إياه عندما سمعوا قوله: ﴿يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ﴾ وقد قالها في خلوته فسمعوها(٣).

﴿حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا﴾ أي: لا حراك فيك ولا قدرة على الكلام(٤).

﴿أَوْ تَكُونَ مِنَ ٱلْهَٰلِكِينَ﴾ أي: لا تترك ذكره مع قدرتك على ذكره أبدًا(٥).

---

(١) أخرجه عنهما الطبري في "جامع البيان"، ١٣: ٢٩٧، وينظر: الخازن، "لباب التأويل في معاني التنزيل"، ٣: ٣٠٨، بتصرف، وينظر: السعدي، تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٤٠٤.

(٢) منصور بن محمد السمعاني، "تفسير القرآن"، المحقق: ياسر بن إبراهيم، (الناشر: دار الوطن، الرياض، السعودية، ط١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م)، ٣: ٥٨.

(٣) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"،١٣: ٤٣.

(٤) الطبري، "جامع البيان"، ١٦: ٢١٩، ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٣: ٤٣.

(٥) الطبري، "جامع البيان" ١٦: ٢١٩، السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٤٠٤، محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي،" تفسير ابن عرفة"، المحقق: جلال الأسيوطي، (الناشر: دار =

ج-المعاني اللغوية:

-التاء حرف قسم، وهي عوض عن واو القسم. قال في "الكشاف" -في سورة الأنبياء-: التاء فيها زيادة معنى وهو التعجب"(١)؛ وفسره الطيبي قائلاً:" وذلك أن المقسم عليه بالتاء يجبُ أن يكون نادر الوقوع، فإن الشيء المعجب لا يكثر وقوعه، وإلا لم يكن معجباً. ومن ثم قل استعمال التاء إلا مع اسم الله تعالى(٢).

-تفتأ: مضارع فتئ الملازمة للنفي العاملة على كان، وهي ستة أفعال: ما فتئ، وما زال، وما انفك، وما برح، وهذه الأربعة مشهورة، وولى بمعنى فتر، ورام بمعنى طلب، ولا تعمل إلا منفية لفظًا كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود:١١٨]، أو تقديرًا كقوله: ﴿تَفْتَؤُاْ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾ أي لا تفتأ. وهذا الإضمار لابد منه لما تقرر من ألا يطرد حذفها من المضارع الواقع جواب قسمٍ(٣).

-قوله تعالى: ﴿تَفْتَؤُاْ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾ المعنى تالله لا تفتأ، فتحذف: (لا) في هذه الموضع من القسم، لدلالة الكلام عليها(٤).

=

الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٨ م)، ٢: ٤٠٢.

(١) الزمخشري، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل "، ٣: ١٢٢.

(٢) شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي،" فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب"، (حاشية الطيبي على الكشاف)، حققه: نخبة من الباحثين، الناشر: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط١، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م)، ١٠: ٣٦٧.

(٣) السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم،" عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ"، المحقق: محمد باسل عيون السود، (الناشر: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م)، ٣: ١٩٢.

(٤) الأندلسي، عبد الحق ابن عطية." المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: عبدالسلام محمد، (ط١، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت،١٤٢٢هـ)، ٣: ٢٧٢.

-جواب القسم هو ﴿تَفْتَؤُاْ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾ باعتبار ما بعده من الغاية؛ لأن المقصود من هذا اليمين الإشفاق عليه بأنه صائر إلى الهلاك بسبب عدم تناسيه مصيبة يوسف عليه السلام وليس المقصود تحقيق أنه لا ينقطع عن تذكر يوسف.

-جواب القسم هنا فيه حرف النفي مقدر بقرينة عدم قرنه بنون التوكيد؛ لأنه لو كان مثبتا لوجب قرنه بنون التوكيد فحذف حرف النفي هنا.

-معنى: ﴿تَفْتَؤُاْ﴾ تفتر. يقال: فتئ من باب علم. إذا فتر عن الشيء. والمعنى: لا تفتر في حال كونك تذكر يوسف، ولملازمة النفي لهذا الفعل ولزوم حال يعقب فاعله صار شبيهًا بالأفعال الناقصة(١).

- أصل الحرض: الفساد في الجسم والعقل من الحزن أو العشق(٢).

- قوله: ﴿حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ ٱلْهَٰلِكِينَ﴾ فجعلوا الغاية الحرض أو الهلاك، وهو تعريض بأنه يذكر أمرًا لا طمع في تداركه، فأجابهم بأن ذكره يوسف عليه السلام موجه إلى الله دعاء بأن يرده عليه.

-قوله: ﴿يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ﴾ تعريض بدعاء الله أن يزيل أسفه برد يوسف عليه السلام إليه؛ لأنه كان يعلم أن يوسف لم يهلك؛ ولكنه بأرض غريبة مجهولة(٣).

-ائتلاف اللفظ مع المعنى سمة للقرآن كله؛ وبيان ذلك في هذه الآية أنه لما أتى سبحانه بأغرب ألفاظ القَسَم وهي التاء – إذ الواو والباء أعرف منها عند العامة، وهما أكثر دوراناً على الألسنة – فلما أتى بها أتى بأغرب صيغ الأفعال التي ترفع الأسماء وتنصب الأخبار؛ لأن "كان" وبقية أخواتها أعرف من"تفتأ"، وأكثر منها استعمالاً.

وكذلك ﴿حَرَضًا﴾ فإنها أغرب الألفاظ الدالة على الهلاك، فاقتضى حسن النظم

---

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٣: ٤٣.

(٢) الطبري، "جامع البيان"، ١٦: ٢١٩.

(٣) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٣/ ٤٣.

أن تجاور كل لفظة بلفظة من جنسها في الغرابة أو الاستعمال؛ توخياً لحسن الجوار، ورغبة في ائتلاف المعاني بالألفاظ، ولتتلاءم الألفاظ في الموضع، وتتناسب في النظم(١).

- يجوز القسم على الأمر المحقق بلا خلاف بين العلماء، أما القسم على الظن فقد اختلفوا فيه. وإخوة يوسف قد أقسموا على أمر غالب ظنهم، أو على أمر لم يكن له وجود فعلي. فقد حلفوا أن والدهم لن يتوقف في المستقبل عن ذكر يوسف حتى يبلغ حد الهلاك أو يكون قريبًا منه. ومع ذلك فوالدهم لم يهلك ولم يقترب من الهلاك. فحزنه على يوسف - رغم أنه دام فترة طويلة بلغت ثمانين عامًا - لم يؤدِ إلى هلاكه أو حتى الاقتراب منه. وبهذا فإن حزنه الراهن، والذي لم يستمر إلا فترة قصيرة، كان من باب أولى ألا يؤدي إلى هلاكه أو الاقتراب منه، خاصة أنه اجتمع بيوسف عليه السلام بعدها(٢).

الموضع الثالث:

أ-نصّ الآية: قوله تعالى: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدۡ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيۡنَا وَإِن كُنَّا لَخَٰطِـِٔينَ﴾ [يوسف:٩١].

ب-المعنى التفسيري:

هذه الآية تبين موقف إخوة يوسف عليه السلام حين جاءوا له وهم معترفون له بالفضل والأثرة عليهم في الخلق والخُلق، والسعَة والملك، والتصرف والنبوة أيضًا- على

(١) عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، "خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية"، (الناشر: مكتبة وهبة، ط١، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م)، ٢: ٤٤٥، بتصرف.

(٢) ابن عرفة محمد بن محمد الورغمي التونسي، "تفسير ابن عرفة"، المحقق: جلال الأسيوطي، (الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٨ م)، ٢: ٤٠٢.

قول من لم يجعلهم أنبياء – وأقروا له بأنهم أساءوا إليه وأخطئوا في حقه(١).

قال تعالى: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدۡ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيۡنَا﴾ أي: فضلك علينا بمكارم الأخلاق ومحاسن الشيم، وأسأنا إليك غاية الإساءة، وحرصنا على إيصال الأذى إليك، والتبعيد لك عن أبيك، فآثرك الله تعالى ومكنك مما تريد.

﴿وَإِن كُنَّا لَخَٰطِـِٔينَ﴾ أي: وما كنا في فعلنا الذي فعلناه بك، من تفرقتنا بينك وبين أبيك وأخيك وغير ذلك من صنيعنا الذي صنعنا بك(٢).

ويجوز أن يكون ﴿خَٰطِـِٔينَ﴾ بمعنى: مخطئين(٣). وهذا غاية الاعتراف بالجرم الحاصل منهم على يوسف(٤)، واستنزال له وإقرار بالذنب في ضمنه استغفار منه(٥).

وقوله تعالى: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدۡ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيۡنَا﴾ أي: قال إخوة يوسف عليه السلام لقد فضلك الله علينا، وآثرك بالحلم والعلم والفضل ﴿وَإِن كُنَّا لَخَٰطِـِٔينَ﴾ أي: وما كنا في فعلنا الذي فعلناه بك، من تفرقتنا بينك وبين أبيك

---

(١) الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير،" تفسير القرآن العظيم"، المحقق: سامي سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ)، ٤: ٤٠٨ بتصرف.

(٢) الحوفي، علي بن إبراهيم،" البرهان في علوم القرآن للإمام الحَوفِيّ – سورة يوسف دارسة وتحقيقاً"، (رسالة دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، الباحث: إبراهيم عناني، جامعة المدينة العالمية– كلية العلوم الإسلامية، قسم القرآن الكريم وعلومه، ماليزيا، ١٤٣٦ هـ – ٢٠١٥م)، ص: ٣٠٨.

(٣) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد." البسيط". (ط١، الناشر: عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)، ١٢: ٢٣٦.

(٤) السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٤٠٤.

(٥) الأندلسي، عبد الحق ابن عطية،" المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: عبد السلام محمد، (ط١، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت،١٤٢٢هـ)، ٣: ٢٧٧.

وأخيك وغير ذلك من صنيعنا الذي صنعنا بك.

فقال لهم يوسف عليه السلام كرمًا وجودًا: ﴿ قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ ۖ يَغْفِرُ ٱللَّهُ لَكُمْ ۖ وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴾ [يوسف:٩٢] أي: لا أثرّب عليكم ولا ألومكم؛ فسمح لهم سماحًا تامًا، من غير تعيير لهم على ذكر الذنب السابق، ودعا لهم بالمغفرة والرحمة، وهذا نهاية الإحسان، الذي لا يتأتى إلا من خواص الخلق وخيار المصطفين(١).

ج-المعاني اللغوية:

- القسم بالتاء يختص بما يكون المقسم عليه أمرًا عجيبًا ومستغرباً(٢).

- ﴿ءَاثَرَكَ﴾ لفظ يعم جميع التفضيل وأنواع العطايا(٣).

- ﴿ءَاثَرَكَ﴾ الأصل همزتان خفّفت الثانية ولا يجوز تحقيقهما. واسم الفاعل مؤثر، والمصدر إيثار. ويقال: أثرت التراب إثارة فأنا مثير وهو أيضا على أفعل ثم أعلّ، والأصل أثير قلبت حركة الياء على الثاء فانقلبت الياء ألفًا ثم حذفت لالتقاء الساكنين، وأثرت الحديث على فعلت فأنا آثره(٤).

قال الأصمعي: آثرتك إيثارًا، أي: فضلتك، وفلان أثير عند فلان وذو أثره، إذا كان خاصًا به، قال الليث: وهو الذي يؤثره بفضله وصلته(٥).

---

(١) السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٤٠٤.

(٢) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٤: ١٨١.

(٣) ابن عطية، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، ٣: ٢٧٧.

(٤) النَّحَّاس، أحمد بن محمد، "معاني القرآن"، (الناشر: جامعة أم القرى- مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٩هـ)، ٢: ٢١٤.

(٥) الواحدي، "التفسير البسيط"، ١٢: ٢٣٦.

-﴿خَٰطِـِٔينَ﴾ من خطئ يخطأ، وهو المعتمد للخطأ، والمخطئ من أخطأ، وهو الذي قصد الصواب فلم يوفق إليه(١).

-اجتمعت اللام مع (قد) في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدۡ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيۡنَا﴾.

-صرح بالقسم مع ﴿لَقَدۡ﴾ في قوله: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدۡ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيۡنَا﴾ ويرى جمهور النحويين أن الفعل الماضي المثبت الواقع في جواب القسم حقه اللام و(قد) فإن ذكر أحدهما قُدر الآخر. نحو: ﴿تَٱللَّهِ لَقَدۡ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيۡنَا﴾ إنه جواب للقسم على إضمار اللام و(قد) جميعًا للطول.

-فعل: (آثر) جاء متعديًا ناصبًا للمفعول به مصرحًا به إلا في موضع واحد، وهو قوله: ﴿ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ﴾ فقد حُذف؛ لدلالة المقام. ومعنى ﴿ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ﴾ أي: فضلك علينا بالتقوى والصبر وسيرة المحسنين(٢).

الموضع الرابع:

أ-نصّ الآية: قوله تعالى: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَٰلِكَ ٱلۡقَدِيمِ﴾ [يوسف:٩٥].

ب-المعنى التفسيري:

لما فصلت عير بني يعقوب من عند يوسف عليه السلام متوجهة إلى يعقوب، هاجت ريح فجاءت يعقوب بريح قميص يوسف عليه السلام، فوجد ريحه من مسيرة ثمان ليال، فقال: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَۖ لَوۡلَآ أَن تُفَنِّدُونِ﴾ [يوسف:٩٤] أي: تسخرون

(١) ابن عطية، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، ٣: ٢٧٧.

(٢) عضيمة، محمد عبد الخالق، "دراسات لأسلوب القرآن الكريم"، (تصدير: محمود شاكر، الناشر: دار الحديث، القاهرة، الطبعة: بدون)، ٢: ٣١٦، ٤: ٩٦، ١٠: ٢٥٥.

مني، وتزعمون أن هذا الكلام، صدر مني من غير شعور، لأنه رأى منهم من التعجب من حاله ما أوجب له هذا القول؛ فوقع ما ظنه بهم فقالوا: ﴿تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ أي: لا تزال تائها في بحر الحبّ لا تدري ما تقول.

وقد اختلف فيمن صدر منه هذا القول؛ فقيل: هذا من قول بني بنيه له(١).

وقيل: بل الذين قالوا: ﴿تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ هم الحاضرون من أهله، ولم يسبق ذكرهم؛ لظهور المراد منهم، وليسوا أبناءه؛ لأنهم كانوا سائرين في طريقهم إليه(٢).

ومعنى قولهم: ﴿لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ أي لفي ذهابك عن الصواب المتقدم، في إفراطك في محبة يوسف عليه السلام، ولهجتك بذكره، ورجائك للقائه، يريدون في انتكافك وتحيرك، وليس هو بالضلال الذي هو في العرف ضد الرشاد؛ لأن ذلك من الجفاء الذي لا يسوغ لهم مواجهته به، كما تأوله بعض الناس على ذلك(٣).

وقد يكون المقصود: هو أنك ما زلت تعاني من شقائك القديم بسبب معاناتك بحبك العميق ليوسف الذي لا تستطيع نسيانه أو التغافل عنه. وهذا شبيه بقولهم له: ﴿تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ وكان حزن يعقوب عليه السلام قد تجدد بقصة بنيامين، فلذلك يقال له: ذو الحزنين.

---

(١) السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٤٠٥.

(٢) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٣: ٥٢.

(٣) الطبري، "جامع البيان" ١٦: ٢٤٩، الواحدي، "التفسير البسيط"، ١٢: ٢٤٤- ٢٤٥، ابن عطية، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، ٣: ٢٧٩، القاسمي، محمد جمال الدين." محاسن التأويل". تحقيق: محمد باسل، (ط١، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ)، ٦: ٢١٨.

ج-المعاني اللغوية:

-القسم بالتاء يختص بما يكون المقسم عليه أمرًا عجيبًا ومستغربًا، -كما تقدم في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدۡ عَلِمۡتُم مَّا جِئۡنَا لِنُفۡسِدَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا كُنَّا سَٰرِقِينَ﴾ [يوسف:٧٣]، فالإتيان في القسم هنا بحرف التاء مؤذنٌ بأنهم يسألون سؤالاً عجيبًا بمقدار غرابة الجرم المسؤول عنه.

-الظرفية مجاز في قوة الاتصاف والتلبس وأنه كتلبس المظروف بالظرف. والمعنى: أنك مستمر على التلبس بتطلب شيء من غير طريقه. أرادوا طمعه في لقاء يوسف عليه السلام، ووصفوا ذلك بالقديم لطول مدته.

- الضلال: البعد عن الطريق الموصلة، وفي لغة العرب إطلاق الضلال على الذهاب عن علم الشيء، فكل ما لم يهتدِ إلى علم شيء تقول العرب: ضل. أي: لم يهتد إلى علم هذا الشيء بعينه. وهو بهذا المعنى يكثر في القرآن وفي كلام العرب، ومنه في القرآن قول أولاد يعقوب: ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ﴾ [يوسف:٨] أي: ذهاب عن علم الحقيقة؛ حيث يُفَضِّل يوسف عليه السلام على هذا من الرجال.

وقوله: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَٰلِكَ ٱلۡقَدِيمِ﴾ [يوسف:٩٥] أي: ذهابك عن حقيقة العلم بالشيء؛ لأنك تظن يوسف حيًّا، ولا يريدون الضلال في الدين؛ لأنهم لو أرادوا الضلال في الدين لكانوا كفرة لتضليلهم نبيًّا من الأنبياء. ومنه بهذا المعنى قوله تعالى: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه:٥٢] أي: لا يذهب عنه علم شيء ولا ينسى شيئًا(١).

المسألة الثانية: الآيات من سورة النحل:

الموضع الأول:

أ-نصّ الآية: قوله تعالى: ﴿وَيَجۡعَلُونَ لِمَا لَا يَعۡلَمُونَ نَصِيبٗا مِّمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡۗ تَٱللَّهِ لَتُسۡـَٔلُنَّ

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٣: ٥٢-٥٣.

عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ﴾ [النحل:٥٦].

ب-المعنى التفسيري:

يقول تعالى ذكره: ويجعل هؤلاء المشركون من عَبَدة الأوثان ﴿لِمَا لَا يَعْلَمُونَ﴾ منه ضرًا ولا نفعًا نصيبًا. يقول: حظًا وجزاءً مما رزقناهم من الأموال، إشراكًا منهم له الذي يعلمون أنه خلقهم، وهو الذي ينفعهم ويضرّهم دون غيره(١).

وهذا من جهل المشركين وظلمهم وافترائهم على الله الكذب؛ حيث جعلوا لأصنامهم التي لا تعلم ولا تنفع ولا تضر -نصيبًا مما رزقهم الله وأنعم به عليهم، فاستعانوا برزقه على الشرك به، وتقربوا به إلى أصنام منحوتة(٢).

وفي ضمير الفاعل في قوله: ﴿لِمَا لَا يَعْلَمُونَ﴾ وجهان:

أحدهما: أنه عائد إلى الكفار، أي: ويجعل الكفار للأصنام التي لا يعلمون أن الله أمر بعبادتها، ولا يعلمون أنها تنفع عابدها أو تضر عاصيها؛ نصيبًا، وهو كقوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَمَا لَيْسَ لَهُم بِهِۦ عِلْمٌ ۗ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن نَّصِيرٍ﴾ [الحج:٧١]، ونحو ذلك من الآيات(٣).

وقال صاحب الكشاف: "ومعنى كونهم لا يعلمونها: أنهم يسمونها آلهة، ويعتقدون فيها أنها تضر وتنفع، وتشفع عند الله، وليس كذلك وحقيقتها أنها جماد، لا يضر ولا ينفع، فهم إذًا جاهلون بها"(٤).

---

(١) الطبري، "جامع البيان"، ١٧: ٢٢٦.

(٢) السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٤٤٢.

(٣) الشنقيطي، محمد الأمين الجكني،" أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن". (الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٥هـ)، ٢: ٣٨٦.

(٤) الزمخشري، "الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، ٢: ٥٧١.

الوجه الثاني: أن واو ﴿يَعْلَمُونَ﴾ واقعة على الأصنام، فهي جماد لا تعلم شيئًا، أي: ويجعلون للأصنام الذين لا يعلمون شيئًا؛ لكونهم جمادًا؛ نصيبًا.

وهذا الوجه كقوله: ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل:٢١] وقوله: ﴿فَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِن كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِينَ﴾ [يونس:٢٩]، وقوله: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ﴾ [الأعراف:١٩٥] الآية، إلى غير ذلك من الآيات.

وعلى هذا القول فالواو راجعة إلى «ما» من قوله: ﴿لِمَا لَا يَعْلَمُونَ﴾ وعبّر عنهم بـ «ما» التي هي لغير العاقل؛ لأن تلك المعبودات التي جعلوا لها من رزق الله نصيبًا جمادٌ لا تعقل شيئًا.

وعبّر بالواو في ﴿لَا يَعْلَمُونَ﴾ على هذا القول لتنزيل الكفار لها منزلة العقلاء في زعمهم أنها تشفع، وتضر وتنفع.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن هذا المعنى المذكور في هذه الآية الكريمة قد بينه تعالى في غير هذا الموضع، كقوله: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾ [الأنعام:١٣٦]، وذلك أن الكفار كانوا إذا حرثوا حرثًا، أو كانت لهم ثمرة جعلوا لله منها جزءًا، وللوثن جزءًا، فما جعلوا من نصيب الأوثان حفظوه، وإن اختلط به شيء مما جعلوه لله ردوه إلى نصيب الأصنام، وإن وقع شيء مما جعلوه لله في نصيب الأصنام تركوه فيه، وقالوا: الله غني والصنم فقير.

وقد أقسم ﷻ: على أنه يسألهم يوم القيامة عن هذا الافتراء والكذب؛ وهو

زعمهم: أن نصيبًا مما خلق الله للأوثان التي لا تنفع ولا تضر، في قوله: ﴿تَٱللَّهِ لَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ﴾ وهو سؤال توبيخ وتقريع(١).

ج-المعاني اللغوية:

-الجعل: التصيير والوضع. تقول: جعلت لك في مالي كذا. وجيء هنا بصيغة المضارع للدّلالة على تجدّد ذلك منهم واستمراره، بخلاف قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ﴾ [النحل:٣٨] بأنه حكاية قضية مضت من عنادهم وجدالهم في أمر البعث.

-مفعول ﴿لَا يَعْلَمُونَ﴾ محذوف لظهوره، وهو ضمير (ما)، أي لا يعلمونه. ومثل حذف هذا الضمير كثير في الكلام.

- ما صدق صلة: ﴿لَا يَعْلَمُونَ﴾ وهي الأصنام، وإنما عبّر عنها بهذه الصّلة زيادة في تفظيع سخافة آرائهم؛ إذ يفرضون في أموالهم عطاءً يعطونه لأشياء لا يعلمون حقائقها بَلْه مبلغ ما ينالهم منها، وتخيّلات يتخيّلونها ليست من الوجود ولا من الإدراك ولا من الصلاحية للانتفاع في شيء، كما قال تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ﴾ [النجم:٢٣].

- ضمير ﴿لَا يَعْلَمُونَ﴾ يعود إلى ضمير: ﴿يَجْعَلُونَ﴾ [النحل:٥٦].

-جاء وصف النصيب بأنه: ﴿مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ﴾ لتشنيع ظلمهم، إذ أنهم تجاهلوا المنعِم الحقيقي ولم يتقربوا إليه بما يرضيه في أموالهم التي أمرهم بإنفاقها في أوجه الخير كإعطاء المحتاجين. بل قاموا بإنفاق أموالهم في التقرب إلى أشياء موهومة لا تملك لهم شيئاً ولم تمنحهم شيئاً من الرزق.

- وُجه الخطاب إليهم بأسلوب الالتفات لغرض التهديد والوعيد. ولا يوجد ما

(١) الشنقيطي، "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"، ٢: ٣٨٧.

يمنع الالتفات هنا، خصوصاً مع عدم وجود فاء التفريع كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿فَتَمَتَّعُواْ﴾ [النحل:٥٥].

-تقديم جملة التهديد والوعيد مع القسم يفيد تأكيد حدوث ما وُعد به، حيث يُطرح السؤال الموعود يوم القيامة، وهو اليوم الذي ينكره المنكرون، فجاء التأكيد مناسباً للسياق.

- استخدام حرف التاء في القسم يختص بالأمور العجيبة والمستغرَبة، كما ورد في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدۡ عَلِمۡتُم مَّا جِئۡنَا لِنُفۡسِدَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا كُنَّا سَٰرِقِينَ﴾ [يوسف:٧٣] وهذا الاستخدام يشير هنا إلى أن السؤال المطروح يتسم بالعجب، بقدر ما يحمل الجرم المتعلق به من غرابة.

-السؤال هنا يشير -ضمنيًا- إلى ما يترتب عليه من عقاب، حيث إن العقاب في الأنظمة العادلة لا يأتي إلا بعد مساءلة المجرم عمّا اقترف، بهدف إعطائه الفرصة للدفاع عن نفسه. وقد جعل الله نظام الحساب يوم القيامة متماشيًا مع هذا المنهج النبيل.

-التعبير بقوله: ﴿كُنتُمۡ تَفۡتَرُونَ﴾ كناية عن استحقاقهم العقاب؛ لأن الكذب على الله يُعد جريمة عظيمة.

-كما أن اختيار فعل الكون بصيغة المضارع يبرز أنهم كانوا يمارسون الافتراء بشكل دائم ومتجدد، فهو أبلغ من أن يقال: عمّا تفترون، وعمّا افتريتم(١).

الموضع الثاني:

أ-نصّ الآية: قوله تعالى: ﴿تَٱللَّهِ لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٖ مِّن قَبۡلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلۡيَوۡمَ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [النحل:٦٣].

(١) ينظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٨: ٦٢.

ب-المعنى التفسيري:

هذه الآية تتضمن مثلاً يضربه الله لأولئك الذين سبقهم، وفيها تهديد وتحذير لهم، وكذلك تسلية وتثبيت للنبي ﷺ.

وفيها يخبر الله تعالى نبيه محمدًا مقسِمًا بنفسه ﷻ: ﴿تَٱللَّهِ﴾ يا محمد، لقد بعثنا رسلاً قبلك إلى أقوامهم-كما أرسلناك إلى أمتك- يدعونهم إلى توحيد الله، وإخلاص العبادة له وحده، والطاعة الكاملة له، وترك الشركاء والآلهة المزيفة.

﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ﴾ يقول: فحسَّن لهم الشيطان ما كانوا عليه من الكفر بالله وعبادة الأوثان مقيمين، حتى كذّبوا رسلهم، وردّوا عليهم ما جاءوهم به من عند ربهم.

﴿فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلۡيَوۡمَ﴾ يقول: فالشيطان ناصرهم اليوم في الدنيا، وبئس الناصر.

﴿وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ في الآخرة عند ورودهم على ربهم، فلا ينفعهم حينئذ ولاية الشيطان، ولا هي نفعتهم في الدنيا، بل ضرّتهم فيها وهي لهم في الآخرة أضرّ(١).

وقوله: ﴿فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلۡيَوۡمَ﴾ يحتمل معنيين؛ أحدهما: أن المقصود بذلك كفار قريش؛ حيث يشير إلى أن الشيطان هو وليهم في الوقت الحاضر، يتولى إغواءهم وإبعادهم عنك، كما فعل مع كفار الأمم السابقة، وبذلك ينتقل الحديث عن الأمم الماضية إلى الإشارة إلى كفار مكة بشكل خاص.

أما الاحتمال الثاني: فهو أن قوله: ﴿ٱلۡيَوۡمَ﴾ إشارة إلى يوم القيامة؛ حيث يكون الشيطان وليًّا لأولئك الذين أغواهم وحقق لهم زينة أعمالهم الفاسدة في الدنيا، ثم صار مصيرهم النار يوم القيامة.

وأطلق اسم اليوم على يوم القيامة بسبب شدة شهرته ومعرفة الناس به. قال ابن عطية: "وقوله: ﴿ٱلۡيَوۡمَ﴾ يحتمل أن يريد يوم الإخبار بهذه الآية، وهو بعد موت

(١) الطبري، "جامع البيان"، ١٧: ٢٣٥.

أولئك الأمم المذكورة، أي: لا ولي لهم منذ ماتوا واحتاجوا إلى الغوث إلا الشيطان.

ويحتمل أن يريد يوم القيامة. والألف واللام فيه للعهد، أي: ﴿فَهُوَ وَلِيُّهُمُ﴾ في ﴿ٱلْيَوْمَ﴾ المشهور، وهو وقت الحاجة والفصل.

ويحتمل أن يريد: ﴿فَهُوَ وَلِيُّهُمُ﴾ مدة حياتهم، ثم انقطعت ولايته بموتهم، وعبر عن ذلك بقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ﴾ تمثيلا للمخاطبين بمدة حياتهم، كما تقول لرجل شاب تحضه على طلب العلم: يا فلان لا يدرس أحد من الناس إلا اليوم، تريد في مثل سنك هذه. فكأنه قال لهؤلاء: ﴿فَهُوَ وَلِيُّهُمُ﴾ في مثل حياتكم هذه، وهي التي كانت لهم. وسائر الآية وعيد(١).

ج-المعاني اللغوية:

- قوله تعالى: ﴿تَٱللَّهِ لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٖ مِّن قَبۡلِكَ﴾ جملة استئنافية ابتدائية تدخل في سياق الكلام الاعتراضي؛ والهدف منها هو تسليط الضوء على تشابه حال المشركين الذين يُتحدث عنهم، وكفرهم الذي انعكس في سوء أعمالهم وأحكامهم، مع حال الأمم الضالة السابقة التي أضلها الشيطان. وتشمل هذه الأمم البائدة مثل عاد وثمود، وكذلك الأمم الحاضرة كالذين انحرفوا من اليهود والنصارى.

- وجه الخطاب إلى النبي ﷺ لقصد إبلاغه إلى أسماع الناس؛ لأن القرآن الكريم أُنزل لهداية البشرية؛ فتأكيد الخبر من خلال القسم جاء مراعاة للسامعين والمقصودين بالخبر، وليس بالنبي ﷺ نفسه؛ لأنه ﷺ كان على يقين تام بهذه الحقائق.

-مصب القسم هو التفريع في قوله تعالى: ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ﴾ وأما الإرسال إلى أمم من قبلهم فلا يشك فيه المشركون.

- الغرض من استخدام التاء المثناة أن تتضمن القسم الموجه إلى أمر يثير

(١) ابن عطية، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، ٣: ٤٠٤، وينظر: الواحدي، "التفسير البسيط"، ١٣: ١٠٦.

الاستغراب، ومصب القسم هنا هو المفرد بقوله تعالى: ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ﴾؛ ذلك لأن تزيين الشيطان لأعمالهم بعد أن جاءتهم الرسالات والتوجيه من الرسل يُعتبر أمرًا عجيبًا.

- جملة: ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ﴾ معطوفة على جملة جواب القسم. والتقدير: أرسلنا فزين لهم الشيطان أعمالهم.

- تزيين الشيطان أعمالهم كناية عن المعاصي، فمن ذلك: عدم الإيمان بالرسل وهو كمال التنظير، ومنها: الابتداعات المنافية لما جاءت به الرسل عليهم السلام مثل ابتداع المشركين البَحِيرة والسائبة. والمقصود: أن المشركين سلكوا مسلك من قبلهم من الأمم التي زين لهم الشيطان أعمالهم.

- جملة: ﴿فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلۡيَوۡمَ﴾ يجوز أن تكون مفرعة على جملة القسم بتمامها، على أن يكون التفريع هو المقصود من جملة الاستئناف للتنظير، فيكون ضمير وليهم عائدًا إلى المنظرين بقرينة السياق(١).

ولا مانع من اختلاف معادي ضميرين متقاربين مع القرينة، كقوله تعالى: ﴿وَعَمَرُوهَآ أَكۡثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا﴾ [الروم:٩] والمقصود: فالشيطان هو ولي المشركين اليوم، أي المتولي لشؤونهم ومصالحهم، كما كان في السابق وليًا للأمم التي قبلهم حين زيّن لهم أعمالهم. أي لا يوجد لهم اليوم ولي غيره، ردًا على دعواهم بأن لهم الحسنى. ويمكن اعتبار هذا الأسلوب من باب شبه الاحتباك. والتقدير: لقد أرسلنا رسلًا إلى أمم من قبلك، فقام الشيطان بتزيين أعمالهم لهم، فصار وليهم حينها، وهو كذلك ولي المشركين اليوم، يزين لهم أعمالهم بنفس الطريقة التي كان بها وليًا لمن قبلهم.

- قوله: ﴿ٱلۡيَوۡمَ﴾ مستعمل في زمان معهود بعهد الحضور، أي فهو وليهم الآن، وهو كناية عن استمرار ولايته لهم إلى زمن المتكلم مطلقًا بدون قصد، لما يدل

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير" ١٤: ١٩٣.

عليه لفظه من الوقت الذي من طلوع الفجر إلى غروب الشمس. وهو منصوب على الظرفية للزمان الحاضر. وأصله: اليوم الحاضر، وهو اليوم الذي أنت فيه، ولا يستعمل في يوم مضى معرفًا باللام إلا بعد اسم الإشارة، نحو: ذلك اليوم، أو مثل: يومئذ(١).

المسألة الثالثة: آية سورة الأنبياء:

أ-نصّ الآية: قوله تعالى: ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا۟ مُدْبِرِينَ﴾ [الأنبياء:٥٧].

ب-المعنى التفسيري:

لما بين إبراهيم عليه السلام لقومه أن أصنامهم لا تملك شيئًا من القدرة أو التدبير، أراد أن يبرز لهم ضعفها وعجزها من خلال فعل عملي يُظهر هذا الأمر، وأن يدبر خطة تجعلهم يعترفون بذلك؛ فلهذا قال: ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم﴾ أي أكسرها على وجه الكيد(٢).

﴿بَعْدَ أَن تُوَلُّوا۟ مُدْبِرِينَ﴾ بعد أن انصرفوا عنها متوجهين إلى أحد أعيادهم، تسلل إبراهيم إليها بخفية.

وذُكر أن إبراهيم عليه السلام أقسم بهذا القسم بسرّية بين قومه ودون علمهم، فلم يسمع بذلك أحد منهم سوى الشخص الذي أفشى ذلك عنه عندما تساءلوا: ﴿قَالُوا۟ مَن فَعَلَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَآ﴾ [الأنبياء:٥٩] فالوحيد الذي سمع هذا الكلام هو من أبلغ به؛ إذ قال لهم: ﴿قَالُوا۟ سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبْرَٰهِيمُ﴾ [الأنبياء:٦٠].

قال مجاهد: قال ذلك إبراهيم عليه السلام حين استأذنه قومه إلى عيد لهم، فأبى وقال: ﴿إِنِّى سَقِيمٌ﴾ [الصافات:٨٩]، فسمع منه وعيد أصنامهم رجل منهم استأخر،

---

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٤: ١٩٤.

(٢) الطبري، "جامع البيان"، ١٨: ٤٥٦، السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٥٢٦.

وهو الذي يقول: ﴿سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ﴾[الأنبياء: ٦٠] ".

وقال السدي: " قال أبو إبراهيم له: إن لنا عيدًا لو خرجت معنا، فلما كان يوم العيد خرجوا ومعهم إبراهيم عليه السلام، فلما كان إبراهيم عليه السلام ببعض الطريق؛ ألقى نفسه، وقال: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ أشتكي رجلي وهو صريع. فلما مضوا، نادى في آخرهم وقد بقي ضعفاء الناس: ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ﴾ فسمعوها منه.

ثم رجع إبراهيم عليه السلام إلى بيت الآلهة، فإذا هن في بهو عظيم، مستقبل باب البهو صنم عظيم، إلى جنبه أصغر منه، بعضها إلى جنب بعض، يليه أصغر منه حتى بلغوا باب البهو، وإذا هم قد جعلوا طعامًا فوضعوه بين يدي الآلهة. قالوا: إذا كان حين نرجع، رجعنا وقد باركت الآلهة في طعامنا، فأكلنا.

فلما نظر إليها إبراهيم عليه السلام، وإلى ما بين أيديها من الطعام. قال: ﴿أَلَا تَأْكُلُونَ﴾ [الصافات: ٩١]، فلم تجبه.

فقال: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ﴾[الصافات: ٩٢]، فأخرج حديدة فنقر كل صنم في حافتيه، ثم علق الفأس في عنق الأكبر، ثم خرج، فلما رجعوا، قالوا: ﴿مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٥٩](١).

ج-المعاني اللغوية:

- انتقل إبراهيم عليه السلام من تغيير المنكر بالقول إلى تغييره باليد معلنا عزمه على ذلك بقوله: ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ﴾ مؤكدًا عزمه بالقسم، فالواو عاطفة جملة القسم على جملة الخبر التي قبلها.

(١) أخرجه عنهما الطبري في "جامع البيان"، ١٦: ٢٩٥، وينظر: "الهداية إلى بلوغ النهاية"، ٧: ٤٧٦٧ - ٤٧٦٨.

– التاء تختص بقسم على أمر متعجب منه، وتختص باسم الجلالة.

– سمى تكسيره الأصنام كيدًا على طريق الاستعارة أو المشاكلة التقديرية؛ لاعتقاد المخاطبين أنهم يزعمون أن الأصنام تدفع عن أنفسها فلا يستطيع أن يمسها بسوء إلا على سبيل الكيد.

– الكيد: التحيل على إلحاق الضر في صورة غير مكروهة عند المتضرر.

– قيد كيده بما بعد انصراف المخاطبين، إشارة إلى أنه يلحق الضر بالأصنام في أول وقت التمكن منه، وهذا من عزمه عليه السلام؛ لأن المبادرة في تغيير المنكر مع كونه باليد مقام عزم، وهو لا يتمكن من ذلك مع حضور عبدة الأصنام فلو حاول كسرها بحضرتهم لكان عمله باطلاً، والمقصود من تغيير المنكر: إزالته بقدر الإمكان، ولذلك فإزالته باليد لا تكون إلا مع المكنة.

–مدبرين حال مؤكدة لعاملها(١).

المسألة الرابعة: آية سورة الشعراء:

أ–نصّ الآية: قوله تعالى: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء:٩٧].

ب–المعنى التفسيري:

يبيّن الله تعالى في هذه الآيات حال الكافرين وهم يُعذبون في النار، حيث يتجادلون بينهم ويتلاومون على ما كانوا عليه من ضلال. ويتوجه الحديث إلى الآلهة الباطلة التي عبدوها من دون الله، وكذلك أتباع إبليس، إذ يقولون مقرّين بذنوبهم واعترافًا بالحق: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ﴾ أي: إننا كنا في ضياع مبين، بعيدين عن الحق، وارتكبنا خطأً عظيمًا بعبادتكم ووضعكم في مرتبة مساوية لله، وهو رب العالمين وخالق كل شيء ومالكه.

ويصف تعالى في الآية مشهد أهل النار وهم يعترفون بخطئهم، ويحتدم بينهم

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٧: ٩٧.

الجدال واللوم. ويؤكدون بقول صادق أنهم كانوا غارقين في الجهل والباطل حينما ضلوا عن عبادة الله وحده واستبدلوها بعبادة أصنام وأنداد، مما قادهم إلى هذا المصير المؤلم.

ثم بدأوا بإلقاء اللوم على غيرهم قائلين: ﴿وَمَآ أَضَلَّنَآ إِلَّا ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [الشعراء:٩٩] يعنون بذلك كبراءهم وأصحاب الجرم والجرأة والهيبة في المجتمع، الذين كانوا سببًا في تضليلهم.

ثم عبّروا عن حسرتهم وندمهم عندما شاهدوا شفاعة الملائكة والأنبياء والعلماء تفيد أهل الإيمان بشكل عام، وشفاعة الصديق لصديقه بشكل خاص بقولهم: ﴿فَمَا لَنَا مِن شَٰفِعِينَ ﴿١٠٠﴾ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ ﴿١٠١﴾﴾ [الشعراء: ١٠٠-١٠١].

ج-المعاني اللغوية:

-جملة ﴿تَٱللَّهِ﴾ مقول القول، وجملة: ﴿إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ جواب القسم.

و﴿إِنَّ﴾ مخففة من (إنَّ) الثقيلة وقد أهملت عن العمل بسبب التخفيف فإنه مجوز للإهمال. والجملة بعدها سادة مسد اسمها وخبرها.

-اقتران خبر (كان) باللام في الجملة التي بعدها للفرق بين إن المخففة المؤكدة وبين (إن) النافية، والغالب ألا تخلو الجملة التي بعد إن المخففة عن فعل من باب (كان).

-جيء في القسم بالتاء دون الواو والباء؛ لأن التاء تختص بالقسم في شيء متعجب منه، كما تقدم في قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ تَٱللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُم مَّا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَٰرِقِينَ﴾ [يوسف:٧٣]، وقوله: ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا۟ مُدْبِرِينَ﴾ [الأنبياء:٥٧]، فهم يعجبون من ضلالهم إذ ناطوا آمالهم المعونة والنصر بحجارة لا تغني عنهم شيئًا(١).

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٩: ١٥٣

- يُظهر قوله تعالى: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ﴾ اعترف أهل النار بتمكن الضلال منهم باجتلاب حرف الظرفية المستعار لمعنى الملابسة؛ لأن المظروف شديد الملابسة لظرفه، وأكدوا ذلك بوصفهم الضلال بالمبين، أي الواضح البين؛ وفي هذا تحقير منهم لأنفسهم إذ انخدعوا بهذا الضلال الذي لم يكن له أن يروج لدى من يمتلك قدراً من العقل.

المسألة الخامسة: آية سورة الصافات:

أ-نصّ الآية: قوله تعالى: ﴿قَالَ تَٱللَّهِ إِن كِدتَّ لَتُرۡدِينِ﴾ [الصافات:٥٦].

ب-المعنى التفسيري:

يُبيّن الله تعالى في هذه الآيات مقولة المؤمن حين يخاطب الكافر مبينًا فضل الله عليه ورحمته. يقول المؤمن: "والله لقد كدت تُهلكني لو أنني أطعتك واتّبعت طريقك." ويؤكد ذلك بقوله: ﴿وَلَوۡلَا نِعۡمَةُ رَبِّي لَكُنتُ مِنَ ٱلۡمُحۡضَرِينَ﴾ [الصافات:٥٧]، أي أنه لولا فضل الله ورحمته لكان مصيره مثل مصير الكافر، في قلب الجحيم معذَّبًا معه. ولكن الله تفضّل على المؤمن، فهده إلى الإيمان، ووجّهه إلى توحيده ﷻ، ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهۡتَدِيَ لَوۡلَآ أَنۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُۖ﴾ [الأعراف:٤٣].

قال ابن عباس، في معنى الآية:" هو الرجل المشرك يكون له الصاحب في الدنيا من أهل الإيمان، فيقول له المشرك: إنك لتُصدق بأنك مبعوث من بعد الموت أئذا كنا ترابا؟ فلما أن صاروا إلى الآخرة وأدخل المؤمنُ الجنة، وأدخل المشرك النار، فاطلع المؤمن، فرأى صاحبه في سَواء الجحيم(١).

ج-المعاني اللغوية:

-﴿تَٱللَّهِ﴾ معناه والله، والتاء بدل من الواو، لتردين أي لتهلكني، يقال: ردي

(١) الطبري، "جامع البيان"، ٢١: ٤٥.

الرجل يردى ردى إذا هلك، وأرديته أهلكته(١).

-جملة: ﴿قَالَ تَٱللَّهِ إِن كِدتَّ لَتُرۡدِينِ﴾ مستأنفة استئنافًا بيانيًا؛ لأن وصف هذه الحالة يثير في نفس السامع أن يسأل: فماذا حصل حين اطلع؟ فيجاب بأنه حين رأى قرينه أخذ يوبخه على ما كان يحاوله منه، حتى كاد أن يلقيه في النار مثله. وهذا التوبيخ يتضمن تنديمه على محاولة إرجاعه عن الإسلام(٢).

- القسم بالتاء يُظهر أن جواب القسم يحمل معنى غريبًا ينشأ من انفكاك أحدهم عن مصير شريكه، واختلاف نهاية كل منهما رغم قوة الرابطة والصحبة التي جمعتهما. هذا الأمر يتجلى بوضوح أكثر عند تأمل نعمة الهداية التي حظي بها أحدهما في مقابل انغماس الآخر في طريق الضلالة.

-﴿لَتُرۡدِينِ﴾ أي: توقعني في الردى وهو الهلاك.

-أصل الردى في اللغة يشير إلى الموت، ثم انتشر استخدامه مجازًا للتعبير عن سوء الحال، تشبيهًا بالموت لما يُعتبر من أشد ما يواجه الإنسان. والمعنى هنا أنك أوشكت أن تدفعني إلى حال الهلاك بسبب إلحاحك المستمر في محاولة صرفي عن الإيمان بالبعث، مستغلًا قوة العلاقة بيننا. ولولا نعمة هداية الله التي ثبتتني، لكنت من الذين يُساقون إلى العذاب معك(٣).

الخاتمة

الحمد لله حمد الشاكرين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه وأتباعه إلى يوم الدين.

فقد تم هذا البحث المتواضع بعون من الله وتوفيقه وإحسانه، وأسأل الله ﷻ أن

(١) الزجاج، "معاني القرآن وإعرابه"، ٤: ٣٠٦.

(٢) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٣: ١١٧.

(٣) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٣: ١١٨.

يتجاوز عن الزلل والتقصير فيه، وأن ينفع به.

❑ ويمكن تلخيص أهم نتائجه فيما يلي:

١- جاء القسم في كتاب الله، لإزالة الشكوك، وإحباط الشبهات، وإقامة الحجة، وتوكيد الأخبار، لتطمئن نفس المخاطب إلى الخبر، لا سيما في الأمور العظيمة التي أقسم عليها.

٢- يعرّف القسم أو اليمين بأنه: ربط النفس- بالامتناع عن شيء أو الإقدام عليه- بمعنى معظم عند الحالف حقيقة أو اعتقادا. وسمي الحلف يمينا لأن العرب كان أحدهم يأخذ بيمين صاحبه عند التحالف.

٣- من أغراض القسم في القرآن: تحقيق الخبر وتوكيده؛ ليكون أوقع في التلقي وأرجى للقبول، وبيان شرف المقسم به، وعلو قدره، حتى يعرف الناس مكانته عند الله ورفعة منزلته لديه، وتوجيه النظر إلى الآيات الكونية، والمشاهد الطبيعية، للتوصل منها إلى خالقها.

٤- للقسم والمقسم به أدواتٌ في حروف الجر، وأكثرها الواو، ثمَّ الباء، يدخلان على كلِّ محلوف به.

٥- ورد القسم بـ (تالله) في القرآن الكريم في مواضع محدودة جدًا، مما يدل على خصوصية هذه الصيغة في الاستعمال القرآني، وارتباطها بدلالات بلاغية مخصوصة.

٦- جاء القسم بـ (تالله) مقصورًا على اسم الجلالة دون غيره من الأسماء، وهو ما يوافق الاستعمال العربي القديم؛ حيث لم تستعمل التاء في القسم إلا مع لفظ الجلالة؛ للدلالة على التعظيم والاختصاص.

٧- المقسم عليه بالتاء يكون غالبًا مما يندر وقوعه؛ لأن الشيء المعجب لا يكثر وقوعه، وإلاّ لم يكن معجباً. ولذلك قلّ استعمال التاء في القسم، ولم تستعمل في العربية إلا مع اسم الله تعالى.

٨- أظهر الحصر السياقي للآيات أن القسم بـ (تالله) يرتبط غالبًا بمقامات

الانفعال الوجداني؛ مثل: التعجب، والدهشة، والإنكار، والتوكيد الشديد، وهي أغراض بلاغية لا تتحقق بالقدر نفسه في صيغة الواو أو الباء.

٩- يتسم القسم بـ (تالله) بأنه يناسب مع المواقف النادرة أو غير المعتادة، التي تستدعي أسلوبًا فيه قدر من التأثر أو المفاجأة، وهو ما لوحظ في جميع الآيات التي وردت فيها هذه الصيغة.

١٠- المقارنة بين (تالله) وسائر صيغ القسم كشفت عن فروق دقيقة؛ فالتاء ذات نبرة تعجبية وانفعالية، بخلاف الواو التي هي الأصل في القسم، والباء التي يغلب عليها معنى الإلصاق والالتصاق بشيء مقرّر أو معلوم.

١١- التحليل اللغوي والبلاغي للآيات أثبت أن اختيار صيغة (تالله) يخدم السياق القرآني في كل موضع، ويعكس انسجامًا دقيقًا بين اللفظ والمعنى، إذ جاءت الصيغة في مواقف تتطلب توكيدًا مصحوبًا بالدهشة أو الاستغراب.

١٢- تبيّن أن هذه الصيغة تحمل بعدًا دلاليًا لا تستغرقه صيغ القسم الأخرى، فهي أقرب إلى إظهار الوجدان والانفعال، وليست مجرد توكيد محض، مما يعزز التفرد البلاغي لهذه الصيغة في القرآن الكريم.

١٣- التفسير البلاغي لاختيار صيغة (تالله) يثبت أن القرآن الكريم يراعي مقتضى الحال، ويختار الصيغة الأدق دلالةً وانسجامًا مع السياق النفسي والمعنوي للشخصية المتكلمة، أو الموقف المذكور في الآية.

☐ ومن توصيات هذا البحث:

١-ضرورة إجراء دراسات متخصصة حول صيغ القسم في القرآن الكريم؛ لتحليل الأغراض البلاغية لكل صيغة، وإبراز الخصائص البيانية التي يختص بها كل نوع.

٢-دراسة الأثر البلاغي لأسلوب القسم في الآيات المكية.

٣-توصية بإعداد بحث مقارن بين أساليب القسم في القرآن والشعر الجاهلي؛ لبيان مدى تأصيل القرآن لهذه الصيغ أو تطويره لدلالاتها.

٤-توصية للباحثين باستثمار النتائج البلاغية في تفسير الآيات، ولا سيما في المواضع التي يتغيّر فيها معنى القسم بتغيّر الحرف أو السياق.



فهرس المصادر والمراجع

ابن عاشور، محمد بن الطاهر." التحرير والتنوير". (الناشر: الدار التونسية للنشر، تونس، سنة النشر: ١٩٨٤م).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، " التبيان في أيمان القرآن"، المحقق: عبد الله بن سالم البطاطي، (الناشر: دار عطاءات العلم (الرياض) – دار ابن حزم (بيروت)، ط:٤، ١٤٤٠ هـ – ٢٠١٩ م).

الأندلسي، عبد الحق ابن عطية." المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: عبد السلام محمد، (ط١، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت،١٤٢٢هـ).

جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، "الإتقان في علوم القرآن"، المحقق: محمد إبراهيم، (الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م).

الجوهري، إسماعيل بن حماد، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية"، تحقيق: أحمد عطار، (الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ).

الحوفي، علي بن إبراهيم،" البرهان في علوم القرآن للإمام الحَوفِيّ – سورة يوسف دارسة وتحقيقاً"، (رسالة دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، الباحث: إبراهيم عناني، جامعة المدينة العالمية– كلية العلوم الإسلامية، قسم القرآن الكريم وعلومه، ماليزيا، ١٤٣٦هـ – ٢٠١٥م).

الخازن، علي بن محمد. "لباب التأويل في معاني التنزيل". تصحيح: محمد شاهين. (ط١، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت).

الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير،" تفسير القرآن العظيم"، المحقق: سامي سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ).

الرازي، أحمد بن فارس." مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام هارون، (ط: بدون،

دار الفكر للطباعة).

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. "مفاتيح الغيب"، (ط٣، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ).

الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، "معاني القرآن وإعرابه"، المحقق: عبد الجليل عبده، (الناشر: عالم الكتب- بيروت، ط:١، ١٤٠٨هـ).

الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد، " الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، ضبطه: مصطفى حسين أحمد، (الناشر: دار الريان للتراث بالقاهرة –دار الكتاب العربي ببيروت، ط:١٤٠٧،٣ هـ – ١٩٨٧ م).

السامرائي، فاضل صالح، "لمسات بيانية"، (كتاب إلكتروني، ولا يوجد مطبوعاً. (http://www.ahlalhdeeth.com).

سامي عطا حسن، "أسلوب القسم الظاهر في القرآن الكريم بلاغته، وأغراضه"، (جامعة آل البيت، المفرق، المملكة الأردنية الهاشمي).

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر،" تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، (ط١، الناشر: مؤسسة الرسالة).

السمعاني، منصور بن محمد، "تفسير القرآن"، المحقق: ياسر بن إبراهيم، (الناشر: دار الوطن، الرياض، السعودية، ط١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م).

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم،" عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ"، المحقق: محمد باسل عيون السود، (الناشر: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م).

سيبويه، عمرو بن عثمان، " الكتاب"، المحقق: عبد السلام محمد هارون، (الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨م).

شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي،" فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب"، (حاشية الطيبي على الكشاف)، حققه: نخبة من الباحثين، الناشر: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط١، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م).

الشنقيطي، محمد الأمين الجكني، " أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن". (الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٥هـ).

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، (تحقيق: الدكتور عبد الله التركي، ومجموعة من الباحثين، الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الأولى، سنة النشر: ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م).

عضيمة، محمد عبد الخالق، "دراسات لأسلوب القرآن الكريم"، (تصدير: محمود شاكر، الناشر: دار الحديث، القاهرة، الطبعة: بدون).

الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو، "كتاب العين"، المحقق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، (الناشر: دار ومكتبة الهلال).

القاسمي، محمد جمال الدين." محاسن التأويل". تحقيق: محمد باسل، (ط١، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ).

القيسي، مكي بن أبي طالب." الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه". تحقيق: مجموعة رسائل جامعية، إشراف أ.د: الشاهد البوشيخي، (ط١، الناشر: مجموعة بحوث الكتاب والسنة- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة).

محمد بكر إسماعيل، " دراسات في علوم القرآن"، (الناشر: دار المنار، طبعة: ٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م).

محيي الدين ديب مستو، مصطفى ديب البغا، "الواضح في علوم القرآن"، (ط٢، دمشق، دار الكلم الطيب، دار العلوم الإنسانية،١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).

المرادي، بدر الدين حسن بن قاسم "الجنى الداني في حروف المعاني"، المحقق: د فخر الدين قباوة -محمد فاضل، (الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط:١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م).

المطعني، عبد العظيم إبراهيم محمد "خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية"، (الناشر: مكتبة وهبة، ط١، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م).

النَّحَّاس، أحمد بن محمد، "معاني القرآن"، (الناشر: جامعة أم القرى- مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٩هـ).

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد." البسيط". (ط١، الناشر: عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية).

الورغمي، محمد بن محمد ابن عرفة " تفسير ابن عرفة"، المحقق: جلال الأسيوطي، (الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٨ م).

bibliography

Ibn Ashur, Muhammad ibn al-Tahir. "Al-Tahrir wa al-Tanwir." (Publisher: Tunisian Publishing House, Tunis, Publication Year: 1984).

Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub, "Al-Tibyan fi Ayman al-Quran," edited by Abdullah ibn Salim al-Batati, (Publisher: Dar Ataa'at al-Ilm (Riyadh) - Dar Ibn Hazm (Beirut), 4th ed., 1440 AH - 2019 AD).

Al-Andalusi, Abd al-Haqq ibn Atiyah. "Al-Muharrir al-Wajeez fi Tafsir al-Kitab al-Aziz." Edited by Abd al-Salam Muhammad, (1st ed., Publisher: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1422 AH).

Jalal al-Din al-Suyuti, Abd Al-Rahman ibn Abi Bakr, "Al-Itqan fi Ulum al-Quran," edited by Muhammad Ibrahim, (Publisher: Egyptian General Book Authority, 1st ed., 1394 AH/1974 AD).

Al-Jawhari, Ismail bin Hammad, “Al-Sahah, Taj Allughati Wa Sihah Alarabiyati" edited by: Ahmad Attar, (Publisher: Dar Al-Ilm Lil-Malayin, Beirut, 4th ed., 1407 AH).

Al-Hawfi, Ali ibn Ibrahim, "Al-Burhan fi Ulum al-Quran" by Imam al-Hawfi - Surah Yusuf: A Study and Investigation (PhD Thesis in Interpretation and Qur'anic Sciences, Researcher: Ibrahim Anani, Al-Madinah International University - Faculty of Islamic Sciences, Department of the Holy Qur'an and its Sciences, Malaysia, 1436 AH - 2015 AD).

Al-Khazin, Ali ibn Muhammad. "Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil." Edited by: Muhammad Shahin. (1st ed., Publisher: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut).

Al-Dimashqi, Abu al-Fida Ismail ibn Kathir, "Tafsir al-Quran al-Azim," Edited by: Sami Salamah, Publisher: Dar Taiba for Publishing and Distribution, 2nd ed., 1420 AH.

Al-Razi, Ahmad ibn Faris. "Maqayis al-Lughah." Edited by: Abd al-Salam Harun, (none, Dar al-Fikr Printing House).

Al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn Umar. "Mafatih al-Ghayb" (3rd ed., Publisher: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut, 1420 AH).

Al-Zajjaj, Ibrahim ibn al-Sari ibn Sahl, "Maani Alquran Wa Ierabuh," edited by Abdul Jalil Abduh (publisher: Alam al-Kutub - Beirut, 1st ed., 1408 AH).

Al-Zamakhshari, Mahmoud ibn Umar ibn Ahmad, "Alkash'af Ann Ghawamidh Altanzil Wa Oyoun Alaqawil Fi Wujuh Alta'wil," edited by Mustafa Hussein Ahmad (publisher: Dar al-Rayyan for Heritage, Cairo - Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 3rd ed., 1407 AH - 1987 AD).

Al-Samarra'i, Fadhel Saleh, "Lamasat Bayaniyah," (e-book, not available in print. http://www.ahlalhdeeth.com).

Sami Atta Hassan, "Uslub Alqasam Aldhahir Fi AlQuran Alkarim, Balaghatuhu Wa Aghradhuh" (Al al-Bayt University, Mafraq, Hashemite Kingdom of Jordan).

Al-Saadi, Abd al-Rahman bin Nasser, “Taysir Alkarim Alrahman Fi Tafsir Alkarim Almannan.” Edited by: Abd al-Rahman al-Luwaihaq, (1st ed., Publisher: Al-Risala Foundation).

Al-Sam'ani, Mansour bin Muhammad, "Tafsir Alqur'an," edited by Yasser bin Ibrahim (publisher: Dar Al-Watan, Riyadh, Saudi Arabia, 1st ed., 1418 AH - 1997 AD).

Al-Sam'ani, Ahmad bin Yusuf bin Abdul-Da'im, "Undat Alhuffadh Fi Tafsir Ashraf Alalfadh," edited by Muhammad Basil Ayoun Al-Sud (publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st ed., 1417 AH - 1996 AD).

Sibawayh, Amr bin Othman, "Alkitab," edited by Abd Al-Salam Muhammad Harun (publisher: Maktaba Al-Khanji, Cairo, 3rd ed., 1408 AH - 1988 CE).

Sharaf al-Din al-Husayn ibn Abdullah al-Tayyibi, "Futuh al-Ghayb Fi Al-Kashf Ann Qinae Al-Rayb" (Al-Tayyibi's Commentary on al-Kashaf), edited by a group of

researchers, published by the Dubai International Holy Quran Award, 1st ed., 1434 AH - 2013 AD.

al-Shanqiti, Muhammad al-Amin al-Jakani, "Adhwae ALBAYAN Fi |Idhah Alquran Bi Alquran" (published by Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution, Beirut, 1415 AH).

21. Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir, "Jami' al-Bayan Ann Ta'wil Ayat Al-Qur'an" (edited by Dr. Abdullah al-Turki and a group of researchers, published by Dar Alam al-Kutub, Riyadh, first edition, year of publication: 1424 AH - 2003 AD).

'Adima, Muhammad 'Abd al-Khaliq, "Drasat Li Islub Alquran Alkarim" (foreword by Mahmoud Shaker, published by Dar al-Hadith, Cairo, edition: no date).

Al-Farahidi, Al-Khalil ibn Ahmad ibn 'Amr, "Kitab Al-'Ayn", edited by Mahdi al-Makhzoumi and Ibrahim al-Samarra'i (published by Dar and Maktaba al-Hilal).

Al-Qasimi, Muhammad Jamal al-Din. "Mahasin Alta'wil" (edited by Muhammad Basil, 1st ed., published by Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1418 AH).

Al-Qaysi, Makki ibn Abi Talib. "Alhidayah Ila Bulugh Alnihayah Fi Ilm Maani Alquran wa Tafsiruh Wa Ahkamuh Wa Jumal Min Funun Ulumuh". Investigation: A collection of university theses, supervised by Prof. Dr. Al-Shahid Al-Bouchihi, (1st ed., publisher: The Book and Sunnah Research Group - College of Sharia and Islamic Studies, University of Sharjah).

Muhammad Bakr Ismail, "Derasat Fi Ulum Alquran" (publisher: Dar Al-Manar, 2nd edition, 1419 AH - 1999 AD).

Muhyiddin Deeb Misto, Mustafa Deeb Al-Bugha, "Alwadhih Fi Ulum Alquran" (2nd ed., Damascus, Dar Al-Kalim Al-Tayeb, Dar Al-Ulum Al-Insaniya, 1418 AH - 1998 AD).

Al-Muradi, Badr Al-Din Hasan bin Qasim, "Aljaniy

Aldani Fi Huruf Almaani", edited by Dr. Fakhr Al-Din Qabawa - Muhammad Fadil, (publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 1st ed., 1413 AH - 1992 AD).

Al-Muta'ni, Abd Al-Azim Ibrahim Muhammad, "Khasaes Altabir Alqurani Wa Simatuh Albalaghiyah" (publisher: Wahba Library, 1st ed., 1413 AH - 1992 AD).

Al-Nahhas, Ahmad ibn Muhammad, "Maani Alqur'an," (Publisher: Umm Al-Qura University, Makkah Al-Mukarramah, 1st ed., 1409 AH).

Al-Wahidi, Abu Al-Hasan Ali ibn Ahmad. "Al-Basit." (1st ed., Publisher: Deanship of Scientific Research, Imam Muhammad ibn Saud Islamic University).

Al-Warghmi, Muhammad ibn Muhammad ibn Arafa, "Tafsir Ibn Arafah," edited by Jalal Al-Asyuti, (Publisher: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 1st ed., 2008 AD).

مسارعة أولي العزم من الرسل في الخيرات في ضوء القرآن الكريم

– دراسة موضوعية –

The Hastening of the Resolute Messengers (Ulū al-ʿAzm) to Perform Good Deeds in the Light of the Holy Qur'an

- A Subjective Study -

إعداد:

د / عبد الله بن عيدان بن أحمد الزهراني

الأستاذ المشارك بقسم القراءات بكلية الشريعة والأنظمة بجامعة الطائف

Prepared by:

Dr. Abdullah bin 'Īdān bin Ahmad Al-Zahrānī

Associate Professor in the Department of Readings, Faculty of Sharia and Law, Taif University

Email: A.eidan.z@tu.edu.s

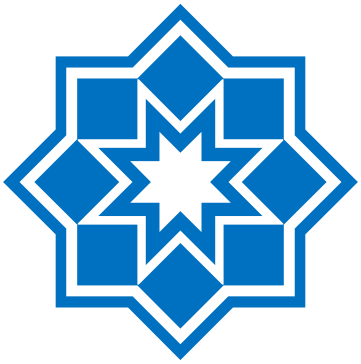
استلام البحث		اعتماد البحث
A Research Receiving		A Research Approving
2025/10/26		2026/02/05

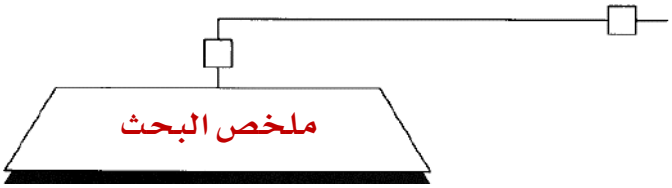
نشر البحث

A Research publication

June 2026 - محرّم ١٤٤٨هـ

DOI:10.36046/2323-060-217-005

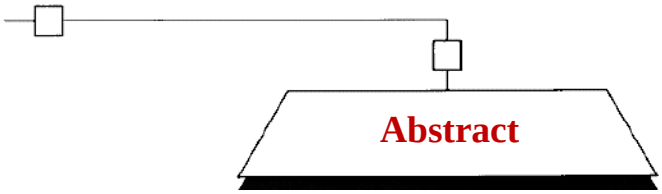




عنوان البحث: مسارعة أولي العزم من الرسل في الخيرات في ضوء القرآن الكريم دراسة موضوعية.

وتظهر أهمية هذا البحث من كونه يتحدث عن أفضل الأعمال التي قام بها أفضل الخلق، وهم أولو العزم من الرسل، وكيف كانوا يسارعون في أداء هذه الأعمال. ومن أهم أهداف هذا البحث: توضيح مفهوم المسارعة في الخيرات والفرق بينها وبين المصطلحات المقاربة، وإبراز وجوه المسارعة في الخيرات عند أولي العزم من الرسل، واستنباط الفوائد والعبر من مسارعتهم في الخيرات. والمنهج الذي اتبعه الباحث في هذا البحث هو: منهج التفسير الموضوعي. وأهم نتائج هذا البحث: أن الذي ورد في القرآن الكريم هو وصف الأنبياء والرسل والمؤمنين بالمسارعة في الخيرات، وليس المسارعة إلى الخيرات، وأنّ القول الراجح في تعيين أولي العزم من الرسل أنهم: نوحٌ وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمدٌ عليهم الصلاة والسلام، وأنّ أولي العزم من الرسل – عليهم الصلاة والسلام– كانوا أكثر الناس مسارعة في الخيرات، وذلك لما وفقهم الله له من الصبر والاحتساب والإخلاص لله تعالى. وأهم توصيات هذا البحث: تخصيص موضوع مسارعة الأنبياء والرسل في الخيرات بالدراسة التفصيلية من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية، وتدارس سير أولي العزم من الرسل، وبيان معالم هديهم في مسارعتهم في الخيرات، وما لمسارعتهم في الخيرات من آثار حميدة في الدنيا والآخرة.

الكلمات المفتاحية: (التفسير الموضوعي، المسارعة، الخيرات، أولو العزم من الرسل).



Abstract

Research Title: The Promptness of the Determined Messengers in Performing Good Deeds in the Light of the Qur'an: A Thematic Study.

The significance of this research lies in its focus on the best deeds carried out by the best of creation, namely the determined messengers. Among the main objectives of this study are: to clarify the concept of promptness in performing good deeds, to highlight the aspects of promptness in good deeds among the determined messengers, and to derive the benefits and lessons from their promptness in performing good deeds.

The methodology employed by the researcher in this study is the thematic interpretation method. The main findings of this research indicate that the Qur'an describes the prophets, messengers, and believers as being prompt in performing good deeds, rather than prompt toward good deeds; and that the determined messengers, peace be upon them, were the most prompt in performing good deeds due to the patience and sincerity granted to them by Allah Almighty.

Among the key recommendations of this research are: dedicating detailed studies to the topic of the promptness of the prophets and messengers in performing good deeds through the Qur'an and the Sunnah, examining the biographies of the determined messengers, clarifying the guiding principles of their promptness in good deeds, and exploring its effects in this world and the Hereafter.

Keywords: (Thematic Interpretation, Promptness, Good Deeds, Determined Messengers).

المقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، والصلاة السلام على سيد المرسلين، وإمام المتقين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن حياة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانت مليئة بالأعمال الصالحة، بل والمسابقة والمسارعة في ذلك؛ كيف لا؟ وقد اصطفاهم الله تعالى وفضّلهم على سائر الخلق، وبين لهم ما يناله صاحب العمل الصالح من الأجر العظيم، ووفقهم للخيرات، وأمر الناس بالاقتداء بهديهم وسلوك سبيلهم والاستنان بسننهم.

وإذا كانت حياة الأنبياء كلهم كذلك؛ فإن أولي العزم من الرسل هم أخص من يوصف بتلك الأوصاف النبيلة والفضائل الجليلة.

وحين يكون موضوع مسارعة الأنبياء كلهم في الخيرات موضوعًا كبيرًا، فلا أقل من أن نأخذ مسارعة أولي العزم من الرسل في الخيرات كأنموذج واضح لذلك؛ ليكون قدوة للمقتدين وهدى للعالمين.

ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث ليكون فيه إبراز لشيء من سنن المرسلين ومسارعتهم في الخيرات ابتغاء رضى رب العالمين، الذين أمر الله سبحانه بالاقتداء بهديهم واتباع منهجهم؛ فقال تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ ﴾ [الأنعام، من الآية: ٩٠]؛ ونسأل الله تعالى أن يوفقنا للاهتداء بهديهم، وأن يرزقنا مرافقتهم في جناته.

۞ أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تتلخص أهمية هذا الموضوع وأسباب اختياره فيما يلي:

١- التذكير بشيء من فضائل الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام عمومًا وأولي العزم من الرسل خصوصًا.

٢- استعراض أساليب القرآن الكريم في الحديث عن مسارعة أولي العزم من الرسل في الخيرات، والتي استحقوا بها هذا الوصف؛ بفضل الله عليهم.

٣- عدم وجود دراسة مستقلة -فيما ظهر لي- تُعنى بتناول مسارعة أولي العزم من الرسل في الخيرات من خلال عرض آيات القرآن الكريم لها.

٤- تقديم قدوات عملية للمسلمين ليكونوا مسارعين في الخيرات ومبادرين إلى الفضائل والمكرمات.

۞ سؤال البحث:

كيف عرض القرآن الكريم موضوع مسارعة أولي العزم من الرسل -عليهم الصلاة والسلام- في الخيرات؟

ومن الأسئلة الفرعية في هذا البحث ما يلي:

- ما معنى المسارعة في الخيرات؟ وما الفرق بينها وبين المصطلحات المقاربة؟
- من هم أولو العزم من الرسل؟
- ما هي أظهر أوجه مسارعة أولي العزم من الرسل -عليهم الصلاة والسلام- في الخيرات التي ذكرها القرآن الكريم؟
- ما هي الفوائد المستنبطة والآثار الحسنة التي نُحصِّلها من تدارس موضوع مسارعة أولي العزم من الرسل -عليهم الصلاة والسلام- في الخيرات من خلال القرآن الكريم؟

۞ أهداف البحث:

يمكن إيجاز أهداف هذا البحث فيما يلي:

١- توضيح مفهوم المسارعة في الخيرات والفرق بينها وبين المصطلحات

المقاربة.

٢- ذكر القول الراجح في تعيين من هم أولو العزم من الرسل.

٣- إبراز وجوه المسارعة في الخيرات عند أولي العزم من الرسل عليهم الصلاة والسلام.

۞ الدراسات السابقة:

لا توجد كتابة مستقلة -كما أسلفت- خصصت لدراسة مسارعة أولي العزم من الرسل في الخيرات من خلال عرض آيات القرآن الكريم لها، وقصارى ما هنالك بحوث ودراسات حول المسارعة في الخيرات أو المسابقة إليها أو دراسة تحليلية ولغوية لألفاظ المسارعة والمسابقة في الخيرات في القرآن الكريم، وهناك بحوث ودراسات أخرى حول حياة أولي العزم من الرسل، ومن تلك الدراسات ما يلي:

أولا: البحوث والدراسات حول موضوع (المسارعة في الخيرات أو المسابقة إليها):

١. المسابقة إلى الخيرات، تأليف: مجدي فتحي، نشر: دار الصحابة للتراث بطنطا، عام: ١٤١٠هـ.

٢. المسارعة والمسابقة في الخيرات في ضوء القرآن الكريم، إعداد: خالد محمد سالم العبدلي، بحث منشور بمجلة العلوم الإسلامية بغزة- فلسطين، المجلد: ٢، العدد: ٥، بتاريخ ٣٠ سبتمبر ٢٠١٩م.

٣. المسارعة إلى الخيرات في القرآن الكريم، إعداد: ليلى محمد سليمان العقيل، بحث منشور بمجلة جامعة الملك عبدالعزيز، الآداب والعلوم الإنسانية، م٢٩، ع٥، ص(١٢٥- ١٤٧)، عام: ٢٠٢١م.

٤. آيات التسابق بالخيرات في القرآن الكريم دراسة تحليلية، إعداد: د. محمد عامر جاسم حمود سرحان، بحث منشور بمجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، المجلد: ٢٥، العدد: ١٠، عام: ٢٠١٨م.

ثانيا: البحوث والدراسات حول موضوع (أولي العزم من الرسل):

١. أولو العزم من الرسل، تأليف: عبدالمعطي إسماعيل عبادة، نشر: لجنة التعريف بالإسلام بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بجمهورية مصر العربية، عام: ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

٢. أولو العزم من الرسل، تأليف: عمر أحمد عمر، طباعة: دار حسان للطباعة والنشر، دمشق- سوريا، عام: ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م.

٣. أولو العزم من الرسل، تأليف: مأمون غريب، نشر: مركز الكتاب للنشر، القاهرة- مصر، غير محدد سنة الطبع والنشر.

٤. شخصية الأنبياء أولي العزم في القصص القرآني دراسة أسلوبية، تأليف: أ.د. باسم محمد علي السامرائي، طباعة: دار شمس الأندلس، بغداد- العراق، عام: ١٤٤٦هـ - ٢٠٢٥م.

وقد استعرضت جميع هذه البحوث والدراسات وغيرها مما كتب حول المسارعة والمسابقة في الخيرات وحول أولي العزم من الرسل فلم أجدها تناولت موضوع المسارعة في الخيرات في حياة أولي العزم من الرسل بدراسة موضوعية من خلال آيات القرآن الكريم.

أمّا البحوث التي تناولت دراسة شخصية كل رسول من أولي العزم من الرسل بشكل منفرد من خلال القرآن الكريم دراسة موضوعية فهي كثيرة؛ لكنها لم تتعرّض لمسارعة أيٍّ منهم في الخيرات بشيء من التفصيل فيما اطلعت عليه.

❁ منهج البحث:

يقوم هذا البحث على منهج التفسير الموضوعي وذلك بتناول الآيات المتعلقة بهذا الموضوع في ضوء موقعها من سورها، وبيان أوجه المسارعة في الخيرات في حياة أولي العزم من الرسل.

❁ خطة البحث:

تتكون خطة البحث من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وتفصيل ذلك

على النحو التالي:

التمهيد: وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف المسارعة والفرق بينها وبين المصطلحات المقاربة.

المطلب الثاني: تعريف الخيرات وبيان دعوة القرآن الكريم للمسارعة فيها.

المبحث الأول: التعريف بأولي العزم من الرسل عليهم السلام. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى أولي العزم من الرسل.

المطلب الثاني: أقوال العلماء في تحديد من هم أولو العزم من الرسل.

المبحث الثاني: نماذج عملية من المسارعة في الخيرات في حياة أولي العزم من الرسل عليهم السلام. وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: المسارعة في الخيرات في حياة نبي الله نوح عليه السلام.

المطلب الثاني: المسارعة في الخيرات في حياة نبي الله إبراهيم عليه السلام.

المطلب الثالث: المسارعة في الخيرات في حياة نبي الله موسى عليه السلام.

المطلب الرابع: المسارعة في الخيرات في حياة نبي الله عيسى عليه السلام.

المطلب الخامس: المسارعة في الخيرات في حياة نبي الله محمد ﷺ.

الخاتمة، وفيها: أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف المسارعة والفرق بينها وبين المصطلحات المقاربة

المسارعة مأخوذة من السُّرعة، وهي لغة: ضد البطء، ويستعمل في الأجسام، والأفعال، يقال: سرع، فهو سريع، وأسرع فهو مسرع، وأسرعوا: صارت إبلهم سراعا(١)، وفي كتب معاجم اللغة نجد معنى المسارعة يدور حول معنى **العجلة** إلى الشيء وعدم التباطؤ، وهناك من يفرق بين المسارعة والعجلة؛ فيعتبر "أنّ السرعة: التقدم في ما ينبغي أن يتقدم فيه، وهي محمودة، ونقيضها مذموم، وهو الإبطاء، والعجلة: التقدم في ما لا ينبغي أن يتقدم فيه، وهي مذمومة، ونقيضها محمود، وهو الأناة"(٢).

ومن المصطلحات المقاربة لمعنى المسارعة أيضا: **المسابقة**؛ والسَّبْق لغة: (القُدْمةُ) فِي الجَرْي وفي كل شيء؛ تقول: له في كل أمرٍ سُبْقةٌ وسابِقةٌ وسَبْقٌ، وسابَقْتُه فسَبَقْتُه، واسْتَبَقْنا في العَدْوِ أي: تسابقنا، فلفظ السابق والمسابقة يدور حول المبادرة والتنافس للوصول إلى هدف ما(٣).

---

(١) ينظر: الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني. "المفردات في غريب القرآن". تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (ط١، دمشق–بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ١٤١٢هـ)، ١: ٤٠٧.

(٢) العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله. "الفروق اللغوية". حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، (د.ط، مصر – القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، د.ت)، ٢٤٠.

(٣) ينظر: ابن سيده، علي بن إسماعيل. "المحكم والمحيط الأعظم". المحقق: عبد الحميد هنداوي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م)، ٦: ٢٤٥؛ والأصفهاني، "المفردات في غريب القرآن"، ١: ٤٠٧.

والفرق بين المسارعة والمسابقة: أنّ المسارعة يوصف بها المسارِع ذاته، بقطع النظر عن من ينافسه في ذلك؛ فهو يسارع إلى هدفه ويجتهد لبلوغه لما يرى له من أهمية وفائدة، أمّا المسابقة فتكون في وصف عدد من المتنافسين؛ فالمسارعة أخص من المسابقة(١).

ومن المصطلحات المقاربة لمعنى المسارعة كذلك: **المنافسة**؛ وهي لغة من (نافس) في الشيء منافسة، إذا رغبت فيه على وجه المباراة في الكرم(٢)، والمنافسة: الحرص على الغَلَبة والانفراد بشيء، والمنافس: الذي ينازع في الوصول لشيء، وقد يحسد من سبقه إليه(٣)؛ لكن الإسلام هذّب المنافسة فجعلها: مجاهدة النفس للتشبه بالأفاضل، واللحوق بهم من غير إدخال ضرر على الغير(٤)، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾ [المطففين، من الآية: ٢٦].

---

(١) ينظر: البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر. "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور". تحقيق: عبدالرزاق المهدي، (د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥م)، ١٩: ٢٩٢.

(٢) ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم. "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ٦: ٢٣٨؛ والفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. "القاموس المحيط". تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، (ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م)، ١: ٥٧٨.

(٣) ينظر: الحَمِيدي، محمد بن فتوح بن عبد الله. "تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم". تحقيق: الدكتورة: زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، (ط١، القاهرة – مصر: مكتبة السنة، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م)، ٦: ٢٣٨.

(٤) ينظر: المناوي، عبدالرؤوف بن تاج العارفين. "التوقيف على مهمات التعاريف". (ط١، القاهرة: عالم الكتب ٣٨ عبدالخالق ثروت، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م)، ٣١٦.

ويقال في الفرق بين المسارعة والمنافسة ما قيل آنفا في الفرق بين المسارعة والمسابقة من أنّ المسارعة يوصف بها المسارِع ذاته، بقطع النظر عن من ينافسه في ذلك؛ أمّا المنافسة فتكون في وصف عدد من المتسابقين والمتنافسين لبلوغ غاية ما.

❁ الفرق بين (المسارعة في) و(المسارعة إلى):

يُعدّى فعل المسارعة بـ (في)، وذلك في أغلب المواضع في القرآن الكريم؛ كما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾ [الأنبياء، من الآية: ٩٠]، وقوله: ﴿أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ ﴿٦١﴾﴾ [المؤمنون، الآية: ٦١]، وقد يُعدّى بـ (إلى) كما في قول الله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [آل عمران، من الآية: ١٣٣].

فيُلاحظ أنّ الذي جاء في صفات الأنبياء والمؤمنين في القرآن الكريم هو لفظة (المسارعة في الخيرات)، وليس (المسارعة إلى الخيرات)، وفرقٌ بين العبارتين!، فإنّ كونهم مسارعين في الخيرات مؤذِنٌ بملابستهم للخيرات وتقلّبهم في فنونها في طرفي المسارعة وتضاعيفِها، وأما إيثار كلمة (إلى) في قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [آل عمران، من الآية: ١٣٣]؛ فلأنّ المغفرة والجنة منتهى المسارعة وغايتها(١)، فوصف المؤمنين بالمسارعة في الخيرات يدل على أنهم قد وصلوا للخيرات من قبل، وإنما تفاضلهم في مزيد تقرّبهم إلى الله تعالى والحرص على الترقّي في العبادة والتزود من الخيرات.

يقول أبو السعود: "وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾

(١) ينظر: أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى. "إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم". (ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١١هـ)، ٢: ١١٥.

[الأنبياء، من الآية: ٩٠]، تعليل لما فصّل من فنون إحسانِه تعالى المتعلقة بالأنبياء المذكورين؛ أي: كانوا يبادرون في وجوه الخيراتِ مع ثباتهم واستقرارهم في أصل الخير، وهو السرُّ في إيثارِ كلمة (في) على كلمة (إلى) المشعرة بخلاف المقصودِ من كونهم خارجين عن أصل الخيراتِ متوجهين إليها؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ﴾ [آل عمران، من الآية: ١٣٣]"(١).

المطلب الثاني: تعريف الخيرات وبيان دعوة القرآن الكريم للمسارعة فيها

الخير في اللغة: ضد الشر، تقول منه: خِرْتَ يا رَجُلُ فأنت خائِرٌ. وَخارَ اللهُ لك. قال الله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡخَيۡرَٰتُۖ﴾ [التوبة، من الآية: ٨٨]، جمع خَيْرَة، وهي الفاضِلَةُ من كل شيء، والاختيار: الاصطفاء. وكذلك التخيُّر(٢).

وقد عُرِّف الخير في الاصطلاح بتعريفات؛ منها: أنه ما يرغب فيه الكل؛ كالعقل مثلا، والعدل، والفضل، والشيء النافع(٣).

وحقيقة المسارعة في الخيرات هي المسارعة في العمل الصالح والثبات عليه والزيادة منه، فيمكن أن تُعرّف **المسارعة في الخيرات** بأنها: المبادرة إلى الطاعات والسّبق إليها والثبات على أدائها والترقي في إحسانها.

والقرآن الكريم كله دعوة إلى المسارعة في الخيرات والمسابقة إليها؛ يقول الله تعالى: ﴿وَلِكُلّٖ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ﴾ [البقرة، الآية: ١٤٨]، فالشأن كل الشأن في امتثال طاعة الله، والتقرب إليه، وطلب الزلفى عنده، فهذا هو عنوان السعادة ومنشور الولاية، وهو الذي إذا لم تتصف به النفوس، حصلت لها خسارة

---

(١) المرجع السابق، ٦: ٨٣.

(٢) ينظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد. "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، عام: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، ٢: ٦٥٢.

(٣) ينظر: الأصفهاني، "المفردات في غريب القرآن"، ١: ٣٠٠.

الدنيا والآخرة، كما أنها إذا اتصفت به فهي الرابحة على الحقيقة، وهو الذي خلق الله له الخلق، وأمرهم به.

والأمر بالاستباق إلى الخيرات والمسارعة فيها قدر زائد على الأمر بفعل الخيرات، فإن الاستباق والمسارعة، يتضمن فعلها، وتكميلها، وإيقاعها على أكمل الأحوال، والمبادرة إليها، ومن سبق في الدنيا إلى الخيرات، فهو السابق في الآخرة إلى الجنات، فالسابقون أعلى الخلق درجة، والخيرات تشمل جميع الفرائض والنوافل، ونفع متعد وقاصر(١).

ويقول الله تعالى – ممتدحا من أسلم من أهل الكتاب –: ﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [آل عمران، الآيتان: ١١٣ – ١١٤]؛ فذكر في صفاتهم أنهم يسارعون في الخيرات، أي: يبادرون إليها فينتهزون الفرصة فيها، ويفعلونها في أول وقت إمكانها، وذلك من شدة رغبتهم في الخير ومعرفتهم بفوائده وحسن عوائده(٢)، فشبّه الخيرات بطريق يسير فيه السائرون، ولهؤلاء مزيّة السرعة في قطعه؛ فهم يعملون مبادرين غير متثاقلين، لأنهم يعرفون قدر ثوابهم وهم يبادرون بالعمل قبل فوات الأوان(٣).

ومن أعظم أساليب القرآن الكريم في التشويق للمسارعة في الخيرات أن يبيّن أنّ

---

(١) ينظر: السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". (ط١، بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م): ٧٢.

(٢) ينظر: المرجع السابق: ١٤٣.

(٣) ينظر: القرطبي، محمد بن أحمد. "الجامع لأحكام القرآن". (ط١، القاهرة: دار الحديث، القاهرة، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م): ٤: ١٧٧؛ وابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. "التحرير والتنوير". (د.ط، تونس: دار سحنون للنشر، د.ت)، ٤: ٥٨.

هذه الوصف قد اتصف به الأنبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ [الأنبياء، من الآية: ٩٠]، والمسارعة في طاعة الله تعالى من أكبر ما يُمدح به المرء؛ لأنه يدل على حرص عظيم على الطاعة(١).

ويقول الله تعالى - في آية أخرى تحث على المسارعة إلى الخيرات -: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة، من الآية: ٤٨]، أي: فسارعوا إلى ما هو خيرٌ لكم في الدارين من العقائد الحَقَّة والأعمالِ الصالحة، وإلى الصف المقدم، والتكبيرة الأولى(٢)، فأمر بالمبادرة إلى الخيرات انتهازا للفرصة وحيازة لفضل السبق والتقدم(٣).

وهكذا نجد القرآن الكريم يحث على المسارعة إلى الخيرات ويبين أنها من صفات الأنبياء والمرسلين وعباد الله الصالحين، وأنّ جزاء المسارعين إلى الخيرات إجابة دعواتهم ورفعة درجاتهم.

---

(١) ينظر: الرازي، محمد بن عمر. "تفسير الرازي المسمى (التفسير الكبير) أو (مفاتيح الغيب)"، (ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)، ٢٢: ١٨٢.

(٢) ينظر: السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد. "بحر العلوم". (ط١، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م)، ١: ٣٩٦؛ والكلبي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزيّ. "التسهيل لعلوم التنزيل". تحقيق: محمد سالم هاشم، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ)، ١: ١٠٠.

(٣) ينظر: البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي. "أنوار التنزيل وأسرار التأويل". (ط١، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م)، ٢: ١٢٩؛ وأبو السعود، "إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم"، ٣: ٤٦.

المبحث الأول: التعريف بأولي العزم من الرسل عليهم السلام

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى أولي العزم

لغة: يتركب لفظ "أولي العزم" من كلمتين (أولو) و(عزم)، ولكل معنى؛ فأما (أولو) فجمع لا واحد له من لفظه، واحده (ذو)، و (أولات) للإناث واحدتها (ذات)، تقول: جاءتني (أولو) الألباب، و(أولات) الأحمال(١)، ولا يتكلم به إلا مضافا؛ كقولك: أولو بأس شديد، وأولو كرم(٢)، و(أولو) بمعنى: أصحاب(٣).

وأما العزم فهو: الجد والثبات، وهو ما عقد عليه القلب أنك فاعلُه أو من أمر تيقّنته(٤).

والعزم: الصبر، في لغة هذيل، يقولون: مالي عنك عزم؛ أي: صبر؛ قال تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه، من الآية: ١١٥]؛ أي: صبرا(٥).

ومصطلح (أولي العزم من الرسل) مصطلح قرآني جاء في قول الله تعالى: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف، من الآية: ٣٥]، ويطلق هذا الوصف على عدد من الرسل عليهم الصلاة والسلام، وذلك لما كان في حياتهم من

---

(١) ينظر: الجوهري، "الصحاح"، ١: ٥٥.

(٢) ينظر: ابن منظور، "لسان العرب"، ١١: ٢٧.

(٣) ينظر: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. "غريب القرآن". المحقق: أحمد صقر، (د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م)، ١: ١٠١.

(٤) ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد. " كتاب العين". المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (د.ط، دار ومكتبة الهلال، د.ت)، ٣: ١٤٩.

(٥) ينظر: الأزهري، محمد بن أحمد. "تهذيب اللغة". تحقيق: محمد عوض مرعب، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م)، ٢: ٩١.

جهود مضاعفة في الدعوة إلى الله تعالى، وصبرهم على مانالهم من الابتلاء والأذى وعداوة أقوامهم في سبيل ذلك. قال ابن فارس: "وأولو العزم من الرسل عليهم السلام: الذين قطعوا العلائق بينهم وبين من لم يؤمن من الذين بعثوا إليهم؛ كنوح عليه السلام، إذ قال: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾﴾ [نوح، الآية: ٢٦]، وكمحمد ﷺ إذ تبرّأ من الكفار وبرّأه الله ﷻ منهم، وأمره بقتالهم في قوله: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١﴾﴾ [التوبة، الآية: ١]"(١).

المطلب الثاني: أقوال العلماء في تحديد من هم أولو العزم من الرسل

للعلماء في تحديد من هم أولو العزم من الرسل أقوال، أوصلها ابن الجوزي إلى عشرة أقوال، وجعلها القرطبي أكثر من ذلك(٢)؛ ولكن يمكن تلخيصها في قولين:

القول الأول: أنّ أولي العزم من الرسل جميع الرسل عليهم الصلاة والسلام، لأنّ الله تعالى لم يبعث رسولا إلا كان من أُولي العزم.

القول الثاني: أنّ أولي العزم من الرسل هم بعض الرسل، واختُلف في تعيينهم؛ فقيل: إنهم نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمّد -عليهم الصلاة والسلام-، وقيل: إنهم العرب من الأنبياء، وقيل: إنهم الذين أُمروا بالجهاد والقتال، وقيل: إنهم الأنبياء الثمانية عشر المذكورون في سورة (الأنعام)(٣)، وقيل غير ذلك(٤).

---

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (د.ط، د.م، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، ٤: ٣٠٩.

(٢) ينظر: ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد. "زاد المسير في علم التفسير". المحقق: عبدالرزاق المهدي، (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٢هـ)، ٤: ١١٤؛ والقرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٦: ٢٢٠.

(٣) في الآيات [٨٣-٨٦] من سورة الأنعام.

(٤) ينظر: ابن الجوزي، "زاد المسير في علم التفسير"، ٤: ١١٤؛ والقرطبي، "الجامع لأحكام =

والذي يترجّح أن أولي العزم من الرسل عليهم الصلاة والسلام هم الخمسة المذكورون في قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَـٰقًا غَلِيظًا ﴿٧﴾﴾ [الأحزاب، الآية: ٧]، وقوله سبحانه:. ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ [الشورى، من الآية: ١٣].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأفضل أولياء الله هم أنبياؤه، وأفضل أنبيائه هم المرسلون منهم، وأفضل المرسلين أولو العزم: نوحٌ وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمدٌ ﷺ"(١).

وقال الشنقيطي: "وأشهر الأقوال في ذلك أنهم خمسةٌ، وهم الذين قدمنا ذكرهم في «الأحزاب» و«الشورى»، وهم نوحٌ وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمدٌ – عليهم الصلاة والسلام –، وعلى هذا القول فالرسل الذين أمر رسول الله ﷺ أن يصبر كما صبروا – أربعةٌ، فصار هو ﷺ خامسهم"(٢).

وسنمضي في هذا البحث بإذن الله بالاعتماد على القول الراجح أنّ أولي العزم من الرسل هم: نوحٌ وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمدٌ عليهم السلام.

=

القرآن"، ١٦: ٢٢٠.

(١) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. "مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية". جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، (د.ط، د.م، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ)، ١١: ١٦١.

(٢) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن". (د.ط، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م)، ٧: ٢٤١.

المبحث الثاني: نماذج عملية من المسارعة في الخيرات في حياة أولي العزم من الرسل عليهم السلام

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: المسارعة في الخيرات في حياة نبي الله نوح عليه السلام

اقتضت حكمة الله تعالى أن يفضِّل بين الرسل عليهم الصلاة والسلام؛ كما في قوله سبحانه: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة، من الآية: ٢٥٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء، من الآية:٥٥]، "وأسباب التفضيل لا يعلمها إلا الله تعالى، غير أنها ترجع إلى ما جرى على أيديهم من الخيرات المصلحة للبشر ومن نصر الحق، وما لقوه من الأذى في سبيل ذلك، وما أُيِّدوا به من الشرائع العظيمة المتفاوتة في هدى البشر"(١)، وقد تقدّم أنّ أولي العزم من الرسل هم أفضل المرسلين؛ فلا شك أنّ مسارعتهم في الخيرات كانت على أكمل الوجوه وأفضل الأحوال وأرفع المقامات.

وكان نوح عليه السلام أوّل الرسل الذين بعثهم الله تعالى بعد اختلاف الناس على دينهم وشركهم في عبادتهم، فكان عليه السلام مسارعا في أنواع الخيرات؛ ومن ذلك: التعبّد لله تعالى وشكره في كل الأحوال؛ كما قال الله ﷻ عنه: ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء، الآية: ٣]؛ فكان نوح عليه السلام يشكر الله على كل نعمه ولا يرى الخير إلا من عنده(٢)، وفي هذا الوصف تنويه وثناء على نوح عليه السلام لقيامه بشكر الله واتصافه بذلك والحث لذريته أن يقتدوا به في شكره، وَمعنى كون نوح (عبدا) أنه معترفٌ لله بالعبودية غير متكبر بالإشراك، وكونه (شكورا)، أي شديدا

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٣: ٦.

(٢) ينظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٠: ٢١٣.

لشكر الله بامتثال أوامره، وروي أنه كان يكثر حمد الله(١).

وجاء القرآن الكريم مبينا لمسارعة نوح عليه السلام ومعاناته في دعوة قومه وما لاقاه في سبيل ذلك، وكيف أنه بقي الزمن الطويل في سبيل القيام بإبلاغ الدعوة إلى الله تعالى والتحذير من الشرك به ومعصيته؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت، من الآية: ١٤].

وقصة دعوة نوح عليه السلام لقومه ومسارعته في ذلك وردت في مواضع متفرقة من سور القرآن الكريم، ومن قرأ سورة نوح لوحدها اتّضح له كيف سارع نوح عليه السلام في إبلاغ دعوة الله تعالى لقومه إلى توحيده وعبادته واستغفاره وبيان العاقبة الحميدة لذلك؛ قال سبحانه: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝١ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝٢ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ۝٣ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [نوح، الآيات: ١ – ٤]، فاستعمل نوح عليه السلام بداية أمره في دعوة قومه أسلوب الترغيب وبيان فضائل توحيد الله تعالى وطاعته، قال ﷻ – مبينا ترغيب نوح عليه السلام لقومه –: ﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝١٠ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ۝١١ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّٰتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَٰرًا﴾ [نوح، الآيات: ١٠ – ١٢].

ثم استعمل بعد ذلك أسلوب الترهيب مع التوبيخ لهم على كفرهم وغفلتهم عن عظمة ربهم المستحق للعبادة دون سواه، وعرض نوح عليه السلام الأدلة والبراهين على وحدانية الله تعالى طمعًا في استجابة عقولهم وقلوبهم لنداء الحق والفطرة، حيث قال مخاطبا إياهم – كما قال الله عنه –: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ۝١٣ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ۝١٤ أَلَمْ

(١) ينظر: السعدي، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان"، ٤٥٣؛ وابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١٥: ٢٧.

تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا ﴿١٩﴾ لِّتَسْلُكُوا۟ مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا ﴿٢٠﴾﴾ [نوح، الآيات: ١٣ – ٢٠].

ومن تأمل آيات سورة نوح كذلك تبيّن له أيضا مقدار مسارعة نوح عليه السلام في الدعوة بكل الطرق وفي جميع الأوقات. قال سبحانه – مبينا خطاب نوح عليه السلام لربه عز وجل –: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّى دَعَوْتُ قَوْمِى لَيْلًا وَنَهَارًا ﴿٥﴾﴾، إلى قوله: ﴿ثُمَّ إِنِّى دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ﴿٨﴾ ثُمَّ إِنِّىٓ أَعْلَنتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾ [نوح، الآيات: ٥ – ٩].

ولما أوحى الله إلى نوح عليه السلام أنه لن يؤمن من قومه أحد ممن بقي؛ حيث قال تعالى: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ [هود، الآية: ٣٦] أي: فلا تحزن عليهم ولا يهمنّك أمرهم، وذلك بعدما استعجل قومه نقمة الله بهم وعذابه لهم(١)، فعند ذلك سارع نوح عليه السلام بالدعاء على من كفر به من قومه واستكبر عن عبادة ربه. قال الله تعالى – مخبرا عن دعاء نوح عليه السلام على قومه – ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴿٢٧﴾﴾ [نوح: ٢٦ – ٢٧]، وقال الله عنه أيضا: ﴿فَدَعَا رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَغْلُوبٌ فَٱنتَصِرْ ﴿١٠﴾﴾ [القمر، الآية: ١٠]، وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ نَادَىٰنَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ ٱلْمُجِيبُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [الصافات، الآية: ٧٥]، ودعاؤه كان على قومه عندما يئس من إيمانهم(٢).

---

(١) ينظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر. "تفسير القرآن العظيم". المحقق: محمد حسين شمس الدين، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ١٤١٩هـ)، ٤: ٣١٩.

(٢) ينظر: الماوردي، علي بن محمد، "النكت والعيون (تفسير الماوردي)". المحقق: السيد ابن عبد =

ومن مسارعة نوح عليه السلام **في الخيرات**: مسارعته في تنفيذ أمر الله له بصنع السفينة، حين أوحى الله إليه بذلك؛ قال تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَٰطِبْنِى فِى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ ۚ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ ﴿٣٧﴾ وَيَصْنَعُ ٱلْفُلْكَ﴾ [هود، الآيات: ٣٦ – ٣٨]؛ أي: فطفِق يصنع الفلك(١)، فسارع بتنفيذ أمر الله له.

ولما دنا العذاب وحلّ الطوفان بمن كفر من قوم نوح وركب السفينة هو من معه من المؤمنين، سارع إلى ذكر الله تعالى؛ فقال: ﴿وَقَالَ ٱرْكَبُوا۟ فِيهَا بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٖىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ ۚ إِنَّ رَبِّى لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٤١﴾﴾ [هود، الآية: ٤١]، ثم سارع في نداء ابنه ليركب معه ومع المؤمنين به في السفينة، فلم يترك الدعوة والمسارعة فيها حتى في تلك اللحظات العصيبة؛ حيث يقول الله تعالى – واصفا تلك الحال –: ﴿وَهِىَ تَجْرِى بِهِمْ فِى مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ وَكَانَ فِى مَعْزِلٍ يَٰبُنَىَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٤٢﴾ قَالَ سَـَٔاوِىٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِى مِنَ ٱلْمَآءِ ۚ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ۚ﴾ [هود، الآيتان: ٤٢ – ٤٣].

إنها المسارعة في الخيرات وأي مسارعة!، دعوة ودعاء وعمل صالح، وخوف ورجاء من نوح عليه السلام في كل حين، ومن قرأ الآيات القرآنية الواردة في قصة نوح عليه السلام رأى العجب من مسارعته في أنواع الخيرات!

=

المقصود بن عبد الرحيم، (د.ط، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت)، ٥: ٥٣.

(١) ينظر: ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية. "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ)، ٣: ١٧٠؛ والقرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٩: ٣١.

المطلب الثاني: المسارعة في الخيرات في حياة نبي الله إبراهيم عليه السلام

نبي الله إبراهيم عليه السلام من الأنبياء الذين اصطفاهم الله تعالى لحمل رسالته وتبليغ شريعته؛ يقول الله تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾﴾ [البقرة، الآية: ١٣٠]، ووصفه الله عز وجل بأنه أُمّة وحده؛ فقال تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ [النحل، الآية: ١٢٠]؛ فلا عجب - والحالة هذه - أن يكون إبراهيم عليه السلام مسارعا في الخيرات ومبادرا إلى الصالحات، فقد سارع عليه السلام إلى الانقياد والاستسلام لله تعالى؛ كما قال عز وجل عنه: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾﴾ [البقرة، الآية: ١٣١] "وقوله: ﴿قَالَ أَسْلَمْتُ﴾ مشعر بأنه بادر بالفور دون تريث كما اقتضاه وقوعه جوابا"(١).

كما كان إبراهيم عليه السلام مسارعا في تنفيذ أمر الله له ببناء البيت الحرام، ومضى في ذلك وهو يدعو الله تعالى بقبول هذا العمل، يلازمه الخوف والرجاء، والثناء على الله تعالى والدعاء؛ يقول الله سبحانه مخبرا عن ذلك: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾﴾ [البقرة، الآيات: ١٢٧ – ١٢٩].

ومن أعظم مظاهر مسارعة إبراهيم عليه السلام في الخيرات: استجابته المباشرة لأمر الله له تعالى له بذبح ابنه إسماعيل عليه السلام؛ يقول الله تعالى واصفا هذه المسارعة: ﴿فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ

(١) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ١: ٧٢٧.

فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّآ أَسۡلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلۡجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيۡنَٰهُ أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الصافات: ١٠١ – ١٠٥].

وإبراهيم عليه السلام إمامٌ في المسارعة في الدعاء؛ فلا يكاد يخلو حال من أحواله من دعاء الله تعالى ومناجاته؛ فنجده يلازم الدعاء بحصول الأمن لمكة البلد الحرام وتوفير الأرزاق لساكنيها؛ كما في قول الله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجۡعَلۡ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنٗا وَٱرۡزُقۡ أَهۡلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [البقرة، الآية: ١٢٦]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجۡعَلۡ هَٰذَا ٱلۡبَلَدَ ءَامِنٗا﴾ [إبراهيم، الآية: ٣٥]، وقوله عز وجل: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ وَٱرۡزُقۡهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَشۡكُرُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [إبراهيم، الآية: ٣٧]، ومن مسارعة إبراهيم عليه السلام في الدعاء: سؤاله الله تعالى الذرية الصالحة؛ كما أخبر الله تعالى عنه بقوله: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهۡدِينِ ﴿٩٩﴾ رَبِّ هَبۡ لِي مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٠٠﴾ فَبَشَّرۡنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٖ ﴿١٠١﴾﴾ [الصافات، الآيات: ٩٩ – ١٠١].

ونجده كذلك يسارع في الدعاء بأن يعصمه الله وذرّيته من عبادة الأصنام؛ فيقول: ﴿وَٱجۡنُبۡنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعۡبُدَ ٱلۡأَصۡنَامَ ﴿٣٥﴾ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضۡلَلۡنَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِۖ فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّيۖ وَمَنۡ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿٣٦﴾﴾ [إبراهيم، الآيات: ٣٥ – ٣٦].

ومسارعة إبراهيم عليه السلام في طلب الخير لذريّته جعلته يكرر الدعاء لهم بأن يكونوا مقيمين لأعظم الفرائض بعد التوحيد، وهي الصلاة؛ فبعد أن قال: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [إبراهيم، من الآية: ٣٧]، نجده يدعو الله تعالى بأن يجعله وذريته مقيمي الصلاة، ويتوسّل إليه سبحانه أن يستجيب هذا الدعاء ويحقق هذا الرجاء؛ فيقول: ﴿رَبِّ ٱجۡعَلۡنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِيۚ رَبَّنَا وَتَقَبَّلۡ دُعَآءِ ﴿٤٠﴾﴾ [إبراهيم، الآية: ٤٠].

بل إن إبراهيم عليه السلام سأل الله تعالى لذريّته أن يجعل منهم أئمة في الدين؛ إذ يقول الله عنه: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة، الآية: ١٢٤](١) ؛ فسأل الله تعالى أن يجعل من أولاده أئمة يقتدى بهم في الخير(٢).

أما مسارعة إبراهيم عليه السلام في الدعوة إلى الله تعالى فذلك باب واسع من أبواب مسارعته في الخيرات؛ والمتدبر لآيات القرآن الكريم الواردة في ذلك يتبين له حرص إبراهيم عليه السلام على دعوة الخاصة بالأسلوب الحسن والتلطف في القول، ودفع السيئة بالحسنة طمعا في إيمانهم وحرصا على هدايتهم؛ ومن ذلك ما أخبر الله عنه في قوله سبحانه: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴿٤١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴿٤٢﴾ يَٰٓأَبَتِ إِنِّى قَدْ جَآءَنِى مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَٱتَّبِعْنِىٓ أَهْدِكَ صِرَٰطًا سَوِيًّا ﴿٤٣﴾ يَٰٓأَبَتِ لَا تَعْبُدِ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ عَصِيًّا ﴿٤٤﴾ يَٰٓأَبَتِ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَٰنِ وَلِيًّا ﴿٤٥﴾ قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِى يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۖ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ ۖ وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا ﴿٤٦﴾ قَالَ سَلَٰمٌ عَلَيْكَ ۖ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّىٓ﴾ [مريم، الآيات: ٤١ – ٤٧].

ومن مسارعة إبراهيم عليه السلام في الدعوة إلى الله تعالى: عرض الأدلة والبراهين على وحدانية الله تعالى والمحاجّة لذلك؛ فحين حاجّه قومه رد عليهم وحاجّهم، وبيّن لهم عدم خوفه من آلهتهم، وبيّن لهم أنّ الأحق بالأمن وعدم الخوف هو من آمن بالله

---

(١) قال السمعاني في تفسيره:(١/١٣٦): "واختلفوا في هذا العهد، قال ابن عباس: هو النبوّة. وقال مجاهد: أراد به الإمامة. وهو الأليق بظاهر النسق".

(٢) ينظر: الزمخشري، محمود بن عمر. "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل". (ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ)، ١: ١٤٦.

تعالى ولم يشرك به؛ يقول الله تعالى مخبرا عن إبراهيم عليه السلام: ﴿ وَحَآجَّهُۥ قَوۡمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدۡ هَدَىٰنِۚ ...﴾ [الأنعام، الآيات: ٨٠ – ٨٣]، وحين دعا قومه لعبادة الله وتوحيده فعارضوه بيّن لهم أنّ آلهتهم لا تسمع ولا تبصر، ولا تنفع ولا تضر، وأنّ المستحق للعبادة وحده هو الله تعالى الخالق القادر على كل شيء؛ يقول الله تعالى: ﴿ وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ إِبۡرَٰهِيمَ ٦٩ إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦ مَا تَعۡبُدُونَ ٧٠ قَالُواْ نَعۡبُدُ أَصۡنَامٗا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ٧١ قَالَ هَلۡ يَسۡمَعُونَكُمۡ إِذۡ تَدۡعُونَ ٧٢ أَوۡ يَنفَعُونَكُمۡ أَوۡ يَضُرُّونَ ٧٣...﴾ [الشعراء، الآيات: ٦٩ – ٨١]، وحاجّ قومه بطريقة نقد عقولهم وتشكيكهم في صحة منهجهم؛ إذ كيف يعبدون أصناما صنعتها أيديهم ونحتوها واتّخذوها آلهة وهي جمادات لا تنفع ولا تضر ولا تخلق ولا تملك لأنفسها ولا لغيرها نفعا ولا ضرا؟! ومن تلك المحاجة ما جاء في قول تعالى إخبارا عن إبراهيم عليه السلام في خطابه لقومه: ﴿ قَالَ أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ ٩٥ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٥ – ٩٦].

وحين حاجّه النمرود في ربّه ردّ عليه إبراهيم عليه السلام حجّته بحجة دامغة(١)؛ ذكرها الله تعالى في قوله: ﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ أَنۡ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلۡمُلۡكَ إِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُۖ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَۗ ﴾ [البقرة، الآية: ٢٥٨].

---

(١) ينظر: الطبري، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". (ط٣، مصر: شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨٨ هـ – ١٩٦٨م)، ٥: ٤٣٢؛ وابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. "تفسير القرآن العظيم". المحقق: أسعد محمد الطيب، (ط٣، المملكة العربية السعودية مكتبة نزار مصطفى الباز، – ١٤١٩هـ)، ٢: ٤٩٨؛ والسمرقندي، "بحر العلوم"، ١: ١٧٠؛ والماوردي، "النكت والعيون"، ١: ٣٢٩.

وحين أصرّ قوم إبراهيم عليه السلام على كفرهم وبقوا على عبادة أصنامهم بادر عليه السلام إلى المسارعة في تكسيرها ليبين لهم عجز تلك الأصنام عن الدفاع عن أنفسها، فكيف يمكن أن تدفع السوء عمن يعبدها؟!، قال الله تعالى - مخبرا عن صنيع إبراهيم عليه السلام ذلك -: ﴿ فَرَاغَ إِلَىٰٓ ءَالِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ﴿٩١﴾ مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ ﴿٩٢﴾ فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًۢا بِٱلْيَمِينِ ﴿٩٣﴾ ﴾ [الصافات، الآيات: ٩١ – ٩٣].

ولما استمرّ قوم إبراهيم عليه السلام في غيّهم وعنادهم سارع إلى التبرؤ منهم ومما يعبدون من دون الله، وصار قدوة للمؤمنين في ذلك؛ كما قال الله عنه: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ [الزخرف، الآيات: ٢٦ – ٢٨]، وقال تعالى: ﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُوا۟ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ ﴾ [الممتحنة، الآية:٤]، فسارع إبراهيم عليه السلام في الهجرة إلى الله تعالى واعتزال كفار قومه؛ كما قال الله عنه: ﴿ وَقَالَ إِنِّى مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّىٓ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٦﴾ ﴾ [العنكبوت من الآية: ٢٦]؛ ومعنى: ﴿ إِنِّى مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّىٓ ۖ ﴾ أي "إلى رضاء ربي وطاعة ربي. ويقال: إلى أرض من أرض ربي، فهجر قومه الكافرين وخرج إلى الأرض المقدسة"(١).

وكان إبراهيم عليه السلام مسارعا في سلامة قلبه وطمأنينته؛ كما قال الله عنه: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ ﴾ [البقرة، من الآية: ٢٦٠]، وكان يبيّن لقومه أن النجاة من العذاب يوم القيامة إنما تكون لصاحب القلب السليم؛ كما أخبر الله عنه أنه قال في دعائه: ﴿ وَلَا تُخْزِنِى يَوْمَ يُبْعَثُونَ ﴿٨٧﴾ يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾ ﴾ [الشعراء، الآيات:

(١) السمرقندي، "بحر العلوم"، ٢: ٦٣٠.

٨٧ – ٨٩].

ومما يذكره القرآن الكريم من مسارعة إبراهيم عليه السلام: مسارعته في إكرام الضيف؛ فحين جاءه الملائكة الكرام في صورة رجال سارع في إكرامهم وذبح العجل لهم، كما قال الله عنه: ﴿فَرَاغَ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ فَجَآءَ بِعِجۡلٖ سَمِينٖ ٢٦﴾ [الذاريات، الآية: ٢٦]، أي انسلّ خفية في سرعة، فجاء بعجل سمين من خيار ماله(١)، وفي الآية الأخرى يقول الله تعالى: ﴿فَمَا لَبِثَ أَن جَآءَ بِعِجۡلٖ حَنِيذٖ ٦٩﴾ [هود، من الآية: ٦٩]، وقد ذكر المفسرون أن هذه الآية تضمنت آداب الضيافة من وجوه كثيرة(٢).

ونجد إبراهيم عليه السلام يسارع في الدعاء بحسن الختام والذكر الحسن بعد موته؛ فقد أخبر الله تعالى أن من دعاء إبراهيم عليه السلام قوله: ﴿رَبِّ هَبۡ لِي حُكۡمٗا وَأَلۡحِقۡنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ ٨٣ وَٱجۡعَل لِّي لِسَانَ صِدۡقٖ فِي ٱلۡأٓخِرِينَ ٨٤﴾ [الشعراء: ٨٣ – ٨٤]؛ أي: "جاها وحسن صيت في الدنيا، بحيث يبقى أثره إلى يوم الدين؛ ولذلك لا ترى أمةً من الأُمم إلا وهي محبَّةٌ له ومثنيةٌ عليه"(٣).

وهكذا كانت حياة نبي الله إبراهيم عليه السلام مسارعة في الخيرات وتقربا إلى الله بأنواع القُرُبات.

المطلب الثالث: المسارعة في الخيرات في حياة نبي الله موسى عليه السلام

لم يتكرر ورود اسم نبي من الأنبياء في القرآن الكريم كما تكرر ورود اسم موسى عليه السلام، ولم تُذكر قصة في القرآن بتفاصيل أحداثها كما ذُكرت قصة موسى عليه السلام. وفي كل مرّة يرد فيها ذكر موسى عليه السلام في القرآن نجد وجوها جديدة من مسارعته عليه السلام

(١) ينظر: ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٧: ٤٢١.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ٤: ٣٣٣.

(٣) أبو السعود، "إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم"، ٦: ٢٥٠.

في الخيرات، وصنوفا متنوعة من القُرُبات.

فمن مسارعته عليه السلام في الخيرات: ما كان منه من طلب المغفرة من الله تعالى؛ كما صنع ذلك بعد قتله القبطي، فقد أخبر الله عنه أنه سارع إلى الاعتراف بالذنب، وتوجه إلى الله تعالى بطلب المغفرة؛ قال سبحانه: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ ۚ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿١٦﴾﴾ [القصص، الآية: ١٦]؛ فقد ندم موسى عليه السلام على فعلته، وسارع إلى الخضوع لربه والاستغفار من ذنبه(١).

وفي واقعة أخرى يشعر فيها موسى عليه السلام بعظيم حاجته للتوبة والاستغفار فيسارع إليها مباشرة، وذلك حين طلب رؤية الله تعالى في الدنيا حين كلّمه؛ إذ يقول الله تعالى -في تفصيل تلك القصة-: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف، الآية: ١٤٣].

وحين يجد موسى عليه السلام فرصة لعمل الخير ونفع الغير فإنه يسارع في ذلك دون تردد؛ ابتغاء وجه الله تعالى ورجاء فيما عنده، كما صنع مع المرأتين حين أرادتا سقي الغنم دون مزاحمة الرجال(٢)؛ إذ يقول الله تعالى - مخبرا عن تلك الحادثة -: ﴿وَلَمَّا

(١) ينظر: ابن عطية، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، ٤: ٢٨٠؛ والقرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٣: ٢٦١.

(٢) ينظر -لمزيد من الأقوال في سبب ذودهما لغنمهما، ومعنى (الذود)-: ابن عادل الحنبلي، أبو حفص سراج الدين عمر. "اللباب في علوم الكتاب". تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٩هـ -١٩٩٨م)، ١٥: ٢٣٥.

وَرَدَ مَآءَ مَدۡيَنَ وَجَدَ عَلَيۡهِ أُمَّةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسۡقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمۡرَأَتَيۡنِ تَذُودَانِۖ قَالَ مَا خَطۡبُكُمَاۖ قَالَتَا لَا نَسۡقِي حَتَّىٰ يُصۡدِرَ ٱلرِّعَآءُۖ وَأَبُونَا شَيۡخٞ كَبِيرٞ ﴿٢٣﴾ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰٓ إِلَى ٱلظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَآ أَنزَلۡتَ إِلَيَّ مِنۡ خَيۡرٖ فَقِيرٞ ﴿٢٤﴾ [القصص، الآيتان: ٢٣ – ٢٤]، فسقى لهما غنمهما رغبة في المعروف وإغاثة للملهوف(١).

ومن مسارعة موسى عليه السلام في الخيرات: لزومه دعاء الله تعالى في كل أحواله مع الحرص على بذل بقية أسباب النجاة في الدنيا والآخرة؛ فحين جاءه ذلك الرجل من أقصى المدينة محذرا له من تآمر قومه على قتله سارع بأخذ نصيحته والخروج من مصر ملازما الدعاء أن ينجيه الله تعالى من أولئك الظلمة المشركين(٢)؛ يقول الله تعالى – مبينا هذا المشهد –: ﴿وَجَآءَ رَجُلٞ مِّنۡ أَقۡصَا ٱلۡمَدِينَةِ يَسۡعَىٰ قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ ٱلۡمَلَأَ يَأۡتَمِرُونَ بِكَ لِيَقۡتُلُوكَ فَٱخۡرُجۡ إِنِّي لَكَ مِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢٠﴾ فَخَرَجَ مِنۡهَا خَآئِفٗا يَتَرَقَّبُۖ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢١﴾﴾ [القصص، الآيتان: ٢٠ – ٢١]، وحين افتقر سأل ربه الرزق بقوله: ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَآ أَنزَلۡتَ إِلَيَّ مِنۡ خَيۡرٖ فَقِيرٞ ﴿٢٤﴾﴾ [القصص، من الآية: ٢٤]، ولما خرج موسى عليه السلام فارّا بنفسه منفردا خائفا، لا شيء معه من زاد ولا راحلة ولا حذاء نحو مدين ورأى حاله وعدم معرفته بالطريق، وخلوه من زاد وغيره، أسند أمره إلى الله تعالى بقوله: ﴿عَسَىٰ رَبِّيٓ أَن يَهۡدِيَنِي سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿٢٢﴾﴾ [القصص، من الآية: ٢٢](٣).

ونجد موسى عليه السلام يعِد ربّه بأن يستعمل نعمته في طاعته ولا يستعين بها في

---

(١) ينظر: الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم. "لباب التأويل في معاني التنزيل". المحقق: محمد علي شاهين، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ)، ٢: ٦٣٦.

(٢) ينظر: السمرقندي، "بحر العلوم"، ٢: ٦٠٣.

(٣) ينظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٣: ٢٦٦.

مظاهرة المجرمين؛ إذ يناجي ربّه قائلا: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ فَلَنۡ أَكُونَ ظَهِيرٗا لِّلۡمُجۡرِمِينَ ١٧﴾ [القصص، الآية: ١٧]، وقيل: معناه الدعاء؛ كأنه قال: فلا تجعلني ظهيرا(١).

وحين كلّف الله تعالى موسى عليه السلام بالرسالة والدعوة إلى سبيله توجّه إلى ربه تعالى مسارعا في دعائه بجمع من الدعوات؛ إذْ يقول الله تعالى مخبرا عن دعواته تلك: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱشۡرَحۡ لِي صَدۡرِي ٢٥ وَيَسِّرۡ لِيٓ أَمۡرِي ٢٦ وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ٢٧ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي ٢٨ وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي ٢٩ هَٰرُونَ أَخِي ٣٠ ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي ٣١ وَأَشۡرِكۡهُ فِيٓ أَمۡرِي ٣٢﴾ [طه: ٢٥ – ٣٢].

ومن دعوات موسى عليه السلام التي لازمها: الاستعاذة بالله تعالى حين خوف حصول ضرر أو توقّع شيء من شرور الأعداء؛ فنجده يقول مخاطبا قومه: ﴿إِنِّي عُذۡتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُم مِّن كُلِّ مُتَكَبِّرٖ لَّا يُؤۡمِنُ بِيَوۡمِ ٱلۡحِسَابِ ٢٧﴾ [غافر: ٢٧]، ويقول في موضع آخر: ﴿وَإِنِّي عُذۡتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمۡ أَن تَرۡجُمُونِ ٢٠﴾ [الدخان، الآية: ٢٠]، ويلتجئ موسى عليه السلام ومعه أخوه هارون عليه السلام إلى الله تعالى أن يكفيهما شر ما يخافان من فرعون وقومه قائِلَين: ﴿ قَالَا رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفۡرُطَ عَلَيۡنَآ أَوۡ أَن يَطۡغَىٰ ٤٥﴾ [طه، الآية: ٤٥].

ومن المسارعة البيّنة لموسى عليه السلام في الخيرات: مسارعته للقاء ربه تعالى حين واعده، فإنّ المسارعة إلى امتثال أمره والوفاء بعهده توجب مرضاته(٢)، فحين عجل موسى عليه السلام للقاء الله تعالى وسأله سبحانه عن سبب تلك العجلة –وهو أعلم جل وعلا– أجاب موسى عليه السلام قائلا: ﴿وَعَجِلۡتُ إِلَيۡكَ رَبِّ لِتَرۡضَىٰ ٨٤﴾ [طه، من الآية:

(١) ينظر: الرازي، "تفسير الرازي"، ٢٢: ٨٥.

(٢) ينظر: البيضاوي، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، ٤: ٣٥.

٨٤]، والعجلة وإن كانت مذمومة إلا أنها إذا كانت في الدِّين فهي من العجلة الممدوحة لأنها مسارعة في الخيرات(١).

وحين يجد موسى عليه السلام من أتْباعه شيئا من الضعف في الدين وتحمّل المشاق في سبيله يسارع في تذكيرهم بالتوكل والصبر؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ﴿٨٤﴾﴾ [يونس، الآية: ٨٤]، وقوله سبحانه: ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُواْ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٢٨﴾﴾ [الأعراف، الآية: ١٢٨]، ولما كاد فرعون وجنوده أن يدركوا موسى عليه السلام وقومه حين مطاردتهم إلى البحر خاف قوم موسى عليه السلام سارع موسى عليه السلام في تذكيرهم برِبِّهم، فثبّتهم وقوّى بالله يقينهم؛ يقول الله تعالى -واصفا تلك الحادثة-: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ ﴿٦٢﴾﴾ [الشعراء، الآيتان: ٦١ – ٦٢].

ويسارع موسى عليه السلام في إنكار المنكر إذا وقع؛ فحين جاوز هو وقومه البحر بعد أن نجاهم الله من فرعون جنوده، مروا على قوم لهم أصنام يقيمون عندها ويعبدونها، فطلب منه قومه أن يجعل لهم إلها كآلهة أولئك، فسارع موسى عليه السلام بالإنكار عليهم وبيان فداحة مطلبهم؛ يقول الله تعالى -في بيان ذلك الطلب وإنكار موسى عليه السلام له-: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْاْ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٣٩﴾ قَالَ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٤٠﴾﴾ [الأعراف، الآيات: ١٣٨ – ١٤٠].

ومن مسارعة موسى عليه السلام في الخيرات: مسارعته في طلب العلم النافع حين

(١) ينظر: الرازي، "تفسير الرازي"، ٢٢: ٨٥.

وجد الخضر، ورأى أن عنده من العلم ما ليس عند موسى عليه السلام، فبادر موسى عليه السلام إلى طلب مرافقته ليتعلّم منه؛ يقول الله تعالى -مخبرا عن ذلك-: ﴿قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾﴾ [الكهف، الآية: ٦٦]؛ أي: هل أتبعك على أن تعلمني مما علمك الله، ما به أسترشد وأهتدي، وأعرف به الحق في تلك القضايا؟(١).

ويسارع موسى عليه السلام في الرد على الخصوم ونفي الشبه حين إيرادها؛ فإنه لما أوحى الله تعالى إليه بأمر بني إسرائيل بذبح البقرة واتّهمه قومه بالاستهزاء بهم، سارع عليه السلام في نفي هذه التهمة وتعوّذ بالله من أن يكون من الجاهلين؛ كما أخبر الله عن ذلك بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [البقرة، الآية: ٦٧]؛ لأن الهزء في مثل هذا من باب الجهل والسفه، وفيه تعريض بهم أي أنتم جاهلون حيث نسبوا موسى عليه السلام إلى الاستهزاء، وحاشاه!(٢).

وعند اشتداد إيذاء فرعون وملئه لموسى عليه السلام وقومه وصدِّهم عن سبيل الله تعالى نجد موسى عليه السلام يسارع في الدعاء بإهلاكهم؛ كما قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِكَ ۖ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ﴿٨٨﴾﴾ [يونس، الآية: ٨٨].

وهكذا نجد أمثلة مسارعة موسى عليه السلام في أبواب الخيرات كثيرة من خلال

---

(١) ينظر: السعدي، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان"، ٤٨١.

(٢) ينظر: النسفي، عبدالله بن أحمد. "مدارك التنزيل وحقائق التأويل". تحقيق: يوسف علي بديوي، (ط١، بيروت: دار الكلم الطيب، ١٤١٩هـ)، ١: ٩٧.

القرآن الكريم، ففي كل مرة تتكرر قصة موسى عليه السلام في القرآن يجد القارئ المتدبر وجوها جديدة من مسارعته في الخيرات والتقرب إلى الله تعالى؛ حتى قال الله سبحانه عنه: ﴿وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهًا ﴿٦٩﴾﴾ [الأحزاب، من الآية: ٦٩]؛ فكان مقربا عند الله تعالى، من خواص المرسلين، ومن عباده المخلصين(١).

المطلب الرابع: المسارعة في الخيرات في حياة نبي الله عيسى عليه السلام

وُلِدَ عيسى عليه السلام من أم بلا أب، في معجزة ربانية أراد الله تعالى وقوعها بحكمته وقدرته، ثم حصلت المعجزة الأخرى بأن جعل عيسى عليه السلام يتكلّم في المهد؛ وذلك حين أنطقه الله تعالى في المهد حينما جاء قوم أمه مريم إليها متّهمين إياها بالفرية العظيمة، والوقوع في الفاحشة –وحاشاها من ذلك–، فعند ذلك أنطق الله عيسى عليه السلام ووفقه الله للمسارعة في بيان الحق منذ أن كان في المهد؛ يقول الله تعالى – مبينا تفاصيل هذه الحادثة –: ﴿فَأَتَتْ بِهِۦ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُۥ ۖ قَالُوا۟ يَٰمَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا ﴿٢٧﴾ يَٰٓأُخْتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا ﴿٢٨﴾ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ ۖ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا ﴿٢٩﴾ قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا ﴿٣٠﴾ وَجَعَلَنِى مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَٰنِى بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾ وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَتِى وَلَمْ يَجْعَلْنِى جَبَّارًا شَقِيًّا ﴿٣٢﴾ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴿٣٣﴾﴾ [مريم، الآيات: ٢٧ – ٣٣].

ومن أوجه مسارعة عيسى عليه السلام في الخيرات المذكورة في هذه الآيات: كونه مباركا أينما كان، فقوله: ﴿وَجَعَلَنِى مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ﴾، "أي: في أي مكان، وأي زمان، فالبركة جعلها الله فيه من تعليم الخير والدعوة إليه، والنهي عن الشر، والدعوة إلى الله في أقواله وأفعاله، فكل من جالسه، أو اجتمع به، نالته بركته، وسعد به

(١) ينظر: السعدي، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان"، ٦٧٣.

مصاحبه"(١)، ولا شك أن ذلك من أوضح الأمثلة على مسارعته الدائمة في الخيرات.

وعيسى عليه السلام من رسل الله المقرّبين منه جل وعلا؛ كما قال -سبحانه- في وصفه: ﴿ إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [آل عمران، الآية: ٤٥]، والتقريب صفة عظيمة؛ كما في قوله تعالى عن الملائكة: ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ [النساء، من الآية: ١٧٢]، وهو تقريب من الله سبحانه بالمكانة والشرف وعلو المنزلة، وهذا يدل على مسارعة عيسى عليه السلام في طاعة ربه؛ فهو لن يأنف من أن يكون عبدا لله ولن يستكبر؛ كما أن الملائكة المقربين لن يأنفوا من ذلك ولن يستكبروا(٢)، فمن توفيق الله لعيسى عليه السلام أن منّ عليه بالإيمان والعمل الصالح؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ﴿٥٧﴾ وَقَالُوٓاْ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ ﴾ [الزخرف، الآيات: ٥٧ – ٥٩]، قال الطبري: "يقول تعالى ذكره: فما عيسى إلا عبد من عبادنا، أنعمنا عليه بالتوفيق والإيمان"(٣).

ومن أعظم المسارعة في الخيرات عند نبي الله عيسى عليه السلام تبيينه لقومه أنه عبد لله ورسوله، وأنه لا إله إلا الله، وذلك ردا على من افترى من قومه القول بأن عيسى عليه السلام هو الله أو هو ابن الله -تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا-؛ قال تعالى: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ

(١) المرجع السابق، ٤٩٢.
(٢) ينظر: الرازي، "تفسير الرازي"، ٣: ١٥٥.
(٣) الطبري، "جامع البيان، ٢١: ٦٢٩.

رَبِّي وَرَبَّكُمْۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُۖ ﴾ [المائدة، الآية: ٧٢]، فهو يدعو دوما إلى التوحيد ويحذر من الشرك ويبين عاقبته الوخيمة ونهايته الأليمة، وفي موضع آخر من القرآن الكريم يبين الله تعالى أن عيسى عليه السلام قال لقومه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُۗ ﴾ [آل عمران، من الآية: ٥١]، "فاستدل بتوحيد الربوبية الذي يقر به كل أحد على توحيد الإلهية الذي ينكره المشركون، فكما أن الله هو الذي خلقنا ورزقنا وأنعم علينا نعما ظاهرة وباطنة، فليكن هو معبودنا الذي نألهُهُ بالحب والخوف والرجاء والدعاء والاستعانة وجميع أنواع العبادة، وفي هذا رد على النصارى القائلين بأن عيسى إله أو ابن الله"(١)، ولمسارعته في التأكيد على توحيد الله تعالى نجد عيسى عليه السلام في كل موقف ينسب الفضل لله وحده؛ فحين عرضه للمعجزات التي أيّده الله بها يؤكِّد عند ذكره لكل معجزة أنها إنما كانت بإذن الله تعالى؛ حيث يقول الله سبحانه – مخبرا عن عيسى عليه السلام أنه قال لقومه –: ﴿أَنِّيٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِۖ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِۖ ﴾ [آل عمران، من الآية: ٤٩].

ومن مسارعة عيسى عليه السلام في الخيرات: المسارعة لأخذ العهد من الأتباع حين كفر به بنو إسرائيل؛ كما قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٥٢﴾ ﴾ [آل عمران، الآية: ٥٢]، أي: فلما استشعر منهم التصميم على الكفر والاستمرار على الضلال(٢) سارع في البحث عن أنصار له يتبعون ملته ويؤيدون دعوته، فوجد الحواريين –وهم أنصاره– مبادرين في الاستجابة لندائه، وناصروه،

(١) السعدي، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان"، ١٣١.

(٢) ينظر: ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٢: ٤٦.

فأيّدهم الله تعالى ومن آمن معهم من بني إسرائيل، ونصرهم على أعدائهم فأصبحوا ظاهرين؛ أي: منصورين غالبين(١).

المطلب الخامس: المسارعة في الخيرات في حياة نبي الله محمد ﷺ

لا شك أن أفضل خلق الله تعالى وخاتم رسل وأنبياء الله هو نبينا محمد ﷺ، وقد أمره تعالى بالاقتداء بهدى المرسلين قبله ففعل، وأمره بالصبر كما صبر أولو العزم من الرسل فامتثل؛ قال الله ﷻ – مخاطبا له ﷺ –: ﴿فَٱصۡبِرۡ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلۡعَزۡمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف، من الآية: ٣٥]، "وهذه الآية اقتضت أن محمدا ﷺ من أولي العزم؛ لأن تشبيه الصبر الذي أُمِر به بصبر أولي العزم من الرسل يقتضي أنه مثلهم لأنه ممتثل أمر ربه، فصبره مثيلٌ لصبرهم، ومن صبر صبرهم كان منهم لا محالة"(٢).

وسيرته وحياته ﷺ كلها كانت مسارعة في الخيرات، فهو أعبد الخلق وأتقاهم لله تعالى؛ وقد جاء القرآن الكريم مبينا مسارعة نبي الهدى والرحمة ﷺ في أنواع الخيرات؛ ففي قيام الليل – على سبيل المثال – نجد القرآن الكريم يصف مسارعته ﷺ في ذلك، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعۡلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدۡنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيۡلِ وَنِصۡفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ﴾ [المزمل، من الآية: ٢٠]، فكان النبي ﷺ يتهجّد في هذه الأوقات المختلفة، ويشمر فيها للعبادة؛ امتثالا لأمره وتبتلا إليه(٣)؛ فذكر الله في أول سورة المزمل أنه أمر رسوله ﷺ بقيام نصف الليل أو ثلثه أو ثلثيه بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ

(١) ينظر: ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٨: ٢٠٣.

(٢) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٢٦: ٦٧.

(٣) ينظر: القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد. "محاسن التأويل". المحقق: محمد باسل عيون السود، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية – بيروت: ١٤١٨هـ)، ٩: ٣٤٤.

﴿قَلِيلًا ۝٣﴾ [المزمل، الآيات: ١ – ٣]، وذكر في آخر السورة أنه ﷺ امتثل ذلك(١)؛ فكان -عليه الصلاة والسلام- يطيل القيام في الصلاة تعبدا لله وشكرا؛ ففي الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: كان رسول الله ﷺ، إذا صلى قام حتى تفطّر رجلاه، قالت عائشة: يا رسول الله أتصنع هذا، وقد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟، فقال: «**يا عائشة؛ أفلا أكون عبدا شكورا؟**»(٢).

ومن مسارعة النبي ﷺ في الأعمال الصالحة: مسارعته إلى الجهاد في سبيل الله لإعلاء كلمة الله، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿لَٰكِنِ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ جَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ﴾ [التوبة، الآية: ٨٨]. فمعنى الآية: إذا تخلف المنافقون عن الجهاد، فالله سيغني عنهم، ولله عباد وخواص من خلقه اختصهم بفضله يقومون بهذا الأمر، وهم الرسول محمد ﷺ، ومن معه من المؤمنين جاهدوا في سبيل الله غير متثاقلين ولا كسلين، بل هم فرحون مستبشرون، و قد وعدهم الله تعالى بالخيرات الكثيرة في الدنيا والآخرة؛ فقال: ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْخَيْرَٰتُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٨٨﴾ [التوبة، من الآية: ٨٨]، الذين ظفروا بأعلى المطالب وأكمل الرغائب(٣)؛ فمسارعتهم في الخيرات في الدنيا استحقوا بها حصول الخيرات والبركات في الدنيا والآخرة.

أما في جانب الأخلاق فيكفي لمعرفة مسارعته ﷺ في خيرات الأخلاق وصف

---

(١) ينظر: السعدي، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان"، ٨٩٤.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: تفسير القرآن، باب: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [الفتح، الآية: ٢]، برقم (٤٨٣٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب: صفة القيامة والجنة والنار، باب: إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة، برقم (٢٨٢٠).

(٣) ينظر: السعدي، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان"، ٣٧٤.

الله تعالى له بأنه ﷺ على خلق عظيم؛ حيث يقول الله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم، الآية: ٤]، أي: على الخُلُق الذي أدّبك الله به مما نزل به القرآن من الإحسان إلى الناس، والعفو، والتجاوز، وصلة الأرحام، والعدل، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وما أشبه ذلك(١)، "فكان ﷺ سهلا لينا، قريبًا من الناس، مجيبًا لدعوة من دعاه، قاضيًا لحاجة من استقضاه، جابرًا لقلب من سأله، لا يحرمه، ولا يرده خائبًا، وإذا أراد أصحابه منه أمرًا وافقهم عليه، وتابعهم فيه إذا لم يكن فيه محذور، وإن عزم على أمر لم يستبد به دونهم، بل يشاورهم ويؤامرهم، وكان يقبل من محسنهم، ويعفو عن مسيئهم، ولم يكن يعاشر جليسًا له إلا أتم عشرة وأحسنها، فكان لا يعبس في وجهه، ولا يغلظ عليه في مقاله، ولا يطوي عنه بشره، ولا يمسك عليه فلتات لسانه، ولا يؤاخذه بما يصدر منه من جفوة، بل يحسن إلى عشيره غاية الإحسان، ويحتمله غاية الاحتمال ﷺ"(٢).

وتتبين مسارعة النبي ﷺ في الأخلاق العظيمة الحسنة بالنظر إلى حرصه على المؤمنين والرأفة والرحمة بهم، وكيف أنه تعزُّ عليه مشقتهم، وفي ذلك يقول الله تعالى مخاطبا المؤمنين: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [التوبة، الآية: ١٢٨]، فقوله تعالى: ﴿حَرِيصٌ عَلَيْكُم﴾، أي: على هدايتكم ووصول النفع الدنيوي

(١) ينظر: الواحدي، علي بن أحمد. "الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: صفوان عدنان، (ط١، دمشق: دار القلم، دمشق، ١٤١٥هـ)، ١١٢١؛ والسمعاني، منصور بن محمد. "تفسير السمعاني". تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، (ط١، الرياض: دار الوطن، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م)، ٦: ١٨.

(٢) السعدي، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان"، ٨٧٨.

والأخروي إليكم(١)، فكان ﷺ مسارعا في إيصال النفع للمؤمنين ورفع الحرج عنهم.

ومن أوضح مظاهر مسارعته ﷺ في الخيرات: المسارعة إلى تأنيس الصاحب وتطمينه؛ ففي قصة مصاحبة أبي بكر الصديق رضي الله عنه لرسول الله ﷺ في الهجرة، وحين خاف أبو بكر رضي الله عنه من إدراك المشركين لهم في الغار، سارع النبي ﷺ في تطمينه بقوله: ﴿لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ﴾ [التوبة، من الآية: ٤٠]، وفي الصحيحين عن أبي بكر رضي الله عنه، قال: قلت للنبي ﷺ: وأنا في الغار: لو أن أحدهم نظر تحت قدميه لأبصرنا، فقال: «**مَا ظَنُّكَ يَا أَبَا بَكْرٍ بِاثْنَيْنِ اللَّهُ ثَالِثُهُمَا**»(٢).

أمّا مسارعته ﷺ في الدعوة إلى الله تعالى فظاهرة بيّنة، بل صارت الدعوة ملازمة له؛ لأنه إنما بُعِث داعيا إلى الله ﷻ؛ قال سبحانه: ﴿قُلۡ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [يوسف، من الآية: ١٠٨]، أي: طريقه ومسلكه وسنته ﷺ هو الدعوة إلى الله(٣)؛ فكان ﷺ داعيا إلى الله بإذنه بالحكمة والموعظة الحسنة؛ فبلّغ الرسالة وأدّى الأمانة ونصح الأمة وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين.

وهكذا كانت حياته ﷺ كلها مسارعة في الخيرات؛ فكان فيه ﷺ أُسوة حسنة للمؤمنين والمؤمنات؛ كما قال الله تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ لِّمَن كَانَ يَرۡجُواْ ٱللَّهَ وَٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا ٢١﴾ [الأحزاب، الآية: ٢١].

---

(١) ينظر: المراغي، أحمد بن مصطفى. "تفسير المراغي". (ط١، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦م)، ٢٦: ١٢٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: أصحاب النبي ﷺ، باب: مناقب المهاجرين وفضلهم، برقم (٣٦٥٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب: فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب: من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، برقم (٢٣٨١).

(٣) ينظر: ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٤: ٤٢٢.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه؛ أما بعد:

فإنّ موضوع (مسارعة أولي العزم من الرسل في الخيرات) موضوع لا يمل الباحث فيه، ولا تكاد تنقضي الفوائد المستنبطة منه، وقد توصل الباحث من خلال هذا البحث لعدد من **النتائج**؛ منها ما يأتي:

١- أن الذي ورد في القرآن الكريم في وصف الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام -ومنهم أولو العزم- والمؤمنين كذلك هو وصفهم بالمسارعة (في الخيرات) وليس المسارعة (إلى الخيرات)، وذلك لأنهم قد وصلوا إلى الخيرات، وإنما تكون مسارعتهم في الترقي فيها.

٢- أن القول الراجح في تعيين أولي العزم من الرسل أنهم: نوحٌ وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمدٌ عليهم الصلاة والسلام.

٣- أنّ أولي العزم من الرسل -عليهم الصلاة والسلام- كانوا أكثر الناس مسارعة في الخيرات، وذلك لما وفقهم الله له من الصبر والإخلاص لله تعالى.

٤- أنّ من أبرز وجوه المسارعة في الخيرات عند أولي العزم من الرسل: مسارعتهم في الدعوة إلى الله تعالى والصبر على ما أصابهم في سبيل ذلك، ومسارعتهم في الدعاء والاستغفار، ومسارعتهم في تنفيذ أوامر الله تعالى والتقرب إليه بأنواع القربات، ومسارعتهم في التحلي بالأخلاق الفاضلة والسجايا الكريمة.

❐ التوصيات:

في ختام هذا البحث أوصي بما يلي:

١- تخصيص موضوع مسارعة الأنبياء والرسل -عليهم الصلاة والسلام- في الخيرات بالدراسة التفصيلية من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية ليتضح المزيد من أوجه مسارعتهم في الخيرات وتتبين معالم أخرى للاقتداء بهم.

٢- تدارس سير أولي العزم من الرسل، وبيان معالم هديهم في مسارعتهم في

الخيرات، وما لمسارعتهم في الخيرات من آثار حميدة في الدنيا والآخرة.

والحمد لله رب العالمين، وسلام على المرسلين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.



فهرس المصادر والمراجع

أ. الكتب:

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. "تفسير القرآن العظيم". المحقق: أسعد محمد الطيب، (ط٣، المملكة العربية السعودية مكتبة نزار مصطفى الباز، - ١٤١٩هـ).

ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي. "زاد المسير في علم التفسير". المحقق: عبدالرزاق المهدي، (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٢هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. "مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية". جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، (د.ط، د.م، دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ).

ابن سيده، علي بن إسماعيل. "المحكم والمحيط الأعظم". المحقق: عبد الحميد هنداوي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

ابن عادل، سراج الدين عمر. "اللباب في علوم الكتاب". تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٩هـ -١٩٩٨م).

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. "التحرير والتنوير". (د.ط، تونس: دار سحنون للنشر، د.ت).

ابن عطية، عبد الحق بن غالب. "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ).

ابن فارس، أحمد بن فارس. "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (د.ط، د.م، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. "غريب القرآن". المحقق: أحمد صقر، (د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. "تفسير القرآن العظيم". المحقق: محمد حسين شمس

الدين، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ١٤١٩هـ).

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

أبو السعود، محمد بن محمد. "إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم". (ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١١هـ).

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

الأصفهاني، الحسين بن محمد. "المفردات في غريب القرآن". تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (ط١، دمشق-بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ١٤١٢هـ).

البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل. "صحيح البخاري، (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)". تحقيق: محمد زهير الناصر، (ط١، د.ت، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

البقاعي، إبراهيم بن عمر. "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور". تحقيق: عبدالرزاق المهدي، (د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥م).

البيضاوي، عبد الله بن عمر. "أنوار التنزيل وأسرار التأويل". (ط١، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).

الجوهري، إسماعيل بن حماد. "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، عام: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

الحَمِيدي، محمد بن فتوح. "تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم". تحقيق: الدكتورة: زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، (ط١، القاهرة – مصر: مكتبة السنة، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م).

الخازن، علي بن محمد. "لباب التأويل في معاني التنزيل". المحقق: محمد علي شاهين، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ).

الرازي، محمد بن عمر. "تفسير الرازي المسمى (التفسير الكبير) أو (مفاتيح

الغيب)"، (ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ).

الزمخشري، محمود بن عمر. "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل". (ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ).

السامرائي، باسم محمد. "شخصية الأنبياء أولي العزم في القصص القرآني دراسة أسلوبية". (د.ط، بغداد – العراق: دار شمس الأندلس، ١٤٤٦هـ - ٢٠٢٥م).

السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". (ط١، بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).

السمرقندي، نصر بن محمد. "بحر العلوم". (ط١، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).

السمعاني، منصور بن محمد. "تفسير السمعاني". تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، (ط١، الرياض: دار الوطن ، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م).

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن". (د.ط، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

الطبري، محمد بن جرير. "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". (ط٣، مصر: شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨م).

عبادة، عبدالمعطي إسماعيل. "أولو العزم من الرسل". (د.ط، جمهورية مصر العربي: لجنة التعريف بالإسلام بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بجمهورية ، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م).

العسكري، الحسن بن عبدالله. "الفروق اللغوية". حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، (د.ط، مصر - القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، د.ت).

عمر، عمر أحمد. "أولو العزم من الرسل". (د.ط، دمشق- سوريا: دار حسان للطباعة والنشر، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م).

غريب، مأمون غريب. "أولو العزم من الرسل". (د.ط، القاهرة- مصر: مركز الكتاب للنشر، د.ت).

فتحي، مجدي فتحي. "المسابقة إلى الخيرات". (د.ط، مصر، مصر – طنطا: دار الصحابة للتراث، ١٤١٠هـ).

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. " كتاب العين". المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (د.ط، دار ومكتبة الهلال، د.ت).

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. "القاموس المحيط". تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، (ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م).

القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد. "محاسن التأويل". المحقق: محمد باسل عيون السود، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية – بيروت: ١٤١٨هـ).

القرطبي، محمد بن أحمد. "الجامع لأحكام القرآن". (ط١، القاهرة: دار الحديث، القاهرة، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م).

الكلبي، محمد بن أحمد. "التسهيل لعلوم التنزيل". تحقيق: محمد سالم هاشم، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ).

الماوردي، علي بن محمد، "النكت والعيون (تفسير الماوردي)". المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (د.ط، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت).

المراغي، أحمد بن مصطفى. "تفسير المراغي". (ط١، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٦٥ هـ – ١٩٤٦م).

المناوي، عبدالرؤوف بن تاج العارفين. "التوقيف على مهمات التعاريف". (ط١، القاهرة: عالم الكتب ٣٨ عبدالخالق ثروت، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م).

النسفي، عبدالله بن أحمد. "مدارك التنزيل وحقائق التأويل". تحقيق: يوسف علي بديوي، (ط١، بيروت: دار الكلم الطيب، ١٤١٩هـ).

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. "صحيح مسلم". (ط١، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ).

الواحدي، علي بن أحمد. "الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: صفوان

عدنان، (ط١، دمشق: دار القلم، دمشق، ١٤١٥هـ).

ب. الدوريات:

العبدلي، خالد محمد. "المسارعة والمسابقة في الخيرات في ضوء القرآن الكريم". مجلة العلوم الإسلامية بغزة– فلسطين، المجلد: ٢، العدد: ٥، (٢٠١٩م).

العقيل، ليلى محمد. "المسارعة إلى الخيرات في القرآن الكريم". مجلة جامعة الملك عبدالعزيز، الآداب والعلوم الإنسانية، م٢٩، ع٥، (٢٠٢١م).

bibliography

A. Books

Ibn Abī Ḥātim, ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad. Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm. Ed. Asʿad Muḥammad al-Ṭayyib. 3rd ed. Saudi Arabia: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419 AH.

Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAlī. Zād al-Masīr fī ʿIlm al-Tafsīr. Ed. ʿAbd al-Razzāq al-Mahdī. 1st ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1422 AH.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. Majmūʿ Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad ibn Taymiyyah. Comp. and arr. ʿAbd al-Raḥmān ibn Qāsim. Dār ʿĀlam al-Kutub, 1412 AH.

Ibn Sīda, ʿAlī ibn Ismāʿīl. Al-Muḥkam wa-al-Muḥīṭ al-Aʿẓam. Ed. ʿAbd al-Ḥamīd Hindāwī. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1421 AH / 2000 CE.

Ibn ʿĀdil, Sirāj al-Dīn ʿUmar. Al-Lubāb fī ʿUlūm al-Kitāb. Ed. ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd and ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1419 AH / 1998 CE.

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad. Al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr. Tunis: Dār Saḥnūn li-al-Nashr, n.d.

Ibn ʿAṭiyyah, ʿAbd al-Ḥaqq ibn Ghālib. Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz. Ed. ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfī Muḥammad. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1422 AH.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. Muʿjam Maqāyīs al-Lughah. Ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. Dār al-Fikr, 1399 AH / 1979 CE.

Ibn Qutaybah, ʿAbd Allāh ibn Muslim. Gharīb al-Qurʾān. Ed. Aḥmad Ṣaqr. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1398 AH / 1978 CE.

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar. Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm.

Ed. Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1419 AH.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. Lisān al-ʿArab. 3rd ed. Beirut: Dār Ṣādir, 1414 AH.

Abū al-Suʿūd, Muḥammad ibn Muḥammad. Irshād al-ʿAql al-Salīm ilā Mazāyā al-Qurʾān al-Karīm. 2nd ed. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1411 AH.

Al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. Tahdhīb al-Lughah. Ed. Muḥammad ʿAwaḍ Murʿib. 1st ed. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2001 CE.

Al-Rāghib al-Aṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān. Ed. Ṣafwān ʿAdnān al-Dāwūdī. 1st ed. Damascus–Beirut: Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmiyyah, 1412 AH.

Al-Bukhārī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Ismāʿīl. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (Al-Jāmiʿ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāhu ʿalayhi wa-sallam wa-Sunanihi wa-Ayyāmihi). Ed. Muḥammad Zuhayr al-Nāṣir. 1st ed. Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 AH.

Al-Biqāʿī, Ibrāhīm ibn ʿUmar. Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa-al-Suwar. Ed. ʿAbd al-Razzāq al-Mahdī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH / 1995 CE.

Al-Bayḍāwī, ʿAbd Allāh ibn ʿUmar. Anwār al-Tanzīl wa-Asrār al-Taʾwīl. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1424 AH / 2003 CE.

Al-Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād. Al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughah wa-Ṣiḥāḥ al-ʿArabiyyah. 4th ed. Beirut: Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 1407 AH / 1987 CE.

Al-Ḥumaydī, Muḥammad ibn Futūḥ. Tafsīr Gharīb Mā fī al-Ṣaḥīḥayn al-Bukhārī wa-Muslim. Ed. Zubaydah Muḥammad Saʿīd ʿAbd al-ʿAzīz. 1st ed. Cairo: Maktabat al-Sunnah, 1415 AH / 1995 CE.

Al-Khāzin, ʿAlī ibn Muḥammad. Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl. Ed. Muḥammad ʿAlī Shāhīn. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH.

Al-Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar. Tafsīr al-Rāzī al-

Musammā al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīḥ al-Ghayb. 3rd ed. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH.

Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl. 3rd ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH.

Al-Samarraʾī, Bāsim Muḥammad. Shakhṣiyyat al-Anbiyāʾ Ulī al-ʿAzm fī al-Qaṣaṣ al-Qurʾānī: Dirāsah Aslūbiyyah. Baghdad: Dār Shams al-Andalus, 1446 AH / 2025 CE.

Al-Saʿdī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Nāṣir. Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān. 1st ed. Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1423 AH / 2002 CE.

Al-Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad. Baḥr al-ʿUlūm. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1413 AH / 1993 CE.

Al-Samʿānī, Manṣūr ibn Muḥammad. Tafsīr al-Samʿānī. Ed. Yāsir ibn Ibrāhīm and Ghunaym ibn ʿAbbās ibn Ghunaym. 1st ed. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1418 AH / 1997 CE.

Al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Mukhtār. Aḍwāʾ al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qurʾān bi-al-Qurʾān. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah, 1408 AH / 1988 CE.

Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān. 3rd ed. Cairo: Sharikat Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlādih, 1388 AH / 1968 CE.

ʿUbādah, ʿAbd al-Muʿṭī Ismāʿīl. Ulū al-ʿAzm min al-Rusul. Cairo: Lajnat al-Taʿrīf bi-al-Islām, al-Majlis al-Aʿlā li-al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 1395 AH / 1975 CE.

Al-ʿAskarī, al-Ḥasan ibn ʿAbd Allāh. Al-Furūq al-Lughawiyyah. Ed. Muḥammad Ibrāhīm Salīm. Cairo: Dār al-ʿIlm wa-al-Thaqāfah li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, n.d.

ʿUmar, ʿUmar Aḥmad. Ulū al-ʿAzm min al-Rusul. Damascus: Dār Ḥassān li-al-Ṭibāʿah wa-al-Nashr, 1409 AH / 1988 CE.

Gharīb, Maʾmūn Gharīb. Ulū al-ʿAzm min al-Rusul. Cairo: Markaz al-Kitāb li-al-Nashr, n.d.

Fatḥī, Majdī Fatḥī. Al-Musābaqah ilā al-Khayrāt. Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥābah li-al-Turāth, 1410 AH.

Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad. Kitāb al-ʿAyn. Ed. Mahdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarāʾī. Dār wa-Maktabat al-Hilāl, n.d.

Al-Fayrūzābādī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. Al-Qāmūs al-Muḥīṭ. Ed. Maktab Taḥqīq al-Turāth fī Muʾassasat al-Risālah, supervised by Muḥammad Naʿīm al-ʿArqasūsī. 8th ed. Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1426 AH / 2005 CE.

Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn ibn Muḥammad. Maḥāsin al-Taʾwīl. Ed. Muḥammad Bāsil ʿUyūn al-Sūd. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1418 AH.

Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. Al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān. 1st ed. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1414 AH / 1994 CE.

Al-Kalbī, Muḥammad ibn Aḥmad. Al-Tashīl li-ʿUlūm al-Tanzīl. Ed. Muḥammad Sālim Hāshim. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH.

Al-Māwardī, ʿAlī ibn Muḥammad. Al-Nukat wa-al-ʿUyūn (Tafsīr al-Māwardī). Ed. al-Sayyid ibn ʿAbd al-Maqṣūd ibn ʿAbd al-Raḥīm. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, n.d.

Al-Marāghī, Aḥmad ibn Muṣṭafā. Tafsīr al-Marāghī. 1st ed. Cairo: Sharikat Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlādih, 1365 AH / 1946 CE.

Al-Manāwī, ʿAbd al-Raʾūf ibn Tāj al-ʿĀrifīn. Al-Tawqīf ʿalā Muhimmāt al-Taʿārīf. 1st ed. Cairo: ʿĀlam al-Kutub, 1410 AH / 1990 CE.

Al-Nasafī, ʿAbd Allāh ibn Aḥmad. Madārik al-Tanzīl wa-Ḥaqāʾiq al-Taʾwīl. Ed. Yūsuf ʿAlī Badiwī. 1st ed. Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1419 AH.

Al-Naysābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. Ṣaḥīḥ Muslim. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH.

Al-Wāḥidī, ʿAlī ibn Aḥmad. Al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz. Ed. Ṣafwān ʿAdnān. 1st ed. Damascus: Dār al-Qalam, 1415 AH.

B. Journals

Al-ʿAbdlī, Khālid Muḥammad. “Al-Musāraʿah wa-al-Musābaqah fī al-Khayrāt fī Ḍawʾ al-Qurʾān al-Karīm.” Majallat al-ʿUlūm al-Islāmiyyah, Gaza–Palestine, vol. 2, no. 5 (2019 CE).

Al-ʿAqīl, Laylā Muḥammad. “Al-Musāraʿah ilā al-Khayrāt fī al-Qurʾān al-Karīm.” Majallat Jāmiʿat al-Malik ʿAbd al-ʿAzīz: al-Ādāb wa-al-ʿUlūm al-Insāniyyah, vol. 29, no. 5 (2021 CE).

الأجوبة الجلية عن الأسئلة الخفية
في تفسير الآيات القرآنية
لعلاء الدِّين علي بن محمد المصري، ابن الفقيه (ت: ١١٢٧هـ تقريبًا)
(سورتا الأحقاف والقتال)

- دراسةً وتحقيقًا -

Al-Ajwibah al-Jaliyyah ʿan Al-Asʾilah Al-Khafiyyah
fī Tafsīr Al-Āyāt Al-Qurʾāniyyah
by ʿAlāʾ al-Dīn ʿAlī b. Muḥammad al-Miṣrī, known as Ibn Al-Faqīh (d. ca. 1127 AH)
(Surahs Al-Aḥqāf and Al-Qitāl)
- A Study and Critical Edition -

إعداد:

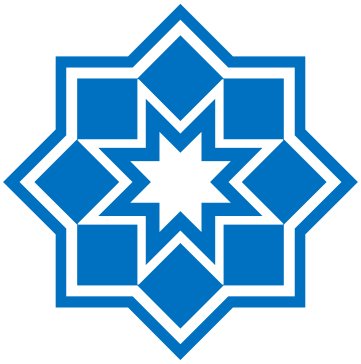
د / عبد الله بن عبد المحسن القرافي

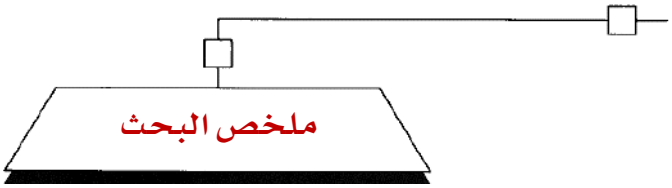
الأستاذ المساعد بقسم التفسير وعلوم القرآن بكلية القرآن الكريم بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Prepared by:
Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Qarafi
Assistant Professor in the Department of Tafsir and Qur'anic Sciences,
Faculty of the Holy Qur'an, Islamic University of Madinah
Email: alqrafyb4@gmail.com

استلام البحث		اعتماد البحث
A Research Receiving		A Research Approving
2025/10/26		2026/01/13

نشر البحث
A Research publication
محرم ١٤٤٨هـ - June 2026
DOI:10.36046/2323-060-217-006



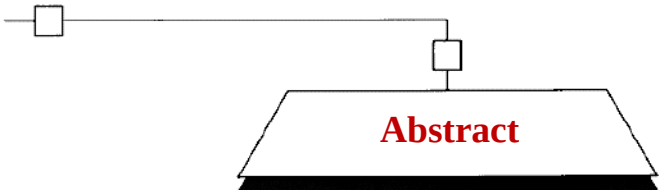


هذا البحث عبارة عن تحقيق مخطوط في التفسير للشيخ علاء الدين علي بن محمد المصري الشهير بابن الفقيه، وعنوان المخطوط: الأجوبة الجلية عن الأسئلة الخفية في تفسير الآيات القرآنية، وهو كتاب يتميز عن غيره من كتب التفسير بأنه عبارة عن أسئلة تُعرض على الشيخ فيجيب عنها، والأسئلة في غالبها في تفسير الآيات التي يخفى على الناس معناها أو كان فيها خلاف فيطلب السائل الترجيح فيها وبيان الحق.

وقد عملت في هذا الجزء على تحقيق الأسئلة المتعلقة بسورتي: الأحقاف والقتال، وقسمت البحث إلى قسمين: القسم الدراسي، وقسم التحقيق، وقمت في القسم الأول بترجمة مختصرة للمؤلف ثم التعريف بالكتاب المخطوط وبيان صحة نسبته للمؤلف والنسخ التي وقفت عليها ونماذج منها، وفي القسم الثاني نسخت المخطوط وقابلته على جميع النسخ، وضبطت النص بالشكل، ووثقت جميع مسائله، وذكرت القراءات ووثقتها، وعرفت بالرجال والغريب والأماكن وغيرها.

وقد توصلت من خلال هذا البحث إلى أن هذا المخطوط من الكتب المهمة في التخصص، وأنه فريد في بابه، وينبغي الاهتمام وزيادة الاعتناء به ونشره.

الكلمات المفتاحية: (التفسير، الأجوبة الجلية، الأسئلة الخفية، علي بن محمد المصري، الأحقاف، القتال).



Abstract

This research is an investigation of a manuscript on interpretation by Sheikh Alaa al-Din Ali ibn Muhammad al-Masri, known as Ibn al-Faqih. The title of the manuscript is: "The Clear Answers to Hidden Questions on the Interpretation of Quranic Verses." This book is distinguished from other books of interpretation by the fact that it consists of questions presented to the Sheikh, who answers them. Most of the questions concern the interpretation of verses whose meanings are obscure to people or about which there is disagreement, and the questioner seeks a clearer and more accurate interpretation.

In this section, I investigated questions related to Surat al-Ahqaf and Surat al-Qital. I divided the research into two sections: the academic section and the investigation section. In the first section, I provided a brief biography of the author, then introduced the manuscript, clarified its authenticity, and explained the copies I had found, along with samples of them. In the second section, I copied the manuscript and compared it to all the other copies, punctuated it with diacritics, documented all its issues, mentioned the readings and documented them, and identified the men, the strange words, the places, and other matters.

Through this research, I have concluded that this manuscript is one of the most important books in the field, unique in its field, and deserves increased attention, care, and publication.

Keywords: (Interpretation, Clear Answers, Hidden Questions, Ali ibn Muhammad al-Masri, al-Ahqa , Fighting).

المقدِّمة

إنَّ 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 ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن من عظيم فضل الله على العبد أن يسخره لخدمة دينه، ونصرة شرعه، واقتفاء أثر الصالحين من العلماء العاملين، والسير في ركب أهل العلم المخلصين، والدعاء لهم بالغيب، وخدمة تراثهم وتحقيقه وتدقيقه ونشره.

وقد يسَّر الله لي أن وقفت على مخطوط ماتع في التفسير، له أسلوب فريد، ومنهج جميل، امتاز عن غيره بكونه عبارة عن أسئلة في التفسير، وأفرد لكل سورة بابًا، وأورد فيه ما وصله من الأسئلة، وأجاب عنها بأسلوب رفيع، وقلم بديع، مختصرًا الكلام وموجزًا للفائدة على القراء، وهو كتاب: "الأجوبة الجلية عن الأسئلة الخفية في تفسير الآيات القرآنية" للشيخ علي بن محمد المصري المتوفى قريبًا من سنة سبع وعشرين ومائة وألف للهجرة، وقد عمل على تحقيق أجزاء منه باحثون فضلاء، وكان نصيبي من التحقيق سورتي: الأحقاف والقتال، وأسأل الله تعالى أن ينفعني بما كتبته، وأن يرزقني الإخلاص في القول والعمل.

۞ أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تظهر أهمية الموضوع وأسباب اختياره في الآتي:

أولاً: أن الكتاب متعلق بأعظم كتاب وهو القرآن الكريم.

ثانيًا: أسلوب الكتاب الفريد والشائق، حيث يتلهف القارئ بعد قراءة السؤال إلى معرفة الجواب، وهذا أسلوب علمي جميل.

ثالثًا: رغبة الباحث في المشاركة في إخراج تراث العلماء وتحقيقه ونشره.

۞ أهداف البحث:

يهدف الباحث من خلال بحثه إلى الآتي:

أولاً: التعريف بالمؤلف وكتابه وبيان منزلتهما العلمية.

ثانيًا: بيان أهمية التعليم بالسؤال والجواب من خلال تحقيق هذا الكتاب ونشره.

ثالثًا: تحقيق الكتاب وإخراجه كما أراده مؤلفه.

۞ الدراسات السابقة:

بعد البحث وسؤال المختصين لم أجد من حقّق هذا الجزء من المخطوط المتعلق بسورتي الفتح والقتال، وقد أخذ جمعٌ من الباحثين أجزاءَ من المخطوط، على النحو الآتي:

أولاً: تحقيق سورة الفاتحة من هذا الكتاب، تحقيق: عماد جمال أحمد الجبوري، واحتراس شاكر فندي الكبيسي، وهو منشور في مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية بالعراق، العدد (٤٠)، المجلد (١٠)، عام ٢٠١٩م.

ثانيًا: تحقيق سورتي الأعراف والأنفال من الكتاب، تحقيق: محمد فضل ربي عادل، رسالة ماجستير سجلت في كلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية قسم التفسير وعلوم القرآن الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٤٤هـ.

ثالثًا: الأجوبة الجلية عن الأسئلة الخفية لعلي بن محمد المصري، من بداية سورة هود إلى نهاية سورة النحل–دراسة وتحقيقًا، للباحث: عبد الصمد جمال نوري، رسالة ماجستير بقسم التفسير بالجامعة الإسلامية، ١٤٤٦هـ.

رابعًا: الأجوبة الجلية عن الأسئلة الخفية لعلي بن محمد المصري، من بداية سورة الأنبياء إلى نهاية سورة النور–دراسة وتحقيقًا–، للباحث: أبو بكر آدم، رسالة

ماجستير بقسم التفسير بالجامعة الإسلامية، ٢٠٢٤م.

خامسًا: دراسة وتحقيق سورة الزخرف؛ للدكتور عادل بن سعد بن خليل الجهني، بحث محكم غير منشور، جهة التحكيم: مجلة تعظيم الوحيين، المملكة العربية السعودية، سنة (١٤٤٤هـ).

سادسًا: الأجوبة الجلية عن الأسئلة الخفية لعلي بن محمد المصري، سورة الفتح -دراسة وتحقيقًا، للدكتور بكر بن محمد بكر عابد، بحث محكم منشور في مجلة تعظيم الوحيين، العدد (١٥) السنة الثامنة، محرم ١٤٤٦هـ، أغسطس ٢٠٢٤م.

سابعًا: الأجوبة الجلية عن الأسئلة الخفية لعلي بن محمد المصري، سورة الذاريات -دراسة وتحقيق-، للدكتور ماجد بن عبد الرحمن الصمعان، بحث محكم منشور في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات ببني سويف-مصر، المجلد (١٦) العدد (١٦)، ديسمبر ٢٠٢٢م.

ثامنًا: تحقيق سورة الرحمن من الكتاب، تحقيق: فراج بن محمد بن سرحان السبيعي منشور في مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة المكرمة، العدد (٩١)، ديسمبر ٢٠٢٢م.

تاسعًا: الأجوبة الجلية عن الأسئلة الخفية لعلي بن محمد المصري، سورة الحديد -دراسة وتحقيق، للباحثة: منيفة بنت سالم الصاعدي، بحث محكم منشور في مجلة الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه، العدد (٤٧)، ١٤٤٥هـ- ٢٠٢٤م.

عاشرًا: الأجوبة الجلية عن الأسئلة الخفية لعلي بن محمد المصري، سورة الممتحنة والصف -دراسة وتحقيقا-، للباحث: ياسر بن عبيد الله العصلاني، بحث محكم منشور في مجلة تعظيم الوحيين، المجلد (٨) العدد (١٧)، ١٤٤٧هـ- ٢٠٢٥م.

❁ منهج البحث:

اتبعت في تحقيقي لهذا الجزء من المخطوط المنهج الآتي:

أولاً: اعتمدت نسخة مكتبة الفاتح بإستانبول رقم (٩٧)، وجعلتها الأصل لباقي النسخ.

ثانيًا: قمت بنسخ المخطوط الأصل وقابلت المنسوخ على المخطوط.

ثالثًا: قابلت النسخة الأصل بالنسخ الأخرى وأثبت الفروق في الهامش.

رابعًا: سددت النقص وصحّحت ما يحتاج إلى تصحيح.

خامسًا: وضعت في الهامش علامة لانتهاء لوحات المخطوط.

سادسًا: علقت على ما يحتاج إلى تعليق.

سابعًا: ذكرت القراءات ونسبتها إلى أصحابها ووثقت ذلك في الهامش.

ثامنًا: وثقت جميع ما ذكره المؤلف من الأجوبة من كتب التفسير المعتمدة، وذكرت بعض أقوال أهل العلم في بعض المواضع.

تاسعًا: رسمت الآيات بالرسم العثماني معتمدًا على مصحف المدينة، وأضفت الحركات على سائر المتن.

عاشرًا: عرفت بالأعلام والأماكن والكلمات الغريبة.

حادي عشر: ختمت البحث بفهرس للمصادر والمراجع وفهرس للموضوعات.

❁ خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة وقسمين وفهارس.

المقدمة وفيها الافتتاحية وأهمية البحث وأسباب اختياره، وأهداف البحث، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وخطة البحث.

القسم الأول: التعريف بالمؤلف والكتاب.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ولقبه وكنيته.

المطلب الثاني: نشأته وطلبه للعلم.

المطلب الثالث: مؤلفاته.

المطلب الرابع: وفاته.

المبحث الثاني: التعريف بالكتاب.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اسم الكتاب وتوثيق نسبته إلى المؤلف.

المطلب الثاني: منهج المؤلف في الكتاب.

المطلب الثالث: نسخ المخطوط ونماذج مصورة منها.

القسم الثاني: النص تحقيق: سورتا الأحقاف والقتال.

فهرس المصادر والمراجع.

القسم الأول: التعريف بالمؤلف والكتاب

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ

المطلب الأول: اسمه ولقبه وكنيته ومولده

علي بن محمد بالمصري، الواعظ، اشتهر بابن الفقيه، ولقبه علاء الدين، ولم تسعفنا المصادر بترجمة وافية له، فتاريخ ميلاده غير معروف(١)، ولعل ولادته في أواسط القرن الحادي عشر، حيث جاء في النسخة الأصل: «تم الفراغ من تأليف هذا الكتاب في آخر يوم الجمعة المباركة، الخامس عشر من شهر جمادى الأولى، الذي هو من شهور سنة ثلاث وستين بعد الألف الهجري»(٢).

المطلب الثاني: نشأته وثناء العلماء عليه

الذي يظهر أنَّ المؤلف رحمه كان صاحب اهتمام بالعلم والتعليم والوعظ، يظهر ذلك جليًا من مؤلفاته، وقد وصفه أكثر من ترجم له بالفقيه الواعظ، وقال عنه الْمُحِبِّي أثناء ترجمته لتلميذ المؤلف عيسى بن محمد بن محمد بن أحمد بن عامر جار

---

(١) ينظر: البابابي، إسماعيل باشا بن محمد. "هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين". (إسطنبول: وكالة المعارف، ١٩٥١ – ١٩٥٥هـ) ١: ٧٧٣، الزركلي، خير الدين بن محمود. "الأعلام". (ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م) ٥: ١٥، قره بلوط، علي الرضا قره بلوط – أحمد طوران قره بلوط، "معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم المخطوطات والمطبوعات". (ط١، قيصري – تركيا: دار العقبة، ٢٠٠١م) ٣: ٢١١٨، كحالة، عمر بن رضا. "معجم المؤلفين". (بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي) ٧: ٢٣٣.

(٢) اللوحة (٢٨٤).

الله أبو مكتوم المغربي الجعفري الثعالبي: «الشيخ العارف بالله تعالى الورع الزاهد المشهور الولاية العظيم»(١).

المطلب الثالث: مؤلفاته

ذكر المترجمون للمؤلف عدة مصنفات، وقفت على شيء منها على الآتي:

- تحفة الأكياس في حسن الظن بالناس.
- مشارق الأنوار في بيان فضل الورع من السنة وكلام الأخيار.
- التعليق على كشف القناع عن ألفاظ شبهة السماع.
- الأجوبة الغالية عن المسائل الخافية.
- مشكاة الأنوار في لطائف الأخبار(٢).

وغيرها من المؤلفات.

المطلب الرابع: وفاته

توفي رَحِمَهُ اللَّهُ في حدود سنة ١١٢٧هـ، الموافق ١٧١٥م، ولم يذكر وقت وفاته تحديدًا في المراجع(٣).

---

(١) المحبي، محمد أمين بن فضل الله. "خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر". (بيروت: دار صادر)، ٣: ٢٤٠-٢٤٢.

(٢) ينظر: المحبي، خلاصة الأثر ٣: ٢٤٠-٢٤٢، إسماعيل باشا، هدية العارفين ١: ٧٧٣، الزركلي، الأعلام ٥: ١٥، علي رضا، معجم التاريخ ٣: ٢١١٨، كحالة، معجم المؤلفين ٧: ٢٣٣.

(٣) ينظر: علي رضا، معجم التاريخ ٣: ٢١١٨، كحالة، معجم المؤلفين ٧: ٢٣٣.

المبحث الثاني: التعريف بالكتاب

المطلب الأول: اسم الكتاب وتوثيق نسبته إلى المؤلف

اسم الكتاب كما جاء في طرة المخطوط: الأجوبة الجلية عن الأسئلة الخفية، لعلاء الدين محمد بن علي المصري، وكذا فقد نص على اسمه غير واحد ممن ترجم له.

وأما صحة نسبة الكتاب إلى المؤلف فيدل عليها الآتي:

أولاً: ما جاء في جميع النسخ من الاتفاق على نسبته إلى المؤلف في أول المخطوط وفي خاتمته.

ثانيًا: نسبة بعض من ترجم للمؤلف هذا الكتاب إليه.

وبناء على هذا فهو ثابت النسبة للمؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ وغفر له.

المطلب الثاني: منهج المؤلف في الكتاب

منهج المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه هذا سهل واضح، ويمكن تلخيصه في الآتي:

أولاً: رتب المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ كتابه على ترتيب كتب المصحف ابتداء من الفاتحة وانتهاء بسورة الناس.

ثانيًا: يورد المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ الأسئلة في كل سورة مرتبًا لها بترتيب آيات السورة من أولها إلى آخرها دون استقصاء، إنما يجيب على الآيات التي سئل عنها فقط.

ثالثًا: يورد السؤال مع الآية ابتداء، ثم يقول: أجاب، ويشرع في سرد إجابة السؤال.

رابعًا: أسلوب المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى أسلوب واضح في إجاباته، ويعتمد الاختصار غير المخل، وينقل الآثار عن بعض السلف لبيان معنى الآية.

خامسًا: يورد من القراءات ما يحتاجه الجواب دون استقصاء للقراءات ودون ذكر أسماء القراء.

المطلب الثالث: نسخ المخطوط ونماذج مصورة منها

اعتمدت في تحقيق هذا المخطوط على ثلاث نسخ خطية هي الآتي:

النسخة الأولى: نسخة مكتبة الفاتح

وهي النسخة التي جعلتها أصلاً لتحقيق هذا الجزء من المخطوط، وأشرت إليها ب: (الأصل).

وهي أتمُّ النسخ وأصحّها وأسلمها من السقط والخرم والطمس وغيرها من العيوب، إضافة لوضوح خطها وجودة تصويرها، لذا جعلتها هي الأصل، وقابلت باقي النسخ عليها.

ووصفها كالآتي:

مكان المخطوط: مكتبة الفاتح، إسطنبول، تركيا برقم (٨٧/٩٧).

بداية النسخة: الأجوبة الجلية عن الأسئلة الخفية في تفسير الآيات القرآنية، اسم المؤلف: علي المصري.

عدد اللوحات والأسطر والكلمات: (٢٨٥) لوحا، في كل لوح صفحتان، ومتوسط عدد الأسطر في كل صفحة: (٢٣) سطرا تقريبا، ومتوسط عدد الكلمات في كل سطر: (١١) كلمة.

نوع الخط: خط النسخ.

تاريخ النسخ: كان الفراغ من الجزء الأول والثاني من هذا الكتاب في آخر يوم الجمعة المباركة الخامس عشر من شهر جمادى الأولى، سنة ثلاث وستين بعد الألف الهجري (١٠٦٣هـ)، كما هو مكتوب في آخر المخطوط، وقد كتب في بداية الكتاب في صفحة العنوان ما يدل على أنَّه تم النسخ في حياة المؤلف وهذه ميزة لهذه النسخة.

اسم الناسخ: عبد الجواد بن محمد الصدفي المالكي.

تصويبات النسخة وقع على هامش النسخة عدة تصويبات، تدل على اهتمام الناسخ بكتابته هذه النسخة.

ويوجد على الصفحة الأولى من هذه النسخة ما مجموعه ستة أختام، ثلاثة حديثة تتبع مكتبة الفاتح في إسطنبول، وثلاثة قديمة؛ أمّا إحداها فترجع للناسخ، وأما الثانية فترجع لواقف النسخة والذي أوقفها في الحرمين الشريفين، ويوجد توقيع ثالث

غير واضح إلى جواره.

أما ختم الواقف فهو كالتالي: "قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين، وخادم الحرمين الشريفين السلطان بن السلطان السلطان الغازي محمود خان، وقفا صحيحًا شرعيا لمن طالع وتبصر واعتبر وتذكر، أجزل الله تعالى ثوابه وأوفر، حرره الفقير أحمد شيخ زاده المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين غفر لهما".

تلوين النسخة: أمّا العنوان فقد جاء في سطرين؛ أحدهما باللون الأسود والآخر باللون الأحمر، كما أنّ العبارات الدالة على المؤلف من (رَحِمَهُ اللَّهُ) و (عفا الله عنه) و (سئل) و(أجاب) جاءت باللون الأحمر غالبا، وما عدا ذلك جاء باللون الأسود، ما عدا زينة الصفحة وزخرفتها فإنها باللون الأحمر كذلك.

النسخة الثانية: النسخة الأزهرية

ورمزت لها بالرمز (ز).

وهي نسخة ناقصة، تبدأ من سورة النساء، وتنتهي بنهاية الكتاب في آخر القرآن مضبوطة الشكل، واضحة الخط.

مكان المخطوط: مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، برقم (٣٤٥).

متوسط عدد الأسطر في كل صفحة: (٢٣) سطرًا.

متوسط عدد الكلمات في كل سطر: (١٠) كلمات.

كتب في نهايتها بخط الناسخ: "انتهت الأجوبة الجلية عن الأسئلة الخفية"، ولم يذكر فيها اسم المؤلف، ولا اسم الناسخ، ولا تاريخ النسخ.

نوع الخط: خط النسخ.

عليها ختم المكتبة الأزهرية في منتصف كل لوحة.

كتب على الصفحة الأولى من النسخة: "إنَّ هذا ا الكتاب قد تم وقفه الله تعالى في عام ألف ومئتين واثنين من الهجرة".

النسخة الثالثة: نسخة قليج علي باشا.

ورمزت لها بالرمز (ك).

وهي نسخة تامة، مضبوطة الشكل، واضحة الخط.

مكان المخطوط: تركيا، مكتبة قليج علي، برقم: (٣٦).

عدد اللوحات: (٤٨٤) لوحا، في كل لوح صفحتان، مكونة من جزئين، الجزء الأول: أسئلة منوعة في علوم شتى، والثاني في التفسير.

متوسط عدد الأسطر في كل صفحة: (٢٣) سطرا.

متوسط عدد الكلمات في كل سطر: (٩) كلمات.

نوع الخط: خط النسخ.

صفحة العنوان: الأجوبة الجلية عن الأسئلة الخفية، اسم المؤلف: علي بن محمد المصري.

تاريخ النسخ: سنة ١١٣١ هـ كما هو مكتوب في غلاف المخطوط.

اسم الناسخ: الشيخ محمد نجم الدين الملطي.

الأختام على صفحة العنوان ختم يرجع -والله أعلم- لمكتبة قليج علي باشا كما كتب بأعلاه، ثم كتب رقم الإيداع في المكتبة.

والختم الذي في الصفحة الأخيرة هو نفس الختم الذي على صفحة العنوان.

التلوين: جاءت بعض الكلمات في عنوان الكتاب باللون الأحمر، كما أن بعض الكلمات الدالة على المؤلف جاءت مكتوبة باللون الأحمر؛ ك (سئل)، و (أجاب)، و (رَحِمَهُ ٱللَّهُ).

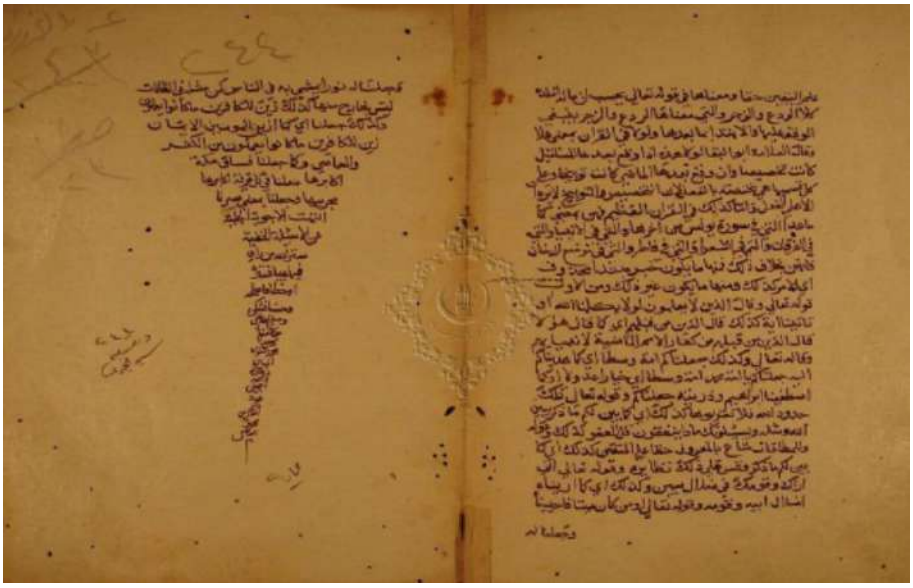
نماذج من النسخ الخطية



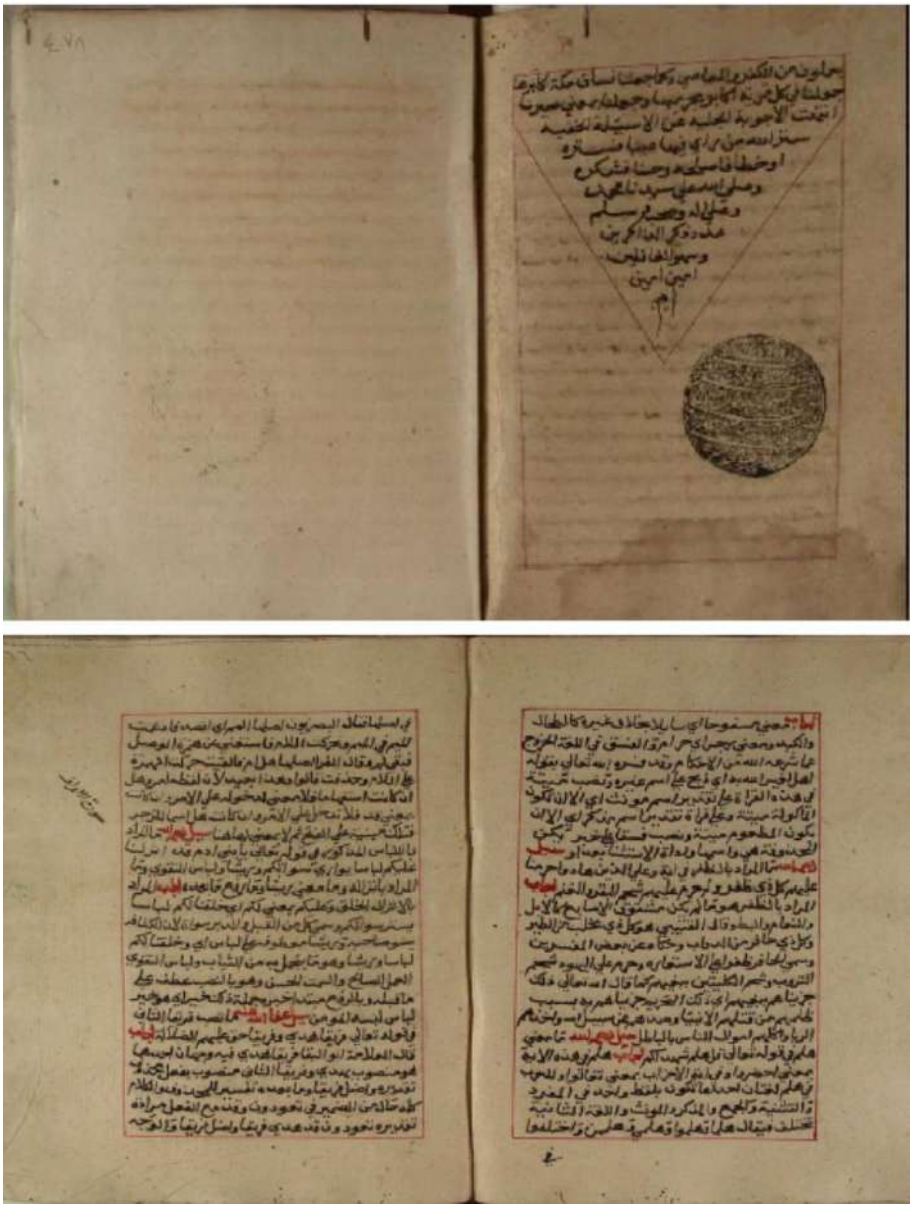


نموذج من النسخة الأصل





نموذج من النسخة (أ)



نموذج من النسخة (ب)

القسم الثاني: النصُّ تحقيق: سورتي الأحقاف والقتال

أسئلة في سورة الأحقاف(١)

❑ سُئِل عفا الله عنه(٢):

مَا مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ [الأحقاف: ١٥]؟

أَجَابَ:

مَعْنَى ﴿كُرْهًا(٣)﴾ أي: عَلى مَشَقَّةٍ، ﴿وَفِصَٰلُهُۥ﴾ بِمَعْنَى: فِطَامُه مِنَ الرّضَاعِ(٤).

---

(١) هذه الجملة مكتوبة في حاشية الأصل، بلون مختلف عن بقية الحواشي، ولا توجد في (ز)، و(ك)، وكأنَّها من فعل الناسخ، والله أعلم.

(٢) في (ز)، و(ك): سئل رحمه الله.

(٣) قَرَأَ عَاصِم وَابْن عَامر وَحَمْزَة والكسائى ﴿كُرْهًا﴾ بِضَمّ الْكَاف، وَقَرَأَ ابْن كثير وَنَافِع وَأَبُو عَمْرو ﴿كَرْهًا﴾ بِنصب الْكَاف. ينظر: ابن مجاهد، أحمد بن موسى. "السبعة في القراءات". تحقيق: شوقي ضيف. (ط٢، مصر: دار المعارف، ١٤٠٠هـ) ص: ٥٩٦، ابن الجزري، محمد بن محمد. "شرح طيبة النشر في القراءات". ضبطه وعلق عليه: أنس مهرة. (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م) ص: ٢١٤.

(٤) ينظر: ابن جرير، محمد بن جرير. "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق: عبد الله التركي. (ط١، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، ٢٠٠١م) ٤: ٢٣٥، الأزهري، محمد بن أحمد. "تهذيب اللغة". تحقيق: محمد مرعب. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م) ١٢: ١٣٦.

وَمعنى ﴿ثَلَٰثُونَ شَهۡرًا﴾: ستّ(١) أقلُّ مُدَّةِ الحَمْلِ، وَالبَاقِي أَكْثَرُ مُدَّةِ الرّضَاعِ، وَقيلَ: إِنْ حَمَلَتْ بِهِ سَنَةً(٢) أَوْ تِسْعَةً أَرْضَعَتْهُ البَاقِي(٣).

وَمَعْنَى ﴿[حَتَّىٰٓ](٤) إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ﴾ أي: وَعَاشَ(٥) حَتَّى [إِذَا](٦) بَلَغَ ثَلاثَةً وثَلاثِينَ سَنَةً، وَهَذَا السِّنُّ أَقَلُّ الأَشُدِّ، وَفِيهِ كَمَالُ قُوَّةِ الإنسان، وَعَقْلِهِ، وَرَأْيِهِ(٧).

وَمَعْنَى ﴿وَبَلَغَ أَرۡبَعِينَ [٢١٥/أ] سَنَةً﴾ أي: بَلَغَ أَكْثَرَ الأَشُدِّ(٨).

وَالآيَةُ نَزَلَتْ فِي أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ ﷺ(٩) لَمَّا آمَنَ بِالنَبِيِّ ﷺ، ثمَّ آمَنَ أَبَوَاهُ(١)،

---

(١) هكذا في جميع النسخ، ولعل الأنسب للسياق: "ستة"؛ لأنَّ المقصود الأشهر.

(٢) في (ك): "ستة".

(٣) ينظر: البغوي، الحسين بن مسعود. "معالم التنزيل في تفسير القرآن". تحقيق: عبد الرزاق المهدي. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ) ٤: ١٩٥، ابن كثير، إسماعيل بن عمر. "تفسير القرآن العظيم". تحقيق: سامي السلامة. (ط٢، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م) ٧: ٢٨٠.

(٤) إضافة من نسخة: (ز)، و(ك).

(٥) في (ز): "عاش".

(٦) ما بين المعكوفين سقط من (ز)، و(ك).

(٧) ينظر: الطبري، "جامع البيان" ١٨: ١٨٢، الماوردي، علي بن محمد. "تفسير الماوردي = النكت والعيون". تحقيق: السيد بن عبد المقصود. (بيروت: دار الكتب العلمية) ٥: ٢٧٦.

(٨) ينظر: جلال الدين المحلي، محمد بن أحمد، جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. "تفسير الجلالين". (ط١، القاهرة: دار الحديث) ص: ٦٦٨.

(٩) هو الصحابي الجليل عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي القرشي التيمي، أبو بكر الصديق بن أبي قحافة، خليفة رسول الله ﷺ أفضل الصحابة على الإطلاق، وأفضل الخلق بعد الأنبياء، صحب النبي ﷺ قبل البعثة وسبق =

ثُمَّ ابْنُهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ(٢)، وَابْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنَ أَبُو عَتِيقٍ(١) بَعْدَ سَنَتَيْنِ مِنَ البِعْثَةِ، وَكَانَ قَدْ

=

إلى الإيمان به، وحج بالناس في حياة رسول الله ﷺ، واستقر خليفة في الأرض بعده، ولقبه المسلمون خليفة رسول الله، ولد بعد الفيل بسنتين، وتوفي سنة ثلاث عشرة من الهجرة. ينظر: ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. "الاستيعاب في معرفة الأصحاب"، ومعه: "الإنباه في ذكر قبائل الرواة". تحقيق: عبد الله التركي. (ط١، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية – مصر، ٢٠١٩م) ٣: ٩٦٣ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. "الإصابة في تمييز الصحابة". تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ) ٤: ١٤٤.

(١) والد أبي بكر الصديق هو عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم، أبو قحافة القرشي التيمي، أسلم يوم فتح مكة، روى مسلم عن جابر قال: أتي بأبي قحافة عام الفتح ورأسه ولحيته مثل الثّغامة، فقال رسول الله ﷺ: «**غيّروا هذا بشيء، وجنّبوه السّواد**»، عاش رضي الله عنه إلى خلافة عمر رضي الله عنه، وتوفي سنة أربع عشرة، وهو ابن سبع وتسعين سنة. ينظر: ابن عبد البر، "الاستيعاب" ٣: ١٠٣٦، ابن حجر، "الإصابة" ٤: ٣٧٤.

ووالدة أبي بكر الصديق هي الصحابية الجليلة أم الخير بنت صخر بن عامر بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة، كانت من المبايعات، دعا لها رسول الله ﷺ ودعاها إلى الله تعالى فأسلمت، توفيت أم الخير قبل أبي قحافة. ينظر: ابن عبد البر، "الاستيعاب" ٤: ١٩٣٤، ابن الأثير الجزري، علي بن محمد. "أسد الغابة في معرفة الصحابة". تحقيق: علي معوض – عادل عبد الموجود. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م) ٧: ٣١٥.

(٢) هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد، أبو محمد ابن أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، له صحبة، روى عن النبي ﷺ أحاديث، أسنّ أولاد أبي بكر، توفي سنة ثلاث وخمسين. ينظر: ابن الأثير، "أُسد الغابة" ٣: ٤٦٢، ابن عساكر، علي بن الحسن. "تاريخ مدينة دمشق، وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل". تحقيق: عمر بن غرامة. (دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٩٥م) ٣٥: ٢٤.

بَلَغَ تَمَامَ الأَرْبَعِينِ(٢).

❑ سُئِلَ عَفَا اللهُ عَنْهُ(٣):

مَا مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَآ أَتَعِدَانِنِىٓ أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ ٱلْقُرُونُ مِن قَبْلِى وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ ٱللَّهَ وَيْلَكَ ءَامِنْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٧﴾﴾ [الأحقاف: ١٧]، ولِمَ قَالَ لوالديه: ﴿أُفٍّ لَّكُمَآ﴾، وَلَمْ يَذْكَرَا لَهُ شَيْئًا يَكْرَهُهُ؟

أَجَابَ:

﴿أُفٍّ(٤)﴾: بِفَتْحِ الفَاءِ وَكَسْرِهَا مُنَوَّنًا، وَغَيْرَ مُنَوَّنٍ مَصْدَرٌ بِمَعْنَى: تَبًّا وَقُبْحًا(٥).

=

(١) هو محمد بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق، أبو عتيق القرشي التيمي، أدرك النبي ﷺ هو وأبوه وجده وأبو جده، وليست هذه المنقبة لغيرهم، واسم أبي عتيق محمد. ينظر: ابن عبد البر، "الاستيعاب" ٣: ٣٦٥، ابن الأثير، "أُسد الغابة" ٥: ٩٨، ولم أجد في ترجمته غير ما ذُكر.

(٢) ينظر: النحاس، أحمد بن محمد. "معاني القرآن". تحقيق: محمد الصابوني. (ط١، مكة المكرمة: مطابع جامعة أم القرى، ١٤٠٩هـ) ٦: ٤٤٩، الواحدي، علي بن أحمد. "أسباب نزول القرآن". تحقيق: عصام الحميدان. (ط١، الدمام: دار الإصلاح، ١٩٩٢م) ص: ٣٨٠، البغوي، "معالم التنزيل" ٤: ١٩٥.

(٣) في (ك): "سئل رحمه الله".

(٤) قرأ نافع وحفص ﴿أُفٍ﴾، بالتنوين وكسر الفاء، وقرأ ابن كثير وابن عامر بفتح الفاء من غير تنوين؛ وقرأ الباقون بكسرها من غير تنوين. ينظر: الداني، عثمان بن سعيد. "التيسير في القراءات السبع". تحقيق: خلف الشغدلي، (ط١، حائل: دار الأندلس للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م) ص: ٤٠٩-٤١٠، ابن الجزري، "شرح طيبة النشر" ص: ٢٦٣.

(٥) قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿أُفٍّ لَكُمَا﴾، يقولُ: قَذَرًا لكما ونَتْنًا». الطبري، "جامع البيان"

=

وَمَعْنَى ﴿أَتَعِدَانِنِيٓ أَنْ أُخْرَجَ﴾ أي: مِنَ القَبْرِ حَيًّا، ﴿وَقَدْ خَلَتِ ٱلْقُرُونُ﴾ أي: الأُمَمُ ﴿مِن قَبْلِي﴾: وَلَمْ يُبْعَثْ مِنْهُم أَحَدٌ(١).

وَمَعْنَى ﴿وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ ٱللَّهَ﴾ أي: يَسْأَلَانِهِ الغَوْثَ بِرُجُوعِهِ، وَيَقُولَانِ لَهُ: ﴿وَيْلَكَ﴾ أَيْ هَلَاكَكَ، بِمَعْنَى: هَلَكْتَ إِنْ لَمْ تَرْجِعْ(٢).

﴿ءَامِنْ﴾ بِالبَعْثِ، ﴿إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَٰذَآ﴾ أي: القَوْلُ بِالبَعْثِ ﴿إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ أي: أَكَاذِيبُهُم(٣).

وَقولُ الكَافِرِ لِوَالِدَيْهِ: ﴿أُفٍّ لَّكُمَآ﴾، إِنَّمَا(٤) قَالَهَا حِينَ دَعَوَاهُ إِلَى الإِيْمَانِ بِاللهِ، وَالإِقْرَارِ بِالبَعْثِ(٥).

=

٢١: ١٤٤، وينظر: الطبري، "جامع البيان" ١٤: ٥٤٨، الزجاج، إبراهيم بن السري. "معاني القرآن وإعرابه". تحقيق: عبد الجليل شلبي. (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨م) ٣: ٢٣٤.

(١) ينظر: الطبري، "جامع البيان" ٢١: ١٤٥، الواحدي، علي بن أحمد. "الوسيط في تفسير القرآن المجيد". تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، وآخرين. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م) ٤: ١٠٩.

(٢) قال ابن عادل: «"ويلك" أصله الدعاء بالهلاك، ثم استعمل في الزجر والرَّدع، والبعث على ترك ما يضرّ». ابن عادل، عمر بن علي. "اللباب في علوم الكتاب". تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م) ١٥: ٢٩٤.

(٣) ينظر: الطبري، "جامع البيان" ٢١: ١٤٥، القرطبي، محمد بن أحمد. "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق: أحمد البردوني – إبراهيم أطفيش. (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م) ١٦: ١٩٨.

(٤) في (ك): "إن".

(٥) ينظر: البغوي، "معالم التنزيل" ٤: ١٩٦، الشوكاني، محمد بن علي. "فتح القدير". (ط١، =

❑ سُئِلَ رَحِمَهُ اللَّهُ:

مَا مَعْنَى الأَحْقَافِ وَالنُّذُرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَٱذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنذَرَ قَوْمَهُۥ بِٱلْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَتِ ٱلنُّذُرُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦٓ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [الأحقاف: ٢١]؟

أَجَابَ:

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ(١): «الأَحْقَافُ: وَادٍ بَيْنَ عُمَانَ(٢) وَمَهَرَةَ(٣)»(١).

=

دمشق – بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ١٤١٤هـ) ٥: ٢٥.

(١) هو الصحابي الجليل عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، أبو العباس القرشي الهاشمي، ابن عم رسول الله ﷺ، كان يسمى البحر لسعة علمه، ويسمى حَبْر الأمة، وهو من المكثرين من رواية الحديث، حنكه النبي ﷺ بريقه، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، وتوفي سنة ثمان وستين بالطائف. ينظر: ابن الأثير، "أُسد الغابة" ٣: ٢٩١، ابن حجر، "الإصابة" ٤: ١٢١.

(٢) عُمَان: بضم أوله، وتخفيف ثانيه، وآخره نون: اسم كورة عربية على ساحل بحر اليمن والهند، بلدة عظيمة على ساحل البحر. وعمان اليوم: سلطنة مستقلة عاصمتها مسقط، وبها كثير من المدن الأخرى جُلها ساحلية، ويقسمون عمان إلى: عمان الداخل، وعمان الخارج أو الساحل، ولعُمَان موقع استراتيجي فريد، وقد أخذت تتقدم حثيثًا. ينظر: الحموي، ياقوت بن عبد الله. "معجم البلدان". (ط٢، بيروت: دار صادر، ١٩٩٥م) ٤: ١٥٠، البلادي، عاتق بن غيث. "معجم الْمَعَالِمِ الْجُغْرَافِيَّةِ فِي السِّيرَةِ النَّبَوِيَّةِ". (ط١، مكة المكرمة: دار مكة للنشر والتوزيع، ١٩٨٢م) ص: ٢١٧.

(٣) الْمَهَرَة: بالفَتْحِ ثم السكون، هكذا يرويه عامة الناس، والصحيح مَهَرَة بالتحريك، وهي نسبة إلى مهرة بن حيدان بن عمرو بن الحاف بن قضاعة، تنسب إليهم الإبل المهريّة، وهي مخلاف في اليمن من الأحقاف، متوسط بين عمان وحضرموت، وهي اليوم مدينة تابعة للجمهورية اليمنية تتألف من أربع مديريات: الغيضة، وسيحوت، وقشن، وحوف. ينظر: الإصطخري، إبراهيم بن محمد. "المسالك والممالك". (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة) ص: ٢٧،

=

وَقَالَ مُقَاتِلٌ(٢): «كَانَتْ مَنَازِلَ عَادٍ بِاليَمَنِ فِي حَضْرَمَوْتَ(٣) فِي مَوْضِعٍ(٤) يُقَالُ لَهُ: مَهْرَة، إِلَيْهَا يُنْسَبُ الإِبِلُ الْمَهْرِيَّةُ، وَكَانُوا أَهْلَ عُمُدٍ سَيَّارَةٍ فِي الرَّبِيعِ، فَإِذَا هَاجَ العُودُ رَجَعُوا إِلَى مَنَازِلِهِم، وَكَانُوا مِنْ قَبِيْلَةِ إِرَم(٥)»(١).

=

ياقوت الحموي، "معجم البلدان" ٥: ٢٣٤، جماعة من المؤلفين، إشراف مؤسسة العفيف الثقافية–صنعاء. "الموسوعة اليمنية". (ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣م) ٤: ٢٨٨٥.

(١) رواه ابن جرير الطبري مسندًا في "جامع البيان" ٢١: ١٥١ بأطول مما هنا.

(٢) هو مقاتل بن سليمان بن بشر البلخي، صاحب التفسير، كان من أوعية العلم، بحرًا في التفسير، روى عن مجاهد وعطاء، وروى عنه عبد الرزاق، وأصحاب الحديث لا يحسّنون حديثه، توفي سنة خمسين ومائة. ينظر: ابن سعد، محمد بن سعد. "الطبقات الكبرى". تحقيق: محمد عطا. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م) ٧: ٢٦٣، الذهبي، محمد بن أحمد. "تذكرة الحفاظ". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م) ١: ١٣١.

(٣) حَضْرَمَوت: بلدة في جنوب الجزيرة العربية، في شرقيّ عدن، بقرب البحر، ورمالها كثيرة غزيرة، تعرف بالأحقاف، وفيها مدن كبيرة مثل المكلا وهي عاصمتها، والشحر، وغيرها، وهي اليوم ضمن جمهورية اليمن، تقع في الجنوب الشرقي، وتقع على ساحل بحر العرب. ينظر: ابن حوقل، محمد بن حوقل. "صورة الأرض". (بيروت: دار صادر، ١٩٣٨م) ١: ٣٨، العفيفي، عبد الحكيم. "موسوعة ألف مدينة إسلامية". (ط١، بيروت: أوراق شرقية، ٢٠٠٠م) ص: ٤٦٥.

(٤) في (ز)، و(ك): "بموضع".

(٥) إِرَم: جدٌّ قديم ينسبه المؤرخون فيقولون: إرم بن سام بن نوح؛، ويختلفون في ذلك، وهو والد: عابر، وعَوْص، وحويل، فولد عابرٌ ثمودًا، وولد عوص عادًا ومن ولد عاد الخلود بن عاد، ومن ولد الخلود هود، ومن ولد هود قحطان بن هود، ومنزل إرم وولده بالأحقاف، وتفرّق بعض بنيه في الأرض. ينظر: ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. "الإنباه على قبائل الرواة". تحقيق:

=

وَقَالَ قَتَادَةُ(٢): «ذُكِرَ لَنَا أَنَّ عَادًا كَانُوا أَحْيَاءَ بِاليَمَنِ، وَكَانُوا أَهْلَ رَمْلٍ مُشْرِفِيْنَ عَلَى البَحْرِ بِأَرْضٍ يُقَالُ لَهَا: الشِّحْرُ(٣)(٤)»(٥).

وَالأَحْقَافُ: جَمْعُ [٢١٥/ب] حِقْفٍ، وَهُوَ: الْمُسْتَطِيلُ الْمُعْوَجُّ مِنَ

=

إبراهيم الأبياري. (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥م) ص: ٢٦، كحالة، عمر بن رضا. "معجم قبائل العرب القديمة والحديثة". (ط٧، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م) ٢: ٧٠٠.

(١) ينظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن" ١٦: ٢٠٤، ابن عادل، "اللباب" ١٧: ٤٠٥.

(٢) هو قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز، أبو الخطاب السدوسي البصري، حافظ العصر، قدوة المفسرين والمحدثين، كان تابعيًّا ثقة، مأمونا حجة في الحديث، روى عن: عبد الله بن سرجس، وأنس بن مالك، وأبي الطفيل الكناني، وسعيد بن المسيب، وروى عنه أي: وب السختياني، وابن أبي عروبة، ومعمر بن راشد، والأوزاعي، ولد سنة ستين، ومات سنة سبع عشرة ومئة. بنظر: ابن سعد، "الطبقات الكبرى" ٧: ١٧١، الذهبي، محمد بن أحمد. "سير أعلام النبلاء". تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط. (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م) ٥: ٢٦٩- ٢٨٢.

(٣) في (ز)، (ك): "الشجر" بالجيم، وهو خطأ.

(٤) الشِّحْر: بكسر أوّله وإسكان ثانيه، ساحل باليمن، وهو ممتدّ بينها وبين عمان، من حصون حضرموت ومهرة، ينسبه علماء البلدان للمهرة، وأحيانًا لحضرموت، وهي اليوم مدينة تتبع محافظة حضرموت بالجمهورية اليمنية، تطلُّ على بحر العرب. ينظر: البكري، عبد الله بن عبد العزيز. "معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع". (ط٣، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ) ٣: ٧٨٣، البلادي، "معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية" ص: ١٠١.

(٥) الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. "تفسير عبد الرزاق". تحقيق: د. محمود محمد. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ) ٣: ١٩٩، الطبري، "جامع البيان" ٢١: ١٥٢.

الرِّمَالِ(١).

قَالَ ابْنُ زَيْدٍ(٢): «هُوَ مَا اسْتَطَالَ مِنَ الرَّمْلِ كَهَيْئَةِ الجَبَلِ، وَلَمْ يَبْلُغْ [أَنْ يَكُونَ](٣) جَبَلًا»(٤).

وَقَالَ الكِنَانِيُّ(٥): «هُوَ مَا اسْتَدَارَ مِنَ الرَّمْلِ»(١).

---

(١) ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد. "العين". تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي. (دار ومكتبة الهلال) ٣: ٥١، ابن دريد، محمد بن الحسن. "جمهرة اللغة". تحقيق: رمزي بعلبكي. (ط١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م) ١: ٥٥٣.

(٢) هو عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العمري المدني، كان صاحب قرآن وتفسير، جمع تفسيرا في مجلد، وكتابًا في الناسخ والمنسوخ، وكان كثير الحديث، ضعيف جدا، حدث عن: أبيه، وابن المنكدر، وصفوان بن سليم، وروى عنه: ابن وهب، وأصبغ بن الفرج، وآخرون، توفي سنة اثنتين وثمانين ومائة. ينظر: ابن سعد، "الطبقات الكبرى" ٥: ٤١٣، الذهبي، "سير أعلام النبلاء" ٨: ٣٤٩.

(٣) ما بين المعكوفين سقط من (ك).

(٤) ينظر: البغوي، "معالم التنزيل" ٤: ٢٠٠، ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. "زاد المسير في علم التفسير". تحقيق: عبد الرزاق المهدي. (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٢هـ) ٤: ١١٠.

(٥) هكذا في جميع النسخ، ولعل الصواب "الكسائي" وتصحف على النُّساخ، وهو علي بن حمزة بن عبد الله بن بهمن بن فيروز، الأسدي بالولاء الكوفي المعروف بالكسائي؛ أبو الحسن، أحد القراء السبعة، كان إماماً في النحو واللغة والقراءات، أحد الأعلام، انتهت إليه الإمامة في القراءة والعربية، قرأ القرآن وجوَّدَهُ على حمزة الزيات وعيسى بن عمر الهمداني، وقرأ عليه أبو عمر الدوري، وأبو الحارث الليث، ولد سنة عشرين ومائة، وتوفي سنة سبع وثمانين ومائة. ينظر: ابن خلكان، أحمد بن محمد. "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان". تحقيق: إحسان =

وَمَعْنَى ﴿وَقَدْ خَلَتِ ٱلنُّذُرُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦٓ﴾ أي: مَضَتِ الرُّسُلُ مِنْ قَبْلِ هُوْدٍ وَمِنْ بَعْدِهِ إِلَى قَوْمِهِم، وَإِنْذَارِهِ لَهُمْ(٢).

قَوْلُهُ: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَ﴾، وَجُمْلَةُ: "قَدْ خَلَتْ" مُعْتَرِضَة(٣).

❑ سُئِلَ رَحِمَهُ اللَّهُ(٤):

هَلِ الخِطَابُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمْ فِيهِ﴾ [الأحقاف: ٢٦] لِمَنْ؟ وَمَا مَعْنَى: "مَا"، وَ "إِن"؟

أجابَ:

الخطابُ لأَهْلِ مَكّةَ، و"مَا" بِمَعْنَى: الذي(٥)، واختلفوا في معنى إنْ(١):

=

عباس. (بيروت: دار صادر، ١٩٠٠-١٩٩٤م) ٣: ٢٩٥، الذهبي، محمد بن أحمد. "معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م) ص: ٧٢.

(١) لم أجد من نقل هذا عن الكناني، والمنقول بلفظه ورد عن الكسائي، فلعل في المخطوط تصحيفًا. ينظر: البغوي، "معالم التنزيل" ٤: ٢٠٠.

(٢) ينظر: الطبري، "جامع البيان" ٢١: ١٥٣-١٥٤، ابن عادل، "اللباب" ١٧: ٤٠٥.

(٣) ينظر: البيضاوي، عبد الله بن عمر. "أنوار التنزيل وأسرار التأويل". تحقيق: محمد المرعشلي. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨ هـ) ٢: ٣٩، أبو حيان، محمد بن يوسف. "البحر المحيط في التفسير". عناية: صدقي العطار - زهير جعيد - عرفان حسّونة. (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠م) ٣: ٣٥٢.

(٤) في (ز): "سئل عفا الله عنه".

(٥) ينظر: النحاس، أحمد بن محمد. "إعراب القرآن". تحقيق: عبد المنعم خليل. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ) ٤: ١١٣، القيرواني، مكي بن أبي طالب. "مشكل إعراب القرآن". تحقيق: حاتم الضامن. (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ) ٢: ٦٦٨.

فَقِيْلَ: زَائِدَةٌ.

وَقِيْلَ: نَافِيَةٌ [بِمَعْنَى: مَا](٢)، أي: مَكّنّاهُم فِي الّذِيْ [مَا](٣) مَكّنّاكُم فِيهِ يَا أَهلَ مَكّةَ مِن قُوّةِ الأَبْدَانِ، وَطُوْلِ العُمرِ، وَكَثْرَةِ المالِ(٤).

❑ سُئِلَ عَفَا اللهُ عَنْهُ(٥):

مَا مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓاْ أَنصِتُواْ ۖ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْاْ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الأحقاف: ٢٩]؟

أَجَابَ:

مَعْنَى ﴿صَرَفْنَآ إِلَيْكَ﴾ أي: أَمَلْنَا(٦).

وَمَعْنَى ﴿قَالُوٓاْ أَنصِتُواْ ۖ﴾ أي: قَالَ بَعْضُهُم لِبَعْضٍ: اسْكُتُوا لِنَسْمَعَ لِقِرَآتِهِ(٧)،

=

(١) في (ك): "لا".

(٢) ما بين المعكوفين سقط من (ك).

(٣) ما بين المعكوفين سقط من (ك).

(٤) ينظر: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. "غريب القرآن" تحقيق: أحمد صقر. (دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م) ص: ٤٠٨، الماوردي، "النكت والعيون" ٥: ٢٨٤.

(٥) في (ز)، و(ك): "سئل رحمه الله".

(٦) وقيل في معنى "صَرَفْنَا": صَيَّرناهم إليك، وقيل: ألجأناهم. وقيل: وقفناهم بصرفنا إيَّاهم عن بلادهم إليك. ينظر: النحاس، إعراب القرآن ٤: ١١٥، النسفي، عبد الله بن أحمد. "مدارك التنزيل وحقائق التأويل". تحقيق: يوسف بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو. (ط١، بيروت: دار الكلم الطيب، ١٩٩٨م) ٣: ٣١٧، العيني، محمود بن أحمد. "عمدة القاري شرح صحيح البخاري". (عنيت بنشره وتصحيحه: شركة من العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية) ١٥: ١٨٧.

(٧) في (ز): "قرآته".

فَلَا يَحُوْلُ بينَنَا وَبَينَ الاستِمَاعِ شَيءٌ، فَأَنْصَتُوا أَشدَّ إِنْصَاتٍ، وَاسْتَمَعُوا أَشَدَّ اسْتِمَاعٍ، حَتّىٰ كَانَ بَعْضُهُم يَقَعُ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْ شِدّةِ حِرْصِهِم(١).

وَمَعْنَىٰ ﴿قُضِيَ﴾ أي: فَرَغَ مِنْ تِلَاوَتِهِ(٢).

وَمَعْنَىٰ ﴿وَلَّوْاْ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾ أي: رَجَعُوا إِلَيْهِم مُخَوِّفِيْنَ لَهُم العَذَابَ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا(٣).

❐ **سُئِل عَفَا اللهُ عَنْهُ(٤):**

مَا الحِكْمَةُ فِي قَوْلِ الجَنّ: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٣٠]، والسيّدُ عِيسَىٰ بَعْدَ السّيّدِ مُوْسَىٰ؟

أَجَابَ:

ذَكَرَ الْمُفَسّرُونَ أَنَّهم كَانُوا يَهُودًا، وَلَوْ كَانُوا نَصَارىٰ مَا ذَكَرُوا إِلّا الْمَسِيحَ(٥)، عَلَىٰ نبيّنا وَعَلَيْهِمَا أَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ.

---

(١) ينظر: الواحدي، علي بن أحمد. "الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: صفوان داوودي. (ط١، بيروت – دمشق: دار القلم – الدار الشامية، ١٤١٥هـ) ص: ٩٩٨، المباركفوري، عبيد الله بن محمد. "مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح". (ط٣، بنارس: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء–الجامعة السلفية الهند، ١٩٨٤م) ٣: ١٢٧.

(٢) ينظر: الطبري، "جامع البيان" ٢١: ١٧٠، البغوي، "معالم التنزيل" ٤: ٢٠٥.

(٣) ينظر: النحاس، "إعراب القرآن" ٤: ١١٥، الماوردي، "النكت والعيون" ٥: ٢٨٧.

(٤) في (ك): "سئل رحمه الله".

(٥) ينظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن" ١٦: ٢١٧، النسفي، "مدارك التنزيل" ٣: ٣١٨، أبو السعود، محمد بن محمد. "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم". (بيروت: دار إحياء التراث العربي) ٨: ٨٨. والعبارة هكذا في المخطوط، ولعل الصواب: "لذكروا موسى والمسيح" لأن النصارى يؤمنون بموسى.

❐ **سُئِلَ عَفَا اللهُ عَنْهُ(١):**

مَا خَبَرُ أَنَّ فِي آيَةِ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ﴾ [الأحقاف: ٣٣]، [٢١٦/أ]؟

أَجَابَ:

خَبَرُهَا: ﴿بِقَادِرٍ﴾، وَزِيْدَت البَاءُ فِيهِ؛ لَأَنَّ الكَلَامَ فِيْهِ فِي قُوَّةِ: "أَلَيْسَ اللهُ بِقَادِرٍ"، أَوْ لِلتَّوكِيدِ(٢).

أَسْئِلَةٌ فِيْ سُوْرَةِ القِتَالِ(٣)

❐ **سُئِلَ رَحِمَهُ اللهُ(٤):**

مَا مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾ [محمد: ٢٥]، وَهَلْ فِي إِسْرَارِهِم مِن قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ﴾ [محمد: ٢٦] قِرَاءَةٌ بِكَسْرِ الهَمْزَةِ [أَمْ لَا](٥) ؟

---

(١) في (ز)، و(ك): "سئل رحمه الله".

(٢) ينظر: الزجاج، "معاني القرآن" ٤: ٤٤٧، ابن أبي زمنين، محمد بن عبد الله. "تفسير القرآن العزيز". تحقيق: حسين بن عكاشة، ومحمد الكنز. (ط١، القاهرة: دار الفاروق الحديثة، ٢٠٠٢م) ٤: ٢٣٢.

(٣) هذه الجملة مكتوبة في حاشية الأصل، بلون مختلف عن بقية الحواشي، ولا توجد في (ز)، و(ك)، وكأنَّها من فعل الناسخ، والله أعلم.

(٤) في (ز): "سئل عفا الله عنه".

(٥) ما بين المعكوفين سقط من (ز)، (ك).

أَجَابَ:

مَعْنَى ﴿سَوَّلَ لَهُمْ﴾ أي: زيَّنَ لَهُم القَبِيح(١).

وَمَعْنَى أَمْلَى ﴿لَهُمْ﴾: عَلَى القِرَآتَيْنِ(٢) أي: أَمدَّ(٣) لَهُم فِي الأَمَلِ(٤).

وَفِي ﴿إِسْرَارَهُمْ﴾ قِرَاءَةٌ بِكَسْرِ الهَمْزَةِ عَلَى الْمَصْدَرِ، وَالفَتْحُ عَلَى جَمْعِ السِّرِّ(٥).

❐ سُئِلَ عَفَا اللهُ عَنْهُ(٦):

مَا مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد:

---

(١) ينظر: الواحدي، علي بن أحمد. "التَّفْسِيرُ البَسِيْط" تحقيق: رسائل دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود. (ط١، الرياض: عمادة البحث العلمي-جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠هـ)٢٠: ٢٥٧، ونسبه لابن عباس رضي الله عنهما، والبغوي، "معالم التنزيل" ٤: ٢١٧.

(٢) قَرَأَ أَبُو عَمْرو وَحده ﴿وَأُمْلِيَ لَهُم﴾ بِضَم الْألف وَكسر اللَّام وَفتح الْيَاء، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ ﴿وَأَمْلَىٰ لَهُمْ﴾ بِفَتْح الْألف وَاللَّام. ينظر: ابن مجاهد، "السبعة في القراءات" ص: ٦٠٠-٦٠١، ابن مهران، أحمد بن الحسين. "المبسوط في القراءات العشر". تحقيق: سبيع حاكيمي. (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨١م) ص: ٤٠٨.

(٣) في (ز)، (ك): "مدَّ" بدون ألف.

(٤) ينظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن" ١٦: ٢٤٩، الشوكاني، "فتح القدير" ٥: ٤٧.

(٥) قرأ حمزة والكسائي وحفص: ﴿إِسْرَارَهُمْ﴾ بِكسر الألف، وقرأ الباقون وأبو بكر عن عاصم: ﴿أَسْرَارَهُم﴾، بفتح الألف. ينظر: الأزهري، محمد بن أحمد. "معاني القراءات". (ط١، الرياض: مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سعود، ١٩٩١م) ٢: ٣٨٧، الفارسي، الحسن بن أحمد. "الحجة للقراء السبعة". تحقيق: بدر الدين قهوجي - بشير جويجابي، (ط٢، دمشق -بيروت: دار المأمون للتراث، ١٩٩٣م) ٦: ١٩٦.

(٦) في (ك): "سئل رحمه الله".

٣٥]، وَمَا مَعْنَى: ﴿وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ ۝٣٦ إِن يَسْـَٔلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا۟ وَيُخْرِجْ أَضْغَٰنَكُمْ﴾ [محمد: ٣٦-٣٧]؟

أَجَابَ:

مَعْنَى ﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ أي: الغَالِبُونَ(١).

وَمَعْنَى: ﴿وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾ أي: بِالعَوْنِ وَالنَصْرِ(٢).

وَمَعْنَى: ﴿وَلَن(٣) يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ أي: لَمْ(٤) يَنْقُصْ شَيئًا مِنْ ثَوَابِ أَعْمَالِكُم(٥)، يُقَالُ: وَتَرَهُ يَتِرُهُ وَتْرًا إِذَا نَقَصَ حَقَّهُ(٦).

وَمَعْنَى: ﴿وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ﴾ أي: جَمِيعَهَا، بَلْ يَسْأَلُكُم الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ

---

(١) ينظر: الطبري، "جامع البيان" ٢١: ٢٢٨، البغوي، "معالم التنزيل" ٤: ٢١٩.

(٢) ينظر: ابن الأحنف، أحمد بن أبي بكر. "البستان في إعراب مشكلات القرآن – من الأنبياء إلى آخره". تحقيق: أحمد الجندي. (ط١، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ٢٠١٨م) ٣: ٨٩، السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". تحقيق: عبد الرحمن اللويحق. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م) ص: ٧٩٠.

(٣) في (ك): "ولم" وهو خطأ في النسخ، والله أعلم.

(٤) في (ز)، (ك): "لن".

(٥) ينظر: الطبري، "جامع البيان" ٢١: ٢٢٩، ابن عطية، عبد الحق بن غالب. "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: عبد السلام عبد الشافي. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ) ٥: ١٢٢.

(٦) ينظر: الأزهري، "تهذيب اللغة" ١٤: ٢٢٤، الخطابي، حمد بن محمد. "غريب الحديث". تحقيق: عبد الكريم الغرباوي، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢م) ١: ٦١٩.

فِيهَا، وَهُوَ جُزءٌ يَسِيرٌ كَرُبْعِ العُشْرِ وَالعُشْر(١).

وَمَعْنَى: ﴿إِن يَسْـَٔلْكُمُوهَا فَيُحْفِكْكُمْ تَبْخَلُوا۟﴾ أي: [إِنْ](٢) يَسْأَلْكُمُوهَا كَلَّهَا فَيُجْهِدَكُم(٣) تَبْخَلُوا بِهَا وَلَا تُعْطُوهَا(٤)، يُقَالُ: أَحْفَا(٥) فُلَانٌ فَلانًا إِذَا أَجْهَدَهُ(٦)، وَمِثْلُهُ الحَثُّ(٧) عَلَيْهِ.

وَمَعْنَى: يُخْرِجْ ﴿أَضْغَٰنَكُمْ﴾ أي: بُغْضَكُم وَعَدَاوَتَكُم لِرَسُولِ اللهِ ﷺ(٨)، والضَّمِيرُ فِي "يُخْرِجْ" للهِ ﷻ، وَيُؤَيِّدُهُ القِرَاءَةُ بِالنُّونِ، أَوْ البُغضِ(٩) لأَنَّهُ سَبَبُ الإِضْغَانِ، وقُرِئَ: ﴿تَخْرج﴾ بِالتَّاءِ، وَرَفْع ﴿أَضْغَانُكُم﴾(١٠). [٢١٦/ب]

---

(١) ينظر: الماوردي، "النكت والعيون" ٥: ٣٠٦، السمعاني، منصور بن محمد. "تفسير القرآن". تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس. (ط١، الرياض: دار الوطن، ١٩٩٧م) ٥: ١٨٥.

(٢) ما بين المعكوفين سقط من (ك).

(٣) في (ز): "فيجدكم".

(٤) ينظر: الطبري، "جامع البيان" ٢١: ٢٣١، الزجاج، "معاني القرآن" ٥: ١٧.

(٥) في (ز)، (ك): "أحفى".

(٦) ينظر: الأزهري، "تهذيب اللغة" ٥: ١٦٧، الحميري، نشوان بن سعيد. "شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم". تحقيق: حسين العمري وآخرون. (ط١، بيروت – دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩م) ٣: ١٥١٩.

(٧) في (ز)، (ك): "الحف".

(٨) ينظر: الواحدي، "التفسير البسيط" ٢٠: ٢٧٣، ابن الجوزي، "زاد المسير" ٤: ١٢٣.

(٩) في (ز): "للبخل"، وفي (ك): "البخل".

(١٠) قرأ يَعْقُوب بالنون مضمومة وفتح الجيم، وأَبِو عَمْرٍو إلا أنه يجزم الجيم، وقرأ أبو عمرو بياء مفتوحة إلا أنَّه رفع الجيم، وقرأ الباقون بياء مضمومة وجزم الجيم، وعن ابن محيصن "ويخرج" بفتح الياء وضم الراء ﴿أضغانكم﴾ بالرفع فاعلاً، وعن ابن عباس وابن سيرين: ﴿وتَخْرُجُ =

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أحمد الله تعالى على منَّ به من الانتهاء من هذا البحث، وأسأل سبحانه المزيد من فضله.

وقد توصلت من خلال هذا البحث إلى بعض النتائج والتوصيات، على النحو الآتي:

أولاً: النتائج:

١- هذا الكتاب من الكتب الفريدة في التخصص، والذي اعتمد أسلوب السؤال والجواب في التفسير، وهو أدعى لفهم المسائل وثباتها عند القارئ.

٢- ظهر لي من خلال البحث أن مؤلف الكتاب له باع كبير في التفسير، فهو يجيب إجابات دقيقة، وينوع النقول، ويذكر القراءات التي لها أثر في التفسير.

٣- كان عدد الأسئلة الخفية المتعلقة بسورة الأحقاف (٧) أسئلة، والأسئلة المتعلقة بسورة القتال سؤالان.

ثانيًا: التوصيات:

يوصي الباحث باستكمال تحقيق هذا الكتاب وطباعته ونشره، لعظيم فائدته، وللتعريف بمؤلفه، وبيان مكانته العلمية.

=

أَضغانُكُم﴾. ينظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن" ١٦: ٢٥٧ الهذلي، يوسف بن علي. "الكامل في القراءات والأربعين الزائدة عليها". تحقيق: جمال الشايب. (ط١، مؤسسة سما للتوزيع والنشر، ٢٠٠٧م) ص: ٦٣٨، ابن البناء، أحمد بن محمد. "إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر". تحقيق: أنس مهرة. (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م) ص: ٥٠٨.

فهرس المصادر والمراجع

ابن أبي زمنين، محمد بن عبد الله. "تفسير القرآن العزيز". تحقيق: حسين بن عكاشة، ومحمد الكنز. (ط١، القاهرة: دار الفاروق الحديثة، ٢٠٠٢م).

ابن الأثير الجزري، علي بن محمد. "أسد الغابة في معرفة الصحابة". تحقيق: علي معوض – عادل عبد الموجود. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م).

ابن الأحنف، أحمد بن أبي بكر. "البستان في إعراب مشكلات القرآن – من الأنبياء إلى آخره". تحقيق: أحمد الجندي. (ط١، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ٢٠١٨م).

ابن البناء، أحمد بن محمد. "إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر". تحقيق: أنس مهرة. (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م).

ابن الجزري، محمد بن محمد. "شرح طيبة النشر في القراءات". ضبطه وعلق عليه: أنس مهرة. (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م).

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. "زاد المسير في علم التفسير". تحقيق: عبد الرزاق المهدي. (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٢هـ).

ابن جرير، محمد بن جرير. "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق: عبد الله التركي. (ط١، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، ٢٠٠١م).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. "الإصابة في تمييز الصحابة". تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ).

ابن حوقل، محمد بن حوقل. "صورة الأرض". (بيروت: دار صادر، ١٩٣٨م).

ابن خلكان، أحمد بن محمد. "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان". تحقيق: إحسان عباس. (بيروت: دار صادر، ١٩٠٠–١٩٩٤م).

ابن دريد، محمد بن الحسن. "جمهرة اللغة". تحقيق: رمزي بعلبكي. (ط١، بيروت:

دار العلم للملايين، ١٩٨٧م).

ابن سعد، محمد بن سعد. "الطبقات الكبرى". تحقيق: محمد عطا. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م).

ابن عادل، عمر بن علي. "اللباب في علوم الكتاب". تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م).

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. "الاستيعاب في معرفة الأصحاب"، ومعه: "الإنباه في ذكر قبائل الرواة". تحقيق: عبد الله التركي. (ط١، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية – مصر، ٢٠١٩م).

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. "الإنباه على قبائل الرواة". تحقيق: إبراهيم الأبياري. (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥م).

ابن عساكر، علي بن الحسن. "تاريخ مدينة دمشق، وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل". تحقيق: عمر بن غرامة. (دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٩٥ م).

ابن عطية، عبد الحق بن غالب. "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: عبد السلام عبد الشافي. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ).

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. "غريب القرآن" تحقيق: أحمد صقر. (دار الكتب العلمية، ١٩٧٨ م).

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر البصري، طبقات الشافعيين، تحقيق: أحمد هاشم، د محمد زينهم. (مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣م).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. "تفسير القرآن العظيم". تحقيق: سامي السلامة. (ط٢، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م).

ابن مجاهد، أحمد بن موسى. "السبعة في القراءات". تحقيق: شوقي ضيف. (ط٢، مصر: دار المعارف، ١٤٠٠هـ).

ابن مهران، أحمد بن الحسين. "المبسوط في القراءات العشر". تحقيق: سبيع حاكيمي. (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨١م).

أبو السعود، محمد بن محمد. "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم". (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

أبو حيان، محمد بن يوسف. "البحر المحيط في التفسير". عناية: صدقي العطار – زهير جعيد – عرفان حسّونة. (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠م).

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

الأزهري، محمد بن أحمد. "معاني القراءات". (ط١، الرياض: مركز البحوث في كلية الآداب – جامعة الملك سعود، ١٩٩١م).

الاصطخري، إبراهيم بن محمد. "المسالك والممالك". (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة).

الباباني، إسماعيل باشا بن محمد. "هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين". (إسطنبول: وكالة المعارف، ١٩٥١ – ١٩٥٥هـ).

البغوي، الحسين بن مسعود. "معالم التنزيل في تفسير القرآن". تحقيق: عبد الرزاق المهدي. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ).

البكري، عبد الله بن عبد العزيز. "معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع". (ط٣، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ).

البلادي، عاتق بن غيث. "معجم الْمَعَالِمِ الْجُغْرَافِيَّةِ فِي السِّيرَةِ النَّبَوِيَّةِ". (ط١، مكة المكرمة: دار مكة للنشر والتوزيع، ١٩٨٢م).

البيضاوي، عبد الله بن عمر. "أنوار التنزيل وأسرار التأويل". تحقيق: محمد المرعشلي. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨ هـ).

جلال الدين المحلي، محمد بن أحمد، جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. "تفسير الجلالين". (ط١، القاهرة: دار الحديث).

جماعة من المؤلفين، إشراف مؤسسة العفيف الثقافية–صنعاء. "الموسوعة اليمنية". (ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣م).

الحموي، ياقوت بن عبد الله. "معجم البلدان". (ط٢، بيروت: دار صادر، ١٩٩٥م).

الحميري، نشوان بن سعيد. "شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم". تحقيق: حسين العمري وآخرون. (ط١، بيروت – دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩م).

الخطابي، حمد بن محمد. "غريب الحديث". تحقيق: عبد الكريم الغرباوي، خرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي. (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢م).

الداني، عثمان بن سعيد. "التيسير في القراءات السبع". تحقيق: خلف الشغدلي، (ط١، حائل: دار الأندلس للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م).

الذهبي، محمد بن أحمد. "تذكرة الحفاظ". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م).

الذهبي، محمد بن أحمد. "سير أعلام النبلاء". تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط. (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م).

الذهبي، محمد بن أحمد. "معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م).

الزجاج، إبراهيم بن السري. "معاني القرآن وإعرابه". تحقيق: عبد الجليل شلبي. (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨م).

الزركلي، خير الدين بن محمود. "الأعلام". (ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م).

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". تحقيق: عبد الرحمن اللويحق. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م).

السمعاني، منصور بن محمد. "تفسير القرآن". تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس. (ط١، الرياض: دار الوطن، ١٩٩٧م).

الشوكاني، محمد بن علي. "فتح القدير". (ط١، دمشق – بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ١٤١٤هـ).

الصفدي، خليل بن أيبك. "الوافي بالوفيات". تحقيق: أحمد الأرناؤوط – تركي مصطفى. (بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٠م).

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. "تفسير عبد الرزاق". تحقيق: د. محمود محمد. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ).

العفيفي، عبد الحكيم. "موسوعة ألف مدينة إسلامية". (ط١، بيروت: أوراق شرقية، ٢٠٠٠م).

العيني، محمود بن أحمد. "عمدة القاري شرح صحيح البخاري". (عنيت بنشره وتصحيحه: شركة من العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية).

الفارسي، الحسن بن أحمد. "الحجة للقراء السبعة". تحقيق: بدر الدين قهوجي – بشير جويجابي، (ط٢، دمشق –بيروت: دار المأمون للتراث، ١٩٩٣م).

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. "العين". تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي. (دار ومكتبة الهلال).

القرطبي، محمد بن أحمد. "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق: أحمد البردوني – إبراهيم أطفيش. (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م).

قره بلوط، علي الرضا قره بلوط – أحمد طوران قره بلوط، "معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم المخطوطات والمطبوعات". (ط١، قيصري – تركيا: دار العقبة، ٢٠٠١م).

القيرواني، مكي بن أبي طالب. "مشكل إعراب القرآن". تحقيق: حاتم الضامن. (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ).

كحالة، عمر بن رضا. "معجم المؤلفين". (بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي).

كحالة، عمر بن رضا. "معجم قبائل العرب القديمة والحديثة". (ط٧، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م).

الماوردي، علي بن محمد. "تفسير الماوردي = النكت والعيون". تحقيق: السيد ابن

عبد المقصود. (بيروت: دار الكتب العلمية).

المباركفوري، عبيد الله بن محمد. "مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح". (ط٣، بنارس: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء-الجامعة السلفية الهند، ١٩٨٤م).

المحبي، محمد أمين بن فضل الله. "خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر". (بيروت: دار صادر).

النحاس، أحمد بن محمد. "إعراب القرآن". تحقيق: عبد المنعم خليل. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ).

النحاس، أحمد بن محمد. "معاني القرآن". تحقيق: محمد الصابوني. (ط١، مكة المكرمة: مطابع جامعة أم القرى، ١٤٠٩هـ).

النسفي، عبد الله بن أحمد. "مدارك التنزيل وحقائق التأويل". تحقيق: يوسف بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو. (ط١، بيروت: دار الكلم الطيب، ١٩٩٨م).

الهذلي، يوسف بن علي. "الكامل في القراءات والأربعين الزائدة عليها". تحقيق: جمال الشايب. (ط١، مؤسسة سما للتوزيع والنشر، ٢٠٠٧م).

الواحدي، علي بن أحمد. "أسباب نزول القرآن". تحقيق: عصام الحميدان. (ط١، الدمام: دار الإصلاح، ١٩٩٢م).

الواحدي، علي بن أحمد. "التَّفْسِيرُ البَسِيْط" تحقيق: رسائل دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود. (ط١، الرياض: عمادة البحث العلمي-جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠هـ).

الواحدي، علي بن أحمد. "الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: صفوان داوودي. (ط١، بيروت – دمشق: دار القلم – الدار الشامية، ١٤١٥هـ).

الواحدي، علي بن أحمد. "الوسيط في تفسير القرآن المجيد". تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، وآخرين. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م).

bibliography

Ibn Abi Zamanin, Muhammad ibn Abd Allah. "Tafsir al-Qur'an al-Aziz". Edited by: Husayn ibn Akasha and Muhammad al-Kanz. (1st ed., Cairo: Dar al-Faruq al-Hadithah, 2002 CE) .

Ibn al-Athir al-Jazari, Ali ibn Muhammad. "Asad al-Ghabah fi Ma'rifat al-Sahabah". Edited by: Ali Mu'awwad and Adel Abd al-Mawjud. (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994 CE) .

Ibn al-Ahnaf, Ahmad ibn Abi Bakr. "al-Bustan fi I'rab Mushkilat al-Qur'an - min al-Anbiya' ila Akhirihi". Edited by: Ahmad al-Jundi. (1st ed., Riyadh: Markaz al-Malik Faisal lil-Buhuth wa al-Dirasat al-Islamiyyah, 2018 CE) .

Ibn al-Banna', Ahmad ibn Muhammad. "Ithaf Fudala' al-Bashar fi al-Qira'at al-Arba' Asharah". Edited by: Anas Mahrah. (3rd ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006 CE) .

Ibn al-Jazari, Muhammad ibn Muhammad. "Sharh Tayyibat al-Nashr fi al-Qira'at". Proofread and annotated by: Anas Mahrah. (2nd ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000 CE) .

Ibn al-Jawzi, Abd al-Rahman ibn Ali. "Zad al-Masir fi 'Ilm al-Tafsir". Edited by: Abd al-Razzaq al-Mahdi. (1st ed., Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1422 AH) .

Ibn Jarir, Muhammad ibn Jarir. "Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an". Edited by: Abd Allah al-Turki. (1st ed., Cairo: Dar Hajar lil-Tiba'ah wa al-Nashr, 2001 CE) .

Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad ibn Ali. "al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah". Edited by: Adel Abd al-Mawjud and Ali Mu'awwad. (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 AH) .

Ibn Hawqal, Muhammad ibn Hawqal. "Surat al-Ard". (Beirut: Dar Sadir, 1938 CE) .

Ibn Khallikan, Ahmad ibn Muhammad. "Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman". Edited by: Ihsan Abbas. (Beirut: Dar Sadir, 1900-1994 CE) .

Ibn Durayd, Muhammad ibn al-Hasan. "Jamharat al-Lughah". Edited by: Ramzi Ba'labaki. (1st ed., Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin, 1987 CE) .

Ibn Sa'd, Muhammad ibn Sa'd. "al-Tabaqat al-Kubra". Edited by: Muhammad Ata. (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990 CE) .

Ibn Adil, Umar ibn Ali. "al-Lubab fi 'Ulum al-Kitab". Edited by: Adel Abd al-Mawjud and Ali Mu'awwad. (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998 CE) .

Ibn Abd al-Barr, Yusuf ibn Abd Allah. "al-Isti'ab fi Ma'rifat al-As-hab", and with it: "al-Inbah fi Dhikr Qaba'il al-Ruwah". Edited by: Abd Allah al-Turki. (1st ed., Markaz Hajar lil-Buhuth wa al-Dirasat al-Arabiyyah wa al-Islamiyyah – Egypt, 2019 CE) .

Ibn Abd al-Barr, Yusuf ibn Abd Allah. "al-Inbah 'ala Qaba'il al-Ruwah". Edited by: Ibrahim al-Abyari. (1st ed., Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1985 CE) .

Ibn Asakir, Ali ibn al-Hasan. "Tarikh Madinat Dimashq, wa Dhikr Fadliha wa Tasmiyat man Hallaha min al-Amathil". Edited by: Umar ibn Gharamah. (Dar al-Fikr lil-Tiba'ah wa al-Nashr, 1995 CE) .

Ibn Atiyyah, Abd al-Haqq ibn Ghalib. "al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz". Edited by: Abd al-Salam Abd al-Shafi. (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1422 AH) .

Ibn Qutaybah, Abd Allah ibn Muslim. "Gharib al-Qur'an". Edited by: Ahmad Saqr. (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1978 CE) .

Ibn Kathir, Abu al-Fida' Isma'il ibn Umar al-Basri. "Tabaqat al-Shafi'iyyin". Edited by: Ahmad Hashim and Dr. Muhammad Zaynhum. (Maktabat al-Thaqafah al-Diniyyah, 1413 AH - 1993 CE) .

Ibn Kathir, Isma'il ibn Umar. "Tafsir al-Qur'an al-Azim".

Edited by: Sami al-Salamah. (2nd ed., Riyadh: Dar Taybah lil-Nashr wa al-Tawzi', 1999 CE) .

Ibn Mujahid, Ahmad ibn Musa. "al-Sab'ah fi al-Qira'at". Edited by: Shawqi Dayf. (2nd ed., Egypt: Dar al-Ma'arif, 1400 AH) .

Ibn Mihran, Ahmad ibn al-Husayn. "al-Mabsut fi al-Qira'at al-Ashr". Edited by: Subay' Hakimi. (Damascus: Majma' al-Lughah al-Arabiyyah, 1981 CE) .

Abu al-Su'ud, Muhammad ibn Muhammad. "Irshad al-Aql al-Salim ila Mazaya al-Kitab al-Karim". (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi) .

Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf. "al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir". With the care of: Sidqi al-Attar, Zuhayr Ju'ayd and Irfan Hassunah. (Beirut: Dar al-Fikr, 2000 CE) .

al-Azharī, Muhammad ibn Ahmad. "Tahdhīb al-Lughah". Edited by: Muhammad Mur'ib. (1st ed., Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 2001 CE) .

al-Azharī, Muhammad ibn Ahmad. "Ma'ani al-Qira'at". (1st ed., Riyadh: Markaz al-Buhuth fi Kulliyyat al-Adab - Jami'at al-Malik Saud, 1991 CE) .

al-Istakhri, Ibrahim ibn Muhammad. "al-Masalik wa al-Mamalik". (Cairo: al-Hay'ah al-Ammah li-Qusur al-Thaqafah) .

al-Babani, Isma'il Pasha ibn Muhammad. "Hadiyyat al-Arifin Asma' al-Mu'allifin wa Athar al-Musannifin". (Istanbul: Wikalat al-Ma'arif, 1951-1955 CE) .

al-Baghawi, al-Husayn ibn Mas'ud. "Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an". Edited by: Abd al-Razzaq al-Mahdi. (1st ed., Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1420 AH) .

al-Bakri, Abd Allah ibn Abd al-Aziz. "Mu'jam ma Ista'jam min Asma' al-Bilad wa al-Mawadi'". (3rd ed., Beirut: Alam al-Kutub, 1403 AH) .

al-Baladi, Atiq ibn Ghayth. "Mu'jam al-Ma'alim al-Jughrafiyyah fi al-Sirah al-Nabawiyyah". (1st ed., Mecca al-Mukarramah: Dar Makkah lil-Nashr wa al-Tawzi', 1982 CE) .

al-Baydawi, Abd Allah ibn Umar. "Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil". Edited by: Muhammad al-Mar'ashi. (1st ed., Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1418 AH) .

Jalal al-Din al-Mahalli, Muhammad ibn Ahmad, and Jalal al-Din al-Suyuti, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. "Tafsir al-Jalalayn". (1st ed., Cairo: Dar al-Hadith) .

Group of authors, under the supervision of Mu'assasat al-'Afif al-Thaqafiyyah - Sana'a. "al-Mawsu'ah al-Yamaniyyah". (2nd ed., Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 2003 CE) .

al-Hamawi, Yaqut ibn Abd Allah. "Mu'jam al-Buldan". (2nd ed., Beirut: Dar Sadir, 1995 CE) .

al-Himyari, Nashwan ibn Sa'id. "Shams al-Ulum wa Dawa' Kalam al-Arab min al-Kulum". Edited by: Husayn al-Umari and others. (1st ed., Beirut - Damascus: Dar al-Fikr, 1999 CE) .

al-Khattabi, Hamd ibn Muhammad. "Gharib al-Hadith". Edited by: Abd al-Karim al-Gharbawi; Hadiths extracted by: Abd al-Qayyum Abd Rabb al-Nabi. (Damascus: Dar al-Fikr, 1982 CE) .

al-Dani, Uthman ibn Sa'id. "al-Taysir fi al-Qira'at al-Sab'". Edited by: Khalaf al-Shaghdali. (1st ed., Hail: Dar al-Andalus lil-Nashr wa al-Tawzi', 2015 CE) .

al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad. "Tadhkirat al-Huffaz". (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998 CE) .

al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad. "Siyar A'lam al-Nubala'". Edited by: A group of researchers under the supervision of Shaykh Shu'ayb al-Arna'ut. (3rd ed., Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1985 CE) .

al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad. "Ma'rifat al-Qurra' al-Kibar ala al-Tabaqat wa al-A'sar". (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997 CE) .

al-Zajjaj, Ibrahim ibn al-Sari. "Ma'ani al-Qur'an wa I'rabuhu". Edited by: Abd al-Jalil Shalabi. (1st ed., Beirut: Alam al-Kutub, 1988 CE) .

al-Zirikli, Khayr al-Din ibn Mahmud. "al-A'lam". (15th ed., Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin, 2002 CE) .

al-Sa'di, Abd al-Rahman ibn Nasir. "Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan". Edited by: Abd al-Rahman al-Luwayhiq. (1st ed., Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000 CE) .

al-Sam'ani, Mansur ibn Muhammad. "Tafsir al-Qur'an". Edited by: Yasir ibn Ibrahim and Ghunaym ibn Abbas. (1st ed., Riyadh: Dar al-Watan, 1997 CE) .

al-Shawkani, Muhammad ibn Ali. "Fath al-Qadir". (1st ed., Damascus - Beirut: Dar Ibn Kathir, Dar al-Kalam al-Tayyib, 1414 AH) .

al-Safadi, Khalil ibn Aybak. "al-Wafi bi al-Wafayat". Edited by: Ahmad al-Arna'ut and Turki Mustafa. (Beirut: Dar Ihya' al-Turath, 2000 CE) .

al-San'ani, Abd al-Razzaq ibn Hammam. "Tafsir Abd al-Razzaq". Edited by: Dr. Mahmud Muhammad. (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1419 AH) .

al-Afifi, Abd al-Hakim. "Mawsu'at Alf Madinah Islamiyyah". (1st ed., Beirut: Awraq Sharqiyyah, 2000 CE) .

al-Ayni, Mahmud ibn Ahmad. "Umdat al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari". Its publication and correction were undertaken by: A company of scholars with the assistance of the Muniriyyah Printing Administration .

al-Farisi, al-Hasan ibn Ahmad. "al-Hujjah li al-Qurra' al-Sab'ah". Edited by: Badr al-Din Qahwaji and Bashir Juwayjabi. (2nd ed., Damascus - Beirut: Dar al-Ma'mun lil-Turath, 1993 CE) .

al-Farahidi, al-Khalil ibn Ahmad. "al-Ayn". Edited by: Mahdi al-Makhzumi and Ibrahim al-Samarra'i. (Dar wa Maktabat al-Hilal) .

al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. "al-Jami' li Ahkam al-Qur'an". Edited by: Ahmad al-Barduni and Ibrahim Atfish. (2nd ed., Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964 CE) .

Qarah Bulut, Ali al-Rida Qarah Bulut and Ahmad Turan

Qarah Bulut. "Mu'jam al-Tarikh al-Turath al-Islami fi Maktabat al-Alam al-Makhtutat wa al-Matbu'at". (1st ed., Kayseri - Turkey: Dar al-Uqbah, 2001 CE) .

al-Qayrawani, Makki ibn Abi Talib. "Mushkil I'rab al-Qur'an". Edited by: Hatim al-Damin. (2nd ed., Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1405 AH) .

Kahhalah, Umar ibn Rida. "Mu'jam al-Mu'allifin". (Beirut: Maktabat al-Muthanna, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi) .

Kahhalah, Umar ibn Rida. "Mu'jam Qaba'il al-Arab al-Qadimah wa al-Hadithah". (7th ed., Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1994 CE) .

al-Mawardi, Ali ibn Muhammad. "Tafsir al-Mawardi = al-Nukat wa al-Uyun". Edited by: al-Sayyid ibn Abd al-Maqṣud. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah) .

al-Mubarakfuri, Ubayd Allah ibn Muhammad. "Mir'at al-Mafatih Sharh Mishkat al-Masabih". (3rd ed., Benares: Idarat al-Buhuth al-Ilmiyyah wa al-Da'wah wa al-Ifta' - al-Jami'ah al-Salafiyyah al-Hind, 1984 CE) .

al-Muhibbi, Muhammad Amin ibn Fadl Allah. "Khulasat al-Athar fi A'yan al-Qarn al-Hadi Ashar". (Beirut: Dar Sadir) .

al-Nahhas, Ahmad ibn Muhammad. "I'rab al-Qur'an". Edited by: Abd al-Mun'im Khalil. (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1421 AH) .

al-Nahhas, Ahmad ibn Muhammad. "Ma'ani al-Qur'an". Edited by: Muhammad al-Sabuni. (1st ed., Mecca al-Mukarramah: Matabi' Jami'at Umm al-Qura, 1409 AH) .

al-Nasafi, Abd Allah ibn Ahmad. "Madarik al-Tanzil wa Haqa'iq al-Ta'wil". Edited by: Yusuf Badiwi; reviewed and introduced by: Muhyi al-Din Dib Mastu. (1st ed., Beirut: Dar al-Kalam al-Tayyib, 1998 CE) .

al-Hudhali, Yusuf ibn Ali. "al-Kamil fi al-Qira'at wa al-Arba'in al-Za'idah Alayha". Edited by: Jamal al-Shayib. (1st ed., Mu'assasat Sama lil-Tawzi' wa al-Nashr, 2007 CE) .

al-Wahidi, Ali ibn Ahmad. "Asbab Nuzul al-Qur'an".

Edited by: Isam al-Humaydan. (1st ed., Dammam: Dar al-Islah, 1992 CE) .

al-Wahidi, Ali ibn Ahmad. "al-Tafsir al-Basit". Edited by: Doctoral dissertations at Imam Muhammad ibn Saud University. (1st ed., Riyadh: Imadat al-Bahth al-Ilmi - Jami'at al-Imam Muhammad ibn Saud al-Islamiyyah, 1430 AH) .

al-Wahidi, Ali ibn Ahmad. "al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz". Edited by: Safwan Dawudi. (1st ed., Beirut - Damascus: Dar al-Qalam - al-Dar al-Shamiyyah, 1415 AH) .

al-Wahidi, Ali ibn Ahmad. "al-Wasit fi Tafsir al-Qur'an al-Majid". Edited by: Adel Abd al-Mawjud, Ali Mu'awwad and others. (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994 CE).

الكليَّات التفسيرية التي رواها الطبري في تفسيره عن ابن عباس رضي الله عنهما

- جمعًا ودراسةً -

The interpretive principles narrated by Al-Tabari in his Tafsir From Ibn Abbas (R.A)

- A Collection and study -

إعداد:

د / نوف بنت ناصر الغريبي

الأستاذ المساعد بقسم الكتاب والسُّنة بكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى بمكة المكرمة

Prepared by:

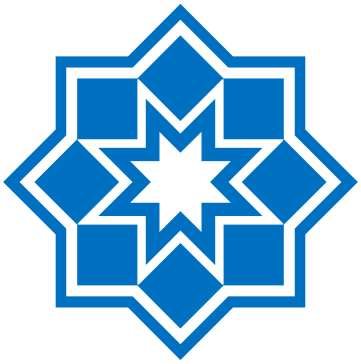
Dr. Nouf bint Nasser Al-Ghuraibi

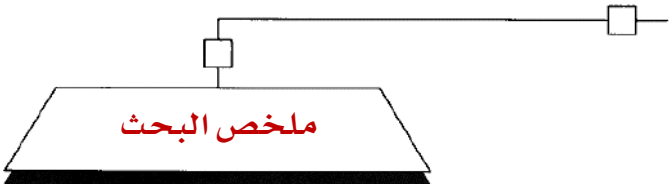
Assistant Professor in the Department of Qur'an and Sunnah, Faculty of Da'wah and Fundamentals of Religion, Umm Al-Qura University, Makkah Al-Mukarramah

Email: cscenter@uqu.edu.sa

استلام البحث A Research Receiving		اعتماد البحث A Research Approving
2025/10/20		2026/02/05

نشر البحث
A Research publication
محرّم ١٤٤٨هـ - June 2026
DOI:10.36046/2323-060-217-007



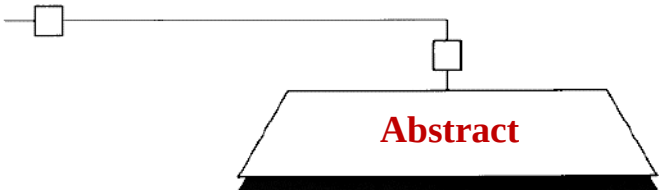


يُبرز هذا البحث أهمية الكليات التفسيرية القرآنية بوصفها مبادئ تأسيسية تجمع عددًا من المواضع النصية تحت معنى واحد؛ مما يسهم في تسهيل فهم الآيات القرآنية بصورة أوضح، ويهدف البحث إلى حصر الكليات التفسيرية التي رواها الطبري عن ابن عباس وجمعها، ودراسة مدى اطراد معانيها وصحتها في سياقاتها القرآنية المختلفة، وقد اعتمد البحث المنهج الاستقرائي لتتبع النصوص ذات الصلة، والمنهجين الوصفي والتحليلي لدراستها وتقويم دلالاتها.

وقد بُني البحث على مقدمة وتمهيد وخمسة مباحث، وتضمّن التمهيد تعريف الكليات التفسيرية وتمييزها عن الوجوه والنظائر، أما المباحث الخمسة فقد خُصّص كلٌّ منها لدراسة كلية تفسيرية واحدة، وهي: "كل ما جاء بـ (أو، أو) فصاحبه مخيّر فيه، وكل ما جاء بـ (فمن لم يجد) فالأول ثم الذي يليه"، و"كل قتل في القرآن فهو لعن"، و"كل تسبيح في القرآن فهو صلاة"، و"كل سلطان في القرآن فهو حجة"، و"كل ريحان في القرآن فهو رزق".

وتوصّل البحث إلى أن هذه الكليات ليست على درجة واحدة من الاطراد؛ إذ أظهرت الدراسة أن بعضها موضع خلاف بين المفسرين، سواء من جهة المعنى أو من جهة تنزيل الكلية على أمثلتها كلها، عدا كليتين وشطر من كلية ثبت اطرادها عند الاستقراء، فالكليتان هما: "كل سلطان في القرآن فهو حُجة" و"كل شيء في القرآن قُتِلَ فهو لعن"، وشطر من كلية هي: "كل شيء (فمن لم يجد) فالأول، ثم الذي يليه".

الكلمات المفتاحية: القرآن، الكلية، التفسيرية، عباس، الطبري).



Abstract

This research highlights the significance of Qur’anic interpretive universals as foundational principles that bring together multiple textual instances under a single meaning ،thereby facilitating a clearer understanding of Qur’anic verses. The study aims to identify the interpretive universals narrated by al-Ṭabarī from Ibn ʿAbbās (may Allah be pleased with him) and to examine the consistency and validity of their meanings across Qur’anic contexts. The research employs the inductive method to trace relevant texts ،and the descriptive and analytical methods to study and evaluate their meanings .

The study is structured into an introduction ،a preliminary section ، and five chapters. The preliminary section defines interpretive universals and explains their distinction from wujūh wa-naẓāʾir. Each of the five chapters is devoted to one interpretive universal: “Every instance of (or ،or) indicates choice ،and every instance of (whoever does not find) means the first option ،then the next ،” “Every mention of killing in the Qur’an refers to curse ،” “Every instance of glorification in the Qur’an refers to prayer ،” “Every mention of authority in the Qur’an refers to proof ،” and “Every instance of fragrance in the Qur’an refers to sustenance” .

The research concludes that these universals are not unanimously accepted by exegetes ،as some Qur’anic instances differ from the universal meaning

except for the universal “whoever does not find ،” which enjoys consensus .

Keywords: (Qur’an, The Principles, The Interpretive, Al-Ṭabarī, Ibn Abbās).

المقدِّمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله.

وبعد:

فإن القرآن هو كتاب الله المباركُ الذي أنزله؛ لتدبره والعمل بما فيه، قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ مُبَارَكٞ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٥].

ولا يتحقق تدبر القرآن والانتفاع به إلا بمعرفة تفسير ألفاظه، وقد اهتم العلماء بتعلم القرآن وتعليمه منذ زمن الصحابة ﷺ، وكان من أبرزهم حبر الأمة عبد الله بن عباس، وقد روى عنه الطبري في تفسيره بعض الكليات التفسيرية، فرأيت أن أجمع هذه الكليات وأدرسها؛ لما لهذا الموضوع من أهمية في علم التفسير.

۞ مشكلة البحث:

تمثّلُ الكليات التفسيرية منهجًا مهمًّا في فهم دلالات القرآن؛ لما تتضمنه من تعميمات تفسيرية منقولة عن السلف، وقد روى الطبري في تفسيره عددًا من هذه الكليات عن ابن عباس، غير أن التحقق من مدى اطراد هذه الكليات في جميع المواضع القرآنية أو انخرامها لم يحظَ بدراسة استقرائية تطبيقية كافية، ومن هنا يسعى هذا البحث إلى تقصّي هذه الكليات وبيان درجة اطرادها أو انخرامها في ضوء أقوال المفسرين ومناهجهم.

۞ أسئلة البحث:

١. ما معنى الكليات التفسيرية؟

٢. ما عدد الكليات التفسيرية التي رواها الطبري عن ابن عباس؟

٣. هل اطردت الكلية التفسيرية في أمثلتها الواردة في القرآن كلها؟

۞ أهداف البحث:

١. بيان المراد بالكليات التفسيرية.

٢. حصر الكليات التفسيرية التي رواها الطبري عن ابن عباس.

٣. دراسة الأمثلة المندرجة تحت كل كلية؛ للتثبت من صحتها، واطرادها.

۞ أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. تعلق الموضوع بابن عباس الذي دعا له النبي ﷺ بقوله: «**اللَّهُمَّ عَلِّمْهُ الْكِتَابَ**»(١).

٢. مكانة تفسير الطبري، وكونه من أهم كتب التفسير عامة، والتفسير بالمأثور خاصة.

٣. كون الكلية التفسيرية ضابطًا يجمع أمثلة كثيرة، ويعطيها معنى واحدًا، مما يساعد على استحضار معنى هذه الأمثلة الواردة في القرآن.

٤. حاجة طلاب العلم إلى تحرير الضوابط الكلية، والتأكد من شمولها.

۞ الدراسات السابقة:

١. **كليات الألفاظ في التفسير: دراسة نظرية تطبيقية**، بريك بن سعيد القرني، وقد ساعدت الجمعية العلمية السعودية للقرآن وعلومه على طباعة هذا

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه"، (ط١، القاهرة: دار التأصيل، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م)، كتاب العلم، باب قول النبي ﷺ: «اللَّهُمَّ عَلِّمْهُ الْكِتَاب»، ١: ٢٤٩، رقم ٧٦.

الكتاب.

والفرق بين بحثي وهذا الكتاب: أنه قد وردت الكليات في كتاب القرني لكن تناولي اختلف عن تناول الدكتور القرني؛ فقد زدت أقوالًا لم يذكرها، واختلفت معه أحيانا في النتائج.

وقد اشتمل المبحث الأول من بحثي على كليتين، درس الدكتور القرني الأولى: "كل شيء في القرآن (أو، أو) فصاحبه مُخَيَّرٌ فيه"، ووضعها في الكليات المطردة، وتوصلتُ إلى أنها أغلبية، ولم يتعرض للثانية: "وكل شيء (فمن لم يجد) فالأول، ثم الذي يليه".

وفي المبحث الثاني زدت نقل السمعاني الإجماع على كون قتل بمعنى لعن كما ورد عن ابن عباس في الكلية، وقد اتفقت مع الدكتور القرني في كون الكلية مطردة.

واختلف تناولي للكلية: "كل تسبيح في القرآن فهو صلاة" في المبحث الثالث، فذكرت أن هناك من وافق ابن عباس في هذه مع استثناء بعض المواضع، وذكرت معاني أخرى للتسبيح وردت في القرآن باختصار، وقد أوردها الدكتور القرني في فصل الكليات المطردة، والصحيح أنها لم تطرد.

وتناولت الكلية: "كل سلطان في القرآن فهو حجة" في المبحث الرابع، والذي أميل إليه أن المعاني الأخرى الواردة في (سلطان) ترجع إلى الحجة، ويصح أن تكون الكلية مطردة، بينما أطال الدكتور القرني في تفسير مواضع كلمة سلطان، ورأى أن الكلية أغلبية.

وتناولت في المبحث الخامس كلية "كل ريحان في القرآن فهو الرزق"، وزدت أقوالًا أخرى في معنى الريحان لم يذكرها الدكتور القرني.

٢. **كليات الأساليب القرآنية عند المفسرين**، د/إيمان العمودي، وهو مطبوع في مجلدين، وأصله رسالة دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود.

والفرق بين بحثي وهذا الكتاب: أن بحث الدكتورة إيمان العمودي يتناول الكليات الأسلوبية باعتبارها أنماطًا بلاغية في التعبير القرآني عند المفسرين عمومًا، وفي نطاق واسع للأساليب لا ارتباط له بإسناد محدد، ولا يتخذ من تطبيق الكلية على مواضعها كلها محورًا نقديًّا، أما بحثي فيركّز على الكليات التفسيرية المروية عن ابن عباس في تفسير الطبري، ويستوثق من مدى ثبات معناها واطرادها على كل

مواضعها.

٣. "**عادات القرآن الأسلوبية دراسة تطبيقية**"، د/راشد الثنيان، مطبوع، وأصله رسالة دكتوراة بجامعة الإمام.

٤. "**عادات القرآن الكريم اللغوية والموضوعية وأثرها في التفسير "الفخر الرازي أنموذجًا**"، ريم راتب السيد اللحام، مطبوع.

٥. "**عادات القرآن في كلمه ونظمه عند العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من خلال تفسيره التحرير والتنوير "دراسة تحليلية**"، محمد حامد حسن عطية.

والفرق بين بحثي وهذه الكتب: أن البحوث الثلاثة تتناول العادات القرآنية من منظور لغوي وأسلوبي وتحليلي، وتركز على أثرها في تفسير بعض المفسرين، أما بحثي فيركز على جمع الكليات التفسيرية المروية عن ابن عباس وتحليل ثباتها عبر الإسناد والنص.

٦. **وذُكِرَتْ الكليات التفسيرية في بعض كتب التفسير وعلوم القرآن**، لكن استُثْنِي منها بعض الأمثلة، فيقول العالم: (كل شيء في القرآن فهو كذا ما عدا موضع كذا فإنه بمعنى كذا)، وقد ذكر هذا الزركشي بعنوان: (جمع الوجوه والنظائر)(١)، وذكر ذلك أيضًا السيوطي، لكنه زاد عليها كليات تفسيرية لم يُسْتَثْنَ منها شيء، ثم ذكر أمثلة عن الصحابة والتابعين، ومنهم ابن عباس(٢).

---

(١) الزركشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بهادر، "البرهان في علوم القرآن"، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط١، مصر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٦هـ-١٩٥٧م)، ١: ١٠٥-١١١.

(٢) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، "الإتقان في علوم القرآن"، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (دون رقم طبعة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م)، =

وما ذكره الزركشي والسيوطي أمثلة فقط دون دراسة لمعرفة هل اطردت الكلية أم انخرمت؟

۞ منهج البحث:

استخدمت المناهج: الاستقرائي، والوصفي، والتحليلي، أما الاستقرائي ففي جمع الكليات التفسيرية، وحصر الأمثلة القرآنية التي تندرج تحت كل كلية، وأما الوصفي ففي ذكر أقوال العلماء وأدلتهم، وأما التحليلي ففي ترجيح ما يبدو راجحًا بالدليل.

۞ خطوات الدراسة:

١. ذكر نص ابن عباس وتوثيقه من تفسير الطبري.

٢. حصر الأمثلة التي تندرج تحت كل كلية ودراستها.

٣. ذكر من وافق ابن عباس في الكلية التفسيرية من المفسرين.

٤. توثيق آراء العلماء من كتبهم إن كانت لهم كتب، وإلا فمن أوائل الكتب التي نقلت عنهم ما أمكن.

٥. ذكر آراء المفسرين في معاني الكليات مسائل البحث، وأدلتها، ثم ترجيح ما يبدو راجحًا بالدليل.

٦. كتابة الآيات القرآنية بالرسم العثماني.

٧. تخريج الأحاديث؛ فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما أكتفي بتخريجه منهما، وإلا فمن مصادر السنة الأصيلة مع الحكم عليها أو نقل أقوال العلماء عليها.

٨. شرح الكلمات الغريبة الواردة في البحث.

٩. اكتفيت بالترضي عن ابن عباس في عنوان البحث.

=

٢: ١٥٦-١٦٥.

١٠. ذكر النتائج والتوصيات في الخاتمة.

۞ خطة البحث:

قسم البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وخمسة مباحث، وخاتمة.

أما المقدمة ففيها: مشكلة البحث، وأسئلته، وأهدافه، وأهمية الموضوع وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وإجراءاته، وخطته.

التمهيد: بيان المراد بالكليات التفسيرية، وبيان الفرق بينها وبين الوجوه والنظائر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: بيان المراد بالكليات التفسيرية.

المطلب الثاني: بيان الفرق بين الكليات التفسيرية والوجوه والنظائر.

المبحث الأول: ما روى الطبري عن ابن عباس أنه قال: "كل شيء في القرآن (أو، أو) فصاحبه مُخَيَّرٌ فيه، وكل شيء (فمن لم يجد) فالأول، ثم الذي يليه"، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نص كلام ابن عباس، وحصر الأمثلة على الكلية التي ذكرها.

المطلب الثاني: دراسة أمثلة هذه الكلية.

المبحث الثاني: ما روى الطبري عن ابن عباس أنه قال: "وكل شيء في القرآن قتل فهو لعن"، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نص كلام ابن عباس، وحصر الأمثلة على الكلية التي ذكرها.

المطلب الثاني: دراسة أمثلة هذه الكلية.

المبحث الثالث: ما روى الطبري عن ابن عباس أنه قال: "كل تسبيح في القرآن فهو صلاة"، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نص كلام ابن عباس، وحصر الأمثلة على الكلية التي ذكرها.

المطلب الثاني: دراسة أمثلة هذه الكلية.

المبحث الرابع: ما روى الطبري عن ابن عباس أنه قال: "كل سلطان في القرآن فهو حجة"، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نص كلام ابن عباس، وحصر الأمثلة على الكلية التي ذكرها.

المطلب الثاني: دراسة أمثلة هذه الكلية.

المبحث الخامس: ما روى الطبري عن ابن عباس أنه قال: "كل ريحان في القرآن فهو الرزق"، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نص كلام ابن عباس، وحصر الأمثلة على الكلية التي ذكرها.

المطلب الثاني: دراسة أمثلة هذه الكلية.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد: تعريف الكليات التفسيرية، وبيان الفرق بينها وبين الوجوه والنظائر

المطلب الأول: بيان المراد بالكليات التفسيرية

وردت تعاريف كثيرة للكليات التفسيرية، منها:

١. **قيل**: "ما يُصَدِّرُ به المفسرون تفسير بعض الألفاظ بقولهم: (كل ما في القرآن من كذا فهو بمعنى كذا)، وهذا هو الغالب في التعبير عن كليات القرآن، وقد يُعَبَّرُ عنها بغير لفظ (كل) مثل: "ما ورد في القرآن من كذا فهو كذا"(١).

٢. **وقيل**: "الألفاظ والأساليب الواردة في القرآن الكريم على معنى مطرد"(٢).

٣. **وقيل**: هي "ورود لفظ أو أسلوب في القرآن على معنى أو طريقة مطردة أو أغلبية"(٣).

يلاحظ أن التعريف الأول قد اقتصر على الألفاظ دون الأساليب؛ لأن بعض الكليات التفسيرية قد تَرِدُ بغير ما ذُكِرَ من الألفاظ، ثم إنه عَرَّف المصطلح بالمثال، ومثل هذا لا ينضبط عند التتبع والاستقراء.

وأما التعريف الثاني فقد انتظم ما كان مطردًا فقط، ولم يتناول ما كان أغلبيًّا، والكليات التفسيرية اجتهادية، منها ما هو مطرد، ومنها ما هو أغلبي، والأغلبي معمول به في تقرير القواعد الأصولية، ولا يلتفت إلى الاستثناءات الشاذة أو النادرة.

---

(١) الطيار مساعد، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، (ط١، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٣١١هـ)، ص: ١٠٣.

(٢) العبيد علي سليمان، "تفسير القرآن: أصوله وضوابطه"، (دون رقم طبعة، مكتبة التوبة، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م)، ص: ١٢٠.

(٣) القرني، بريك بن سعيد، "كليات الألفاظ في التفسير"، (دون طبعة، السعودية: الجمعية العلمية السعودية القرآن وعلومه، دون تاريخ)، ص: ٢٩.

والتعريف الثالث هو الأقرب؛ لأنه تناول اللفظ والأسلوب، ونبَّه على الاطرَّاد، فإن اطَّرد فيها المعنى أو كان أغلبيًّا فهي كُلِّية؛ لأن استثناء مثال أو مثالين من أمثلة الكلية لا يخرجها من كونها كلية تفسيرية إلى كونها من الوجوه والنظائر، وإن لم يطرد فيها المعنى، ولا كان أغلبيًّا فهي من الوجوه والنظائر.

المطلب الثاني: بيان الفرق بين الكليات التفسيرية والوجوه والنظائر

تَقَدَّمَ تعريف الكليات، أما الوجوه والنظائر في القرآن فهي "أن تكون الكلمة واحدة، ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد، وحركة واحدة، وَأُرِيدَ بكل مكان معنى غير الآخر، فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الأخرى هو الوجوه، فإذن النظائر: اسم للألفاظ، والوجوه: اسم للمعاني"(١)، و"الوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان كلفظ الأمة، والنظائر كالألفاظ المتواطئة"(٢)، وبهذا ندرك أن الوجوه معانٍ عدة للفظٍ أو آية من القرآن، وأن النظائر هي الألفاظ المتواطئة الواردة على هيئة واحدة، سواء اطردت على معنى واحد، أو جاءت بمعان عدة.

۞ وترجع الفروق بين الكليات التفسيرية والوجوه والنظائر إلى الأمور الآتية:

الأول: أن الكليات تَرِد على معنى واحد باطراد أو أغلبي، بينما الوجوه هي ورود اللفظ على معنيين أو أكثر(٣)، ولعل مبنى الأخذ بالأغلبي هو أن العبرة بالغالب الشائع لا القليل النادر، وهو قول له اعتباره وحجته.

---

(١) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، "نزهة الأعين النواظر"، المحقق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)، ص: ٨٣.

(٢) الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"، ١: ١٠٢.

(٣) ينظر: القرني، "كليات الألفاظ في التفسير"، ص: ٢٩، و٩٥.

الثاني: الكليات التفسيرية موضوعها المعنى الواحد للَّفظ القرآني أو الجملة، بينما النظائر موضوعها التشابه في الألفاظ بغض النظر عن اطرادها على معنى واحد أو معانٍ؛ فموضوع دراسة الكليات اطراد المعنى، وموضوع دراسة النظائر هي اطراد اللفظ، ومع ذلك فهي مصطلحات اجتهادية؛ فقد يُعَبَّرُ عن الوجوه بالنظائر، ويُعَبَّرُ عن الكليات بالنظائر والعكس.

الثالث: أن علم الكليات فرع من علم النظائر لا الوجوه، أي: إن علم النظائر أعم؛ لتعلقه بالألفاظ دون النظر إلى المعنى، فإذا دل اللفظ على معنى واحد باطراد قيل عنه كلية، وإذا دل اللفظ على معنيين أو أكثر قيل عنها وجوه، فالكليات علم مقابل للوجوه.

وتشترك الكليات التفسيرية والوجوه التفسيرية في كون دلالتهما على المعنى قد لا تكون قطعية؛ لأنها اجتهادية استقرائية، إلا إذا احتف بالكلية قرائن تجعلها قطعية، كما يتفقان في أن موضوعهما واحد، وهو بيان المعنى المراد في القرآن.

المبحث الأول: ما روى الطبري عن ابن عباس أنه قال: "كل شيء في القرآن (أو، أو) فصاحبه مُخَيَّرٌ فيه، وكل شيء (فمن لم يجد) فالأول، ثم الذي يليه"

المطلب الأول: نص كلام ابن عباس، وحصر الأمثلة على الكلية التي ذكرها

الفرع الأول: نص كلام ابن عباس:

قال ابن عباس: "كل شيء في القرآن: (أو) (أو) فصاحبه مُخَيَّر فيه، وكل شيء: (فمن لم يجد) فالأول، ثم الذي يَليهِ"(١)، وقد وردت هذه الكلية بألفاظ

(١) أخرجه الطبري أبو جعفر محمد بن جرير في "جامع البيان"، (ط١، مكة المكرمة: دار التربية والتراث، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م)١٠: ٣٥، رقم ١٢٦١٧.

مختلفة(١)، لا تخرج عن هذا المعنى.

الفرع الثاني: حصر الأمثلة على الكلية التي ذكرها:

أولًا: الأمثلة على قوله: (أو) (أو):

جاءت (أو) (أو) التي قصدها ابن عباس في هذه الكلية التفسيرية في أربعة مواضع، وهي: قوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ [المائدة: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المائدة: ٨٩]، وقوله تعالى: ﴿هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ أَوۡ كَفَّٰرَةٞ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوۡ عَدۡلُ

---

(١) أخرجها مالك في "المدونة"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م)، كتاب النذور، الصيام في كفارة اليمين، ١: ٥٩٤، والصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام في "المصنف"، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات، (ط٢، مصر ولبنان: دار التأصيل، ١٤٣٧هـ-٢٠١٣م)، كتاب المناسك، باب بأي الكفارات شاء كفر، ٥: ١٢٠، رقم ٨٤٤٥، وابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي الكوفي في "المصنف"، المحقق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري، (ط١، الرياض، السعودية: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م)، كتاب الأيمان والنذور والكفارات، ما قالوا: ما كان في القرآن (أو) (أو) فصاحبه مخير فيه، وما كان ﴿فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ﴾ فالأول فالأول، ٧: ٣٤٤، رقم ١٢٨٦٢، والطبري في "جامع البيان"، ٣: ٧٥، رقم ٣٣٨٥، وابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس في "تفسير القرآن العظيم"، المحقق: أسعد محمد الطيب، (ط٣، السعودية، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩هـ)، ٤: ١١٩٤، رقم ٦٧٣٠.

ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: ٩٥].

ثانيًا: الأمثلة على قوله: (فَمَن لَّمْ يَجِد):

وردت في أربعة مواضع، وهي: قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [المجادلة: ٤].

المطلب الثاني: دراسة أمثلة هذه الكلية

الفرع الأول: دراسة أمثلة هذه الكلية:

نقلت هذه الكلية عن عكرمة ومجاهد وعطاء والحسن وسعيد بن جبير والضحاك ومقاتل(١)، وابن جريج وعمرو بن دينار(٢)، والإمام أحمد(٣)، وابن تيمية(٤)، وبه قال ابن قتيبة والطبري والطحاوي وابن كثير(١).

---

(١) ينظر: البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، "أحكام القرآن" (جمعه من كلام الإمام الشافعي)، المحقق: أبو عاصم الشوامي، (ط١، دار الذخائر، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م)، ص: ١٦٧، وسنن سعيد بن منصور، (٤/١٤٦٠)، وابن أبي شيبة، "المصنف"، ٧: ٣٤٤، والطبري، "جامع البيان"، ٣: ٧٤-٧٥ و١٠: ٣٥، وابن أبي حاتم، "تفسير القرآن العظيم"، ٤: ١١٩٤، والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، "الدر المنثور"، (دون طبعة، بيروت: دار الفكر، دون تاريخ)، ١: ٥١٥-٥١٦.

(٢) ينظر: البيهقي "أحكام القرآن"، ص: ١٦٧، والطبري، "جامع البيان"، ٣: ٧٥.

(٣) ينظر: البغوي أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز، "جزء في مسائل عن أبي عبد الله أحمد بن حنبل"، المحقق: أبو عبد الله محمود بن محمد الحداد، (ط١، الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٧هـ)، ص: ٣٣.

(٤) ينظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، "درء تعارض العقل والنقل"، المحقق: محمد =

❁ ما استُثني من القاعدة:

أولًا: (أو) (أو) الواردة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ﴾ [المائدة: ٣٣]؛ فقد اختلفوا فيها أهي للترتيب أم للتخيير؟، وقد روى الشافعي عن ابن جريج أنه قال: "عن عمرو بن دينار قال: كل شيء في القرآن **(أو) (أو)** له أية شاء، قال ابن جريج: إلا في قوله: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المائدة: ٣٣] فليس بمُخَيَّر فيها"، ثم قال الشافعي: "وكما قال ابن جريج وعمرو في المحارب وغيره في هذه المسألة أقول"(٢)، وبه قال أبو حنيفة ورواية عن مالك(٣)، وبالتخيير

=

رشاد سالم، (ط٢، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ-١٩٩١م)، ١: ٢١٥.

(١) ينظر: ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، "تأويل مشكل القرآن"، المحقق: إبراهيم شمس الدين، (دون رقم طبعة، بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، ص: ٢٩٠، والطبري، "جامع البيان"، ١٠: ٢٦٣، والطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، "أحكام القرآن الكريم"، تحقيق: سعد الدين أونال، (ط١، إستانبول: مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م)، ٢: ٢٨١، والواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد، "التفسير البسيط"، أصل تحقيقه: (١٥) رسالة دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود، (ط١، الرياض: عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠هـ)، ٢٢: ٣٤٦، وابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي، "تفسير القرآن العظيم"، وضع حواشيه وعلق عليه: محمد حسين شمس الدين، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م)، ٣: ٣٨٧.

(٢) ينظر: الشافعي، محمد بن إدريس المطلبي، "الأم"، (ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، ٢: ٢٠٦.

(٣) ينظر: الإمام مالك، "المدونة"، ١: ٥٩٤، والكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود، =

قال بعض العلماء، منهم: داود وابن حزم ورواية عن مالك وغيرهم(١)، وعلى قول الجمهور فالكلية على الأغلبية.

ثانيًا: (أو) (أو) الواردة في قوله تعالى: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: ٩٥]، فقد اختلفوا فيها، هل هي للتخيير أم للترتيب؟ فقال ابن عباس في بعض الروايات ومجاهد وعامر وإبراهيم والسدي: إن (أو) على الترتيب لا التخيير(٢)، وقال ابن عباس في بعض الروايات وعطاء والحسن وإبراهيم: إن (أو) للتخيير، وإليه ذهب أبو حنيفة والشافعي والزجاج والبغوي وابن الفرس، وهو

=

"بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، (ط١، مصر: مطبعة شركة المطبوعات العلمية، ومطبعة الجمالية، ١٣٢٨هـ)، ٧: ٩٣.

(١) ينظر: الأبهري، أبو بكر محمد بن عبد الله المالكي، "شرح المختصر الكبير لابن عبد الحكم"، المحقق: أحمد عبد الله حسن، (ط١، دبي: جمعية دار البر، ١٤٢٢هـ-٢٠٢٠م)، ٣: ٥٠٥، وابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، "المحلى بالآثار"، المحقق: عبد الغفار سليمان البنداري، (دون رقم طبعة، بيروت: دار الفكر، دون تاريخ)، ١٢: ٢٨٦.

(٢) ينظر: الطبري، "جامع البيان"، ١٠: ٢٦٤، والجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، "أحكام القرآن"، المحقق: عبد السلام محمد علي شاهين، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م)، ٢: ٥٩٥، والواحدي، "التفسير البسيط"، ٧: ٥٢٥، والبغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الشافعي، "معالم التنزيل في تفسير القرآن"، المحقق: عبد الرزاق المهدي، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)، ٢: ٨٥، ابن الفرس، أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم الأندلسي، "أحكام القرآن"، المحققون: طه بن علي بو سريح ومنجية بنت الهادي النفري السوايحي وصلاح الدين بو عفيف، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م)، ٢: ٥٠٧.

الاختيار على مذهب اللغة كما قال الواحدي(١).

الفرع الثاني: دراسة أمثلة الكلية: (فَمَن لَّمْ يَجِد):

الذي يفيده قول ابن عباس الترتيب، وروي ذلك عن عكرمة ومجاهد والحسن البصري(٢)، فالترتيب في هدي المتعة مجمع عليه(٣)، وكذا في كفارة القتل، والخلاف هل البدل عن جميع ما سبق أم عن بعضها؟(٤)، وأجمعوا على الترتيب في كفارة اليمين(٥)، وكفارة الظهار(١)، ويلحق بهذه الكلية قوله تعالى: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ

---

(١) ينظر: الشافعي، "الأم"، ٢: ٢٠٧، والطبري، "جامع البيان"، ١٠: ٢٦٤، والجصاص، "أحكام القرآن"، ٢: ٥٩٥، والواحدي، "التفسير البسيط"، ٧: ٥٢٥، وابن الفرس، "أحكام القرآن"، ٢: ٥٠٧.

(٢) ينظر: ابن أبي شيبة، "المصنف"، ٧: ٣٤٤، والطبري، "جامع البيان"، ١٠: ٣٥، وابن أبي حاتم، "تفسير القرآن العظيم"، ١: ٣٤٢، و٣: ١٠٣٥.

(٣) ينظر: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد"، المحقق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، (دون رقم طبعة، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ)، ١٥: ٢٠١، وابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي، "الإقناع في مسائل الإجماع"، المحقق: حسن فوزي الصعيدي، (ط١، مصر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م)، ١: ٢٨٣.

(٤) ينظر: العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير، "البيان في مذهب الإمام الشافعي"، المحقق: قاسم محمد النوري، (ط١، جدة: دار المنهاج، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)، ١١: ٦٢٦، وابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، "مجموع الفتاوى"، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وساعده: ابنه محمد، (دون رقم طبعة، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)، ٣٤: ١٣٨.

(٥) ينظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، "الجامع لأحكام القرآن"، تحقيق: =

فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣، المائدة: ٦]، ولا خلاف فيه على الترتيب(٢).

المبحث الثاني: ما روى الطبري عن ابن عباس أنه قال: "وكل شيء في القرآن قُتِل فهو لعن".

المطلب الأول: نص كلام ابن عباس، وحصر الأمثلة على الكلية التي ذكرها

الفرع الأول: نص كلام ابن عباس:

قال ابن عباس: "﴿قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ٣٠، المنافقون: ٤] يقول: لعنهم الله، وكل شيء في القرآن قُتِلَ فهو لعن"(٣).

=

أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (ط١، مصر: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م)، ٦: ٢٨٢.

(١) ينظر: ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، "مراتب الإجماع"، (دون رقم طبعة، بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، ص: ٨٢، وابن هبيرة، يحيى بن هبيرة الذهلي الشيباني، "اختلاف الأئمة العلماء"، المحقق: السيد يوسف أحمد، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م)، ٢: ١٨٦.

(٢) ينظر: ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري، "الإجماع"، المحقق: أبو عبد الأعلى خالد بن محمد بن عثمان، (ط١، القاهرة: دار الآثار للنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)، ص: ٤٤، وابن حزم، "مراتب الإجماع"، ص: ٢٢، وابن هبيرة، "اختلاف الأئمة العلماء"، ١: ٢٨.

(٣) أخرجه الطبري في "جامع البيان"، ١٤: ٢٠٧، رقم ١٦٦٢٨، وذكره الثعلبي في الكشف والبيان (٣٠١/١٣)، والقرطبي في "الجامع لأحكام القرآن"، ٨: ١١٩ دون سند، وعزاه السيوطي في "الدر المنثور" ٤: ١٧٣ لابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبي الشيخ، وأخرجه ابن أبي حاتم في "تفسير القرآن العظيم"، ٦: ١٧٨٣، رقم ١٠٠٥٢، دون ذكر الكلية.

الفرع الثاني: حصر الأمثلة على الكلية التي ذكرها:

وردت الكلية بلفظ (قُتِل) في خمسة مواضع، وهي: قوله تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ﴾ [الذاريات: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۝١٨ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝١٩ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝٢٠﴾ [المدثر: ١٨-٢٠]، وقوله تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾ [عبس: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ﴾ [البروج: ٤].

وبلفظ (قَاتَلَهُمُ) في موضعين: قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ۖ وَإِن يَقُولُوا۟ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ ۖ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ ۖ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ ۚ هُمُ ٱلْعَدُوُّ فَٱحْذَرْهُمْ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۖ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [المنافقون: ٤].

المطلب الثاني: دراسة أمثلة هذه الكلية

قال بقول ابن عباس مجاهدٌ والحسن البصري وأبو عبيدة وغيرهم(١)، واختاره الفراء والطبري والزجاج والعز بن عبد السلام والقرطبي والبيضاوي وأبو حيان وابن كثير

(١) ينظر: مجاهد بن جبر، تفسير مجاهد، المحقق: محمد عبد السلام أبو النيل، (ط١، مصر: دار الفكر الإسلامي الحديثة، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م)، ص: ٦١٨، وابن أبي حاتم، "تفسير القرآن العظيم"، ٦: ١٧٨٣، وابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، "زاد المسير في علم التفسير"، المحقق: عبد الرزاق المهدي، (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٢هـ)، ٢: ٢٥٢، والماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد البصري البغدادي، "النكت والعيون"، المحقق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (دون رقم طبعة، بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، ٥: ٣٦٣.

والشوكاني(١).

وحكى الواحدي والسمعاني الإجماع على هذا القول(٢)، وانتقد ابن عطية هذا القول، فقال مرةً: "وهذا تفسير لا تعطيه اللفظة"، وقال مرةً: "وهذا تحكم"(٣).

---

(١) ينظر: الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، "معاني القرآن"، المحقق: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، (ط١، مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، دون تاريخ)، ٣: ٨٣، و٢٠٢، والطبري، "جامع البيان"، ٢٢: ٣٩٩، والزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري، "معاني القرآن وإعرابه"، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي، (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م)، ٥: ٢٤٦، والعز ابن عبدالسلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز السلمي، "تفسير القرآن"، المحقق: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م)، ٣: ٢٣٠، والقرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٨: ١١٩، و١٧: ٣٣، والبيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ)، ٥: ١٤٧، ٣٠٠، وأبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، "البحر المحيط في التفسير"، بعناية: صدقي محمد جميل العطار وزهير جعيد وعرفان العشا حسّونة، (دون رقم طبعة، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م)، ١٠: ٣٣٠، وابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٧: ٣٨٨، و٨: ٣٥٩، والشوكاني، محمد بن علي اليمني، "فتح القدير"، (ط١، دمشق: دار ابن كثير، وبيروت: دار الكلم الطيب، ١٤١٤هـ)، ٥: ١٠٠.

(٢) ينظر: الواحدي، "التفسير البسيط"، ٢٣: ٣٨٤، والسمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، "تفسير القرآن"، المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، (ط١، الرياض: دار الوطن، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م)، ٥: ٢٥٢، و٦: ١٥٨.

(٣) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، "المحرر الوجيز"، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ)، ٥: ١٧٣، و٤٣٨.

ووردت أقوال أخرى هي أقرب إلى اختلاف التنوع مع الكلية لا التضاد، وهي كالآتي:

القول الأول: أنه بمعنى عُذِّبَ، وهو من باب الدعاء، وبه قال الزُّهْرِيُّ عند تفسير: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۝١٨ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝١٩ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝٢٠﴾ [المدثر: ١٩-٢٠](١)، واللعن عذاب، فمرجع هذا القول إلى القول الأول الذي بُنِيَتْ عليه الكلية؛ لذا جمع بعض المفسرين بين المعنيين، منهم العز بن عبد السلام والقرطبي في موضع، وقدمه الخازن في موضع(٢).

القول الثاني: حَمْل اللفظ على حقيقته في كونه خبرًا في ﴿قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ﴾، وبه قال الرَّبيع بن أنس وابن إسحاق وأبو العالية(٣)، وفي ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾، وبه قال أبو عبيدة(٤).

القول الثالث: دعاء عليهم، على ما جرت به عادة العرب، كما تقول: قاتلك الله وقتلك الله، وبه قال ابن قتيبة، وذكر من الأمثلة عليه: ﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ﴾،

---

(١) ينظر: البغوي، "معالم التنزيل"، ٥: ١٧٧، وابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٥: ١٧٣، و٤٣٨.

(٢) ينظر: العز ابن عبد السلام، "تفسير القرآن"، ٣: ٤٢١، والقرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٩: ٧٥، والخازن، أبو الحسن علي بن محمد الشيحي، "لباب التأويل"، تصحيح: محمد علي شاهين، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ)، ٤: ٣٦٤.

(٣) ينظر: ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٥: ٤٦٢.

(٤) ينظر: ابن الجوزي، "زاد المسير"، ٢: ٢٥٢.

﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ﴾، ﴿قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۖ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ﴾(١)، وابن عطية عند تفسير ﴿قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۖ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ﴾(٢)، وابن جزي(٣)، والشوكاني(٤) عند تفسير ﴿قُتِلَ ٱلۡخَرَّٰصُونَ﴾.

القول الرابع: عاداهم الله أو عاداه الله، وبه قال سفيان الثوري عند تفسير ﴿قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۖ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ﴾(٥).

القول الخامس: أنه بمعنى التعجب، وبه قال ابن جريج وقدمه الزجاج في موضع عند تفسير ﴿قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۖ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ﴾(٦)، وقال القرطبي: "وحكى النَّقَّاشُ أن أصل (قاتل الله) الدعاء، ثم كثر في استعمالهم حتى قالوه على التعجب في الخير والشر، وهم لا يريدون الدعاء"(٧).

القول السادس: شتمٌ من الله تعالى لهذا الكافر، ونسبه النسفي للحسن البصري عند تفسير ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ١٨ فَقُتِلَ كَيۡفَ قَدَّرَ ١٩ ثُمَّ قُتِلَ كَيۡفَ قَدَّرَ ٢٠﴾(٨)، واختاره

---

(١) ينظر: ابن قتيبة، "تأويل مشكل القرآن"، ص: ١٧٠.

(٢) ينظر: ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٣: ٢٥، و٤٣٨.

(٣) ينظر: ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد، "التسهيل لعلوم التنزيل"، المحقق: عبد الله الخالدي، (ط١، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤١٦هـ)، ٢: ٣٠٧.

(٤) ينظر: الشوكاني، "فتح القدير"، ٥: ١٠٠.

(٥) ينظر: ابن أبي حاتم، "تفسير القرآن العظيم"، ٦: ١٧٨٣.

(٦) ينظر: الزجاج، "معاني القرآن وإعرابه"، ٥: ٢٨٤، والواحدي، "التفسير البسيط"، ١٠: ٣٨٢.

(٧) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٨: ١١٩.

(٨) ينظر: نجم الدين النسفي، عمر بن محمد بن أحمد الحنفي، "التيسير في التفسير"، المحقق: ماهر أديب حبوش وآخرون، (ط١، تركيا: دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث، ١٤٤٠هـ-
=

الطاهر ابن عاشور عند تفسير ﴿قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ﴾(١).

وخلاصة القول: أن هذه الكلية مطردة في كل المواضع، وعلى معناها انعقد الإجماع كما تقدم، والخلاف الحاصل خلاف تنوع لا خلاف تضاد، وما ذكر ابن عطية لا ينهض لنقض الإجماع الذي نقله الواحدي وهو إمام واسع الاطلاع في التفسير، ونقله السمعاني أيضًا وهو من محققي التفسير، ثم إن خلاف ابن عطية إنما جاء بعد عصر انعقاد الإجماع، والإجماع إذا انعقد لا ينقض إلا بخلاف سابق أو بخلاف في عصر الإجماع نفسه، ولا ينقض بخلاف لاحق، **والله أعلم**.

المبحث الثالث: ما روى الطبري عن ابن عباس أنه قال: "كل تسبيح في القرآن فهو صلاة"

المطلب الأول: نص كلام ابن عباس، وحصر الأمثلة على الكلية التي ذكرها

الفرع الأول: نص كلام ابن عباس:

روى الطبري عن ابن عباس أنه قال: "كل تسبيح في القرآن فهو صلاة"(٢).

=

٢٠١٩م)، ١٥: ٩٦.

(١) ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، (دون رقم طبعة، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤هـ)، ٣٠: ٢٤٠.

(٢) أخرجه الطبري في "جامع البيان"، ١٩: ١٩١ بإسناد حسن، وذكره الجصاص في "أحكام القرآن" ٣: ٤٢٣ دون سند، وأخرجه المقدسي، ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد في "الأحاديث المختارة"، المحقق: عبد الملك بن دهيش، (ط٣، بيروت: دار خضر، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م)، ١٠: ٣١٤، رقم ٣٣٥ بسنده إلى ابن عباس، وزاد: "وَكُلُّ سُلْطَانٍ فَهُوَ حُجَّةٌ"، وعزاه الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف في "تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري"، اعتنى به: سلطان بن فهد الطبيشي، (ط١، الرياض: دار ابن خزيمة، ١٤١٤هـ)، ٣: ١٨٠ لابن مردويه، وعزاه السيوطي، جلال الدين

=

الفرع الثاني: حصر الأمثلة على الكلية التي ذكرها:

وردت صيغ التسبيح في مواضع كثيرة في القرآن الكريم، يوضحها الجدول الآتي:

١- ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ﴾[الإسراء: ٤٤]	٢- ﴿يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ﴾[النور: ٣٦]
٣- ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلطَّيۡرُ صَٰٓفَّٰتٖۖ كُلّٞ قَدۡ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسۡبِيحَهُۥۗ﴾[النور: ٤١]	٤- ﴿يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الحشر: ٢٤]
٥- ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ ٱلۡمَلِكِ ٱلۡقُدُّوسِ﴾ [الجمعة: ١]	٦- ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۖ لَهُ ٱلۡمُلۡكُ وَلَهُ ٱلۡحَمۡدُ﴾[التغابن: ١]

=

عبد الرحمن بن أبي بكر في "معترك الأقران"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م)، ٣: ٤٥٧ للفريابي.

وفسر التسبيح في موضعٍ بالصلاة، أخرجه ابن أبي حاتم في "تفسير القرآن العظيم"، ٨: ٢٦٠٦، رقم ١٤٦٣٩.

وفسر التسبيح بالفرائض في روايةٍ، أخرجه عبد الرزاق الصنعاني في "المصنف"، كتاب الصلاة، باب ما جاء في فرض الصلاة، ٢: ١٥٩، رقم ١٨٣٥، والطبري في "جامع البيان"، ٢٠: ٨٤، وابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري في "الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف"، المحقق: ياسر بن كمال وآخرون، (ط٢، مصر: دار الفلاح، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م)، كتاب المواقيت، ذكر مواقيت الصلوات الخمس من كتاب الله جل ثناؤه، ٣: ١٢، رقم ٩٢٦، والحاكم في "المستدرك"، كتاب التفسير، تفسير سورة الروم، ٢: ٤٤٥، رقم ٣٥٤١.

٧- ﴿وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ﴾[الرعد: ١٣]	٨- ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ [البقرة: ٣٠]
٩- ﴿ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَٱلطَّيْرَ﴾[الأنبياء: ٧٩]	١٠- ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِشْرَاقِ﴾[ص: ١٨]
١١- ﴿وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَارِ﴾ [آل عمران: ٤١]	١٢- ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا ۖ وَمِنْ ءَانَآئِ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ ٱلنَّهَارِ﴾ [طه: ١٣٠]
١٣- ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ﴾[الفرقان: ٥٨]	١٤- ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَارِ﴾ [غافر: ٥٥]
١٥- ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ ﴿٣٩﴾ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَٰرَ ٱلسُّجُودِ﴾ [ق: ٣٩-٤٠]	١٦- ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٤٨﴾ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَٰرَ ٱلنُّجُومِ﴾ [الطور: ٤٨-٤٩]
١٧- ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الحديد: ١، الحشر: ١، الصف: ١]	١٨- ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ٢]
١٩- ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٩٨]	٢٠- ﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الواقعة: ٧٤و٩٦، الحاقة: ٥٢]
٢١- ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر: ٣]	٢٢- ﴿وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا﴾ [الإنسان: ٢٦]
٢٣- ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ [الإسراء: ١]	٢٤- ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٣]
٢٥- ﴿وَيَقُولُونَ سُبْحَٰنَ رَبِّنَآ﴾ [الإسراء:١٠٨]	٢٦- ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١، الصافات: ١٥٩]
٢٧- ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠]	٢٨- ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص: ٦٨]

٢٩- ﴿سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [الطور: ٤٣، الحشر: ٢٣]	٣٠- ﴿سُبۡحَانَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡأَزۡوَٰجَ كُلَّهَا﴾ [يس: ٣٦]
٣١- ﴿وَتَقُولُواْ سُبۡحَانَ ٱلَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا﴾ [الزخرف: ١٣]	٣٢- ﴿سُبۡحَانَ رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الزخرف: ٨٢]
٣٣- ﴿قَالُواْ سُبۡحَانَ رَبِّنَآ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ﴾ [القلم: ٢٩]	٣٤- ﴿فَسُبۡحَانَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]
٣٥- ﴿فَسُبۡحَانَ ٱللَّهِ حِينَ تُمۡسُونَ﴾ [الروم: ١٧]	٣٦- ﴿فَسُبۡحَانَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [يس: ٨٣]
٣٧- ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥ﴾ [البقرة: ١١٦]	٣٨- ﴿سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞ﴾ [النساء: ١٧١]
٣٩- ﴿سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٠]	٤٠- ﴿سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١]
٤١- ﴿سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨، النحل: ١، الروم: ٤٠، الزمر: ٦٧]	٤٢- ﴿سُبۡحَٰنَهُۥۖ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ﴾ [يونس: ٦٨]
٤٣- ﴿وَيَجۡعَلُونَ لِلَّهِ ٱلۡبَنَٰتِ سُبۡحَٰنَهُۥ وَلَهُم مَّا يَشۡتَهُونَ﴾ [النحل: ٥٧]	٤٤- ﴿سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّٗا كَبِيرٗا﴾ [الإسراء: ٤٣]
٤٥- ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٖۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ﴾ [مريم: ٣٥]	٤٦- ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥ﴾ [الأنبياء: ٢٦]
٤٧- ﴿سُبۡحَٰنَهُۥۖ هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ﴾ [الزمر: ٤]	٤٨- ﴿وَسُبۡحَانَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]
٤٩- ﴿وَسُبۡحَانَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [النمل: ٨]	٥٠- ﴿قَالُواْ سُبۡحَانَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ﴾ [البقرة: ٣٢]
٥١- ﴿سُبۡحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]	٥٢- ﴿قَالَ سُبۡحَانَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أَقُولَ مَا لَيۡسَ لِي بِحَقٍّ﴾ [المائدة: ١١٦]

٥٣- ﴿قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]	٥٤- ﴿دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ﴾ [يونس: ١٠]
٥٥- ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]	٥٦- ﴿سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٦]
٥٧- ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا﴾ [الفرقان: ١٨]	٥٨- ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ﴾ [سبأ: ٤١]
٥٩- ﴿أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ١١]	٦٠- ﴿وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٢]
٦١- ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾ [القلم: ٢٨]	٦٢- ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠]
٦٣- ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [الزمر: ٧٥]	٦٤- ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [غافر: ٧]
٦٥- ﴿فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ﴾ [فصلت: ٣٨]	٦٦- ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى: ٥]
٦٧- ﴿وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]	٦٨- ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾ [الصافات: ١٤٣]
٦٩- ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ﴾ [الصافات: ١٦٦]	

المطلب الثاني: دراسة أمثلة هذه الكلية

قال بقول ابن عباس في هذه الكلية سفيان الثوري وقتادة ومجاهد والكلبي ومقاتل والفراء، وَعَدَّهُ الكفوي في الكليات(١).

(١) ينظر: الفراء، "معاني القرآن"، ٢: ١٢٥، والماوردي، "النكت والعيون"، ٦: ١٧٣، =

وروي عن مقاتل في تفسير قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ﴾[النور: ٣٦] أنه قال: يصلَّى لله فيها بالغداة والعشي، وروي عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٢]، يقول: صلوا لله ﴿بُكْرَةً﴾ بالغداة، ﴿وَأَصِيلًا﴾ بالعشى، وروي عنه أيضًا في تفسير قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ﴾ [النور: ٣٦] قال: ﴿وَٱلْآصَالِ﴾ العشي، وروي عن الليث بن سعد وعبد الرحمن بن زيد نحو ذلك(١).

وعن أبي رَوْقٍ في تفسير قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ﴾ [النور: ٣٦] قال: "يعني صلاة الغداة، والآصال حين تميل الشمس إلى صلاة المغرب"(٢).

قال قتادة: ﴿وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٢]: "صلاة الصبح وصلاة العصر"(٣)، وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٤١]: "المؤمن يسجد طائعًا، والكافر يسجد كارهًا"(٤).

وقال ابن حبيب ﴿وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا﴾ [الإنسان: ٢٦]: "التطوع في

=

والواحدي، "التفسير البسيط"، ١٨: ٢٨-٢٩، والقرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٩: ١٥٠، والكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الحنفي، "الكليات"، المحقق: عدنان درويش ومحمد المصري، (دون طبعة، بيروت: مؤسسة الرسالة، دون تاريخ)، ص: ٢٥٣.

(١) ابن أبي حاتم، "تفسير القرآن العظيم"، ٨: ٢٦٠٦، و٩: ٣١٣٨.

(٢) المصدر السابق نفسه (٨/٢٦٠٦).

(٣) ينظر: المصدر السابق نفسه (٩/٣١٣٨).

(٤) ينظر: المصدر السابق نفسه (٨/٢٦١٦).

الليل"(١)، وقال السدي (يُسَبِّحُ): "يصلي"(٢)، وقال ابن عباس ومُرَّةَ وابن مسعود وناس من أصحاب النبي ﷺ: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ [البقرة: ٣٠]: نصلي لك(٣).

وقد أعرضت عن أقوال كثيرة في تفسير آيات التسبيح بالصلاة خشية الإطالة، وهي تدخل في فروع هذه الكلية، وكلام ابن عباس يتناول كل تسبيح.

❁ وقد استُثني من هذه الكلية ما يأتي:

أولًا: روي عن الضحاك أنه وافق ابن عباس في الكلية إلا أنه استثنى موضعًا، وهو قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧](٤)، وقال الحسن: "ما كان له صلاة في بطن الحوت، ولكنَّه قدَّم عملًا صالحًا في حال الرخاء، فذكره الله به في حال البلاء"(٥).

ثانيًا: استثنى الأخفش ما ورد من التسبيح بلفظ (سُبْحَانَ) حيث قال: "و(سُبْحان) في التفسير: براءة وتنزيه"(٦)، وكلامه هذا يحتمل أنه يريد عموم ألفاظ التسبيح وتصريفاتها، ويحتمل أنه يريد اقتصاره على لفظ (سُبْحَانَ) فقط، وهذا هو الظاهر من كلامه.

ثالثًا: روى المروذي عن الإمام أحمد قوله: كل تسبيح في القرآن صلاة إلا موضعًا واحدًا، قال: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ﴾ [الطور: ٤٩] ركعتين قبل

---

(١) ينظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٩: ١٥٠.

(٢) ينظر: ابن أبي حاتم، "تفسير القرآن العظيم"، ٥: ١٦٤٨.

(٣) ينظر: الطبري، "جامع البيان"، ١: ٤٧٤.

(٤) ينظر: السيوطي، "الدر المنثور"، ٥: ٦٦٦.

(٥) ينظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٥: ١٢٦.

(٦) الأخفش الأوسط، أبو الحسن المجاشعي البلخي، "معاني القرآن"، المحقق: هدى محمود قراعة، (ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١١هـ-١٩٩٠م)، ١: ٦٤.

الفجر، ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَسَبِّحۡهُ وَأَدۡبَٰرَ ٱلسُّجُودِ﴾ [ق: ٤٠] ركعتين بعد المغرب(١).

وهذا القول لا يخرج عن الكلية المنقولة عن ابن عباس؛ لأن كلام ابن عباس عام في كل صلاة، وركعتان قبل الفجر أو بعد المغرب صلاةٌ أيضًا.

❁ وقد وردت أقوال أخرى في معنى التسبيح، منها ما يأتي:

القول الأول: أن معنى التسبيح تنزيه الله عن كل سوء، وبه قال موسى بن طلحة ومجاهد والطبري وغيرهم عند تفسير قوله تعالى: ﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا﴾ [الإسراء:١](٢)، وهم لا يُعممون هذا المعنى على كل مواضع التسبيح، بل يتفقون في تفسير آيات، ويختلفون في أخرى.

القول الثاني: أن التسبيح هو الذكر المطلق سواء أكان في الصلاة أم في غيرها، ذكره القرطبي وابن عادل دون نسبة عند تفسير قول الله تعالى: ﴿وَسَبِّحۡهُ لَيۡلٗا طَوِيلٗا﴾ [الإنسان: ٢٦](٣).

القول الثالث: أن معنى التسبيح في قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ لَوۡلَا تُسَبِّحُونَ﴾ [القلم: ٢٨] الاستثناء، وهو أَنْ يَقول: إن شاء الله، ونسبه الواحدي لابن عباس، وبه قال مقاتل والضحاك ومجاهد وابن جريج والفراء والزجاج والواحدي والسمعاني والبغوي

---

(١) ينظر: ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، "بدائع الفوائد"، (دون رقم طبعة، بيروت: دار الكتاب العربي، دون تاريخ)، ٤: ١١٣.

(٢) ينظر: الطبري، "جامع البيان"، ١٤: ١٧٠.

(٣) ينظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٩: ١٥٠، وابن عادل، أبو حفص عمر بن علي الدمشقي، "اللباب في علوم الكتاب"، المحقق: أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وآخرون، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م)، ٢٠: ٥٢.

والنسفي، وهو مذهب الجمهور(١)، وإنما فُسِّر التسبيح بالاستثناء (إن شاء الله)؛ "لأن المعنى تنزيه الله ﷻ أن يكون شيء إلا بمشيئته"(٢)، وبهذا التعليل يؤول هذا إلى الأول، وهو أن معنى التسبيح التنزيه.

القول الرابع: أن معنى قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ﴾[الصافات: ١٤٣]: من العابدين، وهو قول وهب بن منبه(٣).

القول الخامس: أن تسبيح ما لا يعقل عبارة عن آثار الصنعة فيها والإيجاد لها، وداعية إلى التسبيح ممن له أن يسبح، وبه قال أصحاب المعاني، نقله الزجاج والواحدي عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤](٤)، وقد انتقد الزجاج هذا القول وَخَطَّأَهُ(٥).

---

(١) ينظر: الفراء، "معاني القرآن"، ٣: ١٧٥، والزجاج، "معاني القرآن وإعرابه"، ٥: ٢٠٩، والطبري، "جامع البيان"، ٢٣: ٥٥٠، والواحدي، "التفسير البسيط"، ٢٢: ١٠٦، والسمعاني، "تفسير القرآن"، ٦: ٢٥، والبغوي، "معالم التنزيل"، ٥: ١٣٨، والنسفي، حافظ الدين أبو البركات عبد الله بن أحمد، "مدارك التنزيل وحقائق التأويل"، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، (ط١، بيروت: دار الكلم الطيب، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م)، ٣: ٥٢٢.

(٢) ينظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٨: ٢٤٤، وأبو حيان، "البحر المحيط"، ١٠: ٢٤٣.

(٣) ينظر: الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، "تفسير عبد الرزاق"، دراسة وتحقيق: محمود محمد عبده، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ)، ٣: ١٠٣، والبغوي، "معالم التنزيل"، ٤: ٤٧.

(٤) ينظر: الزجاج، "معاني القرآن وإعرابه"، ٥: ١٢١، والواحدي، "التفسير البسيط"، ٢١: ٢٧٥.

(٥) ينظر: الزجاج، "معاني القرآن وإعرابه"، ٥: ١٢١.

خلاصة القول: أن الكلية لم تطرد على أن التسبيح بمعنى الصلاة في كل مواضع القرآن؛ إذ ورد التسبيح بمعان أخرى كما تقدم، أظهرها أنه بمعنى تنزيه الله عن كل سوء، ويؤيد هذا أن التسبيح يطلق في اللغة على معان عدة أيضًا لا على معنى واحد(١)، وعليه فالجزم باطراد هذه الكلية لا يستقيم، والله أعلم.

المبحث الرابع: ما روى الطبري عن ابن عباس أنه قال: "كل سلطان في القرآن فهو حُجة"

المطلب الأول: نص كلام ابن عباس، وحصر الأمثلة على الكلية التي ذكرها

الفرع الأول: نص كلام ابن عباس:

روى الطبري عن ابن عباس أنه قال: "كل سلطان في القرآن فهو حُجّة"(٢).

الفرع الثاني: حصر الأمثلة على الكلية التي ذكرها:

وردت صيغ لفظ (سلطان) في مواضع كثيرة في القرآن الكريم، يوضحها

---

(١) ينظر: الخليل بن أحمد، "العين"، ٣: ١٥١، وابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة، المحقق: رمزي منير بعلبكي، (ط١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م)، ١: ٢٧٧.

(٢) أخرجه الطبري في "جامع البيان"، ١٩: ٤٤٤، والبخاري في "الصحيح" معلقًا، كتاب التفسير، باب سورة بني إسرائيل (الإسراء)، ٦: ٢١٣، وعبد الرزاق في "تفسيره" ٢: ٣٢٨، رقم ١٦٥٨، وسعيد بن منصور في السنن، تفسير سورة الكهف، (١٧٠/٦)، رقم (١٣٢٨).

وأخرج نحوه الطبري في "جامع البيان"، ١٩: ٤٤٤، وابن أبي حاتم في "تفسير القرآن العظيم"، ٩: ٢٨٦٣، رقم ١٦٢٣٢، وزاد: "قَوْلُ سُلَيْمَانَ النَّبِيِّ ﷺ: ﴿أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل: ٢١]".

الجدول الآتي:

١- ﴿أَتُجَٰدِلُونَنِي فِيٓ أَسۡمَآءٖ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٖ﴾ [الأعراف: ٧١]	٢- ﴿إِنۡ عِندَكُم مِّن سُلۡطَٰنِۭ بِهَٰذَآ﴾ [يونس: ٦٨]
٣- ﴿مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءٗ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍ﴾[يوسف: ٤٠]	٤- ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ﴾ [إبراهيم: ٢٢]
٥- ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيۡسَ لَكَ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٌ﴾ [الحجر: ٤٢]	٦- ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ لَهُۥ سُلۡطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ٩٩ إِنَّمَا سُلۡطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوۡنَهُۥ﴾ [النحل: ٩٩-١٠٠]
٧- ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيۡسَ لَكَ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٌ﴾[الإسراء: ٦٥]	٨- ﴿وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيۡهِم مِّن سُلۡطَٰنٍ﴾ [سبأ: ٢١]
٩- ﴿وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ﴾[الصافات: ٣٠]	١٠- ﴿أَمۡ لَكُمۡ سُلۡطَٰنٞ مُّبِينٞ﴾ [الصافات: ١٥٦]
١١- ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ﴾[غافر: ٣٥-٥٦]	١٢- ﴿إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍ﴾[النجم: ٢٣]
١٣- ﴿مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا﴾[آل عمران: ١٥١]	١٤- ﴿وَأُوْلَٰٓئِكُمۡ جَعَلۡنَا لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء: ٩١]
١٥- ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ عَلَيۡكُمۡ سُلۡطَٰنٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء: ١٤٤]	١٦- ﴿وَءَاتَيۡنَا مُوسَىٰ سُلۡطَٰنٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء: ١٥٣]
١٧- ﴿وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمۡ أَشۡرَكۡتُم بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ عَلَيۡكُمۡ سُلۡطَٰنٗا﴾[الأنعام: ٨١]	١٨- ﴿وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا﴾ [الأعراف: ٣٣]

١٩- ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الإسراء: ٣٣]	٢٠- ﴿وَٱجْعَل لِّى مِن لَّدُنكَ سُلْطَٰنًا نَّصِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٠]
٢١- ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الحج: ٧١]	٢٢- ﴿وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَٰنًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا﴾ [القصص: ٣٥]
٢٣- ﴿أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا﴾ [الروم: ٣٥]	٢٤- ﴿فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾ [إبراهيم: ١٠]
٢٥- ﴿وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [إبراهيم: ١١]	٢٦- ﴿لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَٰنٍ بَيِّنٍ﴾ [الكهف: ١٥]
٢٧- ﴿أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل: ٢١]	٢٨- ﴿إِنِّىٓ ءَاتِيكُم بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾ [الدخان: ١٩]
٢٩- ﴿وَفِى مُوسَىٰٓ إِذْ أَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾ [الذاريات: ٣٨]	٣٠- ﴿فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُم بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾ [الطور: ٣٨]
٣١- ﴿لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ﴾ [الرحمن: ٣٣]	٣٢- ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾ [هود: ٩٦، غافر: ٢٣]
٣٣- ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَٰرُونَ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾ [المؤمنون: ٤٥]	٣٤- ﴿هَلَكَ عَنِّى سُلْطَٰنِيَهْ﴾ [الحاقة: ٢٩]

المطلب الثاني: دراسة أمثلة هذه الكلية

قال بقول ابن عباس محمد بن كعب والحسن البصري وعكرمة وسعيد بن جبير والضحاك ومجاهد والسُّدي والسمعاني والهروي والصغاني وغيرهم(١)، وذكر الدقيقي

(١) ينظر: تفسير يحيى بن سلام (١/١٧٤)، والطبري، "جامع البيان"، ١٩: ٣٣٧، و٤٤٤، وابن أبي حاتم، "تفسير القرآن العظيم"، ٣: ١٠٣٠، و٤: ١٠٩٧، والسمعاني، "تفسير =

أن كل سلطان في القرآن جاء في أمر نبي الله موسى عليه السلام فمعناه حُجَّة(١).

وبهذه الكلية قال الطبري والزجاج والواحدي وابن عطية والجرجاني والقرطبي، وعدَّهُ الكفوي في الكليات، وعليه أكثر المفسرين واللغويين(٢).

❖ **وقد استُثني من الكلية** ما ذكره العلامة ابن القيم حيث نقل الكلية عن ابن عباس، ووافقه عليها، واستثنى موضعًا واحدًا اخْتلف فِيهِ، وهو قوله: ﴿هَلَكَ عَنِّي سُلْطَٰنِيَهْ﴾ [الحاقة: ٢٩]، فقيل: المراد به القدرة والملك، وقيل: هو على بابه، أي: المراد به الحجة(٣).

وفسر ابن القيم السلطان في قول تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾ إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ﴾ [النحل: ٩٩-١٠٠]، بمعنى: تسلُّطُه عليهم بالإغواء والإضلال(٤)، والتسلط قد يكون بالحجة

=

القرآن"، ٢: ٤٥٥، وابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٢: ٣٩١.

(١) ينظر: الدقيقي، سليمان بن بنين النحوي، "اتفاق المباني وافتراق المعاني"، المحقق: يحيى عبد الرؤوف جبر، (ط١، عمان: دار عمار، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م)، ص: ١٤٢.

(٢) ينظر: الطبري، "جامع البيان"، ١٩: ٤٤٤، و٢٣: ٤٤، والزجاج، "معاني القرآن وإعرابه"، ١: ٤٧٨، و٢: ١٢٣، والواحدي، "التفسير البسيط"، ٨: ٢٥٤، و٦: ٦٤، وابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٣: ١٣١، والكفوي، "الكليات"، ص: ٤٩٣.

(٣) ينظر: ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، "مفتاح دار السعادة"، المحقق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، (ط٣، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م)، ١: ١٥٩.

(٤) ينظر: ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، "إغاثة اللهفان"، المحقق: محمد عزير شمس، وخرج أحاديثه: مصطفى بن سعيد إيتيم، (ط٣، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م)، ١: ١٧٢.

والبرهان، فيرجع قوله هذا إلى الكلية.

❁ ووردت أقوال أخرى في معنى السلطان، منها ما يأتي:

القول الأول: أن معنى السلطان في قوله تعالى: ﴿أَوۡ لَيَأۡتِيَنِّي بِسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٖ﴾ [النمل: ٢١] العذر البَيِّن، وبه قال قتادة ووهب بن منبه والحسن البصري وغيرهم(١).

وهذا القول راجع إلى الكلية؛ إذ العذر حجة وبرهان، وعليه فلا تباين بين هذا القول والكلية.

القول الثاني: أن السلطان قد يَرِدُ بمعنى الملك والقدرة والقهر، ومن ذلك: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ﴾ [إبراهيم: ٢٢]، ﴿وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيۡهِم مِّن سُلۡطَٰنٍ﴾ [سبأ: ٢١] ﴿وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنِۭ﴾ [الصافات: ٣٠]، وبه قال السمرقندي والدقيقي(٢)، وروي عن قتادة في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ﴾ [الرحمن: ٣٣] قال: إلا بملكة من الله(٣)، وهذا القول يرجع إلى الكلية؛ لأن الملك حجة كما قال الطبري والقرطبي(٤).

القول الثالث: أن معنى السلطان في قوله تعالى: ﴿فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا﴾

---

(١) ينظر: تفسير يحيى بن سلام (١/١٧٤)، وعبد الرزاق الصنعاني، "التفسير"، ٢: ٣٢٧، والطبري، "جامع البيان"، ١٩: ٤٤٤، وابن أبي حاتم، "تفسير القرآن العظيم"، ٦: ٢٠٨٠، و٩: ٢٨٦٣.

(٢) ينظر: السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد، "بحر العلوم"، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وغيره، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م)، ٢: ٢٠٤، والدقيقي، "اتفاق المباني"، ص: ١٤٢.

(٣) ينظر: الطبري، "جامع البيان"، ٢٣: ٤٤.

(٤) ينظر: المصدر نفسه (٢٣/٤٤-٤٥)، والقرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٤: ٢٣٣.

[الإسراء: ٣٣] القود، وهو قول قتادة والضحاك(١)، وعن ابن عباس والضحاك: أن لوليّ القتيل القَتْل إن شاء، وإن شاء أخذ الدية، وإن شاء العفو، ورجحه الطبري(٢)، وعن مجاهد: قوة وولاية على القاتل بالقتل، واختاره الخازن(٣).

وخلاصة القول: أن الأقوال الواردة ترجع إلى معنى الحجة، كما في معنى الملك والقهر ومعنى العذر البين، وكذا القود؛ لأنه لا يملكه إلا من ملك اتخاذ القرار من العفو والقود والدية، والملك حجة، فإذا تقرر ذلك وسُلِّمَ به صح القول بأن الكلية مطردة.

المبحث الخامس: ما روى الطبري عن ابن عباس أنه قال: "كل ريحان في القرآن فهو الرزق"

المطلب الأول: نص كلام ابن عباس، وحصر الأمثلة على الكلية التي ذكرها

الفرع الأول: نص كلام ابن عباس:

روى الطبري عن ابن عباس أنه قال: "كل رَيْحان في القرآن فهو الرزق"(٤).

---

(١) ينظر: الطبري، "جامع البيان"، ١٧: ٤٤٠، والواحدي، "التفسير البسيط"، ١٣: ٣٢٤.

(٢) ينظر: الطبري، "جامع البيان"، ١٧: ٤٤٠، وابن أبي حاتم، "تفسير القرآن العظيم"، ٧: ٢٣٢٩.

(٣) ينظر: البغوي، "معالم التنزيل"، ٣: ١٣١، والخازن، "لباب التأويل"، ٣: ١٢٩.

(٤) أخرجه الطبري في "جامع البيان"، ٢٢: ١٩، وذكره البغوي في "معالم التنزيل" ٤: ٣٣٢ دون سند، وذكر الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد في "معاني القراءات"، (ط١، السعودية: مركز البحوث في كلية الآداب، جامعة الملك سعود، ١٤١٢هـ-١٩٩١م)، ٣: ٤٤ أنه فسر الريحان بالرزق، وعزاه السيوطي في "الدر المنثور" ٨: ٣٧ لابن المنذر.

الفرع الثاني: حصر الأمثلة على الكلية التي ذكرها:

ورد الريحان بلفظ (وَالرَّيْحَانُ) في قوله تعالى: ﴿وَٱلْحَبُّ ذُو ٱلْعَصْفِ وَٱلرَّيْحَانُ﴾ [الرحمن: ١٢]، **وبلفظ** (وَرَيْحَانٌ) في قوله تعالى: ﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾ [الواقعة: ٨٩].

المطلب الثاني: دراسة أمثلة هذه الكلية

قال بقول ابن عباس في هذه الكلية التفسيرية مجاهد والضحاك في روايةٍ، وهو قول مقاتل وسعيد بن جبير في روايةٍ والسدي والكلبي(١)، واختاره الفراء والطبري والزجاج والزمخشري وابن كثير(٢)، وجزم البغوي والشوكاني أنه قول الأكثر(٣)، وعليه كثير من اللغويين(٤).

---

(١) ينظر: مجاهد، "تفسير مجاهد"، ص: ٦٣٦، والطبري، "جامع البيان"، ٢٢: ٢٠.

(٢) ينظر: الفراء، "معاني القرآن"، ٣: ١١٤، والطبري، "جامع البيان"، ٢٢: ٢١، والزجاج، "معاني القرآن وإعرابه"، ٥: ٩٧، والزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد، "الكشاف"، ضبطه وصححه ورتبه: مصطفى حسين أحمد، (ط٣، القاهرة: دار الريان للتراث، وبيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)، ٤: ٤٤٤ و٤٧٠، وابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٨: ٣٥.

(٣) ينظر: البغوي، "معالم التنزيل"، ٤: ٣٣٢، والشوكاني، "فتح القدير"، ٥: ١٦٠.

(٤) ينظر: الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، "كتاب العين"، المحقق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (دون طبعة، دار ومكتبة الهلال، دون تاريخ)، ٣: ٢٩٤، وسيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، "الكتاب"، المحقق: عبد السلام محمد هارون، (ط٢، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م)، ١: ٣٢٢، وابن دريد، "جمهرة اللغة" ١: ٥٢٦.

❁ ووردت أقوال أخرى في معنى الريحان، منها ما يأتي:

القول الأول: أنه الريح، وهو مروي عن ابن عباس(١).

القول الثاني: أنه الريحان المشموم، وهو قول الحسن البصري وابن زيد وقتادة وأبي العالية وغيرهم، وهو مروي عن ابن عباس والضحاك(٢)، وهذا القول محمول على ظاهر لفظ الريحان.

القول الثالث: أنه خُضرة الزرع، قاله ابن عباس(٣)، وهذا القول يعود إلى الكلية، لأن خضرة الزرع رزق، فمنه حبوب الطعام الذي يأكله البشر.

القول الرابع: أنه ما قام على ساق، وبه قال سعيد بن جبير(٤)، وهذا القول يعود إلى الكلية، لأن مما يقوم على ساق رزق.

القول الخامس: أن (ذو العصف) المأكول من الحب، والريحان: الصحيح الَّذِي لم يؤكل، حكاه الفراء عن بعضهم(٥)، وهذا القول أيضًا يرجع إلى الكلية؛ لأنه الحب الصحيح الذي لم يؤكل طعام ورزق.

القول السادس: أن الريحان في قوله تعالى: ﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾ [الواقعة: ٨٩] الراحة والاستراحة، وهو مروي عن ابن عباس، وبه قال الضحاك وقتادة وابن عطية(٦)، وقيل: الريحان كناية عن الشرف والمنزلة(١).

---

(١) ينظر: الطبري، "جامع البيان"، ٢٢: ٢٠، والماوردي، "النكت والعيون"، ٥: ٤٢٦.

(٢) ينظر: الطبري، "جامع البيان"، ٢٢: ٢٠، والواحدي، "التفسير البسيط"، ٢١: ٢٦٩.

(٣) ينظر: الطبري، "جامع البيان"، ٢٢: ٢١، وابن أبي حاتم، "تفسير القرآن العظيم"، ١٠: ٣٣٢٣، والقرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٧: ١٥٧.

(٤) ينظر: الطبري، "جامع البيان"، ٢٢: ٢١، والماوردي، "النكت والعيون"، ٥: ٤٢٦.

(٥) ينظر: الفراء، "معاني القرآن"، ٣: ١١٤.

(٦) ينظر: الطبري، "جامع البيان"، ٢٣: ١٦١، وابن أبي حاتم، "تفسير القرآن العظيم"، ١٠: =

وهناك من وَجَّهَ الأقوال الواردة بناء على القراءتين الواردتين في قوله تعالى: ﴿فَرَوْحٌ﴾ [الواقعة: ٨٩]، على النحو الآتي(٢):

أولًا: من قرأ ﴿فَرُوْحٌ وَرَيْحَانٌ﴾ [الواقعة: ٨٩] بضم الراء(٣) فالمراد بالرُّوح: الرحمة والحياة الدائمة التي لا فناء بعدها، وبالريحان: الرزق، وهو الذي يناله من الجنة.

ثانيًا: من قرأ: ﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ﴾ [الواقعة: ٨٩] بفتح الراء(٤) فالمراد بالرَّوح: الرّاحة (الاستراحة)، وبالريحان: طيب النّسيم (الريحان).

خلاصة القول: أنه لا تعارض بين الأقوال الواردة في معنى الريحان، فكل ما ذُكر من النعيم حاصل في الدنيا، وخاص بالمؤمن في الآخرة، قال ابن كثير: "وكل هذه الأقوال متقاربة صحيحة، فإن من مات مقربًا حصل له جميع ذلك من الرحمة والراحة

=

٣٣٣٥، وابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٥: ٢٥٤.

(١) ينظر: الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود، "تأويلات أهل السنة"، المحقق: مجدي باسلوم، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م)، ٩: ٥١٠.

(٢) ينظر: ابن قتيبة، "تأويل مشكل القرآن"، ص: ٢٦٦، والأزهري، "معاني القراءات"، ٣: ٥٣، والسمعاني، "تفسير القرآن"، ٥: ٣٦٢.

(٣) هي قراءة رويس عن يعقوب، ينظر: ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، "النشر في القراءات العشر"، المحقق: علي محمد الضباع، (دون رقم طبعة، المطبعة التجارية الكبرى، دون تاريخ)، ٢: ٣٨٣، وابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، "تحبير التيسير في القراءات العشر"، المحقق: أحمد محمد مفلح القضاة، (ط١، الأردن، دار الفرقان، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)، ص: ٥٧٤.

(٤) هي قراءة جمهور القراء، ينظر: ابن الجزري، "النشر في القراءات العشر"، ٢: ٣٨٣، وابن الجزري، "تحبير التيسير في القراءات العشر"، ص: ٥٧٤.

والاستراحة، والفرح والسرور والرزق الحسن"(١)، لكن القول باطراد الكلية غير سليم؛ لوجود أقوال غير ما دلت عليه الكلية، إلا إذا حصرناها في قول الجمهور، ولكن لا ينسجم مع ضابط الكلية، وإنما يصح القول بأن هذا من باب الوجوه والنظائر.

الخاتمة

أولًا: أهم النتائج:

بعد دراسة الكليات توصلت إلى النتائج الآتية:

١. أن المراد بالكليات التفسيرية الألفاظ والأساليب الواردة في القرآن على معنى مطرد أو أغلبي، وإن لم يطرد فيها ولا كان أغلبيًّا فهي من الوجوه والنظائر.

٢. أن الكليات التفسيرية التي رواها الإمام الطبري عن ابن عباس بلغت خمس كليات، وهي الموزعة على مباحث هذا البحث.

٣. أن هذه الكليات ليست على درجة واحدة من حيث الاطراد؛ إذ أظهرت الدراسة أن بعضها وقع فيه الخلاف بين المفسرين في عدد من المواضع، سواء من جهة المعنى أو من جهة تنزيل الكلية على أمثلتها كلها.

٤. أن كليتين وشطر من كلية ثبت اطرادها عند الاستقراء، فالكليتان هما: "كل سلطان في القرآن فهو حُجة" و"كل شيء في القرآن قُتِلَ فهو لعن"، وشطر من كلية هي: "كل شيء (فمن لم يجد) فالأول، ثم الذي يليه"، وما عدا هذه فغير مطردة.

ثانيًا: أهم التوصيات:

أوصي الباحثين بما يأتي:

١. جمع الكليات الواردة عن ابن عباس ودراستها؛ لأن الإمام الطبري لم يذكر في تفسيره كل ما روي عن ابن عباس من الكليات التفسيرية.

---

(١) ينظر: ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٨: ٣٥.

٢. جمع الكليات الواردة عن التابعين ودراستها؛ لكثرة ما روي عنهم من الكليات، وهي مبثوثة في كتب التفسير المختلفة.



فهرس المصادر والمراجع

الأبهري، أبو بكر محمد بن عبد الله المالكي، "شرح المختصر الكبير لابن عبد الحكم"، المحقق: أحمد عبد الله حسن، (ط١، دبي: جمعية دار البر، ١٤٢٢هـ-٢٠٢٠م).

الأخفش الأوسط، أبو الحسن المجاشعي البلخي، "معاني القرآن"، المحقق: هدى محمود قراعة، (ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١١هـ-١٩٩٠م).

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، "معاني القراءات"، (ط١، السعودية: مركز البحوث في كلية الآداب، جامعة الملك سعود، ١٤١٢هـ-١٩٩١م).

الأصبحي، الإمام مالك بن أنس، "المدونة"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م).

البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وسننه وأيامه"، (ط١، القاهرة: دار التأصيل، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م).

البغوي أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز، "جزء في مسائل عن أبي عبد الله أحمد بن حنبل"، المحقق: أبو عبد الله محمود بن محمد الحداد، (ط١، الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٧هـ).

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الشافعي، "معالم التنزيل"، المحقق: عبد الرزاق المهدي، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ).

البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ).

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، "أحكام القرآن" (جمعه من كلام الإمام

الشافعي)، المحقق: أبو عاصم الشوامي، (ط١، دار الذخائر، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، "درء تعارض العقل والنقل"، المحقق: محمد رشاد سالم، (ط٢، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ-١٩٩١م).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، "مجموع الفتاوى"، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وساعده: ابنه محمد، (دون رقم طبعة، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م).

ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، "تحبير التيسير في القراءات العشر"، المحقق: أحمد محمد مفلح القضاة، (ط١، الأردن، دار الفرقان، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، "النشر في القراءات العشر"، المحقق: علي محمد الضباع، (دون رقم طبعة، المطبعة التجارية الكبرى، دون تاريخ).

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، "أحكام القرآن"، المحقق: عبد السلام محمد علي شاهين، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م).

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، "زاد المسير"، المحقق: عبد الرزاق المهدي، (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٢هـ).

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، "نزهة الأعين النواظر"، المحقق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م).

ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد، "التسهيل لعلوم التنزيل"، المحقق: عبد الله الخالدي، (ط١، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤١٦هـ).

ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، "تفسير القرآن العظيم"، المحقق: أسعد محمد الطيب، (ط٣، السعودية، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩هـ).

ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، "المحلى بالآثار"، المحقق: عبد الغفار سليمان البنداري، (دون رقم طبعة، بيروت: دار الفكر، دون تاريخ).

ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، "مراتب الإجماع"، (دون رقم طبعة، بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ).

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، "البحر المحيط في التفسير"، بعناية: صدقي محمد جميل العطار وزهير جعيد وعرفان العشا حسّونة، (دون رقم طبعة، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م).

الخازن، علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن إبراهيم الشيحي، "لباب التأويل"، تصحيح: محمد علي شاهين، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ).

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي، "جمهرة اللغة"، المحقق: رمزي منير بعلبكي، (ط١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م).

الدقيقي، سليمان بن بنين النحوي، "اتفاق المباني وافتراق المعاني"، المحقق: يحيى عبد الرؤوف جبر، (ط١، عمان: دار عمار، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م).

الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري، "معاني القرآن وإعرابه"، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي، (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

الزركشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بهادر، "البرهان في علوم القرآن"، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط١، مصر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٦هـ-١٩٥٧م).

الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد، "الكشاف"، ضبطه وصححه ورتبه: مصطفى حسين أحمد، (ط٣، القاهرة: دار الريان للتراث، وبيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م).

الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف، "تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري"، اعتنى به: سلطان بن فهد الطبيشي، (ط١، الرياض: دار ابن خزيمة، ١٤١٤هـ).

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، "تفسير القرآن"، المحقق:

ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، (ط١، الرياض: دار الوطن، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م).

السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد، "بحر العلوم"، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وغيره، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م).

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، "الكتاب"، المحقق: عبد السلام محمد هارون، (ط٢، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، "الإتقان في علوم القرآن"، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (دون رقم طبعة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م).

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، "الدر المنثور"، (دون طبعة، بيروت: دار الفكر، دون تاريخ).

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، "معترك الأقران"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

الشافعي، محمد بن إدريس المطلبي، "الأم"، (ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م).

الشوكاني، محمد بن علي اليمني، "فتح القدير"، (ط١، دمشق: دار ابن كثير، وبيروت: دار الكلم الطيب، ١٤١٤هـ).

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي الكوفي، "المصنف"، المحقق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري، (ط١، الرياض، السعودية: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م).

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، "تفسير عبد الرزاق"، دراسة وتحقيق: محمود محمد عبده، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ).

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، "المصنف"، تحقيق ودراسة: مركز البحوث

وتقنية المعلومات، (ط٢، مصر ولبنان: دار التأصيل، ١٤٣٧هـ-٢٠١٣م).

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، "جامع البيان"، (ط١، مكة المكرمة: دار التربية والتراث، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م).

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، "أحكام القرآن الكريم"، تحقيق: سعد الدين أونال، (ط١، إستانبول: مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م).

الطيار، مساعد، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، (ط١، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٣١١هـ).

ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي الدمشقي، "اللباب في علوم الكتاب"، المحقق: أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وآخرون، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م).

ابن عاشور، محمد الطاهر ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، (دون رقم طبعة، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤هـ).

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد"، المحقق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، (دون رقم طبعة، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ).

العبيد، علي سليمان، "تفسير القرآن: أصوله وضوابطه"، (دون رقم طبعة، مكتبة التوبة، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م).

العز ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز السلمي، "تفسير القرآن"، المحقق: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م).

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، "المحرر الوجيز"، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ).

العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم، "البيان في مذهب الإمام

الشافعي"، المحقق: قاسم محمد النوري، (ط١، جدة: دار المنهاج، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، "معاني القرآن"، المحقق: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، (ط١، مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، دون تاريخ).

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو، "كتاب العين"، المحقق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (دون طبعة، دار ومكتبة الهلال، دون تاريخ).

ابن الفرس، أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم الأندلسي، "أحكام القرآن"، المحققون: طه بن علي بو سريح ومنجية بنت الهادي النفري السوايحي وصلاح الدين بو عفيف، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م).

ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، "تأويل مشكل القرآن"، المحقق: إبراهيم شمس الدين، (دون رقم طبعة، بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ).

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، "الجامع لأحكام القرآن"، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (ط١، مصر: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م).

القرني، بريك بن سعيد، "كليات الألفاظ في التفسير"، (دون طبعة، السعودية: الجمعية العلمية السعودية القرآن وعلومه، دون تاريخ).

ابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي، "الإقناع في مسائل الإجماع"، المحقق: حسن فوزي الصعيدي، (ط١، مصر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م).

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، "إغاثة اللهفان"، المحقق: محمد عزير شمس، وخرج أحاديثه: مصطفى بن سعيد إيتيم، (ط٣، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م).

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، "بدائع الفوائد"، (دون رقم طبعة،

بيروت: دار الكتاب العربي، دون تاريخ).

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، "مفتاح دار السعادة"، المحقق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، (ط٣، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م).

الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، (ط١، مصر: مطبعة شركة المطبوعات العلمية، ومطبعة الجمالية، ١٣٢٨هـ).

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي، "تفسير القرآن العظيم"، وضع حواشيه وعلق عليه: محمد حسين شمس الدين، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م).

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي، "الكليات"، المحقق: عدنان درويش ومحمد المصري، (دون طبعة، بيروت: مؤسسة الرسالة، دون تاريخ).

الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود، "تأويلات أهل السنة"، المحقق: مجدي باسلوم، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م).

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، "النكت والعيون"، المحقق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (دون رقم طبعة، بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ).

مجاهد بن جبر، تفسير مجاهد، المحقق: محمد عبد السلام أبو النيل، (ط١، مصر: دار الفكر الإسلامي الحديثة، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م).

المقدسي، أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد، "الأحاديث المختارة"، المحقق: عبد الملك بن دهيش، (ط٣، بيروت: دار خضر، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م).

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري، "الإجماع"، المحقق: أبو عبد الأعلى خالد بن محمد بن عثمان، (ط١، القاهرة: دار الآثار للنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م).

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري، "الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف"، المحقق: ياسر بن كمال وآخرون، (ط٢، مصر: دار الفلاح،

١٤٣١هـ-٢٠١٠م).

حافظ الدين النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، "مدارك التنزيل وحقائق التأويل"، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، (ط١، بيروت: دار الكلم الطيب، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م).

نجم الدين النسفي، عمر بن محمد بن أحمد الحنفي، "التيسير في التفسير"، المحقق: ماهر أديب حبوش وآخرون، (ط١، تركيا: دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م).

ابن هبيرة، يحيى بن هبيرة الذهلي الشيباني، "اختلاف الأئمة العلماء"، المحقق: السيد يوسف أحمد، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م).

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد، "التفسير البسيط"، أصل تحقيقه: (١٥) رسالة دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود، (ط١، الرياض: عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠هـ).

bibliography

Al-Abharī، Abū Bakr al-Mālikī، "Sharḥ al-Mukhtaṣar al-kabīr li-Ibn ʿAbd al-Ḥakam"، ed. Aḥmad ʿAbd Allāh Ḥasan، (1st ed.، Dubai: Dār al-Birr، 1422 H).

Al-Akhfash al-Awsaṭ، "Maʿānī al-Qurʾān"، ed. Hudā Qarāʿah، (1st ed.، Cairo: Maktabat al-Khānjī، 1411 H).

Al-Azhari، Abū Manṣūr، "Maʿānī al-qirāʾāt"، (1st ed.، Riyadh: King Saud Univ.، 1412 H).

Mālik b. Anas، "Al-Mudawwanah"، (1st ed.، Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah، 1415 H).

Al-Bukhārī، "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī"، (1st ed.، Cairo: Dār al-Taʾṣīl، 1433 H).

Al-Baghawī، "Juzʾ fī masāʾil Aḥmad"، ed. Maḥmūd al-Ḥaddād، (1st ed.، Riyadh: Dār al-ʿĀṣimah، 1407 H).

Al-Baghawī، "Maʿālim al-tanzīl"، ed. ʿAbd al-Razzāq al-Mahdī، (1st ed.، Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth، 1420 H).

Al-Bayḍāwī، "Anwār al-tanzīl"، ed. M. al-Marʿashlī، (1st ed.، Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth، 1418 H).

Al-Bayhaqī، "Aḥkām al-Qurʾān"، ed. Abū ʿĀṣim al-Shawāmī، (1st ed.، Dār al-Dhakhāʾir، 1439 H).

Ibn Taymiyyah، "Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql"، ed. M. Rashād Sālim، (2nd ed.، Riyadh: Imam Univ.، 1411 H).

Ibn Taymiyyah، "Majmūʿ al-fatāwā"، ed. ʿAbd al-Raḥmān b. Qāsim، (Madinah: Majmaʿ al-Malik Fahd، 1425 H).

Ibn al-Jazarī، "Taḥbīr al-taysīr"، ed. A. al-Quḍāh، (1st ed.، Amman: Dār al-Furqān، 1421 H).

Ibn al-Jazarī، "Al-Nashr fī al-qirāʾāt al-ʿashr"، ed. ʿA. al-Ḍabbāʿ، (n. d.).

Al-Jaṣṣāṣ، "Aḥkām al-Qurʾān"، ed. ʿA. al-S. Shāhīn، (1st ed.، Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah، 1415 H).

Ibn al-Jawzī، "Zād al-masīr"، ed. ʿAbd al-Razzāq al-Mahdī، (1st ed.، Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī، 1422 H).

Ibn al-Jawzī، "Nuzhat al-aʿyun"، ed. M. al-Rāḍī، (1st ed.، Beirut: Muʾassasat al-Risālah، 1404 H).

Ibn Jazī، "Al-Tashīl li-ʿulūm al-tanzīl"، ed. ʿA. al-Khālidī، (1st ed.، Beirut: Dār al-Arqam، 1416 H).

Ibn Abī Ḥātim، "Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm"، ed. Asʿad al-Ṭayyib، (3rd ed.، Maktabat N. al-Bāz، 1419 H).

Ibn Ḥazm، "Al-Muḥallā"، ed. ʿA. al-G. al-Bandārī، (Beirut: Dār al-

Fikr، n. d.).

Ibn Ḥazm، “Marātib al-ijmāʿ”، (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah، n. d.).

Abū Ḥayyān، “Al-Baḥr al-muḥīṭ”، superv. Ṣ. al-ʿAṭṭār et al.، (Beirut: Dār al-Fikr، 1420 H).

Al-Khāzin، “Lubāb al-taʾwīl”، corr. M. ʿAlī Shāhīn، (1st ed.، Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah، 1415 H).

Ibn Durayd، “Jamharat al-lughah”، ed. R. Baʿlabakkī، (1st ed.، Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn، 1407 H).

Al-Duqayqī، “Ittifāq al-mabānī”، ed. Yaḥyā Jabr، (1st ed.، Amman: Dār ʿAmmār، 1405 H).

Al-Zajjāj، “Maʿānī al-Qurʾān wa-iʿrābuh”، ed. ʿA. Shalabī، (1st ed.، Beirut: ʿĀlam al-Kutub، 1408 H).

Al-Zarkashī، “Al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān”، ed. M. Abū l-Faḍl، (1st ed.، Cairo: ʿĪsā al-Bābī، 1376 H).

Al-Zamakhsharī، “Al-Kashshāf”، ed. M. Ḥusayn Aḥmad، (3rd ed.، Cairo/Beirut، 1407 H).

Al-Zaylaʿī، “Takhrij aḥādīth al-Kashshāf”، prep. S. al-Ṭabīshī، (1st ed.، Riyadh: Dār Ibn Khuzaymah، 1414 H).

Al-Samʿānī، “Tafsīr al-Qurʾān”، ed. Y. Ibrāhīm & Gh. b. ʿAbbās، (1st ed.، Riyadh: Dār al-Waṭan، 1418 H).

Al-Samarqandī، “Baḥr al-ʿulūm”، ed. ʿĀ. ʿAbd al-Mawjūd et al.، (1st ed.، Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah، 1413 H).

Sībawayh، “Al-Kitāb”، ed. ʿA. Hārūn، (2nd ed.، Cairo: Maktabat al-Khānjī، 1408 H).

Al-Suyūṭī، “Al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān”، ed. M. Abū l-Faḍl، (Cairo: al-Hayʾah al-ʿĀmmah، 1394 H).

Al-Suyūṭī، “Al-Durr al-manthūr”، (Beirut: Dār al-Fikr، n. d.).

Al-Suyūṭī، “Muʿtarak al-aqrān”، (1st ed.، Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah، 1408 H).

Al-Shāfiʿī، “Al-Umm”، (2nd ed.، Beirut: Dār al-Fikr، 1403 H).

Al-Shawkānī، “Fatḥ al-Qadīr”، (1st ed.، Damascus/Beirut: Dār Ibn Kathīr، 1414 H).

Ibn Abī Shaybah، “Al-Muṣannaf”، ed. S. al-Shathrī، (1st ed.، Riyadh: Dār Kunūz Ishbīliyā، 1436 H).

ʿAbd al-Razzāq، “Tafsīr ʿAbd al-Razzāq”، ed. M. ʿAbduh، (1st ed.، Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah، 1419 H).

ʿAbd al-Razzāq، “Al-Muṣannaf”، (2nd ed.، Dār al-Taʾṣīl، 1437 H).

Al-Ṭabarī، “Jāmiʿ al-bayān”، (1st ed.، Makkah: Dār al-Tarbiyah wa-l-Turāth، 1440 H).

Al-Ṭaḥāwī، “Aḥkām al-Qurʾān”، ed. Saʿd Ūnāl، (1st ed.، Istanbul: IRICA، 1418 H).

Al-Ṭayyār، Musāʿid، "Al-Tafsīr al-lughawī"، (1st ed.، Dammam: Dār Ibn al-Jawzī، 1431 H).

Ibn ʿĀdil، "Al-Lubāb fī ʿulūm al-kitāb"، ed. ʿA. ʿAbd al-Mawjūd et al.، (1st ed.، Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah، 1419 H).

Ibn ʿĀshūr، "Al-Taḥrīr wa-l-tanwīr"، (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah، 1404 H).

Ibn ʿAbd al-Barr، "Al-Tamhīd"، ed. M. al-ʿAlawī & M. al-Bakrī، (Morocco: Wizārat al-Awqāf، 1387 H).

ʿAlī al-ʿUbayd، "Tafsīr al-Qurʾān: uṣūluh wa-ḍawābiṭuh"، (Maktabat al-Tawbah، 1418 H).

ʿIzz al-Dīn b. ʿAbd al-Salām، "Tafsīr al-Qurʾān"، ed. ʿA. al-Wahbī، (1st ed.، Beirut: Dār Ibn Ḥazm، 1416 H).

Ibn ʿAṭiyyah، "Al-Muḥarrar al-wajīz"، ed. ʿA. al-S. Muḥammad، (1st ed.، Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah، 1422 H).

Al-ʿImrānī، "Al-Bayān"، ed. Q. al-Nūrī، (1st ed.، Jeddah: Dār al-Minhāj، 1421 H).

Al-Farrāʾ، "Maʿānī al-Qurʾān"، ed. A. al-Najātī et al.، (1st ed.، Cairo، n. d.).

Al-Khalīl b. Aḥmad، "Kitāb al-ʿAyn"، ed. M. al-Makhzūmī & I. al-Sāmarrāʾī، (n. d.).

Ibn al-Faris، "Aḥkām al-Qurʾān"، ed. Ṭ. Bū Surayḥ et al.، (1st ed.، Beirut: Dār Ibn Ḥazm، 1427 H).

Ibn Qutaybah، "Taʾwīl mushkil al-Qurʾān"، ed. I. Shams al-Dīn، (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah، n. d.).

Al-Qurṭubī، "Al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān"، ed. A. al-Bardūnī & I. Aṭfayyish، (1st ed.، Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah، 1384 H).

Al-Qarnī، Barīk، "Kulliyyāt al-alfāẓ fī al-tafsīr"، (Saudi Arabia: al-Jamʿiyyah al-Qurʾāniyyah، n. d.).

Ibn al-Qaṭṭān، "Al-Iqnāʿ fī masāʾil al-ijmāʿ"، ed. Ḥ. al-Ṣaʿīdī، (1st ed.، Cairo: al-Fārūq al-Ḥadīthah، 1424 H).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah، "Ighāthat al-lahfān"، ed. M. ʿUzayr Shams، (3rd ed.، Beirut: Dār Ibn Ḥazm، 1440 H).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah، "Badāʾiʿ al-fawāʾid"، (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī، n. d.).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah، "Miftāḥ dār al-saʿādah"، ed. ʿA. b. Qāʾid، (3rd ed.، Beirut: Dār Ibn Ḥazm، 1440 H).

Al-Kāsānī، "Badāʾiʿ al-ṣanāʾiʿ"، (1st ed.، Cairo، 1328 H).

Ibn Kathīr، "Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm"، comm. M. Shams al-Dīn، (1st ed.، Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah، 1419 H).

Al-Kafawī، "Al-Kulliyyāt"، ed. ʿA. Darwīsh & M. al-Maṣrī، (Beirut: Muʾassasat al-Risālah، n. d.).

Al-Māturīdī، "Taʾwīlāt ahl al-sunnah"، ed. M. Bāsalūm، (1st ed.،

Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah، 1426 H).

Al-Māwardī، "Al-Nukat wa-l-ʿuyūn"، ed. al-S. b. ʿAbd al-Maqṣūd، (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah، n. d.).

Mujāhid، "Tafsīr Mujāhid"، ed. M. Abū l-Nīl، (1st ed.، Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī، 1410 H).

Al-Maqdisī (d. 643)، "Al-Aḥādīth al-mukhtārah"، ed. ʿA. b. Duhaysh، (3rd ed.، Beirut: Dār Khidr، 1420 H).

Ibn al-Mundhir، "Al-Ijmāʿ"، ed. Kh. b. ʿUthmān، (1st ed.، Cairo: Dār al-Āthār، 1425 H).

Ibn al-Mundhir، "Al-Awsaṭ"، ed. Y. Kamāl et al.، (2nd ed.، Dār al-Fallah، 1431 H).

Al-Nasafī (Ḥāfiẓ al-Dīn)، "Madārik al-tanzīl"، ḥadīth by Y. Badīwī، (1st ed.، Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib، 1419 H).

Najm al-Dīn Al-Nasafī، "Al-Taysīr fī al-tafsīr"، ed. M. Ḥabūsh et al.، (1st ed.، Istanbul: Dār al-Labāb، 1440 H).

Ibn Hubayrah، "Ikhtilāf al-aʾimmah"، ed. Y. Aḥmad، (1st ed.، Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah، 1423 H).

Al-Wāḥidī، "Al-Tafsīr al-basīṭ"، (1st ed.، Riyadh: Jāmiʿat al-Imām، 1430 H).

موانع التَّوهُّم عند نقَّاد الحديث

- دراسة استقرائية تحليلية في ضوء أقوال الأئمَّة -

Impediments to Delusion in Ḥadīth Criticism

- An Inductive Analytical Study in Light of the Statements of Classical Scholars -

إعداد:

د / صلاح بن علي بن عبد الله الزيات

الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية بجامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز بالخرج

Prepared by:

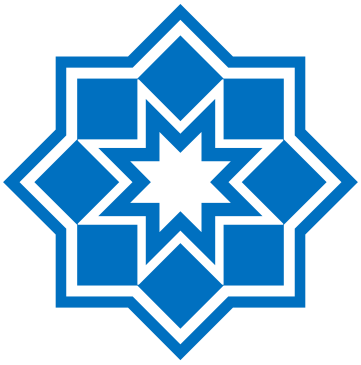
Dr. Salah bin Ali bin Abdullah Al-Zayyat

Associate Professor in the Department of Islamic Studies, College of Education, Prince Sattam bin Abdulaziz University, Al-Kharj

Email: s.alzayat@psau.edu.sa

استلام البحث A Research Receiving		اعتماد البحث A Research Approving
2025/11/04		2026/02/05

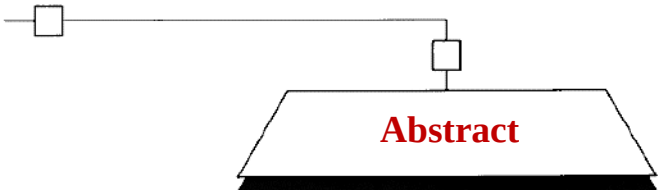
نشر البحث
A Research publication
محرم ١٤٤٨هـ - June 2026
DOI:10.36046/2323-060-217-008



ملخص البحث

يتناول هذا البحث الحالات التي صرّح فيها نقّاد الحديث الأوائل بأنّ الخلل الواقع في بعض المرويات لم يكن ناشئًا عن وهم وخطأ، ولكن عن كذب، ويهدف إلى إبراز دقّة المحدّثين في تقويم الرواة ومروياتهم، وتحديد القواعد المكوِّنة لموانع التوهّم، وبيان الآثار المنهجية المترتبة على فهم تلك الموانع، وقد اعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، وانتهى إلى استخلاص ثمان قواعد أساسية مستفادة من أقوال أئمة النقد الحديثي، توضّح مفهوم موانع التوهّم وضوابطه، كما كشفت النتائج عن أدلّة جديدة تؤكد موضوعية علم الجرح والتعديل وانضباط منهجه بين أئمته النقاد، وخلص البحث إلى أنّ إدراك موانع التوهّم يسهم في ترشيد تقويم الرواة ويُعزّز موثوقية المرويات، كما أوصى بإنشاء مشروعات بحثية متخصّصة تُعنى بمناقشة الإشكالات المعاصرة المثارة حول علم الجرح والتعديل، وتعمل على تأكيد مكانته المنهجية والمعرفية في صون السنّة النبوية المشرّفة.

الكلمات المفتاحية: (موانع، التوهم، الوضع في الحديث، نقد الحديث، الجرح والتعديل، منهج المحدثين).



Abstract

This study explores cases in which early ḥadīth critics explicitly stated that certain reported inaccuracies did not result from delusion or error. The research aims to demonstrate the rigorous precision of ḥadīth scholars in evaluating narrators and their transmissions, to identify the principles underlying the impediments to delusion, and to clarify the methodological implications of recognizing such factors.

Employing an inductive–analytical methodology, the study identifies eight core principles derived from the statements of classical ḥadīth authorities that define and govern the notion of delusion impediments. The findings provide new evidence supporting the objectivity, consistency, and systematic coherence of the science of al-jarḥ wa al-taʿdīl (narrator criticism and validation) among its leading scholars.

The research concludes that understanding these impediments refines the assessment of narrators and enhances the reliability of transmitted reports. It further recommends establishing specialized academic projects to address contemporary misconceptions surrounding al-jarḥ wa al-taʿdīl and to reaffirm its enduring methodological and epistemological significance in preserving the authenticity of the Prophetic Sunnah.

Keywords: (Impediments; Delusion; Fabrication in Ḥadīth; Ḥadīth Criticism; al-Jarḥ wa al-Taʿdīl; Methodology of Ḥadīth Scholars).

المقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فالخطأ والوهم خلل طارئ قد يعرض للمحفوظ، ولا يسلم منه كبير أحدٍ من الحفاظ فمن دونهم، وجنسه لا يؤثر على الراوي الثقة مالم يكثر أو يفحش، غير أن ثمت أحوالاً تقوى فيها القرينة الدالة على أنَّ ما وقع للراوي المعين لم يكن وهماً، ولا يُصنَّف ضمن دائرة الأخطاء المتصورة، بل إما أنَّه يكذب عمداً مكاشحاً، وإما أنّه بلغ درجة من الغفلة التي يصنَّف معها في دائرة المتَّهمين.

ويمكن توصيف هذه القرائن الدالة على هذا الأمر بكونها: (موانع التوهم)، أو (موانع احتمال الوهم)، أو (القرائن المضعفة لاحتمال الوهم)، أو (القرائن المحيلة كون الخطأ ناشئاً عن وهم)، أي القرائن والأحوال التي استند إليها بعض نقّاد الحديث للاستدلال على كون الخلل الواقع في رواية الراوي ليس مصدره الوهم؛ وإنما هو ناشئ عن تعمُّد الكذب، أو التُّهمة وضعف الأمانة، وليس وهماً معتاداً.

فهذا البحث يعالجُ نصوص المحدثين في دراسة حال الراوي؛ في مرحلة ما قبل ثبوت كذبه، واستقرار حكمه عندهم، ويستنبطُ القرائن التي استند عليها الأئمة للحكم على هذا الراوي المعيَّن بهذا الحكم، ويحلِّل دلالتها.

وبناء على هذا؛ فلو أنَّ قائلاً قال: كيف يتوقَّع الوهم من الراوي الكذَّاب؟ فالجواب: أنّ الكذاب قبل أنْ يثبت كذبه عند المحدثين؛ كان وهمه فيما رواه محتملاً

وارداً، حتىٰ إذا توافرت قرائن كذبه، وقامت موانع مجرَّد وهمه، عندها يحكمون عليه بالكذب، فهذا البحث يدرس عبارات الأئمة ومناقشاتهم في الراوي قبل استقرار الحكم عليه بالكذب.

فظهر بهذا أنَّ نفي الوهم عن هذا الراوي الكذاب، ليس تبرئةً له؛ وإنما هو نفي للجرح الخفيف الذي كان محتملاً فيما وقع له في روايته «وهو الوهم»، وإثبات للجرح الغليظ في حقِّه «وهو الكذب».

۞ مشكلة البحث:

سوف يجيب هذا البحث علىٰ جملة من الأسئلة المرتبطة بهذا الموضوع، وهي:

١-ما المقصود بمصطلح موانع التوهم؟

٢-ما القواعد المكوِّنة لموانع التوهّم، من خلال نصوص نقّاد الحديث؟

٣-ما الآثار المنهجية المترتبة علىٰ فهم تلك الموانع؟

۞ أهمية البحث وأسباب اختياره:

تظهر أهمية الكتابة في هذا الموضوع من خلال الأمور التالية:

١-أنه يوضح مدىٰ الدقة التي كان عليها المحدثون في تتبّع أحوال الرواة وأحوال مرويّاتهم.

٢-أنه يوضح وسيلة من أهم وسائل نقّاد الحديث في كشف خلل الروايات، وهي معرفة حال الراوي.

٣-أنه يكشف دائرة من دوائر الفرز التي وظفها نقّاد الحديث في صيانة السنة.

۞ أهداف البحث:

آمل أن يكون هذا البحث محققاً لجملة من الأهداف، منها ما يلي:

١- إبراز دقّة المحدثين في تقويم الرواة ومروياتهم.

٢-تحديد القواعد المكوِّنة لموانع التوهّم، من خلال نصوص نقّاد الحديث.

٣-بيان الآثار المنهجية المترتبة علىٰ فهم تلك الموانع.

۞ حدود البحث:

سيركز البحث على نصوص الأئمة الدالة على امتناع اعتبار ما وقع من الراوي وهماً، وأنَّه كذبٌ قامت قرائنه، من خلال كتب الرجال والتراجم الحديثية والعلل.

۞ الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة مفردة؛ عالجت هذا الموضوع بخصوصه، أو تكلمت عنه.

۞ منهج البحث:

سأسلك في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي.

۞ إجراءات البحث:

لتحقيق الغرض العلمي من هذه الدراسة؛ فقد اتبعت الإجراءات التالية:

١-التفتيش عن نصوص نقّاد الحديث التي تدخل في الشرط.

٢-صياغة القواعد المكونة لموانع التوهم صياغة علمية حديثية.

٣-تحليل تلك النصوص، واستنطاق مدلولاتها الحديثية.

۞ تقسيمات البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، على النحو التالي:

المقدمة: (وفيها الكلام على: مشكلة البحث، وأهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، وحدوده، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وإجراءات البحث، وتقسيمات البحث).

تمهيد: فيه مدخل للموضوع، وتعريف لمصطلح موانع التوهم.

المبحث الأول: استعراض موانع التوهُّم، وتحته ثمانية مطالب:

المطلب الأول: من موانع التوهّم: تصريح الراوي بالسماع في الأحاديث التي لا تعرف روايتها إلا عن راو معين.

المطلب الثاني: من موانع التوهّم: مجازفة الراوي بالقصص المنكرة المتضمنة لما يخالف المحسوس والمألوف في مجاري العادات، أو مجازفته بالأحاديث المشتملة على الشناعات.

المطلب الثالث: من موانع التوهّم: رواية الراوي لجملة من الأحاديث المنكرة، التي لا تشتبه على أحد، وليس عنده بها كتاب عتيق يثبت صحة سماعه لها، ليكون الحمل فيها على غيره.

المطلب الرابع: من موانع التوهم: مضي الراوي في التحديث بكل ما وجده من النسخ والحديث، دون تأمل ولا توقف.

المطلب الخامس: من موانع التوهّم: تصريح الراوي بسماع الحديث الذي لم يسمعه ممن حدَّث به عنه، وإقحامه كتب الناس في مسموعاته وهو لم يسمعها، وتركيبه للأسانيد.

المطلب السادس: من موانع التوهم: رواية الراوي الحديث الموضوع الذي لا أصل له؛ مقروناً بقصة يزعم أنها سبب سماعه لهذا الحديث.

المطلب السابع: من موانع التوهم: استقبال الراوي –الذي كذَّبه نقَّاد بلده وطعنوا عليه– للإمام الناقد الغريب بالأحاديث المستقيمة.

المطلب الثامن: من موانع التوهم: تحديث الراوي الضعيف عن الشيخ المعروف عزيز الحديث، بالأحاديث الكثيرة التي لا يرويها عنه طلابه الملازمون له.

المبحث الثاني: الآثار المنهجية المترتبة على فهم تلك الموانع.

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

ونسأل الله تعالى الهداية والسداد، وأن يرزقنا الإخلاص في القول العمل، وأن يقينا زلل القول عليه، أو على رسوله ﷺ، أو دينه وشريعته، إنه جواد كريم.

تمهيد

إن المتأمّل في كلام نقَّاد الحديث على بعض الرواة الضَّعَفَةِ فيما يروونه؛ يجد أنَّهم يقفون مع أفراد من تلك المرويات الواهنة، ويأبون إدراجها في جملة أوهامهم غير المقصودة، وتقوم قرائن الحال عندهم على كون هذا الراوي المعين:

١–إما أنّه يكذب عمداً مُكَاشِحَاً.

٢–وإما أنّه قد بلغ درجة من الغفلة، التي يصنَّف معها في دائرة المتَّهمين.

فتصدر منهم عبارات نقديَّة يصرِّحون فيها بهذا المقتضى، وهو الذي يمكن أنْ يسمَّى ب: (**موانع التوهُّم**)(١)، والموانع: جمع «مانع»، وهو مشتق من «المنع»، والميم والنون والعين ترجع لأصلٌ واحد؛ هو خلاف الإعطاء(٢)، ويراد به في سياقنا: الوصف الوجوديّ المقتضِي لاختلال حكمة السبب(٣).

وأما كلمة التوهُّم: فهي تفعُّلٌ من «الوَهَم»، ومعناه: ذهَابُ الذّهن إلى شيءٍ وهو يريد غيره(٤).

---

(١) أول من وجدتُّه سكَّ هذا الاسم لهذه الحالة الحديثية هو الأستاذ الدكتور تركي بن فهد الغميز، أستاذ الحديث وعلومه بجامعة القصيم، في شرحه المسجَّل على شرح ابن رجب لعلل الترمذي، في النصف الأخير من المجلس الثاني من شرحه.

(٢) ينظر: أحمد بن فارس القزويني، "مقاييس اللغة"، تحقيق: عبدالسلام هارون، (سوريا: دار الفكر، ١٣٩٩هـ) ٥: ٢٢٣، وينظر: محمد بن أبي بكر الرازي، "مختار الصحاح"، تحقيق: يوسف الشيخ، (ط٥، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٠هـ) (ص: ٢٩٩).

(٣) محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني، "بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب"، تحقيق: محمد مظهر، (ط١، السعودية: دار المدني، ١٤٠٦هـ) ١: ٤٠٦.

(٤) ينظر: الرازي، "مختار الصحاح" (ص: ٣٤٦)، ومحمد بن علي المناوي، "التوقيف على مهمات التعاريف"، تحقيق: محمد الداية، (سوريا: الفكر المعاصر، ١٤١٠هـ)، (ص: ٢١٦).

ومن خلال هذا؛ فيمكن أنْ نَنْحَتَ لموانع التوهُّم تعريفاً اصطلاحياً بأن نقول: **(هي قرائن الأحوال الدالة على كون الخلل الواقع في رواية الراوي ليس مصدره الوَهَم؛ وإنما نشأ عن تعمد الكذب أو التهمة به، مما تبطل به الرواية، ويسقط به الراوي)**، وسنقتصر من ذلك على ما وردت عبارات النقّاد صريحة؛ في النص على امتناع الحمل على الوهم.

وهي مقابلة لأمارات الوضع، ففرق بين الأمارات التي تدل على حصول وضعٍ للحديث، فهذه (أمارات الوضع)، وبين الأمور التي تمنع من حمل النكارة الحاصلة في الرواية على نوع وهم أو خطأ، بأن يصرّح أحد الأئمة النقّاد بأنّ احتمال الوهم مستبعد في هذا المثال، لأدلة وقرائن تقوم في نفس الناقد، فهذه (موانع التوهم).

فأمارات الوضع إثبات، وموانع التوهم نفي، والجزم بوضع الحديث دائر بين أمارات تثبت حصوله، أو موانع تمنع صرف حال الراوي عنه، أو عن وقوع ما يماثله في الأثر؛ من ردّ الرواية وسقوط راويها.

المبحث الأول: استعراض موانع التوهم

وتحته ثمانية مطالب:

يمكن للباحث بالتأمل في كتب الجرح والتعديل؛ أن يستخرج جملةً وافرةً مما يمكن دخوله في دائرة موانع التوهم، وقد أحصيت منها ثمانية أسباب، توضحها المطالب التالية:-

المطلب الأول: من موانع التوهّم: تصريح الراوي بالسماع في الأحاديث التي لا تعرف روايتها إلا عن راو معين

قد تعرف أحاديث معينة، أو نسخ معينة براوٍ محدَّد يرويها-بغض النظر عن ثبوتها أو ضعفها-، يتفرّد بها ولا تعرف إلا عنه، فيعمد بعض الرواة إلى ادّعاء سماع هذه الأحاديث وتلك النسخ، ففي هذه الحالة قد يغلب على ظن الناقد في بعض الرواة أنّ هذا الادعاء: سرقة بيّنة مكشوفة لا تلتبس، ولا يمكن أنْ تحمل دعواه تلك على وهم سرى إليه أو خطأ وقع فيه، بل هو كذب.

كما وقع للإمام عثمان بن أبي شيبة؛ عندما سئل عن محمد بن يزيد بن محمد بن كثير، أبي هشام الرفاعي، فقال: «لا تخبر هؤلاء أنه يسرق حديث غيره فيرويه، قال السائل: أعلى وجه التدليس، أو على وجه الكذب؟ فقال: كيف يكون تدليسا وهو يقول حَدَّثَنَا؟!»(١).

فيلحظ هنا أنَّ عثمان ابن أبي شيبة وصف صورة هذه السرقة التي وقع فيها أبو هشام الرفاعي، وهي أنه: يأخذ حديث غيره فيرويه، فظن السائل أنّ ذلك قد يكون وقع منه على جهة التدليس؛ فسأل عن هذا الفعل أهو على جهة التدليس؟ فأبان ابن أبي شيبة أنّ ذلك لا يمكن أن يكون تدليساً، لوجود مانع يمنع من حمل فعله على التدليس؛ وهو أنه يصرّح بالتحديث فيما سرقه من حديث غيره مما لم يسمعه، ومثل هذا لا يكون خطئاً ولا وهماً، بل هو كذب مقصود: «كيف يكون تدليسا وهو يقول: حَدَّثَنَا؟!».

ولذا لما سأل محمد بن عبدالله بن الحضرمي الإمام «محمد بن عبدالله بن نُمَيْر» عن حديث تفرَّد به يحيى الحِمَّاني: عن زيد بن الحباب عن سفيان عن إسماعيل بن أبي خالد، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٠]، فقال ابن نمير بعد أنْ استبان له تفرّد الحِمَّاني بالحديث: «أَلْقِهِ على أهل الكوفة كلهم؛ ولا تُلْقِهِ على أبي هشام فيسرقه!»(٢).

فعند عثمان بن أبي شيبة وابن نمير: هذه حالة لا يمكن أن تكون وهماً، وإنما هي سرقةٌ وادّعاء.

ونحو هذا ما وقع لعمر بن هارون البلخي؛ فإنه كان عقد مجلساً للتحديث في

---

(١) أحمد بن علي الخطيب، "تاريخ بغداد"، تحقيق: بشار عواد، (ط١، بيروت: الغرب، ١٤٢٢هـ)، ٤: ٥٩٥.

(٢) الخطيب، "تاريخ بغداد"، ٤: ٥٩٥.

بغداد، فاختبره محدِّثوها فلقَّنوه، وسألوه عن حديث تفرّد به سفيان الثوري عن ابن جريج لم يشاركه في روايته عنه أحد، فَفَجَأَهُم برواية هذا الحديث عن ابن جريج، فعلموا مجازفته وادَّعاءه، فثاروا عليه، يقول محمد بن عمرو السَّوِيْقِي راوي القصة: «فمزَّقوا عليه الكتب»(١)، لأنّ هذا الحديث مستقرٌّ عندهم أنّه لا يُعرف عن غير الثوري، ولمثل هذا الذي وقع منه كذّبه يحيى بن معين، ورأى أنّ هذا العمل يمتنع أنْ يكون وهماً عرض له، بل لَوَثُ التُّهمة أو قلَّة المبالاة في حقّه كبير، والعلم عن الله تعالى.

المطلب الثاني: من موانع التوهّم: مجازفة الراوي بالقصص المنكرة المتضمنة لما يخالف المحسوس والمألوف في مجاري العادات، أو مجازفته بالأحاديث المشتملة على الشناعات

فإنّ الخبر بمثل هذا لا يكون وهماً، وإنما هو اختلاق مقصود، ومن أمثلة هذا ما حكاه زائدة بن قدامة رحمه الله؛ وسأله أحدهم عن سبب عدم روايته عن محمد بن السائب الكلبي، فأخبر أنه سمعه يحدِّث بقصة منكرة، يزعم أنها وقعت له، قال قدامة: «كنت أختلف إليه؛ فسمعته يوماً وهو يقول: مرضتُ مرضةً، فنسيتُ ما كنتُ أحفظ، فأتيتُ آل محمد ﷺ، فَنَفَثُوا في فيَّ، فحفظتُ ما كنتُ نسيتُ!»(٢)، وإخبار الإنسان عن نفسه بمثل هذا لا يحتمل أنْ يكون لعارض وهم ولا لخطأ، بل هو كذبٌ صراحٌ، ولذا قال قدامة بعد أن سمع هذا منه: «فقلت: لا والله؛ لا أروي عنك بعد

(١) ينظر: محمد بن حبان البستي، "كتاب المجروحين من المحدثين"، تحقيق: حمدي السلفي، (ط١، السعودية: الصميعي، ١٤٢٠هـ)، ٢: ٦٣.

(٢) عبدالرحمن بن محمد الرازي، "الجرح والتعديل"، (ط١، الهند: دائرة المعارف، ١٢٧١هـ)، ٧: ٢٧٠.

هذا شيئاً، فتركته»(١)، يعني لانكشاف حاله، وإخباره بالأوابد المدَّعاة، فلا مندوحة تبيح الرواية عنه عند قدامة.

فقامت البراهين الواضحة، على امتناع أن يكون ما وقع من الكلبي سببه وهم عرض له، أو خطأ حمل عليه ظنٌّ مرجوح، وإنما هو المجازفة، وتقحُّم الكذب.

ومن هذا أيضاً: الحديث الشُّنْعَة الذي تفرَّد بروايته عمرو بن خُلَيْفٍ الحَتَاوِي، حيث قال: حدثنا أيوب بن سويد، عن ابن جريج، عن عطاء، عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنَّ النبي ﷺ قال: «**أُدخلتُ الجنة، فرأيت فيها ذئباً، فقلت: أذئبٌ في الجنة؟ فقال: إني أكلت ابن شُرَطِي!**»، قال: فقال ابن عباس رضي الله عنهما: «هذا وإنما أكل ابنه؛ فلو أكله رُفِعَ في علّيّين!»(٢).

وهذا الحديث لاشك أنه كذب كما قال ابن حبان(٣)، وابن عدي(٤)، وغيرهما.

فكان ابن قتيبة العسقلاني يستثبت شيخه عمرو بن خُلَيْفٍ ويستفهمه؛ فيقول له: «أيوب بن سويد حدثك هذا؟»؛ فيقول: «نعم؛ حقّاً»(٥)، فتعلَّقت بذا تبعة الحديث بعمرو بن خليف، وبانَ إصراره على ادّعاء صدق سماعه، قال ابن عدي:

---

(١) الرازي، "الجرح والتعديل"، ٧: ٢٧٠.

(٢) أخرجه ابن حبان في المجروحين، ٢: ٤٩-٥٠، وابن عدي في الكامل، ٨: ١٦.

(٣) ينظر: البستي، "المجروحين"، ٢: ٥٠.

(٤) ينظر: عبدالله بن عدي الجرجاني، "الكامل في ضعفاء الرجال"، تحقيق: مازن السرساوي، (ط١، السعودية: الرشد، ١٤٣٤هـ)، ٨: ١٦.

(٥) الجرجاني، "الكامل"، ٨: ١٦، وينظر: أحمد بن علي العسقلاني، "لسان الميزان"، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، (ط١، بيروت: البشائر، ٢٠٠٢م)، ٦: ٢٠٤.

«ولعمرو بن خليفٍ غيرُ ما ذكرتُ موضوعاتٍ؛ فكان يُتَّهم بوضعها»(١)، فامتنع احتمال توهُّمه، وتقلَّد التُّهمة فيه، ولا حول ولا قوة إلا بالله، والله أعلم.

المطلب الثالث: من موانع التوهّم: رواية الراوي لجملة من الأحاديث المنكرة، التي لا تشتبه على أحد، وليس عنده بها كتاب عتيق يثبت صحة سماعه لها، ليكون الحمل فيها على غيره

وجود الخطأ في الرواية وارد على كل الرواة؛ حتى الحفاظ الأثبات منهم، وليس ذلك بمجرّده قادح في النقلة، ولكن أنْ توجد النكارة في روايات الراوي، وتكون واضحة، ثم تكثر هذه المنكرات البيّنة في حديثه، وفوق هذا لا يرجع في روايته لها إلى أصل كتاب قديم قد كتبه فهو عنده: فهذه الحال لا يمكن أنْ تكون لمجرّد وهمٍ عرض له، وليس الخلل فيها من قبل النقل، بل هو المتّهم بها، ولا يحمل فيها على غيره.

بهذا قضى الإمام يحيى بن معين، وقد سأله حسين بن حِبَّان عن ذلك فقال له: «ما تقول في رجلٍ حدَّث بأحاديثَ منكرةٍ؛ فردَّها عليه أصحاب الحديث إنْ هو رجع عنها؛ وقال ظننتُها، فأمَّا إذ أنكرتموها ورددتموها عليَّ؛ فقد رجعتُ عنها؟»(٢).

فأجابه الإمام يحيى بن معين بجواب يبيّن فيه الفرق بين الخطأ الذي يحصل لكل أحد بسبب نوع اشتباه، وبين رواية جملة أحاديث منكرة، بيّنة النكارة بحيث لا تخفى، فقال: «لا يكون صدوقاً أبداً، إنّما ذلك الرجل يشتبه له الحديث الشاذ والشيء، فيرجع عنه؛ فأمّا الأحاديث المنكرة التي لا تشتبه لأحد: فلا»(٣)، يعني فالصدوق قد يعرض له الاشتباه والخطأ في الرواية بعد الرواية، وأمّا الحال المسؤول

---

(١) الجرجاني، "الكامل"، ٨: ١٦.

(٢) أحمد بن علي الخطيب، "الكفاية في علم الرواية"، تحقيق: إبراهيم الدمياطي، (ط١، مصر: دار الهدى، ١٤٢٣هـ)، ١: ٣٦١-٣٦٢.

(٣) الخطيب، "الكفاية"، ١: ٣٦١.

عنها: فيمتنع أن يكون صاحبها صدوقاً أبداً.

فسأله حسين بن حِبَّان عن المخرج الذي يمكن أنْ يَبْرَأَ فيه هذا الراوي من العُهْدَة، ويصحُّ رجوعه عنها دون أنْ يقدح ذلك فيه، فقال يحيى: «يخرج كتاباً عتيقاً، فيه هذه الأحاديث، فإذا أخرجها في كتاب عتيق؛ فهو صدوق، فيكون شُبِّه له فيها، وأخطأ كما يخطئ الناس، ويرجع عنها»(١)، يعني: فلا يَبْرَأُ من عُهْدَة ما روى، ولا يصحُّ رجوعه، إلا بشروط ثلاثة:

١-أنْ توجد تلك الأحاديث ذاتها في كتابه.

٢-أنْ يكون هذا الكتاب المعيّن عتيقاً قديماً غير جديدٍ، ولا مغيّر(٢).

٣-أنْ يكون هذا الكتاب الموصوف موجوداً عنده، يخرجه عند الحاجة إليه.

فإذا توافرت هذه الشروط علمنا أنّ ما وقع له كان مجرّد خطأ، شُبِّه عليه فيه، وأما هو فما نقل إلا ما في كتابه، الذي نسخه قديماً حين سماع الرواية.

فعاد حسين بن حِبَّان؛ فاستفسر عن حال هذا الراوي؛ فيما لو ادَّعى دعوى من دعويين؛ طالباً بهما براءة نفسه؛ مفادهما:

أ/ أنّ الكتاب الذي فيه هذه الأحاديث ليس عنده، لأنّ أصله الذي دوّنها فيه فَقَدَهُ عند نسخه.

---

(١) الخطيب، "الكفاية"، ١: ٣٦١.

(٢) معلوم أنه قد جُرِّب على بعض الكذبة؛ أنّه يعمد إلى أصول عتيقة وسماعات قديمة، فيغيرها ويضيف فيها سماعه، ومثل هذا لا يخفى على أصحاب الحديث، ويكشفونه إذا اطلعوا على تلك الأصول، كالذي وقع ليحيى بن حسين العلويّ؛ فإنه جاء إلى الحسين بن أحمد القادسي، للتأكد من صحة سماعه من القطيعي، يقول العلوي: (أخرج إليّ أجزاء كثيرة عن القَطِيعيّ، فلم أرَ في شيءٍ منها له سماعًا صحيحًا، إلَّا في جزءٍ واحد، وكانت أجزاءً عُتقاً قد غيَّر أوائلها، وكتَبَهُ بخطِّه، وأثبت فيها سماعه)، ينظر: محمد بن أحمد الذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٩: ٦٩٠.

ب/ أو أنّ النسخة العتيقة موجودة عنده، غير أنه الآن لا يجدها، يعني فهل تبرأ ذمّته؟

فقال يحيى بن معين: «لا يقبل ذلك منه..هو كذاب أبداً؛ حتى يجيء بكتابه العتيق، هذا دينٌ لا يحلُّ فيه غير هذا»(١)، فجعل ابن معين كل تلك الدعاوى غيرُ مُبْرِئَةٍ له، بل هو متَّهم بتلك الأحاديث، ويمتنع أنْ يسلم من تبعتها، وإنما هو كذّاب، والحمل فيها عليه هو.

فهذه وثيقة حديثية مهمة في العلل، توضح بجلاء كيفية النظر في حال نُسَخِ الرواة، وكيفية التعامل مع هذا النوع من الروايات.

وأمَّا ما يَشْتَبِهُ على أهل الصدق، والخطأُ الذي قد يَعْرِضُ لهم في أحاديثهم، ويُقْبَلُ عذرهم فيه، فمن أمثلته:

ما وقع ليحيى بن عَبْدَك؛ إذ روى حديثاً عن مسدَّد بن مسرهد، ولا وجود لهذا الحديث في مرويات مسدَّد، فاستنكره أبو زرعة الرازي، فكتب تلميذه أبو عثمان البَرْذَعِيُّ إلى يحيى بن عَبْدَك يسأله عن هذا الحديث، الذي رواه عن مسدَّد؟ فردّ عليه يحيى بكتاب؛ قال فيه: «لا جزى الله الورَّاق عنِّي خيراً، أدخل لي أحاديث المعلَّى بن أسد في أحاديث مسدَّد، ولم أميِّزها منذ عشرين سنة، حتى ورد كتابك، وأنا أرجعُ عنه»، فقرأ البرْذَعِيُّ هذه الرسالة على أبي زرعة، فقبل أبو زرعة ما اعتذر به يحيى، وقال: «هذا كتاب أهل الصدق»(٢).

---

(١) الخطيب، "الكفاية"، ١: ٣٦٢.

(٢) ينظر: سعيد بن عمرو البرذعي، "أجوبة أبي زرعة الرازي على سؤالات البرذعي"، تحقيق: سعدي الهاشمي، (ط١، السعودية: الجامعة الإسلامية، ١٤٠٢هـ)، ٢: ٥٧٩.

المطلب الرابع: من موانع التوهم: مضي الراوي في التحديث بكل ما وجده من النسخ والحديث، دون تأمل ولا توقف

من كمال احتياط أهل الحديث لسنة النبي ﷺ وصيانتهم لها؛ أنهم يردُّون رواية الراوي الذي لا يبالي بالتحديث من نسخته الحديثية التي لم يقابلها على أصل معتمد(١)، بالشرط المعتبر، بل نص الحافظ ابن الصلاح على أن هذا السلوك من المحدِّث «يخرم الثقة بالراوي وبضبطه»(٢).

فكيف إذا حدّث الراوي بنسخة أتاه بها أحدهم لا يدري عن حقيقتها، وهل كل ما فيها مسموع له أم لا؟ فظاهر أنّ هذه الحال أشرُّ، ومن يفعلها يَسْقُطُ حَدِيْثُهُ، فإنّ فعله هذا لا يخرج عن صورة من صور ثلاثٍ:

أ- إما أنْ يكون مغفلاً لا يدري ما الحديث، وليس محدّثاً عرض له وهم.

ب- وإما أنْ يكون غير مبالٍ بما يروي، متساهلٍ يدّعي سماع مالم يسمعه.

ج- وإما أنْ يكون كاذباً يقبل ترويج الكذب ودسه.

وكل هذه الصور تنطق عن حال صاحبها بأنه لم يكن واهماً، بل حَمْلُ ما وقع منه على التوهم ممتنع تماماً، وإنما القضية أشدّ من ذلك وأعظم.

ويمكن التمثيل على الأول بما وقع لأَبَانَ بن أبي عيّاش -رحمه الله-، فإنه وبرغم ما كان عليه من حال الديانة والصلاح؛ إلا أنّ الحديث لم يكن من شأنه، ومن جملة ما أهلكه عند النقّاد: تساهله في التحديث بما عُرِضَ عليه من النسخ الحديثية.

وكان انكشاف أمره على يد أبي عوانة؛ فإنه اشتهى كلام الحسن البصري بعد وفاته، فاندفع لجمع كل ما وقع له منه من أصحاب الحسن، ثم جاء إلى أبان بن أبي

---

(١) ينظر: عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري، "معرفة أنواع علوم الحديث"، تحقيق: نور الدين عتر، (ط١، سوريا: الفكر المعاصر، ١٤٠٦هـ)، (ص: ١١٩).

(٢) الشهرزوري، "معرفة أنواع علوم الحديث"، (ص: ١١٩).

عياش بهذا الذي جمعه يعرضه عليه، ليتحمل عنه ما سمعه منها من الحسن، ففوجئ أنّ أباناً حدَّثه بالكتاب كاملاً عن الحسن(١)، يقول أبو عوانة: «فما أستحل أن أروي عنه شيئا»(٢).

علق عفَّان بن مسلم على هذا الذي حصل بينهما بقوله: «أول من أهلك أبان بن أبي عياش: أبو عوانة»(٣)، فجعل عرض أبي عوانة تلك النسخة التي جمعها على أبان بن أبي عيَّاش إهلاكاً له، لأنه ظهر بها أنه لا يتردّد في التحديث بكل ما عرض عليه.

وكذلك موسى بن سهل أبو عمران الجَوْني البصري؛ فإنّ بعض الناس اشترى كتاباً من السوق، فيه أحاديث عن هشام بن عمَّار، فأتى به أبا عمران؛ فحدّثه أبو عمران الجوني به كلّه، ولم يكن له فيه سماع(٤)، فكان ذلك مسقطاً لحديثه، كاشفاً عن وهن حاله.

ومما يمثَّل به على الصورة الثانية: الحافظ أحمد بن محمد بن سعيد، أبو العباس ابن عُقْدة، فإنّه ممن سقط حديثه بسبب كثرة ما يدّعيه من النسخ التي لا سماع له فيها، والوجادات الكثيرة المنكرة، حتى اتُّهم بسببها.

يقول عبدان الأهوازي: «ابن عُقْدَة قد خرج عن معاني أصحاب الحديث، ولا يذكر حديثه معهم، يعني لما كان يظهر من الكثرة والنسخ»(٥)، وقال الدارقطني في

---

(١) ينظر: عبدالله بن أحمد الشيباني، "العلل ومعرفة الرجال"، تحقيق: وصي الله عباس، (ط٢، السعودية: الخاني، ١٤٢٢هـ)، ٢: ٥٣٧.

(٢) الشيباني، "العلل ومعرفة الرجال"، ٢: ٥٣٧.

(٣) الشيباني، "العلل ومعرفة الرجال"، ٢: ٥٣٧.

(٤) ينظر: الخطيب، "تاريخ بغداد"، ١٥: ٥٨.

(٥) الجرجاني، "الكامل"، ١: ٤٧١.

أعظم ما انتقد على ابن عقدة: «الإكثار بالمناكير»(١)، وقال: «لم يكن في الدين بالقوي، وأُكَذِّبُ من يتهمه بالوضع، إنما بلاؤه هذه الوجادات»(٢)، وقال أبو بكر بن أبي غالب: «ابن عقدة لا يتديَّن بالحديث؛ لأنه كان يحمل شيوخاً بالكوفة على الكذب، يُسوِّي لهم نسخاً، ويأمرهم أن يروُوها، ثم يرويها عنهم»(٣).

فهذه الدعاوى بسماع النسخ لم تكن تقع من مثل ابن عقدة على سبيل الوهم، فهذا ممتنع على حافظ عارف مثله، وإنما هو التساهل غير المرضي.

وللعلم فإنّ أحداً لم يتَّهم ابن عقدة بوضع الحديث(٤)، ولكن توقّف بعض المحققين في وضعه للأسانيد(٥)، فالله أعلم بحقيقة الحال، رحم الله الجميع وغفر لهم.

المطلب الخامس: من موانع التوهّم: تصريح الراوي بسماع الحديث الذي لم يسمعه ممن حدَّث به عنه، وإقحامه كتب الناس في مسموعاته وهو لم يسمعها، وتركيبه للأسانيد

ويُمَثَّلُ لهذا بحال محمد بن حُمَيْد بن حيَّان الرازي، فإنّه على سعة محفوظاته، وقوّة ذاكرته: كان متَّهماً، إذ إنّ بعض المحدثين -فيهم الفضل بن أبي حسان- جاءوا ابن

---

(١) الخطيب، "تاريخ بغداد"، ٦: ١٤٧.

(٢) الخطيب، "تاريخ بغداد"، ٦: ١٤٧.

(٣) الخطيب، "تاريخ بغداد"، ٦: ١٤٧.

(٤) ينظر: العسقلاني، "لسان الميزان"، ١: ٦٠٦، وفيه قال الدارقطني: (أشهد أن من اتهمه بالوضع فقد كذب)، وقال حمزة السهمي: (ما يتهم مثل أبي العباس بالوضع إلا طبل).

(٥) وهو الحافظ الذهبي، حيث قال في "تذكرة الحفاظ"، ٣: ٤١: (ما علمت ابن عقدة اتهم بوضع حديث؛ أما الإسناد فلا أدري)، فعلَّق الحافظ ابن حجر في "لسان الميزان"، ١: ٦٠٥: (قلت أنا: وَلا أظنه كان يصنع في الإسناد إلا الذي حكاه ابن عَدِي وهي الوجادات التي أشار إليها الدارقطني).

حُمَيْد؛ فسألوه عن حديث لأحد كبار شيوخه –وهو نعيم بن مَيْسَرَة–: هل هو عنده؟ فأجابهم ابن حميد أنّ هذا الحديث ليس عنده، ولم يسمعه من شيخه، ثم وافق بعد مدَّة أنّ محمد بن حميد الرازي دخل مرّة أخرى إلى الكوفة؛ فإذا هو يحدث بذاك الحديث الذي نفى سماعه عن شيخه![(١)].

وأعظم منه أنهم جرَّبوا عليه أنه يصرّح بالتحديث فيما هذا سبيله من الحديث، الذي لم يسمعه من شيوخه، كما أخبر به أبو حاتم الرازي، فإنّ أبا حاتم وقف على كتاب لأحد الرواة الكذبة، ممن ليس الحديث صنعته، وفيه من أحاديث علي بن مجاهد الرازي، ثم إنّ أبا حاتم زار محمد بن حميد الرازي ووجد عنده عين الكتاب الذي وجده عند ذاك الرجل الكذاب، فتعجب أبو حاتم وسأل ابن حميد عن الكتاب، فقال: حدثنا به علي بن مجاهد، فتحيَّر أبو حاتم من هذا الاتفاق الغريب، فرجع لذلك الراوي الكذاب وسألة أن يخرج له كتابه مرّة أخرى لينظر فيه، فقال الرجل: «ليس الكتاب عندي اليوم، قد استعاره مني محمد بن حميد منذ أيام»[(٢)].

هذا في شأن تصريحه بسماع ما لم يسمعه من شيوخه، وأما إقحامه لكتب الناس في جملة مسموعاته، فيدل عليه ما أخبر به إسحاق بن منصور الكوسج، من أنّ محمد بن حُميد قرأ عليهم كتاب "مغازي محمد بن إسحاق" عن سلمة بن الفضل الأبرش، ثم إنّ إسحاق الكوسج صادف أنْ دخل على عليّ بن مِهْرَان الرازي، ووجده يقرأ ذات كتاب "المغازي" عن سلمة، فقال الكوسج أنّ محمد بن حُميد قرأ عليهم هذا الكتاب ذاته عن سلمة، فتعجَّبَ عليٌّ بن مهران، وقال: «سَمِعَه محمد بن حُميد مِنِّي»[(٣)].

---

(١) ينظر: الخطيب، "تاريخ بغداد"، ٣: ٦٠.

(٢) ينظر: يوسف بن عبدالرحمن المزي، "تهذيب الكمال في أسماء الرجال"، تحقيق: بشار عواد، (ط١، بيروت: الرسالة، ١٤٠٠هـ)، ٢٥: ١٠٦.

(٣) ينظر: الخطيب، "تاريخ بغداد"، ٣: ٦٠.

ومع كل هذا فإنه كان يركب الأسانيد، فيأخذ حديث راوٍ فيجعله عن راوٍ آخر(١)، فكثرت لأجل هذا غرائبه المنكرة، وصار حديثُهُ لا تزيده الأيام إلا كثرةً، مما فضح حاله عند أهل الحديث، وعرفوا صنيعه وعمله، ولذا اتَّهمه أبو زرعة الرازي بتعمّد الكذب:

فقد سأل أبو القاسم -وهو ابن أخي أبي زرعة- أبا زرعة الرازي عن ابن حميد هذا؛ فأشار أبو زرعة بإصبعه إلي فمه، فقال أبو القاسم: «فقلت له كان يكذب؟ فقال برأسه نعم، فقلت له: كان قد شاخ، لعله كان يُعمل عليه، ويُدَلَّس عليه؟ فقال أبو زرعة: لا يا بُنَيَّ؛ كان يتعمَّد»(٢).

فبهذا عُلِمَ أنّ مثل هذه الحال من الراوي المعيَّن، مانعة من أن يكون مخطِئاً، أو أنّه قد غَلِطَ عليه بعضُ من روى عنه، بل حاله تصيح بأنّه يتعمّد هذا الفعل المخلّ بالثقة به، المسقط لحديثه، والله أعلم.

المطلب السادس: من موانع التوهم: رواية الراوي الحديث الموضوع الذي لا أصل له؛ مقروناً بقصة يزعم أنها سبب سماعه لهذا الحديث

كثيراً ما تلتبس الأحاديث على المتفرغين للتعبد، وأهل الزهادة والتقشّف، ممن لا عناية لهم بالحديث ولا دراية لهم به، وربما أُدخل على أحدهم الحديث في كتابه، دون أن يدري عنه أو يقدر على اكتشافه، فهذا من حالهم معروف ظاهر(٣).

ولكن إذا روى أحد هؤلاء حديثاً موضوعاً لا أصل له مطلقاً عن غيره، وقرنه بقصة يزعم أنّها حصلت له وكانت سبباً لسماعه هذا الحديث الموضوع، فإن هذا

---

(١) ينظر: الخطيب، "تاريخ بغداد"، ٣: ٦٠.

(٢) المزي، "تهذيب الكمال"، ٢٥: ١٠٤.

(٣) ينظر: عبدالرحمن بن أحمد البغدادي، "شرح علل الترمذي"، تحقيق: همام سعيد، (ط١، الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٧هـ)، ١: ٣٩٢- ٣٩٣.

خارج عن الأوهام والغفلة التي قد تعرض لبعض أهل العبادة، ودخولٌ في دعوى كاذبة هو المتّهم بها، بهذا قضى الإمام عبدالرحمن بن مهدي رحمه الله.

فإنّ ابن مهديّ سُئل عن حال أبي مقاتل سَلْم بن حفص السمرقندي، فقال: «والله لا تحلُّ الرواية عنه»(١)، فاعترض السائل بأنّ من كان في مثل حال أبي مقاتل من الاشتغال بالعبادة؛ ربما أُدخل عليه في كتابه وهو لا يدري، يعني فكيف تكون التهمة له؟، فقال في اعتراضه: «عَسى أنْ يكون كُتِبَ لَهُ في كتابه وجهل ذلك».

فردّ الإمام ابن مهدي هذا الاعتراض، منكراً لورود مثل هذا الاحتمال في حق أبي مقاتل، لقرينة لا تلتبس، فقال مستنكراً: «يُكْتَبُ في كتابِهِ الحديثُ»؟! ثم ذكر القرينة الكاشفة لبطلان هذا الاحتمال فقال: «فكيف بما ذكرت عنه، أنه قال: "ماتت أُمّي بمكة، فأردتُ الخروج منها، فَتَكَارَيْتُ، فلقيتُ عبيدالله بن عمر، فأخبرته بذلك، فقال: حدثني نافع عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «**من زار قبر أُمّه كان كعمرة**»، قال أبو مقاتل: فقطعتُ الكِرَى وأقمتُ"، فكيف يُكْتَبُ هذا في كتابه؟»(٢).

يعني حكاية أبي مقاتل لمثل هذه القصة التي وقعت له، والتي جعلها سبباً لسماع هذا الحديث الموضوع الذي لا أصل له؛ دليل على امتناع أنْ يكون الحديث مدسوساً في كتبه دون أنْ يدري، وأنّه هو من اختلقه، كما تفهِمه عبارة ابن مهدي، وتدل عليه.

المطلب السابع: من موانع التوهم: استقبال الراوي - الذي كذَّبه نقَّاد بلده وطعنوا عليه - للإمام الناقد الغريب بالأحاديث المستقيمة

متصَوَّرٌ تغيُّر حال الراوي من الضبط إلى الإخلال، أو من الإخلال إلى

(١) البستي، "المجروحين"، ١: ٢٥٧.

(٢) ينظر: البستي، "المجروحين"، ١: ٢٥٧.

الضبط، لعوارض صحيحة تعرض وأحوالٍ تتفاوت، ويختلف حكم روايته في كل حالة من حالاته تلك؛ لكن: ثمّت حالة يكون فيها تغيّر حال الراوي دالٌّ على إخلالٍ مقصود؛ تضعف معه الثقة بعدالة هذا الراوي.

وذلك إذا استقبل أحد نقَّاد الحديث برواياته المستقيمة، يتزيَّن بها، ثم إذا فارق هذا الناقدَ الخبيرَ رجع لرواياته المنكرة، فهذه قرينة يمكن أنْ يُستدلَّ بها على أنّ المناكير في رواياته عَمِلَهَا هو، ولم تكن وهماً.

يشبه هذا ما وقع ليحيى بن معين في تحسينه الرأي في محمد بن كثير القرشي أبي إسحاق الكوفي(١)؛ وذلك أنّ محمد بن كثير قدم من الكوفة فنزل في بغداد على موضعٍ من نهر كَرْخَايَا(٢)، فلقيه يحيى بن معين وسمع شيئاً من حديثه، الذي انتقاه ليستقبل به ابن معين، فكان ابن معين يقول عنه: «ما كان به بأس»(٣)، فحكى إبراهيم الجنيد لابن معين بعضاً من منكرات ما يرويه محمد بن كثير؛ فقال ابن معين معلِّقاً على هذه الروايات: «إنْ كان الشيخ روى هذا فهو كذَّاب، وإلا فإني قد رأيتُ حديث الشيخ مستقيما»(٤)، وكان ابن حبّان يشير إلى تهمته بها فيقول: «كان ممن ينفرد عن الثقات بالأشياء المقلوبات؛ التي إذا سمعها من الحديث صناعته علم أنها معمولة أو مقلوبة، لا يحتج به بحال»(٥).

وقال المعلّمي: «كان ابن معين إذا..وَرَدَ بغدادَ شيخٌ فسمع منه مجلساً؛ فرأى

---

(١) ترجمته مبسوطة في "تاريخ بغداد"، ٤: ٣١٣.

(٢) بفتح ثم سكون، وخاء معجمة، وبعد الألف ياء مثناة من تحت، وهو نهر ببغداد، ينظر: ياقوت الحموي، "معجم البلدان"، (ط٢، بيروت: صادر، ١٩٩٥م)، ٤: ٤٤٦.

(٣) الخطيب، "تاريخ بغداد"، ٤: ٣١٣.

(٤) الخطيب، "تاريخ بغداد"، ٤: ٣١٣.

(٥) البستي، "المجروحين"، ٢: ٢٨٧.

تلك الأحاديث مستقيمة، ثم سُئل عن الشيخ؟ وثَّقه، وقد يتفق أن يكون الشيخ دجَّالاً، استقبل ابن معين بأحاديث صحيحة، ويكون قد خلَّط قبل ذلك، أو يخلِّط بعد ذلك»(١).

وأوضح منه ما جاء في حال محمد بن القاسم الأسدي الكوفي؛ فإن هذا الراوي ثبت تكذيبه عن أحمد بن حنبل(٢)، وتابعه أبو عبدالله البخاري والنسائي على هذا(٣)، وقال أبو داود السجستاني: «أحاديثه موضوعة»(٤)، وقال أبو الحسن الدارقطني: «كذاب»(٥)، ولكن العجيب أنّ ابن أبي خيثمة روى عن ابن معين أنه قال فيه: «ثقة؛ وقد كتبتُ عنه»(٦)، هذا مع ما ذُكر من حاله السابقة، وهذا غريب يحتاج لتأمل في سببه، فإنّ ابن معين إمام الصنعة، وجُذَيلُهَا المُحَكَّك، وعُذَيقُها المُرَجَّب(٧)، ويبعد أنْ يخفى عليه مثل حال محمد بن القاسم؛ إلا من سببٍ تصنَّعَ

---

(١) عبدالرحمن بن يحيى المعلمي، "التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل"، تحقيق: محمد الألباني، (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٦هـ)، ١: ٢٥٦.

(٢) ينظر: محمد بن أحمد الذهبي، "ميزان الاعتدال في نقد الرجال"، تحقيق: البجاوي، (ط١، بيروت: المعرفة، ١٩٨٢م)، ٤: ١١، والذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٥: ١٨٨، والمزي، "تهذيب الكمال"، ٢٦: ٣٠٣، ومغلطاي بن قليج البكجري، "إكمال تهذيب الكمال"، تحقيق: عادل محمد، وإسامة إبراهيم، (مصر: الفاروق، ١٤٢٢هـ)، ١٠: ٣١٥-٣١٦.

(٣) ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ٢٦: ٣٠٣، والجكري، "إكمال تهذيب الكمال"، ١٠: ٣١٥.

(٤) المزي، "تهذيب الكمال"، ٢٦: ٣٠٣.

(٥) الذهبي، "ميزان الاعتدال"، ٤: ١١، والجكري، "إكمال تهذيب الكمال"، ١٠: ٣١٧.

(٦) المزي، "تهذيب الكمال"، ٢٦: ٣٠٣.

(٧) الجُذَيْل: تصغير الجِذْل وهو أصل الشجرة، والمحكَّكُ: الذي تتحكك به الإبل الجَرْبى، وهو =

به محمد بن القاسم عمداً، ليَغُرَّ ابن معين لما زاره في بلده، وقد شرح هذا السبب العالم المحقق عبدالرحمن بن يحيى المعلّمي، فقال: «وعادة ابن معين في الرواة الذين أدركهم؛ أنه إذا أعجبته هيئة الشيخ يسمع منه جملة من أحاديثه، فإذا رأى أحاديث مستقيمةً ظن أن ذلك شأنَه فوثَّقه، وقد كانوا يتَّقونه ويخافونه، فقد يكون أحدهم ممن يخلِّط عمداً، ولكنه استقبل ابن معين بأحاديث مستقيمة، ولما بَعُدَ عنه خلَّط، فإذا وجدنا ممن أدركه ابن معين من الرواة من وثقه ابن معين وكذبه الأكثرون أو طعنوا فيه طعنًا شديدًا، فالظاهر أنه من هذا الضرب، فإنما يزيده توثيق ابن معين وهنًا؛ لدلالته على أنه كان يتعمَّد»(١).

فدلَّ هذا على امتناع أن يكون ما وقع من محمد بن القاسم الأسدي من تخليط سببه الوهم، بل الظاهر من حاله أنّه يتعمّد التخليط، وإذا شاء روى الأحاديث المستقيمة، والله أعلم.

المطلب الثامن: من موانع التوهم: تحديث الراوي الضعيف عن الشيخ المعروف عزيز الحديث، بالأحاديث الكثيرة التي لا يرويها عنه طلابه الملازمون له

وهذا شبيه بما كان ظهر للإمام شعبة بن الحجاج في حال الحسن بن عمارة الكوفي، وذلك أنّ الحسن بن عمارة مع فضله وسخائه وجلالته: أَكْثَرُ المحدثين على

=

عُود ينصب في مَبَارك الإبل تتمرَّسُ به الإبل الجَرْبى، والعُذَيْق: تصغير العَذْق -بفتح العين- وهو النخلة، والمرجَّب: الذي جعل له رُجْبَة، وهي دِعامة تُبْنَى حولَها من الحجارة، وذلك إذا كانت النخلة كريمة وطالت، تخوَّفوا عليها أن تنقعر من الرياحِ العواصِف، وهذا تصغير يراد به التكبير، ينظر: أحمد الميداني، "مجمع الأمثال"، تحقيق: محي الدين عبدالحميد، (بيروت: المعرفة، د.ت)، ١: ٣١.

(١) من تعليقه على كتاب "الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة"، للشوكاني (ص: ٣٠)، الحديث (٦٣).

أنه شدّيد الضعف(١)، ذلك أنه تفرَّد برواية حديثٍ كثيرٍ عن «الحكم بن عُتَيْبَة الكوفي عن يحيى الجزَّار الكوفي»، في حين أنّ الحكم بن عتيبة أصلاً لم يحدِّث عن يحيى الجزار إلا ثلاثة أحاديث فقط، فكان شعبة لأجل هذا يتَّهمه بالكذب، ويخبر أنه لا تحلّ الرواية عنه(٢).

وكان علي بن المديني يقول في شأن الحسن بن عمارة: «ما أحتاج إلى شعبة فيه؛ أمره أبْيَنُ من ذلك»، فحاله -يعني- أظهر من أنْ يتوقف القول فيه على كلام شعبة، فاعترض بعض من كان عند ابن المديني فسأله قائلاً: «كان يغلط»؟ فردّ ابن المديني مستنكراً: «أيُّ شيءٍ يغلط؟! كان يضع»(٣)، هكذا قال دون مواربة.

وتلك الأحاديث الكثيرة التي تفردّ بها الحسن قد تتبّعها شعبة بن الحجاج فلم يجد لها أصلاً، بل وسأل عنها الحكم بن عُتَيْبَة نفسَه فلم يعرف شيئاً منها، إلا أنّ الحسن بن عمارة اعتذر لنفسه بكتابٍ ناوله إياه الحكم؛ فيه تلك الأحاديث، ولكنَّ أئمة نقّاد الحديث لم يقبلوا عذره، وشدّدوا القول فيه.

فما كان يقع من الحسن بن عمارة يمتنع عند شعبة وعند ابن المديني أنْ يكون وهماً أو خطئاً، بل هو عندهما كذب مقصود، هكذا، والله أعلم، غفر الله لهم جميعاً ورحمهم.

وبوجه عامّ: فإن مثل هذه الحال في الرواة موجبة لترك حديثهم عند شعبة بن الحجاج؛ فقد سأل عبدالرحمن بن مهدي شيخه شعبة بن الحجاج فقال له: من الذي نترك الرواية عنه؟ فأجابه شعبة بقاعدة عامة في هذا الباب، فقال: «إذا أكثر عن

(١) ترجمته في: الجرجاني، "الكامل"، ٣: ٤١٩، والذهبي، "ميزان الاعتدال"، ١: ٥١٣.

(٢) ينظر: المزي، "تهذيب الكمال"، ٦: ٢٦٨.

(٣) المزي، "تهذيب الكمال"، ٦: ٢٧١.

المعروفين من الرواية ما لا يُعرف»(١).

وفي معنى هذا: ما وقع من أبي العباس أحمد بن محمد بن الأزهر بن حُرَيث السجستاني(٢)، فإنه كان -مع ضعفه(٣)- قلَّ أنْ يُذْكَرَ له باب من أبواب الحديث إلا وأغرب فيه عن الثقات، وأتى بما لا يتابع عليه(٤)، ولذا فقد كان ابن حبان سيء الرأي فيه، وكان يتَّهمه ويقول: «جَرَّبْتُ عليه الكذب»(٥)، واتَّهمه بالكذب كذلك أبو قريش محمد بن جمعة الحافظ(٦).

روى أبو العباس ابن الأزهر هذا: عن الإمام الحافظ علي بن حُجْر، عن هُشَيم، عن داود بن أبي هند، عن الحسن، عن عبدالرحمن بن سمرة: «لا تسأل الإمارة ...»(٧) الحديث، وهذا إسناد لا يرويه أصحاب علي بن حُجْر، بينما جاء في كتاب

---

(١) البستي، "المجروحين"، ٢: ٧٢.

(٢) ينظر ترجمته في: محمد بن أحمد الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (ط٣، بيروت: الرسالة، ١٤٠٥هـ)، ١٤: ٢٩٦، والذهبي، "ميزان الاعتدال"، ١: ١٣٠، والذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٧: ٢٥٠.

(٣) ضعَّفه الحافظ ابن حجر، ينظر: "إتحاف المهرة"، ٣: ٢٠٢، و"موافقة الخبر الخبر"، ٢: ١٠٥.

(٤) ينظر: البستي، "المجروحين"، ٣: ١٨٠.

(٥) محمد بن أحمد الذهبي، "ديوان الضعفاء"، تحقيق: حماد الأنصاري، (ط٢، السعودية: مكتبة النهضة، ١٣٨٧هـ)، (ص: ٩).

(٦) الذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٧: ٢٥٠.

(٧) الحديث بهذا الإسناد أخرجه ابن حبان في "كتاب المجروحين" ١: ١٦٣، وأصله على الصواب في "البخاري" ٨: ٦٦٢٢/١٢٧، وفي ٨: ٦٧٢٢/١٤٧، وفي ٩: ٧١٤٦/٦٣-٧١٤٧، و"مسلم" ٥: ١٦٥٢/٨٦، و"النسائي" ١: ٣٧٩١/٧٤٨-٣٧٩٣، وفي ١: =

علي بن حُجْر الذي صنَّفه في أحكام القرآن: «حدثنا هشيم، عن منصور ويونس»، هكذا هو في كتابه؛ على ما ذكره ابن حبان(١).

فلمّا سمع ابن حبّان أبا العباس ابن الأزهر يحدِّث بهذا الإسناد؛ عرف الخلل الذي فيه، فقال له: «يا أبا العباس، أُحِبُّ أنْ تُرِيَنِي أَصْلَك»، فذهب ابن الأزهر فأحضر أصل كتابه، وإذا فيه بخط عَتِيقٍ قديمٍ: «حدثنا هشيم، عن منصور ويونس»، هكذا على الصواب كما في كتاب علي بن حُجْر، ولكن وجد ابن حبّان إلحاقاً في الكتاب بعد هذا؛ فيه: «هشيم، عن داود، عن الحسن، وفي عَقِبِه: ابن علية، عن إسماعيل بن مسلم، عن الحسن»، وزاد الريبة في أمر ابن الأزهر؛ أنه بعد أنْ أطلع ابن حبّان على أصله وما فيه من الإلحاق البيِّن قال مؤكداً: «حدثنا عليٌّ بهذه الثلاثة الأحاديث»!

وهذا ما قوَّى التُّهمة في حقِّه، وأنّ هذا كان من صنعه وعمله، ولم تُدْخَل هذه الأسانيد عليه من غيره، ولا رواها هو على سبيل الوهم، فعلَّق ابن حبّان على هذا الذي رآه من حاله بقوله: «فكأنّه كان يعملها في صباه»(٢)، فأناط التُّهمة برقبته وحمّله تبعتها، وامتنع عنده أنْ يكون ما وقع منه كان وهماً.

المبحث الثاني: الآثار المنهجية المترتبة على فهم تلك الموانع

بعد نقل تلك النصوص عن نقّاد الحديث، وتحليلها وبيانها، فيمكن الخلوص إلى جملة من الآثار العلمية، التي تسجل هنا، وهي:-

١- انضباط أصول هذا العلم في أذهان المحدثين، وأنهم كانوا يَصْدُرون في تقييم

=

٣٧٩٨/٧٤٩-٣٨٠٠ ، وفي ١: ٥٣٩٩/١٠٢٩، و"أبو داود" ٣: ٢٩٢٩/٩١، وفي ٣: ٣٢٧٧/٢٢٣، و"الترمذي" ٣: ١٥٢٩/١٨٩.

(١) ينظر: البستي، "المجروحين"، ١: ١٦٣.

(٢) البستي، "المجروحين"، ١: ١٦٣.

أخطاء الرواة عن مورد واحد، فكان لديهم في الأخطاء حدٌّ كأنما تواضعوا عليه عملياً؛ فمن جاوزه من الرواة: فإنهم لا يمكن أنْ يعتبروا الخلل الواقع في حديثه عند ذلك وهماً، بل يسقطونه به ويرفضون حديثه، كما قال أبو المظفَّر السمعاني عن أهل الحديث: «ولهم أسامي في هذا الباب وألفاظٌ تواضعوا عليها؛ لمعاني يحتاجون إليها»(١).

فنلحظ في صور متعددة -من المباحث السابقة- من كلام نقاد الحديث على اختلاف بلادهم؛ أنّهم في لحظةٍ ما: يأبون تَمْشِيَةَ الخطأ المعين من الراوي، ويجعلونه سبباً لاتّهامه وردّ حديثه، فليس الباب لديهم مُشْرَعَاً للأخطاء؛ بحيث يجري فيها الراوي دون أنْ تعود تَبِعَةُ ذلك عليه، وإنما في تلك اللحظة المشار إليها: يتجاوزون من مسألة «رد الحديث الخطأ» إلى «ردّ الراوي ذاته» في كل ما رواه.

٢-وفيه دليل على أن المحدثين لديهم في أخطاء الرواة مقياس معياريّ نسبيّ، ولهذا المقياس عندهم كفتان:

أ- كِفَّةٌ يقيسون بها نسبة ما أخطأ فيه الراوي إلى مقدار ما رواه.

ب- والكِفَّةُ الثانية يقيسون بها درجة الخطأ وشناعته وفحشه، فربما أسقطوا الراوي بخطأ واحد شنيع.

فمن الأول: ما ذُكر للإمام أحمد بن حنبل من كون أبي داود الطيالسي أخطأ في تسعمائة حديث، فقال أحمد بن حنبل بعد أنْ عقد مقارنة ذهنية بين نسبة هذه الأخطاء إلى عدد ما رواه أبو داود على الصواب: «يُحْتَمَلُ لأبي داود»(٢)، علَّق الخطيب البغدادي على عبارة أحمد بقوله: «كان أبو داود يحدث من حفظه، والحفظ خَوَّان، فكان يغلط، مع أن غلطه يسير في جنب ما روى على الصحة

(١) منصور بن محمد السمعاني، "قواطع الأدلة في الأصول"، تحقيق: محمد حسن الشافعي، (ط١، بيروت: الكتب العلمية، ١٤١٨هـ)، ١: ٣٩٩.

(٢) الخطيب، "تاريخ بغداد"، ١٠: ٣٢.

والسلامة»(١).

ومن الثاني: قول أبي زرعة الرازي في عمر بن عبدالله بن أبي خَثْعَم؛ وقد سئل عنه فقال: «واهي الحديث، حدَّث عن يحيى بن أبي كثير ثلاثة أحاديث؛ لو كانت في خمسمائة حديثٍ لأفسدتها»(٢).

وسئل أبو الحسن الدارقطني عن حديث رواه الربيع بن يحيى الأُشْنَانِيُّ، قال: حدثنا سفيان الثّوريّ، عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبدالله، قال: «**جَمَع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة للرُّخَص من غير خوف ولا عِلَّةٍ**»(٣)، فقال: «هذا يسقط مائة ألف حديث»(٤)، وقال: «هذا حديث ليس لمحمد بن المنكدر فيه ناقةٌ ولا جَمَل»(٥).

فلاحظ كيف جعل هذا الخطأ الواحد مفسداً لمائة ألف حديث يرويها هذا الراوي، وذلك أنّ الربيع الأُشناني يحدّث عن الإمام الثوري بحديث لايرويه عنه أحد من أصحابه مطلقاً إلا هو، ثم يكون هذا منه في حديث قد اشتهر من رواية الثوري عن أبي الزبير، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما، ورواه الثوري أيضاً عن عدد

---

(١) الخطيب، "تاريخ بغداد"، ١٠: ٣٢.

(٢) البرذعي، "أجوبة أبي زرعة الرازي"، ٢: ٥٤٣.

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في "العلل" ٢: ٣١٣/٢٠٥، والطحاوي في "شرح معاني الآثار"، ١: ٩٧٦/١٦١، وأبو نعيم في "الحلية"، ٧: ٨٨.

(٤) محمد بن عبدالله النيسابوري، "سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني"، تحقيق: موفق عبدالقادر، (ط١، الرياض: المعارف، ١٤٠٤هـ)، (ص: ٢٠٦).

(٥) أحمد بن محمد البرقاني، "سؤالات البرقاني للدارقطني"، تحقيق: مجدي السيد، (القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت)، (ص: ٦٠-٦١).

من شيوخه ليس فيهم قط محمد ابن المنكدر(١)، وهذا إخلال كبير وذهول واضح من الربيع بن يحيى، جعله الدارقطني دليلاً على ضعف ضبطه عن الثوري، وحكم عليه أبو حاتم -قبله- بأنه باطل عن الثوري(٢).

٣-وينبني على هذا: ظهور جانب من جوانب منهج نقَّاد الحديث، وأنَّ اشتغالهم بدراسة روايات الرواة قد أتى على جهتي الاحتمال العقلي الممكنة:

أ- جهة إصابة الراوي.

ب- جهة خطأ الراوي.

فكما يقيسون درجة إصابة الراوي؛ فيضعونه في المرتبة التي تناسب حاله من الضبط؛ فإنهم كذلك يقيسون درجة خطئه؛ ويضعونه في المرتبة التي تناسب حاله من الوهن، وهذا غايةٌ في الاحتياط للسنة، والاجتهاد في صيانتها من كل الجهات التي يقتضيها نظر العقل الصريح في الخبر المنقول، فالمقبولون من الرواة: قد ضُبطت مراتبهم، وغيرُ المقبولين منهم: قد ضُبطت أيضاً مراتبهم، يقول ابن القطان الفاسي: «وأهل هذه الصناعة — أعني المحدثين — بنوا على الاحتياط، حتى صَدَقَ ما قيل فيهم: لا تَخَفُ على المحدّث أن يقبل الضعيف، وخَفْ عليه أن يترك من الصّحيح»(٣).

٤-وفيه دليل على أن أخطاء الرواة؛ لا يتعامل النقاد مع كل ما كان من جنسها على أنها مجرد أخطاء مرتبطة بباب الضبط ولا تعلق لها بالعدالة، بل يتأملون فيما يحتف بخطأ الراوي من أحوال، وما يكتنفه من قرائن ودلائل؛ فإذا ظهر لهم ما

---

(١) ينظر كلام أبي نعيم عن الحديث في "الحلية"، ٧: ٨٨.

(٢) عبدالرحمن بن محمد الرازي، "علل الحديث"، تحقيق: سعد الحميد، (ط١، الرياض: الحميضي، ١٤٢٧هـ)، ٢: ٢٠٥.

(٣) علي بن محمد الفاسي، "إحكام النظر في أحكام النظر بحاسة البصر"، تحقيق: إدريس الصمدي، (ط١، سوريا: دار القلم، ١٤٣٣هـ)، (ص: ١٤٤).

يدل على تعمّدٍ وصنعٍ مقصود، أو غفلةٍ شديدةٍ تنحطُّ به لمرتبة التهمة بالكذب: أبطلوه وأسقطوا راويه، ونقلوه من خانة اختلال الضبط إلى خانة اختلال العدالة.

٥-ظهر من خلال موانع التوهم المذكورة: طبيعة نقد أئمة الحديث للرواة، وأنّ كلامهم فيهم حقيقته أنّه: «نتيجةٌ» لا مقدِّمة، و «حُكْمٌ بَعْدِيٌّ» لا تصوُّر انطباعيّ، فنظرهم في:

-حجم مرويَّات الراوي.

-وتأمُّلهم في حاله العلمي.

-وصفة ما يرويه.

-وعَرْضِهِمْ لذلك على مقتضيات: (العقل، والحس، ومجريات العادة، ومتابعات المشاركين له).

يُثْمِرُ حُكْمَهُم الذي يصدرونه فيه، فرُبَّ كلمةٍ واحدةٍ أطلقها ناقد في راوٍ: احتاجت لرحلات وأسفار واستقراء ودراسة وتحليل، إذن فهو علمٌ «مُبَرْهَنٌ» لا انطباعيّ، ويمكن لأي باحثٍ أنْ يتحقق من دقَّته، وذلك بسلوك خطوات وإجراءات محدَّدة، يَعْرِضُ فيها المرويّ ذاته على (العقل والحس والعادة ومتابعات المشاركين) ليصل لذات النتيجة أو ما يقاربها، سواءٌ أنكر -هذا الناظر- نظريةَ نقَّاد الحديث في الجرح والتعديل؛ أو أَقَرَّهَا(١).

غير أنّ من هَجَمَ على كتب خلاصات أحوال الرجال لاتتبيّن له كل هذه المقدمات، حتى يُخَيَّلُ إليه أنّها مجرّد أحكام انطباعية، فإذا ما راجع المتبصِّرُ كتبَ السؤالات وكتبَ العلل وكتبَ أحوال الرجال: اسْتَبَانَتْ له طريقةُ القوم، وظهر له لاَحِبُ منهجهم.

يقول أحد أشهر الحداثيين؛ في تقييمٍ له -غيرِ موضوعي- لعلمِ الرجال: «إن

---

(١) ينظر في هذا: صلاح قنصوه، "الموضوعية في العلوم الإنسانية"، (القاهرة: دار قباء/، ٢٠٠٣م)، (ص: ٢٩١).

علم الرجال هو من أكذب العلوم، أو بالأحرى من أكثرها عدم مطابقة لموضوعه، فعلم الرجال ليس علما بالرجال وبتصنيفهم إلى ثقات أو ضعفاء أو كذابين بما هم كذلك، بل هو بمعنى من المعاني: علم إسقاطي؛ فهو ينسبهم إلى الصِّدق أو الكذب ليس تبعاً لصدقهم أو كذبهم فيما يروونه من روايات، بل تبعاً لمطابقة مضمون هذه الرِّوايات أو عدم مطابقتها للمذهب الذي ينتمي إليه مصنِّف طبقاتهم»(١).

وبما سبق: يظهر بأدنى تأمل أنّ تهمة هذا الكاتب لنقاد الحديث بإصدار الأحكام الانطباعية الذوقية؛ هو بحد ذاته نموذج حيٌّ للحكم الانطباعي غير العلمي.

الخاتمة

الحمد لله على توفيقه وتيسيره، وهدايته وإعانته، وبعد:

فقد اكتمل العمل على هذه المسألة، وظهر من خلال ذلك أنّ «موانع التوهم» يُراد بها: القرائن والأحوال التي استند إليها بعض نقّاد الحديث؛ للاستدلال على كون الخلل الواقع في رواية الراوي ليس مصدره الوهم؛ وإنما هو ناشئ عن تعمُّد الكذب، أو التُّهمة وضعف الأمانة، أو شدّة الغفلة.

❑ وخلص البحث إلى جملة من النتائج العلمية، منها:

١-جمع ثمانية من القواعد المرتبطة بموانع التوهم، من كلام نقّاد الحديث وأئمته، مذيّلةً بأمثلتها وبيانها.

٢-أنّ عبارات أئمة الحديث، وطرائقهم في الحكم على الرواية والمروي: لازالت مُكْتَنِزَةً بجملةٍ وافرةٍ من العلوم والمعارف التي يمكن للباحثين -بالتأمل فيها- أنْ يولِّدوا منها موضوعاتٍ بحثيةً كاشفةً لتلك المناهج، ومظهرةً لإبداع المحدثين في صناعة العلوم.

٣-كشف البحث عن دلائل جديدة تثبت مِعْيَارِيَّةَ علم الجرح والتعديل،

(١) جورج طرابيشي، "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث"، (ط١، بيروت: دار الساقي،٢٠١٠م)، (ص: ٥٩٦).

وانضباط قواعده بين أئمته، وأنَّ نقدهم وجرحهم مبنيٌّ على مبررات علمية يمكن قياسها تماماً كتعديلهم للرواة وتصحيحهم للرواية.

٤-أنّ إدراك موانع التوهم يسهم في ترشيد تقويم الرواة، ويعزّز موثوقية المرويّات.

في جملة أخرى من النتائج العلمية التفصيلية، التي يلمسها قارئ هذه الورقة.

❐ ومن التوصيات التي يوصي بها الباحث:

١-قيام مشاريع بحثية تكشف عن مناهج أئمة الحديث ونقّاده في أبواب علوم الحديث، انطلاقاً من كتب السؤالات الحديثية، فإنها مليئة بالمحاورات والمراجعات العلمية، المظهرة لتفاصيل حديثية، شكَّلت قواعد الاصطلاح.

٢-قيام مشاريع بحثية، تعنى بالجواب عن جملة من الشبهات التي أثارها بعض المعاصرين، حول علم الجرح والتعديل، منها: (أنّ النبي ﷺ لم يكن يعرف كل أهل النفاق، فكيف لعلماء الحديث أنْ يعرفوا أحوال الرواة بعده فيجرحوا ويعدلوا؟)(١)، و(أن الحكم على الرواة جرحا وتعديلا مع المعاصرة متجه، فكيف يمكن للناقد الحكم عليهم وهو لم يعاصرهم فضلا عن أن يكون قريبا منهم؟)(٢).

وأسأل الله أن يمنّ علينا وعلى المسلمين بالقبول، وأنْ يعفو عن تقصيرنا وزللنا، وصلى الله على نبينا محمد وآله وأصحابه وسلم.

---

(١) ممن ذكرها: عدنان الرِّفاعي، في كتابه: "محطات في سبيل الحكمة"، ص (٢٩٣).

(٢) هو قول للعالم المصري محمد عبده، وتلقفها عنه غيره، ونقل هذه الشبهة ونفخ فيها الباحث الحداثي جمال البنا، في كتبه: "السنة ودورها في الفقه الجديد"، ٢: ٥٠، وكتابه "قضية الفقه الجديد"، ص(٦٦-٧٦)، وكتابه "تجديد الإسلام"، ص (٢٤٦).

فهرس المصادر والمراجع

الأصبهاني، أحمد بن عبدالله. "حلية الأولياء وطبقات الأصفياء". (ط٤، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ).

الأصفهاني، محمود بن عبدالرحمن. "بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب". تحقيق محمد مظهر. (ط١، السعودية: دار المدني، ١٤٠٦هـ).

البخاري، محمد بن إسماعيل. "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه". (ط١، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

البرذعي، سعيد بن عمرو. "أجوبة أبي زرعة الرازي على سؤالات البرذعي". تحقيق سعدي الهاشمي. (ط١، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٤٠٢هـ).

البرقاني، أحمد بن محمد. "سؤالات البرقاني للدارقطني". تحقيق مجدي السيد. (د.ط، القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت).

البستي، محمد بن حبان. "كتاب المجروحين من المحدثين". تحقيق حمدي السلفي. (ط١، الرياض: دار الصميعي، ١٤٢٠ هـ).

البغدادي، عبدالرحمن بن أحمد. "شرح علل الترمذي". تحقيق همام عبدالرحيم سعيد. (ط١، الزرقاء: مكتبة المنار، ١٤٠٧هـ).

البكجري، مغلطاي بن قليج. "إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال". تحقيق عادل بن محمد وأسامة بن إبراهيم. (ط١، القاهرة: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٢ هـ).

الجرجاني، عبدالله بن عدي. "الكامل في ضعفاء الرجال". تحقيق مازن محمد السرساوي. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٣٤ هـ).

الحاكم، محمد بن عبدالله. "سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني". تحقيق موفق بن عبدالقادر. (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ).

الحموي، ياقوت بن عبدالله. "معجم البلدان". (ط٢، بيروت: دار صادر، ١٩٩٥م).

الخطيب، أحمد بن علي. "الكفاية في علم الرواية". تحقيق أبو عبدالله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني. (د.ط، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت).

الخطيب، أحمد بن علي. "تاريخ بغداد". تحقيق بشار عواد.(ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ).

الذهبي، محمد بن أحمد. "تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام". تحقيق بشار عوّاد.(ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣ م).

الذهبي، محمد بن أحمد. "تذكرة الحفاظ". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ).

الذهبي، محمد بن أحمد. "ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فيهم لين". تحقيق حماد بن محمد الأنصاري. (ط٢، مكة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٣٨٧هـ).

الذهبي، محمد بن أحمد. "ميزان الاعتدال في نقد الرجال". تحقيق علي محمد البجاوي. (ط١، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢ هـ).

الرازي، عبدالرحمن بن محمد. "الجرح والتعديل". تحقيق المجلس العلمي بدائرة المعارف العثمانية. (ط١، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، عام ١٢٧١هـ).

الرازي، عبدالرحمن بن محمد. "علل الحديث"، تحقيق سعد الحميد، (ط١، الرياض: الحميضي، ١٤٢٧هـ).

الرازي، محمد بن أبي بكر. "مختار الصحاح". تحقيق يوسف الشيخ. (ط٥، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٠هـ).

الرِّفاعي، عدنان الرفاعي. "محطات في سبيل الحكمة". (ط ١، دمشق: دار الخير، ٢٠١١م).

السجستاني، سليمان بن الأشعث. "سنن أبي داود". تحقيق شعيب الأرنؤوط.

(ط١، بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ).

السمعاني، منصور بن محمد. "قواطع الأدلة في الأصول". تحقيق محمد حسن الشافعي. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ).

الشهرزوري، عثمان بن عبدالرحمن. "معرفة أنواع علوم الحديث". تحقيق نور الدين عتر. (د.ط، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤٠٦هـ).

الشوكاني، محمد بن علي. "الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة". تحقيق عبدالرحمن يحيى المعلمي. (ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ).

الشيباني، عبدالله بن أحمد. "العلل ومعرفة الرجال عن أحمد بن حنبل". تحقيق وصي الله بن محمد عباس. (ط٢، الرياض: دار الخاني، ١٤٢٢ هـ).

الطحاوي، أحمد بن محمد. "شرح مشكل الآثار". تحقيق شعيب الأرنؤوط. (د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ).

الطحاوي، أحمد بن محمد. "شرح معاني الآثار". تحقيق محمد زهري النجار وسيد جاد الحق. (ط ١، الرياض: دار عالم الكتب، ١٤١٤هـ).

طرابيشي، جورج طرابيشي. "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث". (ط١، بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠م).

العسقلاني، أحمد بن علي. "لسان الميزان". تحقيق عبدالفتاح أبو غدة. (ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢م).

الفاسي، علي بن محمد. "إحكام النظر في أحكام النظر بحاسة البصر". تحقيق إدريس الصمدي. (ط١، دمشق: دار القلم، ١٤٣٣هـ).

القزويني، أحمد بن فارس. "مقاييس اللغة". تحقيق عبدالسلام هارون. (سوريا: دار الفكر، ١٣٩٩هـ).

قنصوه، صلاح قنصوه. "الموضوعية في العلوم الإنسانية". (القاهرة: دار قباء/، ٢٠٠٣م).

المزي، يوسف بن عبدالرحمن. "تهذيب الكمال في أسماء الرجال". تحقيق بشار عواد. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ).

المعلمي، عبدالرحمن بن يحيى. "التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل". تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٦ هـ).

النسائي، أحمد بن شعيب. "السنن الصغرى". تحقيق عبدالفتاح أبو غدة. (ط ٢، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ).

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. " المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ". تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي. (د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي).

bibliography

al-Aṣbahānī, Aḥmad ibn Allāh. "Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'". (Fourth edition, Beirut : Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1405h).

al-Aṣfahānī, Maḥmūd ibn 'Abd-al-Raḥmān. "bayān al-Mukhtaṣar sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib". Edited by Muḥammad Maẓhar. (Ist edition, al-Sa'ūdīyah : Dār al-madanī, 1406h).

al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī. "Lisān al-mīzān". Edited by 'bdālftāḥ Abū Ghuddah. (Ist edition, Beirut : Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, 2002M).

al-Baghdādī, 'Abd-al-Raḥmān ibn Aḥmad. "sharḥ 'Ilal al-Tirmidhī". Edited by Hammām 'bdālrḥym Sa'īd. (Ist edition, al-Zarqā' : Maktabat al-Manār, 1407h).

al-Bakjarī, Mughalṭāy ibn Qalīj. "Ikmāl Tahdhīb al-kamāl fī Asmā' al-rijāl". Edited by 'Ādil ibn Muḥammad wa-Usāmah ibn Ibrāhīm. (Ist edition, al-Qāhirah : Dār al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 1422 H).

al-Bardha'ī, Sa'īd ibn 'Amr. "Ajwibat Abī Zur'ah al-Rāzī 'alá Su'ālāt al-Bardha'ī". Edited by Sa'dī al-Hāshimī. (Ist edition, al-Madīnah al-Munawwarah : al-Jāmi'ah al-Islāmīyah, 1402h).

al-Barqānī, Aḥmad ibn Muḥammad. "Su'ālāt al-Barqānī lil-Dāraquṭnī". Edited by Majdī al-Sayyid. (N.E, al-Qāhirah : Maktabat al-Qur'ān, D. t).

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. "al-Jāmi' al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min umūr Rasūl Allāh ṣallá Allāh 'alayhi wa-sallam wsnnh wa-ayyāmuh". (Ist edition, Beirut : Dār Ṭawq al-najāh, 1422h).

al-Bustī, Muḥammad ibn Ḥibbān. "Kitāb al-majrūḥīn min al-muḥaddithīn". Edited by Ḥamdī al-Salafī. (Ist edition, al-Riyāḍ : Dār al-Ṣumay'ī, 1420 H).

al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. "Dīwān al-ḍu'afā' wa-al-matrūkīn wa-khalq min almjhwlyn wthqāt fīhim

Limīn". Edited by Ḥammād ibn Muḥammad al-Anṣārī. (Second edition, Makkah : Maktabat al-Nahḍah al-ḥadīthah, 1387h).

al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. "mīzān al-i'tidāl fī Naqd al-rijāl". Edited by 'Alī Muḥammad al-Bajāwī. (Ist edition, Beirut : Dār al-Ma'rifah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 1382 H).

al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. "Tadhkirat al-ḥuffāẓ". (Ist edition, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1419h).

al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. "Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-al-a'lām". Edited by Bashshār 'Awwād. (Ist edition, Beirut : Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003 M).

al-Fāsī, 'Alī ibn Muḥammad. "Iḥkām al-naẓar fī Aḥkām al-naẓar bi-ḥāssat al-baṣar". Edited by Idrīs al-Ṣamadī. (Ist edition, Dimashq : Dār al-Qalam, 1433h).

al-Ḥākim, Muḥammad ibn Allāh. "Su'ālāt al-Ḥākim al-Nīsābūrī lil-Dāraquṭnī". Edited by Muwaffaq ibn 'Abd-al-Qādir. (Ist edition, al-Riyāḍ : Maktabat al-Ma'ārif, 1404h).

al-Ḥamawī, Yāqūt ibn Allāh. "Mu'jam al-buldān". (Second edition, Beirut : Dār Ṣādir, 1995 M).

al-Jurjānī, Allāh ibn 'Adī. "al-kāmil fī ḍu'afā' al-rijāl". Edited by Māzin Muḥammad al-Sirsāwī. (Ist edition, al-Riyāḍ : Maktabat al-Rushd, 1434 H).

al-Khaṭīb, Aḥmad ibn 'Alī. "al-Kifāyah fī 'ilm al-riwāyah". Edited by Abū Allāh alswrqy, wa-Ibrāhīm Ḥamdī al-madanī. (N.E, al-Madīnah al-Munawwarah : al-Maktabah al-'Ilmīyah, D. t).

al-Khaṭīb, Aḥmad ibn 'Alī. "Tārīkh Baghdād". Edited by Bashshār 'Awwād. (Ist edition, Beirut : Dār al-Gharb al-Islāmī, 1422h).

al-Mizzī, Yūsuf ibn 'Abd-al-Raḥmān. "Tahdhīb al-kamāl fī Asmā' al-rijāl". Edited by Bashshār 'Awwād. (Ist edition, Beirut : Mu'assasat al-Risālah, 1400h).

al-Mu'allimī, 'Abd-al-Raḥmān ibn Yaḥyá. "al-Tankīl bi-mā fī Ta'nīb al-Kawtharī min al-abāṭīl". Edited by

Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. (Second edition, Beirut : al-Maktab al-Islāmī, 1406 H).

al-Nīsābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. "al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-naql al-ʻAdl ʻan al-ʻAdl ilá Rasūl Allāh ṣallá Allāh ʻalayhi wa-sallam". Edited by Muḥammad Fu'ād ʻAbd-al-Bāqī. (N.E, Beirut : Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʻArabī).

al-Nisā'ī, Aḥmad ibn Shuʻayb. "al-sunan al-ṣughrá". Edited by ʻbdālftāḥ Abū Ghuddah. (Second edition, Ḥalab : Maktab al-Maṭbūʻāt al-Islāmīyah, 1406h).

al-Qazwīnī, Aḥmad ibn Fāris. "Muʻjam Maqāyīs al-lughah". Edited by ʻAbdussalām Hārūn. (Syria : Dār al-Fikr, 1399h).

al-Rāzī, ʻAbd-al-Raḥmān ibn Muḥammad. "al-jarḥ wa-al-taʻdīl". Edited by al-Majlis al-ʻIlmī bi-dā'irat al-Maʻārif al-ʻUthmānīyah. (Ist edition, al-Hind : Maṭbaʻat Majlis Dā'irat al-Maʻārif al-ʻUthmānīyah, ʻām 1271h).

al-Rāzī, ʻAbd-al-Raḥmān ibn Muḥammad. "ʻIlal al-ḥadīth", Edited by Saʻd al-Ḥamīd, (Ist edition, al-Riyāḍ : al-Ḥumayḍī, 1427h).

al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr. "Mukhtār al-ṣiḥāḥ". Edited by Yūsuf al-Shaykh. (Fifth edition, Beirut : al-Maktabah al-ʻAṣrīyah, 1420h).

Alrrifāʻy, ʻAdnān al-Rifāʻī. "Maḥaṭṭāt fī sabīl al-Ḥikmah". (Ist edition, Syria : Dār al-Khayr, 2011M).

al-Samʻānī, Manṣūr ibn Muḥammad. "qawāṭiʻ al-adillah fī al-uṣūl". Edited by Muḥammad Ḥasan al-Shāfiʻī. (Ist edition, Beirut : Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1418h).

al-Shahrazūrī, ʻUthmān ibn ʻAbd-al-Raḥmān. "maʻrifat anwāʻ ʻulūm al-ḥadīth". Edited by Nūr al-Dīn ʻItr. (N.E, Beirut : Dār al-Fikr al-muʻāṣir, 1406h).

al-Shawkānī, Muḥammad ibn ʻAlī. "al-Fawā'id al-Majmūʻah fī al-aḥādīth al-mawḍūʻah". Edited by ʻAbd-al-Raḥmān Yaḥyá al-Muʻallimī. (Third edition, Beirut : al-Maktab al-Islāmī, 1407h).

al-Shaybānī, Allāh ibn Aḥmad. "al-ʻilal wa-maʻrifat al-rijāl ʻan Aḥmad ibn Ḥanbal". Edited by Waṣī Allāh ibn Muḥammad ʻAbbās. (Second edition, al-Riyāḍ : Dār al-

Khānī, 1422 H).

al-Sijistānī, Sulaymān ibn al-Ashʿath. "Sunan Abī Dāwūd". Edited by Shuʿayb al-Arnaʾūṭ. (Ist edition, Beirut : Dār al-Risālah al-ʿĀlamīyah, 1430h).

al-Ṭaḥāwī, Aḥmad ibn Muḥammad. "sharḥ maʿānī al-Āthār". Edited by Muḥammad Zahrī al-Najjār wa-Sayyid Jād al-Ḥaqq. (Ist edition, al-Riyāḍ : Dār ʿĀlam al-Kutub, 1414h).

al-Ṭaḥāwī, Aḥmad ibn Muḥammad. "sharḥ mushkil al-Āthār". Edited by Shuʿayb al-Arnaʾūṭ. (N.E, Beirut : Muʾassasat al-Risālah, 1408h).

Qanṣūh, Ṣalāḥ Qanṣūh. "al-mawḍūʿīyah fī al-ʿUlūm al-Insānīyah". (al-Qāhirah : Dār Qibāʾ /, 2003m).

Ṭarābīshī, Jūrj Ṭarābīshī. "min Islām al-Qurʾān ilá Islām al-ḥadīth". (Ist edition, Beirut : Dār al-Sāqī, 2010m).


الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
١٣٨١
1961
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

The Contents of Part (1)

No.	Researches	page
1-	**Fasl** **Fī Taḥzīb Al-Qurʾān, Wa-Fī Kam Yuqra?** **Wa-Fīhi Bayān Miqdār Al-Ṣiyām Wa-L-Qiyām Al-Mashrū** **Li Shaykh Al-Islām Ibn Taymiyyah** **(d. 728 AH)** Dr. Mohammed bin Abdulrahman bin Mohammed Al-Tasan	**11**
2-	**Al-Qayjati's to Imam al-Dani istidrakaat Through the Book Sharh al-Durar al-Lawami' fi Asl al-Muqri'at al-Imam Nafi'** **- Collection and Study -** Dr. Afrah bint Abdullah Al-Bulushi	**75**
3-	**The Arabic Proverb and Its Role in Clarifying Meaning in: (Al-Jāmiʿ li-Aḥkām Al-Qur'ān)** **- Applied study -** Dr. Sultan bin Fahd bin Ali Al-Sutami	**137**
4-	**The swearing by saying (Tallahi) in the Holy Quran and its reason** **- An Analytical Study -** Dr. Hanan bint Luwaifi bin Ali Alamri	**205**
5-	**The Hastening of the Resolute Messengers (Ulū al-ʿAzm) to Perform Good Deeds in the Light of the Holy Qur'an** **- A Subjective Study -** Dr. Abdullah bin ʿĪdān bin Ahmad Al-Zahrānī	**263**
6-	**Al-Ajwibah al-Jaliyyah ʿan Al-Asʾilah Al-Khafiyyah fī Tafsīr Al-Āyāt Al-Qurʾāniyyah** **by ʿAlāʾ al-Dīn ʿAlī b. Muḥammad al-Miṣrī, known as Ibn Al-Faqīh (d. ca. 1127 AH)** **(Surahs Al-Aḥqāf and Al-Qitāl)** **- A Study and Critical Edition -** Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Qarafi	**315**
7-	**The interpretive principles narrated by Al-Tabari in his Tafsir From Ibn Abbas (R.A)** **- A Collection and study -** Dr. Nouf bint Nasser Al-Ghuraibi	**363**
8-	**Impediments to Delusion in Ḥadīth Criticism** **- An Inductive Analytical Study in Light of the Statements of Classical Scholars -** Dr. Salah bin Ali bin Abdullah Al-Zayyat	**419**

The views expressed in the published papers reflect the view of the researchers only, and do not necessarily reflect the opinion of the journal



Publication Rules at the Journal (*)

1-The research should be new and must not have been published before.

2-It should be characterized by originality, novelty, innovation, and addition to knowledge.

3-It should not be excerpted from a previous published works of the researcher.

4-It should comply with the standard academic research rules and its methodology.

5-The paper must not exceed (12,000) words and must not exceed (70) pages.

6-The researcher is obliged to review his research and make sure it is free from linguistic and typographical errors.

7-In case the research publication is approved, the journal shall

8- 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.

9-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.

10-The journal's approved reference style is "Chicago".

11-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).

12-The author should send the following attachments on the portal:

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. Youssef bin Muslih Al-Raddadi
Professor of Qur'an Readings at the Islamic University
(Editor-in-Chief)

Prof. Muhammad bin Ahmad Barhaji
Professor of Qirāʾāt at Taibah University

Prof. Abdullāh ibn Ibrāhīm Al-Luḥaidān
Professor of Daʿwah at Imam Muhammad bin Saud Islamic University

Prof. Abd-al-Qādir ibn Muḥammad ʻAṭā Ṣūfī
Professor of Aqeedah at the Islamic University

Prof. Hamad bin Muhammad Al-Hājiri
Professor of Comparative Jurisprudence and Islamic Politics at Kuwait University

Prof. Hamdān ibn Lāfī Al- Enazī
Professor of Qur'an Exegesis and Its Sciences at the University of Northern Boarder

Prof. Ramadan Muhammad Ahmad Al-Rouby
Professor of Economics and Public Finance at Al-Azhar University in Cairo

Prof. Nayef bin Youssef Al-Otaibi
Professor of Exegesis and Qur'anic Sciences at the Islamic University

Prof. Abdullah bin Eid Al-Jarboui
Professor of Hadith Sciences at the Islamic University of Madinah

Prof. Abdul Rahman bin Rabah Al-Raddadi
Professor of Jurisprudence at the Islamic University of Madinah

Prof. Abdullah bin Ali Al-Bariqi
Professor of the Fundamentals of Jurisprudence at the Islamic University of Madinah

Prof. Ibrahim bin Salim Al-Hubaishi
Professor of Private Law at the Islamic University

Prof. Aref bin Mazid Al-Harbi
Professor of Aqeedah at the Islamic University

Dr. Ali bin Mohammed Albadrani
(Editorial Secretary)

Dr. Naif bin Jabr Al-Sulami
(Head of Publishing Department)

The Consulting Board

Prof. Faisal bin Jameel Ghazzawi
Imam and Khateeb of Masjid Al-Haraam, and former Professor in the Department of Qiraa'aat at Umm Al-Qura University (formerly)

His Excellency Prof. Yusuff bin Muhammad bin Sa'eed
A former member of the high scholars

Prof. Ismail Lutfi Japakiya
President of Fatani University, Thailand

Prof. Najm Abdul Rahman Khala
Former Professor of Noble Hadith and Its Sciences at the International Islamic University Malaysia (formerly)

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. Sa'd bin Turki Al-Khathlan
A former member of the high scholars (formerly)

Prof. Ghanim Qadouri Al-Hamad
Professor at the College of Education, Tikrit University, Iraq (formerly)

Correspondence :

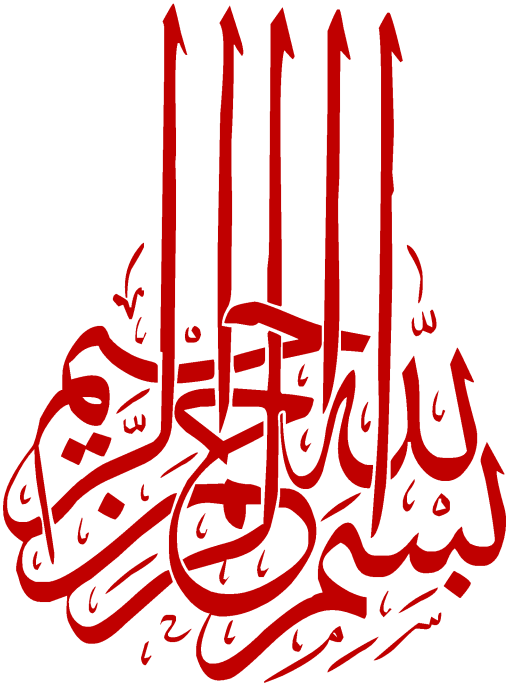
Papers sent should be addressed to the Chief Editor through the journal's portal:

https://journals.iu.edu.sa/ILS

the journal’s website :

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




بسم الله الرحمن الرحيم





Copyrights are reserved

Paper Version :
Filed at the King Fahd National Library No :
7836 - 1439
and the date of : (17/9/1439 AH)
International serial number of periodicals (ISSN)
1658 - 7898

Online Version :
Filed at the King Fahd National Library No :
7838 - 1439
and the date of : (17/9/1439 AH)
International Serial Number of Periodicals (ISSN)
1658 - 7901



KINGDOM OF SAUDI ARABIA
MINISTRY OF EDUCATION
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH



ISLAMIC UNIVERSITY JOURNAL OF ISLAMIC LEGAL SCIENCES

REFEREED PERIODICAL SCIENTIFIC JOURNAL

Issue (217) - Volume (1) - Year (60) - June 2026

KINGDOM OF SAUDI ARABIA
MINISTRY OF EDUCATION
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

ISLAMIC UNIVERSITY JOURNAL OF ISLAMIC LEGAL SCIENCES

REFEREED PERIODICAL SCIENTIFIC JOURNAL

Issue (217) - Volume (1) - Year (60) - June 2026

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH



مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ دَوْرِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ

العدد (217) - الجزء (2) - السّنة (60) - محرم 1448هـ

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH



مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية

مَجلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ دَوْرِيَّةٌ مُحكَّمَةٌ

العدد (٢١٧) - الجزء (٢) - السَّنة (٦٠) - محرَّم ١٤٤٨هـ



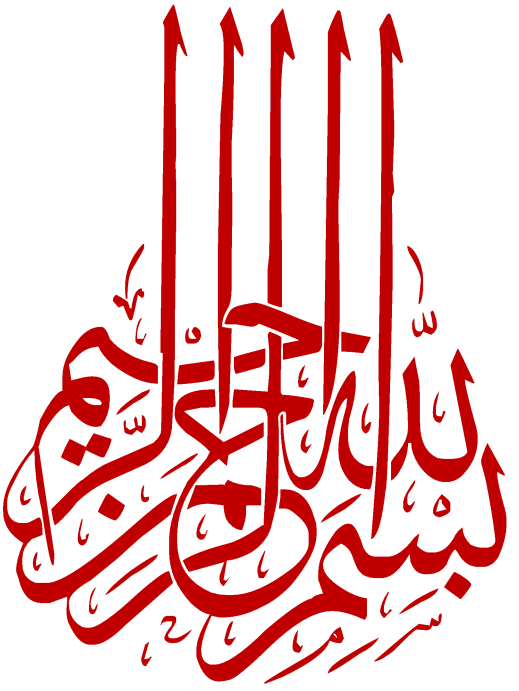


حُقُوقُ الطَّبْعِ مَحْفُوظَةٌ

النسخة الورقيَّة :
رقم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنيَّة :
١٤٣٩ - ٨٧٣٦
بتاريخ : (١٤٣٩/٩/١٧)
الرقم التسلسلي الدولي للدوريَّات (ردمد)
١٦٥٨ - ٧٨٩٨

النسخة الإلكترونيَّة :
رقم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنيَّة :
١٤٣٩ - ٨٧٣٨
بتاريخ : (١٤٣٩/٩/١٧)
الرقم التسلسلي الدولي للدوريَّات (ردمد)
١٦٥٨ - ٧٩٠١




بسم الله الرحمن الرحيم

عنوان المراسلات:

ترسل البحوث باسم رئيس التحرير عبر منصة المجلة:

https://journals.iu.edu.sa/ILS

الموقع الإلكتروني للمجلة:

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

الهيئة الاستشاريَّة

أ. د/ فيصل بن جميل غزاوي
إمام وخطيب المسجد الحرام، والأستاذ بقسم القراءات بجامعة أُمِّ القرى (سابقًا)

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

معالي أ. د/ يوسف بن محمد بن سعيد
عضو هيئة كبار العلماء

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

أ. د/ إسماعيل لطفي جافاكيا
رئيس جامعة فطاني بتايلاند

أ. د/ غانم قدوري الحمد
الأستاذ بكليَّة التربية بجامعة تكريت بالعراق (سابقًا)

أ. د/ نجم عبد الرحمن خلف
أستاذ الحديث الشريف وعلومه بالجامعة الإسلاميَّة العالميَّة بماليزيا (سابقًا)

هيئة التحرير

أ . د/ يوسف بن مصلح الردادي
أستاذ القراءات بالجامعة الإسلاميَّة
(رئيس التحرير)

أ . د/ محمد بن أحمد برهجي
أستاذ القراءات بجامعة طيبة

أ . د/ عبد الله بن إبراهيم اللحيدان
أستاذ الدعوة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة

أ . د/ عبد القادر بن محمد عطا صوفي
أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ حمد بن محمد الهاجري
أستاذ الفقه المقارن والسياسة الشرعيَّة بجامعة الكويت

أ . د/ حمدان بن لافي العنزي
أستاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعة الحدود الشماليَّة

أ . د/ رمضان محمد أحمد الروبي
أستاذ الاقتصاد والمالية العامة بجامعة الأزهر بالقاهرة

أ . د/ نايف بن يوسف العتيبي
أستاذ التفسير وعلوم القرآن بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ عبد الله بن عيد الجربوعي
أستاذ علوم الحديث بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ عبد الرحمن بن رباح الردادي
أستاذ الفقه بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ عبد الله بن علي البارقي
أستاذ أصول الفقه بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ إبراهيم بن سالم الحبيشي
أستاذ القانون الخاص بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ عارف بن مزيد الحربي
أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلاميَّة

د/ علي بن محمد البدراني
(سكرتير التحرير)

د/ نايف بن جبر السلمي
(رئيس قسم النشر)

قواعد النشر في المجلة(*)

١- أن يكون البحث جديدًا لم يسبق نشره.
٢- أن يتَّسم بالأصالة والجدَّة والابتكار والإضافة للمعرفة.
٣- أن لا يكون مستلًّا مِن بحوثٍ سبق نشرها للباحث.
٤- أن تراعى فيه قواعد البحث العلمي الأصيل، ومنهجيَّته.
٥- ألَّا يتجاوز البحث (١٢,٠٠٠) ألف كلمة، وكذلك لا يتجاوز (٧٠) صفحة.
٦- يلتزم الباحث بمراجعة بحثه وسلامته من الأخطاء اللغويَّة والطباعيَّة.
٧- في حال نشر البحث ورقيًّا يمنح الباحث (١٠) مستلَّات من بحثه.
٨- فى حال اعتماد نشر البحث تؤول حقوق نشره كافة للمجلة، ولها إعادة نشره ورقيًّا أو إلكترونيًّا، ويحقُّ لها إدراجه في قواعد البيانات المحليَّة والعالميَّة - بمقابل أو بدون مقابل - وذلك دون حاجة لإذن الباحث.
٩- لا يحقُّ للباحث إعادة نشر بحثه المقبول للنشر في المجلة - في أي وعاءٍ من أوعية النشر - إلَّا بعد إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.
١٠- نمط التوثيق المعتمد في المجلة هو نمط (شيكاغو) (Chicago).
١١- أن يكون البحث في ملف واحد ويكون مشتملًا على:
- صفحة العنوان مشتملة على بيانات الباحث باللغة العربيَّة والإنجليزيَّة.
- مستخلص البحث باللغة العربيَّة، واللغة الإنجليزيَّة.
- مقدِّمة؛ مع ضرورة تضمنها لبيان الدراسات السابقة، والإضافة العلمية في البحث.
- صلب البحث.
- خاتمة؛ تتضمن النتائج والتوصيات.
- ثبت المصادر والمراجع باللغة العربيَّة.
- رومنة المصادر العربيَّة بالحروف اللاتينيَّة في قائمة مستقلة.
- الملاحق اللازمة (إن وجدت).
١٢- يُرسل الباحث على منصة المجلة المرفقات الآتية:
البحث بصيغة (WORD) و (PDF)، نموذج التعهد، سيرة ذاتيَّة 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

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

محتويات الجزء (٢)

م	البحث	الصفحة
-١	الأحاديث الواردة في تعليق نبوة إبراهيم ابن النبي ﷺ على حياته لو عاش - دراسة حديثية نقدية - د/ مصطفى بن محمد محمود بن سيدات مختار	١١
-٢	أشراط الساعة ونهاية الكون - دراسة عقدية نقدية في ضوء معطيات العلم الحديث - د/ وائل بن يحيى بن بخيت الجنيدي	٤٣
-٣	تقريرات العلَّامة عبد الرحمن السعدي رحمه الله لدلائل صدق النبي ﷺ - جمعًا ودراسةً - أ.د / فهد بن عيسى الدهمشي العنزي	٩٧
-٤	استعمال أهل السُّنَّة للدليل العقلي في الرد على المخالف د/ فهد بن أحمد النمري	١٥١
-٥	الملائكة في اليهودية، والنصرانية، وفي الإسلام - دراسة مقارنة - د/ موسى بن محمد آل هجاد الزهراني	٢٠٧
-٦	التحكيم بين الزوجين في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة بالتطبيق على نظام الأحوال الشخصية السعودي الجديد وقانون الأسرة البحريني ٢٠١٧م - د/ سلمان دعيج حمد بوسعيد	٢٦٧
-٧	إمرار الموسى على رأس من لا شعر له للتحلل من الإحرام - دراسة فقهية مقارنة - د/ مساعد بن عبد الرحمن بن علي آل جابر القحطاني	٣٢٥
-٨	آراء القنازعي الفقهية في باب إلحاق الولد بأبيه من كتابه: (تفسير الموطأ) د/ آمنة بنت عبد الله بن محمد الزبن الخالدي	٣٩٣



الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

الأحاديث الواردة في تعليق نبوة إبراهيم ابن النبي ﷺ على حياته لو عاش

– دراسة حديثية نقدية –

he Prophetic Traditions Concerning the Conditional Attribution of Prophethood to Ibrahim son of the Prophet (PBUH) Had He Lived

- Critical Hadith Study -

إعداد:

د / مصطفى بن محمد محمود بن سيدات مختار

الأستاذ المشارك بقسم علوم الحديث بكلية الحديث الشريف بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Prepared by:

Dr. Mustafa bin Muhammad Mahmoud bin Sidat Mukhtar

Associate Professor Department of Hadith Sciences College of the Noble Hadith Islamic University

Email: Mustafa.111079@gmail.com

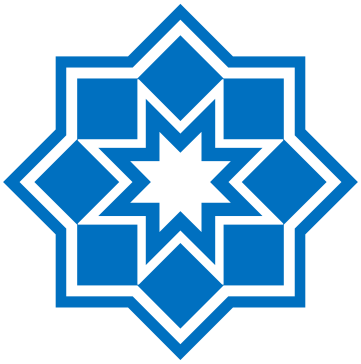
استلام البحث		اعتماد البحث
A Research Receiving		A Research Approving
2026/01/07		2026/04/15

نشر البحث

A Research publication

محرّم ١٤٤٨هـ - June 2026

DOI:10.36046/2323-060-217-009





يتناول البحث دراسة الأحاديث التي علقت نبوة إبراهيم بن نبينا ﷺ بشرط بقائه حيًا، وذلك من منظور حديثي نقدي. وتعليق نبوته على فرض بقائه حيا أمر ممتنع في ذاته، ولا يدل على إمكانية وجود نبي بعد ختم النبوة. وقد أدى سوء فهم هذا الأسلوب إلى إنكار بعض العلماء لتلك الأحاديث ظنًّا منهم أنّ ظاهرها يناقض أصل ختم النبوة.

وأوضح البحث أن هذا النوع من التعليق هو من قبيل التعليق بالمحال، وهو أسلوب عربي يستخدم لنفي الشيء بربطه بما لا يمكن وقوعه تأكيدًا لاستحالة تحقّقه؛ فكل ما عُلِّق على محال فهو محال مثله، ومن ثمّ لا تفيد هذه الأحاديث أي احتمال لإثبات نبوة إبراهيم.

كما تضمن البحث دراسة نقدية فيها ترجمة موجزة لإبراهيم، وتوضيح مفهوم التعليق بالمحال، وتبيين مواضع الخطأ في مناقشة من أساؤوا فهم تلك النصوص أو استدلوا بها على دعاوى غير صحيحة.

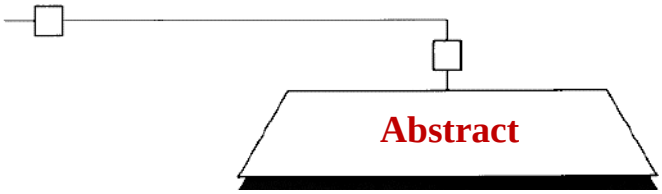
مع دراسة حديثية لخمسة أحاديث وردت في الباب.

وخلص البحث إلى ما يلي:

١- أنّ الثابت هو حديث ابن أبي أوفى في صحيح البخاري، وهو موقوف له حكم الرفع.

٢- أن التعليق بالمحال الوارد في الحديث لا ينافي ختم النبوة، حيث جاء بقضية شرطية لا تستلزم الوقوع، وكل ما عُلّق على محال فهو محال مثله.

الكلمات المفتاحية: (تعليق، نبوة، إبراهيم، حياته، عاش).



This study examines the prophetic traditions that mention the conditional attribution of prophethood to Ibrahim –may Allah be pleased with him- had he lived, adopting an analytical and Critical ḥadīth methodology. Certain reports include a statement implying the linkage of Ibrahim's prophethood to the hypothetical continuation of his life an occurrence that is intrinsically impossible. The wording does not suggest the possibility of prophethood after the Seal of the Prophets, Muḥammad. Misunderstanding this implication led some scholars to reject these narrations.

The research demonstrates that this formulation belongs to the rhetorical device of conditional attribution to an impossibility, a well-established feature of classical Arabic expression. Arabs would negate an event by tying it to something impossible, thereby reinforcing the impossibility of its occurrence. Thus, these narrations do not imply any possibility of prophethood after Muḥammad.

This was followed by a ḥadīth-based analytical study of five narrations cited in the chapter.

The study reached the following conclusions:

1.The narration that is established as authentic is the ḥadīth of Ibn Abī Awfā as recorded in Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Although it is mawqūf in its mode of transmission, it carries the ruling of marfūʿ.

2.The conditional suspension upon an impossibility mentioned in the ḥadīth does not conflict with the doctrine of the finality of prophethood, as it is formulated as a conditional statement that does not entail actual occurrence; and whatever is suspended upon an impossibility is itself impossible.

Keywords: (Conditional attribution, Prophethood, Ibrahim, Continuation of life, Hypothetical condition).

المقدِّمة

الحمد لله الذي أرسل إلينا خير رسله ﷺ، وجعله خاتم النبيين، وأتم شرعه وأكمل دينه.

وبعد:

فإن فهم معاني الأحاديث النبوية، وتراكيبها اللغوية، مما اعتنى به أهل الحديث، وخصوه بنوع من علومه، وذلك لأن تغيير معناه من وجهه الصحيح إلى وجه آخر يؤدي إلى إفساد المعنى المراد منه، لأن معرفة معاني الحديث نصف العلم(١)، وقد وقفت على أحاديث فيها تعليق نبوة إبراهيم ابن رسول الله ﷺ على حياته لو عاش، وهذا أسلوب لغوي عند العرب يحتاج لبيانٍ حتى لا يفهمَ منه معنىً فاسدا، أو دعوىً مخالفة لقواعد الدين بإمكانية النبوة بعد نبينا خاتم النبيين، إذ لا نبي بعده ﷺ، فأحببت أن أجمع تلك الأحاديث، وأبين ما صح منها وما لم يصح في بحثي هذا، وجعلته بعنوان: "**الأحاديثُ الواردة في تعليق نبوةِ إبراهيم ابن النبي ﷺ على حياته لو عاش**" دراسةٌ حديثيةٌ نقديةٌ.

❁ أهمية البحث وأسباب اختياره:

تظهر أهمية الموضوع وأسباب بحثه فيما يلي:

---

(١) الرامهرمزي الحسن بن عبد الرحمن، "المحدث الفاصل". تحقيق: محمد الخطيب، (ط ٣، بيروت: الفكر، ١٤٠٤هـ). ص: ٣٢٠.

١- كونه لم يسبق طرحه وتناوله بهذه الصورة التفصيلية -فيما أعلم-.

٢- إبراز أهمية فهم الجانب اللغوي للأحاديث النبوية التي قد يفهم منها غير المعنى المراد، وهو من التفقه في معاني الأحاديث.

٣- تعلقه بأشرف الخلق ﷺ وابنه رضي الله عنه.

۞ أهداف البحث:

المرجو من هذا البحث تحقيق الأهداف التالية:

١- جمع الأحاديث التي ورد فيها تعليق نبوة إبراهيم رضي الله عنه بحياته لو عاش.

٢- بيان الحكم على تلك الأحاديث وفق قواعد المحدثين.

٣- توضيح المعنى الصحيح للأسلوب اللغوي الذي وردت به تلك الأحاديث.

۞ حدود البحث:

وقد كتبتُ البحث وفق الحدود التالية:

١- جمع الأحاديث التي ورد فيها تعليق نبوة إبراهيم رضي الله عنه بحياته لو عاش(١).

٢- لم أتعرض لذكر الأحاديث الواردة في فضل إبراهيم بن رسول الله ﷺ(٢)، لأنها ليست المقصودة بموضوع البحث.

۞ مشكلة البحث:

أن في هذه الأحاديث تعليق نبوة إبراهيم رضي الله عنه على حياته لو عاش، وهذا يمكن أن يَفهم منه بعضهم إمكانية وقوع النبوة بعده ﷺ، وهو محال الوقوع لمخالفته الأدلة

---

(١) أضفت إليها حديثا واحدا فيه القطع بنبوة إبراهيم وهو حديث جابر رضي الله عنه، كي يجتمع شتات الموضوع.

(٢) انظر: الصاعدي، سعود بن عيد، "الأحاديث الواردة في فضائل الصحابة". القسم ٢٦١ ما ورد في فضل إبراهيم.

المتواترة، كما قد يستدل به بعض أهل الضلال ممن ادعى النبوة، وعليه فأسئلة البحث تدور حول ما يلي:

هل ثبتت الأحاديث التي ورد فيها تعليق نبوة إبراهيم ﷺ على حياته؟ أو بعضها؟

ما معنى التعليق بالمحال الوارد فيها؟

۞ الدراسات السابقة:

لم أقف على من بحث هذه المسألة، وجمع الأحاديث الواردة في تعليق نبوة إبراهيم ﷺ على حياته لو عاش.

۞ خطة البحث:

وقد رتَّبتُ البحث في المساقات التالية:

المقدمة، وتشتمل على أهمية البحث وأسباب اختياره، وأهدافه، وحدوده، ومشكلته، والدراسات السابقة، وخطة العمل، والمنهج الذي سرتُ عليه فيه.

التمهيد، ويتضمن التعريف بإبراهيم ابن النبي ﷺ، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ولادته ورضاعه.

المطلب الثاني: صحبته.

المطلب الثالث: حياته ووفاته.

المبحث الأول: الأحاديث التي ورد فيها تعليق نبوة إبراهيم ﷺ على حياته لو عاش، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: حديث عبد الله بن أبي أوفى.

المطلب الثاني: حديث عبد الله بن عباس.

المطلب الثالث: حديث أنس بن مالك.

المطلب الرابع: حديث جابر بن عبد الله.

المطلب الخامس: حديث علي بن أبي طالب.

المبحث الثاني: **توجيه فهم تعليق نبوة إبراهيم ﷺ على حياته لو عاش.**

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حيثيات المعاني اللغوية والاصطلاحية وتحليلاتها.

المطلب الثاني: تحرير المعنى الراجح الصحيح في ضوء دراستي النقدية.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

ثبت المصادر والمراجع.

❁ منهج البحث:

المنهج الذي سرت عليه:

أ–المنهج الاستقرائي النقدي، ويتمثل في النقاط التالية:

– جمعت الأحاديث التي ورد فيها تعليق نبوة إبراهيم بن رسول الله ﷺ على حياته لو عاش.

–بدأت بذكر نص الحديث من المصدر المقدم في التخريج على حسب المعتاد في البحوث الحديثية من تقديم الكتب الستة على غيرها، ثم الأقدم وفاةً، فاللفظ المذكور هو لأول مصدر في تخريج الحديث، وبينتُ ألفاظ الحديث المغايرة إن وجدت.

–خرَّجْتُ الحديث من المصادر الحديثية، ودراسته والحكم عليه بحسب ما يحتاجه ذلك.

–ذكرت الحكم على الرواة الذين لهم تأثير ويحتاج إلى معرفة حالهم من حيث الجرح والتعديل.

–ذكرت في نهاية كل حديث خلاصة الحكم عليه.

ب– المنهج الموضوعي النقدي، ويتمثل في التالي:

–ذكرت ترجمة موجزة لإبراهيم ﵁.

–ذكرت من أنكر الأحاديث الواردة في تعليق نبوة إبراهيم ﵁ على حياته لو عاش، لأنه فهم منها مخالفتها لختم النبوة.

–ذكرت المعنى الصحيح لذلك التعليق، وأنه من التعليق بالمحال.

–وضّحت معنى التعليق بالمحال عند العرب.

–ذكرت الرد على من استدل بما ورد في تعليق نبوة إبراهيم رضي الله عنه على حياته لو عاش على دعوى باطلة، حيث ادعى النبوة مستدلا بذلك.

التمهيد: وفيه التعريف بإبراهيم ابن النبي ﷺ

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ولادته ورضاعه

إبراهيم ﷺ أمه هي مارية القبطية ﵂، ومولده سنة ثمان في شهر ذي الحجة، على رأي الواقدي، والزبيري، وابن قتيبة(١).

وأما رضاعه ﷺ فقصته مروية في صحيح مسلم(٢) من طريق ثابت، عن أنس بن مالك ﷺ، حيث دُفع إلى مرضع وهي امرأة قَين يقال له: أم سيف، وكان النّبي ﷺ يعوده ويزوره في بيتها.

وفي صحيح مسلم كذلك من طريق عمرو بن سعيد الأشدق، عن أنس ﷺ تحديد مكانها، وأنّها كانت في عوالي المدينة.

وتوفي إبراهيم ﷺ قبل أن يُتم رضاعه، ففي صحيح البخاري(٣) من طريق عدي بن ثابت الأنصاري عن البراء بن عازب الأنصاري ﷺ: لما توفي إبراهيم، قال رسول الله ﷺ: «**إنّ له مُرضعا ترضعه في الجنة**».

---

(١) محمد بن سعد، "الطبقات الكبير". تحقيق: علي عمر، (ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢١هـ)، ١: ١١٢؛ ابن عساكر علي بن الحسن، "تاريخ دمشق". تحقيق: عمر العمروي، (ط١، بيروت: دار الفكر، عام ١٤١٥هـ). ٣: ١٤٦؛ الدينوري عبدالله بن قتيبة، "المعارف". تحقيق: ثروت عكاشة، (ط ٢، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٢م). ص: ٤٣.

(٢) النيسابوري مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم". تحقيق: فؤاد عبد الباقي، (ط١، بروت: أحياء التراث، ١٤١٢هـ). ٤: ١٨٠٧.

(٣) البخاري محمد بن إسماعيل، "الجامع الصحيح". تحقيق: زهير الناصر، (ط ١، بيروت: طوق النجاة، ١٤٢٢هـ). ٢: ١٠٠.

وعند أحمد(١) من طريق عامر الشعبي، عن البراء بن عازب رضي الله عنهما أنها تُتم رضاعه، وذلك لوفاته رضي الله عنه قبل الفِطام.

المطلب الثاني: صحبته

معدود في الصحابة حيث ذُكر في كتب الصحابة(٢)، وعدّه ابن حجر في الصحابة ضمن القسم الثاني في كتابه الإصابة، وهم من ولد في حياته ﷺ ممن لهم رؤية(٣).

المطلب الثالث: حياته وفاته رضي الله عنه

اتُفق على أنه رضي الله عنه توفي سنة ١٠هـ، وقيل إن ذلك كان لعشر خلون من شهر ربيع الأول(٤)، وعاش ثمانية عشر شهرا، أو سبعة عشر شهرا(٥).

---

(١) الشيباني أحمد بن حنبل، "المسند". تحقيق: شعيب الأرناؤوط وغيره، (ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ)، ٣٠: ٤٥٦.

(٢) الأصبهاني أبو نعيم أحمد بن عبد الله، "معرفة الصحابة". تحقيق: عادل عزازي، (ط ١، الرياض: دار الوطن، ١٤١٩هـ)، ١: ٢٠٥؛ ابن عبد البر يوسف بن عمر، "الاستيعاب". تحقيق: علي البجاوي، (ط ١ ، بيروت: الجيل، ١٤١٢هـ)، ١: ٥٩؛ ابن الأثير عز الدين علي، "أسد الغابة". تحقيق: بدون، (ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩هـ)، ١: ٤٩.

(٣) العسقلاني أحمد بن حجر، "الإصابة في تمييز الصحابة". تحقيق: الفريق العلمي بهجر، (ط ١، الرياض، دار هجر، ١٤٢٩هـ)، ١: ٣٤٢.

(٤) العصفري خليفة بن خياط، "التاريخ". تحقيق: أكرم العمري، (ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٧هـ). ص:٩٤.

(٥) انظر المراجع السابقة في ولادته.

المبحث الأول: الأحاديث التي ورد فيها تعليق نبوة إبراهيم ﷺ على حياته لو عاش

المطلب الأول: حديث عبد الله بن أبي أوفى

عن إسماعيل بن أبي خالد الأحمسي، قلت لعبد الله بن أبي أوفى: رأيت إبراهيم ابن النّبي ﷺ؟ قال: «**مات صغيرا، ولو قضي أن يكون بعد محمد ﷺ نبيّ عاش ابنه، ولكن لا نبي بعده**».

❁ تخريج الحديث:

أخرجه البخاري، وابن ماجه(١) كلاهما من طريق محمد بن بشر العبدي، وأحمد(٢) عن وكيع ابن الجراح، وابن أبي عاصم(٣) من طريق محمد بن الحسين، والإسماعيلي(٤) من طريق جرير، وأبو نعيم الحداد(٥) من طريق أبي أسامة حماد بن أسامة، كلهم (ابن بشر، ووكيع، وابن الحسين، وجرير، وأبي أسامة) عن إسماعيل بن أبي خالد به، واللفظ للبخاري، والبقية قريب منه.

---

(١) البخاري، "الجامع الصحيح"، ٨: ٤٣. رقم: ٦١٩٤؛ ابن ماجه محمد بن يزيد، "السنن". تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٣٠هـ)، ٢: ٤٤٧. رقم: ١٥١٠.

(٢) الشيباني، "المسند". ٣١: ٤٥٤. رقم: ١٩١٠٩.

(٣) أبو بكر أحمد بن أبي عاصم، "الآحاد والمثاني". تحقيق: باسم فيصل، (ط ١، الرياض: دار الراية، ١٢١١هـ)، ٥: ٤٥٢.

(٤) العسقلاني، "فتح الباري". ١٠: ٥٧٨. المستخرج على البخاري.

(٥) أبو نعيم عبيد الله الحداد، "جامع الصحيحين". تحقيق: نور الدين طالب، (ط ١، سوريا: دار النوادر، ١٤٣١هـ) ٤: ٢٠.

۞ الحكم عليه:

الحديث موقوفٌ له حكم الرفع؛ لأنّ مثله لا يقال بالاجتهاد والرأي(١).

المطلب الثاني: حديث عبد الله بن عباس

عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: ولدت مارية القبطية لرسول الله ﷺ إبراهيم، فقال رسول الله ﷺ: «**إنّ له لمرضعة في الجنة، ولو بقي لكان صديقًا نبيّا، ولو بقي لأعتقت كل قِبطي**».

۞ تخريج الحديث:

أخرجه ابن ماجه(٢) عن عبد القدوس بن محمد العطار، وأبو نعيم الأصبهاني(٣) عن الطبراني، عن أحمد بن داود المكي، كلاهما (عبد القدوس، وأحمد) عن داود بن شبيب الباهلي، ويونس ابن بكير(٤) -ومن طريقه ابن منده(٥)-، وابن عدي(٦) من طريق يوسف بن الغَرِق، والدارقطني(٧)، والخطيب البغدادي(١)

---

(١) ابن حجر، "فتح الباري"، ١٠: ٥٧٨.

(٢) ابن ماجه، "السنن"، ٢: ٤٤٧. رقم: ١٥١١.

(٣) أبو نعيم الأصبهاني، "معرفة الصحابة"، ١: ٢٠٥.

(٤) محمد بن إسحاق، "السيرة ابن إسحاق". تحقيق: حميد الله، (ط ١، المغرب: معهد الدراسات والأبحاث، ١٩٧٦م)، ص: ٢٥١. وهو من زيادات يونس بن بكير عليه.

(٥) ابن منده محمد بن إسحاق، "معرفة الصحابة". تحقيق: عامر صبري، (ط ١، دبي: مطبوعات جامعة الإمارات، ١٤٢٦هـ)، ٢: ٩٧٥.

(٦) الجرجاني عبد الله بن عدي ، "الكامل في ضعفاء الرجال". تحقيق: مازن سرساوي، (ط ١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٣٤هـ)، ١٠: ٤٦١.

(٧) الدارقطني علي بن عمر، "المؤتلف والمختلف". تحقيق: موفق عبد القادر، (ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٦هـ)، ٢: ١٠٤٣.

كلاهما من طريق الحارث بن رجب الضبي، كلهم (داود، وابن بكير، وابن الغرق، والحارث) عن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان بن عبد الله بن المخارق أبي شيبة جد بني شيبة –هكذا نسبه ابن بكير، وعند البقية إبراهيم بن عثمان غير منسوب، وعند الدارقطني بكنيته دون اسمه–، عن –خاله– الحكم بن عتيبة، عن مِقْسم به، واللفظ لابن بكير، وخالف يوسف بن الغَرِق –وهو راوٍ ضعيف– في متنه فجعل له مرضعتين، وعند ابن ماجه في أوله زيادة: لما مات إبراهيم.

والحديث مرفوع صريح بخلاف الذي قبله، وهو من رواية أبي شيبة إبراهيم بن عثمان العبسي(٢)، وهو جد الحافظين أبي بكر وعثمان، وابن أخت الحكم بن عتيبة، راوٍ متروك(٣)، وتفرد بالحديث(٤).

وذكر ابن حجر هذا الحديث والذي قبله والذي بعده وحكم بأنها صحيحة، ويظهر أن حكمه على الحديث بالصحة مرجوح، لأنه ضعفه في موضع آخر(٥).

=

(١) الخطيب البغدادي أحمد بن علي، "تلخيص المتشابه". تحقيق: سكينة الشهابي، (ط ١، دمشق: طلاس، ١٩٨٥م)، ١: ٢٥٤.

(٢) جعله أد. الصاعدي، "الأحاديث الواردة"، ١٠: ٢٢١. الجوهري، وإنّما هو أبو شيبة العبسي.

(٣) المزي يوسف بن عبد الرحمن، "تهذيب الكمال في أسماء الرجال". تحقيق: بشار عواد، (ط ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ)؛ ١: ١٤٧، وابن حجر العسقلاني، "تقريب التهذيب". تحقيق: محمد عوامة، (ط ١، حلب: دار الرشيد، ١٤٠٦هـ)، ص: ٩٢.

(٤) أبو نعيم الأصبهاني، "معرفة الصحابة"، ١: ٢٠٥.

(٥) انظر التصحيح في: ابن حجر، "فتح الباري". ١٠: ٥٧٩. والتضعيف في: ابن حجر، "الإصابة". ١: ٣٤٢.

وأخرجه البيهقي(١) من طريق محمد بن يونس الكُدَيْمي، عن سعيد بن أوس الأنصاري، عن شعبة، عن الحكم به.

وهذا وإن كان يستفاد منه الأمن من تدليس الحكم بن عتيبة عن مِقْسم؛ لكونه من رواية شعبة عنه، إلا أنه لا يصح عن شعبة، فراويه عنه أبو زيد سعيد بن أوس لم أجده في ثقات أصحابه(٢)، بل لم يصح الإسناد إليه، ففيه الكُدَيْمي، وهو ضعيفٌ معدود من سرّاق الحديث(٣).

❁ الحكم عليه:

الحديث تفرد به أبو شيبة إبراهيم بن عثمان، ولا تصلح متابعة شعبة لتقويته ولا لرفع تفرده، وما جاء في هذا الحديث من أنّ له مرضعا في الجنة ثابت في أحاديث أخرى(٤)، أما موضع الشاهد من الحديث الذي هو تعليق نبوته ببقائه حيا، فلا يصلح للاعتضاد بالحديث الأول؛ لأنه منكر تفرد به راوٍ متروك.

المطلب الثالث: حديث أنس بن مالك

عن إسماعيل السُدّي، سمعت أنس بن مالك ﷺ يقول: «**لو عاش إبراهيم ابن النّبي ﷺ، لكان صديقا نبيّا**».

---

(١) البيهقي أحمد بن الحسين، "دلائل النبوة". تحقيق: عبد المعطي قلعجي، (ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ) ٧: ٢٨٧.

(٢) انظر: التركي محمد بن تركي، "معرفة أصحاب شعبة". (ط ١، الرياض: دار العاصمة، ١٤٣٠هـ).

(٣) ابن عدي، "الكامل في ضعفاء الرجال"، ٩: ٤٢٨.

(٤) انظر: الصاعدي، "الأحاديث الواردة "، ١٠: ٢١٩. حيث ذكر حديث البراء ﷺ وهو في البخاري، وحديث عمرو بن سعيد الأشدق –مرسلا– وهو في مسلم.

❁ تخريج الحديث:

أخرجه أحمد(١)، وأبو نعيم الأصبهاني(٢) من طريق عبد الرحمن بن مهدي، وابن منده(٣) من طريق منجاب بن الحارث، عن أبي عامر الأسدي، كلاهما (ابن مهدي، وأبو عامر) عن سفيان الثوري، وأحمد أيضا، وابن سعد(٤) من طريق الوضاح بن عبد الله أبي عوانة اليشكري، وابن عبدالبر(٥) من طريق أسباط بن نصر، كلهم (سفيان، وأبي عوانة، وأسباط) عن السدي به، واللفظ لأحمد، وفي رواية أبي عوانة في أولها سؤاله عن الصلاة على إبراهيم، وفي آخرها ذكر كيفية الانصراف من الصلاة.

والحديث موقوف له حكم الرفع، لأنه لا يقال بالاجتهاد والرأي، وقد روى مسلم والنسائي(٦) من طرق عن أبي عوانة، والثوري، عن السدي به كيفية الانصراف من الصلاة فقط، دون ذكر شأن إبراهيم ﷺ.

---

(١) ابن حنبل، "المسند"، ١٩: ٣٥٩. رقم: ١٢٣٥٨. وعزاه ابن القيم، في "تحفة المودود بأحكام المولود". ص: ١١٠ إلى صحيح البخاري، وفيه نظر؛ لأن السدي لم يخرج له البخاري.

(٢) أبو نعيم الأصبهاني، "معرفة الصحابة"، ١: ٢٠٥.

(٣) ابن كثير، "البداية والنهاية". تحقيق: عبد المحسن التركي، (ط ١، الرياض: هجر، ١٤١٨)، ٨: ٢٤٥؛ وابن حجر، "الإصابة"، ١: ٣٦٧. وليس في مطبوع معرفة الصحابة لابن منده.

(٤) ابن سعد، "الطبقات الكبير". ١: ١١٧.

(٥) ابن عبد البر، "الاستيعاب بمعرفة الأصحاب"، ١: ٥٩.

(٦) النيسابوري مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم". تحقيق: فؤاد عبد الباقي، (ط١، بيروت: إحياء التراث، ١٤١٢هـ). ١: ٤٦٢؛ أحمد بن شعيب النسائي، "سنن النسائي". تحقيق: فريق دار التأصيل، (ط ١، القاهرة: التأصيل، ١٤٣٣هـ)، ٣: ١٩١.

۞ الحكم عليه:

الحديث بذكر إبراهيم ﷺ منكرٌ؛ لأن في سنده إسماعيل بن عبد الرحمن السُدّي الكبير، وهو راوٍ مختلف فيه له أوهام، وعاب الحاكم على مسلم الإخراج له(١)، ولم أجد له متابعا عن أنس ﷺ في التعليق الذي ذكره في شأن إبراهيم ﷺ، ولا يُحتج بإخراج مسلم له، لأنّ مسلما انتقى له من حديثه كيفية الانصراف من الصلاة، ولم يخرج له هذا التعليق، فلعله من أوهام السدّي.

المطلب الرابع: حديث جابر بن عبد الله

عن أبي حمزة ثابت الثمالي، عن محمد بن علي الباقر، عن جابر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**لو عاش إبراهيمُ لكان نبيّا**».

۞ تخريج الحديث:

أخرجه الحافظ ابن عساكر(٢) من طريق الحسن بن أبي عبد الله الفرّاء، عن مصعب بن سلام، عن أبي حمزة الثّمالي به.

وذكره فرات الكوفي(٣) عن إبراهيم بن عبيد معنعنا -كذا!- عن جابر بن عبد الله ﷺ نحوه.

وهذا الحديث مرفوعٌ صريح إلا أنه منكرٌ؛ فإن أبا حمزة الثمالي -واسمه ثابت بن أبي صيفية- ضعيف رافضي(٤)، والراوي عنه مصعب بن سلام التميمي متكلم في

---

(١) ابن حجر، "تقريب التهذيب"، ص: ١٠٨؛ والحاكم محمد بن عبد الله، "المدخل إلى معرفة الصحيح". تحقيق: عاصم الكليب، (ط ١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٣هـ)، ٧٠٩/٢.

(٢) ابن عساكر، "تاريخ دمشق". ٣: ١٣٨.

(٣) الكوفي فرات بن إبراهيم، "تفسير فرات". تحقيق: محمد كاظم، (ط١، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٣٢هـ)، ٢: ٥٨٥.

(٤) ابن حجر، "تقريب التهذيب"، ص: ١٣٢.

حفظه(١)، ولم أعرف الحسن الفراء الراوي عنه، وقد خولف الثّمالي في وصل الحديث، ومتنه.

فأخرج أبو نعيم الأصبهاني(٢) من طريق قتيبة بن سعيد، عن حاتم بن إسماعيل، عن جعفر الصادق، عن أبيه محمد الباقر، مرسلا بلفظ: «**لو عاش إبراهيم ابنه، لوضعت الجزية عن كل قِبطي**».

وأخرجه ابن سعد(٣) من طريق سليمان بن بلال المدني، عن جعفر الصادق، عن أبيه بذكر صلاة النّبي ﷺ على ابنه إبراهيم فقط.

وهذا اللفظ الأخير هو المحفوظ عن جعفر؛ لأن سليمان بن بلال المدني ثقة، وهو أثبت من حاتم بن إسماعيل المدني(٤).

وأما متابعة فرات فموضوعة؛ لأنه رافضي مجهول من أهل القرن الرابع(٥)، وبين شيخه إبراهيم ابن عبيد وجابر بن عبد الله ﷺ مفازات.

۞ الحكم عليه:

الحديث منكر، خالف فيه الثمالي رواية الثقات عن جعفر الصادق، وله متابع لكنه موضوع.

المطلب الخامس: حديث علي بن أبي طالب

عن عيسى بن عبد الله، عن أبيه، عن جده، عن أبي جده، عن علي بن أبي

---

(١) المزي، "تهذيب الكمال في أسماء الرجال"، ٢٨: ٣٠.

(٢) أبو نعيم، "معرفة الصحابة"، ١: ٢٠٥.

(٣) محمد بن سعد، "الطبقات الكبير"، ١: ١١٧.

(٤) ابن حجر، "تقريب التهذيب"، ص: ١٤٤، ٢٥٠.

(٥) المجلسي محمد باقر، "بحار الأنوار". تحقيق: بدون (ط ٣، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٠٣هـ)، ١: ٣٧. وأشار إلى جهالته، ولم أجد له ترجمة في الكتب المعتبرة.

طالب ﷺ: لما توفي إبراهيم، وذكر قصة وفاته ودفنه وفيه، فقال رسول الله ﷺ: «**أما والله إنّه لنبيٌّ ابن نبيّ**».

أخرجه ابن عساكر(١) من طريق إسحاق بن محمد الفروي، عن عيسى به.

وعيسى بن عبد الله هو: ابن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب، يلقب بمُبارك، متروك الحديث(٢)، ويروي نسخة موضوعة عن آبائه(٣).

❁ الحكم عليه:

الحديث موضوع، وأمارات الوضع ظاهرة عليه حيث قطع بنبوة إبراهيم في حياة أبيه ﷺ، وهذا مخالف للمعلوم بالضرورة من ختم النبوة.

المبحث الثاني: توجيه فهم تعليق نبوة إبراهيم ﷺ على حياته لو عاش

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حيثيات المعاني اللغوية والاصطلاحية وتحليلاتها

تعليق نبوة إبراهيم ﷺ بحياته لو عاش -كما في أحاديث هذا البحث- من التعليق بالمحال، ولتوضيح ذلك يلزم تعريف المراد بالتعليق بالمحال، وهذا الأسلوب البلاغي.

❁ المعنى اللغوي:

التعليق من علق، وذكر ابن فارس أن العين واللام والقاف أصل صحيح يرجع

---

(١) ابن عساكر، "تاريخ دمشق"، ٣: ١٤٤.

(٢) الدارقطني علي بن عمر، "سنن". تحقيق: شعيب، (ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ). ٣: ٣٠٧.

(٣) البستي محمد بن حبان، "المجروحين". تحقيق: حمدي السلفي، (ط ١، الرياض: دار العصيمي، ١٤٢٠هـ). ٢: ١٣٢.

إلى معنى واحد، وهو أن يناط الشيء بالشيء(١).

والمُحال من حول، وقد ذكر ابن فارس أن الحاء والواو واللام أصل واحد، تدل على تحرك في دور. وسمي العام بالحول لأنه يحول، أي يدور، وتحويل الكلام هو إحالته عن وجهه الصحيح إلى غيره، وما حوّل عن وجهه هو المحال من الكلام، وكلام مُستحيلٌ محالٌ(٢).

۞ المعنى الاصطلاحي:

عُرِّف التعليق بأنه: ربط حصول مضمون جملة، بحصول مضمون جملة أخرى(٣).

وعُرِّف المحال بأنه ما أحيل من جهة الصواب إلى غيره، وفي الاستعمال ما اقتضى الفساد من كل وجه، كاجتماع الحركة والسكون في شيء واحد، وفي حالة واحدة(٤).

ويمكن أن يُقال في معنى التعليق بالمحال بأنه ربط حصول مضمون جملة، بشيءٍ

---

(١) ابن فارس أحمد الرازي، "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام هارون، (ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ). ٤: ١٢٥. باب العين واللام.

(٢) المرجع السابق ٢: ١٢١. باب الحاء والواو وما معهما؛ الفراهيدي الخليل بن أحمد، "كتاب العين". تحقيق: مهدي مخزومي، (ط بدون، بغداد: دار الهلال، بدون) ٣: ٢٩٨. باب الحاء واللام.

(٣) الكفوي أيوب بن موسى، "الكليات". تحقيق: عدنان درويش، (ط ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ). ص: ٢٥٥.

(٤) المرجع السابق، ص: ٨٦٩؛ الجرجاني علي بن محمد، "التعريفات". تحقيق: جماعة بإشراف الناشر، (ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ). ص: ٢٠٤. بنحو ما ذكره الكفوي في معنى المحال.

يمتنع وجوده(١).

المطلب الثاني: المعنى الراجح الصحيح في ضوء دراستي النقدية

ذهب الحافظ ابن عبد البر إلى رد ما ورد من تعليق نبوة إبراهيم ﷺ على حياته، واحتج بالعادة حيث إنّ بعض آباء الأنبياء ليسوا بأنبياء، فكما يكون أبو النّبي ليس بنبيٍّ، فكذلك ليس بلازم أن يكون ابنَ النّبيّ نبيّا(٢).

وشدد النووي كذلك في إنكار تلك الأحاديث الواردة في تعليق نبوة إبراهيم ﷺ على حياته، وأبطلها، وعدّها زلة ومجازفة(٣).

وهذا لأنهما ظنَّا أنّ ظاهر هذه الأحاديث يناقض أصل ختم النبوة، ويدل على إمكانية النبوة بعد النّبي ﷺ، وهو مخالف للقطعيات(٤)، فردا الحديث لذلك.

وتعقب ابن حجر ما فهماه بأنه لا يستلزم من الحديث ما ذكراه، مشيرا بذلك إلى خطأ المنكرين للحديث في فهم معناه، وأنه نشأ من عدم ظهور وجه تأويل الجملة الشرطية، وذلك ما أَدخل عليهم الظن بأنه يجوز أن يكون نبيّ بعد النّبي ﷺ.

وأُجمل وجه التأويل الذي غاب عن المنكرين لتلك الأحاديث، بأن القضية

---

(١) جمعة ياسين، "التعليق بالمحال في البيان النبوي". المجلة العلمية بكلية اللغة بجامعة الأزهر ٣٧، (٢٠٢٤م). ١١٧٠.

(٢) ابن عبد البر، "الاستيعاب"، ١: ٥٩.

(٣) النووي محي الدين يحيى، "تهذيب الأسماء واللغات". تحقيق: بدون، (ط ١، بيروت: الفكر، ١٩٩٦م). ١: ١١٦.

(٤) شيخ الإسلام ابن تيمية أحمد، "منهاج السنة". تحقيق: رشاد سالم، (ط ١، الرياض: جامعة الإمام، ١٤٠٦هـ). ٧: ٤٣٧. حيث عدّ من الطرق التي يعرف بها كذب الخبر مخالفته لما علم بالتواتر، ومن أمثلته ادعاء النبوة بعد النبي ﷺ.

الشرطية – في تعليق نبوة إبراهيم ﷺ على حياته –، لا تستلزم الوقوع(١).

وتوضيح ما ذُكر أنّ هذا أسلوب عند العرب يريدون به المبالغة في نفي الشيء، فالعرب إذا أرادت نفي شيء علقته بما لا يكون، فيكون ذلك أشد في نفي وقوعه(٢).

وعلى هذا فالمعنى الصحيح لتعليق نبوة إبراهيم ﷺ بمثل عبارة "ولو بقي لكان صديقا نبيّا"، أنّها جملة شرطية، وأداة الشرط فيها لو، ولو تفيد تعليق حصول مضمون جزاء الشرط، بحصول مضمون الشرط.

والجزاء هنا هو كون إبراهيم نبيّا، والشرط هو بقاءه حيّا، وما دام بقائه حيّا قد انتفى بموته ﷺ صغيرا، فيترتب عليه كذلك انتفاء الجزاء الذي هو كونه نبيّا، لأنه عُلق بأمر محال، فهو من باب التعليق بالمحال، والمعلّق بالمحال مُحال مثله(٣).

فتبين أن المعنى المراد بتعليق نبوة إبراهيم ﷺ على حياته، هو المبالغة في نفي وقوع النبوة بعد نبينا ﷺ لا إمكانية وقوعها، وأنّ هذا أسلوب من أساليب اللغة العربية، وهو يُستخدم لنفي الشيء بربطه بما لا يمكن وقوعه تأكيدًا لاستحالة تحقّقه.

وإذا عُرف المعنى الصحيح للتعليق في الأحاديث، تبيّن بطلان الاستدلال به على الدعوى الفاسدة، وهي إمكانية وقوع النبوة بعد خاتم النبيين محمد ﷺ، وذلك فيما زعمه أحمد ميرزا القادياني وأتباعه في ادعائه النبوة، حيث زعم أنه نبيٌّ(٤).

---

(١) العسقلاني، "الإصابة"، ١: ٣٤٢.

(٢) جمعة ياسين، "التعليق بالمحال"، ١١٧١. وقد ذكر (٢٨) موضعا من القرآن الكريم ورد فيها أسلوب التعليق بالمحال.

(٣) المرجع السابق. ١٢٢٧. انظر: مطلب تعليق نبوة إبراهيم بن رسول الله ﷺ بعيشه.

(٤) الكذاب أحمد ميرزا القادياني مدّعي النبوة في عام ١٩٠٠م، وأتباعه يعرفون بالقاديانية والأحمدية، وهم من الطوائف التي تنتسب للإسلام زورا وكذبا. انظر: العواجي غالب بن =

واستدل لذلك بالأحاديث الواردة في تعليق نبوة إبراهيم ﷺ على حياته، بأن النبوة لم تُختم بنبينا محمد ﷺ، لأن التعليق يدل على عدم ختم النبوة(١).

ولا دليل في هذه الأحاديث على هذه الدعوى الباطلة؛ بل هي جهلٌ باللغة العربية وأساليبها، لأن المعنى الصحيح هو تأكيد نفي إمكانية وقوع النبوة بعده ﷺ، وليس إثباتا لتلك الإمكانية، ومخالفةٌ للقطعيات الدالة على ختم النبوة بنبينا ﷺ.

وهذا الفهم الفاسد، هو الذي خشي منه من أنكر من أهل العلم هذه الأحاديث كما تقدم، والحق أنّ الخطأ في فهمها وتحويلها عن معناها الصحيح إلى وجه غير مراد، لا يستلزم منه إنكارها، فمتى ثبتت الأحاديث فلا ترد لمجرد فهم لا تدل عليه اللغة العربية، بل تحمل على المعنى الذي يتفق مع العربية، وهو تأكيد نفي إمكان وقوع النبوة بعده ﷺ، لأنها عُلقت بمُحال، فصارت محالاً، وهي بذلك لا تعارض النصوص الدالة على ختم النبوة، بل تؤكدها.

الخاتمة

أختم البحث بأهم نتائجه وتوصياته.

أولاً: أهم النتائج:

ما ورد من تعليق نبوة إبراهيم ﷺ على حياته لو عاش، فيه خمسة أحاديث، وهي كما يلي:

١- لم يخرج منها في الصحيحين سوى حديثٌ واحد أخرجه البخاري عن عبد الله بن أبي أوفى ﷺ، وهو موقوف له حكم الرفع.

=

علي، "فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام". (ط ٤، جده: المكتبة العصرية، ١٤٢٤هـ). ٢: ٧٤٤

(١) الكشميري محمد شاه، "فيض الباري" تحقق: محمد ميرتهي، (ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م).

٢- باقي الأحاديث الأربعة منها حديث موقوف على أنس ﷺ، وهو منكر.

٣- الأحاديث المرفوعة الصريحة ثلاثة هي: حديث ابن عباس ﷺ تفرد به ابن ماجه -عن بقية الستة- وهو حديث منكر، وحديث جابر ﷺ منكر كذلك، والمحفوظ فيه الإرسال بذكر الصلاة على إبراهيم ﷺ فقط دون موضع الشاهد، وأما حديث علي فلم يأت بصيغة التعليق، بل بالجرم بنبوة إبراهيم ﷺ غير أنه حديث موضوع.

٤- معنى تعليق نبوة إبراهيم ﷺ على حياته لو عاش، هو من التعليق بالمحال، والتعليق بالمحال مُحالٌ حيث جاء بقضية شرطية لا تستلزم الوقوع، وإنما هو أسلوب عربي للمبالغة في النفي، لأن العرب إذا أرادت نفي شيء علقوه بما لا يكون، فيكون ذلك أشد مبالغة في نفي وقوعه.

ثانيًا: أهم التوصيات:

العناية بفهم معاني الأحاديث التي ظاهرها الإشكال فهما صحيحا، بحسب ما يقتضيه الأسلوب اللغوي، فقد جاء في أحاديث البحث تعليق بالمحال، والجهل بالمراد به يؤدي إلى تضعيف ما هو صحيح ورده، والظن أنه يخالف قواطع الأدلة، أو إخراجه عن معناه الصحيح إلى معنى فاسد يخالف الشرع.

فهرس المصادر والمراجع

ابن إسحاق، محمد بن إسحاق. "السيرة النبوية". تحقيق محمد حميد الله. (ط١، الرباط: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ١٩٧٦م).

ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد. "أسد الغابة في معرفة الصحابة". (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩هـ).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. "الإصابة في تمييز الصحابة". تحقيق الفريق العلمي بدار هجر. (ط١، الرياض: دار هجر، ١٤٢٩هـ).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. "تقريب التهذيب". تحقيق محمد عوامة. (ط١، حلب: دار الرشيد، ١٤٠٦هـ).

ابن سعد، محمد بن سعد الزهري. "الطبقات الكبرى". تحقيق علي محمد عمر. (ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢١هـ).

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. "الاستيعاب في معرفة الأصحاب". تحقيق علي محمد البجاوي. (ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ).

ابن عساكر، علي بن الحسن. "تاريخ دمشق". تحقيق عمرو بن غرامة العمروي. (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ).

ابن فارس، أحمد بن زكريا. "مقاييس اللغة". تحقيق عبد السلام محمد هارون. (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. "البداية والنهاية". تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط١، الرياض: دار هجر، ١٤١٨هـ).

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. "سنن ابن ماجه". تحقيق شعيب الأرناؤوط. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٣٠هـ).

ابن منده، محمد بن إسحاق. "معرفة الصحابة". تحقيق عامر حسن صبري.

(ط١، دبي: مطبوعات جامعة الإمارات، ١٤٢٦هـ).

أبو بكر بن أبي عاصم، أحمد بن عمرو. "الآحاد والمثاني". تحقيق باسم فيصل. (ط١، الرياض: دار الراية، ١٤١١هـ).

أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله. "معرفة الصحابة". تحقيق عادل عزازي. (ط١، الرياض: دار الوطن، ١٤١٩هـ).

أبو نعيم الحداد، عبيد الله بن سعيد. "جامع الصحيحين". تحقيق نور طالب. (ط١، دمشق: دار النوادر، ١٤٣١هـ).

أحمد بن حنبل، أحمد الشيباني. "مسند الإمام أحمد". تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ).

البخاري، محمد بن إسماعيل. "الجامع المسند الصحيح". تحقيق زهير الناصر. (ط١، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

البستي، محمد بن حبان. "المجروحين من المحدثين". تحقيق حمدي السلفي. (ط١، الرياض: دار العاصمة، ١٤٢٠هـ).

البيهقي، أحمد بن الحسين. "دلائل النبوة". تحقيق عبد المعطي قلعجي. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ).

التركي، محمد بن تركي. "معرفة أصحاب شعبة". (ط١، الرياض: دار العاصمة، ١٤٣٠هـ).

الجرجاني، عبد الله بن عدي. "الكامل في ضعفاء الرجال". تحقيق مازن محمد سرساوي. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٣٤هـ).

جمعة، ياسين. "التعليق بالمحال في البيان النبوي مواقعه صوره بلاغته". المجلة العلمية بكلية اللغة العربية – جامعة الأزهر ٣٧، (٢٠٢٤م).

الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. "المدخل إلى معرفة الإكليل". تحقيق عاصم الكيالي. (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٣هـ).

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. "تلخيص المتشابه في الرسم". تحقيق سكينة

الشهابي. (ط١، دمشق: دار طلاس، ١٩٨٥م).

الدارقطني، علي بن عمر. "المؤتلف والمختلف". تحقيق موفق بن عبد القادر. (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٦هـ).

الدارقطني، علي بن عمر. "سنن". تحقيق شعيب الأرناؤوط. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ).

الدينوري، عبد الله بن قتيبة. "المعارف". تحقيق ثروت عكاشة. (ط٢، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م).

الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن. "المحدث الفاصل بين الراوي والواعي". تحقيق عجاج الخطيب. (ط٣، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ).

العصفري، خليفة بن خياط. "تاريخ خليفة". تحقيق أكرم ضياء العمري. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٧هـ).

العواجي، غالب بن علي. "فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام". (ط٤، جدة: المكتبة العصرية، ١٤٢٤هـ).

الكشميري، محمد أنور شاه. "فيض الباري على صحيح البخاري". تحقيق محمد بدر عالم الميرثي. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م).

الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني. "الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية". تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري. (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ).

الكوفي، فرات بن إبراهيم. "تفسير فرات الكوفي". تحقيق محمد الكاظم. (ط١، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٣٢هـ).

المجلسي، محمد باقر. "بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار". (ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣هـ).

المزي، يوسف بن عبد الرحمن. "تهذيب الكمال في أسماء الرجال". تحقيق بشار عواد معروف. (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ).

مسلم بن الحجاج النيسابوري. "صحيح مسلم". تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٢هـ).

النسائي، أحمد بن شعيب. "السنن الكبرى". تحقيق فريق دار التأصيل. (ط١، القاهرة: دار التأصيل، ١٤٣٣هـ).

النووي، يحيى بن شرف. "تهذيب الأسماء واللغات". (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦م).

bibliography

Ibn Isḥāq, Muḥammad bin Isḥāq bin Yasār. "Al-Sīrah al-Nabawiyyah" (recension of Yūnus bin Bukayr). Ed. Muḥammad Ḥamīdullāh. (1st ed., Rabat: Maʿhad al-Dirāsāt wa-l-Abḥāth li-l-Taʿrīb, 1976).

Ibn al-Athīr, ʿIzz al-Dīn ʿAlī bin Muḥammad. "Asad al-Ghābah fī Maʿrifat al-Ṣaḥābah". (1st ed., Beirut: Dār al-Fikr, 1409 AH).

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad bin ʿAlī. "Al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah". Ed. the scholarly team at Dār Hajar. (1st ed., Riyadh: Dār Hajar, 1429 AH).

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad bin ʿAlī. "Taqrīb al-Tahdhīb". Ed. Muḥammad ʿAwwāmah. (1st ed., Ḥalab: Dār al-Rashīd, 1406 AH).

Ibn Saʿd, Muḥammad bin Saʿd al-Zuhrī. "Al-Ṭabaqāt al-Kubrā". Ed. ʿAlī Muḥammad ʿUmar. (1st ed., Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1421 AH).

Ibn ʿAbd al-Barr, Yūsuf bin ʿAbd Allāh. "Al-Istiʿāb fī Maʿrifat al-Aṣḥāb". Ed. ʿAlī Muḥammad al-Bijāwī. (1st ed., Beirut: Dār al-Jīl, 1412 AH).

Ibn ʿAsākir, ʿAlī bin al-Ḥasan. "Tārīkh Madīnat Dimashq". Ed. ʿAmr bin Gharāmah al-ʿAmrawī. (1st ed., Beirut: Dār al-Fikr, 1415 AH).

Ibn Fāris, Aḥmad bin Zakariyyā. "Muʿjam Maqāyīs al-Lughah". Ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. (1st ed., Beirut: Dār al-Fikr, 1399 AH).

Ibn Kathīr, Ismāʿīl bin ʿUmar. "Al-Bidāyah wa-l-Nihāyah". Ed. ʿAbd Allāh bin ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. (1st ed., Riyadh: Dār Hajar, 1418 AH).

Ibn Mājah, Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī. "Sunan Ibn Mājah". Ed. Shuʿayb al-Arnaʾūṭ. (1st ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1430 AH).

Ibn Mandah, Muḥammad bin Isḥāq. "Maʿrifat al-

Ṣaḥābah". Ed. ʿĀmir Ḥasan Ṣabrī. (1st ed., Dubai: Maṭbūʿāt Jāmiʿat al-Imārāt, 1426 AH).

Abū Bakr bin Abī ʿĀṣim, Aḥmad bin ʿAmr. "Al-Āḥād wa-l-Mathānī". Ed. Bāsim Faysal Aḥmad al-Jawābirah. (1st ed., Riyadh: Dār al-Rāyah, 1411 AH).

Abū Nuʿaym al-Aṣbahānī, Aḥmad bin ʿAbd Allāh. "Maʿrifat al-Ṣaḥābah". Ed. ʿĀdil bin Yūsuf al-ʿAzzāzī. (1st ed., Riyadh: Dār al-Waṭan, 1419 AH).

Abū Nuʿaym al-Ḥaddād, ʿUbayd Allāh bin Saʿīd. "Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥayn al-Bukhārī wa-Muslim". Ed. Nūr al-Dīn Ṭālib. (1st ed., Damascus: Dār al-Nawādir, 1431 AH).

Aḥmad bin Ḥanbal, Aḥmad bin Muḥammad al-Shaybānī. "Musnad al-Imām Aḥmad". Ed. Shuʿayb al-Arnaʾūṭ et al. (1st ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1421 AH).

Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismāʿīl. "Al-Jāmiʿ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh ṣalla Allāh ʿalayhi wa-sallam wa-Sunanihi wa-Ayyāmihi". Ed. Zuhayr bin Nāṣir al-Nāṣir. (1st ed., Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 AH).

Al-Bustī, Muḥammad bin Ḥibbān. "Al-Majrūḥīn min al-Muḥaddithīn wa-l-Ḍuʿafāʾ wa-l-Matrūkīn". Ed. Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī. (1st ed., Riyadh: Dār al-ʿĀṣimah, 1420 AH).

Al-Bayhaqī, Aḥmad bin al-Ḥusayn. "Dalāʾil al-Nubuwwah wa-Maʿrifat Aḥwāl Ṣāḥib al-Sharīʿah". Ed. ʿAbd al-Muʿṭī Qalʿajī. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1408 AH).

Al-Turkī, Muḥammad bin Turkī. "Maʿrifat Aṣḥāb Shuʿbah bin al-Ḥajjāj". (1st ed., Riyadh: Dār al-ʿĀṣimah, 1430 AH).

Al-Jurjānī, ʿAbd Allāh bin ʿAdī. "Al-Kāmil fī Ḍuʿafāʾ al-Rijāl". Ed. Māzin Muḥammad Sarsāwī. (1st ed., Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1434 AH).

Al-Ḥākim al-Naysābūrī, Muḥammad bin ʿAbd Allāh. "Al-Madkhal ilā Maʿrifat Kitāb al-Iklīl". Ed. ʿĀṣim Ibrāhīm al-Kayyālī. (1st ed., Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān, 1423

AH).

Al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad bin ʿAlī. "Talkhīṣ al-Mutashābih fī al-Rasm". Ed. Sukaynah al-Shihābī. (1st ed., Damascus: Dār Ṭalās, 1985).

Al-Dāraquṭnī, ʿAlī bin ʿUmar. "Al-Muʾtalif wa-l-Mukhtalif". Ed. Muwaffaq bin ʿAbd al-Qādir. (1st ed., Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1406 AH).

Al-Dāraquṭnī, ʿAlī bin ʿUmar. "Sunan al-Dāraquṭnī". Ed. Shuʿayb al-Arnaʾūṭ. (1st ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1424 AH).

Al-Dīnawarī, ʿAbd Allāh bin Qutaybah. "Al-Maʿārif". Ed. Tharwat ʿUkāshah. (2nd ed., Cairo: Al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah li-l-Kitāb, 1992).

Al-Rāmahurmuzī, al-Ḥasan bin ʿAbd al-Raḥmān. "Al-Muḥaddith al-Fāṣil bayna al-Rāwī wa-l-Wāʿī". Ed. Muḥammad ʿAjjāj al-Khaṭīb. (3rd ed., Beirut: Dār al-Fikr, 1404 AH).

Al-ʿUṣfurī, Khalīfah bin Khayyāṭ. "Tārīkh Khalīfah bin Khayyāṭ". Ed. Akram Ḍiyāʾ al-ʿUmarī. (1st ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1397 AH).

Al-ʿAwājī, Ghālib bin ʿAlī. "Firaq Muʿāṣirah Tantasib ilā al-Islām wa-Mawqif al-Sharīʿah minhā". (4th ed., Jeddah: Al-Maktabah al-ʿAṣriyyah, 1424 AH).

Al-Kashmīrī, Muḥammad Anwar Shāh. "Fayḍ al-Bārī ʿalā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī". Ed. Muḥammad Badr ʿĀlam al-Mīrthī. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2005).

Al-Kafawī, Ayyūb bin Mūsā al-Ḥusaynī. "Al-Kulliyyāt: Muʿjam fī al-Muṣṭalaḥāt wa-l-Furūq al-Lughawiyyah". Ed. ʿAdnān Darwīsh and Muḥammad al-Miṣrī. (2nd ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1419 AH).

Al-Kūfī, Furāt bin Ibrāhīm. "Tafsīr Furāt al-Kūfī". Ed. Muḥammad al-Kāẓim. (1st ed., Beirut: Muʾassasat al-Tārīkh al-ʿArabī, 1432 AH).

Al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. "Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿah li-Durar Akhbār al-Aʾimmah al-Aṭhār". (3rd ed., Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1403 AH).

Al-Mizzī, Yūsuf bin ʿAbd al-Raḥmān. "Tahdhīb al-Kamāl fī Asmāʾ al-Rijāl". Ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf. (2nd ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1408 AH).

Muslim bin al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. "Ṣaḥīḥ Muslim". Ed. Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. (1st ed., Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1412 AH).

Al-Nasāʾī, Aḥmad bin Shuʿayb. "Al-Sunan al-Kubrā". Ed. team of Dār al-Taʾṣīl. (1st ed., Cairo: Dār al-Taʾṣīl, 1433 AH).

Al-Nawawī, Yaḥyā bin Sharaf. "Tahdhīb al-Asmāʾ wa-l-Lughāt". (1st ed., Beirut: Dār al-Fikr, 1996).

أشراط الساعة ونهاية الكون

- دراسة عقدية نقدية في ضوء معطيات العلم الحديث -

The Portents of the Hour and the End of the Universe

- A Critical Doctrinal Study in Light of Modern Scientific Findings -

إعداد:

د / وائل بن يحيى بن بخيت الجنيدي

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية بجامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز بالخرج

Prepared by:

Dr. Wael bin Yahya bin Bukheet Al-Junaidy

Assistant Professor in the Department of Islamic Studies, College of Education, Prince Sattam bin Abdulaziz University, Al-Kharj

Email: w.aljunaidy7@gmail.com

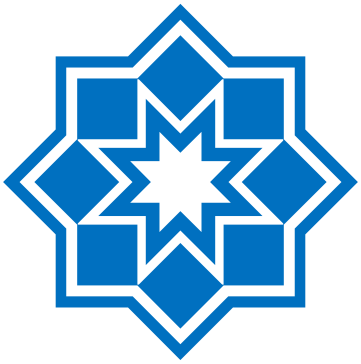
استلام البحث		اعتماد البحث
A Research Receiving		A Research Approving
2025/10/06		2026/01/13

نشر البحث

A Research publication

محرّم ١٤٤٨هـ - June 2026

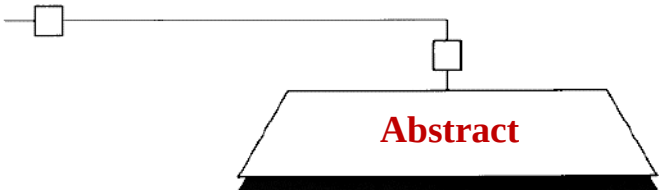
DOI:10.36046/2323-060-217-010





يتناول هذا البحث قضية أشراط الساعة ونهاية الكون في ضوء جدلية العلاقة بين التصور العقدي والمقاربات العلمية الحديثة، وتكمن أهميته في إبراز أثر التقدم العلمي على الوعي الإنساني بقضايا الغيب، وضرورة التمييز بين ما هو عقدي توقيفي وما هو علمي تجريبي، تفاديًا لخلط الحقول وتناقض المناهج، وقد هدف إلى استجلاء الموقف العقدي من قضايا النهاية، والكشف عن حدود التداخل المنهجي بين العلم الحديث والفكر الإسلامي، مع تقويم محاولات التأويل الحداثي لنصوص الغيب، اعتمد البحث على المناهج: التحليلي في دراسة النصوص، والنقدي في تقويم الاتجاهات، والاستقرائي في رصد الظواهر واستخلاص نتائجها. وأظهرت النتائج أن الرؤية العقدية تحتفظ بخصوصيتها القائمة على الوحي في تفسير أشراط الساعة والنهاية، وأن المقاربات العلمية – على أهميتها – تظل نسبية محدودة بإطار الحس والتجربة، فلا تصلح بديلاً عن التفسير العقدي، وإنما يمكن الإفادة منها في الحوار وإغناء التصور، وخلصت الدراسة إلى أن النهاية في الإسلام فعل إلهي مقصود يتجاوز الرؤية المادية، ويغرس في النفس معنى الغاية والجزاء، مما يعزز البعد الأخلاقي والروحي في سلوك الإنسان المعاصر، وتوصي الدراسة بضرورة التمييز المنهجي بين قضايا الغيب والعلم التجريبي، وتعزيز الدراسات الرصينة في العلاقة بين العلم الحديث والقضايا العقدية.

الكلمات المفتاحية: (أشراط الساعة، نهاية الكون، العقيدة الإسلامية، العلم الحديث، الغيب).



Abstract

This study addresses the issue of the signs of the Hour and the end of the universe in light of the dialectical relationship between the Islamic doctrinal perspective and contemporary scientific approaches. Its significance lies in highlighting the impact of scientific progress on human awareness of the unseen (ghayb), and the necessity of distinguishing between matters that are doctrinally definitive and those that are empirically scientific, in order to avoid conflating fields and methodological contradictions. The study aims to elucidate the doctrinal stance on eschatological issues, to delineate the limits of methodological overlap between modern science and Islamic thought, and to critically assess modernist interpretive attempts regarding texts of the unseen. The research employs analytical methods for textual study, critical approaches for evaluating intellectual trends, and inductive reasoning for observing phenomena and deriving conclusions. The findings indicate that the doctrinal perspective retains its unique character grounded in revelation when interpreting the signs of the Hour and the end of the universe, while scientific approaches—despite their importance—remain relative and limited to the realm of sense perception and empirical experience. They cannot replace doctrinal interpretation, though they may enrich the discourse and broaden conceptual understanding. The study concludes that in Islam, the end of the universe is an intentional divine act that transcends the material perspective, instilling in the human psyche a sense of purpose and accountability, thereby reinforcing the ethical and spiritual dimensions of contemporary human conduct. The study recommends distinguishing methodologically between the unseen (ghayb) and empirical science, while promoting rigorous studies on the relationship between modern science and doctrine.

Keywords: (Signs of the Hour, End of the Universe, Islamic Doctrine, Modern Science, Ghayb (the Unseen).

المقدِّمة

الحمد لله الذي لم يخلقنا عبثًا ولم يَتْركنا سدًى، والصلاةُ والسلام على المبعوث رحمة وهداية للعالمين سيدنا محمد ﷺ.

إن أسئلة النهاية والمآل تمثل ركنًا رئيسًا من التكوين النفسي والشعوري للإنسان عبر التاريخ، وتتعدد المقاربات التي تحاول أن تجدَ التفسير الأمثل لنهاية هذا الكون، ما بين المقاربات الدينية العقدية والفلسفية وكذلك العِلمية.

ومع بزوغ الثورة العلمية إبَّان القرون الماضية ثم ذيوعها وتطورها وتوغلها في شتى مناحي حياة الإنسان، أصبح من المنطقي في نظر بعضهم أن تشارك هذه الثورة العلمية في الإجابة على الأسئلة الكبرى التي تتعلق بالمصير والمآل الذي ينتظر الإنسانَ، ومن ذلك أتى هذا البحث للنظر في مدى فعالية هذه المقاربات بين ما هو عَقَدي وما هو عِلمي تجريبي، وهل تتسق هذه التفسيرات العلمية لنهاية الكون وأشراط الساعة مع تصورنا الإسلامي؟ أو أن هذا يُعد خلْطًا منهجيًّا بين مجالَيْن لا يتقاطعان من حيث الطبيعيةُ البحثيةُ والمنهجيةُ: المجال الاعتقادي والمجال العلمي؟

۞ مشكلة الدراسة:

إن التقدم في المجال العلمي يفرض نفسه في شتى المجالات، ومن ثَم يتطلب هذا النظرَ في مدى المقاربات التي يقدمها العِلم الحديث، خاصة المقاربات التي تتقاطع مع القضايا الاعتقادية والغيبية كقضايا أشراط الساعة.

۞ أهمية الدراسة وسبب اختيار الموضوع:

تتمثل في كوْن المجالات العلمية الحديثة تقدم تفسيرات في قضايا اعتقادية

مغايرة لها في الطبيعة المنهجية، ولذلك تم اختيار هذه الدراسة من أجل الوقوف على مدى التقاطع بين العِلم الحديث وتفسيراته لقضايا نهاية الكون، ومدى الخصوصية العَقَدية لدينا.

۞ أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى استجلاء نقدي للموقف العلمي من قضايا الاعتقاد ومحاولة الربط الدائمة بينهما.

۞ حدود الدراسة:

تتناول هذه الدراسة قضية أشراط الساعة في ضوء تقاطعاتها ومعطيات العلم الحديث، مع إبراز الأبعاد المنهجية والتطبيقية المتصلة بهذا الموضوع.

۞ أسئلة الدراسة:

- ما الموقف العَقَدي وفلسفته في قضايا أشراط الساعة؟
- ما الموقف الحداثي الفكري من قضايا أشراط الساعة؟
- ما الفرق بين المنهجية الإسلامية والوضعية التجريبية والموقف المنهجي لكل منهما من قضايا الغيب؟
- ما مدى صحة الربط بين المقاربات العلمية والاعتقادية؟ وهل يتسق ذلك من الناحية المنهجية؟
- هل مفهوم «النهاية» له أبعاد فلسفية أخرى تتجاوز «النهاية» بمعناها المتداول المعروف؟

۞ منهج الدراسة:

• المنهج التحليلي: ومن خلاله يتم عرْض النصوص وفحصها وتفكيكها وبيان عناصرها الأساسية في محاولة لفهم بِنيتها الداخلية، ثم إعادة البناء بصورة مركبة دقيقة.

• المنهج النقدي: وهو المنهج الذي من خلاله يتم تقويم النصوص والكشف عن مدى القوة والضعف الذي يكتنفها وتدعيم ذلك بالأدلة.

۞ الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة سابقة تربط بين أشراط الساعة وبين العِلم الحديث.

۞ تقسيم الدراسة:

انتظمت هذه الدراسة بعد المقدمة في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أشراط الساعة من المنظور العقدي.

المطلب الأول: أشراط الساعة: المفهوم والأنواع.

المطلب الثاني: أشراط الساعة بين قطعية الثبوت والدلالة وظنيتهما.

المطلب الثالث: اتجاهات المفكرين العرب في التعامل مع نصوص أشراط الساعة.

المبحث الثاني: أشراط الساعة بين الرؤية العقدية والعِلمية.

المطلب الأول: المنهجية العقدية في التعامل مع الغيب.

المطلب الثاني: المنهجية العِلمية التجريبية وموقفها من الغيب.

المطلب الثالث: منهج العِلم الحديث: سماته وآثاره الاجتماعية والدينية.

المبحث الثالث: نهاية الكون بين المنظور العقدي والعِلمي.

المطلب الأول: نهاية الكون من المنظور العقدي.

المطلب الثاني: نهاية الكون من منظور العِلم الحديث في ضوء المفهوم العَقَدي للنهاية.

المبحث الثالث: فلسفة الزمان: قراءة في أبعاده العقدية والعلمية.

المطلب الرابع: فلسفة «النهاية» بين المنظور العقدي والأنثربولوجي: كيف يفكر الإنسان في النهاية؟

خاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول: أشراط الساعة من المنظور الإسلامي

تُعَدُّ قضية أشراط الساعة من القضايا المركزية التي شَغَلت الفكرَ العقدي؛ إذ تتصل اتصالًا وثيقًا بالتصورات الكونية والإنسانية عن المصير، وبما تثيره هذه التصورات من أسئلة حول الزمان والنهاية، وما يعقُب الحياة الدنيا، ومهما اختلفت التفاصيل أو تنوعت المقاربات، فإن هذا الموضوع يظل في جوهره تعبيرًا عن وعي الإنسان بحدود وجوده، وتوجيهًا دينيًّا إلى أن العالَم ليس ممتدًا بلا غاية، بل هو ماضٍ إلى أفق معيَّنٍ يضع حدًّا لمسيرته.

والحديث عن أشراط الساعة يُلقي بظلاله على تصورات الإنسان للعالَم، وعلى سلوكه ومواقفه من الحياة، ويؤثر في تشكيل نظرته إلى الحاضر والمستقبل؛ ومِن ثَمَّ فإن تناول هذا الموضوع ليس مجرد استعراضٍ لعلامات وأحداث، بل هو بحث في أحد المكونات الأساسية للبنية العقدية التي ترسم علاقة الإنسان بالزمان وبالمصير النهائي للوجود الإنساني في هذه الحياة.

المطلب الأول: أشراط الساعة: المفهوم والأنواع

إن المفهوم اللغوي لأشراط الساعة «أي علاماتها»(١)، ومن هذا المفهوم استُمد معناها الإصطلاحي العام، والذي يدل على ما يكون في نهاية الزمان من حروب وملاحم وفتن وأحداث، وما يكون بين يدي الساعة من أمارات وعلامات، اعتمادًا في ذلك على كتاب الله ﷻ وما وقع من روايات في المصادر الحديثية(٢).

---

(١) محمد بن أبي بكر الرازي، "مختار الصحاح"، عُني به: محمود خاطر، (د.ط، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٢٠م)، ٣٣٤.

(٢) ينظر: عماد الدين إسماعيل ابن كثير، "النهاية في الفتن والملاحم"، تحقيق: عصام الدين الضبابطي، (د.ط، القاهرة، دار الحديث، د.ن)، ٥.

❐ أنواع أشراط الساعة:

علامات وقعت في عهد النبي ﷺ.

فمِن أبرزِ وأوَّل علامات الساعة، هي بعثة النبي ﷺ، ففي الحديث جاء قوله: «**بُعِثتُ أنا والساعة كهاتيْن**»(١).

فهذا الحديث على قلة ألفاظه يشير إلى قلة المدة بينه وبين الساعة، فمن معاني هذا الحديث أنه ليس بين النبي ﷺ وبين الساعة شيء يذكر، وحاصل الحديث هو تقريب أمر الساعة وسرعة مجيئها(٢).

إن جَعْلَ البعثة النبوية أولى أشراط الساعة ينسجم مع الرؤية الإسلامية التي تجعل الرسالةَ المحمدية خاتمة الرسالات، وما بعدها إلا انفتاح العالَم على المرحلة الأخيرة من التاريخ البشري، فالنص النبوي «**بُعثتُ أنا والساعة كهاتيْن**» يُبرز قربَ النهاية ويجعل وجود النبي ﷺ في ذاته إشارةً إلى اكتمال حلقات الوحي واقتراب الأجل الكوني؛ وهذا البعد يُعزِّز في العقيدة الإسلامية إحساسَ المؤمن بالمسؤولية؛ إذ إنه يعيش في عالَم يُعِدُّ نفسه ممهِّدًا للآخرة، فلا يركن إلى طول الأمل ولا يغفل عن المصير.

ومن العلامات الأخرى التي وقعت في عهد النبي ﷺ هي: انشقاق القمر، فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: بينما نحن مع رسول الله ﷺ بمِنى إذا انفلقَ القمر فلقتيْن،

---

(١) محمد بن إسماعيل البخاري، "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه"، ترقيم وترتيب: فؤاد عبد الباقي، (ط: ١، القاهرة، دار ابن الجوزي، ٢٠٠٩م) كتاب «الرقاق»، باب قول النبي ﷺ: «بُعثتُ أنا والساعة كهاتين»، ٧٧٠.

(٢) ينظر: أحمد بن علي ابن حجر، "فتح الباري بشرح صحيح البخاري"، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (ط:١، بيروت، دار الرسالة، ٢٠١٣م)، ٢٠: ٢٥٥.

فكانت فِلقة وراء الجبل وفِلقة دونه، فقال لنا رسول الله ﷺ: «**اشهدوا**»(١).

ولقد ورد في هذه العلامة أيضًا نصٌّ قرآني، وذلك في قوله تعالى: ﴿**ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ**﴾ [القمر: ١].

فالله تعالى هنا يُخبِر عن اقتراب الساعة وفراغ الدنيا وانقضائها... وقد كان هذا في زمان النبي ﷺ كما ثبت في الأحاديث المتواترة بالأسانيد الصحيحة، وقد ثبت في الصحيح عن ابن مسعود أنه قال: خمس قد مضين: الروم والدخان واللزام والبطشة والقمر. وهذا أمر متفق عليه بين العلماء، أي انشقاق القمر قد وقع في زمان النبي ﷺ وأنه كان إحدى معجزاته الباهرات(٢).

يؤكد هذا التصور أن المؤمن مطالب بقراءة أحداث التاريخ والكون في ضوء العقيدة؛ فبعثة النبي ﷺ وانشقاق القمر ليستا حوادث معزولة؛ بل هما منبهات إيمانية؛ ولهذا فإنه لابد من فهم هذه العلامات على أنها أدوات لإيقاظ القلوب، وربط المؤمن دائمًا بالآخرة.

والنوع الثاني من أنواع علامات الساعة: علامات الساعة الصغرى، وهذه يمكن تقسيمها إلى قسمين: القسم الصريح، وهو الذي يتم تصدير الحديث فيه بألفاظ وصيغ تدل على أنها من علامات الساعة(٣).

وأما الإشارة إلى علامات الساعة الكبرى، فقد جاءت في حديث عن حذيفة

---

(١) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب «قوله تعالى: ﴿**ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ ۝١ وَإِن يَرَوۡاْ ءَايَةٗ يُعۡرِضُواْ**﴾ [القمر: ١-٢]»، ص ٥٩٣.

(٢) ينظر: عماد الدين إسماعيل ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، اعتنى به: محمد بن سامح، (ط: ١، السعودية، دار ابن الجوزي، ٢٠٠٩م) ٧: ٨٣.

(٣) ينظر: محمد المبيض، "الموسوعة في الفتن والملاحم وأشراط الساعة"، (ط: ١، القاهرة، مؤسسة المختار للنشر، ٢٠٠٦م)، ١٧٣.

بن أُسيد الغفاري قال: «اطلع علينا النبي ﷺ ونحن نتذاكر، فقال: **ماذا تذكرون؟** قالوا: نذكر الساعةَ، قال: **إنها لن تقوم حتى ترون قبلها عشْرَ آياتٍ، فذكرَ الدخان، والدجال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى بن مريم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نارٌ تخرج من اليمن تطرد الناسَ إلى محشرهم**»(١).

وتقسيم علامات الساعة إلى كبرى وصغرى يدل بشكل أكبر على مدى القرب والبعد من اليوم نفسه؛ فالكبرى هذه ليس بينها وبين الساعة شيء؛ فتعقبها مباشرة.

ومما نستنتجه أيضًا من النصوص السابقة هو أن أشراط الساعة قد أخذت حيزًا من اهتمام النص القرآني بالإضافة إلى نصوص السنة النبوية، وهذا يظهر في الحرص على تأكيد بعض آيات القرآن على علامات بعينها.

ومصدر اهتمام القرآن بأشراط الساعة نابع من اهتمام الناس بها؛ إذ كانوا يتساءلون دومًا عنها؛ فينزل القرآن الكريم بإجابات لما يدور في خُلد الناس، أو يقدم لهم النبي ﷺ الإجابة عبر نصوص سنته.

المطلب الثاني: أشراط الساعة بين قطعية الثبوت والدلالة وظنيتهما

تُعَدُّ مسألة قطعية الثبوت والدلالة وظنيتها من القضايا التي لها أهميةٌ كبرى في علم أصول الفقه وعلوم الشريعة عمومًا؛ إذ تلامس البنيةَ المنهجيةَ التي يقوم عليها الاستدلال الشرعي، وتنعكس آثارُها على مختلف أبواب الفقه والعقيدة، فتمييزُ

---

(١) مسلم بن الحجاج، "المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى النبي ﷺ"، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (ط: ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م)، كتاب «الفتن وأشراط الساعة»، باب «في الآيات التي تكون قبل الساعة»، حديث رقم (٢٩٠١)، ص ٢٢٢٥.

النصوص من حيث ثبوتُها ودلالتُها يُسهم في ضبط مراتب الأدلة الشرعية، ويُعين على معرفة درجات القوة فيها.

وترتبط قضية قطعية الثبوت والدلالة وظنيتهما بأشراط الساعة من حيث كونها تؤسس للتفرقة بين درجة اليقين فيما ورد من نصوص تشير إلى أشراط عديدة للساعة؛ فتتفاوت هذه النصوص من حيث قوة يقينها تبعًا للمصدر والطريقة التي وردت بها.

أولًا: القطعي:

من التعريفات التي عُرِّف بها القطعي هو ما لا يكون فيه احتمال أصلًا، وبعضهم عرَّفه بأنه نفي الاحتمال أصلًا، وعُرِّف كذلك بأنه ما لا يكون فيه احتمال ناشئ عن دليل، وقيل أيضًا إنه ما لا يحتمل النقيض؛ فهو الثبوت بدليل لا شبهة فيه(١).

هذه التعريفات تؤكد قاعدةً مهمةً في أصول الفقه: وهي أن الحكم الشرعي إذا بُني على دليل قطعي الثبوت والدلالة فإنه يفيد العِلم اليقيني، ويترتب عليه إلزام لا يسوغ فيه الخلاف أو الاجتهاد، ومن هنا جاء تقسيمُ العلماء للأحكام: ما كان قطعيًّا فلا اجتهاد في مخالفته.

ثانيًا: الظني:

الظن في اللغة هو «الشك، وقد يوضع موضع العِلم؛ فتقول: ظننتُك زيدًا، وظننتُ زيدًا إياك، والظنين أي المتهم، والظِّنَّة أي التهمة»(٢).

والظن في الاصطلاح يشير إلى غير معنى، منها: «تغليب بالقلب لأحد مجوَّزَيْن

---

(١) ينظر: محمد الخن، "القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الأصوليين"، (ط:١، دمشق، دار الكلم الطيب، ٢٠٠٧م)، ٥٦.

(٢) الرازي، مختار الصحاح، ص ٤٠٦.

ظاهري التجويز»(١).

ومن ذلك أيضًا أن الظن يُستعمَل بمعنى الشك؛ إذ إن الظن هو «العِلم الذي يقارنه تجويز النقيض»(٢).

وإذا اعتُرِض بأن الظن قد يدل على اليقين كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة:٤٦]، فالإجابة هي أن قد يُحمل أيضًا في هذه الآية لفظُ الظن على ظاهره – أي الشك – وتُجعل ملاقاة الرب مجازًا عن الموت؛ وذلك لأن ملاقاة الرب مسبب عن الموت، فأطلق المسبب والمراد السبب(٣).

ومما يتداخل مع قضية القطعي والظني: قضية «المُحكَم والمتشابه»، وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم بنصٍّ صريحٍ جعلها مجالًا للتأمل والنظر، فارتبطتْ منذ البداية ببحث طبيعة النص القرآني وطرائق تلقيه وفهمه، ومِن ثَم أصبحت هذه القضية ميدانًا للتفكير في حدود الدلالة.

وقد تعددت المداخل التي عُولجت من خلالها هذه المسألة، فبعضهم نظر إليها من زاوية لغوية بيانية، وبعضهم من زاوية أصولية فقهية، وبعضهم من زاوية كلامية عقدية، فضلًا عن التناول التفسيري الذي حاول ربطها بسياق النصوص وأغراضها، وهو ما جعلها تتخذ موقعًا متقدمًا في الجدل العلمي بين العلماء، باعتبارها نقطة يتقاطع عندها البحث في النص واللغة والعقيدة والمنهج.

كما أسهمت قضية المحكم والمتشابه في بلورة عدد من المناهج والمواقف الفكرية

---

(١) أبو الحسين البصري، "المعتمد في أصول الفقه"، تحقيق: محمد حيدر الله، (ط:١، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات الإسلامية، ١٩٦٤م)، ١: ٦.

(٢) محمد بن عمر الفخر الرازي، "التفسير الكبير"، (ط:١، دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨١م)، ١٣: ٥٣.

(٣) ينظر: السابق، ١٣: ٥٤.

المختلفة؛ إذ ارتبطت بالبحث في معنى التأويل وحدوده، وفي سلطة النص ومجال العقل في فهمه، إلى جانب ما نتج عنها من اختلاف في التصنيفات والتقسيمات، التي أفرزت بدورها اتجاهات متعددة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر.

وتتقاطع قضية «المحكم والمتشابه» مع موضوع البحث في أشراط الساعة من حيث إن النصوص القرآنية – التي هل محل قضية المحكم والمتشابه – قد حَوَتْ بعض الأشراط عن الساعة، ومن ثَم فإن تناول هذه الأشراط الواقعة في إطار النصوص القرآنية يتطلب تناول «المنهجية» ذاتها التي من خلالها نستطيع الوقوف على أرضية ننظر من خلالها إلى نصوص أشراط الساعة الواردة في النص القرآني لنتبين مدى قطعية دلالتها وإحكامها للانطلاق من ذلك إلى رسم منهج عقدي قوامه جَعْل هذه القضايا الغيبية من قبيل الاعتقاد الذي لا يخضع إلى المناهج التجريبية المغايرة لطبيعة الاعتقادات الغيبية.

فالمُحكَم هو «ما خَلُصَ لفظُه من الاشتراك ولم يشتبه بغيره، والمتشابه عكسه»(١) أي أنه ما كان لفظُه يحمل قدرًا من الاشتراك في المعنى والظنية.

ومما يُعمِّقُ ضرورةَ تناول قضية المُحكم والتشابه في سياق الحديث عن أشراط الساعة هو أن أحد معاني المتشابه يتعلق بأشراط الساعة بوجه من الوجوه؛ إذ وردَ معنى من معاني المتشابه يدل على إن المتشابه هو آيات القيامة، والباقي مُحكَم، بدليل قوله تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران:٧]، وكانوا لا يتبعون إلا أمر الساعة(٢).

وهذا قد يوحي بأن أشراط الساعة في القرآن من المتشابه أي من قبيل الظن لا اليقين، ولكن إذا دققنا الأمر سنجد أنه وبافتراض وجود بعض الأشراط في النصوص

---

(١) بدر الدين محمد الزركشي، "البحر المحيط في أصول الفقه"، تحقيق: المركز العلمي بدار ابن الجوزي، (ط:١، دار ابن الجوزي، السعودية، ٢٠١٦م)، ١: ٤٥٠.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١: ٤٥١

القرآنية من قبيل المتشابه، فإن المتشابه هذا لا يعني عدم الثبوت؛ بل غاية ما يعنيه هو الاختلاف في تأويل الواقعة ذاتها وتوجيه مصطلحاتها وكذلك الاختلاف حول بعض ما يتعلق بها من حيث المكان والزمان، أما الواقعة ذاتها فليست محل ظن، وهذا مثل الذي جاء في تفسير انشقاق القمر، فلقد وقع الاختلاف في «تأويل» هذا الانشقاق فمنهم مَن ذهبَ إلى أنه وقع في زمان النبي ﷺ، ومنهم مَن قال إن لفظ "انشقَّ" ماض بمعنى المستقبل: أي سينشق عند قرب الساعة(١).

فالاختلاف هنا ليس في ثبوت علامة من علامات الساعة وهي انشقاق القمر؛ بل الاختلاف وقع في «زمن» هذا الوقوع.

المطلب الثالث: اتجاهات المفكرين العرب في التعامل مع نصوص أشراط الساعة

في ظل التحولات الحداثية التي أعادت صياغة علاقة الإنسان بالزمان والتاريخ والميتافيزيقا، بَرزت مقارباتٌ فكريةٌ متنوعة تُجاه النصوص المتصلة بأشراط الساعة، تراوحت بين التأويلات الرمزية، والمقارنات الحضارية، ومحاولات الربط بالمعطيات العلمية الحديثة.

فمن الأمثلة التي تناولها بعض المعاصرين على أشراط الساعة هي قضية: رفْع عيسى إلى السماء وليس موته، وكذلك قضية عودته في نهاية الزمان، إذ يُذكَر في هذا أن الروايات التي تفيد نزول عيسى بعد الدجال هي روايات مضطربة مختلفة في ألفاظها اختلافًا لا مجال للجمع معه بينها، وقد نص على ذلك علماء الحديث، وهي فوق ذلك من رواية وهب بن منبه وكعب الأحبار، وهما من أهل الكتاب الذين اعتنقوا الإسلام، وقد عُرفت درجتهما في الحديث عند علماء الجرح والتعديل(٢).

---

(١) ينظر: أبو سعيد محمد الحاكم، "التهذيب في التفسير"، تحقيق: عبد الرحمن السالمي، (ط: ١، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ٢٠١٩م)، ٩: ٦٦٧٥.

(٢) ينظر: محمود شلتوت، الفتاوى: "دراسة لمشكلات المسلم المعاصر" (ط: ١٨، القاهرة، دار =

وفيما يخص ورود حديث ينص على رفْع عيسى إلى السماء ونزوله آخر الزمان، فإن الاعتماد في ذلك على حديث مروي عن أبي هريرة اقتصر فيه على الإخبار بنزول عيسى، وإذا صح هذا الحديث فهو حديث آحاد، وقد أجمع العلماء على أن أحاديث الآحاد لا تفيد عقيدة ولا يصح الاعتماد عليها في الغيبيات(١).

ومن الملاحظ في الكلام السابق هو اللجوء إلى ادِّعاء الإجماع على أن أخبار الآحاد لا تؤخذ منها عقيدة، وهذا يحتاج إلى نوع من «التحقيق» العلمي؛ إذ إن عدم الأخذ بالآحاد في أبواب الاعتقاد هو من رأي بعض المتكلمين، فيمنعون من التمسك بأخبار الآحاد فيما طريقه القطع(٢) من العقائد، لأنه لا يفيد إلا الظن، والحقيقة قطعية، ولكن الحق في ذلك هو جواز الاستدلال بأخبار الآحاد في الاعتقادات، والاحتجاج إنما هو بالمجموعة منها، وربما بلغ مبلغ القطع(٣).

والغرض من إيراد نص يدل على إمكانية الأخذ بالآحاد في أبواب الاعتقاد هو النظر في تحري مدى دقة الإطلاقات والادعاءات المعاصرة في بعض نصوصهم، ففي هذا المثال تم إطلاق «الإجماع» في قضية ليست هي محل إجماع كما تبيَّن من إيراد النص السابق الذي ينفي الإجماعَ المزعوم على القضية المطروحة.

ومما يبيّن أهمية القطعي والظني التي تم عرضها في المطلب السابق هو أن الموقف النقدي من قضية أشراط الساعة عند بعض المعاصرين والحداثيين اتخذَ هذه القضية –

=

الشروق، ٢٠٠١م)، ٦١.

(١) ينظر: المرجع السابق، ص ٦٢.

(٢) وهذا يؤكد ضرورة طرح قضية القطعي والظني كما تم عرضها في سابق الحديث؛ إذ إنها تتداخل بشكل كبير مع كافة الأمور الشرعية، وتكون مقدمة الاستدلال وبيان درجته وموقعه من اليقين.

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج٤، ص ٢٦٣.

قضية القطعي والظني – مدخلًا لتمرير تصوراتهم عن طريق إمكانية العدول ببعض النصوص الخاصة بأشراط الساعة ودلالتها إلى مدخل تأويلي يتم فيه توجيه النص بحسب الموقف الذي يتخذه الذي يتعرض له بالتأويل لكي يثبت ظنية دلالته ومِن ثَم تكون هذه من مباني هذا الفكر المعاصر.

ومن الأدلة على اتخاذ قضية القطعي والظني مدخلًا تأويليًّا عند بعض المعاصرين: ما يُذكر في شأن القضية السابقة الخاصة برفْع عيسى ونزوله آخر الزمان والتأكيد على أن مَن أنكر كوْن عيسى قد رُفع بجسمه إلى السماء وأنه حي فيها، وأنه سينزل آخر الزمان؛ فإنه لا يكون بذلك منكرًا لِما ثبت بدليل قطعي(١)؛ فلا يخرج عن إسلامه وإيمانه(٢).

ومن مناهج بعض الحداثيين في التعامل مع مثل هذه الأبواب من الإيمان والغيبيات كأشراط الساعة، هو نفْي «العِلميَّة» عن الإيمان والغيبيات؛ إذ لا يجوز للمؤمن بوجود الله أن يقول: أنا مؤمن لأن الإيمان موقف علمي(٣).

وهذا تعريض بأن الإيمان لا يخضع ولا يوصف بالعِلمية، وموضع الاعتراض هنا لا يتمثل في إرادة جَعْل أبواب الغيب تابعة للعِلم بمعناه التجريبي؛ بل الاعتراض يتمثل في وَصْمِ الغيبيات بأنها غير علمية اعتمادًا في ذلك على معنى العِلم بدلالته الحديثة

---

(١) الكلام في إنكار القطعي هنا يتوجه إلى إنكار قطعية «الدلالة» لا قطعية «الثبوت»، وإلا فإن رفْع عيسى قد ثبت بدليل قطعي الثبوت لا شك في ذلك؛ إذ قضية الرفع قد ثبتت ببعض آيات القرآن الكريم، وهذا لا شك في قطعية ثبوته.

(٢) ينظر: محمود شلتوت، الفتاوى، ٦٥.

(٣) ينظر: محمد شحرور، "الإسلام الأصل والصورة"، (ط:١، بيروت، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٤م)، ٥.

التي تنصرف إلى العِلم «التجريبي» والحداثي(١).

ومن هنا تأتي خطورة اعتبار بعض الحداثيين أن هذه الغيبيات غير علمية، فإذا كان المراد بعدم عمليتها هو عدم خضوعها للعِلم بمعناه التجريبي؛ فنعم؛ إذ مناهج العلوم التجريبية مغايرة لمنهج الاعتقاد والإيمان، أما إذا كان المراد هو نفْي العِلمية عن أبواب الاعتقاد والغيب من باب الغمز كما هو مستقر في فلسفة الحداثة من اعتبار كل ما لا ينتمي إلى العِلم بمعناه التجريبي الحداثي فهو من العلوم الكاذبة؛ فلا؛ إذ إن هذه نظرة استعلائية من فلسفة الحداثة قائمة على إقصاء ما لا يتوافق مع أغراضها واعتباره من الزيوف.

المبحث الثاني: أشراط الساعة بين الرؤية العقدية والعِلمية

المطلب الأول: المنهجية الإسلامية في التعامل مع الغيب

إن أولى خطوات رصانة البحث في قضية ما: هو تحديد المنهجية المناسبة لهذه القضية؛ فالمنهج يتحدد بناء على نوع القضية المبحوثة؛ فمِن غير المتصور من ناحية الاتساق المنطقي أن تكون القضية محل البحث تتناول مثلًا واقعةً غير محسوسة ثم أستعمل معها المنهج التجريبي القائم على الملاحظة والرصد!

إن قضية الغيب من أبرز القضايا التي شكَّلتْ حضورًا لافتًا في الوعي الديني والفلسفي على السواء؛ إذ يتصل بمجالٍ يتجاوزُ إدراكَ الحواس ومحدودية العقل البشري، ويستدعي أدواتٍ معرفيةً خاصة للتعامل معه وفهم معطياته؛ ومن هنا برزتْ أهميةُ البحث في طبيعة المنهج الذي يتبناه الفكر الإسلامي إزاء هذه القضية؛ ذلك أن التعامل مع الغيب ليس مجرد موقف وجداني أو اعتقادي فحسب، بل هو نمطٌ من أنماط النظر والتفكير له ضوابطه وغاياته وأساليبه.

---

(١) ينظر: مايكل دي جوردين، "العلوم الزائفة"، ترجمة: أحمد عبد المنعم، (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٥م) ص ٧.

واستدعاء مفهوم الغيب في المجال الإسلامي يثير إشكالات معرفية ومنهجية متشابكة؛ إذ يتداخل فيه البُعد العَقَدي مع البُعد المعرفي، ويمتزج فيه الجانبُ الإيماني مع مقتضيات الدليل والبرهان، ولذلك فإن مقاربة هذه المسألة لا يمكن أن تتم بمعزل عن استحضار طبيعة المنهج الذي يوجه العقل المسلم في النظر إلى ما وراء المحسوس.

كما أن الحديث عن المنهج الإسلامي في التعامل مع الغيب يفتح أفقًا واسعًا للتساؤل حول طبيعة العلاقة بين العقل والنقل، وحدود الاستدلال ومجالات الإيمان.

لمَّا كان الغيب وما يتعلق به لا يخضع للحواس ولا يمكن أن ندركه كما ندرك بعض المعارف الحسية؛ فاستلزم ذلك بيانًا لعلة تفرُّد المنهج العَقَدي؛ وتطلب ذلك أيضًا بيانًا لعلة عدم التعويل على المنهج الحسي التجريبي في أبواب الاعتقاد، وبيان مدى قصوره من عدمه في الاعتقادات؛ فالمنهج التجريبي والحواس بشكل عام ليست مصدرًا يوثق به بشكل قطعي حتى في القضايا التجريبية التي يبحثها.

ولذلك فإن حُكْم الحس لا يصح في الكليات لأنه لا يدركها، وكذلك فإن حُكْمَ الحس في الجزئيات يغلَط كثيرًا؛ وهناك أمثلة كثيرة على ذلك؛ فالبَصَرُ قد يرى الصغير كبيرًا(١).

إن النص السابق يؤكد على أن الحس بطبيعته لا يلتقط إلا الجزئي الماثل في مقام الإدراك، بينما الكلي: (القانون، المفهوم العام، الضرورة) حاصلٌ بالعقل والاعتبار، لا بالمشاهدة المباشرة، وهذا يمس قلب المنهج التجريبي؛ إذ القوانين العلمية كلية بالمعنى المنهجي؛ تتجاوز الوقائع المشاهَدة إلى جميع ما يماثلها، بينما التجرِبة لا تُعطي إلا مفردات متناهية، ومن ثَم:

لا تُحصِّل التجربةُ وحدها كُلِّيةَ القانون؛ بل تحتاج قفزةً استقرائية نظرية تتجاوز

(١) ينظر: يحيى فرغل، "الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية"، (د.ط، القاهرة، د.ن، دار الفكر العربي)، ٢٠٨.

ما شهدته الحواسُّ.

الكلية إذن ليست «معطى حسيًّا»، بل بناءٌ عقلي/ رياضي/ تصوري تُختبَر آثارُه بالتجربة؛ وبهذا يكون النص شاهدًا على قصور الحس عن تأسيس العموم بذاته، وما يلزمه من احترازٍ ضد «الوثوق الكامل» بالمنهج التجريبي إذا صُوِّر على أنّه يَستمد يقينه مباشرة من الحس... وإذا كان هذا القصور حاصلًا في المنهج التجريبي وفي المجال الذي يتم تطبيقه فيه، فما بالنا إذًا بقضايا غيبية غير خاضعة من الأساس للمنهج التجريبي؟

لقد نَبَعَتْ ضرورة عدم إخضاع الاعتقاديات للمناهج التجريبية من حيث المغايرةُ البيّنةُ التي بين المجالَيْن، وكذلك من قيمة العقيدة ودورها الذي يتجاوزُ الجانبَ المادي في حياة الإنسان؛ فالجانب العَقَدي أهم جوانب الإنسان، لأن تصرفاته وسلوكياته نابعة من جوهر هذا الجانب العَقَدي(١).

وبناء العقيدة الإسلامية على مفارقة المنهج التجريبي لها كثير من الأبعاد النفسية والتربوية؛ فالاعتقاد بغيبيات ما مفارقة لعالَم الحس يؤثر في أخلاقنا وسلوكنا(٢).

والأثر النفسي والتربوي يتحول بدوره إلى أثر اجتماعي؛ فمجتمع الأفراد الذين يؤمنون برقابة إلهية يكون أكثر ميلًا إلى الالتزام بالقواعد الأخلاقية، وأقل حاجةً إلى الرقابة القهرية الخارجية؛ مما يعكس دور العقيدة في بناء الضمير الجمعي.

وأما مَن يتشبث بأن الإيمان بالغيب لا يمثل يقينًا كاليقين الذي يتولد عن التجربة؛ فإن القول في هذا هو أن الطبيعة الإنسانية ذاتها عاجزة عن تحصيل اليقين

---

(١) ينظر: محمد البهي، "من مفاهيم القرآن في العقيدة والسلوك"، ملحق مجلة الأزهر، عدد ربيع الآخر، ١٤٤٥هـ، ص ١١.

(٢) ينظر: محمد مغنية، "الإسلام والعقل"، (ط: ١، بيروت، دار الجواد، ١٩٨٤م)، ٣١.

المُطلَق، وهذا لا يعيب، لأن المعرفة المحدودة بحدود العقل الإنساني كافية في ممارسة الإنسان لحياته العملية(١).

وفيما يخص المنهج العقلي، فإنه رغم إثرائه للفكر الإنساني؛ لم يستطع أن يقدم حلولًا جذرية لكثير من المسائل التي تعرض لها في الجانب الإلهي؛ إذ إن قياس الغائب على الشاهد ذلك الذي استخدمه المتكلمون الأوائل في المطالب الإلهية مثخنًا بجراحه تحت ضربات معاول المتأخرين الذين ارتضوا المنهج المشائي طريقًا إلى المطالب الإلهية(٢).

إن وجود قياس الغائب على الشاهد وإن لاقى بعض القبول عند طائفة من المتكلمين في تاريخنا الإسلامي من حيث إنه لا يجوز لنا معرفة ما غاب عنَّا إلا عن طريق الشاهد، وهذه نظرة تتفق مع الواقع الإنساني، وذلك لأننا لسنا آلهة حتى نعرف ما للإله من غير مقايسة، ومع ذلك فإن ثبوت الصفات مثلًا إذا ثبتت للغائب بالقياس على الشاهد فإن بينهما من التفاضل والتمايز كما بين الخالق والمخلوق(٣)؛ وذلك لأن قياس الغائب على الشاهد هو مجرد تقريب للذهن لكي يفهم النصوصَ التي بين يديه؛ إذ الإنسان محصور بعالَم الحس، ومن ثَم لا يمكنه بناء مفاهيم خارج إطاره.

المطلب الثاني: المنهجية العِلمية التجريبية وموقفها من الغيب

يُعَدُّ المنهج التجريبي أحد أبرز المناهج التي شكَّلت ملامح التفكير الإنساني في العصور الحديثة، إذ ارتبط بنهضة العلوم الطبيعية وتطورها، وأضحى أداةً أساسية في

---

(١) ينظر: يحيى فرغل، الأسس المنهجية: ٢٨٠.

(٢) ينظر: المصدر السابق، الموضع ذاته.

(٣) ينظر: عبد العزيز المرشدي، "قياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي"، (د.ط، القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية، ٢٠٢١م)، ١٥.

مقاربة الظواهر الكونية والبحث في قوانينها، وقد امتاز هذا المنهج بارتكازه على المشاهدة الحسية والتجربة المنظمة، وما يتفرع عنهما من قياس وملاحظة واستقراء، غير أن هذا المنهج، على ما له من قيمة منهجية في ميدان البحث العلمي، يثير تساؤلاتٍ عميقةً عند امتداد النظر إلى ميادين أخرى تتجاوز حدود الحس والمشاهدة المباشرة.

ومن بين هذه الميادين تبرز قضية «الغيب» التي تشكل أحد الأبعاد الجوهرية في الوعي العقدي والفلسفي، لِما تحمله من أسئلة تتعلق بما وراء عالَم الحس والملاحظة، وهنا تظهر إشكالية تتمثل في مدى صلاحية المنهج التجريبي في التعامل مع قضايا الغيب، أو حدود هذا المنهج عند الاصطدام بما لا تدركه الحواس ولا تبلغه التجربة.

ولقد قامت أوروبا الحديثة بنهضتها التي نراها الآن على الإعلاء من صوت المنهج العلمي التجريبي والحداثي؛ فلقد اندلعتْ في عصر التنوير المعارك الأساسية التي أدت إلى حصول الطلاق أو القطيعة النهائية بين أوروبا الحديثة وأوروبا القديمة، بين التجديد والتراث، بين العقل العلمي والعقل اللاهوتي(١).

وفي عصر التحول العلمي الذي شهدته أوروبا حدث في بعض الأحيان قلْبٌ لبعض التصورات قلبًا جذريًّا؛ فلقد طرأ القلْب في معاني المصطلحات حتى في مصطلح «الله» ذاته؛ إذ كان مصطلح «الله» يدل على ذلك الشيء المتعالي الميتافيزيقي مع اختلاف التصورات لهذا الشيء بين الفلسفات والأديان، إلا أن المعنى العام كان قريبًا، أما في حقبة التحول الذي شهدته أوروبا في العصر الحديث، كان مصطلح «الله» قد بدأ يفقد معناه المتداول المستقر؛ فلقد أصبح يدل على "الطبيعة" ومرادفًا

(١) ينظر: هاشم صالح، "معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا"، (ط: ١، بيروت، دار الساقي، ٢٠١٠م)، ٧.

لها(١)، وهو قلب دلالي جذري ينبئ عن مدى التحول الذي دخلته أوروبا منذ ذلك الحين، ويشير كذلك إلى البداية الصارخة في الإعلاء من المنهج التجريبي وتوغله على حساب الغيب في كثير من الأحيان.

فمن ضمن ما طرأ من تحولات على بنية الفكر الفلسفي والعلمي الحديث: الثورة على النصوص الدينية وبعض ما كان مقدسًا في التصورات الدينية؛ «فيُعد النقد التاريخي للكتب المقدسة أحد المناهج العلمية التي وضعتْها الفلسفة الحديثة، كما يعتبر من أهم مكاسب(٢) الحضارة الأوروبية بالنسبة لدراسة التوراة والإنجيل، نَتَجَتْ عن تأليه العقل في القرن السابعَ عشرَ(٣).

ولقد كان النقد التاريخي للنصوص الدينية أهم الأسباب في نشأة حركة التجديد الديني في الفكر المعاصر، فقد قدَّم البُعد الشعوري في النص الديني وأصبح النص يعبر عن التجارب الحية للجماعة الدينية، الأولى التي نشأ النص منها(٤).

تمثل هذه النقلة جرأةً واختراقًا نقديًّا للميتافيزيقا العقدية، وهذا الأمر يُعد تمهيدًا رئيسًا لقضية إخضاع النصوص العقدية والاعتقادات الغيبية للمناهج التجريبية

---

(١) ينظر: فؤاد زكريا، "إسبينوزا"، (د.ط، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٢٢م)، ١٠٨.

(٢) النقد للنص المقدس ذاته لا يُعد مكسبًا في تصورنا الإسلامي؛ بل الحضارة الغربية وفلسفة الحداثة هي التي تعتبر تنحية الدين بمعناه المتوارث واحدة من المهام الرئيسة التي لابد أن تضطلع بها حقبة النهضة والتنوير في أوروبا؛ فتسميته «أحد أهم المكاسب» حكمٌ معياري يتحرك ضمن مركزية أوروبية ويغفل خسائر أو كُلفًا اجتماعية وروحية ترافق علمنة المجال الديني، كما يتجاهل إسهامات غير أوروبية في تطوير أدوات التحقيق والتوثيق.

(٣) ينظر: باروخ إسبينوزا، "رسالة في اللاهوت والسياسة"، ترجمة: حسن حنفي، (ط: ١، بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٥م)، ١٧.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ص ٢٠: ٢١.

والحداثية، والتي تتغاير في طبيعتها عن طبيعة النصوص العقدية، والتي يكون منبعها الوحي.

وتُعد هذه المداخل النقدية للنصوص المقدسة هي الحجر الأساس في بزوغ فكرة «الهرمنيوطيقا»، والتي هي «قواعد التأويل والفهم للنصوص الدينية، وهو مصطلح قديم التصق بالثيولوجيا المسيحية، وتعرض لتطورات عدة في مدلوله ضيقًا وسعةً حسب تطور الفكر الديني والفلسفي في سياق الحضارة الغربية ودراسات الكتاب المقدس»(١).

ولقد حدث تطور للمنهج الهرمنيوطيقي عبر الحِقَبِ المتتابعة، حتى جاء العصر الحديث وانطلقت العقولُ من عقالها، وبالغ المفكرون في إخضاع نص الكتاب المقدس للنقد التاريخي والتحليل اللغوي الحر، وكان لفلسفة التنوير أثرٌ كبيرٌ كاد يعصفُ بقداسة النص ومحتوياته(٢).

وعلاقة هذا التقعيد المنهجي لبزوغ وتطور فكرة نقد النصوص المقدسة بالبحث في أشراط الساعة تتمثل في أن هذه الانتقادات التي طالت النصوص المقدسة ذاتها – وليس تفسيرها وتأويلها– قد بدأتْ تزعزع الثقة في «المعجزات» بشتى أنواعها، وأشراط الساعة عندنا في التصور الإسلامي تَحمِلُ معنى الإعجاز لِما فيها مِن الإخبار بالغيب، ومن ثَم فمنهجية

نقد النصوص المقدسة لها اتصال وثيقٌ بهذه القضية على المستوى العميق لا الظاهري.

إن تعلق المعجزات وأشراط الساعة بالعِلم ومحاولة الاتجاه العلمي الحداثي فك

---

(١) حسن الشافعي، "التأويل النِّسْوي للقرآن والدين وخطرها على البيان العربي وتراثه"، (ط:١، القاهرة، طبعة هيئة كبار العلماء، ٢٠٢٠م)، ٣٠.

(٢) ينظر: المرجع السابق: ٣٨.

الارتباط بين المعجزات والعقلانية وإلحاق هذه الغيبيات بالفكر الخرافي أتى من تصور بعض أرباب الحداثة العلمية والفلسفية أن الناس يبنون إيمانهم بالمعجزات وبخوارق العادات من خلال ظنهم أن قدرة الله وعنايته تظهران بأوضح صورة ممكنة إذا حدث في الطبيعة، على ما يبدو شيء خارق للعادة، مناقض لِما اعتاد العامة أن يتصوروه، خاصة إذا كان هذا الحادث بالنسبة لهم فرصة كسب أو مغنم(١).

وهذا التفسير لإيمان الناس بالمعجزات فيه افتئات على نواياهم وأنه لا يوجد أحد يؤمن بالمعجزة بشتى أنواعها إلا إذا وجد أن إيمانه بالمعجزة يفتح له بابًا من الكسب والمغنم، وهذا التصور غير صائب حتى من ناحية البناء المنطقي؛ إذ المقدمة في هذه القضية المنطقية تحتوي على مغالطة تتمثل في أن الإيمان بالمعجزة «بالضرورة» يتعلق بالكسب والمصلحة، والمقدمة الثانية: أتباع الأديان يؤمنون بالمعجزات وبخوارق العادات؛ النتيجة: إذًا: أتباع الأديان يؤمنون بالمعجزات ابتغاء الطلب والمغنم، وهنا تكون النتيجة خاطئة لأنها بُنيت على مقدمة غير مُسَلَّمٍ بها، وهي: أن الإيمان بالمعجزات يرتبط بالضرورة بتصور الكسب وسذاجة التفكير عند العامة.

ومن هنا نجد أن بزوغ فجر الحداثة العلمية والفلسفية قام على تصور أن الإيمان بهذه الغيبيات والمعجزات يرتبط بالضرورة بالخرافة واللاعِلمية، وهنا يكون أرباب الاتجاه العلمي وقعوا في التحيز الأيديولوجي؛ إذ إنهم حاربوا قداسة رجال الدين ليضعوا مكانها قداسة العِلم! وهنا لا فرق؛ فالاثنان يحملان نوعًا من القداسة، والاختلاف فقط يقع فيما يتم تقديسه لا في الموقف المعرفي من القداسة ذاتها، وهذا تناقض مُضَمَّن في بنية خطاب الحداثة العلمية والفلسفية.

(١) ينظر: إسبينوزا، "رسالة في اللاهوت والسياسة": ٢١٣.

المطلب الثالث: منهج العِلم الحديث: سماته وآثاره الاجتماعية والدينية

قضية المنهج في العِلم الحديث من أبرز القضايا التي استأثرتْ باهتمام المفكرين والفلاسفة والعلماء على حد سواء؛ وذلك لِما لها مِن صلة وثيقة ببنية المعرفة الإنسانية وطرائق إنتاجها وتنظيمها؛ فالمنهج ليس مجرد أداة إجرائية محايدة؛ وإنما هو نسقٌ متكامل يتضمن تصوراتٍ عن طبيعة المعرفة وحدودها، وعن موقع الإنسان في العالَم، وعن الكيفية التي ينبغي بها التعامل مع الظواهر الطبيعية والاجتماعية على السواء، ومن ثَم فإن البحث في منهج العِلم الحديث لا يقتصر على الجانب الفني أو التقني وحده، بل يمتد ليشمل أبعاده الفلسفية والأنطولوجية والمعرفية.

لقد ارتبط نشوء المنهج الحديث بتحولات كبرى في تاريخ الفكر الإنساني، إذ جاء في سياق سعي طويل نحو تجاوز أنماط سابقة من التفكير والتفسير، ومع هذا التحول، برزتْ أسئلةٌ مركزية تتعلق بخصائص هذا المنهج، ومعالمه الأساسية، وحدود قدرته على تفسير العالَم الطبيعي وموقفه مِن القضايا الميتافيزيقية، كما أُثيرت تساؤلاتٌ أخرى حول كيفية انعكاسه على تشكيل أنماط التفكير السائدة، وبناء التصورات العامة عن الكون، والإنسان، والمجتمع.

ولهذه التحولات أثر بالغ في تشكيل البنى الاجتماعية والثقافية؛ إذ لم يقتصر المنهج على ساحة المختبر أو النظر العقلي المجرد، بل تجاوزه إلى التأثير في طرائق التعليم، ومناهج البحث، وأساليب التعامل مع الطبيعة والموارد، بل وحتى في صياغة النظم القيمية والتوجهات الحضارية؛ ومِن ثَم فإن دراسة المنهج العلمي الحديث تقتضي النظر إليه من زاويتين متكاملتين: الأولى: تتعلق بمعالمه الداخلية وضوابطه النظرية والإجرائية، والثانية: تنظر في آثاره الخارجية وانعكاساته على الإنسان والمجتمع.

وعندما نتحدث عن المنهج العلمي وسماته لابد لنا من معرفة ما التفكير العلمي؟ أهو تفكير العلماء التجريبيين وأن العِلم هنا بمعنى العِلم الحديث؟ أم أنه نمطٌ من التفكير ومنهجية عامة تصلح لتطبيقها في سائر حياة الإنسان دون اقتصار على فروع العِلم التجريبية فقط؟

من خلال محاولة التتبع لبنية هذا الفكر العلمي نجد أن المقصود بالتفكير العلمي ليس هو تفكير العلماء بالضرورة؛ وهذا التصور للفكر العلمي هو تصور اختزالي في فرع محدد من فروع العِلم، بينما التفكير العلمي الذي نقصده فلا ينصب على مشكلة متخصصة بعينها، أو حتى على مجموعة من المشكلات المحددة التي يعالجها العلماء، ولا يفترض معرفة بلغة علمية أو رموز رياضية خاصة، ولا يقتضي أن يكون ذهن المرء محتشدًا بالمعلومات العلمية أو مدربًا على البحث المؤدي إلى حل مشكلات العالَم الطبيعي(١).

ليس هذا هو المراد؛ بل ما نود أن نتحدث عنه ونشير إليه هو ذلك النوع من التفكير المنظم، الذي يمكن أن نستخدمه في شؤون حياتنا اليومية، أو في النشاط الذي نبذله حين نمارس أعمالنا المهنية المعتادة، أو في علاقاتنا مع الناس ومع العالَم المحيط بنا، وكل ما يُشترط في هذا التفكير أن يكون منظمًا، وأن يُبنى على مجموعة من المبادئ التي نطبقها في كل لحظة دون أن نشعر بها شعورًا واعيًا، مثل مبدأ استحالة تأكيد الشيء ونقيضه في آن واحد، والمبدأ القائل إن لكل شيء سببًا، وأن مِن المحال أن يَحدث شيء من لا شيء(٢).

وهذا المنهج الذي يضع قواعد واضحة لسمات الفكر العلمي نجد أن مِن ثماره أنه يعلمنا «خطورة الأحكام المسبقة، والتعميمات وادعاء امتلاك الحقيقة المُطلَقة واليقين من البداية وقبل البحث والدرس والتقصي»(٣).

وهذا النمط الذي يُختَطُّ للحكم على شيء ما بأنه علمي أو غير علمي

---

(١) ينظر: إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٥.

(٢) ينظر: السابق: ٦

(٣) سيد ميهوب، "هؤلاء المثقفون وفكرهم الإصلاحي"، (ط: ١، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩م)، ١٤٧.

يتجاوز اختزالَ العِلم فيما هو تجريبي فقط ومِن ثَم الحُكم على ما دون ذلك بالخرافة؛ فالعِلمُ بحد ذاته موضوع ديناميكي ومتغير، مبني على الأفكار والاكتشافات التي تنتقل من جيل إلى جيل(١)، وتغيره هذا يعطي دلالة على عدم إخضاع المقدس له، سواء معجزات أو غيبيات بشتى أنواعها، مثل «أشراط الساعة»، فهذه ترتبط بالوحي المفارِق للمناهج التجريبية والوضعية، والذي يتعالى عن العالَم المشاهَد، ومِن ثَم فلا وجه لإخضاع ما هو غيبي ومحاكمته إلى ما هو تجريبي وضعي.

وإذا كان منهج الحداثة – كما تقدَّم – يمثلُ مرحلةَ التحولات الكبرى في الفكر الإنساني، ومحاولة تجاوز الأنماط القديمة التقليدية، ومن بينها: الدين بمعناه التقليدي الذي كان سائدًا في الغرب آنذاك؛ أقول: إذا كان هذا هو منهج الحداثة الساعي إلى التجاوز؛ فإن منهج ما بعد الحداثة جاء صرخةً على بنية الفكر الحداثي، أو كثير منه.

فلقد بدأتْ إرهاصاتُ ثقافة ما بعد الحداثة في العالَمِ الغربي كانعكاسٍ مجتمعي مِن نقطة الوعي بمشكلات الحداثة وعدم مقدرتها على مسايرة الواقع بشروطه الجديدة: اقتصاديًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا(٢).

وربما أن الشعور بالذنب لدى حقبة "ما بعد الحداثة" هو الذي يكمن وراء التغيرات التي طرأت على هذه الحقبة وموقفها من حقبة "الحداثة" وموقفها من المجتمعات الأخرى والاستعمار(٣)، ومن بين هذه الأشياء التي كانت موضع مراجعة

---

(١) ينظر: وليام بينوم، "مختصر تاريخ العِلم"، ترجمة: أحمد الزبيدي، (ط: ١، العراق، دار الكتب العلمية، ٢٠١٨م)، ٧.

(٢) ينظر: بدر الدين مصطفى، "دروب ما بعد الحداثة"، (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨م)، ١١.

(٣) ينظر: هوستن سميث، "لماذا الدين ضرورة حتمية: مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد"، ترجمة: سعد رستم، (د.ط، السعودية، د.ن، دار الجسور الثقافية)، ٢٦.

في حقبة ما بعد الحداثة هو: الدين.

المبحث الثالث: نهاية الكون بين المنظور العقدي والعِلمي

المطلب الأول: نهاية الكون من المنظور الديني

إن البحث في «نهاية الكون» يمثل واحدةً من القضايا الكبرى التي شغلت الفكر الإنساني قديمًا وحديثًا، إذ ارتبطتْ بما هو أبعد من الظواهر الطبيعية المرصودة، لتتصلَ بأسئلة المصير والغاية والوجود برمته، وقد كان للفكر العقدي حضورٌ بارز في تناول هذه القضية؛ حيث نظر إليها من زاوية تتجاوز حدودَ الملاحظةِ والتجربةِ إلى آفاق الغيب وما ينطوي عليه من تصورات ومعانٍ، ومن ثَم، فإن موضوع نهاية الكون يفتح المجالَ أمام استجلاء صورةٍ مخصوصةٍ عن طبيعة العالَم ومآله، ويتيح الوقوفَ على كيفية إدراك الأديان لمعنى الفناء والتحول الذي يعتري الكون، وما يرتبط بذلك من رؤى أخروية ومفاهيم روحية.

والباحث في فلسفة نهاية الكون من المنظور العقدي يجد أن مما يستدعي الانتباه هو وجود وترسُّخ فكرة «الغاية»، والتأكيد على أن إيجاد الخلْقِ لم يكن على سبيل العبث ومِن ثَم فإن نهاية الكون ومآله أيضًا لن تكون عبثية، بل هناك «غاية» كبرى يكون العمل عليها هو مطلب في ذاته.

ولقد أشار القرآنُ الكريم إلى فكرة «الغاية» هذه، فيقول الباري: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون:١١٥]، ولقد أتت هذه الآيةُ بعد أن شرح الله آيات القيامة(١)، فخَتَمَ الكلام بإقامة الدلالة على وجودها، وهي

(١) وآيات القيامة هذه هي جوهر موضوع البحث؛ إذ هي أشراط الساعة، ولذلك فإن تناول هذه الآية للغاية من الخلْق والحديث عن أن نهاية هذا الكون تتعلق بهذه الغاية يؤكد على اتساقها مع موضوع البحث ككل، ومع موضوع هذا المطلب بشكل خاص، وهو: نهاية الكون من منظور الفكر الديني، فجاءت هذه الآية للدلالة على البُعد غير العبثي لنهاية هذا =

أنه لولا القيامة لَمَا تميَّزَ المطيع مِن العاصي والصدّيق من الزنديق، وحينئذ يكون خلْقُ هذا العالَم عبثًا، وأما الرجوع إلى الله تعالى فالمراد إلى حيث لا مالك ولا حاكم سواه(١).

وإذا كانت نهاية هذا الكون التي ترتبط بغاية كبرى؛ فمِن أجل هذا كان لابد من إقامة الحجج الدامغة والتنبيه على أنه إذا وصل الإنسانُ إلى اللحظة الحاسمة في نهاية الكون؛ فإنه حينئذ لن تجدي التوبة أو الإنابة، وقد تكون هذه من أولى الغايات التي مِن أجلها ارتبط يوم القيامة بأشراط قبله، وأفاضتْ بعضُ آيات القرآن وكذلك السنة النبوية في الإشارة إلى هذه الأشراط من أجل تعميقِ ضرورة الحذر والتنبيه في نفس المسلم على العمل قبل الوصول إلى هذه الأشراط ومِن ثَم لا ينفع الندم، وفي هذا الصدد نجد بعض آيات القرآن الكريم تنطق بهذا المعنى، فيقول الباري: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ۗ يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا ۗ قُلِ ٱنتَظِرُوٓا۟ إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾ [الأنعام:١٥٨].

وفيما يتعلق بالآية السابقة، فلقد أجمعوا على أن المراد بهذه الآيات علامات القيامة، وأن هذه الأشراط إذا ظهرت ذهب أوان التكليف عندها، فلا ينفع الإنسانَ الإيمانُ في هذه اللحظات(٢).

يمكن القول إن نهاية الكون بشتى مظاهره، ومن بينها: أشراط الساعة تحمل بعدًا نفسيًّا عميقًا للإنسان؛ فهي تثير في نفسه وعيًا مستمرًا بحقيقة الفناء وقرب النهاية، مما يبعث على كسر الغفلة والركون إلى الدنيا، وهذا الوعي يُنشئ حالة من

=

الكون.

(١) ينظر: الفخر الرازي، "مفاتيح الغيب"، ٢٣:١٢٩.

(٢) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ١٤: ٨

اليقظة الداخلية والانتباه الدائم لمسؤولية الفرد عن أعماله، فيشعر بثقل الأمانة الملقاة على عاتقه، كما أن إدراك الإنسان لعلامات النهاية وما تحمله من أحداث عظام يخفف من قلقه الوجودي؛ إذ يضعه أمام مشهد كوني منسجم مع وعد الله ووعيده؛ فيجد في ذلك طمأنينة بأن العالَم ليس فوضويًّا، وبذلك تُسهم أشراط الساعة والتصورات الاعتقادية لنهاية الكون في بناء توازن نفسي يجمع بين الخوف والرجاء، ويَغرسُ في النفس الإنسانية معنى المسؤولية الأخلاقية والجدية في العمل للحياة الآخرة.

والمتأمِّلُ في المظاهر الدينية للصورة التي تم عرضها لنهاية الكون وغيرها من المظاهر؛ يجد أن تعلق هذه النهاية ومآلها يرتبط بأبعاد مفارقة للأبعاد التجريبية؛ إذ تُرَدُّ أسبابُ ومظاهر هذه النهاية إلى الإله المتعالي عن الكون وعن المادة، وهذا يكشف أن نهاية الكون ليست مجرد حدث كوني ينشأ عن عواملَ فيزيائية أو قوانينَ ماديةٍ محضة؛ بل هي في جوهرها فِعْلٌ إلهيٌّ يرتبط بإرادة الله تعالى وتدبيره المُطلَق للوجود؛ فالنصوص العقدية تؤكد أن مصير العالَم لا ينحصر في حتميات الطبيعة أو دورات المادة، وإنما يعود إلى لحظة يقطع الله فيها سنن الاعتياد ويضع حدًّا لمسار الكون وَفْقَ حكمته البالغة، وهذا يعني أن النهاية في التصور العقدي ليست نتيجة تراكم الأسباب المادية فحسب؛ بل هي استجابة لإرادة عليا تتجاوز الميكانيكا الكونية والارتباطات الزمانية؛ ومِن ثَمَ، فإن ارتباطَ النهايةِ بالله يجعلُها ذات معنًى يتجاوزُ الرؤيةَ الفيزيائية؛ إذ تخرج من كونها ظاهرةً طبيعيةً عمياء إلى كونها حدثًا ميتافيزيقيًّا مقصودًا؛ يَحمِلُ دلالاتٍ أخلاقيةً وروحيةً تتصلُ بالعدل الإلهي وتمام الوعد والوعيد.

وهذا المعنى يعطينا تصورًا بأن لكلٍّ من الدين والعِلم تجليات وتعبيرات، حقيقة هذه التعبيرات والتجليات تكون بحسب نظرة كل منهم للحقيقة، وفي ضوء ذلك يكون فهم الدين مِن داخله، وإن كانت تمثلاته وتعبيراته في الحياة البشرية تُفهمُ مِن خارجه؛ ذلك أن للدين حقيقته وتجلياته وتعبيراته ... والحياة الروحية والأخلاقية والجمالية هي الأفق الذي يتحقق فيه الدين، وهي لا تتطابق مع الأفق المادي الذي

تتحقق وتنكشف فيه العلوم وقوانينها(١).

إن منطلق العقيدة لنهاية الكون تتسامى على التجربة وتتعدى مجرد حدود البرهنة اليقينية على هذه النهاية؛ إذ كما تقدم في المطالب السابقة من أنه حتى العِلم بمعناه الحديث لا يُحدث اليقين الكامل للإنسان؛ فطبيعته النسبية المتغيرة تأبى حصول اليقين المُطلق.

المطلب الثاني: نهاية الكون من منظور العِلم الحديث في ضوء المفهوم العَقَدي للنهاية

مع تطور المعارف وتغير مناهج النظر في الطبيعة؛ انتقلتْ قضية «نهاية الكون» من دائرة التأملات الفلسفية والميتافيزيقية إلى حيز البحث العلمي القائم على الرصد والتجريب، وفي إطار العلم الحديث، اتخذ النقاشُ حول نهاية الكون منحى جديدًا يتسمُ بالاعتماد على المعطيات الكونية المكتشفة، وعلى النظريات التي تحاول تفسير حركة الكون ومصيره وَفْق أسسٍ علمية تجريبية طبقًا للتطورات المتسارعة في الصورة العلمية والتكنولوجية.

وعند الكلام عن تصور العِلم الحديث للكون وشموليته، فإننا نجدُ أن العِلم الحديث هذا قام على نظرة ترى أن «أسلافنا كانوا متشوفين إلى فهم العالَم ولكنهم لم يحصلوا على الطريقة، وتخيلوه عالَمًا صغيرًا طريفًا ومنسقًا تتآلف القوى القاهرة فيه... أما الآن فقد اكتشفنا طريقة فعالة ورائعة لفهم العالَم، وهي: العِلم الذي كشف لنا عالَمًا مغرقًا في القِدَمِ وواسعًا لدرجة بَدَتْ معها الشؤون الإنسانية للوهلة الأولى ذات أهمية قليلة»(٢).

---

(١) ينظر: عبد الجبار الرفاعي، "الدين والظمأ الأنطولوجي"، (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٤م)، ٢٣١.

(٢) كارل ساغان، "الكون"، ترجمة: نافع أيوب، مجلة عالَم المعرفة، الكويت، عدد أكتوبر =

وهذه النظرة تحاول أن تتجاوز نظرةَ العصور السالفة وموقفها من الكون؛ إذ تُقِر بضيق الأفق عند السابقين وأن الأدوات التي كانت في أيامهم لم تكن كافية لسَبْرِ أغوار الكون وتجلية كُنْهه استشرافًا لِمستقبله ومآله الذي لم يُعرَف إلا بمعرفة جذور النشأة –نشأة الكون–؛ إذ منها تمتد جسور التفسيرات لمعرفة النهاية، والتي لا يمكن أن تُعرف بطريقة أعمق من الناحية العلمية إلا بالكشف عن لحظات نشأة هذا الكون.

ولحظة البداية للكون تتمثل في أشهر نظرية تفسيرية علمية له حتى الآن، ألا وهي: نظرية الانفجار العظيم Big Bang الذي بدأ به كوننا، أما لماذا حدث فذلك أعظم لغز يقابلنا(١)، وأما أنه حدث فعلًا فهو أمرٌ واضحٌ بما فيه الكفاية، كانت كل المادة والطاقة الموجودتيْن حاليًا في الكون مركَّزَتَيْن بكثافة عالية إلى أبعد حدٍّ في نوع من بيضة كونية تذكِّر بأساطير الخلق لدى كثير من الحضارات»(٢).

وإذا كانت نظرية الانفجار العظيم تُعَد من أكثر النظريات التي عليها شبه إجماع علمي للحظة بداية الكون، فإن نهاية الكون لها أوجه من التفسير قد تكون مغايرة لطبيعة نموذج النشأة، والذي استحوذت عليه نظرية الانفجار العظيم.

فمِن نظريات التفسير العلمية لنهاية الكون: نظرية الكون المفتوح، فإنه إذا

=

١٩٩٣م، ١٢.

(١) كوْن لحظة البداية للكون ولهذا الانفجار العظيم مجهولة السبب؛ فهذا يعطينا دلالة على قصور التفسيرات العلمية في كثير من الأحيان، وأنها مهما بلغت فإنها ستصل إلى لحظة تقف فيها غير مستطيعة أن تخترقَ حجاب الغيب المتعالي عن هذه التفسيرات التجريبية، وهذا يؤكد من ناحية أخرى إلى الحاجة الدائمة من الإنسان إلى الدين؛ فالمادة والتجربة غير قادرة على الوفاء بكل متطلبات الإنسان بشقَّيْه المادي والروحي.

(٢) كارل ساغان، "الكون"، ٢٠١.

افترضنا أن الكون سيكون كونًا من النوع المفتوح الذي سيستمر في التمدد والاتساع إلى الأبد؛ فإن علماء الفَلَكِ يرون أن هناك عددًا من الأحداث المتتابعة التي يتوقعون حدوثها في هذا الكون بمرور الزمان، أولى هذه الأحداث هو انتهاء وقود النجوم بعد انقضاء نحو مئة مليون سنة على نشأة هذا الكون منذ بداية انفجار الكتلة المركزية الأولى(١).

ومحل الشاهد من هذا النص هو أن نظرية الكون المفتوح بُنِيَتْ على رؤية تتمثل في أن مثل هذه الأحداث من «انتهاء وقود النجوم إلى فقدان النجوم لكل ما يحيط بها مِن كواكب، وهذه الظاهرة تؤدي إلى اختلال نظام النجوم ومِن ثَم بعثرتها في الفضاء... وكل هذا التباعد بين النجوم يؤدي إلى أن محاولة التقارب بينها من جديد، وسوف تستغرقُ مدة طويلة جدًّا، ومثل هذه الأحداث وغيرها أدت إلى اعتقاد العلماء بنظرية الكون المفتوح الذي يتمدد في الزمان طالما مثل هذه الظواهر العلمية في النجوم والمجرات تحتاج إلى أزمنة مهولة للحدوث»(٢).

ومن بين النظريات التي تُقدَّم لتفسير نهاية الكون من الناحية العلمية: نظرية «الكون المغلق»، والمقصود بالكون المغلق هو أن هذه النظرية تفترض أن الكون به ما يكفي من المادة؛ مما سيسمح بانكماشه وعودته إلى تكوين نقطة مركزية أخرى(٣) وأنه لكل بداية نهاية، ولقد ولَّتْ البدايةُ ونحن سائرون إلى النهاية، إذا نجوْنا بكوكبنا من صدام جوي سماوي بكوكب الأرض، فلن ننجوَ من سيناريو نهاية الكون؛

(١) ينظر: أحمد إسلام، "الكون في فكر الإنسان قديمًا وحديثًا"، (ط:١، القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠١م)، ٢٠١.

(٢) السابق، ص ٢٠٢: ٢٠٤.

(٣) ينظر: السابق، ص ٢٠٥.

سيتوقف تمدد الكون عند مرحلة ما في الزمان ثم ينقلب إلى الانكماش(١).

وهذا التصور لنهاية الكون يعطينا دلالةً نشير إليها، وهي أنه حتى في التصور العلمي المادي فإن مصير الكون الذي نحن فيه إلى نهاية، وهنا تتفق الرؤية العقدية مع الرؤية العلمية من حيث إن الوجود الأبدي للكون بصورته الحالية غير وارد، وتفترق الرؤية العقدية عن العلمية من حيث المصير بعد نهاية هذا الكون؛ فنحن من جانبنا وفي تصورنا العقدي أن هناك حياة أخروية ثانية مغايرة لهذه الحياة، وفي الرؤية المادية فإنها تفسر النهاية الفزيائية للكون فقط، ولا تؤمن بالمصير الذي تقدمه الرؤية الدينية الخاصة.

ومِن حيث وجودُ علاماتٍ لنهاية الكون، فإن الرؤية العقدية تؤمن بأشراط للساعة والنهاية تمثل جزءًا أصيلًا من معتقداتنا، وهذه العلامات التي تقدمها الرؤية العقدية متعالية عن التجربة وتحمل قدرًا من الإعجاز المعضد لصدق النبي وصدق كتابنا: القرآن الكريم، أما من الناحية العلمية الحديثة فإن هناك علامات سُقنا بعضًا منها في النصوص السابقة، وأما العلامات التي لها أبعاد علمية وتداخل وتقاطع واختلاف في الرؤية على تصور لنموذج محدد من هذه العلامات فهي كالتالي:

مِن العلامات التي تتداخل فيها الرؤية العلمية مع الرؤية العقدية هي: «نجم الشمس»، فمِن المعلوم أن الرؤية العقدية تعتقد أن مِن أشراط الساعة هو طلوع الشمس من مغربها؛ فعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تقوم الساعة حتى تطلعَ الشمسُ من مغربها، فإذا رآها الناسُ آمنَ مَن عليها، فذاك حين: ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾** [الأنعام:١٥٨]»(٢).

---

(١) ينظر: محمد الجزار، "الكون: بداية نهاية"، (ط: ١، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، ٢٠٠١م)، ١٤١.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب «لا ينفع نفسًا إيمانُها»، حديث رقم: =

هذا الشرط من أشراط الساعة يدل على أن تغيرًا ما سوف يلحق نجم الشمس وسيكون مِن علامات النهاية، بَيْد أن الرؤية العلمية ترفضُ هذا التفسير العقدي لنجم الشمس واعتباره علامة من علامات النهاية؛ فتتجه الرؤية العلمية إلى تفسير مغاير لذات القضية، ألا وهي: نجم الشمس.

فالرؤية العلمية الحديثة تقدم نظرية «موت الشمس» وأنها ستكون علامة من علامات نهاية الكون ولكن من الناحية العلمية؛ وطبقًا لهذه الرؤية «فالشمس لن تعيش إلى الأبد ... وسوف تتسبب نهاية الشمس في مشكلة هائلة لنا أو لأيَّة مخلوقات قد تكون موجودة حين يقع المحتوم»(١).

والسبب في ذلك هو وجود شوائب على وجه الشمس، وهذا الشكل لنجم الشمس له تأثيره الممتد على حياة كوكب الأرض؛ فتأثير الشمس على الأرض كبير؛ ويبلغ إجمالي الطاقة التي تصل – مِن الشمس – إلى أعلى الغلاف الجوي ١٣٦٦ وات(٢).

وهذا التقاطع بين علامات «النهاية» بين الرؤية العقدية والعلمية يؤكد ما نبحث في جوهره في هذا الموضوع، وهو أنه ببزوغ فجر العلم الحديث وتطوراته حاول أن يقدم رؤية للنهاية تتقاطع في بعض أجزائها مع أشراط الساعة من الناحية العقدية، وليس المقصود بالتقاطع هنا الموافقة أو المخالفة؛ بل المقصود هو المفهوم الكلي لنظرة كل مِن الدين والعِلم للنهاية وأشراطها وعلاماتها بالإضافة إلى موقف كل من الدين والعِلم من بعضهما في تقديم التفسيرات لنهاية الكون.

=

٤٦٣٥، ٥٥٠.

(١) كريس إمبي، "نهاية كل شيء"، ترجمة: إيناس المغربي، (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٣م)، ٢٠٦.

(٢) ينظر: السابق، ٢٠١.

ومِن مخرجات العِلم الحديث التي تفتحُ بابًا للتساؤل والتأويل والربط بما هو عَقَدي: روبوتات الذكاء الاصطناعي»، ومحاولة تأويل ومقاربة ذلك بشرط مِن أشراط الساعة وهو: خروج الدابة.

ولاستجلاء الموقف تجاه هذا التأويل والرابط، فلابد أن نعلم أن أجهزة روبوتات الذكاء الاصطناعي «مجرد عالَم افتراضي موجود داخل الحاسوب بدون مخرج ملموس ... ولكن يصعب القول إنها بالفعل حية بالمعنى الحقيقي للحياة الاصطناعية(١).

كما ينبغي علينا ألا نغفل عن المهمة الأداتية للذكاء الاصطناعي ممثلة في صورة من صوره: الروبوتات، وهذه المهمة تنطوي على تقديم وجمع المعلومات وتحليلها وتقديم المقترحات(٢)، ومن هنا تظهر أن المهمة الأولى لروبوتات الذكاء الاصطناعي تتمثل في كونها وعاء للمعلومات من أجل معالجتها وتقديمها، فهو دور أداتي من الدرجة الأولى، مصدره الإنسان، غير مفارِقٍ لحدود العالَم الواقعي غير المتعالي.

أما خروج الدابة فإنه لا يمثل دورًا أداتيًّا معلوماتيًّا يستمد مدخلاته من الإنسان، كما أن المتحكم والمحرِّك لخروج الدابة ليست الرغبات الأداتية البشرية؛ بل المحرِّك لذلك في تصورنا الاعتقادي هو «الله»، ولقد أشار سبحانه إلى ذلك حين قال: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ [النمل:٨٢].

فنجد أن الله نَسَبَ إخراجَ الدابة إلى نفسه لا إلى الأهواء الشخصية غير المفارقة للبعد التجريبي الأداتي، وبهذا نجد أن «المنهجية» التأويلية التي تحاولُ الربطَ بين

(١) ينظر: كيفن واريك، "أساسيات الذكاء الاصطناعي"، ترجمة: هاشم محمد، (د.ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م)، ١٧١.

(٢) ينظر: زيدان الكيلاني، "حدود قدرة الذكاء الاصطناعي على مواجهة اللايقين"، مجلة السياسة الدولية، عدد إبريل ٢٠٢٣م، ١٧.

خروج الدابة وظهور روبوتات الذكاء الاصطناعي مختلة؛ إذ تربط ما هو أداتي تجريبي يؤدي وظيفةً محددةً بما هو غيبي عَقَدي وظيفته عقدية كعلامة وشرط لحدث تالٍ غير خاضع لأي من مقدمات العِلم التجريبي ومخرجاته متمثلة في روبوتات الذكاء الاصطناعي.

كما أننا نجد ملمحيْن في محاولة تأويل ظهور روبوتات الذكاء الاصطناعي وربطه بخروج الدابة، كالتالي:

الأول: خلطُ الحقول: فالربط يفترض إمكانَ تحويل «الآية الغيبية الخارقة» إلى «منتجٍ بشريٍّ صناعيٍّ»، وهذا تحويل غير مشروع منهجيًّا؛ إذ تختلف مرتبةُ الفعل الإلهي الآياتي الخارق للسنن المعتادة عن مرتبة الصنعة الجارية على الأسباب المعتادة؛ ومِن ثَم فالقياس هنا قياسٌ مع الفارق.

الثاني: الإسقاطُ الزمني: تفسيرُ «الغيب» بلغة «التقنية» الراهنة إسقاطٌ لسياقٍ معرفيّ طارئ على نصوصٍ مُطلَقةٍ عن الأزمنة، ولو فتحنا مجالًا لهذا؛ لكان من حق كل جيل أن يرى الدابةَ في تِقنيته؛ وهذا مظهر تحيز حداثي لا برهاني.

المبحث الثالث: فلسفة الزمان: قراءة في أبعاده العقدية والعلمية

الزمان في تصوره العلمي ليس مجردَ تعاقبِ لحظات تُقاس بمعادلات فيزيائية أو يُحَدَّدُ بسهمٍ حراريّ يعكسُ اتجاهَ الكون؛ بل هو الإطار الذي تنتظم فيه الحوادثُ وَفْقَ قانون السببيةِ والاحتمال، بَيْدَ أن التصور العقدي يفتح للزمن بُعدًا آخرَ يتجاوزُ المقياسَ الكمي ليجعل منه وعاءً للابتلاء ومجالًا للميعاد.

إننا إذا كنا نحسب الزمان على وجه الأرض بدورانها حول محورها وحول الشمس، فإن الزمان في نهاية الكون المحسوس سيختلف اختلافًا كاملًا حين تحدث تغيراتٌ كونية هائلة عندما ينفرطُ عَقْدُ الكون(١)، وهذا كما أخبرنا سبحانه في قوله:

---

(١) ينظر: شريف مصباح محمود، "الزمان في القرآن"، (ط: ٢، القاهرة، الهيئة المصرية العامة =

﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ۖ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾ [إبراهيم:٤٨].

ولقد أكد القرآن الكريم على أن للكون بداية ونهاية خارج نطاق الزمان وبعيدًا عن إطاره، إنما الأمر كله يتعلق بمشيئة الله تبارك وتعالى وإرادته(١).

ومِن تعلقات فكرة الزمان من الناحية العقدية أنه يمثل بشكل ما صورةً مِن صور أشراط الساعة؛ إذ وردَ عن النبي ﷺ أنه قال في شأن تغير الزمان في نهاية العالَم وكونه سيصبح شرطًا مِن أشراط الساعة: «**يتقارب الزمانُ وينقص العمل ويُلقى الشُّحُّ ويَكثُر الهرْجُ، قالوا: وما الهرْج؟ قال: القتل القتل**»(٢).

وهذه دلالة على تعلق فكرة الزمان بأشراط الساعة من حيث الدلالةُ على التغير الذي يطرأ على مفهوم الزمان في نهاية الكون من المنظور الديني، والتغير في طبيعة الزمان نفسه يُعد مدخلًا للنظر في «إطلاقية» الزمان من عدمها؛ فلقد آمن كلٌّ مِن أرسطو ونيوتن بالزمان المُطلَق، أي أنهما آمنا بأن المرءَ يستطيع دون أي لبْسٍ أن يقيس فترةَ الزمان بين حدثيْن، وأن هذا الزمان سيكون هو نفسه أيًّا كان مَن يقيسه، بشرط أن يستخدموا ساعاتٍ جيدةً، والزمان هو بالكلية منفصلٌ ومستقل عن المكان، وهذا ما سيأخذه معظمُ الناس على أنه رأي الحس المشترك(٣).

وذلك لأنهما بالنسبة للتفكير العقلاني والعلمي، وعلى أخص الخصوص

=

للكتاب، ٢٠١٨م)، ١٩٨.

(١) ينظر: شريف مصباح، "الزمان في القرآن"، ٢٠٣.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب «حُسْن الخُلُق»، حديث رقم: ٦٠٣٧، ص ٧٢١.

(٣) ينظر: ستيفن هوكينج، "تاريخ موجز للزمان"، (د.ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦م)، ٢٧.

بالنسبة للفيزياء، لا ينفصلان البتة، فقياس الظواهر(١) يتم بالاعتماد عليهما معًا، وكلاهما نظام ضخم من العلاقات، وبتشابكهما معًا يحويان الأنظمة الأخرى جميعًا(٢).

وفيما يتعلق بمفهوم الزمان من الناحية العلمية ومدى علاقته بالرؤية العقدية، فإن استحضار فكرة الزمان في علاقته بأشراط الساعة لا يقتصر على مجرد ربطه بانقلاب الكيان الكوني؛ بل يكشف عن عمق التحولات التي تَمس التصورَ العقلي للزمان ذاته؛ فالانتقال من الزمان المُطلق كما تصوره أرسطو ونيوتن إلى الزمان النسبي كما بلورته الفيزياء الحديثة، يمثل انعطافًا كبيرًا في تاريخ الفكر الإنساني.

ومن هنا يظهر أن النظر إلى الزمان من خلال أحداث النهاية الكبرى في الرؤية العقدية يفتح أفقًا لفهم أعمق؛ فالزمان ليس محايدًا عن المصير الكوني؛ بل هو ذاته ينقلب ويتغير ويتوقف مع توقف قوانين الكون، ومِن هذه الزاوية، فإن تصور الزمان في الدين لا ينفصل عن الغاية والمعنى، في حين أن التصورَ العلميَّ يسعى إلى فهمه بوصفه علاقة رياضية بين الظواهر، غير أن التقاء التصورين يكشف عن أن فكرة «الإطلاقية» نفسها ليست سوى افتراض عقلي هش؛ فهي تنهار كلما تغير الإطار المرجعي أو انقلب النظام الكوني.

إن نسبية الزمان بهذا الشكل تعطينا بعض الدلالات التي تتعلق بعِلم الله تعالى

---

(١) ينظر: نجد ذلك واضحًا فيما يتعلق بأشراط الساعة ونهاية الزمان في التصور الديني؛ ففي هذه العلامات نجد أن مفهوم الزمان لا ينفك عن مفهوم المكان؛ فبحدوث أشراط الساعة في زمان؛ فبالتالي فإن ذلك يقع في المكان بمعناه المعلوم؛ وذلك لأنه عند انقضاء الزمان سينقضي مع المكان على ما هو عليه الآن وفي إدراكنا.

(٢) ينظر: يمنى الخولي، "الزمان في الفلسفة والعِلم"، (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م)، ١٧.

للمستقبل، فمثلًا في قضية الجبر والاختيار، نجد أن التنظير في هذه القضية لا يخلو مِن محاولة ربط فكرة الزمان بعِلم الله سبحانه، وأنه طالما أفعالنا مكتوبة «مسبقًا»؛ إذًا سيكون هذا نوع من الحتمية، وهنا يظهر دور نسبية الزمان بمعناه الحديث، وأن الزمان متغير بالنسبة للإنسان الذي يعيشُ في إطاره ويُحَدُّ بحدوده، فما بالنا بالله المتعالي عن هذه التصورات، والذي لا يقيده زمانٌ؟

المطلب الرابع: فلسفة «النهاية» بين المنظور العقدي والأنثربولوجي: كيف يفكر الإنسان في النهاية؟

إن فكرة «النهاية» ليست مجرد تصور بسيط عن لحظة انطفاء الكون أو توقف مساره المادي، فهي من أعقَد القضايا التي شغلت الفكرَ الإنساني عبر التاريخ؛ إذ تتداخل فيها الرؤية العقدية التي تنظر إلى النهاية باعتبارها حدثًا كونيًّا أخرويًّا مشحونًا بالمعنى والغاية، مع الرؤية الأنثروبولوجية التي تسعى إلى تفكيك الرموز والدلالات الثقافية التي أسبغتها المجتمعات على مفهوم النهاية في أساطيرها ومعتقداتها ونظمها الرمزية، ومن ثَم فإن النهاية لا تُفهم فقط بوصفها خاتمة زمنية للوجود الكوني؛ بل تمتد لتشمل أبعادًا فلسفيةً أعمق، مثل فكرة «نهاية التاريخ»، أو انقطاع المعنى، أو اكتمال المسار الحضاري، وهو ما يفتح المجال أمام مقاربات متعددة تجمع بين البُعد الغيبي العقدي وبين البُعد الثقافي الإنساني، لتجعل من «النهاية» مفهومًا مركبًا يتجاوز حدودَ الفناء المادي إلى آفاق المعنى، والمصير، والتحول في الوجود الإنساني ذاته.

فمِن تجليات فكرة «النهاية» في النموذج الغربي، قضية: «نهاية التاريخ»، وهي فكرة تظن أن منتهى التطور الذي وصل إليه الإنسان من الناحية الفكرية هو نموذج الديمقراطية الليبرالية كنظام حُكم... فالديمقراطية الليبرالية بإمكانها أن تشكل منتهى التطور الأيديولوجي للإنسانية، والشكل النهائي لأي حكم إنساني(١).

(١) ينظر: فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ والإنسان الأخير"، ترجمة: فؤاد شاهين، (د.ط، =

وسَرديَّةُ «نهاية التاريخ» بهذا الشكل تُعد تجسيدًا صارخًا للأيديولوجيا الغربية التي تضع النموذج الليبرالي الديمقراطي في مرتبة «الغاية القصوى» للتطور التاريخي للبشرية، وهو افتراضٌ يكشف عن نزعة مركزية غربية تتجاهل التعددية الحضارية والثقافية، وتتعالى على باقي التجارِب الإنسانية، والتي يؤكد وجودها الواقعُ ذاته، فالفكرة في جوهرها لا تعكس «قانونًا تاريخيًا موضوعيًا»؛ بل تعكس رؤيةً أيديولوجية مغلَّفة بلغة فلسفية، تُقدِّم الغرب باعتباره حامل «الحقيقة النهائية» للتاريخ، وهنا تكمن الإشكالية: إذ يُختزل التاريخُ في مسار واحد خطيٍّ ينتهي عند نموذج سياسي واقتصادي بعينه، في حين أن الواقع الإنساني يُثْبتُ باستمرار أنّ التاريخ مفتوح على بدائل ومسارات متنوّعة، وأن محاولة فرض نهاية مزعومة له ليست سوى إعادة إنتاج لخطاب الهيمنة والتفوق الغربي على حساب باقي الشعوب والحضارات.

إن عَلاقة نظرية «نهاية التاريخ» هذه بمعناها الأيديولوجي (الذي يريد سيادة نموذج ثقافي وحضاري واحد وفرضه على باقي العالَم) بقضية نهاية الكون من المنظور العقدي هو أن كلاهما يقدم رؤيةً لمحاولة تطبيقها وتنزيلها على المجتمع، بَيْدَ أن نظرية «نهاية التاريخ» تتسمُ بطابعها الأيديولوجي القائم على نزعة برجماتية استعلائية تريد أن تهيمن لا أن تُصلح، بينما قضية نهاية الكون من المنظور العقدي لا تتعلق بأيديولوجية؛ بل هي مِن قبيل العقيدة التي لها أثرها الجلي في توجيه سلوك الإنسان والتحكم فيه، هذا هو القدر المتداخل بين «نهاية التاريخ» من المنظور الفلسفي والعلمي، وبين «نهاية الكون» من المنظور العقدي، ويبقى الاختلاف بينهما في وجه آخر، وهو أن نهاية الكون من المنظور العقدي لها أبعادها الزمانية وترتبط بالنهاية بمعناها الشائع، أما «نهاية التاريخ» فهي نموذج ثقافي أيديولوجي يريد أن يقدم نفسه بشكل متعال وبهيمنة عنصرية.

ولم تكن فكرة «نهاية التاريخ» هي النموذج الفلسفي الوحيد الذي طُرح لمناقشة

=

بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣م)، ص ٢٣.

مغايرة لفكرة النهاية بمعناها التقليدي؛ فلقد بدأتْ فكرة "النهايات" مع هيجل ورددها بعضُ تلامذته من بعده، وكان إريك فيك يقول: إن هيجل قد وضع للفلسفة نقطة النهاية، وأعلن اشبنجلر صراحةً "نهايةَ الغرب" وأفوله، وأذْكى نيتشه هذه الروح عندما أعلنَ "موت الإله"، وهذه السمة، أي سمة "النهايات"، أصبحت حاضرةً بقوة في الخطاب الفلسفي الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين؛ فيكتب ويلتر بنيامين "نهاية الفن في عصر إنتاج الآلة"، ويؤسس هيدجر مشروعه الفلسفي على "تقويض الميتافيزيقا"، ويُعلِن بارت "موت المؤلف"، ويكتب فوكوياما "نهاية التاريخ"، ويعلن فوكو "موت الإنسان"(١).

وتفسير هذا الأمر هو أنه عندما تفقد السلطة التقليدية شرعيتها؛ فإن قضية الأيديولوجيا تصبح أمرًا لا مفر منه، لأنه سيتوجب على الناس حينئذ إرساء أشكال جديدة من القوة لإضفاء شرعية على أفعالهم، وهذا يعني أن النزاعات حول الحقيقة والقيمة دائمًا ما تتصل في السياقات الاجتماعية الملموسة بتلك المحاولات في إضفاء الشرعية، حتى على الرغم من أنه لا يمكن اختزال مضمون المزاعم بشأن الحقيقة والقيمة في محفزات تلك المزاعم، ولعل الادعاء الأكثر تمييزًا للفلسفة النيتشوية هو أن التصورات الأخلاقية ما هي إلا تعبيرات عن علاقات القوة في المجتمع، وهو يقترح إمكانية إبطال المحاولات الفلسفية التقليدية لتمييز جوهر الخير والشر(٢).

ونخرج من هذا الطرح لفلسفة النهاية بأمر مفاده أنه قد كانت نظرة الدين للنهاية مفارِقة للآفاق الضيقة للنظرة المادية، وأتت النظرة العقدية لتؤكد مدى احتياج

(١) ينظر: بدر الدين مصطفى، "دروب ما بعد الحداثة"، (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٨م)، ٣٠.

(٢) ينظر: أندرو بووي، "الفلسفة الألمانية"، ترجمة: محمد عبد الرحمن سلامة، (د.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م)، ٧٥.

الإنسان للخروج من عباءة التحيز والتقوقع والاختزال إلى رحاب وآفاق المتعالي عن المادة والتجربة.

إن استفحال النظرة التجريبية وطغيانها حتى في غير مجالها جَعَلت العالَم المعاصر يعاني من أزمة واحدة مشتركة سببها الحالة الروحية للعالَم الحديث؛ فقد اتسمت هذه الحالة بفقدان اليقين الديني وفقدان الإيمان بالسمو والتعالي على الوجود المادي بآفاقه الرحبة الواسعة، وطبيعة هذا الفقدان غريبة، لكنها في النهاية منطقية ومتوقعة مع تدشين عصر النظرة العلمية البحتة، وبدء إحساس البشر بأنهم أصبحوا يمتلكون أسمى المعاني في العالَم ويعرفون مقاييس ومقادير كل شيء؛ بدأت المعاني بالانحسار، وأخذَتْ مكانة الإنسانية تتضاءل(١).

يشير النص السابق أيضًا إلى التناقض الداخلي في التجربة العلمية الحديثة؛ حيث يؤكد النص أن ادعاء الإنسان الحديث امتلاك أسمى المعاني والسيطرة المعرفية على الأشياء، قد أسفر عن نتيجة معكوسة، وهي: انحسار المعنى ذاته وتضاؤل مكانة الإنسان، فبدلًا من أن تعزِّز العلمانيةُ العلمية كرامةَ الإنسان؛ جعلته أسيرًا للمقاييس الكمية والأنساق المادية، فاقدًا للأفق الميتافيزيقي الذي كان يمنحه قيمة وكرامة تتجاوز حدود المادة.

الخاتمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

❐ فقد توصلت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج، وهي:

• إن التصور العلمي لنهاية الكون سواء أكان عبر فرضيات الانكماش العظيم أم التمزق الكوني أم الموت الحراري يبقى محصورًا في دائرة التفسير الفيزيائي التجريبي،

(١) ينظر: هوستن سميث، لماذا الدين ضرورة حتمية: مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد: ٩.

بينما التصور الديني يستند إلى إرادة إلهية مطلقة تجعل النهاية حدثًا مقصودًا ذا غاية.

• العلاقة بين أشراط الساعة والعِلم الحديث لا يمكن اعتبارها علاقة تضاد في بعض الأحيان؛ فالعِلم يصف الظاهرة، بينما الدين يكشف الغاية منها والمآل.

• إن أشراط الساعة من الناحية الدينية تحملُ في داخلها المعنى الغائي، بينما الظواهر الكونية المتعلقة بنهاية الكون من الناحية العلمية لا يمكنها أن تحمل دلالات غائية لِما بعد حدوث الظاهرة.

• النموذج الديني التفسيري لنهاية الكون يظل يحمل معنى ثابتًا بما أنه يتعلق بالاعتقاد الذي هو أساس الدين، بينما النموذج العلمي يظل مفتوحًا على التعديل والتجاوز بفعل الاكتشافات الجديدة.

• لابد من معرفة عميقة بالنظريات الحديثة؛ وذلك حتى نتنبَّهَ إلى ما تنطوي عليه من مضامين تتشابك مع التصورات الدينية، وكذلك لنعرفَ خطورة التوظيفات الموجَّهَة لبعض النظريات العلمية والحداثية.

• خَلُصت الدراسةُ إلى أن التيارات الفكرية الحداثية التي تُنكر أشراط الساعة قد وقعتْ في مغالطة منهجية ومعرفية؛ إذ أسقطتْ مقاييسَ العقل الأداتي والنزعة الوضعية على نصوصٍ وحيانية غيبية؛ فجرَّدت هذه النصوصَ من بُعدها الإيماني والإنذاري، وحصرَتْها في مجرد رموز ثقافية أو أساطير تاريخية.

• تكشفُ المقارنةُ بين التصور الديني والعلمي للزمان أن الزمان في نهاياته لا يمكن أن يُختزلَ في المعادلة الفيزيائية؛ إذ سرعان ما ينهار الإطار الكوني الذي تقوم عليه تلك المعادلة، ليفسَحَ المجالَ للرؤية الغائية المفارقة.

• أظهرتْ الدراسةُ أن التحولات في تصور الزمان من المُطلَق إلى النسبي ليست مجرد تطور علمي؛ بل هي انعطافة معرفية أثَّرتْ في فهم الإنسان لموقعه في الكون، وفتحت الباب لإعادة التفكير في حدود العقل العلمي أمام الغيب.

❐ **التوصيات**: توصي الدراسة بما يلي:

١- ضرورةُ التمييزِ المنهجيّ بين قضايا الغيبِ والوحي، وبين مجالاتِ العلمِ

التجريبي؛ حفظًا لخصوصيةِ التصورِ العقدي ومنعًا للخلطِ المعرفي.

٢- تعزيزُ الدراساتِ البينيةِ الرصينةِ في العلاقةِ بين العلمِ الحديثِ والقضايا العقدية، ضمن ضوابطَ علميةٍ ومنهجيةٍ دقيقة.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.



فهرس المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العامة:

إسلام، أحمد مدحت. "الكون في فكر الإنسان قديمًا وحديثًا". (ط١، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠١م).

البخاري، محمد بن إسماعيل. "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه". ترقيم وترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، (ط١، القاهرة: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٩م).

الجزار، محمد. "الكون: بداية نهاية". (ط١، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠٠١م).

الجشمي، الحاكم أبو سعيد محمد. "التهذيب في التفسير". تحقيق: عبد الرحمن بن سالم السالمي، (ط١، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١٩م).

ابن حجر، أحمد بن علي. "فتح الباري بشرح صحيح البخاري". تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (ط١، بيروت: دار الرسالة العالمية، ٢٠١٣م)

أبو الحسين البصري، محمد بن علي. "المعتمد في أصول الفقه". تحقيق: محمد حيدر الله، (ط١، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات الإسلامية، ١٩٦٤م).

الخن، محمد معاذ. "القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الأصوليين". (ط١، دمشق: دار الكلم الطيب، ٢٠٠٧م).

الخولي، يمنى طريف. "الزمان في الفلسفة والعِلم". (د.ط، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م).

الرازي، محمد بن أبي بكر. "مختار الصحاح". عُني به: محمود خاطر، (د.ط، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٢٠م).

الرفاعي، عبد الجبار. "الدين والظمأ الأنطولوجي"، (د.ط، القاهرة: مؤسسة

هنداوي، ٢٠٢٤م).

الزركشي، بدر الدين محمد. "البحر المحيط في أصول الفقه". تحقيق: المركز العلمي بدار ابن الجوزي، (ط١، القاهرة: دار ابن الجوزي، ٢٠١٦م).

زكريا، فؤاد. "إسبينوزا". (د.ط، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٢٢م).

الشافعي، حسن. "التأويل النِّسْوي للقرآن والدين وخطرها على البيان العربي وتراثه". (ط١، القاهرة: هيئة كبار العلماء، القاهرة، ٢٠٢٠م)

شحرور، محمد. "الإسلام الأصل والصورة". (ط١، بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١٤م).

شلتوت، محمود. "الفتاوى: دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية والعامة". (ط١٨، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م).

صالح، هاشم. "معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا". (ط١، بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠م).

الفخر الرازي، محمد بن عمر. "التفسير الكبير". (ط١، سوريا: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨١م).

فرغل، يحيى هاشم حسن. "الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية". (د.ط، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ن).

ابن كثير، عماد الدين إسماعيل. "تفسير القرآن العظيم". اعتنى به: محمد بن سامح، (د.ط، القاهرة: دار ابن الجوزي، القاهرة، ٢٠٠٩م).

ابن كثير، عماد الدين إسماعيل. "النهاية في الفتن والملاحم". تحقيق: عصام الدين الضبابطي، (د.ط، القارهة: دار الحديث، د.ن).

المبيض، محمد أحمد. "الموسوعة في الفتن والملاحم وأشراط الساعة". (ط١، القاهرة: مؤسسة المختار للنشر، ٢٠٠٦م).

محمود، شريف مصباح. "الزمان في القرآن". (ط٢، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٨م).

المرشدي، عبد العزيز عبد اللطيف. "قياس الغائب على الشاهد في الفكر الإسلامي". (د.ط، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ٢٠٢١م).

مصطفى، بدر الدين. "دروب ما بعد الحداثة". (د.ط، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨م).

ميهوب، سيد عبد الستار. "هؤلاء المثقفون وفكرهم الإصلاحي". (ط١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩م).

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. "المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى النبي ﷺ". تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م)..

المصادر والمراجع المترجمة:

إسبينوزا، باروخ. "رسالة في اللاهوت والسياسة". ترجمة: د. حسن حنفي. (ط١، بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٥م).

إمبي، كريس. "نهاية كل شيء". ترجمة: إيناس المغربي، (د.ط، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٣م).

بووي، أندرو. "الفلسفة الألمانية". ترجمة: محمد عبد الرحمن سلامة (د.ط، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م).

بينوم، وليام. "مختصر تاريخ العِلم". ترجمة: أحمد الزبيدي. (ط١، العراق: دار الكتب العلمية، ٢٠١٨م).

دي جوردين. "مايكل، العلوم الزائفة". ترجمة: أحمد عبد المنعم (د.ط، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٥م).

سميث، هوستن. "لماذا الدين ضرورة حتمية: مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد". ترجمة: سعد رستم. (د.ط، سوريا: دار الجسور الثقافية، د.ن).

فوكوياما، فرانسيس. "نهاية التاريخ والإنسان الأخير". ترجمة: فؤاد شاهين، (د.ط، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣م)

هوكينج، ستيفن. "تاريخ موجز للزمان". (د.ط، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦م).

واريك، كيفن. "أساسيات الذكاء الاصطناعي". ترجمة: هاشم أحمد محمد. (د.ط، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م).

المجلات والدوريات:

البهي، محمد. "من مفاهيم القرآن في العقيدة والسلوك". ملحق مجلة الأزهر، عدد ربيع الآخر، (١٤٤٥هـ).

ساغان، كارل. "الكون" ترجمة: نافع أيوب. مجلة عالَم المعرفة. عدد أكتوبر (١٩٩٣م).

الكيلاني، زيدان. "حدود قدرة الذكاء الاصطناعي على مواجهة اللايقين". مجلة السياسة الدولية، عدد إبريل (٢٠٢٣م).

bibliography

General Arabic Sources and References:

Islām, Aḥmad Midḥat. Al-Kawn fī Fikr al-Insān Qadīman wa-Ḥadīthan. (Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 2001).

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. Al-Jāmiʿ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh wa-Sunanihi wa-Ayyāmihi. Arranged and numbered by Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. (Cairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2009).

Al-Jazzār, Muḥammad. Al-Kawn: Bidāyat Nihāyah. (Cairo: Markaz al-Kitāb lil-Nashr, 2001).

Al-Jushamī, al-Ḥākim Abū Saʿīd Muḥammad. Al-Tahdhīb fī al-Tafsīr. Edited by ʿAbd al-Raḥmān ibn Sālim al-Sālimī. (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2019).

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn ʿAlī. Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Edited by Shuʿayb al-Arnaʾūṭ. (Beirut: Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah, 2013).

Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, Muḥammad ibn ʿAlī. Al-Muʿtamad fī Uṣūl al-Fiqh. Edited by Muḥammad Ḥaydar Allāh. (Damascus: al-Maʿhad al-ʿIlmī al-Faransī li-l-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1964).

Al-Khin, Muḥammad Muʿādh. Al-Qaṭʿī wa-al-Ẓannī fī al-Thubūt wa-al-Dalālah ʿinda al-Uṣūliyyīn. (Damascus: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 2007).

Al-Khūlī, Yumnā Ṭarīf. Al-Zamān fī al-Falsafah wa-al-ʿIlm. (Cairo: Muʾassasat Hindāwī, 2014).

Al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr. Mukhtār al-Ṣiḥāḥ. Prepared by Maḥmūd Khāṭir. (Cairo: al-Hayʾah al-ʿĀmmah li-Quṣūr al-Thaqāfah, 2020).

Al-Rifāʿī, ʿAbd al-Jabbār. Al-Dīn wa-al-Ẓamaʾ al-Anṭūlūjī. (Cairo: Muʾassasat Hindāwī, 2024).

Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad. Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh. Edited by al-Markaz al-ʿIlmī bi-Dār Ibn al-Jawzī. (Cairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2016).

Zakariyyā, Fuʾād. Ispīnūzā. (Cairo: al-Hayʾah al-ʿĀmmah li-Quṣūr al-Thaqāfah, 2022).

Al-Shāfiʿī, Ḥasan. Al-Taʾwīl al-Niswī li-l-Qurʾān wa-al-Dīn wa-Khaṭaruhu ʿalā al-Bayān al-ʿArabī wa-Turāthih. (Cairo: Hayʾat Kibār al-ʿUlamāʾ, 2020).

Shaḥrūr, Muḥammad. Al-Islām: al-Aṣl wa-al-Ṣūrah. (Beirut: Manshūrāt al-Jamal, 2014).

Shaltūt, Maḥmūd. Al-Fatāwā: Dirāsah li-Mushkilāt al-Muslim al-Muʿāṣir fī Ḥayātihi al-Yawmiyyah wa-al-ʿĀmmah. 18th ed. (Cairo: Dār al-Shurūq, 2001).

Ṣāliḥ, Hāshim. Maʿārik al-Tanwīriyyīn wa-al-Uṣūliyyīn fī Ūrūbbā. (Beirut: Dār al-Sāqī, 2010).

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar. Al-Tafsīr al-Kabīr. (Syria: Dār al-Fikr lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr, 1981).

Farghal, Yaḥyā Hāshim Ḥasan. Al-Usus al-Manhajiyyah li-Bināʾ al-ʿAqīdah al-Islāmiyyah. (Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, n.d.).

Ibn Kathīr, ʿImād al-Dīn Ismāʿīl. Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm. Prepared by Muḥammad ibn Sāmiḥ. (Cairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2009).

Ibn Kathīr, ʿImād al-Dīn Ismāʿīl. Al-Nihāyah fī al-Fitan wa-al-Malāḥim. Edited by ʿIṣām al-Dīn al-Ḍabbāṭī. (Cairo: Dār al-Ḥadīth, n.d.).

Al-Mubayyaḍ, Muḥammad Aḥmad. Al-Mawsūʿah fī al-Fitan wa-al-Malāḥim wa-Ashrāṭ al-Sāʿah. (Cairo: Muʾassasat al-Mukhtār lil-Nashr, 2006).

Maḥmūd, Sharīf Miṣbāḥ. Al-Zamān fī al-Qurʾān. 2nd ed. (Cairo: al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 2018).

Al-Murshidī, ʿAbd al-ʿAzīz ʿAbd al-Laṭīf. Qiyās al-Ghāʾib ʿalā al-Shāhid fī al-Fikr al-Islāmī. (Cairo: Majmaʿ al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 2021).

Muṣṭafā, Badr al-Dīn. Durūb Mā Baʿd al-Ḥadāthah. (Cairo: Muʾassasat Hindāwī, 2018).

Mayhūb, Sayyid ʿAbd al-Sattār. Hāʾulāʾ al-Muthaqqafūn wa-Fikruhum al-Iṣlāḥī. (Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2009).

Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min al-Sunan bi-Naql al-ʿAdl ʿan al-ʿAdl ilā al-Nabī. Edited by Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1991).

Translated Sources and References:

Spinoza, Baruch. Risālah fī al-Lāhūt wa-al-Siyāsah. Translated by Ḥasan Ḥanafī. (Beirut: Dār al-Tanwīr, 2005).

Impey, Chris. Nihāyat Kull Shayʾ. Translated by Īnās al-Maghribī. (Cairo: Muʾassasat Hindāwī, 2013).

Bowie, Andrew. Al-Falsafah al-Almāniyyah. Translated by Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān Salāmah. (Cairo: Muʾassasat Hindāwī, 2014).

Bynum, William. Mukhtaṣar Tārīkh al-ʿIlm. Translated by Aḥmad al-Zubaydī. (Iraq: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2018).

de Jager, Michael. Al-ʿUlūm al-Zāʾifah. Translated by Aḥmad ʿAbd al-Munʿim. (Cairo: Muʾassasat Hindāwī, 2025).

Smith, Huston. Limādhā al-Dīn Ḍarūrah Ḥatmiyyah: Maṣīr al-Rūḥ al-Insāniyyah fī ʿAṣr al-Ilḥād. Translated by Saʿd Rustum. (Syria: Dār al-Jusūr al-Thaqāfiyyah, n.d.).

Fukuyama, Francis. Nihāyat al-Tārīkh wa-al-Insān al-Akhīr. Translated by Fuʾād Shāhīn. (Beirut: Markaz al-Inmāʾ al-Qawmī, 1993).

Hawking, Stephen. Tārīkh Mūjaz li-l-Zamān. (Cairo: al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 2006).

Warwick, Kevin. Asāsiyyāt al-Dhakāʾ al-Iṣṭināʿī. Translated by Hāshim Aḥmad Muḥammad. (Cairo: al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 2013).

Journals and Periodicals

Al-Bahī, Muḥammad. “Min Mafāhīm al-Qurʾān fī al-ʿAqīdah wa-al-Sulūk.” Mulḥaq Majallat al-Azhar, Rabīʿ al-Ākhir 1445 AH.

Sagan, Carl. “Al-Kawn.” Translated by Nāfiʿ Ayyūb. ʿĀlam al-Maʿrifah, October 1993.

Al-Kaylānī, Zaydān. “Ḥudūd Qudrat al-Dhakāʾ al-Iṣṭināʿī

ʿalā Muwājahat al-Lāyaqīn.” Majallat al-Siyāsah al-Dawliyyah, April 2023.

تقريرات العلَّامة عبد الرحمن السعدي رحمه الله لدلائل صدق النبي ﷺ

- جمعًا ودراسةً -

The Reports of The Scholar Abd Al-Rahman Al-Sa'di (R.I.P) Evidence of the Truthfulness of The Prophet (PBUH)

- Collection and Study -

إعداد:

أ . د / فهد بن عيسى الدهمشي العنزي

الأستاذ بقسم العقيدة بكلية العقيدة والدعوة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Prepared by:

Prof. Fahd bin Issa Al-Dahmashi Al-Enazi

Professor in the Department of Creed, Faculty of Creed and Da'wah

Islamic University of Madinah

Email: aljaser26@hotmail.com

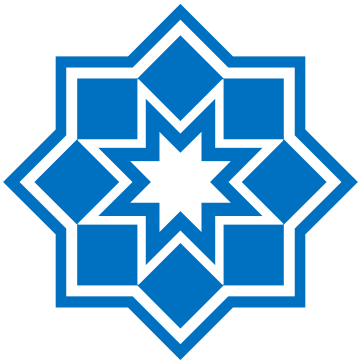
استلام البحث		اعتماد البحث
A Research Receiving		A Research Approving
2025/10/19		2025/11/19

نشر البحث

A Research publication

محرّم ١٤٤٨هـ - June 2026

DOI:10.36046/2323-060-217-011





عنوان البحث: تقريرات العلَّامة عبد الرحمن السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ لدلائل صدق النبي ﷺ - جمعًا ودراسةً -.

أهداف البحث: تقرير دلائل صدق النبي ﷺ عند السعدي من خلال الطرق المتنوعة التي قررها الله تعالى في القرآن الكريم، وبيان أنَّ هذا التنوع رد على المشككين برسالته، وبيان موافقة السعدي لعقيدة أهل السُّنة والجماعة.

منهج البحث: يركز هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي.

حدود البحث: اقتصرتُ في هذا البحث على الدلائل التي أشار إليها السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه «القواعد الحسان»، والتي قررها الله تعالى في كتابه بالطرق المتنوعة.

خطة البحث: قسمتُ البحث إلى تمهيد، وثمانية مباحث، وخاتمة.

في التمهيد: ذكرتُ ترجمة موجزة للعلامة السعدي، ثم عرَّفتُ بدلائل النبوة.

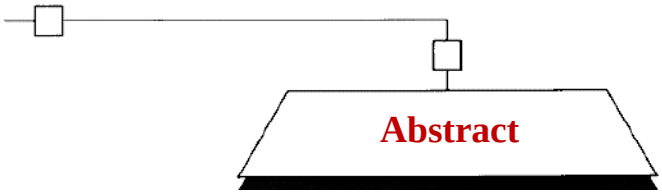
وأمَّا المباحث: فذكرتُ فيها الدلائل التي قررها السعدي من خلال القرآن الكريم، ومنها: تصديق النبي ﷺ للمرسلين والدعوة بدعوتهم، ثم بيان كمال حكمة الله وتمام قدرته بنصر النبي ﷺ وحفظه، وعصمته له من الخلق، وإخباره بالغيوب الماضية والمستقبلية، ثم القرآن الكريم الذي هو أكبر الدلائل التي أيده الله تعالى بها.

نتائج البحث:

١- سعة علم الشيخ العلَّامة السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ وقدرته العالية على استنباط الدلائل من خلال النظر في النصوص الشرعية.

٢- أنَّ دلائل صدق النبي ﷺ كثيرة ومتنوعة، ومن أكبر الأدلة الدالة على صدقه القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: (تقريرات، السعدي، دلائل، صدق النبي ﷺ).



Abstract

Research Title: The Reports of The Scholar Abd Al-Rahman Al-Sa'di (R.I.P) Evidence of the Truthfulness of The Prophet (PBUH) - Collection and Study -.

Research objectives: To report the evidence of the Prophet's truthfulness, as presented by al-Sa'di, through the various methods established by God Almighty in the Holy Quran. This diversity is a response to those who doubt his message, and al-Sa'di's agreement with the doctrine of the Sunnis.

Research methodology: This research focuses on the analytical inductive method.

Research limitations: I limited this research to the evidence indicated by al-Sa'di in his book "Al-Qawa'id al-Hassan," which God Almighty established in His Book through various methods.

Research Plan: I divided the research into an introduction, eight chapters, and a conclusion.

In the introduction, I included a brief biography of the scholar Al-Sa'di, followed by an introduction to the proofs of prophethood.

In the chapters, I discussed the proofs that Al-Sa'di established from the Holy Quran, including: the Prophet's (PBUH) confirmation of the messengers and his call to the same message; the demonstration of God's perfect wisdom and complete power in supporting and protecting the Prophet (PBUH), safeguarding him from harm, and informing him of past and future unseen matters; and finally, the Holy Quran, which is the greatest proof with which God Almighty supported him.

Research Findings:

1 -The vast knowledge of the scholar Al-Sa'di and his remarkable ability to deduce proofs from examining religious texts.

2- The proofs of the Prophet's (PBUH) truthfulness are numerous and varied, with the Holy Quran being among the greatest proofs of his truthfulness.

Keywords: (Reports, Al-Sa'di, evidence, the truthfulness of the Prophet (PBUH).

المقدِّمة

إنَّ 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 إلَّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ [آل عمران:١٠٢]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ [النساء:١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

أما بعد:

فإنَّ خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

إنَّ الله عَزَّوَجَلَّ قد أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، بعثه ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، فقام بما أمره ربه، فالله سُبۡحَانَهُ وَتَعَالَىٰ اختاره واصطفاه لتبليغ الرسالة، وقد كان قبل إرساله حسن السيرة، موصوفًا بأكمل الصفات بين قومه، لم يعهدوا عليه كذبًا ولا خلقًا ذميمًا.

أسموه الصادق الأمين لما يحمله من جميل الصفات، ولما بعثه إليهم كذبوه وأخرجوه، وحاولوا قتله، ولفقوا لهم الاتهامات الباطلة ليصدوا الناس عن دعوته، ومع

اتصاف نبينا ﷺ بالصدق والأمانة، وكونه مصدقًا في قوله وفعله، فقد أيده الله ﷻ بجملة من الآيات التي تدل على صدقه، وصحة ما جاء به من عند الله ﷻ، وقرر ﷻ في كتابه عددًا من الدلائل التي تؤكد رسالته.

وقد اعتنى العلماء بجمع هذه الدلائل، وألفوا فيها المؤلفات، ومن هذه المؤلفات: دلائل النبوة لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت:٤٣٠هـ) ودلائل النبوة لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت:٤٥٨هـ).

ومن علماء عصرنا الأعلام العلَّامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي رحمه الله فقد تناول دلائل النبوة بالحديث في أثناء رسائله، فكان له دور بارز بتقريره لعقيدة أهل السُّنة والجماعة في إثبات دلائل صدق النبي ﷺ، حيث تناول هذا الموضوع في عدد من مؤلفاته ورسائله، ولقد أشار رحمه الله إلى تنوع الأدلة في تقرير دلائل صدق النبي ﷺ، وأن الله ﷻ قرر في كتابه دلائل نبوة نبينا محمد ﷺ بالطرق المتنوعة، التي يعرف بها كمال صدقه ﷺ.

ولأهمية هذه الطرق وتنوعها، وكونها مستنبطة من نصوص القرآن الكريم، إضافة إلى أن جمعها صدر من عالم من علماء هذه الأمة؛ قررت أن أرسم خطة البحث عن هذه الطرق التي أشار إليها الشيخ، وهي من أجمع الطرق التي تبين دلائل صدق النبي ﷺ، ولو أردنا أن نستعرض جميع الدلائل لطال البحث واتسع.

❁ موضوع البحث:

موضوع البحث متعلق ببيان دلائل صدق النبي ﷺ، التي تدل على إثبات رسالته، وتقرير الإمام السعدي رحمه الله لهذه الدلائل على وفق منهج أهل السنة والجماعة.

❁ مشكلة البحث:

إنَّ مشكلة هذا البحث تتضح في الإجابة عن التساؤلات التي قد تخفى على بعض الناس، ومن ذلك:

١- ما هي دلائل صدق النبي ﷺ التي قررها العلَّامة السعدي من خلال

الطرق المتنوعة في كتاب الله؟

٢- هل تقريره موافق لأهل السُّنة والجماعة؟

❁ أهداف البحث:

١- تقرير دلائل صدق النبي ﷺ التي قررها السعدي، وبيان موافقته لعقيدة أهل السُّنة والجماعة في إثباتها.

٢- إثراء المكتبة العلمية بأبحاث علمية، يتم من خلالها إبراز تقريرات أهل العلم لمعتقد أهل السُّنة والجماعة.

٣- بيان تنوع طرق القرآن الكريم في تقرير دلائل صدق النبي ﷺ، وهذا التنوع رد على المشككين برسالته.

❁ أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١- بيان حرص السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ على إظهار مكانة النبي ﷺ، وبيان فضائله، ودلائل صدقه في دعوته للناس.

٢- أن السعدي له تقريرات كثيرة ومتناثرة في كتبه في بيان دلائل صدق النبي ﷺ، فأحببتُ جمع الدلائل التي ذكرها السعدي، والتي قررها الله وَجَلَّ في كتابه بالطرق المتنوعة، وهذه مساهمة مني أردت جمعها في مؤلف مستقل.

٣- اخترتُ السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ؛ لأنه كان في حقبة زمنية ظهرت فيها بعض الأصوات النشاز، والتي كانت تشكك في دلائل صدق النبي ﷺ، فألَّف بعضهم مؤلفات لتحقيق هذه الدعوة الباطلة ومن هؤلاء محمد عبده وأحمد أمين وغيرهم ممن شكك في بعض دلائل النبوة الحسية؛ لذلك كان للعلَّامة السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ دور بارز في التصدي لهذه الدعوة.

❁ الدراسات السابقة:

قبل البدء بكتابة الموضوع اجتهدتُ في البحث عن دراسات علمية أفردت الكتابة في موضوع: **تقريرات العلَّامة عبد الرحمن السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ لدلائل صدق النبي ﷺ**، فبحثتُ في مراكز الأبحاث والمكتبات والجهات العلمية فلم أجد من أفرد هذا

الموضوع بالكتابة، إلَّا أنني وجدتُ بعض الرسائل العلمية، والتي لها ارتباط بموضوع بحثي، ومن ذلك:

الرسالة الأولى: «جهود الشيخ عبد الرحمن بن سعدي في الرد على المخالفين في مسائل الاعتقاد».

للباحث: بدر الشمري، وهي رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية، وقد نوقشت بتاريخ ١٤٤٣/٢/١٩هـ، ويظهر من العنوان وخطة البحث أنَّ بحثه متعلق بالرد على المخالفين، ومن ذلك المخالفين في باب الإيمان بالرسل، ولم يُرد الباحث من هذه الرسالة بيان تقرير السعدي في باب الإيمان بالرسل، فضلًا عن الحديث عن دلائل صدق النبي ﷺ.

الرسالة الثانية: «منهج العلَّامة ابن سعدي وجهوده في محاربة الإلحاد والرد على الملاحدة».

للباحث: سعود الغويري، وهو بحث تكميلي في مرحلة الماجستير بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وقد نوقش في عام ١٤٣٧هـ.

ذكر الباحث فصلًا بعنوان: الرد على الملاحدة في باب الإيمان بالرسل.

وقد ظهر لي أنَّ الباحث لم يتوسع في الحديث عن باب الإيمان بالرسل، فالمسائل المتعلقة بهذا الباب كثيرة جدًّا، ولا يمكن استيعابها في مبحث واحد ببحث تكميلي إلَّا باختصار شديد، فضلًا عن التوسع في إثبات دلائل صدق النبي ﷺ.

الرسالة الثالثة: «منهج الشيخ عبد الرحمن السعدي في تقرير النبوات وما يتعلق بها دراسة استقرائية تحليلية».

للباحث: موسى الرشيدي، وهي رسالة ماجستير بجامعة القصيم، وقد تم اعتماد الموضوع بتاريخ ١٤٤٣/٢/٢٥هـ.

وقد اطلعتُ على خطة الباحث، فوجدت أنه عقد فصلًا متعلقًا بموضوع بحثي، وهو بعنوان: الفصل الرابع: منهج السعدي في تقرير دلائل النبوة، ومعجزات الأنبياء. وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دلائل النبوة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الدلائل وأقسامها.

المطلب الثاني: الرد على المخالفين في دلائل النبوة.

المبحث الثاني: معجزات الأنبياء.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم المعجزات.

المطلب الثاني: الفرق بين المعجزات والكرامات، والأحوال الشيطانية.

المطلب الثالث: الرد على المخالفين في المعجزات.

ومن خلال تقسيم الفصل الذي ذكره الباحث يظهر أن حديثه اقتصر على بيان مفهوم الدلائل وأقسامها وكذا مفهوم المعجزات، وأضاف الرد على المخالفين في الدلائل والمعجزات، وأمَّا دراستي فقد تناولتُ فيها الطرق المتنوعة لتقرير دلائل صدق النبي ﷺ عند العلامة السعدي من خلال آيات القرآن الكريم ثم بيان موافقته لأهل السنة والجماعة، وهذا ما لم يشر إليه الباحث في بحثه.

الرسالة الرابعة: «منهج الشيخ عبد الرحمن بن سعدي في محاربة الإلحاد».

للباحث: ماجد شراحيلي، وهي رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم الدعوة والثقافة الإسلامية بالجامعة الإسلامية عام ١٤٣٩هـ.

وقد اطلعتُ على خطة الباحث، فوجدتُه عقد فصلًا بعنوان: منهج ابن سعدي واستدلالاته على إثبات صدق الرسل والأنبياء بالأدلة العقلية والنقلية.

والفرق بين هذه الرسالة وبين موضوع بحثي يظهر من خلال النقاط الآتية:

١- أنَّ الباحث يتحدث عن منهج الشيخ السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ في الاستدلال على إثبات صدق الرسل، وأمَّا موضوعي فيتحدث عن تقريرات السعدي لدلائل صدق النبي ﷺ، وقد قصدت بيان التقريرات، كما أشرت في حدود البحث على طريقة القرآن في تقرير دلائل صدق النبي ﷺ.

٢- أنَّ الباحث لم يتطرق إلى جميع أنواع الأدلة التي ذكرها السعدي، وأمَّا موضوعي فقد اشتمل على عدة أنواع من أنواع الأدلة الدالة على صدق النبي ﷺ، وقد جمعتها من خلال استقراء كتب السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ.

هذه بعض الرسائل التي وقفت عليها؛ ولعلي أشير إلى المؤتمر الذي عقد بجامعة القصيم بعنوان: "**الشيخ العلَّامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي آثاره العلمية والدعوية**" والذي عقد في الفترة ٢٣-١٤٤١/٣/٢٤هـ، فقد اطلعتُ على عناوين الأبحاث المقدمة، ولم أجد عنوانًا يتوافق مع موضوع بحثي.

❁ حدود البحث:

اقتصرتُ على الدلائل التي أشار إليها السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه «القواعد الحسان»، فقد ذكر بأنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قرر في كتابه بالطرق المتنوعة: كمال صدق النبي ﷺ، ثم أشار إلى إحدى عشرة طريقة في كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لتقرير نبوة النبي ﷺ، وقد تأملتها وجمعتُ الأدلة فيها، وتبين لي أن بعضها يمكن دمجه والحديث عنه في مبحث واحد؛ حتى لا يحصل تداخل في عرض الدلائل وتكرار للكلام، وتوصلت إلى رسم خطة البحث لتكون في ثمانية مباحث.

❁ خطة البحث:

تتكون خطة البحث من مقدمة، وتمهيد، وثمانية مباحث، وخاتمة، وفهرس المصادر والمراجع.

❐ المقدمة:

وتشتمل على:

- موضوع البحث.
- مشكلة البحث.
- أهداف البحث.
- أهمية الموضوع وأسباب اختياره.
- الدراسات السابقة.

- حدود البحث.
- خطة البحث.
- منهج وإجراءات البحث.

❐ **التمهيد:**

فيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: ترجمة موجزة للعلَّامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي.

المطلب الثاني: التعريف بدلائل النبوة لغةً واصطلاحًا.

❐ **المبحث الأول: تصديق النبي ﷺ للمرسلين والدعوة بدعوتهم.**

❐ **المبحث الثاني: إخباره بقصص الأنبياء بالتفصيل.**

❐ **المبحث الثالث: كمال حكمة الله، وتمام قدرته بنصر النبي ﷺ، وحفظه وعصمته له من الخلق.**

❐ **المبحث الرَّابع: أخلاقه وصفاته الجميلة.**

❐ **المبحث الخامس: بشارات الأنبياء والمرسلين السابقين.**

❐ **المبحث السَّادس: إخباره بالغيوب الماضية والمستقبلية.**

❐ **المبحث السَّابع: القرآن الكريم.**

❐ **المبحث الثامن: الآيات والمعجزات الأخرى التي أيده الله تعالى بها.**

❐ **الخاتمة:**

وفيها ذكر أهم النتائج.

❐ **فهرس المصادر والمراجع.**

❁ **منهج وإجراءات البحث:**

١- يركز هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي، الذي يقوم على جمع المادة العلمية، المتعلقة بدلائل صدق النبي ﷺ، وبيان طريقة السعدي في تقريرها.

٢- عزوتُ الآيات القرآنية التي وردت في البحث؛ بذكر اسم السورة ورقم

الآية، مع الالتزام بالرسم العثماني.

٣- لا أترجم للأعلام الوارد ذكرهم في البحث.

٤- خرَّجتُ الأحاديث النبوية من مظانها، فإن كان الحديث في "الصحيحين" أو في أحدهما اكتفيتُ بتخريجه منهما، وإن لم يكن الحديث في أحد "الصحيحين" خرجته من السنن وغيرها، مع بيان حكم أهل العلم على الحديث صحة وضعفًا.

٥- عزوتُ الأقوال إلى قائليها، مع التوثيق من المصادر الأصلية.

التمهيد

وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: ترجمة موجزة للعلَّامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي(١)

هو الشيخ العلَّامة، الزاهد، الفقيه، المفسر، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد آل سعدي، من بني تميم.

❐ ولد في مدينة عنيزة، في الثاني عشر من شهر الله المحرم سنة ١٣٠٧هـ، وتوفي والده وعمره سبع سنوات، وتوفيت أمه وعمره أربع سنوات، فعاش حياته يتيمًا.

❐ نشأ نشأة علمية صالحة، وقد اعتنت به زوجة والده، ثم اعتنى به أخوه حمد، وكان يجله.

كان الشيخ شديد الحرص على العلم والتعليم، فقد حفظ القرآن بعد أن جاوز الحادية عشرة من عمره، ثم طلب العلم، واستفاد من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رَحِمَهُمَا اللَّهُ، وحصَّل منهما علمًا غزيرًا، واستفاد منهما حتى أصبح لا يتقيد بالمذهب الحنبلي، وقد كان في بداية أمره متمسكًا بالمذهب الحنبلي.

❐ حاز الشيخ السعدي على جملة من الفنون، وله علم واسع في علم التفسير، وألف في ذلك تفسيرًا جليلًا، وقد كتب الله له القبول والانتشار. ولما بلغ ثلاثًا وعشرين سنة تصدر للتدريس، واستفاد منه خلق كثير.

❐ كانت أخلاقه عالية، رحيمًا متواضعًا، ذا شفقة على الفقراء والمساكين، كان محبًّا لنفع الناس، ويحب الاجتماع بمن يرغب الجلوس معه، ويقضي الوقت معهم

---

(١) ينظر ترجمته في: البسام، عبد الله بن عبد الرحمن، "علماء نجد خلال ثمانية قرون"، (ط٢، الرياض: دار العاصمة، ١٣٩٨هـ)، ٣: ٢١٨؛ البدر، عبد الرزاق بن عبد المحسن، "الشيخ عبد الرحمن بن سعدي وجهوده في توضيح العقيدة" (ط١١، الرياض: مكتبة الرشد ١٤١٨هـ)، ص: ١٣.

بمدارسة المسائل العلمية المفيدة.

❐ **ومن أشهر مشايخه:**

- الشيخ محمد بن عبد الكريم الشبل.
- الشيخ إبراهيم بن جاسر.
- الشيخ صالح بن عثمان القاضي.
- الشيخ علي بن محمد السناني.

❐ **وأمَّا طلابه فمن أشهرهم:**

- الشيخ محمد بن عبد العزيز المطوع.
- الشيخ سليمان بن إبراهيم البسام.
- الشيخ محمد بن صالح العثيمين.
- الشيخ عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل.

❐ **وللشيخ عناية بالكتابة والتأليف، فقد كانت مؤلفاته متنوعة مفهومة عند عوام الناس، ويستفيد منها خواص طلاب العلم، ومن أشهرها:**

- الأدلة والقواطع والبراهين في إبطال أصول الملحدين.
- التوضيح والبيان لشجرة الإيمان.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان.
- القواعد الحسان لتفسير القرآن.
- القول السديد في مقاصد التوحيد.
- الوسائل المفيدة للحياة السعيدة.
- منظومة القواعد الفقهية.
- التنبيهات اللطيفة فيما احتوت عليه الواسطية من المباحث المنيفة.

وغيرها من المؤلفات الكثيرة.

❐ توفي سنة ١٣٧٦هـ في مدينة عنيزة، فرحمه الله رحمة واسعة.

المطلب الثاني: التعريف بدلائل النبوة لغةً واصطلاحًا

❐ الدلائل لغةً:

جمع دلالة بالفتح والكسر، مأخوذة من (دلَّ) والدال واللام أصلان:

أحدهما: إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، وما يستدل به على الطريق، يقال: دللت فلانًا على الطريق، دله يدله بالضم، والدليل: الأمارة في الشيء. وهو بيّن الدِّلالة والدَّلالة. والآخر: اضطراب في الشيء(١).

❐ النبوة لغةً:

مأخوذة من "نَبَوَ" النون والباء والواو أصل صحيح، يدل على ما ارتفع من الأرض.

ولفظ "النبي" بهذا المعنى مأخوذ منه؛ لأنه شرف على سائر الخلق.

وقيل: مأخوذ من "نبأ" النون والباء والهمزة قياسه الإتيان من مكان إلى مكان. يقال للذي ينبأ من أرض إلى أرض: نابئ. وسيل نابئ: أتى من بلد إلى بلد.

ومن هذا القياس النبأ: الخبر، لأنه يأتي من مكان إلى مكان. والمنبئ: المخبر.

ومن همز النبي فلأنه أنبأ عن الله تعالى. والله أعلم بالصواب(٢).

---

(١) انظر: ابن فارس، أحمد بن زكريا، "مقاييس اللغة". المحقق: عبد السلام هارون. (دار الفكر، ١٣٩٩هـ)، ٢: ٢٥٩؛ الرازي، زين الدين، "مختار الصحاح". المحقق: يوسف الشيخ. (ط٥، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٠هـ)، ص: ١٠٦.

(٢) انظر: ابن فارس، "مقاييس اللغة"، ٥: ٣٨٥؛ ابن منظور، محمد بن مكرم، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر ١٤١٤هـ)، ١: ١٦٣؛ الفيروزآبادي، مجد الدين، "القاموس المحيط". تحقيق: مكتب تحقيق التراث، إشراف: محمد العرقسوسي. (ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ)، ص: ٥٣؛ الرازي، "مختار الصحاح"، ص: ٣٠٤.

❐ **دلائل النبوة اصطلاحًا:**

هي الآيات والبراهين التي يظهرها الله ﷻ على يد الأنبياء والرسل، والتي تدل على صدقهم في كل ما يخبرون به عن الله ﷻ، وتدل على صحة رسالتهم، وهي كثيرة ومتنوعة، كما أن دلائل كذب المتنبئين كثيرة ومتنوعة، وهي ليست محصورة في المعجزات فقط، بل تكون بها وبغيرها من الآيات والطرق الأخرى، التي يثبت بها صدق الرسل، كالصفات الحسنة التي يتصفون بها، والتشريعات المحكمة المتقنة(١).

المبحث الأول: تصديق النبي ﷺ للمرسلين والدعوة بدعوتهم

من دلائل صدق نبوة نبينا محمد ﷺ تصديقه للمرسلين قبله، وموافقته لهم في دعوتهم إلى توحيد الله تعالى، بل إن دعوة نبينا ﷺ وما جاء به من شرائع كانت مهيمنة على جميع الشرائع التي سبقته؛ لذلك كانت هي الأكمل والأحسن، وكون رسالته هي الأكمل والأحسن، ومصدقة لرسالة إخوانه من المرسلين قبله، والذين أرسلوا برسالة مؤيدة بالبراهين؛ لهداية الناس، وإخراجهم من الظلمات إلى النور؛ فإن هذا مما يؤكد صحة وصدق رسالة نبينا ﷺ.

وقد بين العلَّامة السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ الله تعالى قرر في كتابه كمال صدق النبي ﷺ: «فأخبر أنه صدق المرسلين، ودعا إلى ما دعوا إليه، وأن جميع المحاسن التي في الأنبياء في نبينا محمد ﷺ، وما نزهوا عنه من النقائص والعيوب فرسولنا محمد ﷺ أولاهم وأحقهم بهذا التنزيه، وأنَّ شريعته مهيمنة على جميع الشرائع، وكتابه مهيمن

---

(١) انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح". تحقيق: علي بن حسن. (ط٢، الرياض: العاصمة، ١٤١٩هـ)، ٢: ٣٤؛ مجموعة من الأكاديميين والباحثين المختصين في جامعات العالم، "موسوعة العقيدة والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة". مراجعة وتقديم: عدد من كبار العلماء والمختصين في العالم الإسلامي، (ط١، الرياض: دار التوحيد، ٢٠١٨م)، ٥: ٢٧٤٣.

على كل الكتب، فجميع محاسن الأديان والكتب قد جمعها الله في هذا الكتاب وهذا الدين، وفاق عليها بمحاسن وأوصاف لم توجد في غيره»(١).

قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الأنبياء:٢٥].

هذه الآية تدل على «أنَّ ما أتى به نبينا محمد ﷺ من أصول الدين والشرائع العامة هو ما جاءت به الرسل، وأنه متقرر ذلك عند كل عارف منصف من أهل الكتاب، وهذا من البراهين على أنه رسول الله حقًّا.

فالكتب السابقة والرسل متفقة على الأمر بعبادة الله وحده، والنهي عن الشرك به، وعلى أن الدين عند الله الإسلام المحتوي على الأمر بإخلاص الدين لله، والصدق والعدل، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، والنهي عن الظلم والفواحش، والمحرمات القولية والفعلية.

ومتفقة أيضًا على أن جميع الرسل بشر لا ملائكة...

ومتفقة على أنَّ محمدًا ﷺ موصوف بما وصف به الأنبياء من جميع الكمالات اللائقة بالرسل، وله منها أكملها وأتمها، وقد تواترت البشارات والشهادات بنبوة محمد»(٢).

ومن الأدلة الشرعية التي استدل بها العلَّامة عبد الرحمن السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ

---

(١) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، "القواعد الحسان لتفسير القرآن". (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ)، ص: ٢٢.

(٢) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، "المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي". (عنيزة: مركز صالح بن صالح، ١٤١١هـ)، ١: ٢٤٧.

يَجْتَبِيٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴾ [الشورى:١٣].

وقوله ﷻ: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾ [البقرة:١٣٦].

فهذه الآيات من أعظم الأدلة على صدق رسالة نبينا محمد ﷺ، فقد أمر بالإيمان بجميع الرسل وما جاؤوا به من الحق، كالأمر بالتوحيد والدعوة إلى عبادة الله وحده، وما جاء فيها من الأحكام والشرائع الصحيحة، وهو بهذا الأمر مصدق لجميع الأنبياء والرسل، وشريعته وكتابه مهيمن على الكتب والشرائع كلها، وقد صدق ما جاء بها من أخبار، وقرر أصول الدين وشرائعه التي اتفقت عليها جميع الرسل، والتي تحصل بها الهداية والصلاح لجميع الخلق(١).

ومما يستشهد به على صدق وصحة رسالته ﷺ: إخباره عن الله تعالى وأسمائه وصفاته مفصلة، فقد جاء تفصيلها في كتاب الله تعالى ولم يسبقه إلى تفصيل ذلك كتاب قبله، فجميع ما ذكر في الكتب السماوية المنزلة على الأنبياء فإنه جاء في القرآن المنزل على نبينا ﷺ؛ بل إنَّ القرآن العظيم فيه زيادات وتوضيحات تدل أكبر دلالة على أن الذي جاء بهذا نبينا محمد ﷺ، وهو من أعظم الأدلة الدالة على صدق ما جاء به من عند الله ﷻ.

ومما يؤكد صدق إخبارهم عن الله ﷻ: أنَّ ما ذكروه من نعوت الجلال وصفات الكمال لا يمكن التعبير عن آثار كنه معرفتها في قلوب العارفين بها من التعظيم والإجلال الذي ليس له نظير، وهم خلاصة الخلق، وقد اتفق أهل المعرفة بالله الموصوفون بأعلى الصفات على هذا الأمر العظيم، ليس اتفاقًا اعتقاديًّا علميًّا فحسب، بل اتفاق علمي يقيني وجداني ضروري صادر من هؤلاء الكُمَّل، الذين هم

(١) انظر: المرجع السابق ١: ٢٤٠.

أرفع البشر في كل فضيلة وخصلة كمال، وهو من أعظم البراهين على رسالته، وصحة ما جاء به من التوحيد والحق، وهو من آثار ما أخبر به ونتائجه وثمراته الجليلة؛ ولهذا استشهد الله بهؤلاء على توحيده وصدق رسله فقال عز من قائل: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [آل عمران:١٨](١).

وعلى تقرير هذا البرهان والدليل سار أهل العلم قبل الشيخ السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ، فقد قرروا أنَّ تصديق النبي لإخوانه في دعوتهم من دلائل صدق رسالته ﷺ، فهذا الإمام الطبري عند تفسيره لقول الله ﷻ: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة:٤٨] بعد أن ذكر الأقوال في تفسيرها قال: «وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب، قول من قال: معناه: لكل أهل ملة منكم أيها الأمم جعلنا شرعة ومنهاجًا.

وإنما قلنا ذلك أولى بالصواب؛ لقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ [المائدة:٤٨] ولو كان عنى بقوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ﴾ [المائدة:٤٨] أمة محمد، وهم أمَّة واحدة، لم يكن لقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ وقد فعل ذلك فجعلهم أمة واحدة معنى مفهوم. ولكن معنى ذلك على ما جرى به الخطاب من الله لنبيه محمد ﷺ: أنه ذكر ما كتب على بني إسرائيل في التوراة، وتقدم إليهم بالعمل بما فيها، ثم ذكر أنه قفى بعيسى ابن مريم على آثار الأنبياء قبله، وأنزل عليه الإنجيل، وأمر من بعثه إليه بالعمل بما فيه، ثم ذكر نبينا محمدًا ﷺ، وأخبره أنه أنزل إليه الكتاب مصدقًا لما بين يديه من الكتاب، وأمره بالعمل بما فيه، والحكم بما أنزل إليه فيه دون ما في سائر الكتب غيره، وأعلمه أنه قد جعل له ولأمته شريعة غير شرائع الأنبياء والأمم قبله، الذين قص عليهم قصصهم، وإن كان دينه ودينهم في توحيد الله، والإقرار بما

(١) انظر: السعدي، "فتح الرحيم الملك العلام"، ص: ٧٩.

جاءهم به من عنده والانتهاء إلى أمره ونهيه واحدًا، فهم مختلفو الأحوال فيما شرع لكل واحد منهم، ولأمته فيما أحل لهم وحرم عليهم»(١).

فتصديق النبي ﷺ للأنبياء قبله، والسير على دعوتهم وعدم مخالفتهم في دعوتهم إلى التوحيد، وتصديقهم فيما جاؤوا به من عند الله تعالى: من الأدلة الظاهرة التي تدل على صحة رسالته ورسالة من قبله من الأنبياء والرسل عليهم السلام.

المبحث الثاني: إخباره بقصص الأنبياء بالتفصيل

من دلائل صدق النبي ﷺ ما قرره الله ﷻ في كتابه في عدد من الآيات: من ذكر وقائع وقصص الأنبياء السابقين مع أقوامهم، والتي كان يقصها نبينا ﷺ على قومه بشيء من التفصيل بما أوحاه الله تعالى إليه، وهذا دليل على أنه مرسل من عند الله تعالى، مبلِّغ عنه الأخبار والأحكام، ومما لا شك فيه أن هذا من أظهر الأدلة على صدقه وصحة ما جاء به من عند الله ﷻ.

يقول الله ﷻ عند ذكر قصة موسى عليه السلام: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلْأَمْرَ وَمَا كُنتَ مِنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [القصص: ٤٤].

أي: إنه لا سبيل إلى معرفة هذه الأمور مفصلة بتلق عن أحد، ولا وصول لك إليها إلا بالوحي رحمة من الله بعباده، ثم في أثناء القصة يبين الله ﷻ أنَّ إتيان الرسول ﷺ بهذه القصة دليل على رسالته(٢).

وقال لما ذكر قصة يوسف وإخوته مطولة قال: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ

(١) الطبري، محمد بن جرير، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق: عبد الله التركي، (ط١، دار هجر: ١٤٢٢هـ)، ٨: ٤٩٤.

(٢) انظر: السعدي، "فتح الرحيم الملك العلام"، ص: ٧٨.

إِلَيْكَ ۖ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا۟ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ [يوسف:١٠٢](١).

وفي ختام قصة نبي الله يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ أشار العلَّامة السعدي إلى جملة من العبر والفوائد المستفادة من هذه القصة العظيمة لهذا النبي الكريم، وذكر من فوائدها: «ما فيها من الأدلة على صحة نبوة محمد ﷺ؛ حيث قص على قومه هذه القصة الطويلة، وهو لم يقرأ كتب الأولين ولا دارس أحدًا، يراه قومه بين أظهرهم صباحًا ومساءً، وهو أمي لا يخط ولا يقرأ، وهي موافقة لما في الكتب السابقة، وما كان لديهم؛ إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون»(٢).

وفي قصة زكريا مع مريم قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾ [آل عمران:٤٤].

ففي هذه الآيات يبين الله تعالى أن النبي ﷺ يخبر عن غيب، ولم يكن نبينا ﷺ شاهدًا لتلك الحوادث والقصص، وهو يخبر بها على وجه التفصيل، ولم يكن له ذلك إلا بوحي من عند الله جَلَّ جَلَالُهُ، وحاشاه أن يفتري على رب العالمين؛ وهذا دليل على صدقه وصحة رسالته.

يقول العلَّامة السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذه الأمور والإخبارات المفصلة التي يفصلها الرسول ﷺ بما أوحي إليه تفصيلًا صحح به أكثر الأخبار والحوادث، التي كانت في كتب أهل الكتاب محرفة ومشوهة بما أضافوا إليها من خرافات وأساطير، حتى ما يتعلق منها بعيسى وأمه وولادتهما ونشأتهما، وبموسى وولادته ونشأته، كل ذلك وغيره لم يكن يعرفه أهل الكتاب على حقيقته، حتى جاء القرآن فقص ذلك على ما وقع

(١) انظر: السعدي، "القواعد الحسان"، ص: ٢٢.

(٢) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". المحقق: عبد الرحمن اللويحق. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ)، ص: ٤٠٧.

وحصل، مما أدهش أهل الكتاب وغيرهم، وأخرس ألسنتهم؛ حتى لم يقدر أحد منهم ممن كان في وقته، ولا ممن كانوا بعد ذلك، أن يكذبوا بشيء منها، فكان ذلك من أكبر الأدلة على أنه رسول الله حقًّا»(١).

ويذكر العلَّامة السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: أنَّ إخبار النبي ﷺ بهذه القصص مفصلة يدل أكبر دلالة على رسالة نبينا ﷺ، وصحة ما جاء به من عند الله تعالى؛ لأنَّ تفصيلها جاء عن طريق الوحي، ثم إنَّ إخباره لم يكن مقتصرًا على مجرد الإخبار؛ بل مع إخباره يصحح ما حرفه أهل الكتاب على الأنبياء، وما نسبوه إليهم من خرافات وكذب وبهتان. ونهاية ما عند خواص أهل الكتاب من هذه الأمور نتف وقطع يسيرة، لا يحصِّل منها قريب مما يحصل بالقرآن، وهذا أبلغ في تأكيد صحة وصدق رسالته ﷺ(٢).

ويقرر الحافظ ابن كثير هذا البرهان عند تفسير قوله تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [هود:٤٩] ويقول بأن الله تعالى يبين لنبيه في هذه القصة وغيرها من القصص أنها من أخبار السابقين، نخبرك بها، ونقصها عليك كأنك حاضر وشاهد لها، وهذا وحي من عندنا، ولم يكن عندك ولا عند قومك علم بهذه القصص، ولا بتفاصيلها، حتى لا يزعم أحد من الناس أنك أخبرت بها عن طريق أحد من قومك؛ بل أوحاها الله إليك كما حدثت القصة وكأنك موجود وقت حصولها، والواجب عليك أن تصبر على تكذيب الناس لك؛ فإن العاقبة والنصر من عند الله لك، كما نصرنا الأنبياء قبلك على أعدائهم(٣).

---

(١) السعدي، "القواعد الحسان"، ص: ٢٣.

(٢) انظر: السعدي، "فتح الرحيم الملك العلام"، ص: ٧٨.

(٣) انظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، "تفسير القرآن العظيم". المحقق: سامي سلامة. (ط٢، =

المبحث الثالث: كمال حكمة الله وتمام قدرته بنصر النبي ﷺ وحفظه وعصمته له من الخلق

من الدلائل التي قررها الكتاب العزيز تقرير نبوة نبينا ﷺ بكمال حكمة الله، وتمام قدرته، وتأييده لرسوله، وحفظه وعصمته له من الخلق، ونصره له مع تكالب الأعداء عليه، واتباعهم الطرق المتنوعة للقضاء عليه وعلى ما جاء به، كل ذلك يدل دلالة واضحة على أن من قدح في رسالته فقد قدح في حكمة الله وفي قدرته ورحمته، بل وفي ربوبيته.

وكذلك نصره وتأييده الباهر لهذا النبي ﷺ على الأمم دليل على أنه رسول الله حقًّا، وأنَّ رسالته حق وصدق من عنده سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى(١).

إنَّ المتأمل في تأييد الله تعالى لنبينا الكريم، ونصره على أعدائه رغم قوتهم وكثرتهم وتمكنهم في الأرض، وتكالب طوائفهم المختلفة للنيل من النبي ﷺ ورد دعوته، واتباعهم جميع السبل الممكنة للقضاء عليه وعلى ما جاء به: ليدرك تمامًا أن ما جاء به نبينا ﷺ حق وصدق، وأنه مؤيد ومرسل من عند الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

وإنَّ الناظر في القرآن الكريم يجد تقرير ذلك واضحًا في عدد من الآيات، التي تبين تأييد الله تعالى لنبيه ونصره له وخذلانه لأعدائه، وبهذا يتيقن العاقل أن ما حصل لنبينا ﷺ يدل دلالة واضحة على صدقه وصحة رسالته، ومن تلك النصوص ما يأتي:

قوله جَلَّ جَلَالُهُ: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ ۚ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿١٢﴾ قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِى فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا ۖ فِئَةٌ تُقَٰتِلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ ۚ وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِۦ مَن يَشَآءُ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُو۟لِى

=

الرياض: دار طيبة، ١٤٢٠هـ)، ٤: ٣٢٨.

(١) انظر: السعدي، "القواعد الحسان"، ص: ٢٣.

﴿ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[آل عمران:١٣].

قال العلَّامة السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مفسرًا هذه الآيات: «وهذا خبر وبشرى للمؤمنين، وتخويف للكافرين، أنهم لا بد أن يغلبوا في هذه الدنيا، وقد وقع كما أخبر الله، فغلبوا غلبة لم يكن لها مثيل ولا نظير، وجعل الله تعالى ما وقع في بدر من آياته الدالة على صدق رسوله، وأنه على الحق، وأعداءه على الباطل، حيث التقت فئتان...فأيد الله المؤمنين بنصره، فهزموهم بإذن الله، ففي هذا عبرة لأهل البصائر، فلولا أنَّ هذا هو الحق الذي إذا قابل الباطل أزهقه واضمحل الباطل لكان- بحسب الأسباب الحسية- الأمر بالعكس»(١).

❐ ومما يستدل به لهذا البرهان قوله جَلَّ جَلَالُهُ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[المائدة:٦٧].

في هذه الآية يأمر الله جَلَّ جَلَالُهُ نبيه بتبليغ دينه، وهو كل أمر يجب على النبي ﷺ توضيحه للناس: كالعقائد، والأعمال، وجميع الأحكام الشرعية، وقد قام نبينا الكريم بهذا أتم القيام، وشهد بذلك أكابر الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ.

ثم بين الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لنبينا أنه محفوظ ومعصوم من الناس، فقد تكفل الله بحفظك من الأعداء، وينبغي أن يكون حرصك على التبليغ والتعليم، وهذا يدل على أهمية ما جاء به، وأنه حق من عند الله يجب أن يبلغه للعباد(٢).

❐ ومن النصوص التي يستدل بها على أنَّ تأييد الله جَلَّ جَلَالُهُ لنبينا ﷺ من أدلة صدق رسالته: قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ ٱلْقُرُونِ يَمْشُونَ فِى مَسَٰكِنِهِمْ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ﴾[طه:١٢٨].

---

(١) السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٩٦٣.

(٢) المرجع السابق ص: ٢٣٩.

ولقد أوضح العلَّامة السعدي المراد من هذه الآية فقال: «أي: أفلم يهد هؤلاء المكذبين المعرضين، ويدلهم على سلوك طريق الرشاد وتجنب طريق الغي والفساد، ما أحل الله بالمكذبين قبلهم من القرون الخالية، والأمم المتتابعة، الذين يعرفون قصصهم، ويتناقلون أسمارهم، وينظرون بأعينهم مساكنهم من بعدهم، كقوم هود، وصالح، ولوط، وغيرهم، وأنهم لما كذبوا رسلنا وأعرضوا عن كتبنا أصبناهم بالعذاب الأليم؟ فما الذي يؤمن هؤلاء أن يحل بهم ما حل بأولئك؟ ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُولَٰئِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ ﴿٤٣﴾ أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ﴾ [القمر:٤٣-٤٤].

لا شيء من هذا كله، فليس هؤلاء الكفار خيرًا من أولئك حتى يدفع عنهم العذاب بخيرهم، بل هم شر منهم؛ لأنهم كفروا بأشرف الرسل وخير الكتب، وليس لهم براءة مزبورة وعهد عند الله، وليسوا كما يقولون إن جمعهم ينفعهم ويدفع عنهم، بل هم أذل وأحقر من ذلك، فإهلاك القرون الماضية بذنوبهم من أسباب الهداية؛ لكونها من الآيات الدالة على صحة رسالة الرسل الذين جاءوهم، وبطلان ما هم عليه»(١).

❐ ومن النصوص التي تبين كمال حكمة الله ﷻ وتمام قدرته، وأنَّ إرسال الرسول وتأييده ونصره كان رحمة من عند الله ﷻ، وأنَّ ما حصل من الهداية واتباع الحق من دلائل صدق النبي ﷺ وصحة رسالته: قوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ ۚ وَإِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء:١٧٠].

فهذه الآية اشتملت على جملة من الأمور، التي يتضح من خلالها أنَّ حكمة الله ورحمته بنصر نبيه من دلائل صدقه، وصحة رسالته، ومن ذلك:

١- أنَّ الله ﷻ أمر بالإيمان برسوله محمد ﷺ، الذي يعتبر مجيئه حق وشرعه حق، وأن الخير يحصل بالإيمان به، فالإيمان خير للمؤمنين في دنياهم وأخراهم، وأن

(١) السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٥١٦.

الشر كل الشر بمخالفته، فالشقاء يحصل بعدم الإيمان أو نقصه. والعبد لا يضر إلَّا نفسه، والله ﷻ غني عنه لا تضره معصية العاصين.

٢- أنَّ العاقل يدرك أنَّ بقاء الخلق في جهلهم يعمهون، وفي كفرهم يترددون يستوجب إرسال الرسول لبيان الحق لهم، وأنَّ من حكمة الله ﷻ ورحمته إرسال الرسول لهداية الخلق، وإخراجهم من الظلمات إلى النور، فمجرد النظر في رسالته دليل قاطع على صحة نبوته.

٣- أنَّ الناظر إلى ما جاء به من الشرع العظيم، وما فيه من إخبار عن الغيبيات الماضية والمستقبلية، والإخبار عن الله ﷻ، وبيان الأوامر الشرعية والنواهي، يدرك تمامًا أن مثل هذا لا يمكن معرفته إلا بالوحي والرسالة(١).

وفي نهاية هذا المبحث أشير إلى موافقة السعدي لما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حيث قال: «وقد أيده تأييدًا لا يؤيد به إلَّا الأنبياء، بل لم يؤيد أحد من الأنبياء كما أيد به، كما أنه بعث بأفضل الكتب إلى أفضل الأمم بأفضل الشرائع، وجعله سيد ولد آدم ﷺ، فلا يعرف قط أحد ادعى النبوة وهو كاذب؛ إلَّا قطع الله دابره، وأذله وأظهر كذبه وفجوره. وكل من أيده الله من المدعين للنبوة لم يكن إلا صادقًا، كما أيد نوحًا، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، وداود، وسليمان، بل وأيد شعيبًا، وهودًا، وصالحًا؛ فإنَّ سُنَّة الله أن ينصر رسله والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد، وهذا هو الواقع، فمن كان لا يعلم ما يفعله الله إلَّا بالعادة، فهذه عادة الله وسنته يعرف بها ما يصنع، ومن كان يعلم ذلك بمقتضى حكمته؛ فإنه يعلم أنه لا يؤيد من ادعى النبوة وكذب عليه تأييدًا لا يمكن أحدًا معارضته، وهكذا أخبرت الأنبياء قبله أنَّ الكذاب لا يتم الله أمره، ولا ينصره، ولا يؤيده؛ فصار هذا معلومًا من

(١) انظر: السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٢١٥.

هذه الجهات»(١).

المبحث الرَّابع: أخلاقه وصفاته الجميلة

من أركان الإيمان الستة الإيمان بالرسل، فقد اختصهم الله بخصائص كثيرة، ومن أجلها وأعظمها ما اختصوا به من الرسالة، فهم مبلغون عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، أرسلهم الله وَجَلَّ لهداية الخلق وتبليغ شريعته؛ لذلك ميزهم ربهم بصفات الكمال التي امتازوا بها، وفاقوا بها الأولين والآخرين، ومن ذلك تميزهم بالصدق، والأمانة، والقوة، والعلم، والدعوة والتعليم، والإرشاد والهداية، والشفقة والرحمة، وقد اصطفاهم الله تعالى وفضَّلهم، وبواسطتهم عرف الناس ربهم، وتعلموا الأحكام الشرعية، فللأنبياء حق على المدعوِّين، فيجب عليهم محبتهم، والاعتراف بما جاؤوا به، واتباعهم، والاهتداء بهديهم، وهذا الأمر يشمل جميع الأنبياء الرسل.

وأمَّا نبينا ﷺ فله من الصفات أعلاها وأكملها، فكان حقًّا على جميع من بلغته رسالة النبي ﷺ أن يتبعه ويؤمن برسالته، ويصدقه فيما جاء به من عند الله تعالى، فهو خاتم الأنبياء، وهو أفضل الخلق أجمعين وأصدقهم وأنصحهم وأعظمهم في كل خصلة حميدة، فقد خصه الله بخصائص لم تكن لأحد قبله من الرسل، فكانت صفاته شاهدة على صدقه وصحة رسالته(٢).

إنَّ الأخلاق الجميلة وصفات الكمال التي اتصف بها نبينا ﷺ من أكبر الأدلة الدالة على صدقه، وصحة رسالته، فقد كان لرسول الله ﷺ من الصفات أعلاها وأكملها، وفاقت صفاته صفات الخلق جميعًا، اتصف بأكمل الصفات التي تؤكد رسالته، ومنها الصدق والأمانة، فلم يُعهَد عليه كذب ولا خيانة، وكان يعرف بالصادق الأمين بين قومه، ومن صفاته التي قرر القرآن الكريم بها صدق رسالته عظيم

---

(١) ابن تيمية، "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح"، ١: ٤١٠.

(٢) انظر: السعدي، "فتح الرحيم الملك العلام"، ص: ٥٩.

شفقته على الخلق، وأنه بالمؤمنين رؤوف رحيم، وآثار ذلك ظاهرة للناظرين(١).

ومن أعظم الصفات التي اتصف بها نبينا ﷺ، والتي تدل على صحة رسالته، ما اتصف به من الصدق في القول والعمل، فكان الصدق ملازمًا له منذ أن نشأ ﷺ، فلم يعهد عنه كذب بين قومه؛ وهذا برهان عظيم على قبول ما جاء به من عند الله تعالى.

وإن الناظر في النصوص الشرعية يجد أن الله ﷻ قد أمر بالصدق، وامتدح الصادقين، فقال ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة:١١٩]، وقال أيضًا: ﴿وَٱلَّذِي جَآءَ بِٱلصِّدۡقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ﴾ [الزُّمَر:٣٣].

والصدق من الصفات الموصلة إلى الجنة، وضده الكذب الذي يؤدي إلى الفجور، ففي الحديث عن عبد الله بن مسعود ﷺ، عن النبي ﷺ قال: «**إنَّ الصدق يهدي إلى البر، وإنَّ البر يهدي إلى الجنة، وإنَّ الرجل ليصدق حتى يكون صديقًا، وإنَّ الكذب يهدي إلى الفجور، وإنَّ الفجور يهدي إلى النار، وإنَّ الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذابًا**»(٢).

والصادق ممتثل لأمر الله، محصل للأجر والثواب، منتفع بصدقه في الدنيا والآخرة حتى يكتبه الله صديقًا عنده في أرفع المقامات، ومن عرف بالصدق بين الناس

---

(١) انظر: السعدي، "القواعد الحسان"، ص: ٢٣.

(٢) أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل، "صحيح البخاري". المحقق: محمد الناصر. (ط١، جدة: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، كتاب الأدب، باب قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾، ٨: ٢٥، رقم: ٦٠٩٤؛ والنيسابوري، مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم". المحقق: محمد عبد الباقي. (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، كتاب البر والصلة والآداب، باب قبح الكذب وحسن الصدق وفضله، ٤: ٢٠١٣، رقم: ٢٦٠٧.

ارتفعت منزلته بينهم، واطمأن الناس لأقواله وأفعاله، وكان موثوقًا بينهم لا يحتاج لشهادة أحد لتأكيد خبره، وأمن الناس من بوائقه ومكره؛ لأنه لا يقول إلَّا الصدق.

وقد كان نبينا الكريم أصدق الخلق في جميع المقامات الدينية والدنيوية، يثق الناس به في مقام الإفتاء والتعليم والإرشاد، ولا يعدلون بقوله لقول أحد، يأخذون بإرشاداته وتعليمه، وإن شهد شهادة ثبتت الأحكام بشهادته، وإن أخبر بخبر وثق الناس لخبره وعظموه واحترموه، وإن عامل الناس في أمور الدنيا اطمأنوا لمعاملته.

وحسبك بهذا الخلق الذي يعترف بكماله أهل الفضل والكمال، فهو من جملة البراهين على صدق الرسول، وكمال ما جاء به من هذا الدين القيم الذي هذا الخلق العظيم من أخلاقهم(١).

ومن الصفات التي اتصف بها نبينا عليه الصلاة السلام وهي من براهين صحة رسالته، رحمته بالخلق، فقد كان مشفقًا على المدعوين، ويرجو هدايتهم، وهو خلق من أخلاق صفوة الخلق، قال تعالى: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة:١٢٨]

يقول العلَّامة السعدي: «فرأفته ﷺ ورحمته لا يقاربه فيها أحد من الخلق، وهذه الرأفة والرحمة ظهرت آثارها في معاملته للخلق، ولا تنافي قوة القلب وصبره.

فقد كان ﷺ أصبر الخلق، وأشجعهم وأقواهم قلبًا، مع كمال رحمته.

فقوة القلب من آثارها: الصبر والحلم، والشجاعة القولية والفعلية، والقيام التام بأمر الله، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

ورحمة القلب من آثارها: الشفقة والحنو والنصيحة، وبذل الإحسان المتنوع.

فأي أخلاق تقارب هذه الأخلاق السامية الجليلة، فقوة القلب وشجاعته تنفي الضعف والخور، ورحمته تنفي القسوة والغلظة والشراسة.

---

(١) انظر: السعدي، "فتح الرحيم الملك العلام"، ص: ١٠٠.

وهذه الأخلاق الجميلة وإن كانت من علم الأخلاق والتربية على أحسنها، فإنها أيضًا داخله في علم التوحيد، كما دخل فيه الخوف والرجاء والدعاء وغيرها.

فهي من جهة: التعبد لله تعالى بها والتقرب إليه داخلة في علم التوحيد.

ومن جهة: تكميلها للعبد، وترقيتها لأخلاقه، وتهذيب النفوس وتزكيتها داخلة في علم الأخلاق.

وهذا أعظم البراهين على رسالة محمد ﷺ، وعلى أن ما جاء به من القرآن والدين هو الحق الذي لا رقي ولا علو ولا كمال ولا سعادة إلَّا به، وأنه هو الهدى العلمي والإرشادي، والهدى العملي، والتربية النافعة»(١).

ومن النصوص الجامعة الدالة على صدق رسالة نبينا ﷺ، وصحة ما جاء به من عند الله، وأنَّ الصفات التي اتصف بها وعرف بها بين الناس قبل مبعثه كانت من أعظم البراهين الدالة على أنه رسول من عند الله ﷻ؛ لذلك آمن به الناس رغم الإرث الطويل الذين ورثوه من آباءهم وأجدادهم من عبادة غير الله تعالى، والتقرب إلى الأوثان والأصنام. قال ﷻ: ﴿ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۖ وَلَا تُسۡـَٔلُ عَنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلۡجَحِيمِ ﴾ [البقرة:١١٩].

قال العلَّامة السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ثم ذكر تعالى بعض آية موجزة مختصرة جامعة للآيات الدالة على صدقه ﷺ وصحة ما جاء به فقال: ﴿ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾ فهذا مشتمل على الآيات التي جاء بها، وهي ترجع إلى ثلاثة أمور:

الأول: في نفس إرساله.

والثاني: في سيرته وهديه ودله.

والثالث: في معرفة ما جاء به من القرآن والسنة.

فالأول والثاني: قد دخلا في قوله: ﴿ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ ﴾.

---

(١) السعدي، "فتح الرحيم الملك العلام"، ص: ١٠٩.

والثالث: دخل في قوله: ﴿بِٱلْحَقِّ﴾.

وبيان الأمر الأوَّل: وهو - نفس إرساله - أنه قد علم حالة أهل الأرض قبل بعثته ﷺ، وما كانوا عليه من عبادة الأوثان والنيران والصلبان، وتبديلهم للأديان، حتى كانوا في ظلمة من الكفر، قد عمتهم وشملتهم، إلا بقايا من أهل الكتاب قد انقرضوا قبيل البعثة.

وقد علم أنَّ الله تعالى لم يخلق خلقه سدى، ولم يتركهم هملًا؛ لأنه حكيم عليم، قدير رحيم، فمن حكمته ورحمته بعباده، أن أرسل إليهم هذا الرسول العظيم، يأمرهم بعبادة الرحمن وحده لا شريك له، فبمجرد رسالته يعرف العاقل صدقه، وهو آية كبيرة على أنه رسول الله.

وأما الثاني: فمن عرف النبي ﷺ معرفة تامة، وعرف سيرته وهديه قبل البعثة، ونشوءه على أكمل الخصال، ثم من بعد ذلك قد ازدادت مكارمه وأخلاقه العظيمة الباهرة للناظرين، فمن عرفها، وسبر أحواله؛ عرف أنها لا تكون إلا أخلاق الأنبياء الكاملين؛ لأنَّ الله تعالى جعل الأوصاف أكبر دليل على معرفة أصحابها وصدقهم وكذبهم.

وأما الثالث: فهو معرفة ما جاء به ﷺ من الشرع العظيم، والقرآن الكريم، المشتمل على الإخبارات الصادقة، والأوامر الحسنة، والنهي عن كل قبيح، والمعجزات الباهرة، فجميع الآيات تدخل في هذه الثلاثة»(١).

هذه بعض المواضع التي أشار إليها العلَّامة السعدي، والتي يتبين منها أن أخلاق النبي ﷺ وصفاته العالية التي اتصف بها كانت من أظهر الدلائل على صدق رسالته، وأنَّ الناس اتبعوه رغم عداوتهم له؛ لما رأوه من صدقه وإخلاصه، وما يحمله من صفات الجمال التي أبهرت كل من خالفه وعانده ﷺ.

---

(١) السعدي، "تيسير الكريم الرحمن" ص: ٦٤.

وتأكيدًا لما قرره العلَّامة السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «ودلائل صدق النبي الصادق وكذب المتنبي الكذاب كثيرة جدًّا، فإن من ادعى النبوة وكان صادقًا؛ فهو من أفضل خلق الله، وأكملهم في العلم والدين، فإنه لا أحد أفضل من رسل الله وأنبيائه صلوات الله عليهم وسلامه، وإن كان بعضهم أفضل من بعض كما قال تعالى: ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [البقرة:٢٥٣] ... وإن كان المدعي للنبوة كاذبًا فهو من أكفر خلق الله وشرهم، كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [الأنعام:٩٣]، ... ولما كان هذا من أعلى الدرجات، وهذا من أسفل الدركات؛ كان بينهما من الفروق والدلائل والبراهين التي تدل على صدق أحدهما وكذب الآخر ما يظهر لكل من عرف حالهما، ولهذا كانت دلائل الأنبياء وأعلامهم الدالة على صدقهم كثيرة متنوعة، كما أن دلائل كذب المتنبئين كثيرة متنوعة»(١).

المبحث الخامس: بشارات الأنبياء والمرسلين السابقين

من طرق الكتاب العزيز في تقرير دلائل صدق النبي ﷺ: تقريرها بما هو موجود في كتب الأوَّلين، من بشارات الأنبياء والمرسلين، الذين بشروا بهذا بنبينا ﷺ بذكر اسمه أو وصفه، ووصف أمته ودينه(٢).

ومن جملة النصوص التي استدل بها العلَّامة السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ على أن بشارات الأنبياء من أدلة صدق وصحة رسالة نبينا ﷺ ما يأتي:

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٦﴾ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ

(١) ابن تيمية، "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح"، ١: ١٢٧.

(٢) انظر: السعدي، "القواعد الحسان"، ص: ٢٣.

﴿ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ وَهُوَ يُدۡعَىٰٓ إِلَى ٱلۡإِسۡلَٰمِۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٧ يُرِيدُونَ لِيُطۡفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡكَٰفِرُونَ ٨ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾ [الصف:٩].

في هذه الآيات يخبر الله ﷻ عن حال بني إسرائيل وتكذيبهم لعيسى عليه السلام، رغم بيانه لهم بأنه رسول من عند الله تعالى، مؤيد بالبراهين التي تدل على صدقه، كما أنه أشار إلى أنه جاء بشريعة موافقة لشريعة من قبله، وبشر بنبينا ﷺ؛ بل صرح باسمه، وهذا دليل صدقه.

ولما جاء نبينا ﷺ برسالته كما بشر بذلك عيسى عليه السلام، ومعه الأدلة الواضحة التي تدل على أنه هو كما وصفه عيسى لقومه عاندوا وكذبوا، وهذا من أبين الظلم، وتكذيبهم هذا وردهم للحق لا يزيد البصير إلا معرفة بما هم عليه من الباطل، وأما دين الله تعالى فقد تكفل الله بنصره وحفظه. ثم ذكر سبب الظهور والانتصار للدين الإسلامي، الحسي والمعنوي، فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ﴾ [التوبة:٣٣] أي: بالعلم النافع، والعمل الصالح، والدين الذي يتعبد به لرب العالمين الذي هو حق وصدق، فما بعث به النبي ﷺ من الهدى ودين الحق، أكبر برهان على صدقه، وهو برهان باق إلى يوم الدين، وقد أظهره الله تعالى على سائر الأديان بالحجة والبرهان(١).

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓۙ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ

(١) انظر: السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٨٥٩.

ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [الأعراف:١٥٨].

في هذه الآية ذكر لوصف النبي ﷺ، وإخبار بأن أهل الكتاب يجدون وصفه في كتبهم، وهو أنه لا يقرأ ولا يكتب، وأنه يأمر بكل ما عرف حسنه وصلاحه، وينهى عن كل ما عرف قبحه في العقول والفطر، وهذا أعظم دليل يدل على أنه رسول الله حقًّا.

ومن وصفه أيضًا أنَّ دينه سهل ميسر، لا مشقة فيه ولا تكاليف ثقيلة، فمن آمن به فقد ظفر بخير الدنيا والآخرة، ومن كذب به فقد خسر خسرانًا مبينًا.

ثم دفع التوهم الذي قد يحصل من أن الدعوة للإيمان مقصورة على أهل الكتاب، فبين لهم أن الحكم عام يشمل أهل الكتاب وغيرهم، فالله تعالى هو المتصرف بكل شيء، فقد أرسل إليكم رسولًا عظيمًا، يدعوكم إلى الله، ويحذركم من كل شر، ولا طريق لمعرفة الله إلا عن طريق رسله، وبهم يسلك الإنسان الطريق إلى دار كرامته التي من آمن بها صدق الرسول ﷺ(١).

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [البقرة:١٤٧].

هذه الآية أيضًا مما يستدل بها على صدق رسالة نبينا ﷺ، فأهل الكتاب تقرر عندهم أنَّ الرسول الذي بشر به قد جاء بالحق من عند الله، وعرفوا وصفه، وتيقنوا ذلك كما تيقنوا أبناءهم، لكن أكثرهم قد كتموا الشهادة بالحق مع تيقنهم به، مع أنه هو الحق، لما اشتملت عليه رسالته من الأوامر الحسنة، وتزكية النفوس، وحثها على

(١) انظر: السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٣٠٥.

تحصيل مصالحها، ودفع مفاسدها، لصدوره من ربك(١).

المبحث السَّادس: إخباره بالغيوب الماضية والمستقبلية

من أعظم الدلائل التي تستوجب الإقرار برسالة نبينا ﷺ: ما قرره الله تعالى في كتابه من إخبار النبي ﷺ ببعض الغيوب الماضية والغيوب المستقبلة، والتي وقعت في زمان مضى، أو وقعت في زمانه، والتي لا تزال تقع في كل وقت، وتحدث شيئًا فشيئًا وفق ما أخبر به القرآن، والتي لا يمكن الإخبار بها إلا عن طريق الوحي، فليس لنبينا ولا لغيره أن يخبر بالغيب من عند نفسه، وهذا من الإيمان بالله ورسوله، والإيمان بالغيب، وهو من البراهين الدالة على التوحيد وعلى صدق الرسول ﷺ(٢).

ولعلنا في هذا المبحث نستعرض جملة من الوقائع والأخبار الغيبية التي أشار إليها السعدي مما قصه علينا، وأخبرنا به رسول الله ﷺ، سواء ما قصة علينا من أمر حصل ومضى في الماضي، أو أخبار غيبية ستحصل في المستقبل، مما يدل دلالة واضحة على أنه برهان من براهين صدقه.

أوَّلًا: إخباره عن الغيوب الماضية.

الأخبار الغيبية التي حدثت في الماضي مما قرره كتاب الله تعالى، وقص علينا تفاصيله نبينا الكريم ﷺ كثيرة جدًّا، ولو أردنا أن نذكرها لطال البحث، وحسبنا أن نشير إلى بعض منها، وبذكرها يظهر برهان النبوة، وصحة رسالة نبينا ﷺ، ومن ذلك:

١- إخباره عن تفاصيل الوقائع الماضية في قصص الرسل في أنفسهم، ومع أقوامهم من أتباعهم وأعدائهم تفصيلًا ليس لأحد طريق إلى تحصيله إلا الوحي، وما

---

(١) انظر: السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٧٢؛ الطبري، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، ٩: ٢٢٠.

(٢) انظر: السعدي، "القواعد الحسان"، ص: ٢٣؛ السعدي، "فتح الرحيم الملك العلام"، ص: ٧٧.

ذكره خواص وعلماء أهل الكتاب من تلك التفاصيل لا يعد شيئًا عند الذي ذكره نبينا ﷺ، إضافة إلى تصحيح وبيان الكذب الذي اعترته القصص التي حكاها علماء أولئك القوم، وهذا دليل على أنه لا ينطق عن الهوى.

وقد عقدتُ مبحثًا مستقلًّا تقدم الحديث عنه، بينت فيه أنَّ تفصيل النبي ﷺ لقصص من سبقه من الأنبياء من دلائل صدق وصحة نبوته ﷺ(١).

٢- ما ذكره من خبر الملائكة والملأ الأعلى، وما ذكر في قصة آدم وسجود الملائكة له بعد تلك المراجعات، قال ﷻ: ﴿ مَا كَانَ لِيَ مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَإِ الْأَعْلَىٰ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾ [ص:٦٩].

٣- إخباره ﷺ عن الله تعالى، وبيان صفات الكمال والجلال له ﷻ، فجميع ما ذكر من الإخبار عن الله تعالى وصفاته في الكتب المنزلة على الأنبياء فهو مذكور في القرآن، بل وفيه زيادات كبيرة تدل على أن هذا القرآن مهيمن على جميع الكتب قبله، وأنه من عند الله حقا جاء به محمد ﷺ.

٤- إخباره عن الملائكة وصفاتهم، والجنة والنار، وما أعده الله فيهما من النعيم والعذاب، وتفاصيل ذلك بأمور لا يمكن للعقل تصورها مما يدل دلالة واضحة أن نقل مثل هذه الأخبار لا يمكن إلا عن طريق نبي مرسل، موحى إليه من الله بذلك.

ثانيًا: إخباره عن الغيوب الحاضرة والمستقبلة.

كل واحد من هذه الأخبار دال على صدقه وحقيقة ما جاء به، فكيف بجميعها، فكيف إذا انضمت إلى براهين رسالته التي لا تحصى أجناسها، فضلًا عن أفرادها؟

---

(١) انظر: السعدي، "القواعد الحسان"، ص: ٢٣؛ السعدي، "فتح الرحيم الملك العلام"، ص: ٧٧.

ومن هذه الأخبار:

١- وعد الله لرسوله محمد ﷺ أن يتم أمره وينصره، ويعلي دينه ويظهره على الدين كله، ويخذل أعداءه ويغلبهم.

قال ﷻ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾ [ص: ٦٩]، وقال أيضًا: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ سَتُغۡلَبُونَ وَتُحۡشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَۚ وَبِئۡسَ ٱلۡمِهَادُ ﴾ [آل عمران:١٢]، وقوله: ﴿لَّقَدۡ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءۡيَا بِٱلۡحَقِّۖ لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمۡ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَۖ فَعَلِمَ مَا لَمۡ تَعۡلَمُواْ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتۡحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح:٢٧].

وغيرها من الآيات التي أخبر بها عن الوعود الصادقة، والتي وقعت طبق ما أخبر به الله ﷻ.

٢- إخباره أنه لا سبيل إلى صلاح البشر وسعادتهم إلا باتباع هذا الدين، ولما كانت هذه الأمة في العصور الأولى متمسكة بدين الله، صلحت لهم أمور دينهم ودنياهم، وكانت لهم القوة والعزة، ولما ضيعوا هدايته حصل لهم الضعف.

وفي المقابل نهضت الأمم الأخرى في الصناعات والاختراعات، فأعجبوا بقوتهم وتطورهم، ولن يزدادوا بذلك إلا شقاء، مع بعدهم عن اتباع ما جاء به القرآن، والاسترشاد بهدي محمد ﷺ الجامع بين العلم والعمل، وإصلاح الدين والدنيا والآخرة.

٣- ما ذكر الله من إحكامه لكتابه، وأنه لا يأمر إلا بكل معروف وصلاح، ولا ينهى إلا عن المنكر والفساد، وقد استمرت له هذه الأوصاف الجليلة لجميع الأوقات والأحوال والأشخاص.

٤- إخباره أنه يهدي بكتابه من اتبع رضوانه سبل السلام، وقال: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ [العنكبوت:٦٩].

فمن جمع بين هذين الوصفين وهما: الاجتهاد التام، وبذل المجهود مع حسن القصد لطلب رضوان الله هداه السبيل الموصلة إليه، وإلى دار كرامته.

وقال تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [النحل:٩٧].

وهذا مُشَاهد لأهل البصائر، أن من جمع بين الإيمان الصحيح والعمل الصالح أن الله سيحييه في هذه الدار حياة طيبة(١).

هذه بعض الأقوال للعلامة السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ في تقرير هذا الدليل والبرهان، وأقواله في هذا كثيرة، وقد سبقه أهل العلم في تقرير هذا البرهان لنبينا ﷺ، فإنَّ منبع المعتقد عندهم واحد؛ لذلك اتفقت أقوالهم.

جاء في الحديث عن أم حرام بنت ملحان: أنها سمعت النبي ﷺ يقول: «**أول جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا**»، فقالت: يا رسول الله، أنا فيهم؟ قال: «**أنت فيهم**»، ثم قال النبي ﷺ: «**أوَّل جيش من أمتي يغزون مدينة قيصر مغفور لهم**»، قالت أم حرام: فقلت: أنا فيهم يا رسول الله؟ قال: «**لا**»(٢).

قال ابن حجر: «وفيه ضروب من إخبار النبي ﷺ بما سيقع، فوقع كما قال، وذلك معدود من علامات نبوته: منها إعلامه ببقاء أمته بعده، وأن فيهم أصحاب قوة وشوكة ونكاية في العدو، وأنهم يتمكنون من البلاد حتى يغزوا البحر، وأن أم حرام تعيش إلى ذلك الزمان، وأنها تكون مع من يغزو البحر، وأنها لا تدرك زمان الغزوة الثانية»(٣).

فما أخبر به النبي ﷺ أم حرام رضي الله عنها هو علم من أعلام نبوته، كونه يعلم ويخبر

---

(١) انظر: السعدي، "فتح الرحيم الملك العلام"، ص: ٧٧ – ٩٣.

(٢) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الجهاد والسير، باب ما قيل في قتال الروم، ٤: ٤٢، رقم: ٢٩٢٤.

(٣) ابن حجر، أحمد بن علي، "فتح الباري شرح صحيح البخاري". ترقيم: محمد عبد الباقي. (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ١١: ٧٧.

بالمغيبات قبل وقوعها بزمن بعيد، ثم تقع على وفق ما أخبر به، ويتكرر منه هذا الأمر في كثير من الأحوال، ولا يمكن أن يصدر هذا من كاهن أو منجم، فإنه يغلب عليهم الخطأ وإن أصابوا في بعض الأحيان، فالذي يحصل منه ﷺ يدل دلالة واضحة على صدقه، وصحة ما جاء به(١).

وعندما ساق القرطبي جملة من الأخبار والغيوب التي أخبر بها النبي ﷺ قال: «فهذه كلها أخبار عن الغيوب التي لا يقف عليها إلا رب العالمين، أو من أوقفه عليها رب العالمين؛ فدل على أن الله تعالى قد أوقف عليها رسوله، لتكون دلالة على صدقه»(٢).

هذا ما تيسر جمعه في هذا البرهان من كلام السعدي ومن سبقه من أهل العلم، ممن أكدوا على صحة هذا البرهان، وأنه من أظهر الدلائل على صدق نبوة نبينا الكريم.

المبحث السَّابع: القرآن الكريم

يقرر العلَّامة السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ نبوة نبينا محمد ﷺ من خلال عرضه لجملة من الدلائل التي تدل على صدق ما جاء به نبينا ﷺ، فقد ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ الله وَجَلَّ قد ذكر في كتابه طرقًا متنوعة يعرف بها كمال صدق رسوله ﷺ، وأنَّ القرآن الكريم هو أكبر الأدلة على رسالته وأجلها وأعمها(٣).

ومع تنوع الأدلة على إثبات صدق نبوته ﷺ إلَّا أنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يقرر في كتابه أن

---

(١) انظر: الباجي، سليمان بن خلف، "المنتقى شرح الموطأ". (ط١، مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ)، ٣: ٢١٣.

(٢) القرطبي، محمد بن أحمد، "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق: أحمد البردوني وأطفيش. (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ)، ١: ٧٥.

(٣) انظر: السعدي، "القواعد الحسان"، ص: ٢٤.

القرآن الكريم كاف جدًّا، أن يكون هو الدليل الوحيد على صدق رسوله ﷺ، فقال عز من قائل: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [العنكبوت: ٥١](١).

ومما يؤكد أن القرآن أكبر الدلائل وأظهرها على صدق رسالته: أن نبينا ﷺ أمي لا يقرأ ولا يكتب، وقد جاء بهذا الكتاب الذي تحدى به أهل البلاغة والعربية، وعجزوا عن الإتيان بآية واحدة، ومع ما عرف عنه من الصدق وعدم الكذب، وما تحلى به من الأمانة، فإن الناس لا يجرؤون على تكذيبه، ولا يكذبه إلا معاند ومكابر؛ لذلك كانت الأمية وعدم القراءة والكتابة من أظهر الدلائل على صدق ما جاء به من عند الله، كونه ﷺ لا يمكنه أن يأتي بشيء مثل هذا من عند نفسه.

وقد أوضح العلَّامة السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ أن الله تعالى قرر في كتابه كمال صدق النبي ﷺ، وكونه أميًّا لا يقرأ ولا يكتب، وقد أيده الله لإثبات صدق رسالته بهذا القرآن الكريم، فقال: «وقرر نبوته بأنه أمي لا يكتب ولا يقرأ، ولا جالس أحدًا من أهل العلم بالكتب السابقة، بل لم يفجأ الناس إلَّا وقد جاءهم بهذا الكتاب الذي لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثله ما أتوا ولا قدروا، ولا هو في استطاعتهم ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا، وأنه محال مع هذا أن يكون من تلقاء نفسه، أو أن يكون قد تقوَّله على ربه، أو أن يكون على الغيب ظنينا، وأعاد القرآن وأبدى في هذا النوع»(٢).

ولعل من المناسب في هذا المبحث: أن نستعرض جملة من الآيات القرآنية التي استدل بها العلَّامة السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ لتقرير صدق نبوة نبينا محمد ﷺ بما أنزله الله تعالى عليه، وأرسله به حجة للناس، وتأكيدًا على صدق ما جاء به نبينا من عند الله وهو

(١) السعدي، "القواعد الحسان"، ص: ٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٢.

القرآن الكريم، فمن هذه الآيات:

قوله ﷻ: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤].

ففي هذه الآية: دليل عقلي على صدق ما جاء به نبينا ﷺ؛ فإنَّ الله ﷻ يخاطب هؤلاء المعاندين لنبينا ﷺ، والذين شككوا بدعوته وردوها، وتحداهم بأن يأتوا بمثل ما جاء به، وبين لهم جملة من الأمور توضح كذب دعواهم، وتعد فيصلًا بينهم وبين ما جاء به النبي ﷺ، ويتضح معها عجزهم عن الإتيان بمثل ما جاء به النبي ﷺ، وأن ما جاء به هو من عند الله تعالى، وهو دليل على صدقه، ومن ذلك:

١- أنَّ نبينا ﷺ بشر مثلكم، وتعرفون نشأته، وأنه ليس بأفصحكم ولا بأعلمكم حتى يأتي بمثل هذا القرآن الكريم.

٢- أنه لا يكتب ولا يقرأ، فأتاكم بكتاب، وأخبركم أنه من عند الله ﷻ وكذبتموه، وقلتم بأنه من قولك، فإن كان الأمر كما تقولون فاقبلوا التحدي، وائتوا بمثل ما جاء به وأنتم أهل الفصاحة والخطابة.

٣- إن كان الأمر كما زعمتم من قول نبينا ﷺ، وأنه أمر يسير يستطيع أن يأتي به أفراد الناس، فلكم الاستعانة بمن تريدون وتقدرون عليه من أعوانكم وشهدائكم من أهل الفصاحة والبلاغة.

٤- أنَّ العداوة العظيمة للرسول ﷺ من أقوى الدوافع لكم لقبول هذا التحدي، فإن جئتم بسورة من مثله، فهو كما زعمتم من قوله، وليس من كلام ربنا سبحانه وتعالى، وإن لم تأتوا بسورة من مثله وعجزتم غاية العجز، ولن تأتوا بسورة من مثله فقد تم إنصافكم والتنزل معكم.

٥- أن المخلوق من تراب ناقص من جميع الوجوه، ليس له علم ولا قدرة ولا إرادة ولا مشيئة ولا كلام ولا كمال إلا من ربه، فلا قدرة له على معارضة كلام ربه الذي له الكمال المطلق.

٦- أنَّ كلمات الله ﷻ لا تنفد، فلو أنَّ البحر مداد، ويمده من بعده سبعة أبحر، والأشجار كلها أقلام، لنفذ المداد، وفنيت الأقلام، ولم تنفد كلمات الله، فمن أين للبشر الضعيف مثل هذا؟ فكلام الله تعالى من صفاته ولا يماثل أحد من المخلوقين صفاته سبحانه.

فكل هذه النقاط المذكورة كفيلة باعترافهم بأن هذا القرآن آية كبرى، وأنه برهان ساطع على صدق نبينا ﷺ، وصدق ما جاء به من عند الله، فتبًّا لمن اشتبه عليه كلام الخالق بكلام المخلوق، وزعم أن محمدًا ﷺ افتراه على الله واختلقه من نفسه، فيتعين عليكم أيها المعاندون اتّباعه، والإيمان به وبما جاء به؛ لتتقوا النار التي أعدها للكافرين(١).

قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ كَثِيرٗا مِّمَّا كُنتُمۡ تُخۡفُونَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖۚ قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ ١٥ ﴾ [المائدة:١٥].

في سياق هذه الآية الكريمة وما قبلها من الآيات: ذكر الله تعالى ما أخذه على أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وأنهم نقضوا ذلك إلا قليلًا منهم، فأمرهم جميعًا أن يؤمنوا بنبينا محمد ﷺ، واحتج عليهم بآية قاطعة دالة على صحة وصدق نبوته ﷺ، حيث جاء نبينا الكريم - وهو أمي لا يقرأ ولا يكتب - فبين لهم ما كان يخفيه عنهم علماء ملتهم من اليهود والنصارى ويتكاتمونه فيما بينهم من الأحكام الشرعية والأخبار، مثل: صفة نبينا محمد ﷺ في كتبهم، والبشائر التي تبشر به وتذكر أوصافه، وغيرها من الأخبار والأحكام، فمثل هذه العلوم والإخبار بها من رجل أمي لا يقرأ ولا يكتب، إضافة إلى أنَّ في إخباره إظهار لكذب علمائهم؛ لهو من أدل الدلائل على القطع والتصديق برسالته.

---

(١) انظر: السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٤٥.

فالقرآن كتاب يستضاء به في ظلمات الجهالة، وفيه كل ما يحتاج إليه الناس من أمور الدين والدنيا: من العلم بالله، وأحكامه الشرعية والجزائية، وقد أيد الله تعالى به نبينا محمدًا ﷺ، فكان من أكبر الأدلة على صدق وصحة ما جاء به من عند الله تعالى(١).

قوله ﷻ: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ ۝٥ مَآ ءَامَنَتْ قَبْلَهُم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَآ أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء:٦].

في هذه الآية يبين ﷻ إفك المكذبين لنبينا الكريم ﷺ؛ حيث قالوا في حقه الأقاويل الكاذبة، وأنَّ القرآن العظيم الذي جاء به بمنزلة كلام النائم الذي لا يحس ولا يدري ما يقول، أو أنه مما اختلقه وتقوله من عند نفسه، أو أنه ضرب من الشعر.

وإنَّ الناظر في كلام الله ﷻ ليدرك ويجزم جزمًا لا شك فيه أنه أجل الكلام، وأنه لا يمكن لأحد من البشر أن يقوله أو يقول ببعضه؛ لذلك تحدى الله ﷻ الإنس والجن أن يأتوا بآية فلم يقدروا، وأعداء الله ﷻ من المكذبين يدركون أن قدرتهم قاصرة عن قبول هذا التحدي، إلَّا أن المعارضة كان القصد منها التنفير من دعوة النبي ﷺ، وتكذيب القرآن الذي يعد أكبر الآيات المستمرة، الدالة على صدق ما جاء به الرسول ﷺ، وهو كاف شاف لقبول الحق، فمن طلب دليلًا غيره، أو اقترح آية سواه، فهو جاهل ظالم مشبه لهؤلاء المعاندين، ومثلهم إن كان قصدهم معرفة الحق؛ فإن القرآن العظيم أعظم آية، وإن كان قصدهم التعجيز وتحقق لهم ما أرادوا ولم يؤمنوا بعد ذلك؛ فإنَّ سنة الله ﷻ تقتضي أنَّ من طلبها، ثم حصلت له فلم يؤمن أن يعاجله بالعقوبة، كما حصل لمن سبقهم من الأقوام(٢).

هذه بعض الآيات القرآنية التي استدل بها العلَّامة السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ لتقرير صدق

---

(١) انظر: السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٢٢٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص: ٥١٨.

رسالة النبي ﷺ، ولو أردنا أن نستعرض النصوص القرآنية التي تناولها الشيخ بالاستدلال بها على صحة رسالة نبينا ﷺ، لطال البحث، ولعل ما أوردته من الأمثلة يكفي لتقرير ما أراده الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ.

فالقرآن العظيم الذي أيد الله به نبيه ﷺ اشتمل على علوم الغيب والشهادة، وفيه الهداية إلى خيري الدين والدنيا، وفيه التحذير من كل شر، والإرشاد إلى أقوم الطرق وأهدى السبل، وهذا دليل وبرهان على أنه من عند الله، وأن من جاء به هو الرسول الأمين، لذلك كان أكبر وأعظم الأدلة على صدقه(١).

وقد وضح العلَّامة السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ أن صلاح الدين والدنيا إنما يحصل باتباع كتاب الله تعالى، والأخذ بما فيه من أحكام وشرائع، فبه تنهض الشعوب، وتتخلص من الشرور التي تلحق بهم، بخلاف من ابتعد عن شرع الله تعالى ولم يأخذ بما في كتاب الله من أحكام، فإن الشرور تحيط بهم وتعيقهم عن التقدم في الدين والدنيا، وهذا يدل على أنَّ القرآن الكريم أكبر البراهين على صدق ما جاء به النبي ﷺ(٢).

ويؤكد الإمام الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ هذا الدليل الذي قرره العلَّامة السعدي عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة:٢٤]: «ويبين أنَّ الله تعالى يخاطب الكفار ويتحداهم بأنهم إن كانوا في ريب مما نزله على محمد ﷺ من النور والبرهان، وأنه جاء به من عند الله، وكذبوا بأن من أيده بهذا الكتاب هو الله سبحانه وتعالى ولم يصدقوا ذلك؛ فعليكم الإتيان بحجة تدفع ما جاء به، فإنكم تعلمون أن الدليل على صدق الرسول ﷺ وما جاء به من البراهين هو عجز الخلق عن الإتيان بمثل ما جاء به، وهذا حال النبي ﷺ، أنكم ما استطعتم أنتم ولا أعوانكم أن تأتوا بمثل ما جاء به،

(١) انظر: السعدي، "فتح الرحيم الملك العلام"، ص: ٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص: ٩٠.

ولا أقل من ذلك، مع أنكم أهل الفصاحة والبلاغة؛ وبهذا يتقرر أن ما جاء به النبي ﷺ لم يكن مما اختلقه وافتراه، ولو كان الأمر كذلك لم يعجز جميع الخلق عن الإتيان بمثله، وبهذه الآية والدليل والبرهان يجب عليكم أن تؤمنوا بصحة وصدق رسالته»(١).

المبحث الثامن: الآيات والمعجزات الأخرى التي أيده الله تعالى بها

من دلائل صدق رسالة نبينا ﷺ التي قررها الكتاب العزيز: الآيات والمعجزات التي أيده الله ﷻ بها، وأظهرها على يديه، وما أجرى له من الخوارق والكرامات، التي يدل كل واحد منها على أنه صادق مصدوق، وأنه جاء بالحق من عند الله ﷻ؛ فكيف إذا اجتمعت كل هذه الآيات والكرامات؟!(٢).

وفي المبحث السابق كان الحديث عن أعظم الآيات التي أيد الله تعالى بها نبينا ﷺ، وهو القرآن الكريم، وقد أفردته بالحديث لعظمه، وعلو منزلته، وطول المادة العلمية التي تضمنها المبحث عن القرآن الكريم، وهنا سيكون الحديث عن هذا البرهان العظيم – وهو تأييد الله ـ لنبيه بالآيات والمعجزات – ولا يقصد من إيراد هذا المبحث ذكر وسرد الآيات التي أيد الله بها نبينا ﷺ، وإنما القصد هو بيان أن كثرة الآيات والمعجزات برهان عظيم، وملزم للخصوم للإقرار بصحة رسالة نبينا ﷺ؛ لذلك سيكون الحديث مختصرًا وعامًّا، تفاديًا للإطالة في المبحث.

ولعل الحديث عن الآيات والمعجزات يتلخص في النقاط التالية:

أوَّلًا: طلبهم الآيات من رسول الله ﷺ، مع أنَّ الله أيده بها دليل على أنَّ قصدهم الاعتراض وعدم الهداية.

قال الله ﷻ في محكم التنزيل: ﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا ۚ قُلْ إِنَّمَا ٱلْـَٔايَـٰتُ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾ وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ

(١) انظر: الطبري، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، ١: ٣٩٥.

(٢) انظر: السعدي، "القواعد الحسان"، ص: ٢٤.

وَأَبْصَٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [الأنعام: ١١٠].

في هذه الآيات يقسم المكذبون لرسالة نبينا ﷺ بأنه لو جاءت آية تدل على صدق محمد ﷺ لآمنوا به، ولم يكن قصدهم البحث عن الهداية، وإنما مجرد الاعتراض، ورد رسالة الرسول ﷺ؛ لذلك أيده الله تعالى بالآيات البينات، والأدلة الواضحات، التي لا تبقي أدنى شبهة ولا إشكال في صحة ما جاء به، ولم يكن لهم الحق في طلبهم الآيات من الرسول؛ لأن الله تعالى هو الذي يعطيها إياه إذا شاء، ويمنعها إذا شاء، فالرسول لا يملكها، بل واجبه توضيح ما جاء به من عند الله، وواجب عليكم تصديقه، فإن لم يؤمنوا فقد قامت عليهم الحجة وحقت عليهم العقوبة، وهذا من عدل الله تعالى وحكمته بعباده(١).

ثانيًا: تمكين الله لنبينا ﷺ من التصريح بالدعوة لتأييده بالآيات الظاهرة دليل على صدقه.

يقول الله ﷻ: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ۖ فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ ۗ وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَٰطِلَ وَيُحِقُّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿٢٤﴾ ﴾ [الشورى: ٢٤].

يزعم المكذبون أن النبي ﷺ افترى على الله تعالى بادعاء الرسالة من عند الله ﷻ – مع علمهم صدقه وأمانته – وهذا اتهام منهم بأشنع الأمور وأقبحها، وهو قدح في حق الله تعالى؛ حيث مكنه من الدعوة إليه مع التصريح بذلك، ثم أيده الله سبحانه بالمعجزات الظاهرات، والأدلة القاهرات، والنصر المبين، وهو سبحانه قادر على إيقاف دعوته وقطعها من أصلها بمنع النبي ﷺ من ذلك بالختم على قلبه، وهو سبحانه قادر بقدرته على إحقاق الحق وإظهاره، وإبطال الباطل وقطعه، وهذا دليل قاطع على صحة ما جاء به الرسول ﷺ، وأقوى شهادة من الله له على ما قال، ولا

(١) انظر: السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٢٦٩.

يوجد شهادة أعظم منها ولا أكبر(١).

ثالثًا: تأييد الله لرسوله بالآيات الخارقة التي لا نظير لها، ومشاهدة الكفار لها بأعينهم؛ دليل على صدقه وصحة رسالته.

قال ﷻ: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ ۝١ وَإِن يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ۝٢ وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ۚ وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقِرٌّ﴾ [القمر: ١-٣].

يخبر تعالى عن قرب وقت قيام الساعة، ولا يزال الكفار منكرون ولا يصدقون ما جاءهم من الحق والهدى، والله ﷻ يريهم من الآيات والبراهين ما يؤمن على مثله البشر.

فمن أعظم الآيات الدالة على صحة ما جاء به محمد ﷺ: لما طلب منه المكذبون أن يريهم من خوارق العادات؛ لإثبات صحة وصدق ما جاء به: أشار ﷺ إلى القمر فانشق فلقتين، وهم يشاهدون هذا بأعينهم، ويدركون أن الرسول لا يقدر على مثل هذا، فشاهدوا أمرًا ما رأوا مثله، بل ولم يسمعوا أنه جرى لأحد من المرسلين قبله نظيره، فانبهروا مما حصل، ومع ذلك لم يؤمنوا واستمروا في طغيانهم، واتهموه بالسحر.

ثم بيَّن الله تعالى أنَّ إنكارهم ليس لهذه الآية، بل الإنكار لكل الآيات التي تأتيهم، وهذا دليل بأن قصدهم ليس هو اتباع الحق والهدى، وإنما اتباع الهوى، وإلا لآمنوا بما يشاهدونه قطعًا، واتبعوا محمدًا ﷺ؛ لأنه أراهم الله على يديه من البينات والبراهين والحجج القواطع، ما دل على جميع المطالب الإلهية، والمقاصد الشرعية(٢).

إنَّ عدم إيمان هؤلاء الكفار بما جاء به النبي ﷺ من الآيات، وطلبهم لآيات

---

(١) انظر: السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٧٥٨.

(٢) انظر: السعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص: ٨٢٣؛ ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٧: ٤٧٢.

يعينونها بأنفسهم؛ دليل على أن قصدهم مخالفة الرسول ﷺ، كما في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا ﴾ [الإسراء:٩٠]، فاقتراحهم بطلب براهين أخرى غير ما جاء به النبي ﷺ من الآيات فيه نسبة العجز، والعبث إلى الله، واتهام لله بأنه أرسل رسولًا لم يؤيده بالآيات الكافية في الدلالة على صدقه، ولم يعطه من البراهين والحجج ما يبطل دعاوى خصمه، وهذا ينافي حكمة الله، وهو كفر بالله العظيم، والذي يتولى هذا الدور هم السادة والقادة، الذين استيقنت أنفسهم صدق الرسول، لكنهم يريدون صرف العامة عن اتباعه والإيمان بما جاء به(١).

الخاتمة

في ختام هذا البحث: أحمد الله ﷻ وأثني عليه؛ فهو المستحق للحمد والثناء، كما أشكره على نعمه الكثيرة التي لا تعد ولا تحصى، فقد يسَّر لي وأعانني على إتمام هذا البحث، وهو المتفضل والمنعم على عبده الضعيف المفتقر إليه.

أوَّلًا: النتائج:

١- سعة علم الشيخ العلَّامة السعدي رحمه الله وقدرته العالية على استنباط الدلائل من خلال النظر في النصوص الشرعية.

٢- أنَّ دلائل صدق النبي ﷺ كثيرة ومتنوعة، وهذا التنوع فيه رد لدعاوى المشككين في رسالته.

٣- أنَّ القرآن الكريم من أكبر الأدلة الدلة على صدق النبي ﷺ، وهو كاف في إثباته رسالته ﷺ.

٤- أنَّ دين الأنبياء ودعوتهم واحدة، ويصدق بعضهم بعضًا، فهم يدعون للتوحيد وترك الشرك، وهذا دليل قاطع على صدقهم وصحة دعوتهم.

٥- أنَّ نبينا ﷺ مؤيد بوحي الله تعالى، فهو يخبر بالمغيبات التي أطلعه الله

(١) انظر: السعدي، "القواعد الحسان"، ص: ١٢٦.

عليها، والتي يعجز عن علمها سائر الخلق، كما أنه أعطي المعجزات الخارجة التي تدل على صدقه.

٦- أنَّ الأخلاق العالية والصفات الجميلة التي اتصف بها نبينا الكريم، ورحمته وشفقته على الخلق: دليل على محبته لهداية الناس، وهي من دلائل النبوة التي استدل بها أعداء الرسول ﷺ.

٧- عصمة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لنبيه من الخلق، وحمايته له، وحفظه ونصره على أعدائه، رغم قوتهم وتكالبهم عليه: برهان من براهين صدق نبينا الكريم.

ثانيًا: التوصيات:

١- يقترح الباحث جمع ردود العلَّامة السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ على الشبهات المثارة حول دلائل صدق النبي ﷺ.

٢- يقترح الباحث جمع الشبهات المثارة حول أُميَّة النبي ﷺ، وعدم استحقاقه للرسالة.

والله تعالى أعلم.



فهرس المصادر والمراجع

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح". تحقيق: علي بن حسن. (ط٢، الرياض: العاصمة، ١٤١٩هـ).

ابن حجر، أحمد بن علي، "فتح الباري شرح صحيح البخاري". ترقيم وتبويب: محمد عبد الباقي. (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ).

ابن فارس، أحمد بن زكريا، "مقاييس اللغة". المحقق: عبد السلام هارون. (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، "تفسير القرآن العظيم". المحقق: سامي السلامة. (ط٢، الرياض: دار طيبة، ١٤٢٠هـ).

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

الباجي، سليمان بن خلف، "المنتقى شرح الموطأ". (ط١، مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ).

البخاري، محمد بن إسماعيل، "صحيح البخاري". المحقق: محمد الناصر. (ط١، جدة: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

البدر، عبد الرزاق بن عبد المحسن، "الشيخ عبد الرحمن بن سعدي وجهوده في توضيح العقيدة". (ط١١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٨هـ).

البسام، عبد الله بن عبد الرحمن، "علماء نجد خلال ثمانية قرون". (ط٢، الرياض: دار العاصمة، ١٣٩٨هـ).

الرازي، زين الدين، "مختار الصحاح"، المحقق: يوسف الشيخ محمد (ط٥، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٠هـ).

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، "القواعد الحسان لتفسير القرآن". (ط١،

الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ).

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، "المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي". (عنيزة: مركز صالح بن صالح، ١٤١١هـ).

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". المحقق: عبد الرحمن اللويحق. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ).

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، "فتح الرحيم الملك العلام في علم العقائد والتوحيد والأخلاق والأحكام المستنبطة من القرآن". اعتنى به: عبد الرزاق البدر. (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي).

الطبري، محمد بن جرير، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق: عبد الله التركي، (ط١، القاهرة: دار هجر، ١٤٢٢هـ).

الفيروزآبادي، مجد الدين، "القاموس المحيط". تحقيق: محمد العرقسوسي. (ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).

القرطبي، محمد بن أحمد، "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق: أحمد البردوني، وأطفيش (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ).

مجموعة من الأكاديميين والباحثين المختصين في جامعات العالم، "موسوعة العقيدة والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة". مراجعة وتقديم: عدد من كبار العلماء والمختصين في العالم الإسلامي، (ط١، الرياض: دار التوحيد، ٢٠١٨م).

النيسابوري، مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم". المحقق: محمد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

bibliography

Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd Al-Halim, "Aljawab AlSahih Li man badal din Almasih" Edited by: Ali ibn Hasan. (2nd ed., Riyadh: Dar al-Asima, 1419 AH).

Ibn Hajar, Ahmad ibn Ali, "Fath Al-Bari Sharh Sahih Al-Bukhari" Number of books, chapters, and hadiths: Muhammad Fu'ad Abd Al-Baqi. (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 AH).

Ibn Faris, Ahmad ibn Zakariya, "Maqayis Allugha" Edited by: Abd al-Salam Muhammad Harun. (Beirut: Dar al-Fikr, 1399 AH).

Ibn Kathir, Ismail ibn Umar, "Tafsir Al-Qur'an al-'Azim." Edited by: Sami ibn Muhammad Salamah. (2nd ed., Riyadh: Dar Taybah, 1420 AH).

Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram, "Lisan Al-Arab" (3rd ed., Beirut: Dar Sadir, 1414 AH).

Al-Baji, Sulayman ibn Khalaf, "Al-Muntaqa Sharh Al-Muwatta" (1st ed., Al-Sa'ada Press, 1332 AH).

Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail, "Sahih Al-Bukhari" (editor: Muhammad ibn Zuhair al-Nasir). (1st ed., Dar Tawq al-Najat, photocopied from Al-Sultaniyya with the addition of numbering by Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, 1422 AH).

Al-Badr, Abd Al-Razzaq ibn Abd Al-Muhsin, "Al-Shaykh Abd Alrahman bin Saedi Wajuhuduh Fi Tawdih Aleaqida" (11th ed., Riyadh: Maktaba al-Rushd, 1418 AH).

Al-Bassam, Abd Allah ibn Abd al-Rahman, "Oulama' Najid Khilal Thamaniat qurun" (2nd ed., Riyadh: Dar al-Asima, 1398 AH).

Al-Razi, Zain al-Din, "Mukhtar Al-Sihah," edited by Yusuf al-Sheikh Muhammad (5th ed., Beirut: Al-Maktaba

al-Asriya, 1420 AH).

Al-Sa'di, Abd Al-Rahman ibn Nasser, "Alqawaeid Alhasan li Tafsir Al-quran " (1st ed., Riyadh: Maktaba al-Rushd, 1420 AH).

Al-Sa'di, Abd Al-Rahman ibn Nasser, "Almajmuah Alkamilah Li Mualafat Alshaykh Abd Alrahman bin Nasir Alsaedi" Saleh ibn Saleh Cultural Center (Unaizah, 1411 AH).

Al-Sa'di, Abd Al-Rahman ibn Nasser, "Taysir Alkarim Alrahman Fi Tafsir Kalam Almanan" Edited by Abd al-Rahman ibn Mu'alla al-Luwaihaq. (1st ed., Beirut: Al-Risalah Foundation, 1420 AH).

Al-Sa'di, Abd al-Rahman ibn Nasser, "Fatah Alrahim Almalik Alalaam Fi Eilm Aleaqayid Waltawhid Wal'Akhlaq Wal'Ahkam Almustanbitat Min Alquran " Edited by Abd al-Razzaq ibn Abd al-Muhsin al-Badr. (1st ed., Dammam: Dar Ibn al-Jawzi).

Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir, "Jami' Al-Bayan 'an Ta'wil Ayat al-Qur'an." Edited by Dr. Abdullah ibn Abdul Mohsen al-Turki, in cooperation with the Center for Islamic Research and Studies (1st ed., Cairo: Dar Hijr, 1422 AH).

Al-Fayruzabadi, Majd Al-Din, "Al-Qamus Al-Muhit" Edited by the Heritage Verification Office at the Al-Risala Foundation, supervised by Muhammad Na'im al-Arqsousi. (8th ed., Beirut: Al-Risala Foundation for Printing, Publishing, and Distribution, 1426 AH - 2005 AD).

Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad, "Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an." Edited by Ahmad al-Bardouni and Ibrahim Atfeesh (2nd ed., Cairo: Dar al-Kutub al-Masriya, 1384 AH).

A group of academics and specialized researchers from universities around the world, "Mawsueat Aleaqidat Wal'adyan Walfirq Walmadhahib Almueasira" Reviewed

and introduced by a number of prominent scholars and specialists in the Islamic world (1st ed., Riyadh: Dar al-Tawhid, 2018 AD).

Al-Naysaburi, Muslim ibn Al-Hajjaj, “Sahih Muslim” Edited by: Muhammad Fuad Abd Al-Baqi, (Beirut: Dar Ihya’ Al-Turath Al-Arabi).

استعمال أهل السُّنَّة للدليل العقلي في الرد على المخالف

The Use of Rational Evidence by Ahl Al-Sunnah in Refuting Opponents

إعداد:

د / فهد بن أحمد النمري

الأستاذ المساعد بقسم الشريعة بكلية الشريعة والقانون بجامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل بالدمام

Prepared by:

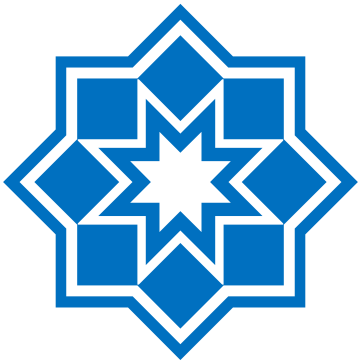
Dr. Fahd bin Ahmad Al-Nemari

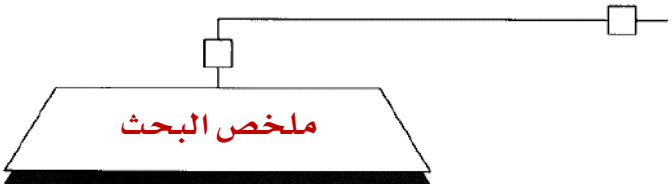
Assistant Professor in the Department of Sharia, College of Sharia and Law, Imam Abdul Rahman bin Faisal University in Dammam

Email: falnemari@iau.edu.sa

استلام البحث A Research Receiving		اعتماد البحث A Research Approving
2025/10/22		2026/03/01

نشر البحث
A Research publication
June 2026 - محرّم ١٤٤٨هـ
DOI:10.36046/2323-060-217-012





يحمل هذا البحث عنوان: "استعمال أهل السنة للدليل العقلي في الرد على المخالف"، ويسعى إلى إبراز الأسس العقلية التي اعتمدها أهل السنة والجماعة في مناظرة مخالفيهم في مسائل العقيدة، من خلال الكشف عن طبيعة بعض الحجج العقلية التي استندوا إليها في تفنيد الشبهات وبيان تهافت المزاعم المخالفة لمنهجهم. كما يتناول البحث الردّ على الدعوى التي كثيرًا ما تُروَّج بأن أهل السنة لا يعتمدون النظر العقلي، بل يسلكون سبيل التقليد، وينكرون حجيّة العقل في الاستدلال العقدي.

وقد بيَّن البحث أن أهل السنة قدّموا نماذج رصينة من الاستدلال العقلي، جمعت بين سلامة المنهج وانضباط الحُجّة، ومن أبرز تلك الصور: قياس الأولى، والاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه ، والسبر والتقسيم، وهي أدوات استدلالية عقلية أصيلة لها حضورها في مجال الجدل العقدي عندهم.

وقد خُتم البحث بذكر عدة نتائج منها

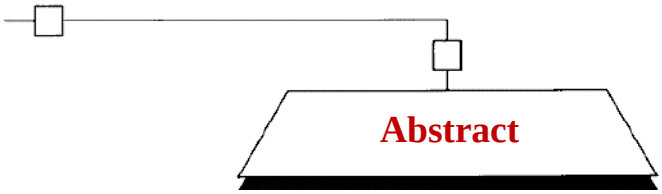
– أن أهل السنة والجماعة لم يهملوا الدليل العقلي، بل استخدموه وفق ضوابط الشرع، مخالفين مسلك المتكلمين الذين عظموا العقل ورفعوه فوق منزلته وقدموه على النقل.

– أن أهل السنة، حين يستخدمون الدليل العقلي، لا يستخدمونه لإثبات ما عارض الشرع أو ليكون بديلًا عنه، بل ليتوافق معه ويؤكده.

– أن علماء السلف كانوا يوظفون القواعد العقلية المحكمة في مناقشاتهم، ويلزمون الخصوم بنتائج عقلية فاسدة تكشف بطلان مقولاتهم.

وهذه النتائج أظهرت منهجية أهل السنة في استخدام العقل منضبطًا بالنقل، على نحوٍ يردُّ على الشبهات دون أن يخلّ بثوابت الوحي.

الكلمات المفتاحية: (الدليل، العقلي، أهل السُّنة).



Abstract

This research is titled: “The Use of Rational Evidence by Ahl al-Sunnah in Refuting Opponents.” It aims to highlight the rational foundations adopted by Ahl al-Sunnah wal-Jama‘ah in debating those who oppose them in matters of creed, by revealing the nature of some rational arguments they relied upon in refuting misconceptions and demonstrating the weakness of claims that contradict their methodology. The research also addresses the frequently promoted claim that Ahl al-Sunnah do not rely on rational inquiry, but rather follow blind imitation and deny the authority of reason in doctrinal argumentation.

The research clarifies that Ahl al-Sunnah presented sound examples of rational reasoning, combining methodological correctness with well-structured arguments. Among the most prominent of these forms are: Qiyās al-Aulā (analogy of priority), analogizing a disputed matter with one unanimously agreed upon, and the method of elimination and division (sabr wa-taqsīm). These are authentic rational tools with a notable presence in theological debates within their tradition.

The research concludes with several findings, including:

- Ahl al-Sunnah wal-Jama‘ah did not neglect rational evidence; rather, they used it within the limits set by Islamic law, in contrast to the theologians (mutakallimūn) who gave precedence to reason over revelation.

- When Ahl al-Sunnah employ rational evidence, they do not use it to affirm what contradicts revelation or replace it, but rather in a way that aligns with and confirms revelation.

- The scholars of the Salaf employed sound rational principles in their discussions, obligating opponents with corrupt rational consequences that expose the falsity of their claims.

These findings demonstrate the methodology of Ahl al-Sunnah in using reason in a manner disciplined by revelation, effectively refuting misconceptions without undermining the core foundations of divine guidance.

Keywords: (Rational, evidence, Ahl Al-Sunnah).

المقدِّمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيّئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يُضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، وقال عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ١﴾ [النساء: ١]، وقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ٧١﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

أما بعد:

فمما لا خلاف فيه بين أهل العلم أن النبي ﷺ بلّغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة، وتركها على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك. وقد سار على هذا النهج القويم صحابته الكرام ﷺ، فحافظوا على العقيدة الصافية، وثبّتوا أصولها في الأمة. غير أن الأمر لم يلبث أن تغيّر، فظهرت البدع وتكاثرت الأهواء، وتُرجمت كتب الفلسفة والمنطق، فانبهر بها بعض من تأثروا بثقافات الأمم الأخرى، فاستوردوا منها مناهج عقلية وقواعد استدلالية بعيدة عن منهج أهل السنة والجماعة.

وقد زعم أصحاب هذه المناهج أن العقل هو الأصل في إثبات العقائد، وأن من لم يُحط علماً بالمنطق وقواعده، فليس من أهل النظر والاستدلال، بل طعن

بعضهم في منهج السلف، وادعوا أنهم أهل تقليد وجمود، لا يعترفون بحجية العقل، ولا يملكون أدوات عقلية للرد على المخالفين.

وفي المقابل، تظهر نصوص أئمة السلف ومناظراتهم ومصنفاتهم لتؤكد أنهم لم يهملوا العقل، بل استعملوه في إطار ضوابط الشرع، فكان العقل عندهم معينًا في تقرير العقيدة، وأداة فعالة في رد الشبهات وكشف تناقضات المخالفين، دون أن يجعلوه حاكمًا على نصوص الوحي.

وانطلاقًا من هذه الإشكالية، جاء هذا البحث بعنوان: "استعمال أهل السنة للدليل العقلي في الرد على المخالف"، ليسلط الضوء على أبرز صور الحجج العقلية التي وظفها علماء أهل السنة في الرد على المخالفين، ويبيّن أن هذا المنهج ليس طارئًا على المدرسة السلفية، بل هو أصيل فيها، متجذر في كلام أئمتها منذ القرون الأولى.

وقد اقتصر البحث على جانب الرد العقلي عند السلف، دون التطرق إلى الاستدلال العقلي في تقرير العقيدة، إذ قد كُتبت فيه بحوث أخرى وافية. وأسأل الله التوفيق والسداد.

❁ مشكلة البحث:

تدور إشكالية هذا البحث حول التساؤلات الآتية:

١- هل اعتمد أهل السنة على الأدلة العقلية في مناظراتهم وردودهم على المخالفين؟

٢- ما أبرز صور الاستدلال العقلي التي استخدمها علماء أهل السنة في مواجهة المخالفين في مسائل العقيدة.

❁ حدود البحث:

ينحصر هذا البحث في دراسة مناظرات السلف وردودهم العقدية، مع التركيز على استنباط أنماط الاستدلال العقلي الواردة فيها، دون التوسّع في الجوانب الكلامية أو الفلسفية المجردة، وانطلاقًا من هذا التحديد المنهجي، يجدر التنبيه على مقصد البحث وحدوده، إذ لا يقصد هذا البحث إثبات أن هذه الأدلة مختصة بالرد دون

التقرير، ولا أنها أقسام مستقلة في علم القياس، وإنما يقصد بيان كيفية توظيف أهل السنة لهذه الأدوات العقلية في مقام الجدل والإلزام والرد على المخالف، بوصفها صورًا تطبيقية للاستدلال العقلي في سياق المناقشة العقدية.

۞ منهج البحث:

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي التحليلي، من خلال تتبّع النصوص والمناظرات والردود الواردة في كتب العقيدة المعتمدة وكتب التراث الإسلامي، ثم تحليلها لاستخراج أبرز أنماط الاستدلال العقلي التي استخدمها أهل السنة.

۞ أهداف البحث:

يسعى هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف، من أهمها:

١- استخراج بعض صور الحجج العقلية التي استعملها علماء أهل السنة في الرد على المخالفين في مسائل العقيدة، مع بيان ضعف مزاعم الخصوم وتناقضها.

٢- تفنيد الشبهة القائلة بأن أهل السنة أهل تقليد لا نظر، وأنهم ينكرون حجيّة العقل.

٣- إبراز جانب من جهود علماء أهل السنة في الدفاع عن العقيدة الإسلامية بأساليب عقلية منضبطة توافق النصوص الشرعية.

۞ الدراسات السابقة:

نُشرت عدد من البحوث والدراسات والمقالات التي تناولت موضوع الدليل العقلي من جوانب متعددة، وقد وقفت في أثناء إعداد هذا البحث على جملة منها، أُشير إلى أبرزها فيما يلي مع بيان أوجه التمايز بينها وبين هذا البحث:

١- بحث بعنوان: "توظيف الدليل العقلي في الرد على الملحدين من خلال

القرآن الكريم"(١)، تناول فيه الباحث مفهوم الدليل العقلي وأهميته، ثم عرّج على الإلحاد وخطورته، وبيّن الأدلة العقلية النقلية التي وردت في القرآن الكريم لإثبات وجود الله تعالى. وقد ركّز البحث على الاستدلال العقلي القرآني في إثبات وجود الخالق، بينما يختلف هذا البحث من حيث موضوعه؛ إذ يركّز على استخراج صور الاستدلال العقلي التي وظّفها السلف في الرد على المخالفين من خلال كتبهم ومناظراتهم، دون الاقتصار على القرآن الكريم.

٢- بحث بعنوان: "الدليل العقلي عند السلف: قراءة مختصرة في منهج الاستدلال وحقيقة العلاقة بين العقل والنقل"(٢) استعرض فيه الباحث تعريف الدليل العقلي، واستعمال السلف له، ثم تناول العلاقة بين العقل والنقل عند السلف، مع بيان خصائص منهجهم في الاستدلال. ويتقاطع هذا البحث مع البحث الحالي في إبرازه للمنهج السلفي، إلا أن بحثي ينفرد بالتأصيل لصُور الدليل العقلي المستعملة في الرد على المخالفين تحديدًا، وتتبع ذلك من خلال النصوص التراثية والمناظرات العقدية.

٣- مقالة بعنوان: "مفهوم الدليل العقلي ومجاله عند السلف"(٣)، سعى فيها الكاتب إلى توضيح مفهوم الدليل العقلي عند السلف، ودفع اللبس الحاصل في فهمه لدى بعض الباحثين، كما تناول حدود استعمال العقل في القضايا الشرعية عند السلف، موضحًا أنهم لا يُلغون العقل ولا يطلقونه، وإنما يقيدونه بمنهج القرآن والسنة.

---

(١) هذا البحث أعده الدكتور: محمد الشهري، ونشر في مجلة العلوم الشرعية -جامعة الامام محمد بن سعود العدد السابع والخمسون، عام ١٤٤١هـ.

(٢) هذا البحث أعده الأستاذ: عبد الرحمن الشهري، ونشره مركز التأصيل للدراسات والبحوث، عام ٢٠١٥ م.

(٣) إعداد اللجنة العلمية بمركز سلف للبحوث والدراسات، نشر عام ٢٠١٧ م.

ويتمايز هذا المقال عن بحثي في كونه نظريًا عامًّا، في حين يركّز بحثي على الجانب التطبيقي العملي من خلال عرض صور استدلالية محددة في مناظرات علماء السلف.

٤- بحث بعنوان: "الاستدلال العقلي العقدي عند الإمام أحمد"(١)، خصصته الباحثة لاستعراض صور الاستدلال العقلي عند الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ، مع تحليل منهجه في الرد العقدي. ويتمايز بحثي عن هذا العمل بكونه أوسع نطاقًا، إذ يشمل جهود عموم علماء السلف في الرد على المخالفين، ولا يقتصر على شخصية بعينها.

٥- بحث بعنوان: "الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد"(٢)، تحدث فيه الباحث عن مفهوم الدليل العقلي، وخصائص الأدلة العقلية النقلية في القرآن والسنة، مع بيان ما يتعلق بأصول الاعتقاد الكبرى: التوحيد، والنبوة، والمعاد. أما هذا البحث فيركّز على تتبع صور استدلال السلف العقلي في سياق الجدل العقدي والمناظرة، لا في تقرير العقائد الأصلية فحسب.

٦- يتبيّن من خلال مراجعة الدراسات السابقة أن جلّها انشغل إما ببيان مكانة الدليل العقلي في الجملة، أو بعرض الاستدلال العقلي في تقرير العقيدة، أو بتخصيصه بعالم معين، أما هذا البحث فإنه يتفرد بتتبع صور الاستدلال العقلي في الرد على المخالفين من خلال مناظرات علماء السلف، واستخراج تلك الصور من كتبهم المسندة ومواقفهم الجدلية، وهذا ما يميز موضوعه ويُظهر أهميته.

❐ وجه الفرق بين الدراسات السابقة والبحث الحالي:

يتبيّن بعد استعراض الدراسات السابقة أن هذا البحث يتميّز عنها من حيث مجال التركيز؛ إذ انصرفت معظمها إلى بيان الدليل العقلي في تقرير العقائد أو العلاقة

---

(١) هذا البحث أعدته الدكتورة: حنان العنزي، ونشر في مجلة الدراسات العقدية، بتاريخ ١٤٤٥هـ.

(٢) رسالة ماجستير للدكتور سعود العريفي، نشرته: دار عالم الفوائد، عام: ١٤١٩هـ.

بين العقل والنقل، بينما خُصِّص هذا البحث لدراسة توظيف الدليل العقلي في الرد والجدل العقدي. كما يختلف عنها من حيث نطاق الدراسة؛ إذ اتسمت بعض الأعمال بالتركيز على شخصية واحدة، في حين يستقرئ هذا البحث جهود السلف عامة. ويتميّز كذلك من حيث طبيعة المعالجة؛ لاعتماده الجانب التطبيقي من خلال تحليل نماذج من المناظرات والردود، لا الطرح النظري المجرد. أما من حيث الغرض، فينصرف هذا البحث إلى تفنيد دعوى خصوم أهل السنة بأنهم أهل تقليد لا نظر، عبر إبراز نماذج عملية من استدلالاتهم العقلية. وأخيرًا، يعتمد البحث على المنهج الاستقرائي للنصوص الأصلية في كتب السلف، بخلاف بعض الدراسات التي غلب عليها التحليل النظري العام.

❁ خطة البحث:

المقدمة، وتشتمل على العناصر الآتية:

مشكلة البحث.

حدود البحث.

منهج البحث.

أهداف البحث.

الدراسات السابقة.

تمهيد.

المبحث الأول: المراد بالدليل العقلي، لغةً واصطلاحًا.

المبحث الثاني: مكانة الدليل العقلي عند أهل السنة.

المبحث الثالث: استعمال أهل السنة للدليل العقلي في الرد على المخالف.ويتضمن تمهيد وثلاثة مطالب:

المطلب الأول: السبر والتقسيم.

المطلب الثاني: الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه.

المطلب الثالث: قياس الأولى.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

تمهيد

ظلّت قضية العلاقة بين العقل والنقل، ومحورية الدليل العقلي في تقرير العقائد، من القضايا المركزية التي شغلت الفكر العقدي الإسلامي عبر عصوره المختلفة، وكانت – ولا تزال – موضع جدل بين الفرق والطوائف، كلٌّ ينطلق في تعامله مع العقل من تصوّره للمعرفة ومصادرها. وقد وقع الناس في هذا الباب بين طرفين متقابلين: فطائفة غلَت في تعظيم العقل حتى جعلته أصلًا مستقلًا عن الوحي، وقدّمته على نصوص الشرع عند توهّم التعارض، كما هو حال الفلاسفة ومن سار على طريقتهم من أهل الكلام؛ وطائفة أخرى بالغت في إقصاء العقل عن مجال العقيدة، واكتفت بالفهم الحرفي للنصوص، فآل بها ذلك إلى التشبيه أو الوقوع في الحيرة والتناقض.

أما أهل السنة والجماعة فقد سلكوا المنهج الوسط في هذا الباب؛ فأثبتوا للعقل مكانته، وقرّروا أن العقل الصريح لا يمكن أن يُعارض النقل الصحيح، وجعلوا العقل تابعًا للوحي وخادمًا له، لا حاكمًا عليه. ومن ثمّ استعملوه في مواضعه المناسبة، وجعلوه معينًا على فهم النصوص، وشاهدًا على صدق الوحي، ودليلًا على أصول الإيمان، مع الالتزام بالضوابط الشرعية والتقيد بحدود الأدب مع نصوص الكتاب والسنة.

وقد جاء هذا البحث لبيان منزلة الدليل العقلي عند أهل السنة، وإبراز مناهجهم في توظيفه في مجال العقيدة، ولا سيما في الرد على المخالفين، من خلال تتبّع أقوال الأئمة الراسخين، واستقراء نماذج من المناظرات والردود العقدية التي استُعمل فيها العقل استعمالًا منضبطًا. كما يعرض البحث أهم المسالك الاستدلالية التي اعتمدها علماء السلف في هذا الباب، كالسبر والتقسيم، والاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه، وقياس الأولى، بما يبرز حقيقة المنهج السلفي في التعامل مع العقل، ويُسهم في تصحيح التصورات الخاطئة التي رُوّجت عنه قديمًا وحديثًا.

المبحث الأول: المراد بالدليل العقلي، لغةً واصطلاحًا

يتناول هذا المبحث بيان مفهوم "الدليل العقلي" من حيث اللغة والاصطلاح، إذ يُعد هذا المصطلح مركبًا من كلمتين: "الدليل" و"العقل"، ومن ثم تقتضي الدراسة إفراد كلٍّ منهما بالتحليل اللغوي والاصطلاحي، ثم بيان المعنى المركّب لهما.

أولًا: تعريف الدليل:

❐ الدليل لغةً:

ذكر ابن فارس أن مادة (د-ل-ل) تدور حول معنيين، فقال: "الدال واللام أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمارةٍ تُتعلَّم، والآخر اضطرابٌ في الشيء. فالأول قولهم: دللتُ فلانًا على الطريق، والدليل: الأمارة في الشيء. وهو بين الدِّلالة والدَّلالة"(١). والمقصود هنا هو الأصل الأول، وهو الإبانة والإرشاد، إذ هو الموافق لسياق البحث وموضوعه.

كما قال الجوهري: "الدَّليل: ما يُستَدَلُّ به. والدَّليل: الدالّ. وقد دلَّه على الطريق يدلُّه دَلالةً ودِلالةً ودُلولةً، والفتح أعلى"(٢).

وخلاصة المعنى اللغوي أن الدليل: هو العلامة أو الأمارة التي يُهتدى بها إلى المطلوب وتُوصل إلى المقصود. فالدليل هو الدال والأمارة على الشيء، وهو المقصود في هذا البحث.

❐ الدليل اصطلاحًا:

عرّف ابن قدامة الدليل بأنه: "ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو

---

(١) ابن فارس " مقاييس اللغة". تحقيق عبد السلام هارون، (ط٢، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٨٩ - ١٣٩٢هـ)، ٢: ٢٥٩.

(٢) الجوهري "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق أحمد عطار، (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، ٤: ١٦٩٨.

ظن"(١).

ويُفرّق بين "الدليل" و"الاستدلال" بأن الدليل: ما يمكن الاستدلال به، بينما الاستدلال: هو فعل المستدل، وقد قيل: هو تقرير الدليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر، أو من المؤثر إلى الأثر، أو من أحد الأثرين إلى الآخر(٢).

ثانيًا: تعريف العقل:

❐ العقل لغةً:

قال ابن فارس: "العين والقاف واللام أصلٌ واحدٌ منقاسٌ مطّرد، يدلُّ عُظمُه على حُبسةٍ في الشيء أو ما يُقارب الحُبسة. من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل. قال الخليل: العقل: نقيض الجهل. يُقال: عقلَ يعقِل عقلًا، إذا عرف ما كان يجهله قبلُ، أو انزجر عمّا كان يفعله. وجمعه: عقول، ورجلٌ عاقلٌ، وقومٌ عقلاء وعاقلُون، ورجلٌ عقول إذا كان حسن الفهم، وافر العقل"(٣). فمادة "العقل" في أصلها اللغوي تدور حول معنى المنع والحبس.

❐ العقل اصطلاحًا:

تنوعت عبارات العلماء في تعريف "العقل" اصطلاحًا، وذلك بحسب تباين مناهجهم ومسالكهم الفكرية. وقد أشار الجويني إلى أن الحديث عن حقيقة العقل وتعريفه ليس بالأمر الهيّن، فقال: "الكلام في تعريف العقل ليس بالأمر الهين(٤).

---

(١) ابن قدامة "روضة الناظر وجنة المناظر"، (ط٢، بيروت: مؤسسة الريّان، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م)، ١: ٥٢٨.

(٢) انظر: أبو هلال العسكري، "الفروق اللغوية". (ط١، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢هـ)، ص ٢٣٢، والجرجاني، "التعريفات"، ص ١٧.

(٣) ابن فارس "مقاييس اللغة"، ٤: ٦٩.

(٤) الجويني "البرهان في أصول الفقه". تحقيق صلاح عويضة، (ط١، بيروت: دار الكتب =

وبيّن الغزالي سبب هذا الإشكال بقوله: "وكذلك إذا قيل: ما حد العقل؟ فلا تطمع في أن تحده بحدٍّ واحد، فإنه هوس، لأن اسم العقل مشترك، يُطلق على عدة معان: إذ يُطلق على بعض العلوم الضرورية، ويُطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية، ويُطلق على العلوم المستفادة من التجربة، حتى إن من لم تُحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يُسمى عاقلًا، ويُطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه، وهو عبارة عن الهدو، فيقال: فلان عاقل، أي فيه هدو، وقد يُطلق على من جمع العمل إلى العلم"(١).

وقد وافقه على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية، موضحًا أبعاد مفهوم العقل كما ورد في كلام الأصوليين، فقال في بغية المرتاد: "فهنا أمور: أحدها: علوم ضرورية يُفرّق بها بين المجنون الذي رُفع القلم عنه وبين العاقل الذي جرى عليه القلم، فهذا مناط التكليف. والثاني: علوم مكتسبة تدعو الإنسان إلى فعل ما ينفعه وترك ما يضرّه. الثالث: العمل بالعلم، يدخل في مسمى العقل أيضًا، بل هو من أخصّ ما يدخل في اسم العقل الممدوح. الأمر الرابع: الغريزة التي بها يعقل الإنسان"(٢).

ثالثًا: الاستدلال العقلي باعتباره مصطلحًا مركّبًا

بعد بيان مفهوم كلٍّ من "الدليل" و"العقل" لغةً واصطلاحًا، يمكن تعريف "الدليل العقلي" باعتباره مصطلحًا مركبًا بأنه: الاستدلال بالأمور الضرورية أو النظرية

=

العلمية، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م)، ١: ١٩.

(١) الغزالي "المستصفى". تحقيق محمد عبد الشافي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م)، ص ٢٠.

(٢) ابن تيمية "بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية". تحقيق موسى الدويش، (ط٣، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م)، ص ٢٦٠.

التي يُدركها العقل على إثبات مطلوبٍ معين أو نفيه(١).

وقد يقال في تعريفه: الاستدلال العقلي هو توظيفُ العقل فيما يَحصُل له من قضايا ضرورية أو نظرية، على وجهٍ صحيحٍ من النظر، لإثبات مطلوبٍ أو نفيه، بالانتقال من المعلوم إلى المجهول، على نحوٍ يُفضي إلى العلم أو الظن بحسب قوة المقدِّمات وتركيبها.

ويمثل هذا النوع من الأدلة أحد المسالك التي لجأ إليها أهل السنة – في مواضع – لردّ الشبهات ودحض مقولات أهل البدع، كما سيتضح في مباحث لاحقة من هذا البحث.

وبهذا يتضح أن مفهوم الدليل العقلي، من حيث التركيب والمضمون، ليس بالأمر المجمل أو المبهم، بل هو اصطلاح له جذوره في اللغة والاصطلاح، وينبني على إدراك العلاقة بين الدال والمدلول من جهة، وبين الوظيفة الإدراكية للعقل من جهة أخرى. كما أن تباين تعريفاته الاصطلاحية يعكس ثراءً معرفيًا وتنوعًا منهجيًا بين العلماء، يبرز أهمية العقل كأداة للفهم والاستدلال. وإن إدراك هذا المفهوم على وجهه الصحيح ضرورة منهجية، خصوصًا عند تناول الموقف العقدي لأهل السنة، الذين لم يُهملوا الدليل العقلي، بل استعملوه ضمن ضوابط الشرع والعقل معًا، كما سيُعرض في المباحث الآتية.

المبحث الثاني: مكانة العقل عند أهل السنة

اهتم الإسلام بالعقل اهتمامًا بالغًا، وأعلى من شأنه، وجعل له مكانة محورية في المنظومة التشريعية والمعرفية، وقد تجلّى هذا الاهتمام في وجوه عدة، أبرزها:

(١) عبد الرحمن الشهري، "الدليل العقلي عند السلف". (ط٢، جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣٦هـ – ٢٠١٥م)، ص ٢٣.

❐ **أولًا: أن العقل مناط التكليف:**

فالشريعة لم تُخاطب الإنسان إلا بعد توافر آلة الفهم والتمييز لديه، وهي العقل، ولهذا رُفع القلم عن من لا عقل له، كما في الحديث النبوي الصحيح: «رُفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل»(١). وهذا يدل بوضوح على أن العقل شرط في صحة التكليف وتمام المسؤولية الشرعية.

❐ **ثانيًا: أن العقل من الضروريات الخمس التي جاءت الشريعة بحفظها:**

فالشريعة الإسلامية قررت حفظ العقل كأحد المقاصد الكلية الضرورية التي لا تقوم حياة الإنسان إلا بها، فجاءت النصوص بتحريم كل ما يفسده من مسكرات ومفترات ومؤثرات تُذهب وعي الإنسان وتُخرجه عن طوره، وقررت العقوبات الرادعة على متعاطيها حفظًا لهذا الأصل العظيم.

---

(١) رواه الإمام أحمد، "مسند الإمام أحمد بن حنبل". تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف عبد الله التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ٦: ١٠٠، ١٠١، ١٤٤، وسليمان بن الأشعث، أبو داود، "سنن أبي داود". تحقيق محمد عبد الحميد، (صيدا – بيروت: المكتبة العصرية)، في الحدود، باب في المجنون يسرق، أو يصيب حدا ٤: ٥٥٨، رقم ٤٣٩٨. وأحمد بن شعيب النسائي، "سنن النسائي المجتبى". تحقيق محمد عرقسوسي وآخرين، (ط١، بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٩هـ – ٢٠١٨م)، في الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج ٦: ١٥٦، محمد القزويني، ابن ماجه، "سنن ابن ماجه". تحقيق محمد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية)، في الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم ١: ٦٥٨، رقم ٢٠٤١. وعبد الله الدارمي، "مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي". تحقيق حسين الداراني، (ط١، المملكة العربية السعودية: دار المغني، ١٤١٢هـ – ٢٠٠٠م)، في الحدود، باب رفع القلم عن ثلاثة ١: ٥٦٧. ومحمد بن عبد الله الحاكم، "المستدرك على الصحيحين"، تحقيق مصطفى عطا، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ – ١٩٩٠م)، ٢: ٥٩ وقال: صحيح على شرط مسلم.

❐ **ثالثًا: كثرة الآيات التي تحث على إعمال العقل والتفكر والتدبر:**

فقد تكرر في القرآن الكريم الخطاب الذي يدعو إلى إعمال العقل، من قبيل: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج:٤٦]، وغيرها من الآيات التي تعلي من شأن النظر العقلي، وتجعله من وسائل إدراك الحقائق، وسبل الهداية.

ومن المقرر عند أهل السنة والجماعة أن منهجهم في الاستدلال يقوم على الجمع بين النقل الصحيح والعقل الصريح، فهم يستندون أولًا إلى الكتاب والسنة، ولا يهملون في الوقت نفسه الأدلة العقلية التي دل عليها الوحي. ذلك أن الوحي – قرآنًا وسنة – قد دل على الحق، وبيّن طرق إدراكه، واحتوى على أنواع من الأمثال والمقاييس العقلية والبرهانية التي تفوق ما أحدثه المتكلمون والفلاسفة من مناهج نظرية وطرق جدلية.

وقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية أن هدي الكتاب ليس مجرد خبر يُسلَّم به دون برهان، بل هو متضمّن للدلالة والإرشاد العقلي، فقال: "ليس هدى الكتاب بمجرد كونه خبرًا، كما يظنه بعضهم، بل قد نبه وبين ودل على ما به يُعرف الحق من الباطل، من الأدلة والبراهين، وأسباب العلم واليقين"(١).

فالعقل عند أهل السنة لا يُعارض النقل، بل يُفهم النقل من خلاله، ويُستضاء به في تدبر الوحي. ولهذا قرر علماء السلف أنه لا تعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول، وأن التعارض المزعوم إنما ينشأ من فساد في الفهم أو ضعف في النقل أو خطأ في الاستدلال.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان منهج السلف في الجمع بين العقل

---

(١) ابن تيمية "درء تعارض العقل والنقل". تحقيق محمد سالم، (ط٢، المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١١هـ – ١٩٩١م)، ٧: ٢٨٩.

والنقل: "ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس ولا بذوق ووجد ومكاشفة ولا قال قط قد تعارض في هذا العقل والنقل فضلا عن أن يقول: فيجب تقديم العقل. والنقل – يعني القرآن والحديث – إما أن يفوض وإما أن يؤول. ولا فيهم من يقول: إن له ذوقا أو وجدا أو مخاطبة أو مكاشفة تخالف القرآن والحديث"(١).

ومما يدل على عمق هذا المنهج، ووضوحه في تقرير التكامل بين الدليلين، قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: "كان من أعظم ما أنعم الله به عليهم اعتصامهم بالكتاب والسنة فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن لا برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وجده فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيات والآيات البينات أن الرسول جاء بالهدى ودين الحق وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم"(٢).

بل إن العلوم الإلهية – في تصور أهل السنة – تُؤخذ عن الرسول ﷺ، سواء في بابها السمعي أو العقلي، ويُجعل ما جاء به أصلاً مرجعياً، لأنه هو الذي دل دلالة يقينية على الحق، وأرشد إلى الأدلة العقلية الصحيحة، ودلائل النبوة إنما تُثبت صدقه في كل ما يخبر به ويدعو إليه.

وفي هذا السياق، يؤكد شيخ الإسلام ابن تيمية أن الرسول ﷺ قد جمع بين البيانين: السمعي والعقلي، فقال: "وبيان الرسول على وجهين: تارة يبين " الأدلة العقلية " الدالة عليها والقرآن مملوء من الأدلة العقلية والبراهين اليقينية على المعارف الإلهية والمطالب الدينية. وتارة يخبر بها خبرا مجردا لما قد أقامه من الآيات البينات

(١) ابن تيمية "مجموع الفتاوى". جمع عبد الرحمن بن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م)، ١٣: ٢٩.

(٢) المصدر السابق ١٣: ٢٨.

والدلائل اليقينيات على أنه رسول الله المبلغ عن الله وأنه لا يقول عليه إلا الحق وأن الله شهد له بذلك وأعلم عباده وأخبرهم أنه صادق مصدوق فيما بلغه عنه"(١).

وعليه، فإن القرآن الكريم جمع بين الخبر اليقيني والدلالة البرهانية العقلية، ولم يُغفل أحد الطريقين، بل قدّم منهجًا متكاملًا في بناء المعرفة الدينية، يقوم على التلازم بين ما أخبر به الشارع، وما يعضده العقل المستقيم.

ويزيد شيخ الإسلام ابن تيمية بيانًا فيقول: "إن أجل الأدلة العقلية وأكملها وأفضلها مأخوذ عن الرسول؛ فإن من الناس من يذهل عن هذا، فمنهم من يقدح في الدلائل العقلية مطلقًا لأنه قد صار في ذهنه أنها هي الكلام المبتدع الذي أحدثه من أحدثه من المتكلمين. ومنهم من يعرض عن تدبر القرآن وطلب الدلائل اليقينية العقلية منه"(٢).

ويبين أن كثيرًا من حقائق التوحيد والنبوة والمعاد يمكن إدراكها بالعقل، ولكن الوحي أكدها وبيّنها بأساليب أدق وأرسخ، قال: "فجمع بين الطريقين: السمعي والعقلي"(٣).

ومن أعجب ما يذكره رَحِمَهُ اللَّهُ أن بعض أهل الكلام اتهموا أهل الحديث بإنكار العقل أو الاستدلال، مع أن هذا لا أصل له، بل مردّه إلى اشتراك الألفاظ، حيث أنكر أهل السنة ما أُحدث في علم الكلام من مناهج فاسدة، فظن المتكلمون أنهم أنكروا أصل النظر والعقل، فقال: "ومن العجب: أن أهل الكلام يزعمون أن أهل الحديث والسنة أهل تقليد، ليسوا أهل نظر واستدلال، وأنهم يُنكرون حجة العقل... ولكن وقع اشتراك في لفظ النظر والاستدلال ولفظ الكلام، فإنهم أنكروا ما ابتدعه

(١) المصدر السابق ١٣: ١٣٦.

(٢) المصدر السابق ١٣: ١٣٧.

(٣) ابن تيمية "مجموع الفتاوى" ١٩: ١٥٩.

المتكلمون، فظنوا أن إنكار هذا يستلزم إنكار أصل النظر والاستدلال"(١).

وهكذا يتبين أن أهل السنة لم يُهملوا العقل، ولم يلغوا دلالته، وإنما وضعوه في موضعه الصحيح، فكان عندهم أداة لفهم الوحي لا حَكمًا عليه، ووسيلة للتعقل لا غاية في ذاته، وبهذا جمعوا بين نور النقل ونور العقل في مسلك علمي متين وأصيل.

المبحث الثالث: استعمال أهل السنة للدليل العقلي في الرد على المخالف

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

تمهيد

لا يفهم من اقتصار هذا المبحث على عرض بعض نماذج الاستدلال العقلي عند السلف إغفال استعمال المخالفين للعقل في ردودهم، إذ إن جنس الاحتجاج العقلي مشترك بين الطوائف. غير أن المقصود هنا إبراز الفرق المنهجي في كيفية توظيف العقل وموقعه من النص الشرعي، حيث يستعمله أهل السنة تابعا للنقل، موظفا في مقام الإلزام وكشف التناقض، لا في تأسيس أصول عقدية مستقلة، ولا في معارضة النصوص عند توهم التعارض.

وتظهر معالم هذا الفرق المنهجي بجلاء من خلال تحليل نماذج الاستدلال الاحتجاجي الواردة في مناظرات السلف وردودهم العقدية، وهو ما يسعى هذا المبحث إلى بيانه من خلال المطالب الآتية.

المطلب الأول: السبر والتقسيم

يُعدّ السبر والتقسيم من أبرز صور الاستدلال العقلي التي اعتمدها علماء السلف في الرد على المخالفين، وبيان تناقض أقوالهم، وإثبات الحقائق الشرعية المستندة إلى الوحي. وقد برزت أهمية هذا النوع من الاستدلال في المناظرات العقائدية الكبرى، خصوصًا في مواجهة الفرق الكلامية كالمعتزلة والجهمية، حيث استخدم

(١) المصدر السابق ٤: ٥٥-٥٦.

السلف هذا الأسلوب للكشف عن مواطن الخلل في التصورات المخالفة، من خلال تقسيم المسألة إلى أقسام محتملة، ثم اختبار كل احتمال على حدة، وبيان ما فيه من خطأ أو تناقض، حتى يتبيّن القول الحق بدفع الأقوال الباطلة.

وقبل عرض النماذج التطبيقية لهذا المسلك العقلي في تقرير العقائد والرد على الشبهات، يحسن بيان معناه اللغوي والاصطلاحي، لما في ذلك من تأصيل منهجي لمفهومه.

أولًا: معنى السبر والتقسيم في اللغة:

❐ السَّبْر:

يدور معنى السبر في اللغة حول الاختبار والكشف عن خفايا الأمور.

ذكر ابن فارس أن مادة "سبر" تدل على الكشف والتجربة: "السّين والباء والراء أصل يدل على اختبار الشيء وتجربته"(١).

وقال ابن منظور: "سَبَر الشيءَ سَبْرًا: حَزَره وخَبَره، واسبُرْ لي ما عنده: أي اعلمه. والسَّبْر: استخراج كنه الأمر. وسَبَرَ الجُرح: نظر مقدارَه وقاسَه ليعرف غَوْره، ومَسْبُرَته: نهايته. وسُمّي ما يُعرف به طول الجُرح سِبَارًا أو مِسْبَارًا"(٢).

❐ التقسيم:

أما "التقسيم"، فمأخوذ من مادة "قَسَم"، وهي تدل على التجزئة والتفريق. يقول ابن فارس: "القاف والسين والميم أصلان صحيحان، يدل أحدهما على جمال وحسن، والآخر على تجزئة شيء... والأصل الآخر: القَسْم، مصدر قَسَمْتُ الشيء قَسْمًا"(٣).

---

(١) ابن فارس "مقاييس اللغة"، ٣: ١٢٧.

(٢) ابن منظور "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ٤: ٣٤٠.

(٣) ابن فارس "مقاييس اللغة"، ٥: ٨٦.

وقال ابن منظور: "القَسْمُ: مصدر قَسَمَ الشيءَ يَقْسِمُه قَسْمًا فانْقَسَمَ، وقَسَّمَه: جَزَّأه، وهي القِسْمَة. والقِسْم بالكسر: النصيب والحظ، والجمع: أقسام"(١).

ومن مجموع هذه المعاني يتبيّن أن "السبر والتقسيم" في اللغة يدل على: اختبار الأمور بعد تقسيمها إلى أجزاء أو احتمالات بهدف التعرّف على حقيقتها أو تمييز ما يصح منها وما لا يصح.

ثانيًا: السبر والتقسيم في الاصطلاح:

استُخدم مصطلح "السبر والتقسيم" عند الأصوليين للدلالة على مسلك من مسالك التعليل والاستدلال، خصوصًا في باب العلة من أبواب القياس، ويُقصد به: حصر الأوصاف المحتملة أو الأقسام العقلية في محل النزاع، ثم اختبار كل قسم لإثبات صلاحيته أو إبطاله، حتى يتعيّن القسم الصحيح من بينها.

قال القاضي أبو يعلى: والاستدلال بالتقسيم صحيح، وهو أن يكون في المسألة قسمان أو أكثر فيدل المستدل على إبطال الجميع إلا واحداً منها ليحكم بصحته، ولا يطالب بالدلالة على صحته بأكثر مما ذكره(٢).

وقال الزركشي: "السبر والتقسيم لقب مركب من جزأين يُطلق في اصطلاح الأصوليين على مسلك خاص من مسالك العلة، وهو: حصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه، وإبطال ما لا يصلح منها للعليّة، فيتعين الباقي علة"(٣).

وعرّفه د. عياض السلمي بأنه: "حصر الأوصاف المحتملة في المسألة، ثم اختبار كل وصف لإبطاله أو قبوله حتى يتعيّن الوصف الصحيح"(٤).

---

(١) ابن منظور "لسان العرب"، ١٢: ٤٧٨.

(٢) القاضي أبو يعلى "العدة في أصول الفقه"، ٤: ١٤١٥.

(٣) الزركشي، "البحر المحيط"، ٧: ٢٨٢.

(٤) عياض السلمي، "أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله". (ط١، الرياض: دار التدمرية، =

فالسبر والتقسيم في الاستدلال العقدي هو منهج استدلالي يُستعمل في مناقضة الأقوال العقدية المخالفة، يقوم على استقصاء وجوه القول الممكنة، وتحليل لوازمها، وردّ ما لا يستقيم منها، حتى يظهر القول الموافق للحق بدليلٍ واضح.

ويتبيّن من هذه التعريفات أن السبر والتقسيم يجمع بين الاستقراء العقلي والتحليل المنطقي، ويُستخدم كأداة لضبط النظر وتحقيق المسائل الخلافية، سواء في الأصول أو العقائد أو حتى في الفقه.

ومن جهة المنهج السلفي، فإن اعتماد هذا النوع من الدليل العقلي لم يكن انقيادًا للفكر الكلامي القائم على تقديم العقل على النقل، بل كان اعتمادا لطريقه نظرية قررها الشرع القويم وشهد لها العقل المستقيم، حيث ورد اصل هذا المسلك في نصوص عديده منها قوله ﷻ: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، فهو استعمال ضابط للعقل الخادم للنص، وفق ما تقضي به ضرورة البيان وتمام الحجة، وخصوصًا في مجادلة المخالفين ممن أقاموا أصولهم على العقل المجرد.

۞ نماذج من استعمال أهل السنة للسبر والتقسيم في الرد على المخالف:

ومن استعمال أهل السنة لدلالة السبر والتقسيم، ما احتجَّ به عبد العزيز الكناني لإبطال القول بخلق القرآن، لما ناظر بشرًا المريسي بحضرة المأمون. فإن عبد العزيز قد سلك مسلك السبر والتقسيم، وبيَّن لبشر أنه يلزم على قوله بخلق القرآن ثلاثة احتمالات لا رابع لها، وكل واحد من هذه الاحتمالات يلزم عليه لوازم باطلة لا يمكن لبشر أن يلتزم بها، فإذا بطلت كل الاحتمالات، تبيَّن بطلان قول بشر بخلق القرآن.

قال عبد العزيز: "فقلت لبشر: تقول إن كلام الله مخلوق؟ فقال: إن القرآن مخلوق.

=

١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م)، ص ١٦٦.

قال عبد العزيز: فقلت له: يلزمك واحدة من ثلاث لا بد أن تقول:

إن الله ﷻ خلق القرآن – وهو عندي أنا كلامه – في نفسه، أو خلقه في غيره، أو خلقه قائمًا بذاته ونفسه. فقل ما عندك"(١).

وهذا التقسيم من عبد العزيز تقسيم حاصر، لا يوجد احتمال رابع، ولهذا لم يجبه بشر، وحاد عن جوابه، وأصرَّ على قوله: "إنه مخلوق وإنه خلقه كما خلق الأشياء كلها".

وعندها قال المأمون: "يا عبد العزيز، تكلَّم أنت في شرح هذه المسألة وبيانها، ودع بشرًا، فقد انقطع عن الجواب من كل جهة".

فبدأ عبد العزيز يبين للمأمون وجه بطلان قول بشر، فقال عبد العزيز: "يا أمير المؤمنين، سألته عن كلام الله ﷻ: أَمخلوق هو؟

قال: نعم.

فقلت له: يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها: أن تقول إن الله خلق كلامه في نفسه، أو خلقه في غيره، أو خلقه قائمًا بذاته.

فإن قال: إن الله خلق كلامه في نفسه، فهذا محال، لا يجد السبيل إلى القول به من قياس ولا نظر معقول، لأن الله عز وجل لا يكون مكانًا للحوادث، ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصًا فيزيد بشيء إذا خلقه، تعالى الله عن ذلك.

وإن قال: خلقه في غيره، فيلزمه في النظر والقياس أن كل كلام خلقه الله في غيره هو كلام الله، لا يقدر أن يفرّق بينهما، فيجعل الشعر كلامًا لله تعالى، ويجعل قول الكفر والفحش، وكل قول ذمَّه الله وذم قائله، كلامًا لله ﷻ، وهذا محال لا يجد السبيل إليه، ولا إلى القول به، لظهور الشناعة والفضيحة على قائله، تعالى الله عن

(١) انظر: عبد العزيز الكناني، "الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن". تحقيق علي الفقيهي، (ط٢، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م)، ص ٨٢.

ذلك علوًا كبيرًا.

وإن قال: خلقه قائمًا بنفسه وذاته، وهذا هو المحال الباطل الذي لا يجد إلى القول به سبيلًا، في قياس ولا نظر ولا معقول، لأنه لا يكون الكلام إلا من متكلِّم، كما لا تكون الإرادة إلا من مريد، ولا العلم إلا من عالم، ولا القدرة إلا من قادر، ولا رُئي ولا يُرى كلام قط قائم بنفسه يتكلم بذاته، وهذا ما لا يُعقل ولا يُعرف ولا يُثبت في نظر ولا قياس ولا غير ذلك.

فلما استحال من هذه الجهات أن يكون مخلوقًا، ثبت أنه صفة لله ﷻ، وصفات الله ﷻ كلها غير مخلوقة، فبطل قول بشر يا أمير المؤمنين من جهة النظر، كما بطل من جهة القرآن والتنزيل".

يُعَدُّ استدلال عبد العزيز الكناني في مناظرته الشهيرة مع بشر المريسي مثالًا بارزًا على توظيف أهل السنّة لمنهج السبر والتقسيم في الجدل العقدي، ولا سيما في المسائل الكبرى التي تمس أصول الإيمان، كمسألة القول بخلق القرآن. وقد أظهر الكناني في هذا المقام براعة في استخدام هذا الدليل العقلي، مع ضبطه بضوابط الشرع، مستندًا إلى رؤية علمية دقيقة، ووعي بمآلات الأقوال، ووضوح في الطرح المنطقي الحاصر الذي لا يسمح للمخالف بالهرب من لوازم قوله.

فقد ابتدأ عبد العزيز الكناني في ردّه على المريسي بإيراد ثلاثة احتمالات محصورة لا رابع لها، مما يُبرز أولى خطوات دليل السبر والتقسيم، وهو حصر الأقسام المتصورة في محل النزاع. وهذه الخطوة تمثل العتبة الأولى في الاستدلال، إذ بها يَضيق الخناق على الخصم، فلا يبقى له من مهرب إلا أحد هذه الأقسام. وقد أحسن الكناني في حصره، حيث قسّم القول بخلق القرآن إلى ثلاثة وجوه لا رابع لها: إما أن يكون الله خلق كلامه في نفسه، أو خلقه في غيره، أو خلقه قائمًا بذاته.

هذا التقسيم بحد ذاته يُظهر مدى إحاطة الكناني بالتصور المنطقي للمسألة، فهو لم يترك للخصم مجالًا للتعلّق باحتمال رابع يمكنه أن يتنصل به من التبعات، بل ألجأه إلى واحد من هذه الأقسام الثلاثة، ثم شرع في نقدها جميعًا على جهة الإبطال،

مما يُمثّل الشق الثاني من دليل السبر والتقسيم، وهو نفي صحة الأقسام بعد استيعابها.

وفي نقده للاحتمال الأول، وهو أن الله خلق كلامه في نفسه، أبان الكناني عن إشكال عظيم، وهو لزوم القول بأن ذات الله تكون محلًا للحوادث والمخلوقات، وهذا باطل في العقل والشرع، لأنه يفضي إلى القول بأن الله ﷻ ناقص في ذاته يطرأ عليه الخلق، وهو محال في حق الله ﷻ.

أما نقده لاحتمال أن يكون الله خلق كلامه في غيره، فقد بيّن أنه يؤدي إلى تساوي جميع الكلام المخلوق من شعر وفحش وكفر في كونه كلامًا لله، إذ لا يمكن – وفق هذا القول – التمييز بين كلام وكلام، ما دام الجميع مخلوقًا في غير الله، ومِن ثمّ ينسب إلى الله كلام الكفرة والفسقة، وهذا من الباطل الظاهر الذي لا يقبله عقل ولا نقل.

وفيما يتعلق بالاحتمال الثالث، وهو أن يكون الكلام قائمًا بذاته دون متكلم، فقد فنّد هذا القول من جهة أن الكلام لا يُتصوَّر قائمًا بذاته بغير متكلم، كما أن الإرادة لا تقوم بغير مريد، والعلم لا يوجد بغير عالم، والقدرة لا تثبت إلا بذي قدرة، فالكلام من حيث طبيعته صفة، لا يمكن أن توجد إلا في محلّها. ومن ثمّ فإن القول بأن كلامًا ما يقوم بذاته من غير متكلم هو ضرب من المحال الذي لا يتقبله العقل السليم.

وبإبطال هذه الأقسام الثلاثة، يكون قول بشر قد سقط من جهة الدليل العقلي، كما سقط من جهة النقل، إذ لم يبق له ما يتمسك به بعد أن فُنّدت أقواله المحتملة كلها، وأظهر الكناني تهافتها واحدة بعد الأخرى، دون أن يجد المريسي سبيلًا للرد، وهو ما صرّح به المأمون حين قال: "دع بشراً فقد انقطع عن الجواب".

ومن خلال هذه المناظرة، يتجلى لنا كيف أن منهج السبر والتقسيم حين يُمارَس بدقة وضبط، يُعد من أقوى وسائل الإلزام والبيان، إذ إنه لا يكتفي بإثبات فساد قول معين، بل يُظهر ضيق الخيارات المتاحة أمام الخصم، مما يجبره على مواجهة لوازم قوله، ويُسقِطه في التناقض إذا حاول الهرب منها. وهذا ما يُعدُّ من أنفع أدوات

المناظرة العقلية عند أهل السنّة، الذين لم ينبذوا العقل مطلقًا كما يزعم بعضهم، وإنما ضبطوه بالوحي، واستثمروه في خدمة النص، ودفع الشبه، وإظهار تناقض المخالف.

ولعل من أبرز ما يُستفاد من هذا المثال أيضًا أن حُسن توظيف السبر والتقسيم لا يقوم بمجرد استحضار الأقسام الممكنة فحسب، بل يتطلب أيضًا قدرة على فهم المعاني اللغوية والشرعية، وسعة في العقل، ومعرفة بالمآلات، بحيث تُفكَّك الاحتمالات وتُناقش من جهة المعقول والنقل معًا، دون تعسف أو تكلّف، وهو ما أجاد فيه الكناني، فحصر، ثم سبر، ثم أفسد كل الاحتمالات، فأثبت بطلان قول المريسي، وأظهر صحّة مذهب أهل السنة القائلين بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وهو صفة من صفاته قائم به، لا يشبه كلام المخلوقين.

وهكذا يُمكننا أن نستنتج أن اعتماد الكناني على هذا المنهج في الرد على المريسي لم يكن مجرد تمرين منطقي، بل كان سلاحًا علميًا في غاية الدقة والفعالية، استُعمل في مقام خطير، يخصُّ القرآن الكريم وصفة الكلام لله تعالى، وهو ما يوضح كيف أن العقل الصريح إذا انضبط بالشرع، وأُحسن استعماله، يكون من أقوى وسائل الانتصار للحق، ودحض الباطل.

ومن صور السبر والتقسيم التي استعملها الكناني في إبطال استدلال بشر المريسي على خلق القرآن بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف:٣]، حين سأله عن معنى (جعل): هل هي بمعنى (خلق) في جميع مواردها أم لا؟

وهذا تقسيم حاصر، وهي من صور السبر والتقسيم.

يقول: قال عبد العزيز: "فأقبلت على بشر، فقلت: أخبرني عن (جعل)، هذا حرف محكم لا يحتمل غير (الخلق)؟

فقال بشر: نعم، هو حرف محكم لا يحتمل معنى غير الخلق، وما بين (جعل) و(خلق) فرق عندي ولا عند غيري من سائر الناس، ولا عند أحد من العرب ولا من العجم، ولا يتعارف الناس ولا يعقلون غير هذا في كلامهم ولغاتهم، سواء عندهم قالوا: خلق أو جعل.

فقلت لبشر: "أخبرني عن نفسك ودع ذكر العرب وسائر الناس، فأنا من الناس، ومن الخلق، ومن العرب، أُخالفك على هذا، وكذلك سائر العرب تُخالفك".

فقال بشر: "هذا باطل منك، ودعوى تدّعيها على العرب وغيرهم، وليس يُخالف في هذا أحد من خلق الله غيرك، خوفًا على نفسك مما هو نازل بك لا محالة".

قال عبد العزيز: "أخبرني بإجماع الخلق بزعمك على أن (جعل) و(خلق) واحد، لا فرق بينهما في هذا الحرف وحده، أو في سائر القرآن من (الجعل)؟

قال: بل في سائر القرآن من ذلك، وفي سائر الكلام والأخبار والأشعار".

قال عبد العزيز: "فقلت: حُفِظ عليك أمير المؤمنين – أطال الله بقاءه – ما قلت، وشهد به عليك".

فقال بشر: "أنا أُعيد هذا القول عليك متى سألتني عنه، ولا أُخالفه، ولا أرجع عنه".

قال عبد العزيز: فقلت لبشر: "زعمت أن معنى ﴿جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف:٣] أي خلقناه قرآنًا عربيًا؟

قال: نعم، هكذا قلت وهكذا أقول أبدًا".

فقلت: "الله ﷻ تفرَّد بخلقه، ولم يُشاركه فيه أحد، أو شاركه في خلقه أحد؟"

قال: "بل الله خلقه، وتفرَّد بخلقه، ولم يُشاركه في خلقه أحد".

قال عبد العزيز: "أخبرني عمن قال: إن بعض ولد آدم خلقوا القرآن من دون الله، أمؤمن هو أم كافر؟

فقال: بل كافر حلال الدم".

فقلت: "وأنا أقول أيضًا هكذا: كافر حلال الدم".

قلت: "فأخبرني عمن قال: إن التوراة خلقها اليهود من دون الله تعالى، أمؤمن هو أم كافر؟"

قال: "بل كافر حلال الدم".

فقلت: "وأنا أقول أيضًا هكذا: كافر حلال الدم".

قلت: "فأخبرني عمن قال: إن بني آدم خلقوا الله، وأن الله أخبر بذلك، أمؤمن هو أم كافر؟"

قال: "بل كافر حلال الدم".

قلت: "وأنا أقول أيضًا مثل ذلك"(١).

ثم دار حوار طويل يُكمل فيه عبد العزيز الرد على بشر بنفس النمط، ويستشهد بآيات متعددة تثبت أن بشرًا يلزم من قوله أن بعض بني آدم خلقوا الملائكة من دون الله تعالى، أو أن الله قال لبني آدم، ولا تخلقوا الله، ومن ينسب الخلق لغير الله كافرًا، وهو ما التزم به بشر في الإجابة، ومن ثم رتب عليه عبد العزيز تكفير بشر لنفسه(٢).

ويظهر استعمال السبر والتقسيم في مناظرة عبد العزيز الكناني لبشر المريسي في استدلاله بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف:٣] على خلق القرآن، من خلال حصر الاحتمالات المحتملة لمعنى لفظ (جعل)، ثم اختبار كل احتمال وما يترتب عليه من لوازم.

فقد ابتدأ الكناني بالسؤال عن معنى (جعل): هل هو بمعنى (خلق) على الإطلاق في جميع موارد استعماله، أم أنه يُستعمل في معانٍ أخرى؟ وهذا السؤال يتضمن تقسيمًا حاصرًا لمعاني (جعل)، إذ لا يخرج الأمر عن أحد احتمالين:

١- أن تكون (جعل) بمعنى (خلق) في جميع استعمالاتها، لا تحتمل غير ذلك.

٢- أن تكون (جعل) أعم من الخلق، فتُستعمل أحيانًا بمعنى الخلق، وأحيانًا بمعانٍ أخرى كالتصيير، والحكم، والتقدير، والبيان.

فالتزم بشر المريسي بالقسم الأول، وزعم أن (جعل) و(خلق) بمعنى واحد

---

(١) انظر: الكناني، "الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن"، ص ٨٢.

(٢) المرجع السابق ص ٨٣ ومابعدها.

مطلقًا في القرآن كله، ولا فرق بينهما في لغة العرب.

وهنا انتقل الكناني إلى مرحلة السبر، فاختبر هذا القول ببيان لوازمه، ولم يناقشه ابتداءً من جهة اللغة، بل من جهة ما يترتب عليه من نتائج عقدية لازمة لا ينفك عنها القول. فألزمه بأن القول بأن (جعل) بمعنى (خلق) في كل موضع يستلزم نسبة الخلق إلى غير الله تعالى في مواضع متعددة من القرآن، كقوله تعالى في حق بني آدم والملائكة وغير ذلك، وهو ما يقتضي – بحسب التزام بشر نفسه – تكفير القائل بذلك، إذ الخلق لا يكون إلا لله.

وبإقرار بشر بأن من نسب الخلق إلى غير الله كافر، ثم إقراره بلوازم قوله، تبيّن أن القسم الأول من التقسيم باطل؛ لما يفضي إليه من لوازم فاسدة تناقض أصول الدين.

وبإبطال هذا الاحتمال، يتعيّن القسم الثاني، وهو أن (جعل) لا تختص بمعنى الخلق، بل تُستعمل في معانٍ متعددة بحسب السياق، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف:٣]، أي صيّرناه أو بيّنّاه عربيًا، لا أنه خلقه.

وبذلك يتضح أن حجة الكناني قامت على سبر الأقسام المحتملة لمعنى (جعل)، ثم إبطال ما لا يصح منها بإظهار لوازمه، حتى تعيّن المعنى الصحيح، وهو عين مسلك السبر والتقسيم في الاستدلال العقدي.

ومن أمثلة ذلك أيضا: مناظرة أبي عبد الرحمن الأذرمي لابن أبي دؤاد بحضرة الخليفة الواثق. فقد سلك الأذرمي مسلك التقسيم الحاصر في إلزام خصمه، وذلك حين سأله: هل علم النبي ﷺ وأصحابه بمقالة خلق القرآن أم جهلوا بها؟ فبيّن أن الجواب لا يخرج عن احتمالين لا ثالث لهما:فإن قال: علموا بها ولم يبيّنوها للناس، لزم منه القدح في أمانة الرسول ﷺ وإخلاله بواجب البلاغ، وهذا باطل بالضرورة. وإن قال: جهلوا بها، لزم أن يكون ابن أبي دؤاد أعلم من النبي ﷺ وأصحابه، وهذا باطل كذلك، إذ لا يُتصوّر أن يسبق مخلوق علم الرسول ﷺ.

فلما انقطع ابن أبي دؤاد عن الجواب، انتقل الأذرمي إلى إلزام آخر، فسأله:

هل يحيط البشر بكلام الله؟ فكان الجواب أيضًا لا يخرج عن احتمالين محصورين:

فإن قال: نعم، جاز الإحاطة بكلام الله، فيلزم أن يكون مخلوقًا محدودًا، وهذا يُنافي كماله.

وإن قال: لا، لم يمكن أن يكون مخلوقًا، لأن المخلوق يُحيط به البشر، وكلام الله لا يُحيطون به.

فبهذا التقسيم والسبر أحاط الأذرمي خصمه بين باطلين في كل مسلك، حتى عجز عن الجواب، وانكشف بطلان قوله أمام الخليفة. وقد سجّل المؤرخون أن الواثق نفسه اضطرب من قوة حُجّة الأذرمي، حتى قيل أنه ترك القول بخلق القرآن(١).

ومن أمثلة ذلك أيضا: إبطال الإمام أحمد لدعوى الحلول التي ادَّعاها الجهميَّة بأن زعموا أنَّ الله – تعالى – في كُلِّ مكان، ولا يكون في مكان دون مكان؛ وذلك بالبرهنة على امتناع ما ادَّعوه؛ حيث إن من المقرَّر عند السَّلف والجهميَّة أنَّ الله كان ولا شيء قبله ثم خلق الخلق؛ فالقسمةُ العقليَّة الحاصرة تُحتِّم على هذا المتجهم أن يصير إلى إحدى ثلاثة أمور لا مَعْدَى منها:

الأمر الأوَّل: أَن يكون خلق الخلق في نَفْسِهِ، وهذا ممتنع في العقل الفطري؛ إذ يكون الله مَحلاً للمخلوقات فتكون النجاسات وإبليس في جوف الله تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

---

(١) مناظرة أبي عبدالرحمن الأذرمي مع ابن أبي دؤاد بحضرة الواثق ذكرها ابن بطة في الإبانة الكبرى ٦ / ٢٦٩– ٢٧٥. وذكرها مختصرة كلا من الخطيب البغدادي، "تاريخ بغداد: تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها وورادها". تحقيق بشار معروف، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م)، ١١: ٢٧٥، والذهبي، "سير أعلام النبلاء". تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م)، ١١: ٣١٤ وأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، "التسعينية". تحقيق محمد العجلان، (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م)، ٢: ٥١٦.

الأمر الثَّاني: أن يكون خلقهم خارجاً عن نَفْسِه ثم دخل فيهم، وهذا أيضاً ممتنع في العقل الفطري.

والأَمر الثَّالث: أن يكون خلقهم خارجاً مِن نفسه ثُم لم يدخُلْ فيهم، وهذا ما يقبله العقل وتوطده الدَّلائل المحكمة، وهو قول أهل السنة أجمع.

وفي تقرير ذلك يقول الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: "إذا أَردتَ أن تعلم أنَّ الجهميَّ كاذبٌ على الله حين زعم أَنَّ الله في كُلِّ مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، فقل له: أَليس الله كان ولا شيءَ؟

فسيقولُ: نعم. فقل له: حين خَلَق الله الشَّيءَ خَلَقَه في نَفْسِهِ، أَو خارجاً مِن نَفْسِهِ؟

فإنَّه يَصير إلى ثلاثة أقاويل لا بُدَّ له مِن واحدٍ منها: إن زعم أَنَّ الله خَلَق الخلقَ في نَفْسِه فقد كفر، حين زعم أَنَّه خَلَق الجِنَّ، والشياطينَ، وإبليسَ في نَفْسِهِ.

وإن قال: خَلَقَهم خَارجاً من نفْسه ثُمَّ دخل فيهم، كان هذا أَيضاً كُفر؛ حين زعم أَنَّه دخل في مكان وحُشٍّ قَذِرٍ رديءٍ.

وإن قال: خلقَهُم خارجاً مِن نَفْسِهِ ثُمَّ لم يَدْخُل فيهم، رجع عن قوله كُلِّه أجمع، وهو قول أَهل السُّنَّةِ "(١).

وتظهر النماذج السابقة بوضوح براعة أهل السنة في توظيف دليل السبر والتقسيم، فنجد أن الإمام أحمد بحصر الأقسام الممكنة، ثم يبطل ما كان باطلا منها ويبقى ما كان حقا منها مما لا يبقى معه للمخالف مهرب. فالإحاطة الحاصرة من جهة، مع إبطال الأقسام الباطلة منها، تكشف قوة هذا البرهان في الجدل العقدي.

كما تبين الأمثلة السابقة أن السبر والتقسيم عند أهل السنة لم يكن مجرّد

(١) أحمد بن حنبل "الرد على الجهمية والزنادقة". تحقيق صبري بن سلامة شاهين، (ط١، القاهرة: دار الثبات للنشر والتوزيع)، ص ١٥٤.

صناعة منطقية، بل كان وسيلة عقلية منضبطة بالشرع، يُراد بها نصرة الحق ودحض الباطل، وتجلية تناقض الخصوم في أصولهم. ومن هنا صار هذا المنهج من أبرز الأدوات التي استعملها أئمة السنّة في مواجهة مخالفيهم، وهو من الشواهد على تكامل العقل مع النقل في تقرير العقيدة.

وتكمن أهمية الأمثلة السابقة أيضًا في إيضاح أن أهل السنة، حين يستخدمون الدليل العقلي، لا يستخدمونه لإثبات ما عارض الشرع أو ليكون بديلًا عنه، بل ليتوافق معه ويؤكده، ويُسهم في بيان بطلان المخالفين. ولهذا لم ينفردوا بالاعتماد على العقل وحده، بل أشاروا إلى أن القول بخلق القرآن أو القول بالحلول باطل من جهة النظر كما هو باطل من جهة التنزيل، مما يدل على الجمع بين الدليلين، واعتبار العقل خادمًا للنقل، لا مقدمًا عليه.

المطلب الثاني: الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه

ولا يُقصد بهذا المسلك كونه قسمًا من أقسام القياس الأصولي، وإنما هو طريقة من طرق الاستدلال العقلي والجدلي، قد يُستعمل فيها القياس وقد يُستعمل غيره، والمقصود بها إلزام الخصم بما سلّم به في موضع الاتفاق لإثبات ما أنكره في موضع الخلاف.

ويُعدّ هذا النوع من الاستدلال أحد أبرز صور الاستدلال العقلي التي وظفها العلماء في مناظراتهم العقدية والفقهية، وقد استخدموه في مواضع النزاع بغرض إلزام الخصم بالحكم الذي يقبله في مسألة أخرى مشابهة، أو لإبراز التناقض في موقفه إن رفض الاستدلال. وتقوم هذه الصورة من الاستدلال على أن يقيس المتناظِرُ ما وقع فيه الخلاف على ما وقع فيه الاتفاق، بجعل ما اتُفِق عليه أصلاً وما اختُلِف فيه فرعاً، ليثبت الحكم الذي تقرر في الأصل للفرع. ويُشترط في هذا الاستدلال أن تكون المقدمة المتفق عليها مبنية على دليل صحيح، وليس لمجرد اتفاقٍ ظاهري، إذ لا يصح عند السلف أن يُقاس المختلف فيه على المتفق عليه لمجرد التسليم أو الاتفاق إذا لم يكن الاتفاق مبنياً على علم. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: "وقد ذم الله من

يجادل بغير علم فقال تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجۡتُمۡ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٦٦﴾ [آل عمران: ٦٦]. والله تعالى لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلمها الخصم إن لم تكن علماً، فلو قُدِّر أنه قال باطلاً لم يأمر الله أن يُحتَجّ عليهم بالباطل، لكن هذا قد يُفعل لبيان فساد قوله وبيان تناقضه، لا لبيان الدعوة إلى القول الحق، والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد إليه، وليس المقصود ذكر ما تناقضوا فيه من أقوالهم ليُبين خطأ أحدهما لا بعينه، فالمقدمات الجدلية التي ليست علماً هذا فائدتها، وهذا يصلح لبيان خطأ الناس مجملاً"(١).

ومن الأمثلة الواضحة على هذا النوع من الاستدلال ما ورد عن الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ في رده على الجهمية في مسألة كلام الله تعالى؛ إذ زعموا أن الكلام لا يتحقق إلا بجوفٍ وفمٍ ولسانٍ وشفتين وآلات مخصوصة، فناقشهم الإمام أحمد بإلزامٍ عقلي قائم على نقض هذه الدعوى من أصلها، مستدلًّا بما يقرّ به المخالف نفسه من النصوص الشرعية. فقال رَحِمَهُ اللَّهُ محتجًّا: «أليس الله قال للسموات والأرض: ﴿ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهًا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]، أتراها قالت بجوفٍ وفمٍ ولسانٍ وشفتين؟ وقال سبحانه: ﴿وَسَخَّرۡنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلۡجِبَالَ يُسَبِّحۡنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، أتراها سبّحت بجوفٍ وفمٍ ولسانٍ وشفتين؟ وقال ﷻ في شأن الجوارح: ﴿قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [فصلت: ٢١]، أتراها نطقت بجوفٍ وفمٍ ولسان؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء. وكذلك الله تكلّم كيف شاء، من غير أن نقول بجوفٍ ولا فمٍ ولا شفتين ولا لسان"(٢).

(١) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، "الرد على المنطقيين". (بيروت: دار المعرفة)، ص ٤٦٨.
(٢) الإمام أحمد، "الرد على الجهمية والزنادقة"، ص١٣٦.

ولا يندرج احتجاج الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ هنا تحت باب القياس، لا حقيقة ولا جدلًا؛ إذ القياس في باب الصفات ممتنع، ولم يكن مراده أصلًا. وإنما هذا الاحتجاج من باب نقض علة الخصم، وذلك بإيراد أمثلة يسلّم بها المخالف، يثبت فيها وجود حقيقة الكلام أو النطق مع انتفاء الآلة التي ادّعى لزومها، فيبطل بذلك تعميم هذه القاعدة من أساسها، دون أن يقتضي ذلك تشبيهًا ولا تمثيلًا ولا قياسًا للخالق على المخلوق. فالمتفق عليه بين الطرفين ثبوت نوع من الكلام أو النطق للسماوات والأرض والجبال والجوارح، من غير اقترانه بجوفٍ أو فمٍ أو لسانٍ أو شفتين. غير أن الاستدلال بهذا الاتفاق لا يُراد به جعل هذا الثبوت موجبًا للإقرار بكلام الله بطريق القياس أو الإلحاق، ولا تعليق الإقرار بكلام الله على كلام هذه المخلوقات؛ فإن هذا المعنى غير مراد، ولا يليق بجناب الرب سبحانه. وإنما المقصود من إيراد هذه الأمثلة إبطال القاعدة التي ادّعاها النافون، وهي زعمهم أن الكلام لا يتحقق إلا بآلات مخصوصة، إذ ثبت – بإقرار الخصم نفسه – وقوع الكلام مع انتفاء هذه الآلات في مواضع متعددة، فبطل تعميم هذه الدعوى، وسقط الاستدلال بها على نفي حقيقة كلام الله تعالى؛ وعليه، فإن إثبات كلام الله سبحانه إنما هو إثباتٌ نصيٌّ شرعيٌّ، يُسلَّم به على ما يليق بجلاله من غير تكييف ولا تمثيل، لا لأنه شُبِّه بكلام المخلوقين، ولا لأنه قيس عليهم، بل لأن الدليل الشرعي دلّ عليه، ولأن العلة التي تمسّك بها النافي قد نُقضت وأُبطلت.

ومما يُقارب هذا المسلك ما يظهر بوضوح في منهج شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في مناظراته مع الأشاعرة والمعتزلة؛ إذ كان يُلزِم خصومه بما يقرّون به من الصفات، وينقض عليهم تفريقهم بين الصفات المتماثلة في أصل الدلالة والثبوت، مبيّنًا أن إثبات بعض الصفات على الحقيقة وتأويل بعضها الآخر لا يقوم على فرقٍ مؤثر، بل هو تحكُّمٌ وتناقض. وقد بسط شيخ الإسلام هذا المعنى في التدمرية عند رده على الأشاعرة الذين يثبتون الصفات السبع ويجعلونها صفات معانٍ حقيقية، ويؤولون ما عداها، فقال: "فإن كان المخاطب ممن يقر بأن الله حيٌّ بحياة ... قيل له: لا فرق

بين ما نفيته وبين ما أثبته؛ بل القول في أحدها كالقول في الآخر"(١).

فالمتفق عليه عندهم هو إثبات الصفات السبع من غير تمثيل، والمختلف فيه هو الصفات الاختيارية كالمحبة والرضا والغضب والنزول، فإما أن يُثبت الجميع كما أثبت الأولى، أو ينفي الجميع كما تفعل المعتزلة، وإلا وقع في التناقض.

وكذلك في الرد على المعتزلة الذين يثبتون الأسماء دون الصفات، إذ قال: "وإن كان المخاطب ممن ينكر الصفات ويقر بالأسماء؛ كالمعتزلي الذي يقول: إنه حيّ عليم قدير، وينكر أن يتصف بالحياة والعلم والقدرة. قيل له: لا فرق بين إثبات الأسماء والصفات، فإنك إن قلت: إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيهاً وتجسيماً؛ لأنا لا نجد في الشاهد متصفاً بالصفات إلا ما هو جسم، قيل لك: ولا تجد في الشاهد ما هو مسمى بأنه حي عليم قدير إلا ما هو جسم ..."(٢). فالمعتزلي أمام خيارين: إما إثبات الصفات كما أثبت الأسماء، أو نفي الأسماء كما نفي الصفات، وإلا لزمه التناقض.

ومن تطبيقات هذا النوع من الاستدلال أيضاً، ما ورد في مناظرة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما مع الخوارج حين كفّروا علياً رضي الله عنه لأنه محا من نفسه لقب "أمير المؤمنين"، فقال لهم: إن رسول الله ﷺ يوم الحديبية لما صالح سهيل بن عمرو ومحا "رسول الله" من وثيقة الصلح، لم يُخرجه ذلك عن كونه رسول الله، وقد قال في ذلك: «**اللهم إنك تعلم أني رسولك**»، وقال: «**والله إني لرسول الله وإن كذبتموني**». فإذا كان النبي ﷺ قد محا لقبه ولم يقدح ذلك في نبوّته، فعليّ رضي الله عنه أولى أن لا يُقدح فيه

---

(١) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، "التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع". تحقيق محمد بن عودة السعوي، (ط٦، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)، ص٣١.

(٢) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٣: ٢٠.

بمحوه للقب "أمير المؤمنين"، فلما سمعوا هذا سلموا، ورجع منهم خلق كثير(١).

ومن أمثلته أيضًا ما ورد في مناظرة عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللَّهُ للخوارج، حين خرج عليه رجل منهم يُدعى شوذب (بسطام) من بني يشكر، فكتب إليه عمر يعرض عليه المناظرة قائلاً: "فإن كان الحق بأيدينا دخلتَ فيما دخل فيه الناس، وإن كان في يدك نظرنا في أمرك". فلما جاءه وفد من الخوارج وطلبوا منه أن يلعن أهل بيته ويبرأ منهم لأنه خالف أفعالهم، قال لهم: أخبراني عن أبي بكر حين قاتل المرتدين، وعن عمر حين ردّ سباياهم، هل تبرأ أحدهما من الآخر؟ قالا: لا. قال: أفتبرءان أنتما من أحد منهما؟ قالا: لا. ثم قال: أفيسعكما أن تتوليا أبا بكر وعمر، وتقرّان باختلاف فعلهما، ولا يسعني إلا البراءة من أهل بيتي؟ فرجع أحدهما وأقر بعمر بن عبد العزيز، وأصر الآخر(٢).

وهكذا يتبيّن أن هذا النوع من القياس لم يكن مجرد حيلة جدلية، بل كان سبيلاً قويًا لإلزام الخصم، وبيان تناقضه، وكشف هشاشة مذهبه، مع التزام المنهج العلمي الراسخ والمقدّمات الشرعية المحكمة.

المطلب الثالث: قياس الأولى

❐ **القياس لغة** مصدر لـ "قاس"، بمعنى: قدر الشيء بالشيء، يقال: قاس الثوب بالذراع إذا قدره به، وقاس الطبيب الشجة بالمقياس إذا قدر غورها به(٣).

---

(١) انظر: النسائي، "السنن الكبرى". تحقيق حسن شلبي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م)، ٧: ٤٨٠.

(٢) انظر: البلاذري، " جمل من أنساب الأشراف". تحقيق سهيل زكار وآخرون، (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، ٨: ٢١٤، ابن الأثير، "الكامل في التاريخ". تحقيق عمر تدمري، (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، ٤: ١٠٤.

(٣) انظر: ابن فارس، "مقاييس اللغة"، ٥: ٤٠، محمود الزمخشري، "أساس البلاغة". تحقيق محمد =

❐ **واصطلاحا يطلق حقيقة على معنيين:**

أحدهما: قياس التمثيل: وهو حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما(١)، ويسمى القياس الفقهي، لأن الفقهاء يحتجون به في إثبات الأحكام الشرعية(٢).

والثاني: قياس الشمول: وهو قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر(٣). وهو الذي عني به أهل المنطق، وزعموا أنه الطريق الوحيد لحصول العلوم اليقينية النظرية! ولهذا استضعفوا قياس التمثيل، لأنه في نظرهم إنما يفيد الظن دون العلم! والصواب أن حقيقة القياسين واحدة، واختلافهما إنما هو في صورة الاستدلال، وصورة التمثيل أقرب إلى الفطرة، ولهذا عول عليه أكثر العقلاء! وأما مفادهما من يقين أو ظن فتبع لمادة القياس لا لصورته، فإن كانت المادة يقينية أفاد اليقين وإلا أفاد الظن تمثيلا كان أو شمولا(٤).

=

السود، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، ص٣٨٣.

(١) عبد الله ابن قدامة، "روضة الناظر وجنة المناظر". (ط٢، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م)، ص٢٧٥، وانظر: محمد بن أحمد ابن النجار، "شرح الكوكب المنير = المختبر المبتكر". تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، (ط٢، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، ٤: ٦.

(٢) انظر: أبو حامد محمد الغزالي، "معيار العلم في فن المنطق". تحقيق سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١م)، ص١١٩، ابن تيمية، "الرد على المنطقيين"، ص١١٦، جميل صليبا، "المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية". (ط١، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، ٢: ٢٠٧.

(٣) الجرجاني، "التعريفات"، ص١٨١، وانظر: الغزالي، "معيار العلم في فن المنطق"ص٩٨، صليبا، "المعجم الفلسفي"، ٢: ٢٠٧.

(٤) انظر: ابن تيمية، "الرد على المنطقيين"، ص١٠٧، ١١٥، ١١٦، ١١٩، ٢١١، ٣٦٤.

❐ **والقياسان كلاهما من تمثيل وشمول يستعملان على وجهين:**

الأول: قياس المساواة: وهو أن يكون الغائب مماثلا أو مقاربا للشاهد.

والثاني: قياس الأولى: وهو أن يكون الغائب أولى بالحكم من الشاهد(١).

أو بعبارة أشمل وأضبط أن يكون المقيس مماثلا للمقيس عليه أو أولى بالحكم منه.

وقد استعمله العلماء في الرد على المخالفين لهم في كثير من أبواب العقيدة، كباب الإيمان بالله، سواء ما يتعلق بربوبيته أو ألوهيته أو أسمائه وصفاته، فقالوا: إن كل ما اتصف به المخلوق من كمال، فالخالق أولى به على ما يليق بجلاله سبحانه، وكل ما يُنزَّه عنه المخلوق من نقص، فالله أولى بالتنزه عنه.

وقد استنبط شيخ الإسلام ابن تيمية هذا المسلك من القرآن الكريم، وبيَّن أن طريقة الأنبياء والرسل في إثبات كمالات الله تعالى وتنزيهه، تقوم على قياس الأولى، لا على التمثيل أو التسوية. حيث قال:

"ولهذا كانت طريقة الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته، وإن استعملوا في ذلك "القياس" استعملوا قياس الأولى، لم يستعملوا قياس شمولٍ تستوي أفراده، ولا قياس تمثيل محض، فإن الرب تعالى لا مثيل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي تستوي أفراده، بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزه غيره عنه من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى"(٢).

---

(١) انظر: ابن تيمية، "درء التعارض"، ١: ٢٩، ٧: ٣٦٧، ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ١٤: ٥١ – ٥٤، محمد الأمين الشنقيطي، "مذكرة في أصول الفقه". (ط٥، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠١م)، ص٢٤٩ – ٢٥٢.

(٢) انظر: ابن تيمية، "درء تعارض"، ٧: ٣٨٨-٣٩٢.

❐ **ويُبَيِّن ابن تيمية في موضع آخر أن القرآن قائم على هذا النوع من القياس، فيقول:** "ولهذا لما كانت طريقة القرآن فيما يثبته للرب تعالى، وينفيه عنه، مبنيّة على برهان الأولى... فقال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ﴾ [النحل:٦٠]، بعد قوله: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ [النحل:٥٨] ...".

ثم قال: "ونظير ما ذكره سبحانه في الأولاد، ما ذكره في الشركاء، في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ...﴾ [الروم:٢٨] فكيف تجعلون لي شريكًا هو مملوكي؟ ... فإذا كان جعل المملوك شريكا في الملك الناقص ممتنعًا، فجعل المخلوق شريكًا للخالق أولى بالامتناع"(١).

ويقرر ذلك أيضًا في موضع آخر بقوله: "ثم القياس تارة يعتبر فيه القدر المشترك من غير اعتبار الأولوية، وتارة يعتبر فيه الأولوية فيؤلف على وجه قياس الأولى... وهذا النمط هو الذي كان السلف والأئمة كالإمام أحمد وغيره من السلف يسلكونه من القياس العقلي في أمر الربوبية وهو الذي جاء به القرآن... ولكن يُسلك في شأنه قياس الأولى كما قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ﴾ [النحل:٦٠]"(٢).

والأمثال التي تضرب لله على قاعدة قياس الأولى، لا تتضمن تشبيهاً لله بأحد من خلقه، ولا الجمع بين الله تعالى وأحد من خلقه في حكم كلي يستوي فيه أفراده.

وإنما المراد بها تقرير قاعدة تستنبط من المثل، يقرّ بها من ضُربت له الحجة، تتضمن حكماً ثابتاً لوصف، ومن ثم إلزامهم بالحكم لله بذلك الحكم لكون اتصافه بالوصف أكمل، فهو أحق بذلك الحكم.

---

(١) المرجع السابق، ٧: ٣٨٨-٣٩٢.

(٢) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، "شرح العقيدة الأصفهانية". تحقيق محمد الأحمد، (ط١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ)، ص ٩٥.

❐ **ويتم ذلك بالخطوات الآتية:**

١- ضرب مثل يدل على صفة أو حال قائمة بالمخلوق، مع حكم لهذه الحال.

٢- يكون ثبوت الحكم لذلك الوصف أو الحال القائمة بالمخلوق متفقاً عليه من كلا المتحاجين.

٣- تقرير أن ذلك الوصف وصف كمالٍ في نفسه، لا نقص فيه من حيث هو، وهو مناط الحكم المذكور.

٤- إلزامهم بأن الله أحق بذلك الحكم لما استقر لديهم من أن ثبوت الوصف - المناط به الحكم - لله أكمل(١).

وقد استعمل علماء أهل السنّة والجماعة قياس الأولى في الرد على المخالفين، وذلك في عدد من أبواب العقيدة، كالإيمان بالله، وبصفة أخص في أبواب: الألوهية، والربوبية، والأسماء والصفات. وهذا النوع من القياس لا يتضمن تشبيهًا ولا تمثيلًا، بل هو مبني على تقرير قاعدة عقلية يُقِر بها الخصم، يُلزَم بمقتضاها إثبات الكمال لله تعالى ووجوب تنزيهه عن كل نقص، لأنه أولى بذلك من المخلوق.

وعليه، فالأمثال الواردة في باب قياس الأولى لا تُقصد بها المماثلة ولا الجمع بين الخالق والمخلوق في حكمٍ واحد، وإنما يُراد بها إلزام الخصم بما يسلّم به من الكمال الذي لانقص فيه، ليُعلم أن الله تعالى أحق به وأولى، لكمال صفاته وعظم شأنه.

❁ استعمال هذا القياس في باب الصفات: صفة العلو:

من الصفات التي أثبتها أهل السنّة والجماعة لله تعالى، صفة العلو، وهو علو

---

(١) انظر: عبد الله بن عبد الرحمن الجربوع، "الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله". (ط١، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي - الجامعة الإسلامية، ١٤٢٤هـ)، ٣: ١٠٤١-١٠٤٢.

الذات، وعلو القهر، وعلو القدر. وهذه الصفة ثبتت في الكتاب والسنة والإجماع، بل دلّت عليها الفطرة والعقل. وأجمع السلف على أن الله ﷻ فوق خلقه، مستوٍ على عرشه، بائن منهم، وعلمه محيط بهم، لا يخفى عليه منهم خافية.

يقول ابن بطة رحمه الله: "إن ربنا تعالى في أرفع الأماكن وأعلى عليين، قد استوى على عرشه فوق سماواته، وعلمه محيط بجميع خلقه، يعلم ما نأى كما يعلم ما دنا، ويعلم ما بطن كما يعلم ما ظهر..."(١).

وقد أنكرت الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الأشاعرة والماتريدية صفة العلو، فزعموا أن الله في كل مكان، بل صرّح بعضهم بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا تحت. فتصدى لهم أئمة السنة، ومن أبرزهم الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، في كتابه الرد على الزنادقة والجهمية، حيث أبطل هذا القول بنصوص الوحي، وبمسالك عقلية محكمة.

ومن أوجه احتجاجه رحمه الله أن نفي العلو عن الله تعالى لا يمكن أن يكون نفياً محضاً مجرداً، بل يلزم منه أحد أمرين لا ثالث لهما: إما إثبات ضده، وهو السُّفل، أو نفي الجهتين معاً، وكلاهما باطل؛ إذ السفل صفة نقص محض، وتنزيه الرب عنها واجب، كما أن رفع النقيضين ممتنع في بداهة العقل، فلا يصح نفي الفوقية والتحتية معاً. وبناءً على ذلك يتعيّن ثبوت العلو لله تعالى ثبوتًا يعضده الدليل الشرعي ويقرّره العقل السليم، ويتضمن هذا الاحتجاج أكثر من مسلكٍ عقلي؛ فمن جهةٍ هو نقضٌ لدعوى المخالف بإلزامها بلوازمها الفاسدة، ومن جهةٍ أخرى يندرج – باعتبارٍ آخر – في قياس الأولى؛ إذ إن تنزيه المخلوق الكامل عن النقائص والجهات السافلة متقرر عقلًا، فتنزيه الخالق سبحانه عن ذلك أولى وأحرى، فيثبت علوه تعالى بطريق الأولى،

(١) عبيد الله بن محمد بن بطة، "الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة". تحقيق رضا معطي وآخرون، (ط١، الرياض: دار الراية، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م)، ٧: ١٤١.

من غير تشبيه ولا تمثيل.

وقد صرّح الإمام أحمد بهذا المعنى في احتجاجه على نفاة العلو، فقال: "فقلنا: لِمَ أنكرتم أن يكون الله على العرش، وقد قال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه:٥] ... فقالوا: هو تحت الأرض السابعة كما هو على العرش...فقلنا: قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظمة الرب شيء. فقالوا: أي مكان؟ فقلنا: أجسامكم وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوش، والأماكن القذرة ليس فيها من عظمة الرب شيء، وقد أخبرنا أنه في السماء، فقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الملك: ١٦]. ﴿أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ﴾ [الملك: ١٧]. وقال: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] ... وقال: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. فهذا خبر الله، أخبرنا أنه في السماء، ووجدنا كل شيء أسفل منه مذمومًا بقول الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرۡكِ ٱلۡأَسۡفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥] ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيۡنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ نَجۡعَلۡهُمَا تَحۡتَ أَقۡدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ ٱلۡأَسۡفَلِينَ﴾ [فصلت: ٢٩]"(١).

ويُعلّق شيخ الإسلام ابن تيمية على هذا الاستدلال فيقول: "هذا الذي ذكره الإمام أحمد متضمن إجماع المسلمين، ويتضمن أن ذلك من المعروف في فطرتهم التي فطروا عليها ... وتخصيص هذه الأجسام القذرة والأجواف بالذكر فيه اتباع لطريقة القرآن في الأمثال والأقيسة المستعملة في باب صفات الله سبحانه؛ فإن الإمام أحمد ونحوه من الأئمة هم في ذلك جارون على المنهج الذي جاء به الكتاب والسنة، وهو المنهج العقلي المستقيم، فيستعملون في هذا الباب قياسَ الأولى"(٢).

---

(١) الإمام أحمد، "الرد على الجهمية"، ص١٤٣.

(٢) ابن تيمية "بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية". تحقيق مجموعة من المحققين، =

ثم يقرر شيخ الإسلام قاعدة عقلية كلية، مفادها أن كل وصف ثبت للمخلوق وكان كمالًا محضًا لا نقص فيه بوجه من الوجوه، أو كمالًا مطلقًا من حيث هو كمال، فإن ثبوته للخالق أولى وأكمل؛ إذ الكمال الذي لا يتطرق إليه نقص إذا ثبت للمخلوق، فالخالق سبحانه أحق به وأولى. كما أن كل وصف ثبت للمخلوق وكان نقصًا أو ذمًا، فالخالق منزه عنه بطريق الأولى(١).

وهذا القيد لازم في تقرير هذه القاعدة؛ احترازًا من أوصاف قد تكون كمالًا نسبيًا للمخلوق من جهة، لكنها ليست كمالًا مطلقًا، بل يعتريها النقص من جهة أخرى، فلا يجوز حينئذٍ إثباتها للخالق، كالولد والنوم ونحو ذلك؛ فإنها وإن وُصفت بالكمال في حق المخلوق من بعض الوجوه، فهي نقص محض في حق الخالق سبحانه، فلا تدخل في باب قياس الأولى.

وعليه، فإن قياس الأولى في باب الصفات إنما يجري في صفات الكمال المحض أو الكمال المطلق، دون الصفات الإضافية أو النسبية التي يعتريها النقص، وهو الضابط الذي قرره شيخ الإسلام في غير موضع من كتبه، يقول شيخ الإسلام "وهذه الحجة من باب قياس الأولى، وهو أن السفل مذموم في المخلوق، حيث جعل الله أعداءه في أسفل السافلين؛ وذلك مستقرٌ في فطر العباد حتى أن أتباع المضلين طلبوا أن يجعلوهم تحت أقدامهم ليكونوا من الأسفلين، وإذا كان هذا مما ينزه عنه المخلوق ويوصف به المذموم المعيب من المخلوق، فالربُّ تعالى أحق أن ينزهَ ويقدس عن أن يكون في السفل أو يكون موصوفًا بالسفل هو أو شيء منه أو يدخل ذلك في صفاته

=

(ط١، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ)، ٥: ٧٩-٨٠.

(١) انظر ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٣: ٣٠، و "درء تعارض"، ٧: ٣٨٨-٣٩٢، "بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية" ٥: ٧٩ وما بعدها.

بوجه من الوجوه، بل هو العلي الأعلى بكل وجه"(١).

ثم يضرب الإمام أحمد مثلين عقليين واضحين، يوضحان إمكان الإحاطة والعلم بدون حلول ولا مخالطة، وهما من باب قياس الأولى أيضًا:

❐ **المثل الأول: في الإحاطة:**

"لو أن رجلاً كان في يديه قدح من قوارير صافٍ وفيه شراب صافٍ، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح، فالله وله المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه، من غير أن يكون في شيء من خلقه"(٢).

❐ **المثل الثاني: في العلم:**

"لو أن رجلاً بنى دارًا بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها وخرج منها، كان لا يخفى عليه كم بيت في داره، وكم سعة كل بيت من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار. فالله وله المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه، وعلم كيف هو، وما هو، من غير أن يكون في شيء مما خلق"(٣).

ويعلق ابن تيمية: "وهذا أيضًا قياس عقلي من قياس الأولى قرر به إمكان العلم بدون المخالطة، فذكر أن العبد إذا صنع مصنوعًا؛ كدار بناها فإنه يعلم مقدارها وعدد بيوتها مع كونه ليس هو فيها لكونه هو بناها، فالله الذي خلق كل شيء، أليس هو أحق بأن يعلم مخلوقاته ومقاديرها وصفاتها؟ وإن لم يكن فيها محايثًا لها، وهذا من بين الأدلة العقلية وهذان القياسان: أحدهما: لإحاطته بخلقه إذ الخلق جميعًا في قبضته وهو محيط بهم وببصره. والثاني: لعلمه بهم لأنه هو الخالق كما قال سبحانه: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ

(١) ابن تيمية "بيان تلبيس الجهمية الجهمية"، ٥: ٩٩.

(٢) الإمام أحمد "الرد على الجهمية والزنادقة"، ص١٤٩.

(٣) المصدر السابق.

خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك ١٤]"(١).

فالإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ، لم يكتف بالنصوص، بل سلك أيضًا مسلك الفطرة والعقل السليم، واستدل بأقيسة عقلية صحيحة من باب قياس الأولى، يقر بها الخصم، ويُلزَم بموجبها بإثبات الصفات لله تعالى، وتنزيهه عما لا يليق به.

وقد قرر ابن تيمية هذا المنهج بقوله: "فسلك الإمام أحمد وغيره مع الاستدلال بالنصوص وبالإجماع مسلكَ الاستدلال بالفطرة والأقيسةِ العقلية الصحيحة المتضمنة للأَوْلَى"(٢).

وهذا النوع من الاستدلال يجمع بين قوة النص، وصفاء الفطرة، ونور العقل، وهو من أبرز ما يُظهر رسوخ أئمة السلف في العلم، وقدرتهم على استعمال أدوات عقلية دقيقة في مواجهة الانحرافات الكلامية والعقلانية الزائفة.

ومن أبرز صور استعمال قياس الأولى في الجدل العقدي، ما أُثر عن الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في مناظرته الشهيرة مع الخوارج، فحين اعتزلت الحرورية وكانوا ستة آلاف رجل في دارٍ، سعى ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لإقناعهم والرد على شبهاتهم، وقد كان من ضمن ما ناقشهم فيه ثلاثة اعتراضات وجهوها إلى أمير المؤمنين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وكان أولها: إنكارهم لتحكيم الرجال في الدين، متمسكين بقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧].

فجاء جواب ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مستندًا إلى قياس الأولى، حيث قرأ عليهم قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥]. وكذلك قرأ عليهم قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥].

---

(١) ابن تيمية، "بيان تلبيس الجهمية"، ٥: ١١٠.

(٢) ابن تيمية "بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية" (٥/ ٨٣)

ثم ألزمهم ﷺ بمقتضى هذه الآيات قائلاً: "أنشدكم بالله، أَحُكْمُ الرجال في صلاح ذات البين وحقن دمائهم أفضل أم في أرنب؟ قالوا: بل هذا أفضل(١).

وهنا استخدم ابن عباس قياس الأولى بوضوح، حيث بيَّن أن الله تعالى أجاز تحكيم الرجال في صيدٍ ثمنه ربع درهم، وفي أمر المرأة وزوجها، فكيف لا يجوز ذلك في أمر عظيم كحقن دماء المسلمين؟ فثبوت هذا التحكيم في الأمور اليسيرة يدل – بطريق الأولى – على جوازه بل رجحانه في القضايا الكبرى، كالسلم والحرب، ودرء الفتنة.

وقد أدت هذه المناظرة إلى رجوع ألفين من الخوارج إلى جماعة المسلمين، بعد أن قامت عليهم الحجة الشرعية والعقلية على السواء.

وبهذا يتبين أن قياس الأولى استعمله أهل السنة في الرد على المخالفين لهم وإثبات حقائق العقيدة بطرق عقلية ومنهجية تعتمد على الفطرة السليمة والعقل المستقيم.

وهذا الأسلوب لم يكن مجرد وسيلة عقلية، بل اعتمد على نصوص شرعية واضحة أيدت مبدأ أن الله أولى بكل كمال يوصف به المخلوق، وأنه سبحانه منزه عن أي صفة نقص.

الخاتمة

بعد دراسة هذا البحث الموسوم بـ **"استعمال أهل السنة للدليل العقلي في الرد على المخالف"**، أمكن الخروج بجملة من النتائج والتوصيات على النحو الآتي:

أولا: النتائج:

١- تبيّن أن أهل السنة والجماعة لم يهملوا الدليل العقلي في تقرير العقائد، بل

(١) انظر: النسائي، "السنن الكبرى". تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م)، ٧: ٤٨٠.

استخدموه وفق ضوابط الشرع، مخالفين مسلك المتكلمين الذين عظموا العقل ورفعوه فوق منزلته وقدموه على النقل.

٢- تأكد أن التعارض المزعوم بين العقل والنقل لا وجود له؛ فالعقل الصريح مؤيد للنقل الصحيح، وأي تعارض إنما ينشأ من خلل في الفهم أو من قياس عقلي غير منضبط.

٣- أبرز البحث أن المنهج السلفي يجمع بين نصوص الوحي وأدلة العقل في منظومة متماسكة، خالية من التكلف الفلسفي والتأويلات الباطلة، مما يمنحه قوة في الرد على الشبهات الفكرية والعقدية.

٤- أن أهل السنة، حين يستخدمون الدليل العقلي، لا يستخدمونه لإثبات ما عارض الشرع أو ليكون بديلًا عنه، بل ليتوافق معه ويؤكده.

٥- أثبتت النماذج التاريخية، كمناظرة عبد العزيز الكناني مع بشر المريسي، أن علماء السلف كانوا يوظفون القواعد العقلية المحكمة في مناقشاتهم، ويلزمون الخصوم بنتائج عقلية فاسدة تكشف بطلان مقولاتهم.

ثانيا: التوصيات:

١- العناية بإبراز مكانة الدليل العقلي في التراث السلفي من خلال بحوث متخصصة، لدحض الشبهة القائلة بأن السلف أهملوا العقل.

٢- تشجيع طلاب العلم على دراسة القواعد العقلية التي استعملها السلف وتوظيفها في الرد على الشبهات المعاصرة.

٣- تعزيز التكامل بين العقل والنقل عند عرض القضايا العقدية، مع التأكيد على أن الوحي هو المرجع الأعلى، والعقل تابع له مؤيد لا معارض.

٤- توجيه الباحثين إلى إعداد دراسات تطبيقية ترصد نماذج أوسع من مناظرات السلف مع المخالفين، لإبراز قوة منهجهم في الاستدلال.

٥- ضرورة مواجهة الفلسفات العقلانية المعاصرة التي تنسب نفسها للعقل مع أنها تخالف صريحه، وبيان أن العقل الصحيح ينسجم مع الوحي انسجامًا تامًا.

فهرس المصادر والمراجع

ابن النجار، محمد بن أحمد. "شرح الكوكب المنير = المختبر المبتكر". تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد. (ط٢، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

ابن بطة، عبيد الله بن محمد. "الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة". تحقيق رضا معطي وآخرون. (ط١، الرياض: دار الراية للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، "التسعينية". تحقيق محمد العجلان، (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، "شرح العقيدة الأصفهانية". تحقيق محمد الأحمد، (ط١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. "التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع". تحقيق محمدالسعوي. (ط٦، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. "الرد على المنطقيين". (بيروت: دار المعرفة).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. "بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية". تحقيق موسى الدويش. (ط٣، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. "بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية". تحقيق مجموعة من المحققين. (ط١، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، ١٤٢٦هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. "درء تعارض العقل والنقل". تحقيق محمد سالم. (ط٢، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١١هـ - ١٩٩١م).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. "شرح العقيدة الأصفهانية". تحقيق محمدالأحمد. (ط١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. "مجموع الفتاوى". جمع عبد الرحمن بن قاسم. (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م).

ابن حنبل، أحمد بن محمد. "الرد على الجهمية والزنادقة". تحقيق صبري شاهين. (ط١، القاهرة: دار الثبات).

ابن حنبل، أحمد بن محمد، "مسند الإمام أحمد بن حنبل". تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف عبد الله التركي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة).

ابن فارس، أحمد بن زكريا. " مقاييس اللغة". تحقيق عبد السلام هارون. (ط٢، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٨٩ - ١٣٩٢هـ / ١٩٦٩ - ١٩٧٢م).

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله. "روضة الناظر وجنة المناظر". (ط٢، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).

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

الجربوع، عبد الله بن عبد الرحمن. "الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله". (ط١، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي - الجامعة الإسلامية، ١٤٢٤هـ).

الجرجاني، علي بن محمد. "التعريفات". تحقيق جماعة من العلماء. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).

الجوهري، إسماعيل بن حماد. "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق أحمد عطار. (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. "البرهان في أصول الفقه". تحقيق صلاح عويضة. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

الحاكم، محمد بن عبد الله، "المستدرك على الصحيحين". تحقيق مصطفى عطا، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م).

البغدادي، أحمد بن علي، "تاريخ بغداد: تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها". تحقيق بشار معروف، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م).

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، "مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي". تحقيق حسين الداراني، (ط١، المملكة العربية السعودية: دار المغني، ١٤١٢هـ - ٢٠٠٠م).

الذهبي، محمد بن أحمد، "سير أعلام النبلاء". تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).

الزركشي، بدر الدين محمد. "البحر المحيط في أصول الفقه". (ط١، القاهرة: دار الكتبي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

الزمخشري، محمود بن عمر. "أساس البلاغة". تحقيق محمد السود. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).

السجستاني، سليمان بن الأشعث، "سنن أبي داود". تحقيق محمد عبد الحميد، (ط١، صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، د.ت).

السلمي، عياض بن نامي. "أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله". (ط١، الرياض: دار التدمرية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).

الشنقيطي، محمد الأمين، "مذكرة في أصول الفقه". (ط٥، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠١م).

الشهري، عبد الرحمن بن سعد، "الدليل العقلي عند السلف". (ط٢، جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م).

الشوكاني، محمد بن علي. "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول". تحقيق أحمد عناية. (ط١، دمشق: دار الكتاب العربي، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).

صليبا، جميل، "المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية". (ط١، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

العسكري، أبو هلال. " الفروق اللغوية". (ط١، قم: مؤسسة النشر الإسلامي،

١٤١٢هـ).

الغزالي، أبو حامد محمد. "المستصفى". تحقيق محمد عبد الشافي. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).

الغزالي، أبو حامد محمد. "معيار العلم في فن المنطق". تحقيق سليمان دنيا. (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١م).

القزويني، محمد بن يزيد، "سنن ابن ماجه". تحقيق محمد عبد الباقي، (ط١، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية - فيصل الحلبي، د.ت).

الكناني، عبد العزيز بن يحيى. "الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن". تحقيق علي الفقيهي. (ط٢، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).

النسائي، أحمد بن شعيب، "سنن النسائي المجتبى". تحقيق محمد عرقسوسي وآخرين، (ط١، بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م).

bibliography

Ibn al-Najjar, Muhammad ibn Ahmad. "Sharḥ Al-Kawkab Al-Munīr = Al-Mukhtabar Al-Mubtakar". Edited by Muhammad al-Zuhayli and Nazih Hammad, (2nd ed., Riyadh: Obeikan Library, 1418 AH - 1997).

Ibn Batta, Ubayd Allah ibn Muhammad. "Al-Ibāna ʿan Sharīʿat al-Firqa al-Nājiya wa Mujānaba al-Firaq al-Madhmūma". Edited by Rida Muʿti and others, (1st ed., Riyadh: Dar al-Raya for Publishing and Distribution, 1419 AH - 1999).

Ibn Taymiyya, Ahmad ibn Abdul Halim,. "Al-Tisʿīniyya". Edited by Muhammad ibn Ibrahim al-Ajlan, (1st ed., Riyadh: Maktabat al-Maʿarif for Publishing and Distribution, 1420 AH - 1999).

Ibn Taymiyya, Ahmad ibn Abdul Halim, "Sharḥ al-ʿAqīda al-Isfahāniyya". Edited by Muhammad al-Ahmad, (1st ed., Beirut: Al-Maktaba al-Asriyya, 1425 AH).

Ibn Taymiyya, Ahmad ibn Abdul Halim. "Al-Tadmuriyya: Taḥqīq al-Ithbāt lil-Asmāʾ wal-Ṣifāt wa Ḥaqīqat al-Jamʿ bayn al-Qadar wal-Sharʿ". Edited by Muhammad ibn Awda al-Saʿwi, (6th ed., Riyadh: Obeikan Library, 1421 AH - 2000).

Ibn Taymiyya, Ahmad ibn Abdul Halim. "Al-Radd ʿala al-Mantiqiyyīn". (Beirut: Dar al-Maʿrifa, n.d.).

Ibn Taymiyya, Ahmad ibn Abdul Halim. "Bughyat al-Murtād fī al-Radd ʿala al-Mutafalsafa wal-Qarāmiṭa wal-Bāṭiniyya". Edited by Musa al-Duwish, (3rd ed., Medina: Maktabat al-Ulum wal-Hikam, 1415 AH - 1995).

Ibn Taymiyya, Ahmad ibn Abdul Halim. "Bayān Talbīs al-Jahmiyya fī Taʾsīs Bidaʿihim al-Kalāmiyya". Edited by a group of editors, (1st ed., Medina: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran, 1426 AH).

Ibn Taymiyya, Ahmad ibn Abdul Halim. "Darʾ Taʿāruḍ al-ʿAql wal-Naql". Edited by Muhammad Rashad Salim, (2nd ed., Riyadh: Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, 1411 AH - 1991).

Ibn Taymiyya, Ahmad ibn Abdul Halim. "Sharḥ al-ʿAqīda al-Isfahāniyya". Edited by Muhammad ibn Riyad al-Ahmad, (1st ed., Beirut: Al-Maktaba al-Asriyya, 1425 AH).

Ibn Taymiyya, Ahmad ibn Abdul Halim. "Majmūʿ al-Fatāwā". Compiled by Abdul Rahman ibn Qasim, (Medina: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran, 1425 AH - 2004).

Ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad. "Al-Radd ʿala al-Jahmiyya

wal-Zanādiqa". Edited by Sabri ibn Salama Shahin, (1st ed., Cairo: Dar al-Thabat for Publishing and Distribution, n.d.).

Ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad. "Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal". Edited by Shuʿayb al-Arnaʾut, and others, supervised by Abdullah al-Turki, (1st ed., Beirut: Muʾassasat al-Risala, n.d.).

Ibn Faris, Ahmad ibn Zakariyya. "Muʿjam Maqāyīs al-Lugha". Edited by Abdul Salam Harun, (2nd ed., Cairo: Maktabat Mustafa al-Babi al-Halabi, 1389-1392 AH / 1969-1972).

Ibn Qudama, Muwaffaq al-Din Abdullah. "Rawḍat al-Nāẓir wa Jannat al-Manāẓir". (2nd ed., Beirut: Muʾassasat al-Rayyan, 1423 AH - 2002).

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. "Lisān al-ʿArab". (3rd ed., Beirut: Dar Sader, 1414 AH).

Al-Jarbuʿ, Abdullah ibn Abdul Rahman. "Al-Amthāl al-Qurʾāniyya al-Qiyāsiyya al-Maḍrūba lil-Īmān billāh". (1st ed., Medina: Deanship of Scientific Research - Islamic University, 1424 AH).

Al-Jurjani, Ali ibn Muhammad. "Al-Taʿrīfāt". Edited by a group of scholars, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1403 AH - 1983).

Al-Jawhari, Ismail ibn Hammad. "Al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lugha wa Ṣiḥāḥ al-ʿArabiyya". Edited by Ahmad Abdul Ghafur Attar, (4th ed., Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin, 1407 AH - 1987).

Al-Juwayni, Abdul Malik ibn Abdullah. "Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh". Edited by Salah ibn Muhammad ibn Uwayda, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1418 AH - 1997).

Al-Hakim, Muhammad ibn Abdullah. "Al-Mustadrak ʿala al-Ṣaḥīḥayn". Edited by Mustafa Abdul Qadir Ata, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1411 AH - 1990).

Al-Khatib, Ahmad ibn Ali. "Tārīkh Baghdād: Tārīkh Madīnat al-Salām wa Akhbār Muḥaddithīhā wa Dhikr Qaṭṭānihā al-ʿUlamāʾ min Ghayr Ahlihā wa Wāridīhā". Edited by Bashar Maʿruf, (1st ed., Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1422 AH - 2002).

Al-Darimi, Abdullah ibn Abdul Rahman, "Musnad al-Dārimī al-Maʿrūf bi-Sunan al-Dārimī". Edited by Husayn Salim Asad al-Darani, (1st ed., Saudi Arabia: Dar al-Mughni for Publishing and Distribution, 1412 AH - 2000).

Al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad. "Siyar Aʿlām al-Nubalāʾ". Edited by Shuʿayb al-Arnaʾut and others, (3rd ed., Beirut: Muʾassasat al-Risala, 1405 AH - 1985).

Al-Zarkashi, Badr al-Din Muhammad. "Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh". (1st ed., Cairo: Dar al-Kutubi, 1414 AH - 1994).

Al-Zamakhshari, Mahmud ibn Umar. "Asās al-Balāgha". Edited by Muhammad Basil Uyoun al-Soud, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-

Ilmiyya, 1419 AH - 1998).

Al-Sijistani, Sulayman ibn al-Ashʿ. "Sunan Abī Dāwūd". Edited by Muhammad Abdul Hamid, (1st ed., Sidon - Beirut: Al-Maktaba al-Asriyya, n.d.).

Al-Sulami, Iyad ibn Nami. "Uṣūl al-Fiqh alladhī lā Yasʿu al-Faqīh Jahlahu". (1st ed., Riyadh: Dar al-Tadmuriyya, 1426 AH - 2005).

Al-Shinqiti, Muhammad al-Amin. "Mudhakkira fī Uṣūl al-Fiqh". (5th ed., Medina: Maktabat al-Ulum wal-Hikam, 2001).

Al-Shahri, Abdul Rahman ibn Saʿd. "Al-Dalīl al-ʿAqlī ʿind al-Salaf". (2nd ed., Jeddah: Markaz al-Taʾsil lil-Dirasat wal-Buhuth, 1436 AH - 2015).

Al-Shawkani, Muhammad ibn Ali. "Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ʿIlm al-Uṣūl". Edited by Ahmad Izzu Inaya, (1st ed., Damascus - Kafr Batna: Dar al-Kitab al-Arabi, 1419 AH - 1999).

Saliba, Jamil. "Al-Muʿjam al-Falsafī: bil-Alfāẓ al-ʿArabiyya wal-Faransiyya wal-Inklīziyya wal-Lātīniyya". (1st ed., Beirut: Al-Sharika al-Alamiyya lil-Kitab, 1414 AH - 1994).

Al-'Askari, Abu Hilal. "Muʿjam al-Furūq al-Lughawiyya". (1st ed., Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islami, 1412 AH).

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. "Al-Mustaṣfā". Edited by Muhammad Abdul Salam Abdul Shafi, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1413 AH - 1993).

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. "Miʿyār al-ʿIlm fī Fann al-Mantiq". Edited by Sulayman Dunya, (Cairo: Dar al-Maʿarif, 1961).

Al-Qazwini, Muhammad ibn Yazid. "Sunan Ibn Mājah". Edited by Muhammad Abdul Baqi, (1st ed., Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya - Faisal Isa al-Babi al-Halabi, n.d.).

Al-Kinani, Abdul Aziz ibn Yahya. "Al-Ḥayda wal-Iʿtidhār fī al-Radd ʿala man Qāla bi-Khalq al-Qurʾān". Edited by Ali ibn Muhammad ibn Nasir al-Faqihi, (2nd ed., Medina: Maktabat al-Ulum wal-Hikam, 1423 AH - 2002).

Al-Nasaʾi, Ahmad ibn Shuʿayb. "Sunan al-Nasāʾī al-Mujtabā". Edited by Muhammad Arqasusi and others, (1st ed., Beirut: Dar al-Risala al-Alamiyya, 1439 AH - 2018).

الملائكة في اليهودية، والنصرانية، وفي الإسلام

– دراسة مقارنة –

Angels in Judaism, Christianity, and in Islam

- A Comparative Study -

إعداد:

د / موسى بن محمد آل هجاد الزهراني

الأستاذ المساعد بقسم الشريعة بكلية الشريعة والقانون بجامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل بالدمام

Prepared by:

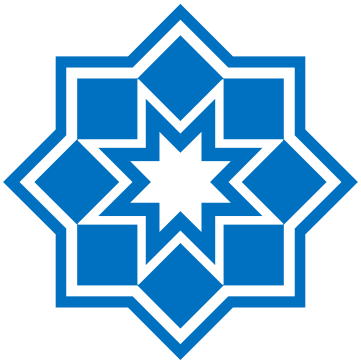
Dr. Musa bin Muhammad Al-Hajjad Al-Zahrani

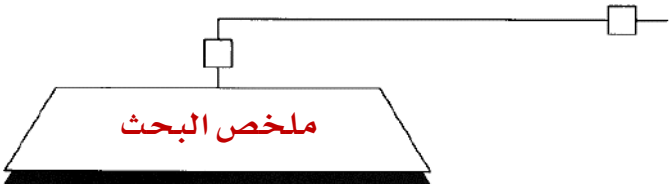
Assistant Professor in the Department of Sharia, College of Sharia and Law, Imam Abdul Rahman bin Faisal University in Dammam

Email: MMalzaharni@iau.edu.sa

استلام البحث A Research Receiving		اعتماد البحث A Research Approving
2025/10/23		2026/02/05

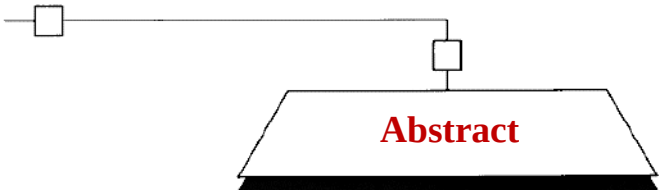
نشر البحث
A Research publication
محرّم ١٤٤٨هـ - June 2026
DOI:10.36046/2323-060-217-013





يتناول البحث عقيدة الإيمان بالملائكة في اليهودية، والنصرانية، وفي الإسلام، من خلال دراسة مقارنة لنصوصها ومصادرها الأصلية. وقد عَرض بدء خلق الملائكة، وطبيعتهم، وأعمالهم، وأسماءهم، ومراتبهم، وصلتهم بالبشر، مع إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف. وتبين أن الإيمان بالملائكة أصل مشترك، غير أن مفاهيم اليهودية والنصرانية تعرضت للتحريف، بخلاف الإسلام الذي حُفظ فيه التصور الصحيح بنصوص القرآن والسنة. وسار البحث على المنهج الوصفي التحليلي المقارن، مبرزًا أثر الإيمان بالملائكة في ترسيخ العقيدة، وتعميق الصلة بالله تعالى، والدعوة إلى محاورة أهل الكتاب بالحق المبين وبأسلوب يتسم بالرفق والإنصاف.

الكلمات المفتاحية: (الملائكة، اليهودية، النصرانية، الإسلام، مقارنة الأديان).



Abstract

The research examines the doctrine of faith in angels within Judaism, Christianity, and in Islam through a comparative study of their original texts and sources. It presents the creation of angels, their nature, functions, names, ranks, and relationship with humanity, highlighting points of agreement and divergence. The study reveals that belief in angels constitutes a shared foundational principle; however, the conceptions in Judaism and Christianity have been subject to distortion, whereas Islam has preserved the correct understanding through the texts of the Qurʾān and Sunnah. The research employs a descriptive-analytical-comparative methodology, demonstrating the impact of faith in angels on establishing creed, deepening the connection with Almighty Allah, and advocating dialogue with the People of the Book using clear truth in a manner characterized by gentleness and fairness.

Keywords: (Angels, Judaism, Christianity, Islam, comparative religion).

المقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن الله تعالى خلق الملائكة عالماً غيبيًا مكرمًا، وجعل الإيمان بهم ركنًا من أركان الإيمان، لا يصح الإيمان إلا به. والإيمان التفصيلي بهم أكمل وأرسخ من المجمل، إذ يعمّق معرفة صفاتهم ووظائفهم. ومن المهم بيان تصورات الأديان الأخرى عنهم، إذ انحرفت الأمم السابقة لبعدها عن مصادر الوحي. ويعرض هذا البحث عقائد أهل الكتاب في الإيمان بالملائكة كما وردت في مصادرهم، لا على وجه الإقرار، بل للتحليل والبيان، ملتزمًا بمنهج المسلمين في تعظيم النص وتنزيه الملائكة عمّا لا يليق بمقامهم.

❁ وقد جاءت خطة البحث على النحو التالي:

المقدمة، وتشتمل على مشكلة البحث، وأهمية البحث، وأهداف البحث، ومنهج البحث، والدراسات السابقة.

المبحث الأول: مفهوم الملائكة ووظائفها وعلاقتها بالبشر عند اليهود:

المطلب الأول: تعريف الملائكة عند الديانة اليهودية

المطلب الثاني: خلق الملائكة، هيئاتهم، أسماؤهم وأعمالهم عند اليهود.

المطلب الثالث: علاقة الملائكة بالأنبياء والبشر من خلال التصور اليهودي

المطلب الرابع: موقف اليهود من الملائكة

المبحث الثاني: مفهوم الملائكة ووظائفها وعلاقتها بالبشر عند النصارى:

المطلب الأول: تعريف الملائكة عند النصارى

المطلب الثاني: خلق الملائكة، هيئاتهم، أسماؤهم وأعمالهم عند النصارى.

المطلب الثالث: مفهوم الروح القدس عند النصارى وعلاقته بالألوهية

المطلب الخامس: علاقة الملائكة بالبشر من خلال التصور النصراني

المبحث الثالث: مفهوم الملائكة ووظائفها وعلاقتها بالبشر عند المسلمين:

المطلب الأول: تعريف الملائكة عند المسلمين

المطلب الثاني: خلق الملائكة، هيئاتهم، أسماؤهم وأعمالهم عند المسلمين.

المطلب الثالث: المفهوم الإسلامي للروح القدس

المطلب الرابع: موقف الإسلام من الملائكة

الخاتمة وأبرز النتائج وأهم التوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

أولاً: مشكلة البحث:

ماهي حقيقة الملائكة في اليهودية، والنصرانية، والإسلام، وكيف استطاع الإسلام صيانة هذه الحقيقة من الانحرافات التي طرأت عليها في اليهودية والنصرانية؟

ويتفرع من هذا التساؤل أسئلة أخرى تغطي مباحث الدراسة:

ما ماهية الملائكة وأصل خلقتهم عند اليهود، وإلى أي مدى تأثرت عقيدتهم بالتجسيم، وما مراتبهم وأسماؤهم؟

كيف تبلورت طبيعة الملائكة في العهد الجديد، وماهي طبقاتهم التي اعتمدتها الكنيسة، وما علاقتهم بروح القدس؟

ما هو التصور الذي قدمه الإسلام للملائكة وصفاتهم ووظائفهم؟

ثالثاً: أهمية البحث:

تبرز في تقصي الجذور المشتركة ورصد التحولات التي طرأت عليها عبر التاريخ،

وتأثير ذلك في بناء التصورات العقدية لكل دين.

رابعاً: أهداف البحث:

معرفة حقيقة الملائكة في اليهودية، من خلال نصوصهم.

فهم ترتيب الملائكة في النصرانية، وتوضيح الفرق بين الروح القدس والملك جبريل عندهم.

عرض عقيدة المسلمين في الملائكة، وتوضيح مهامهم.

المقارنة بين اليهودية والنصرانية والإسلام في اعتقادهم بالملائكة، وتحديد نقاط الاتفاق والاختلاف.

خامساً: منهج البحث:

يقوم على المنهج التحليلي المقارن، من خلال:

الرجوع إلى المصادر الأصلية (التوراة والإنجيل والقرآن والسنة).

تحليل النصوص العقدية المتعلقة بالملائكة وبيان صفاتهم.

المقارنة بين عقائد اليهود والنصارى والإسلام مع إبراز الانحرافات.

الرد على التصورات البعيدة عن الوحي وتوضيح الموقف الإسلامي.

عرض النتائج بميزان الإنصاف والوضوح.

سادساً: الدراسات السابقة:

وقفت على بعض الدراسات السابقة في هذا الموضوع وهي:

١- **دراسة الدكتور: محمد بن عبد الوهاب العقيل**؛ بعنوان:(معتقد فرق المسلمين واليهود والنصارى والفلاسفة والوثنيين في الملائكة المقربين) (ط١، الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ)، تناولت عقيدة الملائكة عند عدد من الملل والفرق، مع التركيز على تقرير معتقد أهل السنة والجماعة والرد على الانحرافات العقدية، إلا أن توسعها في الفرق خصوصاً- وكثير منها تنتمي إلى الإسلام اسماً كالقاديانية والبابية والبهائية- والفلاسفة والوثنيين جعل المقارنة المباشرة بين اليهودية والنصرانية والإسلام أقل تركيزًا، كما غلب عليها الجانب العقدي الجدلي أكثر من

المقارنة التفصيلية بين نصوص الوحي والكتب المقدسة عند كل دين، بخلاف هذا البحث الذي يركّز على المقارنة المباشرة بين الأديان الثلاثة من خلال مصادرها المعتمدة، مع تحليل مفهوم الملائكة ووظائفهم وعلاقتهم بالبشر، وإبراز أثر التحريفات والتأثيرات التاريخية في التصور اليهودي والنصراني مقارنةً مع ما جاء في الإسلام بهذا الشأن.

٢- **رسالة الماجستير لعائشة محمد شريف سيام** بعنوان العوالم الثلاثة: الملائكة، الجن، الإنس – دراسة مقارنة (كلية التربية للبنات بمكة، ١٤١٠هـ)، تناولت العوالم الثلاثة في الخلق والتكليف والجزاء، إلا أن اتساع الموضوع قلّل من التركيز، وغاب تخصيص مبحثٍ لعقيدة الملائكة في الأديان الكتابية، وضعف النقد العقدي للنصوص المنحرفة.

٣- **رسالة الدكتوراه لمي بنت حسن المدهون** بعنوان الملائكة والجن: دراسة مقارنة في الأديان الثلاثة (جامعة أم القرى)، عالجت عقيدة الملائكة والجن من حيث الخلق والرتب والأعمال، غير أن الجمع بين الموضوعين أثّر على وضوح المقارنة، وغلب الأسلوب الوصفي مع ضعف التحليل العقدي.

٤- **رسالة الماجستير لنبيل محمد أبو العمرين** بعنوان عالم الملائكة في ضوء السنة النبوية: دراسة موضوعية (الجامعة الإسلامية بغزة، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، جمع الأحاديث الواردة في السنة عن الملائكة وشرحها شرحًا موضوعيًا، لكنها افتقرت إلى البعد المقارن والنقد العقدي للانحرافات في الأديان الأخرى.

٥- **رسالة الماجستير لبثينة بنت علي الدجني** بعنوان الملائكة عند أهل الكتاب (الجامعة الإسلامية بغزة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ركّزت على النصوص الكتابية في اليهودية والمسيحية، لكن غلب عليها الطابع الوصفي دون مقارنة عقدية منهجية أو نقد للانحرافات.

وبالجملة: فإن الفرق بين بحثي والدراسات السابقة أنني سأقتصر على ذكر الملائكة فقط بين (اليهودية، والنصرانية، والإسلام) والمقارنة والنقد بينها، دون

الحديث عن الكائنات السماوية الأخرى وبدون التوسع في الفرق التي تنتمي لكل دين.

المبحث الأول: مفهوم الملائكة ووظائفها وعلاقتها بالبشر عند اليهود

المطلب الأول: تعريف الملائكة عند الديانة اليهودية

تُترجم كلمة "ملاك" في العهد القديم عن اللفظ العبري[١] "מַלְאָךְ (ملاك)[٢]، وهي تحمل المعنى نفسه في اللغة العربية[٣]، أي: "رسول "أو "مبعوث"، وقد يُطلق اللفظ أيضًا على النبي باعتباره مرسَلًا من الله[٤]. لكنه في الغالب يُطلق على ملاك الرب أي على المخلوقات السماوية المكلفة بمهام محددة ورسالات للبشر[٥]. يرى بعض مفكري اليهود أن " الملاك " قد يُستخدم كتعبير عن الله كما في ظهور (ملاك الرب)[٦] لموسى في العليقة المشتعلة، فاستخدام لفظ " ملاك الرب "كان للإشارة إلى حضور الله نفسه أو تجليه في العالم المادي دون أن يمس ذلك من جوهره المنزه، ووُصفوا في العهد القديم بأسماء متعددة كـ "جنود السماء"، للدلالة على

---

(١) فرانسيس براون، صموئيل روليس درايفر، وتشارلز بريغز، "قاموس براون—درايفر—بريغز العبري—الإنجليزي"، (ط١، أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٠٦م) (The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon)، مادة: מַלְאָךְ.

(٢) وليم وهبه بباوي، حبيب، صموئيل فارس، فايز، وآخرون، "دائرة المعارف الكتابية"، (ط٢، القاهرة: دار الثقافة، ٢٠٠٢م)، ٥: ١٥٢—١٥٣، مادة "ملاك".

(٣) سيأتي التعريف لاحقاً.

(٤) الرازي، محمد بن عمر، "مفاتيح الغيب = التفسير الكبير". (ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)، تفسير آية ١/سورة فاطر.

(٥) انظر: رشاد الشامي، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، (ط١، القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ٢٠٠٢م)، ص١٩١؛ وأديل برلين، قاموس أكسفورد للديانة اليهودية، (ط٢، نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠١١م)، ص٥١.

(٦) الخروج (٣: ٢).

كونهم منفّذين لأمر الله(١). ذُكرت الملائكة أول مرة عند طرد آدم وحواء من الجنة، " إذ أقام الله شرقيها الكروبيم(٢) ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة "(٣). وتتباين صورة الملائكة وطبيعتهم بين المنظور التوحيدي الذي يفصل بين الخالق والمخلوق، والمنظور الحلولي(٤) الذي يدمج بينهما، ففي التصور التوحيدي تمثل الملائكة رمزًا لقدرة الله المتعالية وعالم الغيب، بينما في التصور الحلولي يُنظر إليهم كوسطاء يُنسبون إلى الله فيقال: "بنو إلوهيم"(٥). أو "بنو إليم": بمعنى "أبناء الإله" أو"قيدوشيم"، بمعنى" المقدسون "وأحياناً يسمون "إيش" بمعنى "رجل".

المطلب الثاني: خلق الملائكة، هيئاتهم، أسماؤهم وأعمالهم

مع اتصال الثقافة اليهودية بالثقافات الأخرى، وتأثرها بالعقائد الوثنية، ازداد تصورهم للملائكة تعقيدًا، فصاروا يُمنحون أسماء ووظائف محددة، ثم أضافت الصوفية

---

(١) انظر: رافائيل باتاي، موسوعة الفلكلور والتقاليد اليهودية، (نيويورك: دار إم. إي. شارب، ٢٠١٣م)، ص٣١.

(٢) "الكروبيم" أحد أنواع الملائكة التي تسكن السماء، سيأتي الحديث عنها تفصيلاً.

(٣) التكوين (٣: ٢٤).

(٤) يؤمن اليهود بعقيدة الحلول، فيرون أن الله يحلّ في إسرائيل وشعبه وأرضه، ومن ذلك نشأت عقيدة الشعب المختار، إذ يتكوّن الثالوث الحلولي من (الإله والأرض والشعب)، فجُعلت الأرض مقدسة والشعب مختارًا أزليًا، كما في سفر التثنية (٢/١٤): "لأنك شعب مقدس للرب إلهك..."، وكان لطائفة القبالاه الدور الأبرز في ترسيخ هذه الفكرة. انظر: علي الحياني، اليهود في الموصل، ط١، الموصل: دار الرافدين، ٢٠٢٤م، ص ٢٦.

(٥) "ألوهيم": كلمة كنعانية بمعنى "الله"، وهي جمع "إيلوة" وتستعمل كاسمٍ من أسماء الإله، وتتميّز عن "يهوه" بصفاته الرحيمة. انظر: وليم وهبه بباوي وآخرون، دائرة المعارف الكتابية، ط٢، القاهرة: دار الثقافة، ٢٠٠٢م، ١/٣٧٩، ٣٩١.

اليهودية (القبالاه) أساطير جعلت منهم قوىً نورانية للخير والشر(١)، وتأثروا لاحقًا بالبيئة الهلنستية(٢) التي صوّرتهم كمخلوقات خارقة، وبدأت هذه الأساطير الوثنية في المساس بوحدانية الله في الكتاب المقدس، ووفقاً لهذا تمكنت اليهودية من ملء السماء بمجموعة متنوعة من الملائكة مثل (ملائكة النور والظلام)، و(ميخائيل ورافائيل)، الذين تولوا أدواراً؛ كحراس، ورعاة للأمم(٣).

❁ خلق الملائكة:

الكتاب المقدس لا يتطرق إلى المشكلة المهمة المتعلقة بأصل الملائكة وهي متى خلقوا ومن ماذا؟، لكن بعض الحاخامات يرون أن وجود الملائكة لم يسبق الخلق وإنما خلقوا في أول يوم أو الثاني على خلاف بينهم في الروايات(٤)، ونجد هذا منعكسًا في المزامير(٥) فيذكر التلمود(١) أن الله استشار الملائكة قبل خلق الإنسان فاختلفوا

---

(١) فهي امتداد للأفكار الوثنية الغنوصية التي أخذها القباليون من الأساطير الثنوية (مثل المانوية والمجوسية) التي تؤمن بإلهين متضادين أحدهما للخير والآخر للشر، إذ يمثل الشيطان والذي يعتبره اليهود من الملائكة قوىً الشر، وتمثل الملائكة قوىً الخير.

(٢) يشير مصطلح (الهلنستية) إلى الثقافة اليونانية بعد فتوحات الإسكندر الأكبر في القرن الرابع قبل الميلاد، وانقسام إمبراطوريته إلى ممالك، أبرزها السلوقية في سورية والبطلمية في مصر التي خضعت لروما عام ٣١ق. م. انظر: جوزفين كراولي كوين وجوناثان براج، الغرب الهلنستي، المملكة المتحدة: مطبعة جامعة كامبريدج، ٢٠١٣م، ص ٣٥–٣٦.

(٣) ينظر: مادة "الملائكة". محمد علي البار، "اليهود: نشأتهم، مذاهبهم، طوائفهم، تاريخهم". (ط٣، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٣م)، ٨٩–٩٦.

(٤) (المزمور ١٠٤)

(٥) انظر: الموقع الإلكتروني Jewish Encyclopedia – Angelology؛ ولويس جنزبرج، أساطير اليهود: أحداث وشخصيات العهد القديم من بدء الخليقة إلى يعقوب، ترجمة حسن =

بين مؤيد ومعارض، مما يدل على أنهم خُلقوا قبله، ويرى بعض الحاخامات أنهم خُلقوا في اليوم الخامس، وأن طعامهم هو المنّ الذي أكله آدم وحواء قبل الخطيئة(٢)، فمن مجموع اقوال الحاخامات نخلص إلى أن اليهود يرون أن وجود الملائكة لم يسبق خلق الكون، وإنما خلقوا بعده مع الخلاف في تحديد اليوم، لكن خلقهم سبق خلق الانسان.

❁ صفات الملائكة الخَلْقية:

ورد أن لهم أجنحة ووجوهاً متعددة، وأيد، وأرجلاً، فوفقًا لوصف إشعياء للسرافيم(٣)، فإن ملائكة هذه الأجناس لديهم عدة أزواج من الأجنحة، "السرافيم واقفون فوقه، لكل واحد ستة أجنحة، باثنين يغطي وجهه، وباثنين يغطي رجليه، وباثنين يطير"(٤)، أو مثل "الكروبيم" لديهم وجوه متعددة، بعضها بشري والأخرى لحيوانات مختلفة، وجسم يشبه الشعلة النارية(٥).

=

حمدي السماحي، (ط١، دمشق—القاهرة: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٧م)، ج١، ص٣٥.

(١) ترجمة التلمود البابلي، مركز دراسات الشرق الأوسط، عمان ٢٠١٢(رسالة سنهدرين ص٣٨b).

(٢) انظر: David Albert Jones. "Angels: A Very Short Introduction". (New York: Oxford University Press, ٢٠١١)، ص ٣٤، جنزبرج، لويس، "أساطير اليهود أحداث وشخصيات العهد القديم"، ١: ٦٦.

(٣) سيرد شرحها لاحقاً.

(٤) أشعياء (٦: ٢).

(٥) انظر: Raphael Patai. "Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions". (New York: M. E. Sharpe, Inc., ٢٠١٣)، ص٣١.

۞ أسماء الملائكة:

تنتهي أسماء كثير منهم بـ "إيل" بمعنى الله، أو بـ "ياه" بمعنى الرب، وغالبًا ما ترتبط أسماؤهم بوظائفهم، وأشهرهم ميخائيل وجبرائيل ورافائيل، وتضيف الأسفار الخارجية أسماء أخرى مثل رافائيل وفانوئيل وأوريئيل، إلى جانب طوائف خاصة كالملائكة الموكَّلين بالسلام والقوة والدمار، ومنهم ملاك الموت "هامافيت" الذي ارتبط لاحقًا بالشيطان(١). إضافةً إلى أوريبل وميتاترون في الأدب الصوفي القبالي اليهودي(٢).

۞ أعمال الملائكة ووظائفهم:

للملائكة أعمال كثيرة ومختلفة، ففي التلمود والمِدراش(٣) أقر الحاخامات بوجود الملائكة ككائنات سماوية تمجّد الله وتنفّذ إرادته وتتوسط بينه وبين البشر، دون استقلال في الوجود، إذ يمثلون رموزًا لقوته، وقد يظهرون أحيانًا في صور بشرية أو حيوانية(٤). يُقسَّم الملائكة في الكتاب المقدس إلى فئاتٍ متعددة بحسب الشكل

---

(١) Patai, Raphael. Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions، ص٣٣.

(٢) انظر: روزماري غيلي، موسوعة الملائكة، (ط٢، نيويورك: دار فاكتس أون فايل، ٢٠٠٤م)، ص٢٧٤؛ وإرنست كلاين، معجم اشتقاقي شامل للغة العبرية لقرّاء الإنجليزية، (ط١، القدس: كارتا، ١٩٨٧م)؛ والموسوعة اليهودية، تحرير إيسيدور سنجر، (نيويورك: فونك وواجنالز، ١٩٠١–١٩٠٦م).

(٣) (المدراش): تُطلق على منهج تفسيرٍ للعهد القديم يقوم على التعمق في الألفاظ لاستخراج المعاني الخفية، كما تُطلق على نتاج هذا المنهج من الشروح كالموجودة في التلمود، وتُعد من أقدم فروع الشريعة الشفوية.

(٤) انظر: Geoffrey W. Dennis. "The Encyclopedia of Jewish Myth, =

والوظيفة؛ فالموصوفون بأسماء جماعية مثل "أبناء إيليم"، و "جنود السماء"، و "الكروبيم"، و "السيرافيم" يقيمون في السماء، ووظيفتهم الأساسية تمجيد الله، ورغم تنوع مهامهم تبقى عبادته وتسبيحه الغاية الأسمى لهم(١)، يُذكر الكروبيم كحراس عدن(٢)، أو كدعائم لعرش الله(٣). وعلى الرغم من أوجه التشابه بين الملائكة كسكان السماء، وهي الفئة التي تظهر في وقت لاحق في الأدب الحاخامي، والملائكة ككيانات فردية، فإن الأخيرة تظهر في الكتاب المقدس بشكل أساسي كمبعوثين من الله على الأرض(٤). ففي فترة الهيكل الثاني، ابتداءً من سفر دانيال، اتسع معنى "ملاك" ليشمل جميع الكائنات السماوية وهي (الملائكة رسل الله، والسرافيم، والكروبيم، والكائنات الحية الأربعة، والنجوم والأنوار)، ومنح بعضهم أسماء خاصة، وصُوّروا كحراسٍ ووزراء سماويين للأمم، ومنهم الملاك الحارس لشعب إسرائيل المسؤول عن سلامهم وازدهارهم(٥)، يدعى ميخائيل(٦)، وقد توسّع هذا المفهوم

=

Magic and Mysticism". (١st ed., USA: Llewellyn Publications, ٢٠٠٧)، ص١٣، و Berlin, Adele. The Oxford Dictionary of the Jewish Religion ص٥١.

(١) المزامير (٢: ١٤٨).

(٢) التكوين (٣: ٢٤).

(٣) صموئيل (٤: ٤؛ ٢ مل ١٩: ١٥).

(٤) انظر: Dennis, Geoffrey W. The Encyclopedia of Jewish Myth, Magic and Mysticism ص١٣، و Patai, Raphael. Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions ص٣٣.

(٥) انظر: David Flusser. "Judaism of the Second Temple Period: Sages and Literature". (UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., ٢٠٠٧)، ٢: ٤٠

(٦) دانيال (١٢: ١).

فارتبط مصير ملاك إسرائيل ارتباطًا وثيقًا بمصير الأمة، لدرجة أن النص الميدراشي اليهودي(١)، أكد أنه إذا سقطت إسرائيل، سقط ملاكها أيضًا. لاحقاً اتسع نطاق الأشخاص والأشياء التي ارتبطت بها الملائكة، وصار لهم تأثير عليها، فشملت أممًا أخرى غير إسرائيل، وجوانب من العالم الطبيعي كالبحر(٢)، بالإضافة إلى أشخاص معينين. وتأثّر علم الملائكة في فترة الهيكل الثاني بالأساطير الشرقية القديمة، فإلى جانب وظائفهم في الكتاب المقدس من حماية وتفسير وتمجيد، صوّرت كتب الأبوكريفا(٣) الملائكة كممثلين للأفراد والأمم، يتعارضون أحيانًا في التأثير على رعاياهم(٤).

وتذكر مخطوطات البحر الميت(٥) معركة نهائية بين أبناء النور وأبناء الظلام،

---

(١) تثنية (١:٢٢).

(٢) خروج (٥:٢١).

(٣) وهي كتب دينية منسوبة إلى أنبياء أو حكماء، لم تُعتمد ضمن الأسفار القانونية عند غالب الطوائف اليهودية والنصرانية. انظر: بباوي، وليم وهبه، دائرة المعارف الكتابية، القاهرة، دار الثقافة، ط١٩٩٦م ١/٣٨.

(٤) Berlin, Adele. The Oxford Dictionary of the Jewish Religion، ص٥١.

(٥) مخطوطات البحر الميت أو مخطوطات قمران، هي مجموعة لفائف من جلد الحيوانات تحوي نصوص والوثائق الدينية وأثرية يبلغ عددها ٩٠٠ مخطوطة، يعود تاريخ كتابتها إلى مابين القرن الثالث قبل الميلاد والأول الميلادي، وجدت مخبأة داخل جرار فخارية في ١١ كهف بمنطقة خربة قمران بالصحراء القريبة من البحر الميت. انظر المقدمة: Wilfred G. E. Watson, The Dead Sea Scrolls Translated, E. J Brill Leiden, New York ١٩٩٤.

فبرزت ثنائية الخير والشر، وظهرت أساطير الملائكة الساقطين(١) كما في سفر أخنوخ(٢)، وربما ارتبط هذا التوسع بالتأثر بالأساطير البابلية أو بتطلعات العناية بعد انقطاع الوحي، ما أفرز تصنيفًا هرميًا جديدًا(٣) لم يذكر العهد القديم إلا ميخائيل وجبريل في سفر دانيال المتأخر، حيث يُصوَّر ميخائيل كرئيس كهنة. وتُقسم السماوات إلى سبع لكل منها رئيس ملائكة، أربعة وأحيانًا سبعة يقودون البقية(٤) وقد صوّرت بعض الأسفار الملائكة كمشرفين على الظواهر الطبيعية كالنجوم والرياح والمطر والبحار، كما توسّع الأدب القبالي منذ أواخر العصور القديمة في هذا؛ فوردت أسماء كثيرة للملائكة مع وظائفهم في المؤلفات اليهودية في العصور الوسطى(٥). يُقسم الزوهار(٦) الملائكة إلى سبع مراتب: أربعة عليا للرحمة وثلاثة أدنى للدمار،

---

(١) مصطفى زرهار، "مقاربات في دراسة النص التوراتي"، (ط١، دمشق: دار صفحات للدراسات والنشر، ٢٠١٢م) ص١١٤.

(٢) وهو من الأسفار المنحولة المنسوبة لغير مؤلفيها، إذ نُسب إلى أخنوخ بن يارد، وقد عُثر على مقاطع منه بالآرامية واليونانية واللاتينية. انظر المقدمة: Wilfred G. E. Watson, The Dead Sea Scrolls Translated, E. J Brill Leiden, New York ١٩٩٤.

(٣) Flusser, David. Judaism of the Second Temple Period: Sages and Literature ٢: ٤١

(٤) Flusser, David. Judaism of the Second Temple Period ٢: ٤١؛ Berlin, Adele. The Oxford Dictionary of the Jewish Religion، ص٥٢.

(٥) Webster, Richard. Encyclopedia of Angels، ص١٣٢.

(٦) الزوهار ومعناه الضياء أهم المؤلفات في التراث الصوفي الكابالي اليهودي، احتل مكانة مقاربة للكتاب المقدس والتلمود، يحوي تعليقات وتفسيرات باطنية على أسفار التوراة الخمسة. انظر: Gershom G. Scholem Major Trends in Jewish Mysticism, =

ويصف العلويين بالذكورة والسفليين بالأنوثة(١) ومن أبرزهم ميتاترون، الملقب ب "يهوه الأصغر"، الذي يُروى أنه أخنوخ حفيد آدم الذي عاش ٣٦٥ عامًا ثم رُفع إلى السماء وصار مَلَكًا(٢). ويوصف بأنه مستشار السماء، وله سبعون اسمًا و٣٦ جناحًا و٣٦٥٠٠٠ عين، يجلس عند مدخل السماء السابعة، ويحمل الصلوات عبر السماوات إلى الله، ويجمع بين الكمال البشري والملائكي، ويعاونه سبعون أميرًا ملائكيًا(٣).

❁ **ميخائيل:** (مي-كا-يل): ومعناه "من مثل الله"، هو رئيس الملائكة وأعظمهم في اليهودية والنصرانية، واستخدامهم لهذا الوصف يتوافق مع عداوتهم للملاك جبرائيل والذي ورد في نصوص الكتاب والسنة، يوصف ميخائيل أيضاً بالمحارب عن الخير وحامي شعب الله، وهو "الرئيس العظيم الذي يقف لأبناء شعبك"(٤)، ويُذكر مع (جبرائيل) و(رافائيل) ضمن رؤساء الملائكة الثلاثة(٥)، طرد (ميخائيل) الشيطان من السماء بعد معركته مع الملائكة الأشرار(٦)، ويُصوَّر مرتديًا درعًا ويحمل سيفًا، وأجنحته خضراء زمردية، واضعًا قدمه على ثعبان أو تنين رمزًا لهزيمة الشيطان، ويُرسم أحيانًا ممسكًا بميزان لوزن الأرواح وتحديد مصيرها يوم

=

[Schocken Publishing House, Jerusalem. ١٩٤١] ص١٥٤-١٥٦

(١) Berlin, Adele. The Oxford Dictionary of the Jewish Religion، ص٥١-٥٢؛ Paula Gooder. "Heaven". (USA: Wipf and Stock Publishers, ٢٠١١)، ص٤٢.

(٢) تكوين (٢٣:٥-٢٤).

(٣) انظر: Webster, Richard. Encyclopedia of Angels، ص١٣٢.

(٤) دانيال (١٢: ١).

(٥) دانيال (١٠: ١٣).

(٦) رؤيا (١٢: ٧-٩)

القيامة(١).

❁ **الكروبيم:** يستخدم هذا اللفظ عادة كجمع أو تثنيه، ويُصوّرون دائماً على اتصال بيهوه في السماء أو في المعبد، لديهم أجنحة كالطيور ويُركبون كما تركب الدواب، "ركب على كروب وطار وهفّ على أجنحة الريح"(٢)، ويُصوَّرون بأن لهم أربعة وجوه: أسد وثور وإنسان ونسر، ووظيفتهم تسبيح الله وحراسة العرش وجنة عدن، وقد نُحتت صورهم وزُينت بها المعابد وتابوت العهد، غير أن أصل هذه الفكرة مقتبس من الموروث البابلي الآشوري لا من العقيدة اليهودية نفسها(٣)، يرى بعض الباحثين أنها مستوحاة من تقاليد الشرق الأدنى القديم حول الكائنات الإلهية الحارسة، كالثيران والأسود ذات الرؤوس البشرية المزوّدة بالأجنحة، التي كانت تُقام تماثيلها عند المداخل رمزًا للحماية، ويُظن أن اسمهم مشتق من كلمة "كاريبو"، مما يفسّر تصويرهم في التوراة كحرّاسٍ لمدخل جنة عدن(٤). بعد العودة من بابل تغيّرت صورة (الكروبيم) على تابوت العهد فبعد أن كانت على هيئة الملاك ذي الوجوه الأربعة، صُوّرت كذكرٍ وأنثى مجنّحين في عناق ذي طابعٍ جنسي يرمز إلى العلاقة بين الإله وجماعة إسرائيل، وجاء في تفسير (راب فتينا) – فقيه بابل في القرنين الثالث والرابع – أنها رموز جنسية مقدسة تُعرض للحجاج عند كشف ستار قدس الأقداس ويُقال لهم: "انظروا، إن

---

(١) انظر: Webster, Richard. Encyclopedia of Angels ص١٣٣-١٣٤.

(٢) مزمور (١٨: ١٠).

(٣) انظر: فؤاد حسنين علي، اليهودية واليهودية المسيحية، (ط١، دبي: دار العالم العربي، ٢٠١٦م)، ص٩٧—٩٨؛ وإيغور دورفمان لازاريف، المصادر الأبوكريفية والباطنية في تطور المسيحية واليهودية، (بوسطن: بريل، ٢٠٢١م)، ص٥٧٥؛ وريتشارد ويبستر، موسوعة الملائكة، ص١٣٤.

(٤) انظر: Gooder, Paula. Heaven ص٤٠

حبكم للإله كحب الذكر للأنثى".

❁ **السرافيم:** المعلومات عنهم محدودة، إذ ورد ذكرهم مرتين فقط في سفر أشعياء(١)، ووظيفتهم تمجيد الله وتطهير شفاه الأنبياء، ويُوصفون بأن لهم ستة أجنحة في ثلاثة أزواج، ويرى بعض الباحثين أنهم موازون للثعابين المجنّحة في التراث المصري التي كانت تحمي الآلهة من الأذى(٢).

أعدادهم: لا توجد أعداد محددة للملائكة في الكتاب المقدس، لكن في الأدبيات التوراتية ذُكر أن أعدادهم فلكية ولا حصر لها(٣).

المطلب الثالث: علاقة الملائكة بالأنبياء والبشر من خلال التصور اليهودي

تحتل الملائكة مكانة مهمة في الفكر اليهودي منذ العهد القديم حتى التراث الشعبي، إذ يُنظر إليهم كرسلٍ بين السماء والأرض، وحماةٍ للأنبياء والأبرار، ولكل أمة – بل لكل فرد من بني إسرائيل – ملائكةٌ خاصة ترافقه، ويُقال إن من يعمل وصيةً يُمنح ملاكًا جديدًا، كما يرافق كل يهودي في السبت ملكان أحدهما صالح والآخر شرير، وهي الفكرة التي انبثقت منها ترنيمة (شالوم عليخيم)(٤).

ورغم تغلغل العلمانية الحديثة وتراجع ذكر الملائكة في الفكر والصلوات اليهودية، ظلّ التراث الشعبي محتفظًا بقصصٍ تصوّر تواصلهم مع البشر؛ في الأحلام

---

(١) (٦: ٢–٦)

(٢) انظر: إيغور دورفمان لازاريف، المصادر الأبوكريفية والباطنية في تطور المسيحية واليهودية، ص٥٧٥؛ وريتشارد ويبستر، وغودر، باول، السماء ص٤٢.

(٣) انظر: بيتسي باتكن تويتش وإيلين فرانكل، موسوعة الرموز اليهودية، (الولايات المتحدة: دار رومان آند ليتلفيلد، ١٩٩٢م)، ص١٠–١١.

(٤) انظر: المرجع السابق ص١٠؛ وأديل برلين، قاموس أكسفورد للديانة اليهودية، (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠١١م)، ص٥٢.

أو بعد الموت أو في مواقف الحماية والعقاب والنجاة، كما احتوت النصوص القبالية مثل (كتاب رازيئيل) على أدعية وتمائم يُستدعى بها الملاك باسمه ليُجبر على التصرف وفق وظيفته(١).

يُروى أن (ميخائيل) ساعد آدم بعد طرده من الجنة، ومنع إبراهيم من ذبح إسحاق، وظهر لموسى في الشجيرة المشتعلة، وأنقذ دانيال من عرين الأسد، ومن مهامه مرافقة الأرواح إلى الجنة بعد الموت(٢).

من أبرز الملائكة في الكتاب المقدس من زاروا إبراهيم فبشروه بولدٍ وأعلنوا هلاك سدوم، والملاك الذي صارع يعقوب وبشّر جدعون وأنقذ هاجر، كما أهلك ملاكُ الرب جيشَ الآشوريين في عهد حزقيا، وغالبًا ما يظهر الملاك في مواقف حاسمة كمنعه إبراهيم من ذبح إسحاق(٣) كما ورد في سفر التكوين(٤).

المطلب الرابع: موقف اليهود من الملائكة

موقف اليهود من الملائكة: اختلف تصور اليهود للملائكة عبر العصور؛ فقبل السبي رُفضت عبادتهم وعدّوا كائنات ثانوية، ثم اندمج ذكرهم في العقيدة

---

(١) انظر: Patai, Raphael. Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions ص٣٣.

(٢) انظر: Webster, Richard. Encyclopedia of Angels ص١٣٤.

(٣) انظر: أديل برلين، قاموس أكسفورد للديانة اليهودية، (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠١١م)، ص٥١.

(٤) سفر التكوين (٢٢: ١١-١٢) وصف الرجل الذي صارع يعقوب بأنه رجل، لكن هوشع وصفه بأنه "ملاك"، وتذكر التقاليد اليهودية أنه تجلٍّ إلهي أو ملاك رئيسي. انظر: تفسير سفر التكوين، القمص أنطونيوس فكري، موقع الأنبا تكلا هيمانوت.

كوسطاء بين الله والبشر، بتأثيرٍ بابلي وفارسي أخذ طابعًا يهوديًا مميزًا(١)، وتتجلى نظرة اليهود للملائكة بشكل عام من خلال ما جاء في العهد القديم في أمرين أساسيين:

الأمر الأول: أنهم صبغوا الملائكة بالصبغة المادية البحتة، فحولوهم من كائنات نورانية إلى طبيعة خاضعة للحواس، كما أعطوهم بعض الصفات البشرية كالأكل والشرب(٢).

الأمر الثاني: رفع اليهود بعض الملائكة إلى مرتبة التقديس، فاعتقدوا بقدرتهم على النفع والضر والتصرف دون الله، فتقرب إليهم بعضهم بالعبادة، كما ورد في زيارة الملكين للنبي لوط عليه السلام «... فلما رآهما لوط قام لاستقبالهما، وسجد بوجهه إلى الأرض..»(٣)، وكما في التسلسل الهرمي من المراتب العشرة الذي وضعه موسى بن ميمون للملائكة مما جعل لكل رتبة درجة من القداسة تقترب من المصدر الإلهي، غير أن فريقًا من الحاخامات رفض هذا الاعتقاد وعدّه مخالفًا للتوحيد(٤).

وقد سبق بيان هذا في مواضع متفرقة مما سبق.

---

(١) انظر: علي، "اليهودية واليهودية المسيحية"، ص٩٩.

(٢) انظر: الأندلسي، موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، (مكتبة الثقافة الدينية) ص١١٢-١١٤.

(٣) تكوين (١٩: ١-٣).

(٤) انظر: الأندلسي، موسى بن ميمون، دلالة الحائرين ص١١٢-١٢٥، وباسلوم، مجدي محمد سرور. "الوسطية في الفكر الإسلامي". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م) ص٧٦.

المبحث الثاني: مفهوم الملائكة ووظائفها وعلاقتها بالبشر عند النصارى

المطلب الأول: تعريف الملائكة عند النصارى

يُعدّ بحث مفهوم الملائكة عند النصارى معقدًا كما عند اليهود، لتداخل الديانتين وتشابك مصادرهما، فالإيمان النصراني بالملائكة مأخوذ من اليهودية لكن باختلاف في الوصف والوظيفة، إذ تطور التصور اليهودي من الغموض إلى الوضوح، ثم تبنّاه الوعاظ النصارى الأوائل في تعاليمهم(١)، جاء بولس بعد ذلك، وهو المؤسس الحقيقي للنصرانية الحديثة وكان متردداً بشأن الملائكة، فحذر من الانبهار بالأساطير المحيطة بالملائكة، لأن هذا قد يصبح تشتيتاً للانتباه عن المعنى الحقيقي للإنجيل. فالخلاصة أن العصور الوسطى شهدت اهتماماً كبيراً بالملائكة، وكانت المحاولة الأكثر استدامة لفهم الملائكة من قِبل توما الأكويني(٢)، والذي بذل جهوداً كبيره في ذلك مما سيتضح لنا في السياق(٣).

❁ **المعنى اللغوي لمصطلح ملائكة:** الكلمة اليونانية في العهد الجديد للملائكة هي "أجلوس/Aggelos" أي "رسول"، ومنها جاءت كلمة "Angel"، ويتفق هذا المعنى بين الديانات الثلاث، غير أن مصدر النصارى الوحيد لمعرفة الملائكة هو الكتاب المقدس، الذي يذكر بالاسم ملكين فقط:" جبرائيل "مبشّر مريم بالمسيح،

---

(١) انظر: Smiga, George M. Angels in the Bible. ص١٣.

(٢) (توما الأكويني) فيلسوف ولاهوتي إيطالي كاثوليكي، وُلد عام ١٢٢٥م في روكاسكا قرب أكوين وتوفي عام ١٢٧٤م، يُعد من أبرز فلاسفة الفلسفة المدرسية وأحد علماء الكنيسة الثلاثة والثلاثين، لُقّب بـ "الطبيب الملائكي"، واعتمدت الكنيسة فلسفته التوماوية أساسًا لفكرها الكاثوليكي. [انظر: برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الثاني): الفلسفة الكاثوليكية، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، ص ١٨٩—١٩٠].

(٣) انظر: Jones, David Albert. Angels: A Very Short Introduction ص٨.

و"ميخائيل" محارب الشيطان(١)، فالملائكة في التصور النصراني خلائق سماوية خلقهم الله قبل خلق العالم، فهم أرواح لكن الله أعطاهم القدرة على الظهور في شكل البشر لتأدية رسالة معينة، ولهم رتب مختلفة ومسؤوليات متنوعة(٢)، ويلاحظ هنا أن التصور النصراني للملائكة يقارب معتقد المسلمين في عمومه مع الاختلاف في التفاصيل.

المطلب الثاني: خلق الملائكة، هيئاتهم، أسماؤهم، وأعمالهم

يُصور الكتاب المقدس الملائكة كأرواح سماوية أرقى من الإنسان، متفاوتين في القوة والرتبة، منهم الأخيار العابدون لله والأشرار الساقطون، وفي هذا خلط بين مفهوم الملائكة والجن عند النصارى، وللصالحين منهم دور في مقاصد الفداء، وقد ورد ذكرهم في العهدين كالملاك الذي ضرب أورشليم(٣)، والملكين اللذين زارا سدوم(٤)، والملاك الذي ضرب جيش الآشوريين وأباد جبابرتهم(٥)، وفي العهد الجديد عُلّم المسيح أن الملائكة يفرحون بالخطاة متى تابوا(٦)، وأن من أنكر المسيح على الأرض أمام الناس ينكره المسيح في السماء أمام ملائكة الله(٧)، وهناك عبارات كثيرة في أقوال الرسل تدل على وجود هذه المخلوقات وتشرح عملها(٨).

---

(١) وردت في (دانيال ٨:١٦، ٩: ٢١، ١٠: ١٣) (لوقا١: ١٩، ٢٦) (يهوذا ٩) (رؤيا ١٢: ٧-٩).

(٢) يُنظر: بباوي، وليم وهبه. "دائرة المعارف الكتابية"، ص٢٠٩.

(٣) ٢ صموئيل (٢٤: ١٧).

(٤) تكوين (١٩: ١).

(٥) ٢ ملوك (١٩: ٣٥ و٢أيوب ٣٢: ٢١).

(٦) لوقا (١٥: ١٠).

(٧) لوقا (١٢: ٩).

(٨) انظر: آنس، "علم اللاهوت النظامي"، ص٣٦٣، و Smiga, George M. Angels =

❁ **أسماؤهم:** يُطلق أحياناً على الملائكة اسم "أبناء الله"، يقول أيوب "عندما ترنمت كواكب الصبح معاً، وهتف جميع بني الله"(١)، "قدموا للرب يا أبناء الله، قدموا للرب مجداً وعزاً، قدموا للرب مجد اسمه، اسجدوا للرب في زينة مقدسة"(٢). وفي أحيان أخرى يُطلق على الملائكة لقب "القديسين"، ورد في المزمور "والسماوات تحمد عجائبك يا رب، وحقك أيضاً في جماعة القديسين، لأنه من في السماء يعادل الرب؟ من يشبه الرب بين أبناء الله؟ إلهٌ مهوب جداً في مؤامرة القديسين، ومخوف عند جميع الذين حوله"(٣)، وفي سفر دانيال سُمّوا "المراقبونرأيت في رؤى رأسي على فراشي، وإذا بمراقب وقدوس نزل من السماء"(٤).

❁ **زمن خلقهم:** لم يرد في الكتاب المقدس نصّ صريح يحدّد زمن خلق الملائكة، مما أثار خلافًا في التفسير؛ وقد رجّح آباء الكنيسة الأوائل أنهم خُلقوا قبل العالم المادي، واستنتج أوغسطينوس(٥) أنهم خُلقوا في اليوم الأول مع النور، وهو ما أيده لاحقًا عدد من علماء اللاهوت كـ (توما الأكويني)(٦).

❁ **هيئاتهم:** معظم النصوص التوراتية التي تظهر الملائكة لا تُقدّم وصفاً

=

in the Bible. ص١٣.

(١) أيوب (٣٨: ٧).

(٢) المزامير (٢٩: ١-٢).

(٣) المزامير (٨٩: ٥-٧).

(٤) (٤: ١٣).

(٥) أوريليوس أوغسطينوس (٣٥٤-٤٣٠م) المعروف بالقديس، هو أحد أهم الشخصيات في تاريخ الفكر النصراني، ويعتبر "أبو اللاهوت النصراني" في الكنيسة الغربية. انظر: يوحنّا قمير، أوغسطينوس، سلسلة فلاسفة العرب والغرب، دار المشرق، بيرت ص١٥-٣٥.

(٦) انظر: Smiga, George M. Angels in the Bible. ص١٣.

كافياً لهم، غالباً ما يقدم لنا ببساطة "إنسان" أو "كائن" أو "رسول"، وطبيعة الملائكة لدى النصارى أنهم أرواح(١) غير مادية، لا تُدرَك بالحواس، خُلقوا بين الله والإنسان؛ فهم أرفع من البشر وأدنى من الخالق، يتميزون بالعقل والإرادة والعاطفة، ولهم قوة عظيمة لكنها محدودة مستمدة من الله وخاضعة لإرادته. وقد عُدّوا أسمى من البشر في المعرفة لقربهم من الله وطول خدمتهم. ورأى بعض آباء الكنيسة أن لهم أجسادًا روحانية، حتى قرر مجمع نيقية الثاني سنة ٧٨٧م أن للملائكة أجسادًا لطيفة من النار أو الهواء استنادًا إلى نصوص الكتاب المقدس(٢)، ثم نقض مجمع لاتران(٣) سنة ١٢١٥م هذا القرار ونادى بأن الملائكة بدون أجساد، ووافقه كثير من علماء اللاهوت على أن ظهور الملائكة في أجسادٍ كان بأشكالٍ مستعارة ليُرى أثرهم وتأنس بهم النفوس، فهم أرواح لا تُدرك إلا بلباسٍ مرئي، ويُعدّ معظمهم أن للملائكة أجسادًا روحانية، إذ تصف بعض النصوص أجنحتهم وسماتهم الجسدية(٤).

---

(١) العبور (١: ١٤).

(٢) أيوب ١(: ٦—٧، ٣٨: ٨)؛ دانيال (١٠: ٦)؛ متى (٢٨: ٣)؛ مرقس (١٦: ٥)؛ لوقا (٢٤: ٤)

(٣) المجمع اللاتراني الرابع، الذي دعا إليه البابا إينوسنت الثالث، يُعد من أهم مجامع العصور الوسطى وأقرّته الكنيسة الكاثوليكية كمجمع مسكوني ثاني عشر، تناول قضايا لاهوتية وأخلاقية وإصلاحية متنوعة. انظر: بول فالير، المجمعية: تاريخ صنع القرار في الكنيسة، نيويورك: مطبعة جامعة كامبريدج، ٢٠١٢م، ص١٢٩.

(٤) انظر: آنس، علم اللاهوت النظامي، ص٣٦٥؛ وديفيد ألبرت جونز، الملائكة: مقدمة قصيرة جدًا، (أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠١١م)، ص٤٤—٤٥؛ وتوما الأكويني وتوماس دي فيو كاجيتان، الخلاصة اللاهوتية، القسم الأول: في الثالوث الأقدس والخليقة بوجه عام، ترجمة وليم هـ. مارشنر، (واشنطن: جامعة أمريكا الكاثوليكية، ٢٠٢٤م)، ج٢، =

وقد تأثرت صورة الملائكة في المخيلة النصرانية بالفن أكثر من النصوص، فصُوِّروا كرجال بثياب بيضاء وشَعرٍ أشقر وأجنحة، بينما الأصل الكتابي أنهم نزلوا في هيئة بشر، كما في زيارة الرجال الثلاثة لإبراهيم وسارة وتبين أنهم ملائكة(١)، وحين ظهر رجل اتضح أنه قائد جيش الرب(٢)، ففي العهد الجديد ارتبطت رؤيتهم غالبًا برسائل الطمأنينة(٣) وتُظهر الروايات أن مريم كانت ستفزع لولا طمأنة الملاك، إذ بدا بثيابٍ بيضاء لامعة وفق التقليد التوراتي، كما في إنجيل مَتَّى حيث وُصف مظهره كالبرق ولباسه أبيض كالثلج(٤)، ولا تذكر الأسفار التوراتية أجنحةً للملائكة سوى للكروبيم والسيرافيم، غير أن اللاهوت الحاخامي عمّم هذا الوصف فجعل الأجنحة سمةً لجميع الملائكة(٥).

❁ **أعدادهم**: قال المسيح لبطرس عندما كانا في جثسيماني(٦) "أتظن أني لا أستطيع الآن أن أطلب إلى أبي فيقدم لي أكثر من اثني عشر جيشاً من الملائكة"(٧)، وكلمة "جيش" في اليونانية (على رأي المؤرخ جيبون(١) تعني اثني

=

ص٨٦٥.

(١) تكوين (١٨).

(٢) يشوع (٥: ١٣–١٥).

(٣) لوقا (١: ٣٠).

(٤) متى (٢٨: ٣).

(٥) انظر: Gooder, Paula. Heaven ص٤٦-٧٤.

(٦) (جثسيماني) كلمة آرامية تعني "معصرة الزيت"، وهو بستان في سفح جبل الزيتون الغربي كان المسيح يتردد إليه للعزلة والتأمل، وفيه أُلقي القبض عليه، ويُعرف بخصبه وكثرة أشجار الزيتون وجريان الينابيع فيه. انظر: بوست، قاموس الكتاب المقدس، ١/ ٣١٦.

(٧) متى (٢٦: ٥٣).

عشر ألفاً وخمس مئة، وقال دانيال "ألوف ألوف تخدمه، وربوات ربوات وقوف قدامه"(٢)، "ونظرت وسمعت صوت ملائكة كثيرين حول العرش والحيوانات والشيوخ، وكان عددهم ربوات ربوات وألوف ألوف"(٣)، فقوله ألوف ألوف وربوات ربوات تدل على أن أعدادهم كثيرة لا تحصى، كما أنه إن كان لكل إنسان ملاكه الخاص فسيكون عددهم مساوٍ لعدد البشرية عبر التاريخ(٤)، ولاشك أن عدد البشرية عبر التاريخ عدد هائل أضف على ذلك وجود الملائكة ذات المهام المخصصة.

❁ **طبيعة الملائكة:** الملائكة من حيث الطبيعة متساوون، فهم ليسوا معرضين للزيادة والنقصان كالبشر، إذ أنهم لا يتناسلون ولا يموتون كما أنهم ذكروا في الكتاب المقدس بلفظ المذكر فقط، ولم يرد ذكرهم مؤنثاً مطلقاً(٥)، كما أنهم لا

=

(١) إدوارد جيبون، وُلد في بوتني بمقاطعة سري ١٧٣٧م، عانى ضعفًا في صحته منذ صغره لكنه أحب القراءة وبرز في البحث والتاريخ، وأشهر مؤلفاته انحدار وسقوط الإمبراطورية الرومانية، وتوفي في لندن عام ١٧٩٤م. انظر: تشارلز نايت، الموسوعة الإنجليزية: موسوعة التراجم، لندن: برادبري وإيفانز، ١٨٥٨م، ص٩٣—٩٤.

(٢) دانيال (٧: ١٠).

(٣) رؤيا يوحنا اللاهوتي (٥: ١١).

(٤) انظر: القمص تادرس يعقوب ملطي، وفايز، الشماس بيشوي بشرى، "كاتيكيزم الكنيسة القبطية الأرثوذكسية"، (ط١، نيوجرسي: كنيسة الشهيد مار جرجس، ٢٠١٩م) ٩/٥.

(٥) بالرغم من وصف الكتاب المقدس للكروبيم والسرافيم بأشكال مهيبة، تحوّل تصويرهم في الفن المسيحي الحديث إلى هيئة أنثوية جميلة مستوحاة من تمثال الإلهة اليونانية (نايك) رمز النصر، ومع التأثر بالثقافة البيزنطية أصبحت صورهم أنثوية خالصة. انظر: سوزان هوبسون، ملائكة الحداثة: الدين، الثقافة، الجماليات ١٩١٠—١٩٦٠، المملكة المتحدة والولايات المتحدة: دار بالنغريف ماكميلان، ٢٠١١م، ص ١٩—٢٠.

يشيخون البتة ولا يصيبهم فناء بل هم خالدون، غير أن خلودهم ليس ذاتياً بل هو ناتج عن إرادة الله فقط(١).

يقول القديس اكليمنضس الإسكندري(٢): "أن الملائكة لا يتخاطبون كما البشر لعدم امتلاكهم أعضاء النطق والسمع، بل يتبادلون الأفكار مباشرة، وهم بلا جنس ولا زواج. وزوّدهم الله ببذور القداسة التي تصعّب انحرافهم دون أن تمنعه تمامًا". ويرى القديس باسيلوس الكبير أن القوات السماوية ليست مقدسة بالطبيعة، بل تنال القداسة بالاجتهاد، وهم قابلون للتقدم والكمال؛ وما يحفظهم من السقوط هو تأملهم الدائم في الله وإدراكهم لما وقعت فيه الطغمات(٣) الساقطة من عصيان،

(١) انظر: موريس تاوضروس، "عالم الملائكة". تقديم: الأنبا موسى، (ط٢، القاهرة: مكتبة أسقفية الشباب، ١٩٩٥م)، ص١٤.

(٢) (تيطس فلافيوس إكليمنضس) وُلد عام ١٥٠م لأبوين وثنيين، ويُرجَّح أنه من الإسكندرية أو أثينا، عُرف بتديّنه وتأثره بالفلسفة، وتتلمذ على (القديس بنتينوس) حتى صار مساعدًا له في مدرسة الإسكندرية، وجمع بين الفلسفة والشعر والميثولوجيا، ويُعدّ مؤسس الفلسفة النصرانية الإسكندرانية، وله ثلاثة كتب تُعرف بـ "ثالوث إكليمنضس"، وتوفي سنة ٢١٥م. انظر: منسى يوحنا، تاريخ مصر والكنيسة القبطية، ملوي: الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ٢٠٢٣م، ص ٢٨.

(٣) (طغمات): جمع "طغمة"، وهو لفظ مأخوذ من السريانية عن اليونانية، ويعني كتيبة أو جماعة، ويُطلق على الناس والملائكة. انظر: جورج كيراز، قاموس السريانية—الإنجليزية، ط١، نيوجيرسي: مطبعة جورجس برس، ٢٠٠١م، ص٤١٥؛ أنطوان عوكر، مصطلحات لاهوتية في اللغة السريانية، ط١، الكسليك: منشورات جامعة الروح القدس، ٢٠١٢م، ص٢٠١؛ سليم دكاش، اللاهوت المسيحي: قراءة في المفاهيم الأساسية، ط١، بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٩م، ص١٢٢.

إضافة إلى مقاومتهم المستمرة للأرواح الشريرة. كما أن الملائكة لا يتغيرون بسن، ولا يعلمون الغيب ولا ما في القلوب، إذ يؤكد القديس كيرلس الكبير أن الله وحده يعلم أسرار البشر"(١).

❁ **درجات الملائكة:** في معتقد النصارى جميع الكائنات السماوية يمكن دعوتها "ملائكة"، فقد خلق الله هؤلاء الكائنات السماوية وجعلها تسمو على جميع المخلوقات الأرضية العاقلة وغير العاقلة، وصفهم بولس بقوله "سواء كان عروشاً أم سيادات أم رياسات أم سلاطين"(٢)، وفي المعتقد النصراني هم متفاوتون في الدرجات والرتب(٣).

❁ **السرافيم**: كلمة سرافيم جمع لكلمة "سروف" ومعناها "الناريون الملتهبون" يسطعون بالنور الإلهي المشرق عليهم، وهم أعلى طغمة بين المخلوقات السمائية، دائمو التسبيح والتمجيد لله، يدعون كل الخليقة للتسبيح لله وتمجيده(٤)، وقد ورد هذا الاسم مرتين في الكتاب المقدس، ويُثار جدل حول ما إذا كان "الكروبيم" و"السرافيم" مرتبة واحدة من الملائكة؛ إذ دعاهم إشعياء "سرافيم"، وحزقيال "كروبيم"، ويوحنا "حيوانات"، لكن الجميع أجمعوا على أنهم كائنات عاقلة تسجد لله بلا انقطاع.

ويرى بعضهم أن الفرق بينهم وبين سائر الملائكة هو أن الملائكة يُرسَلون

---

(١) انظر: تاوضروس، د. موريس. "عالم الملائكة"، ص٢١-٢٥، وملطي، فايز، "كاتيكيزم الكنيسة القبطية الأرثوذكسية"، ٥: ١٣، ١٥.

(٢) (الرسالة إلى أهل كولوسي ١: ١٦).

(٣) انظر: ملطي، فايز، "كاتيكيزم الكنيسة القبطية الأرثوذكسية"، ٥: ٢١- ٢٢.

(٤) من هذا ندرك لماذا تحرص الكنائس النصرانية على الترانيم والألحان ضمن عباداتها وذلك لأجل المشابهة مع الملائكة والاقتداء بالسرافيم من أجل الالتصاق بالرب.

لخدمة البشر، بينما الكروبيم والسرافيم يخدمون الإله العظيم ملازمين عرشه لا يغادرون حضرته(١).

❁ **الكروبيم**: جمع كروب في اللغة العبرية، وتسمى أحياناً "شاروبيم" إحدى طغم الرتبة الأولى، وكلاهما مستعملان في الكتاب المقدس(٢)، وسمّوا حيوانات أي "خلائق حية"(٣)، قال القديس إكليمنضس السكندري إن كلمة "كروب" تعني "معرفة"، وأنهم مخلوقات مركّبة من الإنسان والأسد والثور والنسر، ترمز لأسمى صفات المخلوقات في القوة والعقل والطاعة لله. ورأى المفسرون للكتاب المقدس أنهم خلائق حقيقية تتخذ أشكالًا رمزية تعبّر عن تنفيذ إرادة الله، واختلفوا في دوام وجودهم، لكن كثيرين رجّحوا أنهم من أعلى رتب الملائكة وأشرفها(٤)، وارتبط الكروبيم بعقيدة الخلاص ارتباطاً وثيقاً(٥).

❁ **الكراسي أو العروش**: هي إحدى المخلوقات السماوية، ولا يُعرف عنها الكثير، "فإنه فيه خُلق الكل؛ ما في السماوات وما على الأرض، ما يُرى وما لا يُرى، سواء كان عروشاً أم سيادات أم رياسات أم سلاطين، الكل به وله قد خُلق"(٦)،

---

(١) انظر: آنس، "علم اللاهوت النظامي"، ص ٣٦٨، و Gooder, Paula. Heaven ص٤١.

(٢) تكوين ٣ (: ٢٤)، خروج (٢٥: ١٩، ٢٢)، صموئيل (٤: ٤)، مزمور (١٨: ١٠، و ٨٠: ١، و ٩٩: ١)، حزقيال (١٠: ٢، ١٤).

(٣) حزقيال (١: ٥، و ١٣: ١٥، ٢٠).

(٤) انظر: آنس، "علم اللاهوت النظامي"، ص٣٦٨، و Gooder, Paula. Heaven ص٤٠.

(٥) انظر: ملطي، فايز، "كاتيكيزم الكنيسة القبطية الأرثوذكسية"، ٢٩/٥.

(٦) (الرسالة الى أهل كوليسي ١: ١٦).

ويبدو أن عملهم تمجيد الله، فهم يشتركون مع السيرافيم والكروبيم في سمو الطبيعة، وفي قربهم من العرش الإلهي أكثر من بقية الطغمات(١).

❁ **الجند السماوي أو (القوات):** من الرتبة الثانية وهم احدى الكائنات السماوية(٢). لكنهم أيضاً يظهرون في جميع أنحاء العهد القديم، أحياناً تُستخدم عبارة "جنود السماء" لوصف النجوم(٣).

❁ **رؤساء الملائكة**: من الرتبة الثالثة يُنظر إليهم كقادة لجماعات الملائكة، ولكل واحد منهم فرق يقودها. ورد في النصوص أنهم سبعة يُعرفون ب "الأرواح التي أمام العرش"(٤)، وهم: رافائيل، أورييل، جبرائيل، ميخائيل، سروقويل، لوسيفر، ورعوييل. ذُكر اثنان منهم فقط في الكتاب المقدس القانوني، بينما أُشير إلى الباقين في الأسفار غير القانونية مثل سفر أخنوخ وطوبيا وعزرا الثاني(٥)، حيث يصفونهم بأنهم الأقرب إلى عرش الله، يتمتعون بسلطان روحي وقوة عظيمة لكونهم في حضرته(٦). أحد هؤلاء الرؤساء هو **ميخائيل** وقد ذُكر في العهد القديم فهو واحد من الرؤساء الأولين "ميخائيل رئيسكم"(٧)، وقيل أيضاً "ميخائيل الرئيس العظيم القائم لبني

---

(١) انظر: ملطي، فايز، "كاتيكيزم الكنيسة القبطية الأرثوذكسية"، ٥/ ٣٠.

(٢) لوقا (٢: ١٤).

(٣) التثنية (٤: ١٩).

(٤) رؤيا يوحنا (١: ٤).

(٥) سفر عزرا الثاني معترف به من قبل الكنيسة القبطية.

(٦) انظر: غوستاف ديفيدسون، معجم الملائكة، ص٥١؛ ودورين فيرتشو، رؤساء الملائكة ١٠١، (المقدمة).

(٧) دانيال (١٠: ١٣، ٢١).

شعبك"(١)، وفي العهد الجديد ورد مرتين في قول يهوذا "ميخائيل رئيس الملائكة"(٢)، وميخائيل ليس الرئيس الوحيد، فجبرائيل أيضاً ذكر أنه في مقام عالٍ جداً(٣)، وهذا مخالف لمعتقد المسلمين إذ أن رئيس الملائكة هو جبريل.

❁ **أرييل**: ويعني اسمه "لبؤة الله(٤)"، يُطلق عليه لقب "ملاك الخلاص" ويصور عادة بخصائص أنثوية، يُكلف عادة بالإشراف على العالم الطبيعي، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحيوانات والمعادن وقوى الطبيعة الأساسية، ويرتبط عموماً بالتصوف في التقاليد الغنوصية، حيث كان من بين رؤساء الملائكة الذين حضروا خلق العالم(٥).

❁ **جبرائيل**: اسم عبري ويعني "جبروت الله"(٦)، وهو من رؤساء الملائكة القلائل المذكورين بالاسم في العهدين القديم والجديد. ورد ذكره في إنجيل لوقا في قصة البشارة، حين أعلن ميلاد يوحنا المعمدان ويسوع المسيح(٧). وتُعد وظيفته الأساسية نقل رسائل الرب، ويُصوَّر عادة بهيئة أنثوية ذات شعرٍ ذهبي وثوبٍ أبيض، ينفخ في بوقٍ نحاسي.

❁ **رافائيل**: اسم عبري ومعناه "الله يشفي"(٨)، يُعد ملاك الشفاء وشفيع

---

(١) دانيال (١٢: ١).

(٢) رسالة يهوذا (٩).

(٣) دانيال (٨: ١٦و ٩: ٢١) ولوقا (١: ١٩، ٢٦).

(٤) نوهت في بداية هذا البحث عن مثل هذه الألفاظ البشعة، ونستغفر الله من إيرادها.

(٥) انظر: Virtue, Doreen. Archangels ١٠١ ص١-٢٠.

(٦) قاموس الكتاب المقدس ص٢٤٠، وميخائيل مكسى إسكندر، دراسة شاملة عن سكان السماء: طغمات الملائكة الأبرار ص٥٢

(٧) لوقا (١: ١٩، ١:٢٦)

(٨) قاموس الكتاب المقدس ص٤١١.

الأطباء والمسافرين في العقيدة الكاثوليكية، يُذكر مع ميخائيل وجبرائيل ضمن رؤساء الملائكة الثلاثة(١).

❁ **الملائكة**: ويطلق عليهم اسم الملائكة بشكل عام دون تخصيص بمسمى آخر، وهم أقل الرتب السماوية الحاملة للطبيعة الملائكية، ومن أعمالهم اللقاءات المباشرة مع البشر والعالم، فلكل إنسان ملاكه الحارس، ويرى البعض أن البشر المؤمنين يصبحون في يوم القيامة أشبه بالملائكة، وكأنهم احتلوا مكان إبليس وملائكته الذين سقطوا من رتبتهم(٢). ومن هذه الطغمة الملاك الحارس.

❁ **الملائكة الحارسة**: هي أحد المعتقدات الشائعة لدى النصارى، أن لكل شخص ملاكه الحارس(٣)، وهو ما فهمه كثيرون أيضًا على أنه يعني ارتباط ميخائيل بشعب إسرائيل بشكل خاص في رعايتهم والعناية بهم(٤). هنا نجد فكرة الملائكة التي تحرس الناس، ولكن ليس ملاكًا واحدًا يحرس فردًا معينًا، أيضاً "لما قسم العلي الأمم، لما فرق البشر، ثبت حدود الشعوب حسب عدد الآلهة"(٥). تُقرأ الآية في العبرية "حسب عدد أبناء الله"، وفي الترجمة السبعينية "حسب عدد ملائكة الله"، ما فُسِّر بأنه تخصيص ملاكٍ لكل أمة، وتطورت الفكرة في المسيحية المبكرة لتشمل أن لكل إنسانٍ أو مدينةٍ أو كنيسةٍ ملاكًا حارسًا(٦)، كما ورد في كتاب الراعي

---

(١) انظر: Virtue, Doreen. Archangels ١٠١ ص٢٥- ٢٧

(٢) انظر: ملطي، فايز، "كاتيكيزم الكنيسة القبطية الأرثوذكسية"، ٣٦/٥

(٣) دانيال (١٢: ١).

(٤) المزمور (٩١: ١١).

(٥) التثنية (٣٢:٨).

(٦) انظر: Gooder, Paula. Heaven ص٤٧-٤٨.

لهرماس(١).

❁ **وظائفهم وأعمالهم**: للملائكة في العالم السماوي وظائف مختلفة ومتنوعة بحسب رتبة كلٍّ منهم ومنزلته، وهذه الوظائف لا ترتبط فقط بالعالم السماوي، وإنما تمتد لتتصل بعالم البشر سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر، فمن أهم وظائف الملائكة؛ تسبيح الله وتمجيده وشكره بشكل متواصل وبدون انقطاع(٢)، ومن مهامهم حمل الرسائل وإيصال البشائر(٣)، فجبرائيل هو الملاك الذي أرسله الله إلى السيدة مريم لتبشيرها بحملها بعيسى عليه السلام، يقول العلّامة أوريجينوس(٤): فمن مهامهم حمل صلوات ودعوات البشر إلى السماء وإيصالها إلى الله، وحضور العماد(٥) ومجالس الكنيسة(٦) وتنفيذ القضاء الإلهي على العصاة والمذنبين وحماية الصالحين كما حدث في خراب سدوم وعمورة، وحماية الملكين للنبي

---

(١) كتاب الراعي عمل أدبي حظي بشعبية كبيرة في الكنيسة الأولى قبل اعتباره غير قانوني، وهرماس يعتبر شخصية مسيحية من القرن الثاني الميلادي، يعتقد أنه كان عبداً محرراً عاش في روما. انظر: كتابات الآباء الرسوليين، مطرانية اللاذقية وتوابعها للروم الأرثوذكس، المطران يوحنا منصور، مكتبة أوتار السماء الرقمية، ط١، ١٩٧٠. ص١٨٣-١٨٤.

(٢) أشعياء (٦: ٣).

(٣) لوقا (١: ٢٦-٣٢).

(٤) وُلد (أوريجانوس) في الإسكندرية (١٨٥- ٢٥٤م)، ويُعد من أبرز مؤثري اللاهوت النصراني المبكر، لُقّب بـ "أمير شراح الكتاب المقدس" و "أمير الفلسفة المسيحية". انظر: عادل فرج عبد المسيح، موسوعة آباء الكنيسة، ط١، القاهرة: دار الثقافة، ٢٠٠٦م، ٢/ ٩٥-٩٩؛ موقع الأنبا تكلاهيمانوت الإلكتروني.

(٥) مزمور (٣٤: ٧).

(٦) تكوين (٣: ٢٤).

لوط وأهله(١)، ومن مهامهم أيضاً الحرب مع الشيطان وملائكته(٢)، وتفسير الرؤى(٣)، ومرافقة أرواح المؤمنين بعد الموت(٤)، وقد مرّ بنا في السابق أن هناك ملائكة حارسة تحرس ابن ادم من الشرور والشياطين(٥).

المطلب الثالث: مفهوم الروح القدس عند النصارى وعلاقته بالألوهية

❁ **معنى الروح القدس**: جاءت كلمة "روح" بمعنى ريح أو نسمة، وهذا هو المعنى الأصلي، لكنها قد تستعمل للدلالة على بعض القوات غير المنظورة مثل "روح العرافة"(٦)، و"روح الضلال"(٧)، و"روح المسيح"(٨)، كما أنها استخدمت أيضاً للتعبير عن اتجاهات خاصة في الإنسان، فقيل "المنسحق والمتواضع الروح"(٩)، و"روح الوداعة"(١٠)، و"روح منكسرة"(١١)، و"روح الفشل"(١٢)، وسمي "روح"

(١) تكوين (١٩: ١٥-١٦).
(٢) رؤيا يوحنا (١٢: ٧-٩).
(٣) دانيال (٨: ١٥-١٦).
(٤) لوقا (١٦: ٢٢).
(٥) انظر: ملطي، فايز، "كاتيكيزم الكنيسة القبطية الأرثوذكسية"، ٥: ١٨.
(٦) أعمال الرسل (١٦: ١٦).
(٧) رسالة يوحنا الأولى (٤: ٦) والرسالة الأولى إلى تيموثاوس (٤: ١).
(٨) رسالة يوحنا الأولى (٤: ٣).
(٩) إشعياء (٥٧: ١٥).
(١٠) الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس (٤: ٢١).
(١١) المزامير (٥١: ١٧).
(١٢) الرسالة الثانية إلى تيموثاوس (١: ٧).

الملائكة الأبرار منهم والأشرار(١)، وسمي بها ما هو غير مادي، كنفس الإنسان والله، كما أنها استعملت على الخصوص كاسم للأقنوم(٢) الثالث من الثالوث المقدس(٣).

ويُعرَّف (الروح القدس) في العقيدة النصرانية بأنه روح الله المنبثق من الآب، وهو الأقنوم الثالث في الثالوث الإلهي، مساوٍ للآب والابن في الجوهر والألوهية، ومتمايزٌ عنهما في العلاقة دون انفصال في الوجود(٤)، إن العلاقة بين الروح القدس والملائكة هي علاقة "خالق بمخلوق"، فالروح القدس هو الأقنوم الثالث، بينما الملائكة هم "أرواح خادمة" خلقها الله لتنفيذ إرادته(٥).

❁ **ظهورات الروح القدس وأشكاله**: في الكتاب المقدس ورد "الروح القدس" في عدة سياقات برموز مُختلفة، كالنار والريح والحمامة والنفخة ولها دلالات مختلفة لا تحصى منها: **الخلق**: "كانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الغمر ظلمة، وروح الله يرف على وجه المياه"(٦).

---

(١) الرسالة إلى العبرانيين (١: ١٤)، والمزامير (١٠٤: ٤)، ومرقس٣: ١١، و٩: ٢٥ وأعمال الرسل ١٩: ١٢، والرسالة إلى أهل أفسس ٦: ١٢)

(٢) (أقنوم): لفظ سرياني بمعنى الموجود المتميز دون انفصال، استخدمه النصارى لأركان الثالوث: الآب والابن والروح القدس. انظر: طوبيا الحلبي، تفسير الألفاظ الدخيلة في اللغة العربية، ص٥؛ خالد الغامدي، موسوعة مصطلحات العقيدة، ص٨٣؛ موقع الأنبا تكلا هوما الإلكتروني.

(٣) انظر: آنس، "علم اللاهوت النظامي"، ص٢٥٠.

(٤) جميل زكي فلتاؤوس، "الروح القدس". مراجعة: القس مرقس خله، (ط١، القاهرة: دار الفادي للطباعة، ٢٠١٦م)، ص٨.

(٥) انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص ٤٠٦، ٩١٥.

(٦) التكوين (١:١-٣).

التجسد: "يحل عليك الروح القدس، وقوة العلي تظللك، لذلك يُدعى المولود قدوسًا، ابن الله"(١).

بداية خدمة يسوع: "ولما تعمد يسوع صعد للوقت من الماء، وانفتحت السماوات، فرأى روح الله نازلا مثل حمامة ونازلاً عليه"(٢).

❁ **يوم الخمسين**(٣): "وألسنة من نار موزعة واستقرت على كل واحد منهم، فامتلأوا من الروح القدس، وابتدأوا يتكلمون بألسنة أخرى كما أعطاهم الروح أن ينطقوا"(٤).

❁ **الوصية العظمى**(٥): ورد في الكتاب المقدس "فاذهبوا وتلمذوا كل الأمم، وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس"(٦).

ويؤمن النصارى أن (الروح القدس) واهِب الحياة المنبثق من الآب، يحلّ في المؤمنين فيوحّدهم بالمسيح والكنيسة، ويمنحهم النعمة والمواهب، ويُعد وكيلاً للآب في

---

(١) لوقا (١: ٣٥-٣٨).

(٢) متى (٣: ١٣-١٧).

(٣) عيد العَنْصَرة أو عيد الخمسين عيد نصراني يحتفل به بعد عيد القيامة بخمسين يومًا. ويقصد به حلول الروح القدس على تلاميذ المسيح بعد صعود يسوع بعشرة أيام بحسب رواية أعمال الرسل. انظر: بوست، "قاموس الكتاب المقدس"، ٢/ ٤٢١.

(٤) أعمال الرسل (٢: ٢-٤).

(٥) انظر: رالف بارنت، السماء على الأرض: ترتيب القداس ومعناه – منهج التعليم الديني، (ط١، إي سوب للنشر، ٢٠٢٤م)، ص١٠٤؛ وجون جايس، الروح القدس كائن إلهي: أو عقيدة لاهوته الممثَّلة، (لندن: ذا بايبل آند ذا كراون، ١٧٢١م)، ص٩.

(٦) متى (٢٨: ١٩-٢٠)

الخلق والوحي، وحاضرًا في العالم بملئه(١).

المطلب الرابع: علاقة الملائكة بالبشر من خلال التصور النصراني

إن علاقة الملائكة بالبشر علاقة أممية، وفردية تتجلى في تعيين ملاك حارس لكل شخص مكلف بإرشاده، وتظهر في الخدمات التي تقدمها الملائكة للبشر(٢) وهي: حراسة المؤمنين وحمايتهم(٣)، وتخليص المؤمنين من الشدائد، ويحملون أرواح المؤمنين إلى دار الخلود(٤). ويميزون الأبرار من الأشرار في اليوم الأخير(٥). ويرفعون صلوات المؤمنين، ويشفعون لهم(٦).

المبحث الثالث: مفهوم الملائكة ووظائفها وعلاقتها بالبشر عند المسلمين

المطلب الأول: تعريف الملائكة عند المسلمين

الملائكة في الإسلام مخلوقات غيبية خلقها الله لعبادته، وهم أحياء عقلاء ناطقون(٧)، قال تعالى: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ ﴾

---

(١) انظر: إدوارد د. أندروز، اللاهوت المسيحي: الدليل النهائي للمسيحي لتعلّم الكتاب المقدس، (كامبريدج: دار النشر المسيحية، ٢٠٢٣م)، ص٢٣٠–٢٣٦.

(٢) المزامير (٨: ٣٣-٣٤)

(٣) المزامير (١٠،١١: ٩٠)

(٤) لوقا (١٦: ٢٢).

(٥) متى (١٣: ٤٩).

(٦) انظر: الأنبا غريغوريوس، "الملائكة"، ص٢٦-٣٠.

(٧) انظر: السفاريني، شمس الدين محمد بن أحمد، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة الخافقين، دمشق، ط٢ ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ٤٠٥/١.

[النحل:٢]. وأصل كلمة "مَلَك" من "الألوكة" أي الرسالة، وجمعها "ملائك" و"ملائكة"، والتاء فيها للمبالغة، لكمالهم في أداء مهامهم الرسالية(١)، سُمّي الملائكة بذلك لكونهم رسل الله، وقيل من "الملك" بمعنى القوة أو من "مالك"، لتولّيهم تدبير ما أمرهم الله به في السماوات كما يُدبِّر الملوك شؤون الناس في الأرض(٢).

المطلب الثاني: خلق الملائكة، هيئاتهم، أسماؤهم وأعمالهم

❁ **خلق الملائكة**: «**خلقت الملائكة من نور**»(٣). وهم عباد مكرمون، ولم يرد نص صريح يحدد زمن خلقهم، لكن الآيات دلت على أنهم وُجدوا قبل آدم(٤).

❁ **هيئاتهم وطبيعتهم**: خلقهم الله مفطورين على طاعته بلا قدرة على العصيان، إذ لا شهوة لهم ولا مجاهدة، قال تعالى: ﴿**لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**﴾ [التحريم:٦]. وهم مأمورون بالطاعة والعبادة والخوف، وهذا الخوف من أعلى مراتب العبادة، وهو تكليف عظيم. والملائكة متصفون بكمال العبودية، فلا يقترحون ولا يعترضون، ولقد خلق الله ﷻ الملائكة على صور جميلة، وقد تعارف الناس على تشبيه الجميل من البشر بالملائكة. وللملائكة أجساد، إذ ثبت أن الرسول ﷺ رأى جبريل ﷺ على صورته التي خُلق عليها، وللملائكة أجنحة ولكنهم يتفاوتون في الخلق والهيئات والمقدار، فبعض الملائكة لهم جناحان، وبعضهم لهم ثلاثة، وأربعة، وبعضهم له أكثر من ذلك. قال تعالى: ﴿**ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ**

(١) انظر: ابن منظور، "لسان العرب"، ١٠: ٤٩٦، الفيومي، "المصباح المنير" ١: ١٨، الفيروزآبادي، "القاموس المحيط". (ط٦، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٤م)، ٣: ٣٢٧.

(٢) انظر: ابن حجر "فتح الباري". ٦: ٣٥٣، الفيروزآبادي، "بصائر ذوي التمييز".٤: ٥٢٤.

(٣) رواه مسلم، "صحيح مسلم"، (٢٩٩٦).

(٤) انظر: ابن حجر، "فتح الباري"، ٦: ٣٥٥، وابن تيمية، "مجموع الفتاوى". ٢: ٣٤٠.

أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [فاطر:١]، ولقد جاء في وصف جبريل عليه السلام أن له ستمائة جناح، فعن ابن مسعود رضي الله عنه عن الرسول الله ﷺ «**أنه رأى جبريل، له ستمائة جناح**»(١). وورد عن الرسول ﷺ قوله: «**إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً بما يطلب**»(٢)، والملائكة عظيمو الخلقة، ففي حديث جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ أنه قال: «**أذن لي أن أحدث عن ملك من ملائكة الله من حملة العرش أن ما بين شحمة أذنه إلى عاتقه مسيرة سبعمائة عام**»(٣)، وهذا النص دالٌ على عظم خلق وقوة حملة العرش حيث خلقهم الله على صورة تليق بعملهم العظيم الذي وكلوا به وهو حمل أعظم مخلوقات الله وهو العرش. والملائكة لا يأكلون ولا يشربون، ولا يمكننا وصفهم بالذكورة ولا بالأنوثة، ولا يتزوجون، فهم جنسٌ يُخلق كل واحدٍ منهم بذاته، ولا يملّون، أو يتعبون، يعبدون الله ويطيعون أوامره بلا ملل أو كلل(٤).

❁ **قدراتهم: القدرة على التشكل**: أعطى الله للملائكة القدرة على التشكل والتصور بغير صورهم التي خُلقوا عليها، وهناك كثير من الأدلة في القرآن والسنة على هذا(٥)، ولكن لم يأت دليل صحيح على تمثلهم بصورة غير صورة البشر. **العلم**: علّم الله الملائكة علماً وفيراً قال ﷻ: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى

(١) البخاري، "صحيح البخاري"، (٣٢٣٢).
(٢) الترمذي، "سنن الترمذي" (٣٥٣٥).
(٣) الألباني، "صحيح سنن أبي داود"، (٤٧٢٧).
(٤) انظر: ابن حجر، "فتح الباري"، ٦: ٣٥٣.
(٥) انظر: محمد بن عبد الوهاب العقيل، "معتقد فرق المسلمين واليهود والنصارى والفلاسفة والوثنيين في الملائكة المقربين"، (ط١، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م)، ص٧٦.

ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [البقرة:٣١]، لكنهم ليس لديهم القدرة على التعلم مثل الإنسان وإنما يتلقون العلم مباشرة من الله. **السرعة الشديدة:** ومن قدراتهم السرعة الشديدة، فقد كان السائل يأتي الرسول ﷺ ليسأله السؤال والرسول لا يملك الإجابة فما أن يفرغ السائل إلا وقد جاء جبريل بالإجابة من عند الله تعالى. **التنظيم:** ومن قدراتهم أنهم منظمون(١).

الكلام والفهم والعقل والاختصام: ومن قدراتهم أيضاً أنهم يتكلمون ويفهمون ويعقلون لأنهم يسألون ويختصمون، وقد دلت الآيات على أن لهم قلوباً يصيبها الخوف من الله، وقد ورد أيضاً في حديث الذي قتل مئة نفس، ثم تاب، ولما مات اختصمت فيه ملائكة الرحمة، وملائكة العذاب، حتى بعث الله تعالى ملَكاً يحكم بينهم(٢)، والاختصام بمعنى التحاور فيما بينهم، كما أنهم يكلمون الناس بحسب لغاتهم ولا يحتاجون الى مترجم، ويكلمون الناس في قبورهم ويسألونهم، وذلك ورد في حديث فتنة القبر(٣)، وهم يكلمون الناس يوم القيامة، فيسلمون على أهل الجنة، ويبشرون أهل النار بالعذاب، والنصوص الثابتة في هذا الشأن كثيرة في القرآن والسنة(٤).

❁ **أعدادهم:** وردت النصوص على أن الملائكة خلق كثير، لا يحصي عددهم إلا الله سبحانه، قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر:٣١]، ومما يدل على كثرتهم ما ورد عن زوار البيت المعمور من الملائكة، وأنه "**يصلي فيه كل يوم**

(١) انظر: مسلم، "صحيح مسلم"، (٤٣٠).
(٢) الحديث ورد في البخاري (٣٤٧٠)، ومسلم (٢٧٦٦).
(٣) ورد في البخاري (٤٦٩٩)، ومسلم (٢٨٧١).
(٤) انظر: العقيل، ص٧٤-٧٥.

سبعون ألف ملك إذا خرجوا لم يعودوا إليه آخر ما عليهم"(١)(٢).

❁ **تفاوت مراتبهم واختلافها**: تتفاوت الملائكة في المراتب والمكانة إذ قال الله ﷻ في جبريل عليه السلام ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ٤٠ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ ٢٠﴾ [الحاقة:٤٠-٢٠]، أي: أن له مكانة رفيعة عند الله، وأفضل الملائكة هم الذين شهدوا غزوة بدر(٣).

❁ **أسماء الملائكة ووظائفهم**: للملائكة الكثير من الأعمال المختلفة، لكنها من حيث التعلق تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما يتعلق منها بالكون وتدبيره وحفظه ويشمل ذلك السماوات والأرض وما فيهن وما بينهن.

القسم الثاني: ارتباط الملائكة بالإنسان منذ خلقه إلى مصيره الأخروي، ومن أشهرهم رؤساؤهم الثلاثة: جبريل وميكائيل وإسرافيل، الموكلون بأمر الحياة والوحي والبعث.

❐ **جبريل**: سماه الله بأسماء مختلفة فمن أسمائه الروح، وروح القدس، والروح الأمين، ووصفه الله بأنه قوي أمين ومطاع، ورسول كريم، وقيل معنى "جبريل" عبد الله(٤)، وهو وإن كان اسما سريانياً لكن قد وقع فيه مشابهة للمعنى في اللغة العربية إذ إن الجبر هو إصلاحُ ما وَهَى وجبريل هو الملك الموكل بالوحي، ينزل به من عند الله تعالى إلى رسله لتصلح حياة القلوب والأرواح. وقيل إنه اسم عربي مشتق من جبروت

---

(١) البخاري، "الصحيح"، ٦: ٣٠٢.

(٢) انظر: العقيل، ص٢٨-٢٩.

(٣) البخاري، "الصحيح"، (٣٩٩٢).

(٤) انظر: أحمد رضا، معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٧٧هـ- ١٩٥٨م. ٤٦٧/١.

الله(١).

❐ **إسرافيل**: وهو الملك الموكل بالنفخ في الصور(٢)، وبه حياة الخلق بعد مماتهم، وهو أحد حملة العرش، وقد ورد اسمه في السنة فقط ولم يرد في القرآن(٣).

❐ **ميكائيل**: وهو الملك الموكل بالقطر، وبه حياة الأرض والنبات والحيوان والبشر.

❐ **مالك**: خازن النار، قال تعالى: ﴿وَنَادَوْاْ يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُم مَّٰكِثُونَ﴾ [الزخرف:٧٧]، وهو أعظم خزنتها وله أعوان لا يعلمهم إلا الله، قال تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [المدثر:٣٠]، ولا يثبت اسم رضوان لخازن الجنة والله أعلم(٤).

❐ **ملك الموت**: هكذا جاء وصفه في الكتاب والسنة ولم يصح تسميته بعزرائيل لا في القرآن ولا في السنة المطهرة، كما هو مشهور عند عامة الناس، وإنما ورد ذلك في بعض الآثار، ولملك الموت أعوان يعينونه، إذ هو الموكل بقبض الروح فإن قبضها، أخذها أعوانه منه(٥).

❐ **هاروت وماروت**: وهما ملكان ورد ذكرهما في القرآن(٦)، وقد ورد بشأنهما كثير من القصص التي هي في المجمل إسرائيليات، ومن الآية يتضح أنهما ملكين

---

(١) انظر: ابن حجر، "فتح الباري"، ٦: ٣٥٤، ابن كثير، "البداية والنهاية"، ١: ٥٧.

(٢) انظر: ابن حجر "فتح الباري". ٣١٧/١١.

(٣) رواه مسلم، "الصحيح"، (٧٧٠).

(٤) العقيل، ص٤٧.

(٥) انظر: ابن تيمية، "شرح العقيدة الواسطية". شرح: محمد العثيمين، تحقيق: سعد بن فواز الصميل، (ط١، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ)، ١: ٦٠، ابن كثير، "البداية والنهاية"، ١: ٥٩.

(٦) في سورة البقرة: ١٠٢.

أنزلهما الله لاختبار البشر، وأنهما كانا يحذران البشر من الوقوع في هذه الفتنة(١).

❐ **منكر ونكير**(٢): ورد ذكرهما في حديث فتنة القبر فهما الملكان المسؤولان عن سؤال الميت في قبره عن ربه ودينه ونبيه، ويسألان المؤمن والكافر، ولهذين الملكين شكل مخيف وصوت مفزع(٣).

إن أهم وظائف الملائكة هي عبادة الله، وتتنوع هذه العبادات لكنها تتفق مع طبيعة خلقتهم، وأظهر هذه العبادات الذكر والتسبيح والدعاء، ويدخل ضمن دعائهم الدعاء لصالحي بني آدم، ولأرواح المؤمنين عند قبضها، ومن عباداتهم حضور الصلوات في المساجد وقولهم ما يقول المأموم، وحضور خطبة الجمعة، والصلاة والركوع والسجود والحج والخوف من الله وخشيته وغيرها من العبادات. إن علاقة الملائكة بالبشر علاقة عميقة وطويلة المدى بدأت منذ بدء الخليقة، مع النبي آدم عليه السلام وهي قائمة حتى يوم القيامة ودخول الناس إلى منازلهم سواء في الجنة أو النار، ومن أعمال الملائكة مع البشر دورهم عند بدء تكوّن الإنسان في رحم أمه(٤).

ومن أعمالهم حراسة البشر وقد سماهم الله "المعقبات"، قال تعالى: ﴿ لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ ﴾ [الرعد:١١]. ومن الملائكة من يتجولون في الأرض يبحثون عن حلق الذكر، فإذا وجدوا واحدة جلسوا فيها(٥).

---

(١) انظر: ابن كثير، "البداية والنهاية"، ١: ٦٠- ٦١.

(٢) انظر: العقيل، ص٤٨.

(٣) انظر: "صحيح ابن حبان: المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقليها". تحقيق محمد علي سونمز، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)، ٦: ١٥٥، (رقم: ٥٠٤٧).

(٤) انظر حديث مسلم (٢٦٤٥).

(٥) انظر حديث البخاري (٦٤٠٨).

وهناك الملائكة التي تكتب أعمال العباد، إذ وكل بكل إنسان ملكان يكتبان أعماله من خير وشرّ، فلا يفارقانه، قال تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق:١٨]، وقد ظن البعض أن "رقيب عتيد" اسمين لهذين الملكين، والصحيح أنهما صفتان لهما، وهذان الملكان يكتبان أفعاله وأقواله. ومن أعمالهم قبض أرواح الخلق، عندما تنتهي آجالهم، قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة:١١]، وهذه وظيفة ملك الموت، إذ وُكل بنزع الأرواح فالكافر تُنتزع روحه بشدة وبدون رفق، ويبشره بالنار، قال تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَٰرَهُمْ﴾ [محمد:٢٧]، أما المؤمن فتنزع روحه نزعاً رحيماً، ويبشره بالجنة ويثبته(١). ومن أعمال الملائكة ما يكون يوم القيامة؛ كتنعيم المؤمنين وتعذيب الكافرين، وحشر الناس وسوقهم إلى الجنة أو النار، ومنهم من وُكل بتدبير شؤون الكون؛ كالجبال والمطر والنبات والأرزاق، وحراسة الأماكن المقدسة، فكل حركة في الكون بإذن الله من عمل ملكٍ موكّلٍ بها، كما قال تعالى: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾ [النازعات:٥].

المطلب الثالث: المفهوم الإسلامي للروح القدس

وردت التسمية بروح القدس في القرآن الكريم في عدة مواضع، وقد قُصد بها جبريل عليه السلام، قال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ ۚ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ۗ﴾ [البقرة:٢٥٣]، ففي الآية دلالة على أن الله أرسل جبريل تأييداً ونصرةً لنبيه عيسى عليه السلام، كما يرسله تأييداً لنبيه محمد عليه السلام، قال تعالى: ﴿نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ

(١) انظر: ابن تيمية، "شرح العقيدة الواسطية"، ١: ٥٩-٦٣، ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٢: ٣٣٤-٣٣٧

ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهُدًى وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ ﴾ [النحل:١٠٢]، وكلها تفسر بجبريل عليه السلام قال ابن عباس رضي الله عنهما: «وتأييده بروح القدس وهو جبريل عليه السلام ليدلهم على صدقه فيما جاءهم به، عن سعيد بن المسيب قال: مرّ عمر في المسجد وحسّان يُنشد فقال: «كنت أُنشد فيه، وفيه من هو خير منك، ثم التفت إلى أبي هريرة، فقال: أُنشدك بالله، أسمعت رسول الله ﷺ يقول: «**أجب عني، اللهم أيده بروح القدس؟ قال: نعم**»(١). فيتبين لنا مما سبق أن المقصود بروح القدس في الإسلام هو جبريل عليه السلام وذلك خلافاً لمعتقد النصارى فهو ليس بإله ولا يحمل أي شيء من خصائصه، وإنما هو ملكٌ كريم يحمل الوحي إلى رسل الله ويؤيدهم وقد سبق الحديث عن وظائفه(٢).

المطلب الرابع: موقف الإسلام من الملائكة

ذكر القرآن الكريم الملائكة في نحو سبعين موضعًا، مثنيًا عليهم بصفات الطهارة والقرب والقوة والإخلاص والكرم والعلو، كما أشار إلى حفّهم بالعرش وحمله. والأحاديث النبوية كذلك مليئة بذكرهم، مما يبين عظم شأنهم، حتى قال ابن القيم رحمه الله: "لا تخلو سورة من سور القرآن عن ذكر الملائكة تصريحًا أو تلويحًا أو إشارة"(٣).

ولهذا كان الإيمان بالملائكة ركنًا أصيلًا من أركان الإيمان، لا يتم إيمان العبد إلا به؛ فهم مخلوقون من نور، غيب لا يُرى إلا بإذن الله، مكلفون بالعبادة والطاعة. فمن

---

(١) رواه البخاري، "الصحيح"، (٣٢١٢).

(٢) انظر: عبد المنعم فؤاد، "المسيحية بين التوحيد والتثليث: وموقف الإسلام منها"، (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م)، ص١٩٢.

(٣) ابن القيم، "إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان". تحقيق: محمد عزير شمس، (ط١، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٣٢هـ)، ٢: ١٣١.

أنكرهم فقد كفر وأسقط ركنًا من أركان الإيمان الستة، كما في سورة النساء: ١٣٦. وهذا الإيمان ينعكس على المسلم بفوائد شتى مذكورة في كتب علماء الإسلام المتخصصة.

الخاتمة

❁ أهم النتائج:

١- الإيمان بالملائكة أصل مشترك بين الديانات الثلاث، لكن التصور الإسلامي تميز بالصفاء والثبات لارتكازه على الوحي المعصوم، بخلاف ما اعتراه من تحريف في اليهودية والنصرانية.

٢- اتفقت الأديان الثلاثة (اليهودية، والنصرانية، والإسلام) في الأصول على أن الملائكة كائنات روحية نورانية غير مادية، إلا أن اليهودية تأثرت بالثقافات البابلية والفارسية فأدخلت عناصر غنوصية وأسطورية، والنصرانية تأثرت باليهودية.

٣- غلب الطابع الفلسفي اللاهوتي على العقيدة النصرانية، ووقع خلط بينها وبين الروح القدس، ما أفضى إلى تصورات متشابكة وصلت إلى حد التأليه أو الشفاعة الذاتية، خصوصًا في الكاثوليكية والأرثوذكسية.

٤- تختلف الأديان في تقسيم رتب الملائكة، فبينما يذكر الإسلام ملائكة العرش والحفظة، تلتزم النصرانية، تسلسل معقد من ٩ رتب، وتعرف اليهودية تسلسلاً مشابهاً لذلك.

٥- وظائف الملائكة في الإسلام واضحة ومنظمة (كالوحي، والحفظ، والنفخ، والتسجيل)، بخلاف غموضها وتفاوتها في التصورات اليهودية والنصرانية.

٦- وردت في الوحي أسماء محددة للملائكة مثل جبريل وميكائيل ومالك، وزادت السنة الصحيحة أسماء كإسرافيل ومنكر ونكير، بينما تزخر نصوص أهل الكتاب بأسماء كثيرة لا أصل لها يغلب عليها الطابع الأسطوري.

٧- أوضحت نصوص الوحي أن الملائكة عباد الله منزهون عن صفات الألوهية، وعن خصائص البشر كتأنيث الذوات أو السقوط في الخطيئة، مما يعكس

صفاء العقيدة الإسلامية وتجردها من الخرافة وموافقتها للفطرة.

❁ أهم التوصيات:

١- ضرورة تعميق دراسة عقيدة الملائكة في الإسلام، وربطها بأصول الإيمان بالغيب؛ لتعزيز ثقة المسلم بدينه وصفاء عقيدته.

٢- العناية بمصادر الوحي (القرآن والسنة) في بيان حقيقة الملائكة، والابتعاد عن المرويات الإسرائيلية أو الأسطورية التي تشوش على التصور الصحيح.

٣- إدراج موضوع الملائكة ضمن المناهج العقدية والمقارنة في الجامعات الشرعية، لتصحيح المفاهيم ودفع الشبهات.

٤- تعزيز الدراسات المقارنة بين الإسلام وغيره في باب الغيب؛ لبيان تميز العقيدة الإسلامية، وتحصين الشباب من الانبهار بالموروثات الدخيلة.

٥- تشجيع الباحثين على رصد أثر الإيمان بالملائكة في سلوك المسلم اليومي، من حيث الرقابة الذاتية، والاستقامة، وتعظيم شأن الطاعة.

٦- توجيه الجهود العلمية إلى كشف ما في عقائد أهل الكتاب من خرافات وأوهام مرتبطة بالملائكة، وبيان مخالفتها للوحي الحق.

٧- نشر الوعي في زمن الماديات هذا بين عامة المسلمين بأن الإيمان بالملائكة ركن لا يكتمل الإيمان إلا به، وأن نفيه أو إنكاره كفر صريح.



فهرس المصادر والمراجع

أولاً: العربية:

ابن القيم، محمد بن أبي بكر. "إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان". تحقيق: محمد عزير شمس. (ط١، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٣٢هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. "شرح العقيدة الواسطية". شرح: محمد الصالح العثيمين. تحقيق: سعد بن فواز الصميل. (ط١، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. "مجموع الفتاوى". تحقيق: عامر الجزار، أنور الباز. (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. "فتح الباري شرح صحيح البخاري". تحقيق: محب الدين الخطيب وآخرون. (ط١، القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. "البداية والنهاية". تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. "تفسير القرآن العظيم". تخريج: مقبل بن هادي الوادعي. (ط١، الرياض: دار الراية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م).

ابن منظور. "لسان العرب". تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون. (ط٢، القاهرة: دار المعارف).

أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البُستي، "صحيح ابن حبان: المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقليها". تحقيق محمد علي سونمز وخالص آي دمير، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م).

الألباني، محمد ناصر الدين. "صحيح سنن أبي داود". (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

الأنبا غريغوريوس. "الملائكة". (ط١، مصر: مكتبة المتنيح الأنبا غريغوريوس، ٢٠٠٤م).

آنس، القس جيمس. "علم اللاهوت النظامي". مراجعة: منيس عبد النور. (ط١، القاهرة: الكنيسة الإنجيلية بقصر الدوبارة).

أنطوان عوكر، "مصطلحات لاهوتية في اللغة السريانية". (ط١، الكسليك: منشورات جامعة الروح القدس، ٢٠١٢م).

باسلوم، مجدي محمد سرور. "الوسطية في الفكر الإسلامي". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م).

بباوي، وليم وهبه، حبيب، صموئيل فارس، فايز، وآخرون. "دائرة المعارف الكتابية". (ط٢، القاهرة: دار الثقافة، ٢٠٠٢م).

البخاري، محمد بن إسماعيل. "صحيح البخاري". (ط١، دمشق: دار ابن كثير، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م).

براون، فرانسيس، صموئيل روليس درايفر، وتشارلز بريغز. "قاموس براون—درايفر—بريغز العبري—الإنجليزي". (ط١، أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٠٦م).

بوست، جورج. "قاموس الكتاب المقدس". (ط١، بيروت: المطبعة الأميركانية، ١٨٩٤م).

تاوضروس، موريس. "عالم الملائكة". تقديم: الأنبا موسى. (ط٢، القاهرة: مكتبة أسقفية الشباب، ١٩٩٥م).

الترمذي، محمد بن عيسى. "سنن الترمذي (الجامع الكبير)". تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات. (ط٢، القاهرة: دار التأصيل، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م).

جنزبرج، لويس. "أساطير اليهود: أحداث وشخصيات العهد القديم من بدء الخليقة إلى يعقوب". ترجمة: حسن حمدي السماحي. (ط١، دمشق – القاهرة: دار

الكتاب العربي، ٢٠٠٧م).

جورج كيراز، "قاموس السريانية – الإنجليزية". (ط١، نيوجيرسي: مطبعة Gorgias Press، ٢٠٠١م).

الحياني، علي شيت محمود. "اليهود في الموصل". (ط١، الموصل: دار الرافدين، ٢٠٢٤م).

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. "سير أعلام النبلاء". (ط١١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

راسل، برتراند. "تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الثاني): الفلسفة الكاثوليكية". ترجمة: زكي نجيب محمود. مراجعة: أحمد أمين. (ط١، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٤م).

زرهار، مصطفى. "مقاربات في دراسة النص التوراتي". (ط١، دمشق: دار صفحات للدراسات والنشر، ٢٠١٢م).

سليم دكاش، "اللاهوت المسيحي: قراءة في المفاهيم الأساسية". (ط١، بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٩).

السيوطي، جلال الدين. "الحبائك في أخبار الملائك". تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول. (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).

الشامي، رشاد. "موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية". (ط١، القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ٢٠٠٢م).

عبد المسيح، عادل فرج. "موسوعة آباء الكنيسة". (ط١، القاهرة: دار الثقافة، ٢٠٠٦م).

العقيل، محمد بن عبد الوهاب. "معتقد فرق المسلمين واليهود والنصارى والفلاسفة والوثنيين في الملائكة المقربين". (ط١، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م).

علي، فؤاد حسنين. "اليهودية واليهودية المسيحية". (ط١، دبي: دار العالم العربي،

٢٠١٦م).

الغامدي، خالد بن ناصر. "موسوعة مصطلحات العقيدة والمذاهب والملل والنحل والألفاظ الفكرية المعاصرة". (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٤١هـ/٢٠١٩م).

فلتاؤوس، جميل زكي. "الروح القدس". مراجعة: القس مرقس خله. (ط١، القاهرة: دار الفادي للطباعة، ٢٠١٦م).

فؤاد، عبد المنعم. "المسيحية بين التوحيد والتثليث: وموقف الإسلام منها". (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م).

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. "القاموس المحيط". تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي. (ط٦، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٤م).

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. "بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز". تحقيق: محمد علي النجار. (ط١، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م).

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري. "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي". تحقيق: عبد العظيم الشناوي. (ط٢، القاهرة: دار المعارف).

اللبناني، طوبيا العنيسي الحلبي. "تفسير الألفاظ الدخيلة في اللغة العربية مع ذكر أصلها بحروفه". تحقيق: يوسف توما البستاني. (ط٢، مصر: مكتبة العرب، ١٩٣٢م).

محمد بن عمر بن الحسن الملقب بفخر الدين الرازي، "مفاتيح الغيب = التفسير الكبير". (ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ).

محمد علي البار، "اليهود: نشأتهم، مذاهبهم، طوائفهم، تاريخهم". (ط٣، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٣م).

مسلم بن الحجاج. "صحيح مسلم". (ط١، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

ملطي، القمص تادرس يعقوب، وفايز، الشماس بيشوي بشرى. "كاتيكيزم

الكنيسة القبطية الأرثوذكسية". (ط١، نيوجرسي: كنيسة الشهيد مار جرجس، ٢٠١٩م).

منسى يوحنا، "تاريخ مصر والكنيسة القبطية". (ملوي: الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ٢٠٢٣م).

"دائرة المعارف اليهودية الإلكترونية". https://www.jewishencyclopedia.com/articles/ angelology #anchor22

ثانياً: المراجع الأجنبية:

"El," The Jewish Encyclopedia, ed. Isidore Singer. (New York: Funk & Wagnalls, 1901–1906).

Andrews, Edward D. "Christian Theology: The Christian's Ultimate Guide to Learning from the Bible". (Cambridge: Christian Publishing House, 2023).

Aquinas, Thomas, and Thomas de Vio Cajetan. "Summa Theologiae, Prima Pars: On the Holy Trinity and Creation in General". Translated by William H. Marshner. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2024).

Barnett, Ralph. "Heaven on Earth: The Order and Meaning of Mass: Catechism Curriculum". (1st ed., eSoup Publishing, 2024).

Berlin, Adele. "The Oxford Dictionary of the Jewish Religion". (2nd ed., New York: Oxford University Press, 2011).

Davidson, Gustav. "Dictionary of Angels". (New York: The Free Press, 1967).

Dennis, Geoffrey W. "The Encyclopedia of Jewish Myth, Magic and Mysticism". (1st ed., USA: Llewellyn Publications, 2007).

Dorfmann-Lazarev, Igor. "Apocryphal and Esoteric Sources in the Development of Christianity and Judaism". (Boston: Brill, 2021).

Ernest Klein, "A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English". (1st ed., Jerusalem: Carta, 1987).

Flusser, David. "Judaism of the Second Temple Period: Sages and Literature". (UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2007).

Gooder, Paula. "Heaven". (USA: Wipf and Stock Publishers, 2011).

Guiley, Rosemary. "The Encyclopedia of Angels". (2nd ed., New York: Facts On File, 2004).

Guyse, John. "The Holy Spirit a Divine Person; Or, The Doctrine of His Godhead Represented". (London: The Bible and the Crown,

1721).

Hobson, Suzanne. "Angels of Modernism: Religion, Culture, Aesthetics 1910–1960". (UK & USA: Palgrave Macmillan, 2011).

Jones, David Albert. "Angels: A Very Short Introduction". (New York: Oxford University Press, 2011).

Knight, Charles. "The English Cyclopaedia: Cyclopaedia of Biography". (London: Bradbury and Evans, 1858).

Patai, Raphael. "Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions". (New York: M.E. Sharpe, Inc., 2013).

Quinn, Josephine Crawley, and Jonathan R. W. Prag. "The Hellenistic West". (UK: Cambridge University Press, 2013).

Smiga, George M. "Angels in the Bible". Little Rock Scripture Study Staff. (Minnesota: Liturgical Press, 2021).

Teutsch, Betsy Patkin, and Ellen Frankel. "The Encyclopedia of Jewish Symbols". (USA: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 1992).

Valliere, Paul. "Conciliarism: A History of Decision-Making in the Church". (New York: Cambridge University Press, 2012).

Virtue, Doreen. "Archangels 101". (1st ed., Canada: Hay House, 2010).

Webster, Richard. "Encyclopedia of Angels". (1st ed., USA: Llewellyn Worldwide, 2009).

bibliography

Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr. "Ighāthat al-Lahfān min Maṣāʾid al-Shayṭān." Edited by Muhammad Uzair Shams. (1st ed., Makkah al-Mukarramah: Dar Alam al-Fawaid, 1432 AH).

Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. "Sharḥ al-ʿAqīdah al-Wāsiṭiyyah." Commentary by Muhammad al-Salih al-Uthaymin. Edited by Saʿd ibn Fawaz al-Samīl. (1st ed., Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jawzi, 1423 AH).

Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. "Majmūʿ al-Fatāwā." Edited by ʿĀmir al-Jazzār, Anwar al-Bāz. (1st ed., Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān, 1419 AH/1998 CE).

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Ahmad ibn ʿAlī. "Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī." Edited by Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb and others. (1st ed., Cairo: Dār al-Rayyān li-l-Turāth, 1407 AH/1986 CE).

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar. "Al-Bidāyah wa-al-Nihāyah." Edited by ʿAlī Muḥammad Maʿwūḍ, ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH/1994 CE).

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar. "Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm." Authenticated by Muqbil ibn Hādī al-Wādʿī. (1st ed., Riyadh: Dār al-Rāyah, 1414 AH/1993 CE).

Ibn Manẓūr. "Lisān al-ʿArab." Edited by ʿAbd Allāh ʿAlī al-Kabīr and others. (2nd ed., Cairo: Dār al-Maʿārif).

Abū Ḥātim Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad al-Tamīmī al-Bustī, "Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān: Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ ‘alá al-Taqāsīm wa-al-Anwā‘ min Ghayr Wujūd Qaṭ‘ fī Sandihā wa-lā Thubūt Jarḥ fī Nāqilihā". Taḥqīq Muḥammad ‘Alī Sūnmez wa-Khāliṣ Āy Dimir, (1st ed., Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1433 AH/2012 CE).

Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. "Ṣaḥīḥ Sunan Abī Dāwūd." (1st ed., Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 1419

AH/1998 CE).

Al-Anbā Ghirigūriyūs. "Al-Malāʾikah." (1st ed., Egypt: Maktabat al-Mutannī al-Anbā Ghirigūriyūs, 2004 CE).

Āns, al-Qiss Jīms. "ʿIlm al-Lāhūt al-Niẓāmī." Reviewed by Manīs ʿAbd al-Nūr. (1st ed., Cairo: al-Kanīsa al-Injīliyyah bi-Qaṣr al-Dūbārah).

Antoine ʻAwkar, "Muṣṭalaḥāt Lāhūṭiyya fī al-Lugha al-Suryāniyya". (1st ed., Kaslik: Manshūrāt Jāmiʻat al-Rūḥ al-Qudus, 2012 CE).

Bāsilūm, Majdī Muḥammad Surūr. "Al-Wasaṭiyyah fī al-Fikr al-Islāmī." (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2004 CE).

Babāwī, Walīm Wahbah, Ḥabīb, Samūʾīl Fāris, Fāyiz, and others. "Dāʾirat al-Maʿārif al-Kitābiyyah." (2nd ed., Cairo: Dār al-Thaqāfah, 2002 CE).

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī." (1st ed., Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1423 AH/2002 CE).

Brūn, Frānsīs, Ṣamūʾīl Rūlīs Drāyfir, wa-Tshārlz Brīgz. "Qāmūs Brūn-Drāyfir-Brīgz al-ʿIbrī-al-Injīlīzī." (1st ed., Oxford: Maṭbaʿat Jāmiʿat Uksfūrd, 1906 CE).

Būst, Jūrj. "Qāmūs al-Kitāb al-Muqaddas." (1st ed., Beirut: al-Maṭbaʿah al-Amīrikāniyyah, 1894 CE).

Tāwuḍrūs, Mūrīs. "ʿĀlam al-Malāʾikah." Introduction by al-Anbā Mūsā. (2nd ed., Cairo: Maktabat Usqufiyyat al-Shabāb, 1995 CE).

Al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā. "Sunan al-Tirmidhī (al-Jāmiʿ al-Kabīr)." Edited by Markaz al-Buḥūth wa-Ṭiqniyyat al-Maʿlūmāt. (2nd ed., Cairo: Dār al-Taʾṣīl, 1437 AH/2016 CE).

Jnzbrg, Lawīs. "Usṭūr al-Yahūd: Aḥdāth wa-Shakhṣiyyāt al-ʿAhd al-Qadīm min Badʾ al-Khalq ilā Yaʿqūb." Translated by Ḥasan Ḥamdī al-Samāḥī. (1st ed., Damascus-Cairo: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 2007 CE).

Jūrj Kirāz, "Qāmūs al-Suryāniyya – al-Injlīziyya". (1st ed., New Jersey: Maṭbaʻat Gorgias Press, 2001 CE).

Al-Ḥayānī, ʿAlī Shīt Maḥmūd. "Al-Yahūd fī al-Mawṣil."

(1st ed., Mosul: Dār al-Rāfidayn, 2024 CE).

Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad. "Siyar Aʿlām al-Nubalāʾ." (11th ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1417 AH/1996 CE).

Rāsil, Burtrānd. "Tārīkh al-Falsafah al-Gharbiyyah (al-Kitāb al-Thānī): al-Falsafah al-Kāthūlīkiyya." Translated by Zakī Najīb Maḥmūd. Reviewed by Aḥmad Amīn. (1st ed., Cairo: Muʾassasat Hindāwī, 2024 CE).

Zurhār, Muṣṭafā. "Muqārabāt fī Dirāsat al-Naṣṣ al-Tawrātī." (1st ed., Damascus: Dār Ṣafḥāt li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr, 2012 CE).

Salīm Dakāsh, "Al-Lāhūt al-Masīḥī: Qirā'a fī al-Mafāhīm al-Asāsiyya". (1st ed., Beirut: Dār al-Mashriq, 2009).

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. "Al-Ḥabāʾik fī Akhbār al-Malāʾik." Edited by Abū Hājir Muḥammad al-Sāʿīd ibn Basīūnī Zaghlūl. (2nd ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1408 AH/1988 CE).

Al-Shāmī, Rashād. "Mawsūʿat al-Muṣṭalaḥāt al-Dīniyyah al-Yahūdiyyah." (1st ed., Cairo: al-Maktab al-Miṣrī li-Tawzīʿ al-Maṭbūʿāt, 2002 CE).

ʿAbd al-Masīḥ, ʿĀdil Faraj. "Mawsūʿat Ābāʾ al-Kanīsa." (1st ed., Cairo: Dār al-Thaqāfah, 2006 CE).

'Abd al-Wahhāb Muḥammad al-Masīrī, "Mawsū'at al-Mafāhīm wa-al-Muṣṭalaḥāt". (2nd ed., Cairo: Dār al-Shurūq, 2009 CE).

Al-ʿUqayl, Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb. "Iʿtiqād Furūq al-Muslimīn wa-al-Yahūd wa-al-Naṣārā wa-al-Falāsifah wa-al-Wathanīyyīn fī al-Malāʾikah al-Muqarrabīn." (1st ed., Riyadh: Maktabat Aḍwāʾ al-Salaf, 1422 AH/2002 CE).

ʿAlī, Fuʾād Ḥasanīn. "al-Yahūdiyyah wa-al-Yahūdiyyah al-Masīḥiyyah." (1st ed., Dubai: Dār al-ʿĀlam al-ʿArabī, 2016 CE).

Al-Ghāmidī, Khālid ibn Nāṣir. "Mawsūʿat Muṣṭalaḥāt al-ʿAqīdah wa-al-Madhāhib wa-al-Milal wa-al-Niḥal wa-al-Alfāẓ al-Fikriyyah al-Muʿāṣirah." (1st ed., Riyadh:

Maktabat al-Rushd, 1441 AH/2019 CE).

Flatāwūs, Jamīl Zakī. "Rūḥ al-Qudus." Reviewed by al-Qiss Marqas Khallah. (1st ed., Cairo: Dār al-Fādī li-l-Ṭibāʿah, 2016 CE).

Fuʾād, ʿAbd al-Munʿim. "al-Masīḥiyyah bayna al-Tawḥīd wa-al-Tathlīth: wa-Mawqif al-Islām minhā." (1st ed., Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān, 1422 AH/2002 CE).

Al-Fīrūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad ibn Yaʿqūb. "Al-Qāmūs al-Muḥīṭ." Edited by Muḥammad Nāʿīm al-ʿArqusūsī. (6th ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 2014 CE).

Al-Fīrūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad ibn Yaʿqūb. "Baṣāʾir Dhawī al-Tamyīz fī Laṭāʾif al-Kitāb al-ʿAzīz." Edited by Muḥammad ʿAlī al-Najjār. (1st ed., Cairo: al-Majlis al-Aʿlā li-l-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 1416 AH/1996 CE).

Al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿAlī al-Muqarrī. "Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li-l-Rāfiʿī." Edited by ʿAbd al-ʿAẓīm al-Shanāwī. (2nd ed., Cairo: Dār al-Maʿārif).

Al-Lubnānī, Ṭūbiyā al-ʿAnīsī al-Ḥalabī. "Tafsīr al-Alfāẓ al-Dakhīlah fī al-Lughah al-ʿArabiyyah maʿa Dhikr Aṣlihā bi-Ḥurūfihā." Edited by Yūsuf Tūmā al-Bustānī. (2nd ed., Egypt: Maktabat al-ʿArab, 1932 CE).

Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥasan al-Mulaqqab bi-Fakhr al-Dīn al-Rāzī, "Mafātīḥ al-Ghayb = al-Tafsīr al-Kabīr". (3rd ed., Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH).

Muḥammad ‘Alī al-Bār, "Al-Yahūd: Nish’atahum, Madhāhibuhum, Ṭawā’ifuhum, Tārīkhuhum". (3rd ed., Damascus: Dār al-Qalam, 2003 CE).

Muslim ibn al-Ḥajjāj. "Ṣaḥīḥ Muslim." (1st ed., Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 1419 AH/1998 CE).

Malṭī, al-Qummus Tādrs Yaʿqūb, wa-Fāyiz, al-Shammās Bishūy Bishrā. "Kātīkīzm al-Kanīsa al-Qibṭiyyah al-Arthudhuksiyyah." (1st ed., New Jersey: Kanīsat al-Shahīd

Mār Jurjis, 2019 CE).

Mansá Yuwḥannā, "Tārīkh Miṣr wa-al-Kanīsa al-Qibṭiyya". (Mallawī: al-Kanīsa al-Qibṭiyya al-Arthudhuksiyya, 2023 CE).

التحكيم بين الزوجين في الفقه الإسلامي

- دراسة مقارنة بالتطبيق على نظام الأحوال الشخصية السعودي الجديد وقانون الأسرة البحريني٢٠١٧م -

Arbitration between spouses in Islamic jurisprudence

- A comparative study of the application of the new Saudi Personal Status Law and the Bahraini Family Law of 2017 -

إعداد:

د / سلمان دعيج حمد بوسعيد

الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية بكلية الآداب بجامعة البحرين

Prepared by:

Dr. Salman Duaij Hamad Bu Saeed

Associate Professor in the Department of Arabic Language and Islamic Studies, College of Arts, University of Bahrain

Email: sbusaeed@uob.edu.bh

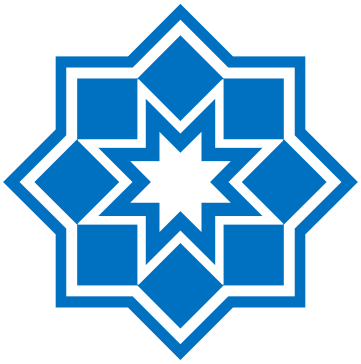
استلام البحث		اعتماد البحث
A Research Receiving		A Research Approving
2025/09/02		2026/03/01

نشر البحث

A Research publication

محرم ١٤٤٨هـ - June 2026

DOI:10.36046/2323-060-217-014



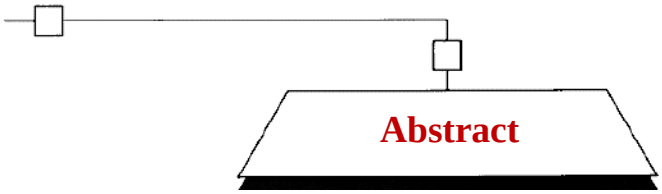


يهدف التحكيم بين الزوجين بما يتضمنه من إجراءات إلى الإصلاح بين الزوجين، والذي يعد أسمى أهداف التحكيم بين الزوجين، وهو من القضايا المهمة في مجال أحكام الأسرة، ولقد اهتم فيها الفقه الإسلامي، وقوانين الأسرة على حد سواء، ولذا: يهدف هذا البحث احتواء جميع لوازم التحكيم بين الزوجين، وتصفيتها وإبرازها وتحليلها من الناحية الفقهية، ومقارنتها مع نظام الأحوال الشخصية السعودي الجديد، وقانون الأسرة البحريني الصادر في ٢٠١٧م.

واتبع البحث المنهج الاستقرائي التحليلي بغرض استقراء الأبعاد المختلفة للتحكيم بين الزوجين في الفقه الإسلامي، والقانون، كما سلك البحث المنهج المقارن التحليلي بغية الوقوف على الاختلافات والاتفاقات بين الفقهاء في مسارات البحث المختلفة، والمقارنة مع نظام الأحوال الشخصية السعودي، وقانون الأسرة البحريني من الجانب الآخر.

وخلص البحث إلى عدد من النتائج، أبرزها: أن التحكيم بين الزوجين مشروع فقهًا، وقانونًا، وله دوافع، وشروط متفق عليها كالإسلام، وأهلية التكليف، وشروط مختلف فيها ومنها: الذكورة، والعدالة، وأن يكون الحكمان من أهل الزوجين، وأن يكونا اثنين. كما توصل البحث إلى أن للتحكيم بين الزوجين إجراءات في صلاحية تعيينهما، وأنهما حاكمين بين الزوجين، كما تشمل وظيفتهما: التحقق من أسباب الشقاق، وتحديد المسؤول عنه، ومحاولة الإصلاح الجادة بين الزوجين، وتقديم تقرير للقاضي في نهاية عملهما. مع وجود اختلاف بين الفقهاء، ونظام الأحوال الشخصية السعودي، وقانون الأسرة البحريني في بعض النقاط، واتفاق في أغلبها.

الكلمات المفتاحية: (فقه، أحوال شخصية، تحكيم، زواج، أسرة، قانون).



Abstract

The arbitration between spouses, including its procedures, aims to reconcile the spouses, which is the ultimate goal of such arbitration. It is a crucial issue in the field of family law, and both Islamic jurisprudence and family law have addressed it. Therefore, this research aims to encompass all aspects of arbitration between spouses, clarifying, highlighting, and analyzing them from a jurisprudential perspective, and comparing them with the new Saudi Personal Status Law and the Bahraini Family Law issued in 2017.

The research employs an inductive-analytical approach to explore the various dimensions of arbitration between spouses in Islamic jurisprudence and law. It also utilizes a comparative-analytical approach to identify the differences and agreements among jurists in different research approaches, and to compare them with the Saudi Personal Status Law and the Bahraini Family Law.

The research concludes with several findings, most notably that arbitration between spouses is legitimate in both Islamic jurisprudence and law. It has agreed-upon motivations and conditions, such as being Muslim and legally competent, as well as conditions under dispute, including being male, having integrity, being related to the spouses, and having two arbitrators. The research also found that arbitration between spouses has procedures regarding the appointment of arbitrators, and that they act as judges between the spouses. Their duties include: investigating the causes of the discord, determining who is responsible, making a serious attempt at reconciliation between the spouses, and submitting a report to the judge at the end of their work. While there are some differences among legal scholars, the Saudi Personal Status Law, and the Bahraini Family Law on certain points, there is agreement on most others.

Keywords: (Jurisprudence, Personal Status, Arbitration, Marriage, Family, Law).

المقدِّمة

الحمد لله حمدًا يليق به أفضل ما ينبغي له، والصلاة والسلام على خير خلق الله محمد وعلى آله وصحبه جميعًا، وبعد؛ فقد نظمت الشريعة الإسلامية شؤون الأسرة بما يضمن لها البقاء والدوام، وحثت الزوجين على التعاون بما يحقق لهما وللأسرة الهناء والسعادة، ومع ذلك فقد يعتري الحياة الزوجية بعض التعكير نظرًا لاختلاف أمزجة الناس وطبائعهم، والتغيير الذي قد يطرأ في ظروف الحياة المختلفة، مما يثير بعض المشاكل الزوجية.

ولما كانت الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، فلم تترك شاردة ولا واردة إلا ونظَّمت أحكامها، فقد رتبت الشريعة الإسلامية الأحكام المتعلقة ببعض ظروف المشاكل الزوجية قبل اللجوء إلى فكرة الفرقة الزوجية، ومن ذلك التحكيم بين الزوجين، وأسبابه، وشروطه، وإجراءاته، وبقية الأحكام الخاصة به، ومن هذا المنطلق؛ يأتي هذا البحث ليسلط الضوء حول ذلك بشيء من التفصيل من الناحية الفقهية، مقارنًا بنظام الأحوال الشخصية السعودي الجديد، وقانون الأسرة البحريني.

❁ أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في الآتي:

١- دور التحكيم بين الزوجين في علاج النزاعات والخلافات الزوجية.

٢- إبراز دور الحكمين بين الزوجين بالإضافة إلى التطرق إلى أبرز الأحكام التفصيلية المتعلقة بذلك في الفقه والقانون.

٣- الإسهام في الجمع بين الجانب النظري للفقه الإسلامي، والتطبيقي المقارن

ممثلاً في نظام الأحوال الشخصية السعودي الجديد وقانون الأسرة البحريني.

۞ مشكلة البحث:

تتركز مشكلة البحث حول دور التحكيم بين الزوجين في معالجة المشاكل الواقعة بين الزوجين، حيث قرر الفقهاء قديمًا أحكامًا وتفصيلات حول تعيينهما ومهامها وحكمهما بين الزوجين في حال حدوث نزاع، ومن جانب آخر اتخذت أنظمة وقوانين الأحوال الشخصية اتجاهات معينة تجاه دور الحكمين بين الزوجين، ولذا يحاول هذا البحث تسليط الضوء حول القواعد المنظمة لدور الحكمين بين الزوجين في الفقه الإسلامي ونظام الأحوال الشخصية السعودي الجديد، وقانون الأسرة البحريني كنوع من الدراسة التأصيلية المقارنة.

۞ أسئلة البحث:

تتمحور أسئلة البحث – المتمحورة في الفقه الإسلامي ونظام الأحوال الشخصية السعودي الجديد، وقانون الأسرة البحريني – في الإجابة على الأسئلة الآتية:

١– ما مفهوم التحكيم بين الزوجين ومشروعيته؟

٢– ما دوافع وشروط المحكمين بين الزوجين في الفقه والقانون السعودي والبحريني؟

٣– ما إجراءات تعيين الحكمين بين الزوجين في الفقه والقانون السعودي والبحريني؟

٤– دور المحكمين بين الزوجين والأثر المترتب عليه في الفقه والقانون السعودي والبحريني؟

۞ أهداف البحث:

يهدف البحث إلى الوصول إلى ما يلي:

١– بيان مصطلح التحكيم بين الزوجين، وذكر مشروعيته.

٢– ذكر دوافع وشروط التحكيم بين الزوجين في الفقه والقانون السعودي

والبحريني.

٣- تسليط الضوء حول إجراءات تعيين المحكمين بين الزوجين في الفقه والقانون السعودي والبحريني.

٤- بيان دور الحكمين وصلاحيتهما والأثر المترتب على التحكيم بين الزوجين في الفقه والقانون السعودي والبحريني.

❁ الدراسات السابقة:

من خلال تتبع البحوث والدراسات الأكاديمية بخصوص التحكيم بين الزوجين، تبين بأن الدراسات السابقة تتمثل في الآتي:

أولاً: دراسات سابقة بالموضوع مقتصرة على الجوانب الفقهية:

- التحكيم في النزاع بين الزوجين في الفقه الإسلامي، جمال حشاش(١).

هدفت هذه الدراسة إلى بيان أهمية نظام التحكيم في الفقه لحل الخلافات بين الزوجين، وبيان وسائله، وأهدافه، وأثره في إعادة اللحمة بين الزوجين، وتطرق الباحث في دراسته لمفهوم التحكيم، ومبرراته، وصفة قرار الحكمين، وشروطهما.

ثانيًا: دراسات سابقة بالموضوع من الجانب الفقهي، والقانوني:

- التحكيم بين الزوجين في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الإماراتي، محمد سليمان النور(٢).

هدف هذا البحث لبيان مفهوم التحكيم بين الزوجين في الفقه وحكمه، وشروط الحكمين، ومهمتهما، بالإضافة لما أخذ به قانون الأحوال الشخصية الإماراتي

---

(١) حشاش، جمال، "التحكيم في النزاع بين الزوجين في الفقه الإسلامي"، مجلة جامعة النجاح للأبحاث- العلوم الإنسانية-، فلسطين (٢٠١٤)، المجلد ٢٨، العدد ٧.

(٢) النور، محمد سليمان، "التحكيم بين الزوجين في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الإماراتي"، مجلة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، الشارقة، (٢٠١٢م)، المجلد٩، العدد٢.

في هذه المحاور.

- التحكيم بين الزوجين: دراسة فقهية تطبيقية مقارنة بقانون الأسرة القطري، ياسر محمد مصطفى جابر(١).

هدفت الرسالة إلى موضوع التحكيم بين الزوجين في قانون الأسرة والقضاء القطريين، من خلال استقراء ما كتب في التحكيم في الفقه الإسلامي، وكتب التفسير، مقارنًا ذلك مع القانون القطري. بالإضافة للتعريف بجهود مركز الاستشارات العائلية في مجال الصلح الأسري، ودور المحكمين بشكل ميدان، وآراء قضاة قطريين، واستعراض لبعض قضايا التحكيم بين الزوجين.

❐ ويتميز بحثي عن جميع الدراسات السابقة التي جرى ذكرها بالجوانب التالية:

١- التطرق للموضوع بشكل تسلسلي علمي منطقي ابتداءً من مفهوم التحكيم بين الزوجين، ثم مشروعيته، ودوافعه، وشروط الحكمين، ثم إجراءات تعيين الحكمين وصفتهما، وختامًا باختصاص الحكمين وسلطتهما بين الزوجين في الفقه الإسلامي، ونظام الأحوال الشخصية السعودي، وقانون الأسرة البحريني.

٢- ذكر الأحكام الفقهية الخاصة بجميع التفاصيل المراد تناولها في البحث، ثم ذكر الجانب القانوني، مع المقارنة بين ما يقرره نظام الأحوال الشخصية السعودي، وقانون الأسرة البحريني.

٣- المقارنة بين الفقه وبين القوانين الجديدة، وبين نظام الأحوال الشخصية السعودي، وقانون الأسرة البحريني صدرا مؤخرًا، حيث صدر القانون السعودي في ٢٠٢٢ميلادية، بينما قانون الأسرة البحريني محل البحث هو الإصدار الأخير منه

---

(١) جابر، ياسر محمد، "التحكيم بين الزوجين: دراسة فقهية تطبيقية مقارنة بقانون الأسرة القطري"، (رسالة ماجستير في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر: ٢٠١٨م).

الذي صدر في ٢٠١٧ ميلادية.

❁ منهجية البحث:

طبق هذا البحث المناهج الآتية:

١- **المنهج الاستقرائي التحليلي:** من خلال استقراء الجوانب المختلفة للتحكيم بين الزوجين، وتشمل: مفهومه، ومشروعيته، ودوافعه، وشروطه، ووظائفه، وسلطة الحكمين بين الزوجين في المراجع الفقهية المعتمدة، وجمع مواد القانون السعودي والبحريني في هذا الشأن، ثم تحليل تلك الأبعاد بما يتناسب مع مقتضيات، ومحتويات البحث.

٢- **المنهج المقارن التحليلي:** من خلال المقارنة والتحليل لأحكام التحكيم بين الزوجين بشكل تفصيلي بين المذاهب الفقهية المختلفة ثم الترجيح بينها من جهة، والمقارنة بين الفقه والقانون من جهة أخرى، إلى المقارنة بين نظام الأحوال الشخصية السعودي، وقانون الأسرة البحريني.

❁ هيكلة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وأربعة مباحث، في كل مبحث مطلبان، وخاتمة على النحو الآتي:

المبحث الأول: مفهوم التحكيم بين الزوجين ومشروعيته.

المطلب الأول: مفهوم التحكيم بين الزوجين.

المطلب الثاني: مشروعية التحكيم بين الزوجين.

المبحث الثاني: أهمية التحكيم بين الزوجين وأسبابه وشروط الحكمين.

المطلب الأول: أهمية التحكيم بين الزوجين وأسبابه.

المطلب الثاني: شروط الحكمين بين الزوجين.

المبحث الثالث: تعيين الحكمين بين الزوجين وصفتهما.

المطلب الأول: تعيين الحكمين بين الزوجين.

المطلب الثاني: صفة الحكمين بين الزوجين.

المبحث الرابع: وظيفة الحكمين وسلطتهما.

المطلب الأول: وظيفة الحكمين بين الزوجين.

المطلب الثاني: سلطة الحكمين.

الخاتمة: وتتضمن النتائج، والتوصيات.

قائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول: مفهوم التحكيم بين الزوجين ومشروعيته

للوصول إلى الصورة المتكاملة الأساسية للتحكيم بين الزوجين يأتي هذا المبحث ليبين مفهوم ومشروعيته.

المطلب الأول: مفهوم التحكيم بين الزوجين

الفرع الأول: معنى التحكيم في اللغة والاصطلاح:

أولاً: التحكيم في اللغة العربية:

لفظ التحكيم مأخوذ من (حَكَم)، وتقول العرب " حَكُمتُ وأحكمتُ وحكَّمتُ بمعنى منعت ورددتُ"(١). ولهذا سمي الحاكم وهو: المانع من الظلم(٢). كما عُرف (الحُكمُ) بالقضاء، وكذلك يأتي بمعنى العلم(٣).

ثانيًا: التحكيم في الاصطلاح:

تطرق الفقهاء لتعريف التحكيم بشكل مباشر أو ذكروه في مراجعهم بالمعنى على النحو الآتي:

- **الحنفية:** "تولية الخصمين حاكمًا يحكم بينهما"(٤).
- **المالكية:** "معناه أن الخصمين إذا حكَّما بينهما رجُلاً وارتضياه؛ لأن يحكم

---

(١) ابن منظور، محمد مكرم علي، "لسان العرب"، (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ١٢: ١٤١.

(٢) انظر: ابن فارس، أحمد، "مقاييس اللغة"، (د.ط، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م)، ٢: ٩١.

(٣) انظر: الرازي، أبو عبد الله محمد أبي بكر، " مختار الصحاح"، (ط٥، بيروت: الدار النموذجية، ١٩٩٩م)، ١:٧٨.

(٤) ابن عابدين، محمد أمين عمر، "رد المحتار على الدر المختار"، (ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢)، ٥: ٤٢٨.

بينهما، فإن ذلك جائز في الأموال وما في معناها، ولا يقيم المحكمُ حدًا"(١). وكذلك قالوا: " وجاز لمتداعين تحكيمُ رجل غير خصم من غير تولية قاضٍ له يحكمانه في النازلة بينهما"(٢).

وأما الشافعية والحنابلة فلم يُعرفوا التحكيم، لكن ذكروه في مراجعهم على النحو الآتي:

❐ **الشافعية**: "إذا حكَّم خصمان رجلاً من الرعية ليقضي بينهما فيما تنازعاه في بلد فيه قاضٍ أو ليس فيه قاضٍ جاز"(٣).

❐ **الحنابلة**: " وإذا تحاكمَ رجلان إلى رجل حكَّماه بينهما ورضياه، وكان ممن يصلح للقضاء، فحكمَ بينهما، جاز ذلك، ونفذ حكمه عليهما"(٤).

الفرع الثاني: تعريف التحكيم بين الزوجين:

لم يتطرق الفقهاء القدامى إلى تعريف التحكيم بين الزوجين، ومن التعاريف التي حصلت عليها خلال بحثي في المراجع المعاصرة في الموضوع ما يلي:

– "بعث القاضي حكمًا من أهل الزوج وحكمًا من أهل الزوجة عند حدوث الشقاق بينهما إذا لم يتبين له المخطئ منهما ليقوم الحكمان أولاً بالإصلاح بين

---

(١) ابن فرحون، إبراهيم علي محمد، "تبصرة الحاكم في أصول الأقضية ومناهج الأحكام"، (ط١، مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦م)، ١: ٦٢.

(٢) الدسوقي، محمد أحمد عرفة، "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير"، (د.ط، بروت: دار الفكر، د.ت)، ٤: ١٣٥.

(٣) الماوردي، علي محمد، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ١٦: ٣٢٥.

(٤) ابن قدامة، موفق الدين عبد الله أحمد محمد، "المغني لابن قدامة"، (د.ط، مصر: مكتبة القاهرة، ١٩٦٨)، ١٠: ٩٤.

الزوجين فإن لم يتمكنا يفرقان بينهما"(١).

- "عقد بين الزوجين وأهلهما يعينان فيه شخصين من أهلهما ليحكما فيما بينهما من نزاع وخلاف"(٢).

ومن خلال تعريف التحكيم لغة واصطلاحًا، وتعريف التحكيم بين الزوجين لدى المعاصرين، يمكنني القول بأن مفهوم التحكيم بين الزوجين هو:

□ إجراءات يقوم بها حكمان –يعينهما القاضي– من أهل الزوجين عند تكرر الشقاق، من أجل الإصلاح بين الزوجين يقومان ببعض الإجراءات ثم يقدمان تقريرًا للقاضي عن دورهما وتوصياتهما الأخيرة.

حاولت من خلال هذا المفهوم أن أقدم صورة متكاملة عن عملية التحكيم بين الزوجين بالنظر إلى جميع التفاصيل التي تطرقت إليها في هذا البحث، وبمتابعة المواد القانونية التي ذكرت في نظام الأحوال الشخصية السعودي، وقانون الأسرة البحريني، بحيث يتضمن هذا المفهوم شرحًا لعملية التحكيم بما يتفق مع الفقه الإسلامي، والقانونين.

المطلب الثاني: مشروعية التحكيم بين الزوجين

الفرع الأول: مشروعية التحكيم بين الزوجين في الفقه الإسلامي:

اتفق الفقهاء على مشروعية التحكيم بين الزوجين(٣)، ويدل على ذلك أدلة

---

(١) النور، محمد سليمان، " التحكيم بين الزوجين في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الإماراتي"، جامعة الشارقة: مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، (٢٠١٢م)، المجلد٩، العدد٢: ١٦٤.

(٢) حشاش، جمال، "التحكيم في النزاع بين الزوجين في الفقه الإسلامي"، فلسطين: مجلة جامعة النجاح للأبحاث – العلوم الإنسانية –، (٢٠١٤م)، المجلد ٢٨، العدد٧: ١٧٤٢.

(٣) السيواسي، محمد عبد الواحد، "شرح فتح القدير"، (د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت)، ٤: =

من القرآن الكريم، والسنة النبوية، وآثار عن الصحابة رضي الله عنهم، والإجماع، أشير إليهم على النحو الآتي:

أولاً: القرآن الكريم:

١- قال تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٥]، وجه الدلالة: الآية صريحة في الأمر في بعث حكمًا من أهل الزوج، وآخر من أهل الزوجة، تتلخص مهمتها في التحكيم بين الزوجين الذين بينهما شقاق بغرض الإصلاح بينهما(١)، وفي هذا دليل على مشروعية التحكيم بين الزوجين.

٢- قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ﴾ [النساء: ١٢٨]، وجه الدلالة: تدل هذه الآية الكريمة على مشروعية الصلح بين الزوجين إن خافت المرأة من زوجها النشوز أو الإعراض(٢)، والصلح أحد المهام الموكلة للمحكمين بين الزوجين.

ثانيًا: السنة النبوية:

١- عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: لما نزلت بنو قريظة على حكم سعد ابن

=

٢٤٤. الماوردي، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي"، ٩: ٦٠٤. الشربيني، محمد أحمد الخطيب، "مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، ٤: ٤٢٨. الخرشي، محمد عبد الله، "شرح مختصر خليل"، (د.ط، بيروت: دار الفكر للطباعة، د.ت)،٤: ٨. ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣٢٠.

(١) انظر: القرطبي، محمد أحمد أبي بكر، "الجامع لأحكام القرآن"، (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤)، ٥: ١٧٥.

(٢) انظر: الجصاص، أحمد علي أبوبكر، " أحكام القرآن"، (د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ)، ٣: ٢٦٩.

معاذ ﷺ بعث رسول الله ﷺ، وكان قريبا منه فجاء على حمار فلما دنا قال: رسول الله ﷺ: «**قوموا إلى سيدكم**» فجاء فجلس إلى رسول الله ﷺ فقال له: «**إن هؤلاء نزلوا على حكمك**»، قال: فإني أحكم أن تقتل المقاتلة، وأن تسبى الذرية قال: «**لقد حكمت فيهم بحكم الملك**»(١).

وجه الدلالة: يدل الحديث الشريف على جواز التحكيم بوجه عام إذ حكم النبي ﷺ معاذًا ﷺ في بني قريظة.

٢- عن عائشة ﷺ قالت كان بيني وبين النبي ﷺ كلام، فقال: «**اجعل بيني وبينك عمر**»، فقلت: لا، فقال: «**اجعل بيني وبينك أباك**»، قلت: نعم(٢).

وجه الدلالة: دل هذا الحديث على جواز التحكيم بين الزوجين حيث جعل النبي ﷺ أبا بكر ﷺ حكمًا بينه وبين عائشة ﷺ .

ثالثًا: الآثار عن الصحابة:

كما ثبت في الأثر عن سيرين بن عبيدة قال: "جاء رجل وامرأة إلى علي ﷺ ومع كل واحد منهما فئام من الناس فأمرهم علي ﷺ فبعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها ثم قال للحكمين تدريان ما عليكما؛ عليكما إن رأيتما أن تجمعا أن تجمعا، وإن رأيتما أن تفرقا أن تفرقا، قالت المرأة: رضيت بكتاب الله بما علي فيه ولي، وقال

---

(١) رواه البخاري: البخاري، محمد إسماعيل إبراهيم، "صحيح البخاري"، (ط١، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٧م)، كتاب بدء الوحي، باب إذا نزل العدو على حكم رجل، ٤: ٨١ رقم الحديث: ٣٠٤٣.

(٢) رواه الطبراني: الطبراني، سليمان أحمد، تحقيق: طارق الحسيني، "المعجم الأوسط"، (د.ط، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ)، ٥: ١٣٥، رقم الحديث: ٤٨٧٩، وقال: لم يرو هذا الحديث عن الأعمش إلا صالح بن أبي الأسود.

الرجل: أما الفرقة فلا، فقال علي ﷺ كذبت والله حتى تقر بمثل ما أقرت به"(١).

رابعًا: الإجماع:

حكى الفقهاء الإجماع على مشروعية بعث الحكمين فقال ابن حزم: "واتفقوا على أن بعثة الحكمين إذا شجر ما بين الزوجين"(٢).

الفرع الثاني: التحكيم في نظام الأحوال الشخصية السعودي:

يُفهم أن نظام الأحوال الشخصية أخذ بالتحكيم من خلال التنصيص على مواد تشكل إجراءات التحكيم بين الزوجين، وهذا يظهر في المواد (١٠٩، ١١٠، ١١١) إذ نظمت هذه المواد قواعد وإجراءات التحكيم بشكل تفصيلي، وسيأتي الحديث عنها لاحقًا في محلها المناسب في البحث.

الفرع الثالث: التحكيم في قانون الأسرة البحريني:

تطرق قانون الأسرة البحريني إلى الإجراءات والقواعد المنظمة للتحكيم بين الزوجين في المادة (٩٩)، و(١٠٠)، و(١٠١)، و(١٠٢)، و(١٠٣)، و(١٠٤)، مما يشير إلى إقراره بالتحكيم بين الزوجين.

وبهذا يتبين أن مشروعية التحكيم بين الزوجين معتمدة في الفقه الإسلامي، ونظام الأحوال الشخصية السعودي، وقانون الأسرة البحريني.

---

(١) البيهقي، أحمد الحسين علي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا "سنن البيهقي الكبرى"، (د.ط، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م)، كتاب القسم والنشوز، باب الحكمين في الشقاق بين الزوجين...، ٧: ٣٠٥، رقم الحديث:١٤٥٥٩.

(٢) الظاهري، علي أحمد ابن حزم، "مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات"، (د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ١: ٧٠.

المبحث الثاني: أهمية التحكيم بين الزوجين وأسبابه وشروط الحكمين

للتحكيم بين الزوجين دور في علاج المشاكل بين الزوجين، ويسهم في تقريب وجهات النظر، وفي هذا المبحث أتطرق إلى أهميته ودوافعه، وشروط الحكمين.

المطلب الأول: أهمية التحكيم بين الزوجين وأسبابه

الفرع الأول: أهمية التحكيم بين الزوجين:

تكمن أهمية التحكيم بين الزوجين في تحصيل العديد من الفوائد، وأبرزها؛ ما يأتي:

١- **المحافظة على السرية والخصوصية:** قد تكون هناك العديد من الأسباب الخاصة أدت إلى وجود الخلاف بين الزوجين، وتدخل حكمًا من أهل الزوج، وحكمًا من أهل الزوجة، يعين ويساعد على أن تكون أسرار الأسرة والعائلة ضمن إطارها ونطاقها، وأما في حال تحول الخلاف بين الزوجين إلى دعوى قضائية، يتدخل فيها أطراف متعددة، المحامي، القاضي، كاتب المحكمة، مدير المحكمة... الخ، يؤدي إلى علانية الدعوى، وإفشاء أسرار اللجوء إليها، بخلاف اللجوء إلى الحكمين الذين من مميزاتهما المحافظة على أسرار وخصوصية الزوجين، والأسرة.

٢- **الموازنة بين القضاء والوساطة:** يعتبر الحكمان في منطقة متوسطة بين القضاء، والوساطة، وفي تعيينهما إعطاء فرصة لهما للإصلاح بين الزوجين بعيدًا عن سلطة القضاء، ودون إجحاف بدورهما، وفي هذا الإطار يقول ابن العربي: "الأصل في الحكمين أن يكونا من الأهل؛ والحكمة في ذلك أن الأهل أعرف بأحوال الزوجين، وأقرب إلى أن يرجع الزوجان إليهما"(١).

٣- **المحافظة على الأسرة:** الحكمان بين الزوجين وظيفتهما الأساسية

---

(١) ابن العربي، محمد عبد الله، "أحكام القرآن"، (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م)، ١: ٥٤٢.

الإصلاح بين الزوجية لقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٥]، وقد أوجب تعالى إرسال الحكمين لغرض الإصلاح قبل أن يزيد الخلاف أو يرتفع لمستوى أعلى من ذلك(١)، وبالتالي؛ المحافظة على استقرار الأسرة.

٤- **سرعة حسم الخلاف بين الزوجين:** تسهم عملية التحكيم الذي تسير وفق إجراءات معينة، واعتمادًا على مواد قانونية محددة بمدة إلى سرعة حسم الخلاف بين الزوجين.

وفي هذا الإطار قال ابن العربي: "فلا بد من نصب فاصل؛ فأمر الشرع بنصب الوالي ليحسم قاعدة الهرج، وأذن في التحكيم تخفيفا عنه وعنهم في مشقة الترافع، لتتم المصلحتان، وتحصل الفائدتان"(٢).

الفرع الثاني: أسباب التحكيم بين الزوجين:

تعتبر من أهم أسباب الحاجة للتحكيم بين الزوجين عدم قدرة الزوجين على حل الخلافات والمشاكل فيما بينهما، مما يحتم الحاجة إلى دخول طرف ثالث للنظر في أسباب مشاكلهما ثم المساعدة في حلها أو الصلح بينهما، وفيما يلي أهم أسباب التحكيم بين الزوجين:

١- **تفاقم الخلاف بين الزوجين واستمرار النزاع:** إن وقوع الخلاف- الشقاق- بين الزوجين واستمراره دون صلح، يؤدي بشكل مباشر أو غير مباشر إلى علانية النزاع أو الخلاف مما يتطلب دخول طرف ثالث لحل هذه المشاكل، وقد يكون اللجوء إلى الإصلاح بينهما نابعا من الزوجين أنفسهما، وقد أشار القرآن الكريم

---

(١) انظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٥: ١٧٥. ابن العربي، "أحكام القرآن"، ١: ٥٤٣.

(٢) ابن العربي، "أحكام القرآن"، ٢: ١٢٥.

بوضوح إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٥]، فكان سبب بعث الحكمين الخوف من الشقاق بين الزوجين، وكذلك من تفسير الآية الكريمة أن سبب البعث يكون من نفور الزوجين من بعضهما بعضًا، واستمرار الخصومة بينهما(١). ويعتبر الشقاق-الخلاف- هو من أهم أسباب بعث الحكمين من المنظور الشرعي.

٢- **نشوز المرأة:** وهو خروج المرأة عن طاعة زوجها، وقد عرف النشوز عند الفقهاء بتعريفات متعددة، منها؛ تعريف الحنفية حيث قالوا: " الناشزة هي الخارجة من بيت زوجها بغير حق"(٢)، بينما اتفق بقية الفقهاء المالكية، والشافعية، والحنابلة على معنى واحد للنشوز، وهو: "خروج الزوجة عن طاعة زوجها"(٣). وقد قال تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا ﴾ [النساء: ٣٤]، وكانت هذه الآية تسبق الآية التي دعت إلى بعث الحكمين للإصلاح بين الزوجين، مما يشير بوضوح إلى أن القرآن الكريم جعل النشوز سببًا من أسباب بعث الحكمين إذا لم تنفع مراحل الإصلاح التي ينبغي للزوج أن يقوم بها تجاه زوجته، وهي على الترتيب: ١- الوعظ. ٢- الهجر في المضجع. ٣- الضرب غير المبرح.

٣- **سوء الفهم بين الزوجين:** قد يكون أسباب حدوث المشاكل بين الزوجين سوء الفهم الذي يحصل فيما بينهما، ومن هنا تطرأ الحاجة إلى طرف آخر يحاول

---

(١) انظر: ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٢: ٢٩٦.

(٢) ابن عابدين، "رد المحتار على الدر المختار"، ٦: ٧٣٩.

(٣) الدسوقي، "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير"، ٢: ٣٤٣. الشربيني، "مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، ٥: ١٦٨. ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣١٨.

تقريب وجهات النظر، ومساعدتهم في الوصول إلى التعامل الجيد في حال حدوثه. وفي هذا الشأن في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا ﴾ [النساء: ٣٥]، قال القرطبي: " فكأن كل واحد من الزوجين يأخذ شقا غير شق صاحبه، أي ناحية غير ناحية صاحبه"(١). وهذا التفسير يؤكد أن من أسباب بعث الحكمين سوء الفهم الواقع والمتكرر بين الزوجين.

٤- **التقصير من قبل الزوج:** هنا حقوق للزوجة على زوجها، وتقصير الزوج تجاه زوجته، قد يكون سببًا من أسباب النزاع والشقاق المؤدي إلى وجوب التحكيم بين الزوجين نتيجة عدم إثبات الضرر من قبل الزوج أو عدم إمكانية الإصلاح المباشر فيما بينهما.

٥- **عدم إثبات الضرر بالنسبة للمرأة:** قد تتعرض الزوجة للضرر من قبل الزوج كأن يضربها، ويسبها أو يشتمها، أو يخونها، وهي لا تتمكن من إثبات ذلك الضرر، وهنا عندما تلجأ للقضاء، ولا يتمكن القاضي من إصلاح العلاقة بينهما، نصل حينها إلى التحكيم بين الزوجين.

الفرع الثالث: أسباب التحكيم في نظام الأحوال الشخصية السعودي وقانون الأسرة البحريني:

ذكر نظام الأحوال الشخصية السعودية في المادة (١٠٩): "إذا لم يثبت وقوع الضرر الذي يتعذر منه بقاء العشرة بالمعروف، واستمر الشقاق بين الزوجين، وتعذر الإصلاح؛ فيتعين على كل واحد من الزوجين اختيار حكم من أهله..." بينما تطرق قانون الأسرة البحريني لأسباب التحكيم بين الزوجين في المادة (٩٩): "إذا لم يثبت الضرر واستمر الشقاق بين الزوجين وتعذر الإصلاح، عين القاضي حكمين..."

وبالنظر إلى هذه المادة يتبين أن نظام الأحوال الشخصية السعودي وقانون

(١) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٥: ١٧٤.

الأسرة البحريني يتفقان في أسباب اللجوء إلى التحكيم بين الزوجين وهي:

١- عدم إثبات وقوع الضرر الذي يتعذر منه بقاء العشرة بالمعروف.

٢- استمرار الشقاق بين الزوجين.

٣- تعذر الإصلاح.

المطلب الثاني: شروط الحكمين بين الزوجين

الفرع الأول: شروط الحكمين في الفقه الإسلامي:

يمكن تقسيم شروط الحكمين في الفقه الإسلامي على النحو الآتي:

أولاً: شروط متفق عليها:

الشرط الأول: الإسلام: يعتبر الإسلام شرط لا بد من توفره في الحكمين كما يرى ذلك الحنفية(١)، والشافعية(٢)، والحنابلة(٣) لكون أطراف النزاع من المسلمين، ولا يجوز أن يحكم غير مسلم بين مسلمين؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، وقال الفقهاء تعليقًا على الاستدلال بهذه الآية: " ولا سبيل أعظم من القضاء، ولا على كفار؛ لأن القصد به فصل الأحكام، والكافر جاهل بها"(٤).

الشرط الثاني: أهلية التكليف: المراد بذلك أن يكون الحكمان بالغان

---

(١) الكاساني، أبوبكر مسعود أحمد، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م)، ٧: ٣

(٢) النووي، محيي الدين يحيى شرف، "روضة الطالبين وعمدة المفتين"، (ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١م)، ٧: ٣٧١. الشربيني، "مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، ٦: ٢٦٢

(٣) ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣٢١.

(٤) الشربيني، "مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، ٦: ٢٦٢

عاقلان، وهذا الشرط محل اتفاق بين جمهور الفقهاء الحنفية(١) والمالكية(٢) والشافعية(٣) والحنابلة(٤)، ومما يؤكد هذا الشرط ما روي عن علي ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الطفل حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يبرأ أو يعقل**»(٥).

ثانيًا: شروط مختلف فيها:

الشرط الأول: الذكورة:

اختلف الفقهاء في اشتراط الذكورة في الحكمين على قولين:

القول الأول: يشترط في الحكم بين الزوجين أن يكون ذكرًا، وهذا القول منسوب لجمهور الفقهاء من المالكية(٦)، والشافعية(٧)، والحنابلة(٨). واستدلوا على قولهم بالآتي:

---

(١) الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، ٧: ٣

(٢) الخرشي، "شرح مختصر خليل"، ٤: ٨

(٣) الشربيني، "مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، ٦: ٢٦٢

(٤) ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣٢١

(٥) رواه أحمد: الشيباني، أحمد محمد حنبل، تحقيق: أحمد محمد شاكر "مسند الإمام أحمد بن حنبل"، (ط١، القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٥م)، مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ٢: ٩٥، رقم الحديث: ١١٨٣، قال عنه المحقق: إسناده صحيح.

(٦) الخرشي، "شرح مختصر خليل"، ٤: ٨.

(٧) الماوردي، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي"،٩: ٦٠٤. الشربيني، "مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، ٦: ٢٦٢.

(٨) ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣٢١. المرداوي، علي سليمان، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، (ط٢، لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ٨: ٣٨٠.

١- قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾ [النساء: ٣٤]، ووجه الدلالة: أن الرجال يفضلون النساء ببعض الأمور ومنها التأديب، والزجر، والنبوة والقضاء وغيره، ومن هنا يرى الجمهور أن المرأة لا تتولى التحكيم(١).

٢- عن أبي بكرة ﷺ قال: لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيام الجمل بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى: قال: «**لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة**»(٢).

٣- بالمعقول حيث استدلوا بأن التحكيم يفتقر إلى رأي والنظر(٣)؛ وهذا متعذر بالنسبة للمرأة لكونها تطرأ لها بعض الظروف الشرعية بالإضافة إلى بعض التحرز والتعذر من مخاطبة الرجال في بعض الأمور الخاصة أو المحرجة.

القول الثاني: لا تشترط الذكورة في الحكمين، وهذا القول للحنفية(٤)، واستدلوا لقولهم بأن المرأة من أهل الشهادات في الجملة لكنها لا تقضي في الحدود والقصاص؛ لأن لا شهادة لها في ذلك.

❐ الترجيح:

يترجح القول الأول الذي يرى اشتراط أن يكون المحكم ذكرًا، نظرًا لكون الشارع يرجح أن يقوم الرجل على إدارة شؤون مثل هذه القضايا، خصوصًا لكون

---

(١) انظر: ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٢:٢٩٢.

(٢) رواه البخاري: البخاري، "صحيح البخاري"، كتاب بدء الوحي، باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر، ٦: ١٠، رقم الحديث: ٤٤٢٥.

(٣) انظر: المغني لابن قدامة ٧: ٣٢١.

(٤) الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، ٧: ٣.

الرجال أكثر ضبطًا للعاطفة من النساء، بالإضافة لكون الشرع كلفهم بالقوامة.

الشرط الثاني: أن يكون الحكمان من أهل الزوجين:

اختلف الفقهاء في اشتراط أن يكون الحكمان من أهل الزوجين على قولين:

القول الأول: يجب أن يكون الحكمان من أهل الزوجين، وهذا الرأي للمالكية(١) والظاهرية(٢).

واستدل أصحاب هذا القول بما يأتي:

١- قوله تعالى ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ ﴾ [النساء: ٣٥].

وجه الدلالة: الآية صريحة في النص على أن يكونا من أهل الزوج والزوجة، وهما "أقعد بأحوال الزوجين"(٣).

٢- بالمعقول: قالوا إن الأقارب أعرف ببواطن الأحوال وأفضل للإصلاح، وأقرب لنفوس الزوجين، كما أنهم أظهر لما في ضمائرهما من الحب والبغض وإرادة الصحبة والفرقة(٤).

القول الثاني: يستحب أن يكون الحكمان من أهل الزوجين وهو الأولى، وإن لم يكن من أهلهما فيجوز، وهذا القول للحنفية(٥)، والشافعية(٦)، والحنابلة(١).

---

(١) الخرشي، "شرح مختصر خليل"، ٤: ٨.

(٢) ابن حزم، علي أحمد سعيد، "المحلى بالآثار"، (د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت)، ٩: ٢٤٦.

(٣) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٥: ١٧٥.

(٤) الخرشي، "شرح مختصر خليل"، ٤: ٨.

(٥) السيواسي، " فتح القدير"، ٤: ٢٤٤.

(٦) الماوردي، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي"،٩: ٦٠٤. الشربيني، "مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، ٤: ٤٢٩.

واستدلوا بما يلي:

١- أن القرابة لا تشترط في الحاكم ولا في الوكيل، والتحكيم ينطبق على المعنيين(٢).

٢- قوله تعالى ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ ﴾ [النساء: ٣٥].

وجه الدلالة: أن الأفضلية في المحكمين أن يكونوا من أهل الزوجين لكونهما أقرب لهما، وأشفق، وأعلم بالحال، لكن يجوز من غير أهلهما لأن القرابة ليست شرطًا، والأمر هنا إرشادًا واستحبابًا(٣).

الشرط الثالث: العدالة:

وهي عبارة عن "استقامة السيرة والدين ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعًا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه، فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفًا وازعًا عن الكذب"(٤).

□ اختلف الفقهاء في هذا الشرط على قولين:

القول الأول: يشترط في الحكمين أن يكونا عدلين، وذهب إلى هذا القول كل من المالكية(٥)، والشافعية(٦)، والحنابلة(١). وقالوا: "لا يجوز تولية من فيه

=

(١) ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣٢١.

(٢) الشربيني، "مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، ٤: ٤٢٩.

(٣) انظر: ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣٢١.

(٤) الغزالي، محمد، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، "المستصفى"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م)، ١: ١٢٥.

(٥) الخرشي، "شرح مختصر خليل"، ٤: ٨.

(٦) الماوردي، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي"،٩: ٦٠٤.

نقص"، وقالوا: "ولا يجوز أن يكون الحاكم ممن لا يقبل قوله ويجب التبيين عند حكمه ولأن الكافر أو الفاسق لا يجوز أن يكون شاهدًا فأولى ألا يكون قاضيًا"(٢).

القول الثاني: لا يشترط أن يكون الحكم عدلاً، وذهب إلى هذا القول الحنفية وقالوا: "وكذا العدالة عندنا، ليست بشرط لجواز التقليد، لكنها شرط الكمال، فيجوز تقليد الفاسق وتنفذ قضاياه؛ إذا لم يجاوز فيها حد الشرع"(٣).

❐ الترجيح:

الراجح ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من اشتراط العدالة؛ لكون التحكيم فيه نوع من الحكم على الآخرين، والتمييز بين الصواب والخطأ، وموازنة بين المصالح والمفاسد، والحسن والقبيح، وهذا لا يمكن أن يأتي من قبل فاسد في الدين أو الأخلاق والمروءة، بالإضافة لضرورة شعور الزوجين من حكم المحكمين والارتياح لهما ومن ثم حصول القبول للحكم الصادر منهما.

الشرط الرابع: أن يكونا اثنين:

اختلف الفقهاء في عدد المحكمين على قولين:

القول الأول: يجب أن يحكم بين الزوجين اثنان، أحدهما من أهل الزوج، والآخر من أهل الزوجة، وذهب إلى هذا القول جمهور الفقهاء من الحنفية(٤)، والشافعية(٥)، والحنابلة(١).

=

(١) ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣٢١.

(٢) البهوتي، منصور يونس، "شرح منتهى الإرادات"، (ط١، السعودية: عالم الكتب، ١٩٩٣م)، ٣: ٤٩٢.

(٣) الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، ٧: ٣.

(٤) السيواسي، "شرح فتح القدير"، ٤: ٢٤٤.

(٥) الشربيني، "مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، ٤: ٤٢٨.

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ ﴾ [النساء: ٣٥].

وجه الدلالة: ظاهر الآية يقتضي عدم الاكتفاء بحكمٍ واحدٍ(٢).

القول الثاني: يجوز أن يكون محكمًا واحدًا، وذهب إلى هذا القول المالكية(٣).

واستدل أصحاب هذا القول بقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ ﴾ [النساء: ٣٥]، وقالوا: "يُجزئ إرسال الواحد؛ لأن الله سبحانه حكم في الزنا بأربعة شهود، ثم قد أرسل النبي ﷺ إلى المرأة الزانية أُنيسًا، وقال له: إن اعترفت فارجمها"(٤).

❐ **الترجيح:** الراجح ما ذهب إليه جمهور الفقهاء؛ لأن الآية الكريمة صريحة في النص على حكمين، وليس حكمًا واحدًا، بدليل قوله تعالى: ﴿حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾، ومثل هذا التصريح أن يكون من أهل الزوج، والآخر من أهل الزوجة يقتضي أن يكونا حكمين.

الشرط الخامس: العلم والمعرفة:

ويقصد بهذا الشرط أن يكون الحكمان على علم ومعرفة بأحكام الجمع والتفريق بين الزوجين، واختلف الفقهاء في هذا الشرط على قولين:

=

(١) ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣٢١.

(٢) انظر: الشربيني، "مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، ٤: ٤٢٩. الماوردي، " الحاوي الكبير "، ٩: ٦٠٤.

(٣) الخرشي، "شرح مختصر خليل"، ٤: ١٠ الدسوقي، "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير"، ٢:٣٤٤.

(٤) ابن العربي، "أحكام القرآن"، ١: ٥٤٣. الحديث: رواه البخاري: "صحيح البخاري"، كتاب بدء الوحي، باب الوكالة في الحدود، ٣: ١٣٤، رقم الحديث: ٢٣١٥.

القول الأول: يشترط في الحكمين العلم بأحكام الجمع والتفريق بين الزوجين، وهذا القول للمالكية(١)، والشافعية في قول(٢)، والحنابلة(٣).

واستدلوا بأنه يشترط العلم فقد نصوا على الآتي: "اشتراط العلم بالجمع والتفريق؛ لأنهما يتصرفان في ذلك، فيعتبر علمهما به"(٤). وأضافوا بأن: " كل من وليَ أمرًا يشترط معرفته بما ولي عليه"(٥).

القول الثاني: لا يشترط في الحكم أن يكون عالما بالحلال والحرام وسائر الأحكام، وهذا القول للحنفية(٦)، والشافعية في قول(٧)، ووجه عند الحنابلة(٨).

ويستند هذا القول إلى قوله تعالى ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ ﴾ [النساء: ٣٥]، إذ أن الحكمين بمنزلة القاضي المقلد(٩).

---

(١) الخرشي، "شرح مختصر خليل"، ٤: ٨.

(٢) الماوردي، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي"،٩: ٦٠٥. النووي، "روضة الطالبين وعمدة المفتين"، ٧: ٣٧٢.

(٣) ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣٢١. المرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، ٨: ٣٨٠.

(٤) ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣٢١

(٥) الخرشي، "شرح مختصر خليل"، ٤: ٩.

(٦) الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، ٧: ٣.

(٧) الماوردي، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي"، ٩: ٦٠٥. النووي، "روضة الطالبين وعمدة المفتين"، ٧: ٣٧٢.

(٨) المرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، ٨: ٣٨٠.

(٩) الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، ٧: ٣.

❐ **الترجيح:**

يترجح القول الأول الذي اشترط العلم بالنسبة للحكمين في القضية التي عُينا فيها، ولا يشترط أن يصلا إلى درجة الاجتهاد.

❁ الفرع الثاني: شروط المحكمين في نظام الأحوال الشخصية السعودي:

لم يذكر نظام الأحوال الشخصية السعودي جميع الشروط التي ذكرها الفقهاء، ولم يفرد مادة تتعلق بذلك، لكن ذكر في المادة (١٠٩) بعض الشروط حيث نص بالآتي: "فيتعين على كل واحد من الزوجين اختيار حكم من أهله ... وإلا فمن غير أهليهما ممن ترجى منه القدرة على الإصلاح ...".

ويُفهم من المادة (١٠٩) بعض الشروط: فالبداية ذكر شرط أن يكون الحكمين من أهل الزوجين وهذا يتفق مع القول الثاني الذي يرى استحباب أن يكون الحكمان من أهل الزوجين وهو الأولى، وإن لم يكن من أهلهما فيجوز، وهو قول جمهور الفقهاء من الحنفية، والشافعية، والحنابلة.

كما يُفهم من المادة أن النظام يذهب إلى تعدد الحكمين وليس حكمًا واحدًا، وهذا يتفق مع الترجيح الذي رأيناه في عدد الحكمين.

الفرع الثالث: شروط الحكمين في قانون الأسرة البحريني:

تطرق قانون الأسرة البحريني إلى شرطين من شروط الحكمين التي ذكرها الفقهاء، فقد أشار إلى شرط العدد بأن يكونا حكمين، بالإضافة إلى شرط أن يكونا من أهل الزوجين من ناحية تفضيلية، وهذا يُفهم من المادة (٩٩) حيث نصت على الآتي: "إذا لم يثبت الضرر واستمر الشقاق بين الزوجين ... عين القاضي حكمين من أهل الزوجين إن أمكن وإلا فممن يتوسم فيهما القدرة على الإصلاح أو ذوي الاختصاص".

وبالتالي؛ فإن نظام الأحوال الشخصية السعودي، وقانون الأسرة البحريني، يتفقان في ذكرهما من خلال المواد المنظمة لعملية التحكيم على شرطين من الشروط التي ذكرها الفقهاء وهم:

١- أن يكونا حكمين.

٢- أن يكون الحكمان من أهل الزوجين وهو الأولى، وإن لم يكن من أهلهما فيجوز ممن يتوسم منهم القدرة على الإصلاح أو ذوي الاختصاص.

المبحث الثالث: تعيين الحكمين بين الزوجين وصفتهما

المطلب الأول: تعيين الحكمين بين الزوجين

الفرع الأول: تعيين الحكمين في الفقه الإسلامي:

تبدأ عملية التحكيم بين الزوجين بتعيين الحكمين، واختلف الفقهاء في المسؤول عن تعيين الحكمين على قولين:

القول الأول: تعيين الحكمين واجب على الحاكم أو القاضي، وذهب إلى القول جمهور الفقهاء الحنفية(١)، والمالكية(٢)، والشافعية(٣)، والحنابلة(٤).

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ﴾ [النساء: ٣٥]، ووجه الدلالة: أن الخطاب في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ موجه إلى الحاكم، وليس

---

(١) السيواسي، محمد عبد الواحد، "شرح فتح القدير"، (د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت)، ٤: ٢٤٤.

(٢) الدسوقي، "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير"، ٢:٣٤٤.

(٣) الشربيني، "مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، ٤: ٤٢٨. النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، "المجموع شرح المهذب"، (د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت)، ١٦: ٤٥٣ الماوردي، علي محمد، "تفسير الماوردي"، (د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ١: ٤٨٤ الماوردي، " الحاوي الكبير "، ٩: ٦٠٢.

(٤) ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣٢٠.

الزوجين(١).

القول الثاني: تعيين الحكمين من الزوجين أو أوليائهما، وذهب إلى هذا القول بعض المالكية(٢)، وهو قول للشافعية(٣). واستدل أصحاب هذا القول بالآية التي استدل بها أصحاب القول الأول إلا إنهم وجهوا الدليل بأن الآية تشمل الزوجين(٤).

❐ **الترجيح**: بالنظر إلى استدلال أصحاب القولين؛ يمكنني القول إن الآية الكريمة تشمل معنيين؛ المعنى الأول أن المقصود بقوله تعالى: ﴿فَٱبۡعَثُواْ﴾: القاضي أو الحاكم، والمعنى الثاني: الزوجين، وعلى هذا الأساس فأرى الجمع بين القولين، وأنه لا مانع من أن يُعيِّن الحكمين القاضي أو الحاكم، أو يفوض الزوجان معًا (بالاتفاق) حكمين للإصلاح بينهما، ويؤيد هذا الاتجاه ما ذهب إليه الطبري أن الآية شملت الجميع السلطان والزوجين.

الفرع الثاني: تعيين الحكمين في نظام الأحوال الشخصية السعودي:

أشار نظام الأحوال الشخصية السعودية إلى صلاحية تعيين الحكمين في المادة (١٠٩) حيث قال: "إذا لم يثبت وقوع الضرر ... فيتعين على كل واحد من الزوجين اختيار حكم من أهله خلال الأجل الذي تحدد المحكمة، وإلا عينت المحكمة حكمين من أهليهما إن تيسر، وإلا فمن غير أهليهما ممن ترجى منه القدرة على الإصلاح،

---

(١) انظر: الجصاص، " أحكام القرآن"، ٣: ١٥٠. الماوردي، " الحاوي الكبير "، ٩: ٦٠٢.

(٢) الدسوقي، "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير"، ٢:٣٤٤ شرح مختصر خليل ٤: ١٠.

(٣) الشربيني، "مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، ٤: ٤٢٩. الماوردي، "تفسير الماوردي"، ١: ٤٨٤.

(٤) الجصاص، " أحكام القرآن"، ٣: ١٥٠. الطبري، محمد جرير يزيد، "جامع البيان في تأويل القرآن"، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة،٢٠٠٠م)، ٨: ٣٢٩. ٤٥٣ الماوردي، "تفسير الماوردي"، ١: ٤٨٤.

ويحدد لهما مدة تحكيم لا تزيد على (ستين) يومًا من تاريخ تعيينهما".

ومن هذه المادة يتبين أن النظام قرر في الأساس وجوب اختيار الحكمين من قبل الزوجين، وإذا تأخر الزوجان عن اختيار الحكمين؛ تعين المحكمة من تراه مناسبًا من أهليهما، وإلا تختار من المؤهلين للتحكيم بينهما من غير أهليهما. وعلى هذه الأساس فإن نظام الأحوال الشخصية السعودي يتجه إلى أن تعيين الحكمين يكون من قبل القاضي بناء على ترشيح من الزوجين، فإن تأخرا عن الأجل المحدد من قبل المحكمة للترشيح، تقوم المحكمة بالتعيين. وهذا التوجه يتفق مع ما رجحناه من الناحية الفقهية.

الفرع الثالث: تعيين الحكمين في قانون الأسرة البحريني:

بيّن قانون الأسرة البحريني صلاحية تعيين الحكمين بشكل واضح حيث نص في المادة (٩٩) على الآتي: "إذا لم يثبت الضرر واستمر الشقاق بين الزوجين وتعذر الإصلاح، عين القاضي حكمين من أهل الزوجين إن أمكن وإلا فممن يتوسم فيهما القدرة على الإصلاح أو ذوي الاختصاص، وذلك من دون الإخلال بحكم المادة (٨٩) من هذا القانون".

ويتبين بالعبارة الواردة في المادة "عين القاضي حكمين ..." أن قانون الأسرة البحريني اعتمد رأي القول الأول – الذي ورد في التحليل الفقهي لهذه المسألة – حيث يرون أن تعيين الحكمين واجب على الحاكم أو القاضي، وهو قول جمهور الفقهاء الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة.

وبالمقارنة بين نظام الأحوال الشخصية السعودي، وقانون الأسرة البحريني في مسألة صلاحية تعيين الحكمين، يتضح بأن نظام الأحوال الشخصية السعودية يتيح للزوجين اختيار حكمين من أهل الزوجة وأهل الزوج كلٍ على حدة، بينما قانون الأسرة البحريني يجعل تعيين الحكمين من اختصاصات القاضي، ولا يشير بشكل واضح على ترشيح أو اختيار الزوجين للحكمين.

ويتبين بالمقارنة؛ اتساع الخيارات في نظام الأحوال الشخصية السعودي، وضبط

مسألة تعيين الحكمين بشكل أكثر تفصيلاً، وذلك؛ لأنه أشار إلى وجود مدة لترشيح الزوجين، وكذلك يتبين بأنه جمع بين أقوال الفقهاء، بينما قانون الأسرة البحريني اختار بشكل واضح رأي جمهور الفقهاء.

المطلب الثاني: صفة الحكمين بين الزوجين

الفرع الأول: صفة الحكمين بين الزوجين في الفقه الإسلامي:

اختلف الفقهاء في صفة الحكمين على قولين:

القول الأول: يعتبر الحكمان وكيلين عن الزوجين، وذهب إلى ذلك الحنفية(١)، والمالكية في قول(٢)، والشافعية في الأظهر من قولهم(٣)، والحنابلة في الصحيح(٤). واستدل أصحاب هذا القول بالآتي:

١- قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٥]، وجه الدلالة: أن الله ﷻ نص على الذي يبعث هو حكم أهله، وحكم من أهلها، وبالتالي: الحكم هنا بمعنى وكيل، لأن الله ﷻ قال: ﴿حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ

---

(١) ابن نجيم، زين الدين إبراهيم محمد، "البحر الرائق شرح كنز الدقائق"، (ط٢، دمشق: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، ٧: ٢٥.

(٢) الدسوقي، "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير"، ٢: ٣٤٥ الخرشي، "شرح مختصر خليل"، ٤: ٩.

(٣) الشربيني، "مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، ٤: ٤٢٩ النووي، "روضة الطالبين وعمدة المفتين"، ٧: ٣٧١. الماوردي، " الحاوي الكبير "، ٩٩: ٦٠٤.

(٤) ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣٢٠. البهوتي، منصور يونس، "كشاف القناع عن متن الإقناع"، (د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ٥: ٢١١. المرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، ٨: ٣٨٠.

﴿أَهۡلِهَآ﴾، وبالتالي فإن الحكمين يجب أن يكونا وكيلين أحدهما عن الزوج، والآخر عن الزوجة(١).

٢- ما أُثر عن سيرين بن عبيدة قال: "جاء رجل وامرأة إلى علي ﷺ ومع كل واحد منهما فئام من الناس فأمرهم علي ﷺ فبعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها ثم قال للحكمين تدريان ما عليكما؛ عليكما إن رأيتما أن تجمعا أن تجمعا، وإن رأيتما أن تفرقا أن تفرقا، قالت المرأة: رضيت بكتاب الله بما علي فيه ولي، وقال الرجل: أما الفرقة فلا، فقال علي ﷺ كذبت والله حتى تقر بمثل ما أقرت به"(٢).

ووجه الدلالة: أن عليًّا ﷺ أمر الزوج بأن يقر، وهذا دليل على أن الحكمين وكيلان، فلو لم يقر، لم تلزمه الفرقة التي حكم بها الحكم.

٣- بالمعقول: قالوا: "لأن البضع حقه، والمال حقها، وهما رشيدان، فلا يجوز لغيرهما التصرف فيه إلا بوكالة منهما، أو ولاية عليهما"(٣).

القول الثاني: يعتبر الحكمان حاكمين بين الزوجين، وهذا القول للمالكية(٤)، والشافعية في قول(٥)، والحنابلة في رواية(١).

---

(١) انظر: الجصاص، "أحكام القرآن"، ٣: ١٥١.

(٢) البيهقي، أحمد الحسين علي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا "سنن البيهقي الكبرى"، (د.ط، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م)، كتاب القسم والنشوز، باب الحكمين في الشقاق بين الزوجين ...، ٧: ٣٠٥، رقم الحديث:١٤٥٥٩.

(٣) الشربيني، "مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، ٤: ٤٢٩. ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣٢٠.

(٤) الدسوقي، "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير"، ٤: ١٣٦.

(٥) الشربيني، "مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، ٤: ٤٢٩ الماوردي، " الحاوي الكبير "، ٩٩: ٦٠٤

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٥]، ووجه الدلالة: قالوا هذا نص صريح من الله ﷻ في إن الحكمين قاضيان لا وكيلان، لأن للوكيل اسم في الشريعة ومعنى، وللحكم اسم في الشريعة ومعنى(٢). وكذلك يتبين من الآية الكريمة أن الله ﷻ سماهما حكمين، ولم يعتبر رضا الزوجين(٣).

❑ وتعليقًا على هذه الآية ذكر ابن القيم(٤) ست نقاط تفيد بأن المقصود حكمان لا وكيلان:

الأولى: أن الله تعالى نصبهما حكمين بنص الآية.

الثانية: لو كانا وكيلين لم يختصا أن يكونا من الأهل.

الثالثة: جعل الله تعالى الحكم إليهما في قوله: ﴿إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ﴾ [النساء: ٣٥].

الرابعة: الوكيل لا يسمى حكمًا في لغة القرآن ولا الشرع، ولا في العرف العام والخاص.

الخامسة: الحَكَمُ من له ولاية الحكم والإلزام وليس للوكيل شيء من ذلك.

السادسة: أن الله تعالى خاطب بهذا الأمر غير الزوجين، ولا يصح أن يوكل

=

(١) ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣٢٠.

(٢) انظر: ابن العربي، "أحكام القرآن"، ١: ٥٣٩.

(٣) ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣٢٠. المرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، ٨: ٣٨١.

(٤) ابن القيم، محمد أبي بكر أيوب، "زاد المعاد في هدي خير العباد"، (ط٢٧، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م)، ٥: ١٧٢.

عن الرجل والمرأة غيرهما.

٢- ما روي في الأثر عن سيرين بن عبيدة قال: "جاء رجل وامرأة إلى علي ﷺ ومع كل واحد منهما فئام من الناس فأمرهم علي ﷺ فبعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها ثم قال للحكمين تدريان ما عليكما؛ عليكما إن رأيتما أن تجمعا أن تجمعا، وإن رأيتما أن تفرقا؛ أن تفرقا قالت المرأة: رضيت بكتاب الله بما علي فيه ولي، وقال الرجل: أما الفرقة فلا، فقال علي ﷺ كذبت والله حتى تقر بمثل ما أقرت به"(١).

وجه الدلالة: أن عليًّا ﷺ أمر الحكمين أن يفعلا ما يريانه مناسبًا وليس كما يريد الزوجان، وفي ذلك دلالة واضحة بأنهما حكمان، وقال الفقهاء في هذا الإطار: "هَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمَا حَكَمَانِ يَفْعَلَانِ مَا يَرَيَانِ: مِنْ جَمْعٍ، أَوْ تَفْرِيقٍ بِعِوَضٍ، أَوْ غَيْرِهِ مِنْ غَيْرِ رِضَا الزَّوْجَيْنِ"(٢).

❐ الترجيح:

يترجح القول الثاني الذي يرى الحكمين حاكمين بين الزوجين، وهذا اللفظ الواضح الذي جاءت به الآية الكريمة بالنص على: ﴿حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾، وهو يفيد معنى الحاكمية، لا معنى الوكالة، وهو مختلف لغة وشرعًا.

الفرع الثاني: صفة الحكمين بين الزوجين في نظام الأحوال الشخصية السعودي:

لم يشر نظام الأحوال الشخصية السعودي بشكل صريح إلى صفة الحكمين

---

(١) البيهقي، أحمد الحسين علي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا "سنن البيهقي الكبرى"، (د.ط، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م)، كتاب القسم والنشوز، باب الحكمين في الشقاق بين الزوجين...، ٧: ٣٠٥، رقم الحديث:١٤٥٥٩.

(٢) المرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، ٨: ٣٨١.

بين الزوجين، لكن أشار في مواده ما يفسر اتجاهه، فقد ذكر في المادة (١١١): "إذا عجز الحكمان عن الإصلاح بين الزوجين، قررا ما يريانه من التفريق بينهما بعوض أو دونه ... ويقدم الحكمان إلى المحكمة تقريرًا يشتمل على جميع ما قاما به في سبيل الإصلاح بين الزوجين، والرأي الذي انتهيا إليه مع بيان الأوجه التي استند إليها".

فتشير هذه الألفاظ الموجودة في هذه المادة بأن النظام يتجه إلى أن الحكمين حاكمان بين الزوجين، لهما سلطة التفريق، وبالتالي؛ فإن النظام يعتمد القول الثاني الذي يعتبر الحكمين حاكمين بين الزوجين، وهو قول المالكية، وقول عند الشافعية، ورواية عن الحنابلة.

الفرع الثالث: صفة المحكمين بين الزوجين في قانون الأسرة البحريني:

لا تشير المواد المذكورة في قانون الأسرة البحريني إلى أن الحكمين وكيلين، لكن يتبين من خلال المادة (٩٩) التي نصت على الآتي: "إذا لم يثبت الضرر واستمر الشقاق ... عين القاضي حكمين ..."، وكذلك أشار في المادة (١٠٠) النص الآتي: "يقدم الحكمان للقاضي تقريرًا عن مساعيهما ..." والمادة (١٠١) التي نصت على: "للقاضي اعتماد تقرير الحكمين".

وهذه العبارات تشير إلى إنهما حاكمين بين الزوجين، لكن حكمهما مقيد بحكم القاضي، وسيأتي تفصيل لك في مكانه في البحث.

وبالتالي؛ فإن الحكمين في نظام الأحوال الشخصية السعودي، وقانون الأسرة البحريني؛ حكمان، لكن في الأول لهم سلطة أوسع، وفي الثاني مقيدة بموافقة واعتماد القاضي.

المبحث الرابع: وظيفة الحكمين وسلطتهما

بعد تعيين الحكمين بين الزوجين، يبدأن العمل المنوط بهما، وفي هذا المبحث أتطرق إلى وظيفتهما وسلطتهما.

المطلب الأول: وظيفة الحكمين بين الزوجين

الفرع الأول: وظيفة الحكمين في الفقه الإسلامي:

يعتبر بشكل عام الإصلاح بين الزوجين وظيفة الحكمين الأساسية حيث قال تعالى: ﴿فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ﴾ [النساء: ٣٥]، وفي سبيل ذلك يمكن اعتبار الخطوات التفصيلية الآتية هي بمثابة وظائف متتالية للحكمين من أجل الوصول للإصلاح بين الزوجين قدر الممكن، وحسب المتاح لهم من أدوات وخبرات وقدرات.

أولاً: التحقق من أسباب الشقاق

من أهم الوظائف والمهام التي ينبغي أن يحرص عليها الحكمان التحقق من أسباب الخلاف والشقاق بين الزوجين، وذلك؛ لأجل فهم طبيعة المشكلة وأسبابها التي أدت إلى هذا الخلاف أو الشقاق، ومن خلال ذلك يمكن معرفة إذا كان الخلاف عارضًا أو متجذرًا، وما مدى قوته.

وفي قوله تعالى: ﴿فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ﴾ [النساء: ٣٥]، يقول العلماء: "إن الحكم من أهل الزوج يخلو به ويقول له: أخبرني بما في نفسك أتهواها أم لا حتى أعلم مرادك؟ ... ويخلو الحكم من جهتها بالمرأة ويقول لها: أتهوي زوجك أم لا"(١).

وللوصول إلى أسباب المشكلة لا بد أن يجتمع الحكمان مع كل طرف على حدة، بحيث يسمع الحكم الذي من أهل الزوجة للزوجة، ويسمع الحكم الذي من أهل الزوج للزوج، ثم يجتمع الحكمان مع بعضهما لدراسة الأسباب، وإذا لزم الأمر رتبا اجتماعًا يجمع الزوجين مع بعضهما إذا كان لذلك حاجة أو فائدة للصلح.

---

(١) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٥: ١٧٥.

ثانيًا: تحديد المسؤول عن الخلاف أو الشقاق:

بعد أن يجتمع الحكمان مع الزوجين ويستمعا لهما، يجتمع الحكمان لتحديد الطرف المسيء أو السبب الحقيقي للخلاف، وهذه نقطة لابد منها، وتعتبر من وظيفة الحكمين، وهي؛ الاجتماع مع بعضهما بعض – أي الحكمين- ودراسة الأسباب وأقوال الزوجين في المشاكل والخلاف الدائرة بينهما، ليصلا في النهاية إلى تحديد نقطة الخلاف أو سبب المشكلة، أو المسؤول عنها.

ثالثًا: الإصلاح الجاد والتوفيق بين الزوجين:

ولما تعرف الحكمان على أسباب المشكلة عن طريق الاجتماعات مع الزوجين، ودراسة بواعث الخلاف والمشاكل، يأتي دورهم في الإصلاح بين الزوجين، وعليهم السعي الجاد نحو تحقيق الإصلاح والتوفيق بين الزوجين قدر الإمكان، وهي الوظيفة الأساسية لتعيين الحكمين بين الزوجين، إذ قال تعالى: ﴿إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرٗا﴾ [النساء: ٣٥]، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا﴾ عدة وجوه ذكرها العلماء، وهي كالآتي:

١-إن يرد الحكمان خيرًا وإصلاحًا يوفق الله بين الحكمين حتى يتفقا على ما هو خير.

٢-إن يرد الحكمان إصلاحًا يوفق الله بين الزوجين.

٣-إن يرد الزوجان إصلاحًا يوفق الله بين الزوجين.

٤-إن يرد الزوجان إصلاحًا يوفق الله بين الحكمين حتى يعملا بالصلاح"(١).

وهذه الوجوه وإن كانت متعددة إلا إني أراها جميعها تأتي في سبيل علاج المشاكل بين الزوجين، فلو قلنا إن المقصود هو إرادة الحكمان الخير والصلاح ومن ثم

---

(١) الرازي، محمد عمر التميمي، "مفاتيح الغيب"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ١٠: ٧٦.

توفيق الله الحكمين أو التوفيق بين الزوجين، أو إرادة الزوجين الإصلاح ومن ثم توفيق الله الحكمين أو التوفيق بين الزوجين فهو المقصود به من هذه الوظيفة التي نتحدث عنها، متمثلة في سعي الحكمين في الإصلاح بين الزوجين، وإعادة العلاقة الزوجية إلى مجاريها، فعلى كل حال لا بد من الإرادة الصادقة من الزوجين، وكذلك الحكمين، والكل ينشد التوفيق سواء كان بين الحكمين ليصلا إلى النتيجة المطلوبة، أو التوفيق بين الزوجين لتعود علاقتهم إلى المسار الصحيح.

وفي هذا الإطار قال العلماء: "وعليهما الإصلاح أي يجب عليهما في مبدأ الأمر أن يصلحا بين الزوجين بكل وجه أمكنهما لأجل الألفة وحسن العشرة وذلك بأن يخلو كل واحد منهما بقريبه ويسأله عما كره من صاحبه ويقول له إن كان لك حاجة في صاحبك رددناه لما تختار معه"(١).

❐ **ويمكن للحكمين** لتحقيق النجاح في سعيهما في التوفيق بين الزوجين القيام الآتي:

– **تقديم حلول واقعية مناسبة:** قد تكون أسباب المشاكل بين الزوجين تافهة، أو عميقة وقوية؛ وللحكمين من خلال خبرتهما تقديم العلاج المناسب لها، أو حلول وسط ترضي الطرفين، أو اقتراح بعض التنازلات المتبادلة أو من الطرف المخطئ، أو علاج الآثار الناتجة عن الأخطاء أو الأضرار أو الإساءات التي صدرت من طرف تجاه الآخر، أو من كلا الطرفين، وفي النهاية هذه الحلول الواقعية تسهم في علاج المشاكل والخلل بين الزوجين.

– **الاستعانة ببعض الأطراف المؤثرة:** إذا كان الخلاف نتيجة لخلافات أسرية أساسًا، أو تدخل أسري يمكن الاستعانة بطرف خارج دائرة الزوجين، والحكمين؛ من أجل علاج سبب هذه المشكلة، أو تقديم ضمانات معينة تسهم في علاج المشاكل

(١) الشرح الكبير للدردير ٢: ٣٤٥.

بينهما.

– **بيان عواقب استمرار الشقاق والخلاف:** لا بد على الحكمين أن يوضحا للزوجين خطورة الشقاق والخلاف المستمر بينهما، وكذلك عواقب الفرقة خصوصًا إذا كان بين الزوجين علاقة زوجية طويلة، ولهم عائلة مكونة من أبناء هم في حاجة لهم، وأن يكونوا في ظل أبيهم وأمهم معا في بيت واحد.

ومن جانب أخر يبين للزوج إذا كانت الإساءة من طرفه، أو مسؤولية المشاكل منه، الآثار المترتبة على الفرقة من حيث النفقة، وتوفير المسكن، وغير ذلك.

رابعًا: الحكم بين الزوجين

بعد ما استمع الحكمان إلى الزوجين، وتعرفا على أسباب الشقاق، ثم حددوا المسؤولية إن كانت على طرف واحد أو على الطرفين معًا، وحاولوا الإصلاح بين الزوجين، وبذلوا وسعهم في ذلك، فنحن على مفترق نتيجتين:

النتيجة الأولى: النجاح في الإصلاح بين الزوجين والتوفيق بينهما، وهذا يتحقق بعد رغبة من كلٍّ من الطرفين (الزوج) و (الزوجة) إلى عودة العلاقة الزوجية إلى الحالة الطبيعية بين أي زوجين، وبالتالي نجح الحكمان في التوفيق بين الزوجين.

النتيجة الثانية: لم يوفق الحكمان في التوفيق بين الزوجين، أو توصلا إلى نتيجة بعد دراسة الحالة، ومحاولة الإصلاح، إلى أن الزوجين لا يمكن أن يستمرا مع بعضهما، وتعسر الإصلاح بينهما، فهنا نعود إلى قضية هل يملك الحكمان التفريق أو يرفعا أمرهما إلى القاضي، وسيتم التطرق لهذه المسألة تفصيلاً في المطلب القادم.

خامسًا: رفع التقرير إلى القاضي:

يجتمع الحكمان بعد جهود التحكيم بين الزوجين والتوفيق بينهما، ويعدان تقريرًا إلى القاضي يبينان فيه الجهود، وتفاصيل الخلاف وأسبابه، ثم جهودهما في الإصلاح بين الزوجين، والنتيجة التي توصلا إليها، سواء كانت بنجاحهما في التوفيق بين الزوجين، أو التوصل إلى أن الحياة الزوجية بين الطرفين غير ممكنة.

الفرع الثاني: وظيفة الحكمين في نظام الأحوال الشخصية السعودي:

أشار نظام الأحوال الشخصية إلى وظيفة الحكمين في المادة (١١٠) بالنص على الآتي: "يستمع الحكمان إلى الزوجين ويتقصيان أسباب الشقاق، ويبذلان الجهد للإصلاح بينهما، ولا يؤثر في سير عمل الحكمين امتناع أي من الزوجين عن التعامل مع الحكمين".

وكذلك نص في المادة (١١١) على الآتي: "ويقدم الحكمان إلى المحكمة تقريرًا يشتمل على جميع ما قاما به في سبيل الإصلاح بين الزوجين، والرأي الذي انتهيا إليه مع بيان الأوجه التي أستندا إليها".

❐ **وبالنظر إلى هذه المادة فقد ذكر النظام أربعة وظائف للحكمين:**

١- الاستماع إلى الزوجين.

٢- تقصي أسباب الشقاق.

٣- بذل الجهد للإصلاح بين الزوجين.

٤- تقديم تقرير إلى المحكمة.

وتطرقنا لهذه الوظائف بالتفصيل من الجانب الفقهي، وأضاف القانون التأكيد على أن امتناع أي من الزوجين لا يؤثر في سير عمل الحكمين.

الفرع الثالث: وظيفة الحكمين في قانون الأسرة البحريني:

تناول قانون الأسرة البحريني وظيفة الحكمين في المادة (١٠٠) حيث نص على الآتي:

"أ- على الحكمين تقصي أسباب الشقاق، وبذل الجهد للإصلاح بين الزوجين.

ب- يقدم الحكمان للقاضي تقريرًا عن مساعيهما واقتراحاتهما متضمنًا مدى إساءة كل من الزوجين أو أحدهما للآخر خلال مدة لا تتجاوز ثلاثة أشهر من تاريخ تعيينهما".

❐ **وبالنظر إلى هذه المادة التي فصلت وظيفة الحكمين، يتبين؛ أن القانون اعتمد الوظائف الآتية:**

١- تقصي أسباب الشقاق

٢- بذل الجهد للإصلاح بين الزوجين.

٣- تقديم تقريرًا مفصلاً للقاضي – يتضمن المساعي والاقتراحات- متضمنًا مدى إساءة كل من الزوجين أو أحدهما.

ويتبين من هذه الأمور أن قانون الأسرة البحريني اعتمد أغلب الوظائف التي تطرقنا لها من الجانب الفقهي بصورة مجملة. وبالمقارنة بين القانونين، والفقه؛ يتبين أن نظام الأحوال الشخصية السعودي، وقانون الأسرة البحريني اعتمدا ما تطرق إليه الفقه فيما يتعلق بوظائف الحكمين بين الزوجين.

المطلب الثاني: سلطة الحكمين

الفرع الأول: سلطة الحكمين بين الزوجين في الفقه الإسلامي:

تعتبر سلطة الحكمين بين الزوجين نتيجة لصفة الحكمين والأثر المترتب عليها.

أولاً: سلطة الحكمين في التفريق بين الزوجين:

في هذه المسألة اختلف الفقهاء على قولين:

القول الأول: ليس للحكمين التفريق بين الزوجين إلا بتفويض من قبل الزوجين، وذهب إلى هذا القول الحنفية(١)، وهو الصحيح عند الشافعية(٢)، والأصح عند الحنابلة(٣).

---

(١) ابن نجيم، "البحر الرائق شرح كنز الدقائق"، ٧: ٢٥.

(٢) الماوردي، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي"،٩: ٦٠٤ النووي، "روضة الطالبين وعمدة المفتين"، ٧: ٣٧١.

(٣) المرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، ٨: ٣٨٠.

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٥].

ووجه الدلالة: أن الله ﷻ لما ذكر الحكمين لم يضف إليهما كما هو واضح في الآية إلا الإصلاح وهذا "يقتضي أن يكون ما وراء الإصلاح غير مفوض إليهما"(١).

القول الثاني: للحكمين حق التفريق بين الزوجين، وهذا قول المالكية(٢)، وقول عند الشافعية(٣)، ورواية عند الحنابلة(٤). واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٥].

وجه الدلالة: قالوا إن للحكمين تفريقهما وجمعهما، وقال مالك حول هذه الآية: " وذلك أحسن ما سمعت من أهل العلم، أن الحكمين يجوز قولهما بين الرجل وامرأته في الفرقة والاجتماع"(٥).

❐ الترجيح:

بالنظر إلى استدلال القولين، ونتيجة إلى ترجيح أن الحكمين حاكمان بين الزوجين، أرى بأنه ليس للحكمين التفريق بين الزوجين، لكن لهما حق التوصية

---

(١) الرازي، "مفاتيح الغيب"، ١٠: ٧٦.

(٢) ابن رشد، محمد أحمد، "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، (د.ط، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤م)، ٣: ١١٧.

(٣) النووي، "روضة الطالبين وعمدة المفتين"، ٧: ٣٧١.

(٤) ابن قدامة، "المغني"، ٧: ٣٢٠.

(٥) مالك، مالك أنس مالك عامر الأصبحي المدني، "الموطأ"، (ط١، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان للأعمال الخيرية والإنسانية، ٢٠٠٤م)، ٤: ٨٤١.

بالتفريق، لكونهما عُينا في الأساس- سواء من قبل الزوجين أو باختيارهما، أو من قبل القاضي أو المحكمة- لغرض الإصلاح بين الزوجين، فإن تعذر الإصلاح فلهما التوصية بالتفريق، وهو بمثابة قرار يتخذانه، لكن اعتماده والعمل به بيد القاضي، وهو الأسلم والأصلح.

ثانيًا: طبيعة الفرقة بين الزوجين للشقاق:

وفي كلا الأحوال نتيجة لعدم التوفيق بين الزوجين سواء كانت سلطة التفريق بين الزوجين للقاضي أو للحكمين، فإن التفريق سيحصل، وهنا تطرأ مسألة مهمة وهي طبيعة الفرقة بين الزوجين للشقاق، وقد اختلف فيها الفقهاء على قولين:

القول الأول: تقع طلاقًا بائنًا، وذهب إلى هذا القول المالكية(١). واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٥]، فقالوا: "إذا حكما بالفراق فإنه بائن لوجهين: أحدهما كلي، والآخر معنوي. أما الكلي فكل طلاق ينفذه الحاكم فإنه بائن. الثاني: أن المعنى الذي لأجله وقع الطلاق هو الشقاق، ولو شرعت فيه الرجعة لعاد الشقاق، كما كان أول دفعة، فلم يكن ذلك يفيد شيئا؛ فامتنعت الرجعة لأجله"(٢).

القول الثاني: الفرقة نتيجة الشقاق تقع طلاقًا رجعيًا إذا كان التفريق على أساس الطلاق، وتقع طلاقًا بائنًا إذا كان على أساس الخلع، وهذا رأي الشافعية(٣)، والحنابلة(٤). وعلتهم في ذلك أن التفريق عندما يكون عن طريق الخلع فليس للزوج

---

(١) الدسوقي، "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير"، ٢: ٣٤٤.

(٢) ابن العربي، "أحكام القرآن"، ١: ٥٤٢.

(٣) الماوردي، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي"، ١٠: ١١.

(٤) ابن تيمية، عبد السلام عبد الله، " المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد"، (ط٢، الرياض: =

أن يراجع زوجته، وإن كان بالطلاق فالأساس أن يكون رجعيًا يمكن للزوج أن يراجع زوجته فيه(١).

❐ **الترجيح:**

بالنسبة لي أرى أن الفرقة الواقعة نتيجة الشقاق والنزاع تقع طلاقًا بائنًا للأمور التي ذكروها المالكية، واعتمادًا على أساس أن ليس للحكمين التفريق بين الزوجين، والتفريق يقع من قبل القاضي، وغالبًا التفريق من القاضي يكون بائنًا، بحيث لو أراد الزوج إرجاع الزوجة لا بد من خطبتها من جديد وموافقتها والعقد عليها من جديد وبمهر جديد.

الفرع الثاني: سلطة الحكمين في التفريق بين الزوجين في نظام الأحوال الشخصية السعودي:

تطرق نظام الأحوال الشخصية السعودي لهذه المسألة في المادة (١١١) حيث ذكر النص الآتي: "إذا عجز الحكمان عن الإصلاح بين الزوجين، قررا ما يريانه من التفريق بينهما بعوض أو دونه. وفي جميع الأحوال يجب ألا يزيد العوض الذي تدفعه المرأة عن المهر، ويقدم الحكمان إلى المحكمة تقريرًا يشتمل على جميع ما قاما به في سبيل الإصلاح بين الزوجين، والرأي الذي انتهيا إليه مع بيان الأوجه التي استند إليها".

ويقدم النظام هنا توجهه فيما يتعلق بسلطة الحكمين في التفريق، فيعتمد من الناحية الفقهية ما رآه القول الثاني بأن للحكمين حق التفريق بين الزوجين، وهو قول المالكية، والشافعية، ورواية عند الحنابلة. فيما أعطى الحكمين السلطة في تقدير التفريق بعوض أو من غير عوض، مع اشتراط ألا يزيد عن قيمة المهر الذي دفع للمرأة

=

مكتبة المعارف، ١٩٨٤م)، ٢: ٤٥.

(١) انظر: الماوردي، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي"، ١٠: ١١.

في حال كون التفريق بعوض منها- أي خلعًا -.

وفي الفقرة المكملة للمادة فقد أكمل النظام حديثه عن وظيفة الحكمين في كتابة التقرير، وقد تقدم الحديث عن ذلك من الناحية الفقهية إلا أن ما يُلاحظ أن النظام هنا أكد على أن القرار بيد الحكمين بقوله: " والرأي الذي انتهيا إليه مع بيان الأوجه التي استند إليها".

الفرع الثالث: سلطة الحكمين في التفريق بين الزوجين في قانون الأسرة البحريني:

أشار قانون الأسرة البحريني إلى سلطة الحكمين في التفريق بين الزوجين في المادة (١٠١) حيث نص على الآتي: "للقاضي اعتماد تقرير الحكمين أو تعيين غيرهما من ذوي الخبرة والاختصاص في الشؤون النفسية والاجتماعية ..."، وكذلك المادة (١٠٢) حيث نص على: "إذا اختلف الحكمان عين القاضي غيرهما، أو ضم إليهما ..." والمادة (١٠٢) التي نصت على: "إذا تعذر الصلح واستمر الشقاق بين الزوجين، حكم القاضي بالتطليق استنادًا إلى تقرير الحكمين".

ويتبيّن بوضوح؛ توجه قانون الأسرة البحريني تقييد سلطة الحكمين بأن يكونا مصلحين بين الزوجين، وحاكمين لسبب الخلاف، وتقديم المقترحات- كما تقدم في وظائف الحكمين في قانون الأسرة البحريني- وهذا يؤكد؛ أن قانون الأسرة البحريني يعتمد القول الأول الذي يرى أنه ليس للحكمين التفريق بين الزوجين، وهو قول الحنفية، والصحيح عند الشافعية، والأصح عند الحنابلة.

وبالتالي؛ فإن القاضي هو من يحكم بالتفريق بين الزوجين إذا تعذر الإصلاح، أو كان تقرير الحكمين يشير إلى هذه النتيجة، وقد ارتضاها القاضي. ومن جهة أخرى حدد قانون الأسرة البحريني نتيجة التفريق بين الزوجين للشقاق الذي عُين فيه الحكمان للإصلاح بين الزوجين؛ في المادة (١٠٤) بالنص على الآتي: "وفقًا للفقه السني إذا حكم القاضي بالتطليق طبقًا لأحكام المادة (١٠٣) من هذا القانون، حدد القاضي ما يجب أن تعيد الزوجة للزوج من صداق أو غيره إذا كانت الإساءة كلها أو

أكثرها من الزوجة، وإذا كانت الإساءة كلها أو أكثرها من الزوج بقي الصداق من حق الزوجة".

وبالتالي؛ فإن قانون الأسرة البحريني يتجه إلى إنه يجب على الزوجة أن تعيد كامل الصداق بسبب التفريق الذي وقع بين الزوجين نتيجة تعذر الإصلاح بينهما، وكانت الإساءة كلها أو أكثرها من الزوجة. بينما لو كانت الفرقة بسبب إساءة الزوج بشكل كلي أو أغلبي، فإن الصداق؛ يكون من حق الزوجة.

الخاتمة

الحمد لله الذي به تتم النعم، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للأمم، وفي ختام هذا البحث؛ أقدم بإيجاز غير مخل أبرز النتائج والتوصيات.

أولاً: النتائج

ويُمكن اعتبار هذه النتائج بمثابة قواعد للتحكيم بين الزوجين لما تمثله من نتائج علمية دقيقة توصل إليها البحث بناء على ما جرى دراسته في تفاصيل المباحث، والمطالب، والفروع، استجابة لأهداف البحث، وهي موجزة بالآتي:

١- التحكيم بين الزوجين هو عبارة عن إجراءات يقوم بها حكمين من أهل الزوجين عند تكرر الشقاق، من أجل الإصلاح بين الزوجين عن طريق تقصي أسباب الشقاق، واتباع إجراءات مناسبة، واقتراح الحلول المرضية للطرفين، فإما أن يصلا للإصلاح بين الزوجين، أو يتعذر ذلك، وفي كلا الحالتين؛ يقدمان تقريرًا للقاضي عن دورهما وتوصياتهما الأخيرة.

٢- التحكيم بين الزوجين مشروع بأدلة من القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، وأخذ بذلك نظام الأحوال الشخصية السعودية في المواد (١٠٩-١١١)، وقانون الأسرة البحريني في المواد (٩٩-١٠٤)، ويعتبر قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٥]، أساس اعتماد مشروعية بعث الحكمين.

٣- تتمثل الدوافع الداعية للتحكيم بين الزوجين من الناحية الفقهية في أسباب كثيرة أهمها: تفاقم الخلاف بين الزوجين واستمرار النزاع، ونشوز المرأة، وسوء الفهم بين الزوجين، والتقصير من قبل الزوج، وعدم إثبات الضرر بالنسبة للمرأة، فيما تكمن أهمية التحكيم بين الزوجين في: المحافظة على السرية والخصوصية، والموازنة بين القضاء والوساطة، وإعطاء فرصة للمحافظة على الأسرة، وسرعة حسم الخلاف بين الزوجين. وأما من ناحية نظام الأحوال الشخصية السعودي، وقانون الأسرة فقد تركزت أسباب اللجوء للتحكيم بين الزوجين في عدم إثبات الضرر، واستمرار الشقاق بين الزوجين، وتعذر الإصلاح.

٤- تمثلت شروط الحكمين بين الزوجين في الفقه الإسلامي بشروط متفق عليها، وهي: الإسلام، وأهلية التكليف. وشروط مختلف فيها، وهي: الذكورة، وأن يكون الحكمان من أهل الزوجين، والعدالة، وأن يكون عددهما اثنين، والعلم والمعرفة، بينما ذكر نظام الأحوال الشخصية السعودي، وقانون الأسرة البحريني بطريقة غير مباشرة بعض الشروط التي تناولها الفقهاء من مثل أن يكون الحكمان من أهل الزوجين تفضيلا فإن لم يكن فيجوز من غير أهل الزوجين، اعتمادًا على القول الفقهي الذي يرى استحباب أن يكون الحكمان من أهل الزوجين، وهو قول جمهور الفقهاء، واشترطا أن يكونا حكمين وهو قول جمهور الفقهاء.

٥- تتمثل إجراءات الحكمين في صلاحية تعيينهما من ناحية فقهية التي ترجح أنه لا مانع أن يكون تعيينهما من قبل القاضي أو الزوجين لشمول آية بعث الحكمين المعنيين، وأما من ناحية قانونية، فاختلف نظام الأحوال الشخصية السعودي الذي أتاح للزوجين تعيين الحكمين في مدة معينة يتيحها، فإن تأخرا عن ذلك، عينت المحكمة من تراه مناسبًا، بينما ذهب قانون الأسرة البحريني إلى أن تعيين الحكمين يكون من قبل القاضي.

٦- تعتبر صفة الحكمين بين الزوجين في الفقه الإسلامي كونهما حاكمين بين الزوجين، وهذا هو اتجاه نظام الأحوال الشخصية السعودي لهما سلطة التفريق،

وقانون الأسرة البحريني مع تقييد قرارتهما بحكم القاضي.

٧- تشمل وظيفة الحكمين بين الزوجين في الفقه الإسلامي: التحقق من أسباب الشقاق، وتحديد المسؤول عن الخلاف أو الشقاق، ومحاولة الإصلاح والتوفيق بين الزوجين، وفي حال تعذر الإصلاح؛ يتخذون القرار المناسب في التفريق أو التوصية به مع رفع تقرير للقاضي. في حين وظيفة الحكمين في نظام الأحوال الشخصية السعودي تشمل: تشمل الاستماع إلى الزوجين، وتقصي أسباب الشقاق، وبذل الجهد للإصلاح بين الزوجين، وتقديم تقرير إلى المحكمة، بينما يعدد قانون الأسرة البحريني بشكل واضح وظيفة الحكمين في تقصي أسباب الشقاق، وبذل الجهد للإصلاح بين الزوجين، وتقديم تقرير مفصل للقاضي يتضمن المساعي والمسؤول عن الخلاف سواء كلاهما أو أحدهما.

٨- تعتبر سلطة الحكمين بين الزوجين متمثلة في صلاحيتهما في التفريق، ويترجح عدم أحقيتهما في التفريق بين الزوجين، بينما تقبل توصيتهما بذلك، وترفع للقاضي، وهذه الفرقة تقع طلاقًا بائنًا إن وقعت من قبل القاضي، وفيما يتعلق بنظام الأحوال الشخصية السعودي فقد قرر للحكمين سلطة التفريق بين الزوجين، في حين ذهب قانون الأسرة البحريني أن هذه السلطة للقاضي وليس للحكمين.

ثانيًا: التوصيات:

١- أن يلتزم الزوجان بأداء واجباتهما الزوجية بما يرضي الله تعالى، منعًا للوصول إلى حالة الشقاق والنزاع، وفي حال وجود الخلاف؛ الإسراع في حله وديًا فيما بينهما حتى لا يتفاقم.

٢- ضرورة توعية المجتمع بدور الحكمين بين الزوجين من الناحية الفقهية والقانونية.

٣- علاج القصور التشريعي المتمثل بنقص بعض النقاط في نظام الأحوال الشخصية السعودي، وقانون الأسرة البحريني، كغياب ذكر بعض الشروط التي ينبغي توفرها في الحكمين.

٤- إصدار لائحة للتحكيم بين الزوجين، أو استمارة التحكيم بين الزوجين بحيث تتضمن جميع النقاط التي تمثل قواعد للتحكيم بين الزوجين.

٥- أهمية أن يجري الباحثون المزيد من الدراسات المقارنة، والتحليلية، لنظام الأحوال الشخصية السعودي الجديد، وقانون الأسرة البحريني المعاصر، ابتداء من الجوانب الأكثر إلحاحًا من الناحية العلمية، والتطبيقية، والاجتماعية.

٦- يقترح تقديم مكافأة للتحكيم بين الزوجين بمعرفة المحكمة، خصوصًا عندما يكونا الحكمين من خارج أهل الزوجين.

فهرس المصادر والمراجع

ابن العربي، محمد عبد الله، "أحكام القرآن"، (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م)

ابن القيم، محمد أبي بكر أيوب، "زاد المعاد في هدي خير العباد"، (ط٢٧، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م)

ابن تيمية، عبد السلام عبد الله، " المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد"، (ط٢، الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٤م)

ابن حزم، علي أحمد سعيد، "المحلى بالآثار"، (د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت)

ابن رشد، محمد أحمد، "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، (د.ط، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤م)

ابن عابدين، محمد أمين عمر، "رد المحتار على الدر المختار"، (ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢)

ابن فارس، أحمد، " مقاييس اللغة"، (د.ط، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م)

ابن فرحون، إبراهيم علي محمد، "تبصرة الحاكم في أصول الأقضية ومناهج الأحكام"، (ط١، مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦م)

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله أحمد محمد، "المغني "، (مصر: مكتبة القاهرة، ١٩٦٨)

ابن كثير، إسماعيل عمر، "تفسير القرآن العظيم"، (ط٢، السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)

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

ابن نجيم، زين الدين إبراهيم محمد، "البحر الرائق شرح كنز الدقائق"، (ط٢،

دمشق: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)

ابن أبي شيبة، عبد الله محمد إبراهيم، "الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار – مصنف ابن أبي شيبة–"، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ)

البخاري، محمد إسماعيل إبراهيم، "صحيح البخاري"، (ط١، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٧م)

البهوتي، منصور يونس، "شرح منتهى الإرادات"، (ط١، السعودية: عالم الكتب، ١٩٩٣م)

البهوتي، منصور يونس، "كشاف القناع عن متن الإقناع"، (د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)

البيهقي، أحمد الحسين علي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا "سنن البيهقي الكبرى"، (د.ط، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م)

جابر، ياسر محمد، "التحكيم بين الزوجين: دراسة فقهية تطبيقية مقارنة بقانون الأسرة القطري"، (رسالة ماجستير في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر: ٢٠١٨م).

الجصاص، أحمد علي أبوبكر، " أحكام القرآن"، (د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ)

حشاش، جمال، "التحكيم في النزاع بين الزوجين في الفقه الإسلامي"، فلسطين: مجلة جامعة النجاح للأبحاث–العلوم الإنسانية–، (٢٠١٤م)، المجلد ٢٨، العدد٧: ١٧٤٢.

الخرشي، محمد عبد الله، "شرح مختصر خليل"، (د.ط، بيروت: دار الفكر للطباعة، د.ت).

الدسوقي، محمد أحمد عرفة، "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير"، (د.ط، بروت: دار الفكر، د.ت)

الرازي، أبو عبد الله محمد أبي بكر، " مختار الصحاح"، (ط٥، بيروت: الدار

النموذجية، ١٩٩٩م)

الرازي، محمد عمر التميمي، "مفاتيح الغيب"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)

السرخسي، محمد أحمد، "المبسوط"، (د.ط، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣م)

السيواسي، محمد عبد الواحد، " فتح القدير"، (د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت)

الشربيني، محمد أحمد الخطيب، "مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)

الشيباني، أحمد محمد حنبل، تحقيق: أحمد محمد شاكر "مسند الإمام أحمد بن حنبل"، (ط١، القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٥م).

الطبري، محمد جرير يزيد، "جامع البيان في تأويل القرآن"، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م)

الظاهري، علي أحمد ابن حزم، "مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات"، (د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)

الغزالي، محمد، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، "المستصفى"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م)

الفارابي، إسماعيل حماد الجوهري، " الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية"، (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م)،

القرطبي، محمد أحمد أبي بكر، "الجامع لأحكام القرآن"، (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤)، ٥: ١٧٥.

الكاساني، أبوبكر مسعود أحمد، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م)

مالك، مالك أنس مالك عامر الأصبحي المدني، "الموطأ"، (ط١، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان للأعمال الخيرية والإنسانية، ٢٠٠٤م)

الماوردي، علي محمد، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي"، (ط١،

بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)

الماوردي، علي محمد، "تفسير الماوردي"، (د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)

المرداوي، علي سليمان، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، (ط٢، لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ت)

النور، محمد سليمان، " التحكيم بين الزوجين في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الإماراتي"، جامعة الشارقة: مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، (٢٠١٢م)، المجلد٩، العدد٢.

النووي، محيي الدين يحيىٰ بن شرف، "المجموع شرح المهذب"، (د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت)

bibliography

Ibn al-Arabi, Muhammad Abdullah, "Ahkam al-Qur'an" (3rd ed., Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003)

Ibn al-Qayyim, Muhammad Abu Bakr Ayyub, "Zad al-Ma'ad fi Hady Khayr al-'Ibad" (27th ed., Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1994)

Ibn Taymiyyah, Abd al-Salam Abdullah, "Al-Muharrar fi al-Fiqh 'ala Madhhab al-Imam Ahmad" (2nd ed., Riyadh: Maktabat al-Ma'arif, 1984)

Ibn Hazm, Ali Ahmad Sa'id, "Al-Muhalla bil-Athar" (n.d., Beirut: Dar al-Fikr)

Ibn Rushd, Muhammad Ahmad, "Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid" (n.d., Cairo: Dar al-Hadith, 2004)

Ibn Abidin, Muhammad Amin Umar, "Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar" (2nd ed., Beirut: Dar al-Fikr, 1992)

Ibn Faris, Ahmad, "Muqayis al-Lughah" (n.d., Beirut: Dar al-Fikr, 1979)

Ibn Farhun, Ibrahim Ali Muhammad, "Tabsirat al-Hakim fi Usul al-Aqdiya wa Manahij al-Ahkam" (1st ed., Egypt: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyya, 1986)

Ibn Qudama, Muwaffaq al-Din Abdullah Ahmad Muhammad, "Al-Mughni" (Egypt: Maktabat al-Qahira, 1968)

Ibn Kathir, Ismail Omar, "Tafsir al-Qur'an al-'Azim" (2nd ed., Saudi Arabia: Dar Tayyiba for Publishing and Distribution, 1999)

Ibn Manzur, Muhammad Makram Ali, "Lisan al-'Arab" (3rd ed., Beirut: Dar Sader, 1414 AH)

Ibn Nujaym, Zayn al-Din Ibrahim Muhammad, "Al-Bahr al-Ra'iq Sharh Kanz al-Daqa'iq" (2nd ed., Damascus: Dar al-Kitab al-Islami, n.d.)

Ibn Abi Shaybah, Abdullah Muhammad Ibrahim, "Al-Kitab al-Musannaf fi al-Ahadith wa al-Athar - Musannaf Ibn Abi Shaybah" (1st ed., Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1409 AH)

Al-Bukhari, Muhammad Ismail Ibrahim, "Sahih al-Bukhari" (1st ed., Cairo: Dar al-Sha'b) 1987 CE(

Al-Bahuti, Mansur Yunus, "Sharh Muntaha al-Iradat" (1st ed.,

Saudi Arabia: Alam al-Kutub, 1993 CE)

Al-Bahuti, Mansur Yunus, "Kashshaf al-Qina' 'an Matn al-Iqna'" (no edition, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, no date)

Al-Bayhaqi, Ahmad al-Husayn 'Ali, edited by Muhammad 'Abd al-Qadir 'Ata, "Sunan al-Bayhaqi al-Kubra" (no edition, Mecca: Maktabat Dar al-Baz, 1994 CE)

Jaber, Yasser Muhammad, "Arbitration between Spouses: A Comparative Jurisprudential Study with Qatari Family Law" (Master's thesis, College of Sharia and Islamic Studies, Qatar: 2018 CE). Al-Jassas, Ahmad Ali Abu Bakr, "Ahkam al-Qur'an" (n.d., Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1405 AH)

Hashash, Jamal, "Arbitration in Marital Disputes in Islamic Jurisprudence," Palestine: An-Najah University Journal for Research - Humanities, (2014 CE), Volume 28, Issue 7: 1742.

Al-Kharshi, Muhammad Abdullah, "Sharh Mukhtasar Khalil" (n.d., Beirut: Dar al-Fikr for Printing, n.d.)

Al-Dasuqi, Muhammad Ahmad Arafa, "Hashiyat al-Dasuqi 'ala al-Sharh al-Kabir" (n.d., Beirut: Dar al-Fikr, n.d.)

Al-Razi, Abu Abdullah Muhammad Abu Bakr, "Mukhtar al-Sihah" (5th ed., Beirut: Al-Dar al-Namudhajiyya, 1999 CE)

Al-Razi, Muhammad Umar al-Tamimi, "Mafatih al-Ghayb" (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000 CE)

Al-Sarakhsi, Muhammad Ahmad, "Al-Mabsut" (n.d., Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1993

Al-Siwasi, Muhammad Abd al-Wahid, "Fath al-Qadir" (n.d., Beirut: Dar al-Fikr, n.d.)

Al-Shirbini, Muhammad Ahmad al-Khatib, "Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Alfaz al-Minhaj" (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994)

Al-Shaybani, Ahmad Muhammad Hanbal, edited by Ahmad Muhammad Shakir, "Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal" (1st ed., Cairo: Dar al-Hadith, 1995). Al-Tabari, Muhammad Jarir Yazid, "Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an" (1st ed., Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000 CE)

Al-Zahiri, Ali Ahmad Ibn Hazm, "Maratib al-Ijma' fi al-'Ibadat wa al-Mu'amalat wa al-I'tiqadat" (n.d., Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.)

Al-Ghazali, Muhammad, ed. Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi, "Al-Mustasfa" (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-

'Ilmiyyah, 1993 CE)

Al-Farabi, Ismail Hammad al-Jawhari, "Al-Sihah Taj al-Lughah wa Sihah al-'Arabiyyah" (4th ed., Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin, 1987 CE)

Al-Qurtubi, Muhammad Ahmad Abu Bakr, "Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an" (2nd ed., Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964 CE), 5: 175.

Al-Kasani, Abu Bakr Mas'ud Ahmad, "Bada'i' al-Sana'i' fi Tartib al-Shara'i'" (2nd ed., Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986 CE)

Malik, Malik Anas Malik Amir al-Asbahi al-Madani Al-Muwatta, (1st ed., Abu Dhabi: Zayed Bin Sultan Al Nahyan Charitable and Humanitarian Foundation, 2004)

Al-Mawardi, Ali Muhammad, Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madhhab Al-Imam Al-Shafi'i, (1st ed., Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1999)

Al-Mawardi, Ali Muhammad, Tafsir Al-Mawardi, (n.d., Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya)

Al-Mardawi, Ali Sulayman, Al-Insaf fi Ma'rifat Al-Rajih min Al-Khilaf, (2nd ed., Lebanon: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, n.d.)

Al-Nur, Muhammad Sulayman, Arbitration between spouses in Islamic jurisprudence and Emirati personal status law, University of Sharjah: Sharjah University Journal of Sharia and Legal Sciences, (2012), Vol. 9, No. 2.

Al-Nawawi, Muhyi Al-Din Yahya ibn Sharaf, Al-Majmu' Sharh Al-Muhadhdhab, (n.d., Beirut: Dar Al-Fikr, n.d.)

إمرار الموسى على رأس من لا شعر له للتحلل من الإحرام

– دراسة فقهية مقارنة –

Passing the Razor blade over the Head of One Who Has No Hair to remove the state of Ihram

- A Comparative Jurisprudential Study -

إعداد:

د / مساعد بن عبد الرحمن بن علي آل جابر القحطاني

الأستاذ المشارك بقسم الفقه وأصوله بكلية الشريعة وأصول الدين بجامعة الملك خالد بأبها

Prepared by:

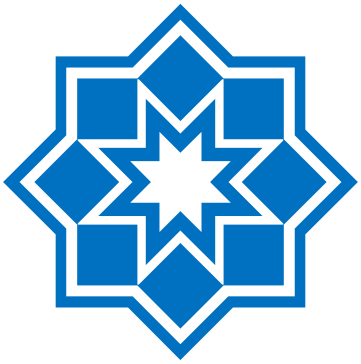
Dr. Musa'id bin Abdul Rahman bin Ali Al Jaber Al Qahtani

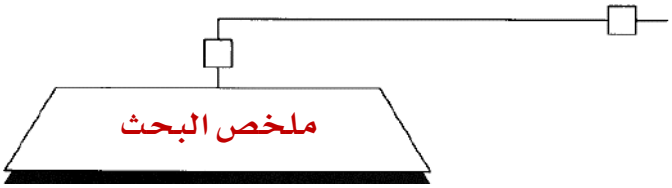
Associate Professor in the Department of Jurisprudence and its Foundations, Faculty of Sharia and Fundamentals of Religion, King Khalid University, Abha

Email: maaljabir@kku.edu.sa

استلام البحث A Research Receiving		اعتماد البحث A Research Approving
2025/10/19		2026/01/13

نشر البحث
A Research publication
June 2026 - محرّم ١٤٤٨هـ
DOI:10.36046/2323-060-217-015

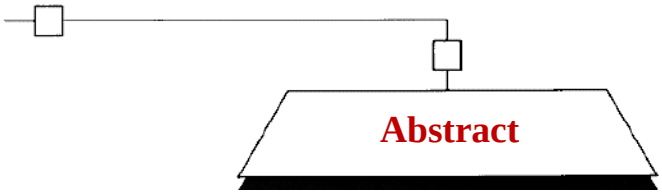




هذا البحث بعنوان (إمرار الموسى على رأس مَنْ لا شَعْرَ له للتحلل من الإحرام) ويهدف إلى إيضاح المقصود الشرعي بإمرار الموسى على رأس مَنْ لا شَعْرَ له، مع عرض أقوال الفقهاء في المسألة، وإيراد الفروع الفقهية المتعلقة بها، واقتضى منهج البحث أن يكون استقرائياً قائماً على الدراسة الفقهية المقارنة بين أقوال علماء المذاهب الأربعة، وانتظم في تمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وخلص البحث إلى نتائج أهمها:

- أن المقصود من إمرار الموسى: أن المحرم إذا أراد التحلل من إحرامه فإنه يجري الموسى على رأسه سواء كان أصلعاً أو محلق الرأس.
- أن القول بمشروعية إمرار الموسى وأنه على سبيل الاستحباب هو الراجح.
- أنه لا يقوم مقام شعر الرأس شعر سائر البدن.
- أن من كان على بعض رأسه شعر وبعضه لا شعر عليه فيجب عليه حلق ما عليه شعر من رأسه، ويسن له إمرار الموسى على ما لا شعر عليه من رأسه.
- أن إمرار الموسى متصل بمقصد شرعي هو التشبه بالمتعبدين، وهو في باب النسك هنا التشبه بالمحلقين.

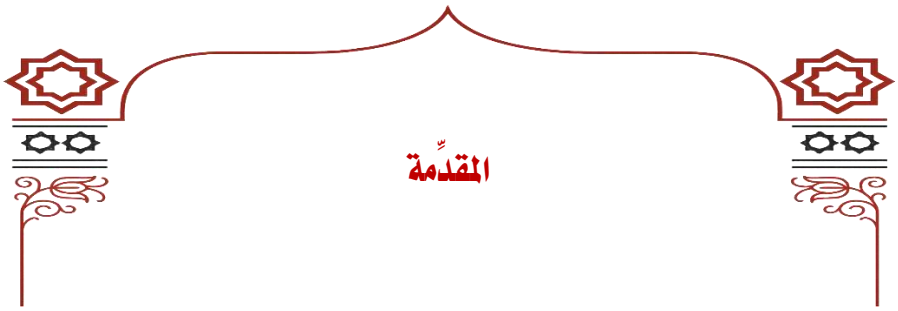
الكلمات المفتاحية: (إمرار، الموسى، النسك، رأس، شعر).



This research is entitled (Passing the razor blade over the head of someone who has no hair during the Ihram) and aims to clarify the legal intent of passing the razor over the head of someone who has no hair during the ritual, while presenting the opinions of the jurists on the issue, and citing the jurisprudential branches related to it. The research method required that it be inductive and based on a comparative jurisprudential study between the opinions of the scholars of the four schools of thought. The research reached the most important results:

- The purpose of passing the razor is that when a pilgrim wishes to end his state of ihram, he should run the razor over his head, whether he is bald or shaved.
- This is the most correct opinion on the matter??
- Hair on the body cannot replace hair on the rest of the head.
- If someone has hair on some of his head and no hair on some, he must shave the area that has hair, and it is recommended for him to pass the razor over the hairless part of his head.

Keywords: (passing, razor, Nusuk, head, hair).



المقدِّمة

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 إلاَّ الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإنَّ الفقه من أنفس العلوم وأعظمها؛ فهو متضمن أصول الحلال والحرام، ومُعَرِّفٌ بمواضع الأحكام، والاشتغال به من نفيس الطاعات، وشريف الأعمال.

وإن من مهمات أحكام الفقه ما يتعلق بفقه العبادات؛ فالحاجة إليه قائمة، ومعرفة أحكامه مطلب، وإن من مسائله المهمة: المناسك وما يتصل بها من أحكام.

من هنا رأيت أن أبحث موضوعاً يتعلق بأحكام النسك، وسميته بـ (إمرار الموسى على رأس مَنْ لا شَعْرَ له للتحلل من الإحرام: دراسة فقهية مقارنة).

❁ مشكلة البحث وتساؤلاته:

تظهر مشكلة هذا البحث في أنَّ القول بعدم مشروعية إمرار الموسى على رأس مَنْ لا شَعْرَ له للتحلل من الإحرام قد اشتهر وكثر العمل به بين الناس، مع كون الإجماع محكياً على مشروعية ذلك، فأردت أن أبين أقوال الفقهاء في هذه المسألة، وما استدلوا به، ومآخذهم فيما ذهبوا إليه، وقد نشأ هذا البحث ليجيب عن أسئلة تتعلق بمضمونه، وتتضمن مفاهيمه، ومنها ما يلي:

أولاً: ما المقصود بإمرار الموسى على رأس من لا شَعْرَ له للتحلل من الإحرام؟

ثانياً: ما أقوال الفقهاء في هذه المسألة؟

ثالثاً: ما الفروع الفقهية الأخرى المتعلقة بهذه المسألة؟

رابعاً: ما المقصد الشرعي المرتبط بهذه المسألة؟

۞ أهمية البحث وأسباب اختياره:

أولاً: صلته بأحكام العبادات، والتي تكثر الحاجة إليها، وينبغي الاهتمام بها.

ثانياً: ارتباطه بأحكام النسك، والتي جاءت الشريعة برعايتها والعناية بها.

ثالثاً: عدم إفراد هذه المسألة ببحث مستقل يبين أحكامها، ويفصل القول فيها.

۞ أهداف البحث:

أولاً: بيان المقصود بإمرار الموسى على رأس من لا شعر له للتحلل من الإحرام.

ثانياً: ذكر أقوال الفقهاء في هذه المسألة.

ثالثاً: إيراد الفروع الفقهية الأخرى المتعلقة بهذه المسألة.

رابعاً: إيضاح المقصد الشرعي المرتبط بهذه المسألة.

۞ الدراسات السابقة:

لم أجد من أفرد هذه المسألة بالبحث والدراسة فيما اطلعت عليه غير بعض الكتابات التي تناولت هذه المسألة ضمن موسوعاتها الفقهية(١).

---

(١) ومن أحسن من تناولها بالدراسة: فهد الحميدي البراق، في رسالته: "الآراء الفقهية المعاصرة المحكوم عليها بالشذوذ جمعا ودراسة". (ط١، دار طيبة الخضراء، ١٤٤٦هـ)، ١: ٤٥٧، وقد استفدت مما كتبه جزاه الله خيرا، وأضفت: تحرير الخلاف في الحكم بين الوجوب والاستحباب، والقواعد الفقهية المستند إليها في المشروعية، وفروع فقهية متعلقة بالمسألة، والمقصد الشرعي المرتبط بالمسألة.

۞ خطة البحث:

سينتظم البحث في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.

تمهيد: في التعريف بمصطلحات البحث.

المبحث الأول: أقوال الفقهاء في إمرار الموسى على رأس مَنْ لا شَعْرَ له للتحلل من الإحرام

المبحث الثاني: شروط وضوابط إمرار الموسى على رأس من لا شعر له للتحلل من الإحرام.

المبحث الثالث: المقصد الشرعي المرتبط بمسألة إمرار الموسى على رأس من لا شعر له للتحلل من الإحرام.

خاتمة.

۞ منهج البحث:

اتبعت المنهج التحليلي، الاستقرائي.

وأمَّا إجراءات البحث فقد انتظمت فيما يلي:

أولاً: جمع المادة العلمية من مصادرها الأصلية، وصياغتها صياغة سليمة.

ثانياً: تصوير المسألة، وتحريرها خلافاً، ودليلاً، ومناقشة، وترجيحاً، والسير في دراسة المسائل الفقهية على الطريقة التالية:

أ- إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق فيذكر حكمها بدليلها، مع توثيق الاتفاق من مظانه المعتبرة.

ب- إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف فيتبع ما يلي:

١ – تحرير محل الخلاف إذا كانت بعض صور المسألة محل خلاف، وبعضها محل وفاق.

٢ – ذكر الأقوال في المسألة، وبيان من قال بها، وعرض الخلاف في القول الواحد حسب الاتجاهات الفقهية مرتبة (الحنفية، المالكية، الشافعية، الحنابلة، الظاهرية)، إلاَّ أن تقتضي طبيعة المسألة غير ذلك كما لو كانت بعض المذاهب

الفقهية لم تبحثها.

٣- الاقتصار على المذاهب الفقهية المعتبرة: الحنفية، المالكية، الشافعية، الحنابلة، الظاهرية.

٤- توثيق الأقوال من كتب أهل المذهب نفسه.

٥ – محاولة استقصاء أهم أدلة الأقوال مع بيان وجه الدلالة إلا إذا كان جلياً، وذكر ما قد يرد عليها من مناقشات، وما يجاب به عنها.

٦- الترجيح مع بيان سبب الترجيح.

ثالثاً: عزو الآيات، ذكراً لاسم السورة، ورقم الآية.

رابعاً: تخريج الأحاديث والآثار، فما كان في الصحيحين أو أحدهما ففيه الغنية والكفاية، وما لم يكن فيهما فتخريجه يكون من أبرز مصادره، مع ذكر ما قاله أهل الشأن في درجته.

خامساً: التعريف بالمصطلحات والألفاظ التي تحتاج إلى بيان.

سادساً: ترك الترجمة للأعلام، رغبة في الاختصار.

سابعاً: العناية بقواعد اللغة العربية، والإملاء، وعلامات الترقيم.

ثامناً: ختم البحث بخاتمة تنتظم أهم نتائجه وتوصياته.

تاسعاً: إتباع البحث بقائمة المصادر.

واسأل الله أن يوفقني للسداد، وأن يلهمني الرشاد، فهو حسبي، وعليه توكلي.

تمهيد: في التعريف بمصطلحات البحث

أولاً: الإمرار:

الإمرار في اللغة: مصدر الفعل مرَّ، وهما أصلان، أحدهما يدل على مضيٍ كمرَّ الشيء، والآخر على ما يخالف الحلاوة، كمَرَّ ذوقه: صار مُرّا(١)، والمراد هنا: الأصل الأول.

يقال: أَمْرَرْتُ الشيءَ أُمِرُّه: إذا جَرَرْتُهُ وَجَعَلْتَهُ يَمُرُّ، أَي: يَذْهَبُ ...كإمرار السلسلة، وإمرار الموسى(٢)، فمعانيه تدور على: المضي، والاستمرار، والجرّ، والمعنى الأخير أقربها هنا.

والإمرار في الاصطلاح: لا يخرج عن المعنى اللغوي.

ثانياً: الموسى:

الموسى في اللغة: قيل: هِيَ فُعْلَى مُؤَنّثَة، وميمها أصلية، وقيل: هُوَ مَفْعَل مُذَكّر من أوسيت رَأسه أَي: حلقته، والموسُ: اسم الموسى الذي يُحْلَقُ به، يقال: موس، والصواب: موسى، وجمعها: مواسي، ويقال: أوسى رأسه أي: حلق(٣).

---

(١) ينظر: أحمد بن فارس الرازي، "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام هارون، (د.ط، دار الفكر، ١٣٩٩هـ). مادة "مر"، ٥: ٢٧٠.

(٢) ينظر: محمد بن أحمد الأزهري، "تهذيب اللغة". تحقيق: محمد مرعب، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م)، ١٥: ١٤٥؛ ومحمود بن عمرو الزمخشري، "أساس البلاغة". تحقيق: محمد باسل السود، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ٢: ٢٠٤؛ ومحمد بن مكرم بن منظور، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ) ٥: ١٦٥. مادة (مرر) في الكل.

(٣) ينظر: الأزهري، "تهذيب اللغة"، ١٣: ٨١؛ والرازي، "مقاييس اللغة"، ٥: ٢٨٥؛ وابن هشام اللخمي، "المدخل إلى تقويم اللسان". تحقيق: حاتم الضامن، (ط١، بيروت: دار =

وهي في الاصطلاح: آلة حديدية، قاطعة، حادة الحافة، يحلق الشعر بها(١).

ثالثاً: الإحرام:

الإحرام في اللّغة: مصدر الفعل حرم، وهو يدل في أصله على منع وتشديد(٢)، كما في قوله تعالى: ﴿وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا﴾ [الأنبياء:٩٥]، والحرمات مكة والحج والعمرة وما نهى الله عنه من معاصيه كلها، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ﴾ [الحج:٣٠]، وأحرم الرجل فهو محرم وحرام: إذا أهل بالحج والعمرة وباشر أفعالها(٣)، والحُرْمَةُ: ما لا يحل انتهاكه(٤)، والحرم: المواضع

=

البشائر، ٢٠٠٣م)، ٢٤٥؛ وابن منظور، "لسان العرب"، ٦: ٢٢٣؛ ومحمد مرتضى الزبيدي، "تاج العروس". تحقيق: جماعة من المحققين، (د.ط، الكويت: وزارة الإرشاد بالكويت، ١٩٦٥ – ٢٠٠١ م)، ١٤: ١٠٣. مادة (موس) في الكل.

(١) ينظر: نشوان بن سعيد الحميري، "شمس العلوم". تحقيق: حسين العمري وجماعة، (ط١، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩م)، ٩: ٦٤١٠؛ وأحمد بن محمد الفيومي، "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير". (د.ط، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، ٢: ٥٨٥؛ وأحمد مختار عمر، "معجم اللغة العربية المعاصرة". (ط١، عالم الكتب، ٢٠٠٨ م)، ٣: ٢١٣٨؛ وأحمد الزيات، ونخبة من اللغويين، "المعجم الوسيط". (ط٢، القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٢ م)، ٢: ٨٩١.

(٢) الرازي، "مقاييس اللغة"، ٢: ٤٥، مادة: حرم.

(٣) ينظر: الأزهري، "تهذيب اللغة"، ٥: ٣٠؛ والزمخشري، "أساس البلاغة"، ١: ١٨٤؛ وابن منظور، "لسان العرب"، ١٢: ١٢٢. مادة: حرم.

(٤) ينظر: المبارك بن محمد ابن الأثير، "النهاية في غريب الحديث والأثر". تحقيق: طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي، (د.ط، بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٧٩م)، ٥: ٤٨.

الحرم(١).

الإحرام في الاصطلاح: حُرُمُ الحج: الْأَوْقَات والمواضع والْأَشْيَاء المخصوصة بالمنع(٢)، والإحرام الدخول في النسك(٣)؛ وسمي بذلك لما فيه من تحريم المحظورات التي كانت تحل للمحرم من قبل(٤).

رابعاً: الشَّعَر:

الشَّعَرُ في اللغة: ما ليس بصوف ولا وبر، وهو للإنسان وغيره، ويجمع على الشعور والأشعار، ورجل أشعر: كثير الشعر، أو طويله، ويقال: أشعره الهم: إذا

---

(١) ينظر: عياض اليحصبي، "مشارق الأنوار على صحاح الآثار". (د.ط، المكتبة العتيقة، د.ت)، ١: ١٨٧.

(٢) ينظر: اليحصبي، "مشارق الأنوار"، ١: ١٨٧؛ ومحمد بن أحمد الركبي، "النظم المستعذب في تفسير غريب ألفاظ المهذب". تحقيق: مصطفى سالم، (د.ط، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٩٨٨م)، ١: ١٨٨؛ وسعدي أبو جيب، "القاموس الفقهي". (ط٢، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨م)، ٨٥.

(٣) ينظر: عمر بن محمد النسفي، "طلبة الطلبة". (د.ط، بغداد: المطبعة العامرة، مكتبة المثنى، ١٣١١هـ)، ٣٤؛ عبد الرؤوف بن علي المناوي، "التوقيف على مهمات التعاريف". (ط١، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٠م)، ٤٠؛ وأيوب بن موسى الكفوي، "الكليات". تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)،٥٨؛ ومحمد رواس قلعجي، "معجم لغة الفقهاء". (ط٢، دار النفائس، ١٩٨٨م)، ٤٧.

(٤) ينظر: أحمد بن فارس، "حلية الفقهاء". تحقيق: عبد الله التركي، (ط١، بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع، ١٩٨٣م)، ١١٧؛ ومحمد بن أبي الفتح البعلي، "المطلع على ألفاظ المقنع". تحقيق: محمود الأرناؤوط وياسين الخطيب، (ط١، مكتبة السوادي، ٢٠٠٣م)، ٢٠٤؛ والكفوي، "الكليات"، ٥٨.

غشيه(١).

والفعل شَعَرَ وما تصرَّفَ منه له اتصال بأعمال المناسك، فالشعائر جمع شعيرة، وشعائر الحج آثاره وعلاماته، وكل ما كان من أعماله كالوقوف والطواف والسعي والرمي(٢).

والشَّعَرُ في الاصطلاح: لا يخرج عن هذا المعنى اللغوي.

والمراد بهذه المسألة: أنَّ الْمُحرِمَ إذا أرد التحلل من إحرامه، ولم يكن على رأسه شعر فَيُجْرِي الموسى على رأسه، سواءً كان أصلعاً، أو محلوق الرأس بأن حلق ولا شَعْرَ عليهِ أو كان قد حلق واعتمر من ساعته(٣)، وألحق بعض الفقهاء به في الحكم من كان على بعض رأسه شعر وبعضه لا شعر عليه(٤).

---

(١) ينظر: الأزهري، "تهذيب اللغة"، ١: ٢٦٨؛ وإسماعيل بن حماد الجوهري، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق: أحمد عطار، (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م)، ٢: ٦٩٨؛ والرازي، "مقاييس اللغة"، ٣: ١٩٣؛ والزمخشري، "أساس البلاغة"، ١: ٥١٠.

(٢) ينظر: ابن الأثير، "النهاية في غريب الحديث والأثر"، ٢: ٤٧٩.

(٣) ينظر: أحمد بن محمد القدوري، "التجريد". تحقيق: محمد سراج وعلي جمعة، (ط٢، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٦ م)، ٤: ١٨٩٢؛ ويحيى بن أبي الخير العمراني، "البيان في مذهب الإمام الشافعي". تحقيق: قاسم النوري، (ط١، جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٠ م)، ٤: ٣٤١؛ وعبد الواحد بن إسماعيل الروياني، "بحر المذهب". تحقيق: طارق فتحي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م)، ٣: ٥٠١؛ وعمر بن علي ابن الملقن، "عجالة المحتاج إلى توجيه المنهاج". تحقيق: هشام البدراني، (ط١، إربد: دار الكتاب، ٢٠٠١م)، ٢: ٦٢٢؛ ومحمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة". تحقيق: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، (ط١، دمشق: دار النوادر، ٢٠١٠م)، ١: ٤٣٨.

(٤) ينظر: عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، "المهمات في شرح الروضة والرافعي". عناية: أبو =

وقد عبرَّ بعض الفقهاء عن هذه المسألة "بالناسك الذي لا شعر له"(١).

المبحث الأول: حكم إمرار الموسى في النسك على رأس من لا شعر له

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: ذهب أصحابه إلى أنَّ إمرار الموسى في النسك على رأس من لا شعر له مشروع، وهذا مذهب جمهور الفقهاء، من الحنفية(٢)، والمالكية(٣)،

=

الفضل الدمياطي، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٩م)، ٤: ٣٦٨. وسيرد ذكر هذه المسألة لاحقاً.

(١) العز بن عبد السلام السلمي، "قواعد الأحكام،". عناية: طه عبد الرؤوف، (د.ط، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩١م)، ١: ١٢٦.

(٢) ينظر: محمد بن محمد البابرتي، "العناية شرح الهداية". (ط١، مطبعة مصفى البابي الحلبي، ١٩٧٠ م)، ٢: ٤٩٠؛ وعثمان بن علي الزيلعي، "تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق". (ط١، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٤هـ)، ٢: ٣٢؛ ومحمد بن عبد الواحد ابن الهمام، "فتح القدير على الهداية". (ط١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٠ م)، ٢: ٤٨٩؛ وزين الدين ابن إبراهيم ابن نجيم، "البحر الرائق شرح كنز الدقائق". (ط٢، دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، ٢: ٣٧٢؛ ونظام الدين البرنهابوري البلخي وعلماء، "الفتاوى الهندية". (ط٢، بولاق: المطبعة الأميرية، ١٣١٠هـ)، ١: ٢٣١؛ ومحمد أمين ابن عابدين، "حاشية ابن عابدين". (ط٢، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦م)، ٢: ٥١٦.

(٣) ينظر: مالك بن أنس الأصبحي، "المدونة". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، ١: ٤٤٠؛ وعبيد الله بن الحسين ابن الجلاب، "التفريع في فقه الإمام مالك". تحقيق: سيد كسروي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م)، ١: ٢٤٠؛ وأحمد بن إدريس القرافي، "الذخيرة". تحقيق: محمد حجي وجماعة، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ٣: ٢٦٩؛ ومحمد بن محمد الحطاب، "مواهب الجليل في شرح مختصر خليل".

=

والشافعية(١)، والحنابلة(٢)، وحكي عليه الإجماع(٣).

=

(ط٣، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م)،٣: ١٢٧؛ ومحمد بن أحمد الدسوقي، "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير". (د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت)، ٢: ٤٦.

(١) ينظر: محمد بن إدريس الشافعي، "الأم". (ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣م)، ٢: ٢٣٢؛ وإبراهيم بن علي الشيرازي، "المهذب في فقه الإمام الشافعي". (د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ١: ٤١٦؛ وعبد الكريم بن محمد الرافعي، "فتح العزيز بشرح الوجيز". تحقيق: علي عوض، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ)، ٧: ٣٨٧؛ ويحيى بن شرف النووي، "روضة الطالبين وعمدة المفتين". تحقيق: زهير الشاويش، (ط٣، بيروت- دمشق- عمان: المكتب الإسلامي، ١٩٩١م)، ٣: ١٠٢؛ وزكريا بن محمد الأنصاري، "أسنى المطالب في شرح روض الطالب". (د.ط، دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، ١: ٤٩١؛ ومحمد بن أحمد الشربيني، "مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، ٢: ٢٧٠.

(٢) ينظر: أبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٣٨؛ وعبد الرحمن بن محمد ابن قدامة، "الشرح الكبير على متن المقنع". تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، (ط١، القاهرة: دار هجر، ١٩٩٥م)، ٩: ٢١٠؛ ومحمد بن مفلح المقدسي، "الفروع". تحقيق: عبد الله التركي، (ط١، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣م)، ٦: ٥٥؛ ومحمد بن عبد الله الزركشي، "شرح الزركشي على مختصر الخرقي". تحقيق: عبد الله الجبرين، (ط١، دار العبيكان، ١٩٩٣م)، ٣: ٢٦١؛ وعلي بن سليمان المرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف". تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، (ط١، القاهرة: دار هجر، ١٩٩٥م)، ٩: ٢١١؛ ومنصور بن يونس البهوتي، "كشاف القناع عن متن الاقناع". تحقيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، (ط١، المملكة العربية السعودية: وزرة العدل، ٢٠٠٠م)، ٦: ٣١١.

(٣) ينظر: محمد بن إبراهيم بن المنذر، "الإجماع". تحقيق: فؤاد عبد المنعم، (ط١، دار المسلم، ٢٠٠٤م)، ٦٩؛ وله، "الإشراف على مذاهب العلماء". تحقيق: صغير أحمد، (ط١، رأس

=

واستدل أصحاب هذا القول على مشروعية ذلك بما يلي:

الدليل الأول: عن نافع أن ابن عمر رضي الله عنهما أخبره «**أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ حَلَقَ رَأْسَهُ فِي حَجَّةِ الوَدَاعِ، قَالَ: وَكَانَ النَّاسُ يَحْلِقُونَ فِي الحَجِّ، ثُمَّ يَعْتَمِرُونَ عِنْدَ النَّفْرِ، فَيَقُولُ: مَا يَحْلِقُ هَذَا، فَنَقُولُ لِأَحَدِهِمْ: أَمِرَّ الْمُوسَى عَلَى رَأْسِك**»(١).

الدليل الثاني: الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين، ومنها ما يلي:

أ-عن نافعَ عَنِ ابنِ عُمَرَ رضي الله عنهما : «**فِي الأَصْلَعِ يُمِرَّ الْمُوسَى عَلَى رَأْسِه**»(٢).

=

الخيمة: مكتبة مكة الثقافية، ٢٠٠٤م)، ٣: ٣٥٧؛ ويحيى بن شرف النووي، "المجموع شرح المهذب". صححه: لجنة من العلماء، (د.ط، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، مطبعة التضامن الأخوي، ١٣٤٤-١٣٤٧هـ)، ٨: ٢١٢؛ وعبد الله بن أحمد ابن قدامة، "المغني". تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، (ط٣، الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٧م)،٥: ٣٠٧؛ وابن قدامة، "الشرح الكبير"، ٩: ٢١٠؛ وعلي بن محمد ابن القطان، "الإقناع في مسائل الإجماع". تحقيق: فوزي الصعيدي، (ط١، الفاروق الحديثة، ٢٠٠٤م)، ١: ٢٩١؛ وابن الملقن، "عجالة المحتاج"، ٢: ٦٢٣؛ والشربيني، "مغني المحتاج"، ٢: ٢٧٠.

(١) أخرجه: محمد بن إسحاق بن خزيمة، "صحيح ابن خزيمة". تحقيق: محمد الأعظمي، (د.ط، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت)، واللفظ له برقم (٣٠٢٤)، ٤: ٣٣٨؛ ومحمد بن عبد الله النيسابوري، "المستدرك على الصحيحين". تحقيق: مصطفى عطا، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م)، برقم (١٧٦٥)، ١: ٦٥٤، وحكم بصحته على شرط الشيخين، وصححه الألباني، إلاَّ أنه قال: قوله (وكان الناس) مدرجة في الحديث من ابن جريج، وحكم بانقطاعها، وذلك في تعليق له على هذا الحديث من "صحيح ابن خزيمة" ٤: ٣٣٨.

(٢) أخرجه علي بن عمر الدارقطني، "سنن الدارقطني". تحقيق: شعيب الأرنؤوط وجماعة، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤م)، برقم (٢٥٨٨) (٢٥٨٩)، ٣: ٢٩٣، وأحمد بن الحسين البيهقي، "السنن الكبرى". تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م)، برقم (٩٤٠٢)، ٥: ١٦٨؛ و"معرفة السنن والآثار". تحقيق:

=

ب-عَنْ إِبرَاهِيمَ النَّخَعِي قَالَ: «**مَنْ اعْتَمَرَ بَعدَ الْحَجِّ أَجْرَى عَلَى رَأْسِهِ الْمُوسَى**»(١).

وقد ورد مثل ذلك عَنْ مَسْرُوق(٢)، وسَعِيدِ بنِ جُبَير(٣)، وعَطَاء(٤).

وجه الدلالة من الحديث والآثار: أنها تدل على مشروعية إمرار الموسى على

=

عبد المعطي قلعجي، (ط١، دمشق: دار الوعي، ١٩٩١م)، برقم (١٠٠٠٨)، ٧: ٢٦٦، وعبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي، "الأحكام الوسطى". تحقيق: حمدي السلفي، صبحي السامرائي، (د.ط، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٥م)، ٢: ٣٠٤. وقال الدراقطني: رفع مرة ووقف مرة، ولم يصححه البيهقي مرفوعا، وضعفه الإشبيلي بعبد الكريم، وابن القطان بعبدالله العمري. علي بن محمد ابن القطان في "بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام". تحقيق: الحسين سعيد، (ط١، الرياض: دار طيبة، ط١١٩٩٧م)، ٣: ١٢٨، وحكم عليه النووي في "المجموع" ٨: ٢١٤ بالضعف.

(١) أخرجه عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، "المصنف". تحقيق: سعد الشثري، (ط١، الرياض: دار كنوز إشبيليا، ٢٠١٥م)، برقم (١٤١٣٧)، ٨: ١٢٤، ونسب القول به إليه ابن المنذر في "الإشراف"، ٣: ٣٥٨ وابن قدامة في "المغني"، ٥: ٣٠٦.

(٢) أخرج الأثر الوارد عنه ابن أبي شيبة، "المصنف"، برقم (١٤١٣٨)، ٨: ١٢٤، وأثبته عنه البيهقي في "السنن الكبرى"، ٥: ١٦٨، ونسب القول به إليه ابن المنذر في "الإشراف"، ٣: ٣٥٨، وابن قدامة في "المغني"، ٥: ٣٠٦.

(٣) أخرج الأثر الوارد عنه ابن أبي شيبة، "المصنف"، برقم (١٤١٣٩)، ٨: ١٢٥، وأثبته عنه البيهقي في "السنن الكبرى"، ٥: ١٦٨، ونسب القول به إليه ابن المنذر في "الإشراف"، ٣: ٣٥٨، وابن قدامة في "المغني"، ٥: ٣٠٦.

(٤) أخرج الأثر الوارد عنه ابن أبي شيبة، "المصنف"، برقم (١٤١٤٠)، ٨: ١٢٥، وأثبته عنه البيهقي في "السنن الكبرى"، ٥: ١٦٨، ونسب القول به إليه ابن قدامة في "المغني"، ٥: ٣٠٦.

الرأس في النسك لمن لا شعر له، ولا يُعْرف فيه مخالف(١).

الدليل الثالث: الإجماع.

وقد نقله في هذه المسألة غير واحد من أهل العلم(٢).

الدليل الرابع: أن جملة من القواعد الفقهية تشهد لهذا الحكم بالمشروعية(٣).

ومنها القواعد التالية:

القاعدة الأولى: أنَّ المكلف إذا أُمِرَ بأمرين مطلوبين قصداً، فَقَدِرَ على أَحَدِ هذين الأمرين وَعَجِزَ عن الآخر فإنه يأتي بما قدر عليه منهما، ووجهه هنا: أن إمرار الشخص الموسى رأسه في النسك مقصد في نفسه، وهو يقدر عليه فيلزمه(٤).

ونوقشت هذه القاعدة: بأن الأمر يَحْتاج إلى دليل يثبت كون إمرار الموسى في

---

(١) ينظر: النووي، "المجموع"، ٨: ٢١٢؛ وأبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٤٠؛ وابن قدامة، "الشرح الكبير"، ٩: ٢١٠.

(٢) ينظر: ابن المنذر، "الإجماع"، ٦٩؛ "الإشراف"، ٣: ٣٥٧؛ والنووي، "المجموع"، ٨: ٢١٢؛ وابن قدامة، "المغني"، ٥: ٣٠٧؛ وابن قدامة، "الشرح الكبير"، ٩: ٢١٠؛ وابن القطان، "الإقناع في مسائل الإجماع"، ١: ٢٩١؛ وابن الملقن، "عجالة المحتاج"، ٢: ٦٢٣؛ والشربيني، "مغني المحتاج"، ٢: ٢٧٠.

(٣) هذه القواعد تشهد لأصل الحكم بالمشروعية بغض النظر عن كونه واجباً أو مندوباً.

(٤) ينظر: الحسين بن علي الرجراجي، "رفع النقاب عن تنقيح الشهاب". تحقيق: أَحْمَد السراح، عبد الرحمن الجبرين، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٤م)، ٦: ٢١٣؛ والعز بن عبد السلام، "قواعد الأحكام"، ١: ١٢٦؛ وعبد الرحمن بن أحمد بن رجب، "تقرير القواعد وتحرير الفوائد". تحقيق: خالد المشيقح وجماعة، (ط١، الكويت: دار ركائز، ٢٠١٩م).١: ٤٣.

النسك على رأس المحرم الذي لا شعر له مقصداً في نفسه(١).

وأجيب عن هذا: بأنَّ الوسيلة متى دل دليلٌ على الحكم ببقائها فتكون مقصودةً لنفسها، ولا يمنع ذلك أن تكون وسيلة لمقصود آخر، وإمرارُ الموسى في النسك على رأس المحرم الذي لا شَعَرَ له من قبيل ذلك(٢).

القاعدة الثانية: أن الوسائل قد تثبت شرعاً مع تخلف المقاصد؛ فإنَّ الأشياء التي لها حقائق في أنفسها وقد تكون مُكَمِّلةً لغيرها لا يلزم ارتفاعها بارتفاع الْمُكَمِّل، بل يُحْكَم بثبوتها متى دل الدليل على اعتبارها، وإمرار الموسى في النسك على رأس مَنْ لا شعر له وسيلة دل الدليل على اعتبارها، فتكون من الوسائل الثابتة التي لا تسقط بسقوط المقصد(٣).

القاعدة الثالثة: أن العزيمة في العبادات تتحقق بالقيام بها، والمحافظة عليها بقدر الوسع، وإمرار الموسى في النسك على رأس من لا شعر له من المقدور الذي

---

(١) ينظر: أحمد بن إدريس القرافي، "أنوار البروق في أنواء الفروق"، (د.ط، عالم الكتب، د.ت)، ٢: ٣٣؛ وله، "الذخيرة"، ١: ١٥٣، حيث قال: "القاعدة أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة فإنها تبع له في الحكم وقد خولفت هذه القاعدة في الحج في إمرار الموسى على رأس من لا شعر له مع أنه وسيلة إلى إزالة الشعر فيحتاج إلى دليل يدل على أنه مقصود في نفسه وإلا فهو مشكل على القاعدة".

(٢) ينظر : إبراهيم بن موسى الشاطبي، "الموافقات". تحقيق: مشهور آل سلمان، (ط١، دار ابن عفان، ١٩٩٧م)، ٢: ٣٥.

(٣) ينظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٢: ٣٤ – ٣٥؛ والقرافي، "الفروق"، ٢: ٣٣؛ والقرافي، "الذخيرة"، ٣: ٢٧٠؛ ومحمد صدقي الغزي، "موسوعة القواعد الفقهية". (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣م)، ٢: ١٦٦، ٨: ٥٢١.

ينبغي أن يحافظ عليه(١).

القاعدة الرابعة: أن سقوط حكم التابع عند تعذر الإتيان بالمتبوع مُقَيَّدٌ بما إذا كان المتبوع ليس رخصة، أو كان التابع يُكَمِّلُ نقص المتبوع، أو كان التابع مقصوداً بنفسه، وإمرار الموسى هنا ليس رخصة، بل هو مقصود بنفسه، ومكمل لنقص المتبوع فلا يسقط(٢).

القاعدة الخامسة: أنَّ ما شرع فعله لمعنىً معين، وهذا المعنى لم يوجد في حقّ بعض المكلّفين، وأمكن المكلف فعله، فهل يسقط عنه اعتباراً بنفسه أو لا يسقط اعتباراً بجنسه، والمختار: عدم سقوطه اعتباراً بجنسه(٣)، وبيانه هنا: أنه قد شرع الحلق أو التّقصير في الحج والعمرة للتّحلّل من أفعالهما بعد الانتهاء، فإذا وجد شخص ليس على رأسه شعر، فهل يشرع له إمرار الموسى عليه اعتباراً بجنس الفعل وهو وجوب

---

(١) ينظر: أبو بكر بن مسعود الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع". (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م)، ٢: ١٠٨؛ والرافعي، "فتح العزيز"، ١: ١١١؛ والأنصاري، "أسنى المطالب"، ١: ٣٢؛ ومحمد بن عمر السفيري، "المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية ﷺ من صحيح الإمام البخاري". تحقيق: أحمد فتحي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م)، ٢: ٢٤٠؛ والشربيني، "مغني المحتاج"، ١: ١٧٥.

(٢) ينظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٣: ٤٩١؛ وعبد الله بن يوسف الجويني، "الجمع والفرق". تحقيق: عبدالرحمن المزيني، (ط١، بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٤م)، ١: ٩٩؛ ومحمد بن عبد الله الزركشي، "المنثور في القواعد الفقهية". تحقيق: تيسير فائق، (ط٢، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٩٨٥م)، ١: ٢٣٦؛ والأنصاري، "أسنى المطالب"، ١: ٣٢؛ والسفيري، "المجالس الوعظية"، ٢: ٢٤٠؛ وعبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، "الأشباه والنظائر". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م)، ١١٨؛ والشربيني، "مغني المحتاج"، ١: ١٧٥.

(٣) ينظر: الزركشي، "المنثور"، ٣: ١٤١.

الحلق أو التقصير، أو لا يشرع له ذلك اعتباراً بحال نفسه؛ كونه لا شعر له(١)، والمختار هنا: مشروعيته اعتباراً بجنسه؛ للإجماع على ذلك.

القاعدة السادسة: أن الأصل: اعتبار الأوصاف التي وردت في محل النص، إلا ما قام دليل على عدم اعتباره، وهنا قد ورد وصفان هما: الوجوب في حق من له شعر، والاستحباب في حق من لا شعر له، فإذا ألغي الوجوب؛ لعدم محله وهو الشعر لم ينتفِ الاستحباب؛ لأن نفي الاستحباب يؤدي إلى إلغاء معنى في الحكم لم يقم دليل على إلغائه(٢).

ولكن اختلف أصحاب هذا القول هل إمرار الموسى في النسك على رأس مَنْ لا شعر له واجب أو مستحب، وخلافهم فيه على الرأيين المذكورين، وبيان ذلك في الآتي:

الرأي الأول: أن إمرار الموسى لمن لا شعر له واجب، وهذا مذهب الحنفية(٣)، والمالكية(٤)، وقول عند الحنابلة(١).

---

(١) ينظر: الغزي، "موسوعة القواعد الفقهية"، ٩: ١٣٧.

(٢) ينظر: محمد بن علي ابن دقيق العيد، "شرح الإلمام بأحاديث الأحكام". تحقيق: محمد خلوف، (ط٢، سوريا: دار النوادر، ٢٠٠٩م)، ٣: ٦٠٧.

(٣) ينظر: الزيلعي، "تبيين الحقائق"، ٢: ٣٢؛ وابن الهمام، "فتح القدير"، ٢: ٤٨٩؛ والبلخي، "الفتاوى الهندية"، ١: ٢٣١؛ وابن عابدين، "حاشية ابن عابدين"، ٢: ٥١٦.

(٤) ينظر: القرافي، "الذخيرة"، ٣: ٢٦٩؛ وخليل بن إسحاق الجندي، "التوضيح في شرح المختصر الفرعي". تحقيق: أحمد نجيب، (ط١، مركز نجيبويه، ٢٠٠٩م)، ٣: ٤٨؛ والحطاب، "مواهب الجليل"، ٣: ١٢٧؛ والدسوقي، "حاشية الدسوقي"، ٢: ٤٦. وأماً النووي في "المجموع"، ٨: ٢١٢؛ وابن قدامة في "المغني"، ٥: ٣٠٦ فقد نسبا القول بالاستحباب لا الوجوب إلى الإمام مالك رحمه الله، وما في كتب المالكية يخالف ذلك.

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

الدليل الأول: قال تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح:٢٧](٢).

وجه الدلالة: في الآية تعليق للحلق بالرأس، ولا يسقط الحلق بذهاب الشعر، بل يجب الإمرار؛ لأن الحلق عبادة تتعلق بالشعر، فتنتقل للبشرة عند فقده وجوباً(٣).

ونوقش وجه الدلالة على الإيجاب من وجهين:

الوجه الأول: أنَّ الحكم قد تعلق بالشعر دون الرأس؛ فلو كان رجلٌ على رأسه شعر واكتفى بإمرار الموسى دون حلق الشعر لم يُجْزِه ذلك، ولو أنه أزال شعر رأسه بوسيلة غير إمرار الموسى أجزأه، فثبت بذلك أنَّ حكم الحلق قد تعلق بالشعر.

الوجه الثاني: أنَّ مما يدل على أن حكم الحلق متعلق بالشعر لا الرأس أنَّ من

=

(١) ينظر: المقدسي، "الفروع"، ٦: ٥٥؛ والزركشي، "شرح الزركشي"، ٣: ٢٦١؛ وإبراهيم بن محمد بن مفلح، "المبدع في شرح المقنع". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، ٣: ٢٢١. وقد اختلف الحنابلة في تحرير مذهب الإمام أحمد رحمه الله في هذه المسألة هل هو واجب أم مستحب. فذكروا أن كلام الإمام أحمد يقتضي الوجوب لكن القاضي أبا يعلى حمله على الاستحباب، وتعقب بعضهم حمل القاضي الأمر على الاستحباب، وأن فيه نظر. ينظر: محمد بن مفلح المقدسي، "أصول الفقه". تحقيق: فهد السدحان، (ط١، مكتبة العبيكان، ١٩٩٠م)، ٦: ٥٥؛ والزركشي "شرح الزركشي على مختصر الخرقي"، ٣: ٢٦١؛ وابن مفلح في "المبدع"، ٣: ٢٢١.

(٢) وهذا الدليل ووجه الدلالة منه استدل به للحنفية: علي بن محمد الماوردي، في "الحاوي الكبير". تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، (ط١، بيروت: درا الكتب العلمية، ١٩٩٩م)، ٤: ١٦٣. ولم أجدهم استدلوا به في هذه المسألة.

(٣) ينظر: القرافي، "الذخيرة"، ٣: ٢٧٠؛ والماوردي، "الحاوي"، ٤: ١٦٣؛ والزركشي، "شرح الزركشي"، ٣: ٢٦١.

حلف لا يحلق رأسه فقام بإمرار الموسى عليه لم يلحقه الحنث(١).

الدليل الثاني: عن نافع أن ابن عمر رضي الله عنهما أخبره «**أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ حَلَقَ رَأْسَهُ فِي حَجَّةِ الوَدَاعِ، قَالَ: وَكَانَ النَّاسُ يَحْلِقُونَ فِي الحَجِّ، ثُمَّ يَعْتَمِرُونَ عِنْدَ النَّفْرِ، فَيَقُولُ: مَا يَحْلِقُ هَذَا، فَنَقُولُ لِأَحَدِهِمْ: أَمِرَّ الْمُوسَى عَلَى رَأْسِكَ**»(٢).

الدليل الثالث: عن نافع عَنِ ابنِ عُمَرَ رضي الله عنهما: «**فِي الأَصْلَعِ يُمِرَّ الْمُوْسَى عَلَى رَأْسِه**»(٣).

وجه الدلالة: أنه قد جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه رضي الله عنهم إمرار الموسى في النسك على رأس من لا شعر له، وهذا يدل على الوجوب(٤).

ونوقش من وجهين:

الوجه الأول: أن هذه الأحاديث والآثار فيها ضعف ظاهر، فلا تصح مرفوعة إلى النبي ﷺ، وما روي منها موقوفاً على ابن عمر رضي الله عنهما ففيه ضعف كذلك(٥).

وأجيب: بأن ما ورد عن ابن عمر رضي الله عنه موقوفاً عليه قد قواه جمع من المحدثين، ولم يعلم مخالف لابن عمر رضي الله عنهما في ذلك(٦).

الوجه الثاني: أن هذا الحديث محمول على الاستحباب لا على الوجوب(٧)،

---

(١) ينظر: الماوردي، "الحاوي"، ٤: ١٦٣.

(٢) الحديث سبق تخريجه ص١٣.

(٣) الحديث سبق تخريجه ص١٣.

(٤) ينظر: القدوري، "التجريد"، ٤: ١٨٩٢.

(٥) ينظر: النووي، "المجموع"، ٨: ٢١٤.

(٦) ينظر: القدوري، "التجريد"، ٤: ١٨٩٢.

(٧) ينظر: النووي، "المجموع"، ٨: ٢١٤؛ وأبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٤٠.

أو على من بقي على رأسه شعرات؛ لأن العادة أن يبقى على الرأس شيء من الشعر(١).

وأجيب: بأن حَمْلَ الحديث على الاستحباب خلاف الظاهر، وحَمْلَهُ على من بقي في رأسه شعرات يعارضه أن الحلق يتضمن: الحلق والإمرار، وذلك يقتضي وجوب الإمرار(٢).

الدليل الرابع: حديث أبي هريرة ﷺ، وفيه أن النبي ﷺ قال: «**فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيءٍ فَاجْتَنِبُوه، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ**»(٣).

وجه الاستدلال: أنَّ مَنْ لا شَعَرَ له لو كان ذا شعر وجب عليه شيئان: إزالة الشعر، وإمرار الموسى، فإذا سقط أحدهما لتعذره والعجز عنه وجب الآخر وبقي؛ للقدرة عليه، والتكليف يكون بحسب الوسع والإمكان(٤).

الدليل الخامس: قياس إمرار الموسى على المسح في الوضوء، ووجهه: أنَّ

---

(١) ينظر: القدوري، "التجريد"، ٤: ١٨٩٢.

(٢) ينظر: المصدر السابق ٤: ١٨٩٣.

(٣) أخرجه محمد بن إسماعيل البخاري، "صحيح البخاري". تحقيق: مصطفى البغا، (ط٣، بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٧م)، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ برقم (٦٨٥٨)، ٦: ٢٦٥٨. وهذا الدليل أورده ابن قدامة في "المغني"، ٥: ٣٠٧، وإن كنت لم أقف على من استدلَّ بنصه من فقهاء الحنفية؛ لكنهم أوردوا وجه الدلالة منه.

(٤) ينظر: محمد بن أحمد السرخسي، "المبسوط". (د.ط، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣م)، ٤: ٧٠؛ ومحمود أحمد العيني، "البناية شرح الهداية". تحقيق: أيمن شعبان، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ٤: ٢٧٤؛ وابن الهمام، "فتح القدير"، ٢: ٤٨٩؛ وابن قدامة، "المغني"، ٥: ٣٠٧.

الحلق عبادة واجبة تتعلق بشعر الرأس عند وجوده، فإذا لم يوجد الشعر تعلقت ببشرة الرأس كالمسح(١).

ونوقش هذا الدليل: بأن هناك فرقاً بين أَمْرِ المُكَلَّف بالمسح في الطهارة، وَأَمْرِه بالحلق في النسك؛ حيث إن الفرض في المسح تَعَلَّقَ بالرأس وفي الحلق تَعَلَّقَ بالشعر، والمكلف في الطهارة مأمور بمسح الرأس، والماسح على بشرة الرأس يسمى ماسحاً فلزمه ذلك، بينما أُمِرَ المُكَلَّفُ في الحج بحلقِ الرأس، ومن أَمَرَّ الموسى لا يُسَمَّى حالقاً(٢).

وأجيب: بأن هذا حكم يتعلق بالشعر عند وجوده وجوباً، وإذا لم يوجد الشعر تعلق بالبشرة وجوباً كذلك؛ بدليل أنه لو مسح على الشعر وبعض رأسه أصلع أجزأه(٣).

الدليل السادس: القياس على ما إذا قامت البينة في أثناء النهار فإنه يجب الإمساك، ووجهه: أن الحج عبادة تجب الكفارة في إفسادها فوجب التشبه في أفعالها، والتشبه يقوم مقام الحقيقة في مواضع العجز(٤).

---

(١) ينظر: القدوري، "التجريد"، ٤: ١٨٩٣؛ والقرافي، "الذخيرة"، ٣: ٢٦٩؛ والنووي، "المجموع"، ٨: ٢١٢؛ وأبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٤٠؛ وابن قدامة، "المغني"، ٥: ٣٠٧.

(٢) ينظر: النووي، "المجموع"، ٨: ٢١٢؛ وأبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٤٠.

(٣) ينظر: القدوري، "التجريد"، ٤: ١٨٩٣.

(٤) ينظر: القدوري، "التجريد"، ٤: ١٨٩٣؛ وعلي بن أبي بكر المرغيناني، "الهداية في شرح بداية المبتدي". تحقيق: طلال يوسف، (د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت). ٣: ٣٦، ٦: ٩٥؛ والعيني، "البناية"، ٤: ٢٧٤؛ والنووي، "المجموع"، ٨: ٢١٢؛ وأبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٤٠.

ونوقش: بأن هناك فرقاً بين المسألتين؛ حيث إن المُكَلَّفَ في الصيام مأمورٌ بإمساك جميع النهار؛ لأن الصيام لزمه باطناً، ومحل الصوم باقٍ، فما بقي من النهار شمله الأمر بالإمساك، وأما في الحج فالمكلف مأمور بإزالة الشعر، وإذا لم يبق منه شيء لم تجب الإزالة في حقه(١).

الدليل السابع: قياس الأَمْرِ بإمرار الموسى في النسك على رأس مَنْ لا شعر له على أَمْرِ الأخرسِ بتحريك الشفتين عند التكبير والقراءة في الصلاة(٢).

ونوقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: بالفرق بينهما؛ فالأخرس يجب عليه إمرار القراءة بقلبه مقارنة لأفعاله الواجبة عليه، بخلاف إمرار الموسى فليست المقارنة واجبة(٣).

الوجه الثاني: أن الأصل المقيس عليه مختلف في إيجابه(٤).

---

(١) ينظر: النووي، "المجموع"، ٨: ٢١٢؛ وأبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٤٠.

(٢) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ٤: ٧٠.

(٣) ينظر: عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، "مطالع الدقائق في تحرير الجوامع والفوارق". تحقيق: نصر الدين فريد، (ط١، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧م)، ٢: ١٦٢.

(٤) أمر الأخرس بتحريك الشفتين اختلف فيه الفقهاء على قولين: القول الأول أنه ليس واجباً وهو مذهب الحنفية والمالكية والحنابلة، والقول الثاني: أنه يجب تحريك اللسان، وهو مذهب الشافعي، وقول عند الحنابلة. ينظر: ابن الهمام، "فتح القدير"، ١: ٢٧٩؛ وابن نجيم، "البحر الرائق"، ١: ٣٠٧؛ وابن عابدين، "حاشية ابن عابدين"، ١: ٤٨١؛ ومحمد بن أحمد بن رشد، "البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة". تحقيق: محمد حجي وآخرون، (ط٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م)، ٢: ١٤٣؛ والقرافي، "الذخيرة"، ٢: ١٦٩؛ ومحمد بن يوسف الغرناطي، "التاج والإكليل لمختصر خليل". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، ٢: ٢٧١؛ والنووي، "المجموع"، ٣: ٢٩٣؛ وأحمد بن محمد =

الرأي الثاني: أن إمرار الموسى على الرأس في النسك لمن لا شعر له مستحب، وهذا مذهب الشافعية(١)، والحنابلة(٢).

واستدلوا على ذلك بما يلي:

الدليل الأول: قال تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح:٢٧].

وجه الدلالة: أن المراد في الآية شعور الرؤوس؛ لأن الرأس لا يُحْلَقُ ولا يُقَصَّر، فإذا لم يكن على الرأس شعر لم يتناوله الأمر بالوجوب(٣).

الدليل الثاني: عن نافعَ عَنِ ابنِ عُمَرَ رضي الله عنهما: «**فِي الأَصْلَعِ يُمِرَّ الْمُوسَى عَلَى رَأْسِه**»(٤).

وجه الدلالة: أن هذا من قول الصحابي الجليل ابن عمر رضي الله عنهما، وقول

=

الهيتمي، "تحفة المحتاج في شرح المنهاج". صححه: جماعة من العلماء، (د.ط، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٨٣م)، ٢: ١٧؛ ومحمد بن أبي العباس الرملي، "نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج"، (ط أخيرة، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤م)، ١: ٤٦٣؛ وابن قدامة، "المغني"، ٢: ١٣٠؛ وابن مفلح، "المبدع"، ١: ٣٧٨؛ والمرداوي، "الإنصاف"، ٣: ٤١٣؛ والبهوتي، "كشاف القناع"، ٢: ٢٨٧.

(١) ينظر: الشافعي، "الأم"، ٢: ٢٣٢؛ والرافعي، "فتح العزيز"، ٧: ٣٨٧؛ والنووي، "روضة الطالبين"، ٣: ١٠٢؛ والأنصاري، "أسنى المطالب"، ١: ٤٩١؛ والشربيني، "مغني المحتاج"، ٢: ٢٧٠.

(٢) ينظر: أبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٣٨؛ والزركشي، "شرح الزركشي"، ٣: ٢٦١؛ وابن مفلح، "المبدع"، ٣: ٢٢١؛ والمرداوي "الإنصاف"، ٥: ٢١١؛ والبهوتي، "كشاف القناع"، ٦: ٣١١.

(٣) ينظر: العمراني، "البيان"، ٤: ٣٤١؛ وأبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٣٩.

(٤) الحديث سبق تخريجه.

الصحابي المجرد لا يقتضي الوجوب، وإنما يدل على الاستحباب(١).

الدليل الثالث: إنَّ إمرارَ الموسى لو اعتُبِرَ حلقاً لوجبت به الفدية على من فعله قبل التحلل، فلما لم تجب به الفدية ثبت أنه ليس بحلق يؤمر به حال التحلل(٢).

ونوقش: بأنه لا يُسَلَّمُ أن المحرم إذا كان أصلعاً يُبَاحُ له إجراء الموسى حال إحرامه، بل يحرم ذلك عليه، وإنما لم تلزمه فدية؛ لأن الفدية تتعلق بالترفه الذي يحصل بالحلق أو بإتلاف الشعر، وهذا لا يوجد في إمرار الموسى(٣).

الدليل الرابع: أن الحلق قربة تتعلق بمحل معين، وهو شعر الرأس مع

---

(١) ينظر: النووي، "المجموع"، ٨: ٢١٤؛ وأبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٤٠. وقول الصحابي مختلف في الاحتجاج به، وهل هو مذهب له. ينظر: عبد العزيز بن أحمد البخاري، "كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي"، (ط١، إسطنبول: شركة الصحافة العثمانية، ١٨٩٠م)، ٣: ٢٢١؛ وأحمد بن إدريس القرافي، "شرح تنقيح الفصول". تحقيق: طه سعد، (ط١، شركة الطباعة الفنية، ١٩٧٣م)، ٤٤٥؛ ومحمد بن محمد الغزالي، "المستصفى". تحقيق: محمد عبد السلام، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م)، ١٠٥؛ ومحمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، "العدة في أصول الفقه". تحقيق: أحمد المباركي، (ط٢، د.ن، ١٩٩٠م)، ٤: ١١٨٥.

(٢) ينظر: القرافي، "الذخيرة"، ٣: ٢٦٩؛ والروياني، "بحر المذهب"، ٣: ٥٠١؛ وأبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٣٩؛ ومحمد بن محمود ابن النجار، "معونة أولى النهى شرح المنتهى". تحقيق: عبد الملك بن دهيش، (ط٥، مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ٢٠٠٨م)، ٤: ٢٢٤.

(٣) ينظر: القدوري، "التجريد"، ٤: ١٨٩٣.

وجوده؛ فإذا فات المحل سقط الوجوب، وبقي الاستحباب(١).

ونوقش من وجهين:

الوجه الأول: أن تعلق الفرض بالشيء لا يوجب سقوطه بعدمه؛ كما في فرض الطهارة يتعلق بالماء، ولا يسقط الفرض بعدمه، بل يجب التيمم بدلاً عنه(٢).

الوجه الثاني: أن الفرض في هذه المسألة يتعلق بالرأس، وهو باقٍ، فدلَّ على أن الفرض يتعلق بالمحل، كمن ستر جلدة في موضع الطهارة فإن الفرض يتعلق بمحلها(٣).

وأجيب: بأنَّ الفرض متعلق بالشعر فقط؛ فمن كان على بعض رأسه شعر دون بعض لزمه الحلق في الشعر، ولم يكفه الاقتصار على إمرار الموسى على ما لا شعر عليه، ولو كان الفرض متعلقاً بالرأس لأجزأه(٤).

الدليل الخامس: القياس على اليد إذا كانت مقطوعة من أصل المنكب، فإن المستحب أن يمسَّ الماء أصلها؛ ليكون خلفاً عما فات، ولا يجب ذلك(٥).

ونوقش: بأنَّ الفرضَ في مسألة من كانت يده مقطوعة من أصل المنكب يتعلق

---

(١) ينظر: الرافعي، "فتح العزيز"، ٧: ٣٧٩؛ والنووي، "المجموع"، ٨: ١٩٤؛ وأبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٣٩؛ وابن النجار، "معونة أولي النهى"، ٤: ٢٢٣.

(٢) ينظر: أبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٣٩.

(٣) ينظر: القدوري، "التجريد"، ٤: ١٨٩٣.

(٤) ينظر: النووي، "المجموع"، ٨: ٢١٢-٢١٣.

(٥) ينظر: الجويني، "الجمع والفرق"، ١: ٩٩؛ والماوردي، "الحاوي"، ٤: ١٦٣؛ وأبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٣٩.

باليد، فإذا قطعت فقد زال محل التعلق، وإذا زال لم يعد للحكم محل يتعلق به(١).

الدليل السادس: أن الأصل في التشبه بالصالحين والمتعبدين الاستحباب لا الوجوب، وهذا منه، وقد استحب الفقهاء صوراً مشابهة لهذه المسألة، ومنها: استحباب إمرارالموسى على موضع الختان لمن ولد مختوناً، واستحباب النكاح في حق الممسوح(٢).

ونوقش: بأن هذه المسائل فيها خلاف بين الفقهاء فإمرار الموسى على موضع الختان محل خلاف(٣)، والنكاح في حق الممسوح والعنين كرهه بعض الفقهاء(٤).

القول الثاني: ذهب أصحابه إلى أن إمرار الموسى في النسك على رأس مَنْ لا

---

(١) ينظر: القدوري، "التجريد"، ٤: ١٨٩٣.

(٢) ينظر: محمد بن محمد الغزالي، "إحياء علوم الدين". (د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ٢: ٢٦؛ وأبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٣٩؛ والزركشي، "المنثور"، ٣: ١٤١.

(٣) إمرار الموسى على موضع الختان لمن ولد مختوناً ذهب الجمهور عدا الحنابلة إلى عدم مشروعيته في الجملة، وذهب الحنابلة إلى استحبابه. ينظر: عبد الله بن محمود الموصلي، "الاختيار لتعليل المختار". (د.ط، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٧٣م)، ٤: ١٦٧؛ وابن رشد، "البيان والتحصيل"، ١٧: ٢٦٧؛ والغرناطي، "التاج والإكليل"، ٤: ٣٩٥؛ والنووي، "المجموع"، ١: ٣٠٧؛ والهيتمي، "تحفة المحتاج"، ٩: ١٩٩؛ محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، "تحفة المودود بأحكام المولود". تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، (ط١، دمشق: دار البيان، ط١، ١٩٧١م)، ١٩١؛ وابن مفلح، "المبدع"، ٣: ٢٢١.

(٤) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ٤: ١٩٤؛ والزيلعي، "تبيين الحقائق"، ٢: ٩٦؛ والقرافي، "الذخيرة"، ٤: ١٨٩؛ والحطاب، "مواهب الجليل"، ٣: ٤٠٤؛ والرافعي، "فتح العزيز"، ٧: ٤٦٥؛ والرملي، "نهاية المحتاج"، ٧: ١٨٧؛ وابن قدامة، "المغني"، ٩: ٣٤٣؛ والبهوتي، "كشاف القناع"، ١١: ١٤٢.

شعر له غير مشروع، وقد نسب هذا القول لأبي بكر بن داود(١)، وقال به ابن القيم(٢)، ومال إليه المرداوي(٣)، ونسب لمحمد بن إبراهيم(٤)، والألباني(٥)، واختاره ابن عثيمين(٦).

واستدلوا على ذلك بما يلي:

الدليل الأول: أن الوسائل يسقط اعتبارها عند تعذر المقاصد، وإمرار الموسى

---

(١) ينظر: الماوردي، "الحاوي"، ٤: ١٦٣؛ والنووي، "المجموع"، ٨: ٢١٢، وأبو بكر بن داود يحتمل أن يكون الصيدلاني الشافعي، ويحتمل أن يكون أبو بكر بن داود الظاهري، وقد توصل الباحث فهد البراق إلى أنه الصيدلاني الشافعي، وساق عدداً من الحجج على ذلك. ينظر: البراق، "الآراء الفقهية المعاصرة المحكوم عليها بالشذوذ"، ١: ٤٧٩. ولعلَّ الأمر محتمل لأنني وجدت أن الماوردي حكى هذا القول عن أبي بكر، ولم يقيده بالصيدلاني عصريه، فيحتمل أن المراد أبو بكر بن داود الظاهري، وأحمد بن محمد ابن الرفعة في "كفاية النبيه في شرح التنبيه". تحقيق: مجدي باسلوم، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م)، ٧: ٤٧٠: نقل عن إمام الحرمين عن رواية الصيدلاني أنه مستحب.

(٢) ينظر: ابن قيم الجوزية، "تحفة المودود"، ١٩٨، والحكم بعدم المشروعية والقول بالكراهة ذكره ابن القيم في مسألة إمرار الموسى على موضع الختان، وجعل نظيره إمرار الموسى في النسك.

(٣) ينظر: المرداوي، "الإنصاف"، ٩: ٢١١.

(٤) نسبه إليه الشيخ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم في كتابه: "الإحكام شرح أصول الأحكام"، (ط٢، ١٤٠٦هـ)، ٢: ٤٨٨.

(٥) نسبه له حسين بن عودة العوايشة في "الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة". (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٣ – ١٤٢٩ هـ)، ٤: ٤١٨.

(٦) ينظر: محمد بن صالح العثيمين، "الشرح الممتع على زاد المستقنع". (ط١، دار ابن الجوزي، ١٤٢٢ – ١٤٢٨ هـ)، ١: ١٧٤.

وسيلةٌ لإزالة الشعر، وليست مقصودة بذاتها، وإذا سقط المقصود لم يبق للوسيلة معنى(١).

ونوقش: بأن إمرار الموسى مستثنى من هذه القاعدة الأغلبية(٢)، وقد تثبت الوسائل شرعاً مع انتفاء المقاصد، لا سيما وقد اعتبر غير واحد أنَّ إمرار الموسى على رأس من لا شعر له وسيلة ثابتة ولا تسقط بسقوط المقصد(٣).

الدليل الثاني: أن الحلق قربة تتعلق بمحل معين، وهو شعر الرأس إذا كان موجوداً، وإذا فات المحل سقط الوجوب(٤)، قياساً على سقوط وجوب غسل اليد إذا قطعت من أصل المنكب(٥).

ونوقش من وجهين:

الوجه الأول: أن تعلق الفرض بالشيء لا يوجب سقوطه بعدمه؛ بدلالة فرض الطهارة فإنه يتعلق بالماء، ولا يسقط الفرض بعدمه، بل يجب التيمم بدلاً عنه(٦).

---

(١) ينظر: ابن قيم الجوزية، "تحفة المودود"، ١٩٨.

(٢) ينظر: محمد بن إبراهيم البقوري، "ترتيب الفروق واختصارها". تحقيق: عمر عباد، (د.ط، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، ١٩٩٤م)، ١: ٣٢٠.

(٣) ينظر: القرافي، "الفروق"، ٢: ٣٣؛ والقرافي، "الذخيرة"، ٣: ٢٧٠؛ والشاطبي، "الموافقات"، ٢: ٣٤.

(٤) ينظر: الرافعي، "فتح العزيز"، ٧: ٣٧٩؛ والنووي، "المجموع"، ٨: ١٩٤؛ والشربيني، "مغني المحتاج"، ٢: ٢٧٠؛ وأبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٣٩؛ وابن النجار، "معونة أولي النهى"، ٤: ٢٢٣.

(٥) ينظر: الجويني، "الجمع والفرق"، ١: ٩٩؛ والماوردي، "الحاوي"، ٤: ١٦٣؛ وأبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٣٩.

(٦) ينظر: أبو يعلى الفراء، "التعليقة الكبيرة"، ١: ٤٣٩.

الوجه الثاني: أن الفرض في هذه المسألة يتعلق بالرأس، وهو باقٍ، فدلَّ على أن الفرض يتعلق بالمحل، كمن ستر جلدة في موضع الطهارة فإن الفرض يتعلق بمحلها(١).

الدليل الثالث: أن مجرد إمرار الموسى فعل لا يتقرب به إلى الله، ولا يتعبد بمثله، ولا فائدة منه، وهو أقرب إلى العبث الذي تصان عنه الشريعة(٢).

ونوقش من وجهين:

الوجه الأول: أن الإجماع قد قام على مشروعية هذا الفعل، وحكاه غير واحد(٣)، والمخالف محجوج بالإجماع قبله(٤).

الوجه الثاني: أن نظائر هذه المسألة في الفقه كثيرة معتبرة ومنها: غسل يد الأقطع، وتحريك الشفتين بالتكبير والقراءة في الصلاة، والمسح في الوضوء، والإمساك عند قيام البينة في أثناء النهار، وإمرار الموسى على موضع الختان، والنكاح في حق الممسوح والعنين، وإمرار السواك على فم من ذهبت أسنانه أو كانت نقية لا اصفرار فيها، وغيرها(٥).

---

(١) ينظر: القدوري، "التجريد"، ٤: ١٨٩٣.

(٢) ينظر: ابن قيم الجوزية، "تحفة المودود"، ١٩٨؛ والمرداوي، "الإنصاف"، ٩: ٢١١؛ والعثيمين، "الشرح الممتع"، ١: ١٧٤.

(٣) تقدم ذكر من حكى الإجماع ص١٢، ١٥ من هذا البحث.

(٤) ينظر: النووي، "المجموع"، ٨: ٢١٢؛ وعبد الرحيم بن الحسين العراقي، "طرح التثريب في شرح التقريب". (د.ط، دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ٥: ١١٨؛ ومحمد بن موسى الدميري، "النجم الوهاج في شرح المنهاج"، تحقيق: لجنة علمية، (ط١، جدة: دار المنهاج، ١٤٢٥هـ)، ٣: ٥٣٠؛ والسيوطي، "الأشباه والنظائر"، ٤٠٧.

(٥) سبق ذكر هذه النظائر عند الاستدلال للقول بالمشروعية في مجموع الرأيين: الوجوب =

الترجيح: الراجح القول بمشروعية إمرار الموسى في النسك على رأس من لا شعر له، وأن ذلك على سبيل الاستحباب لا الوجوب، وتتأيد المشروعية بفعل الصحابة، وحكاية الإجماع، وشواهد القواعد(١).

المبحث الثاني: شروط وضوابط إمرار الموسى على رأس من لا شعر له للتحلل من الإحرام

يؤخذ من كلام الفقهاء أنه يشترط لمشروعية إمرار الموسى على رأس من لا شعر له للتحلل من الإحرام شروطاً منها:

الشرط الأول: أن يُخَصَّ إمرار الموسى بالذَّكَرِ دون الأنثى؛ لأن الحلق ليس مشروعاً في حق النساء، وقد جاء في الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ الْحَلْقُ، إِنَّمَا عَلَى النِّسَاءِ التَّقْصِيرُ**»(٢)، وقد اعتبر غير

=

والاستحباب.

(١) ومما يجدر التنبه له أن الإجماع على هذه المسألة نقل في أزمان مختلفة فحكاه ابن المنذر، ثم ابن قدامة، ثم ابن القطان، والنووي، ثم العراقي، ثم الهيتمي، فالإجماع محكي على مشروعيته من مذاهب مختلفة، وفي قرون متطاولة. ينظر: البراق، "الآراء الفقهية المعاصرة المحكوم عليها بالشذوذ"، ١: ٤٨٢.

(٢) أخرجه سليمان بن الأشعث السجستاني، "سنن أبي داود". تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (ط١، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م)، كتاب المناسك، باب الحلق والتقصير برقم (١٩٨٥)، ٣: ٣٤٢، وسليمان بن أحمد الطبراني، "المعجم الكبير". تحقيق: حمدي السلفي، (ط١، القاهرة" مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٤ م)، برقم (١٣٠١٨)، ١٢: ٢٥٠؛ والدارقطني، "سنن الدارقطني"، برقم (٢٦٦٦)، ٣: ٣٢٠؛ والبيهقي، "السنن الكبرى"، برقم (٩٤٠٤)، ٥: ١٦٩؛ وضعفه ابن القطان في "بيان الوهم"، ٢: ٥٤٥، وحسنه النووي في "المجموع"، ٨: ١٩٧، وأحمد بن علي بن حجر في "التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير". (ط١، بيروت: دار

=

واحد أن الحلق في حق النساء مُثْلَةٌ لا يأمرن به(١)، وقد حُكيَ الإجماعُ على أنه ليس على النساء حلق إنما عليهن التقصير(٢).

الشرط الثاني: ألاَّ يكون على الرأس شعر ولا زغب نابت يمكن حلقه، فلو كان على رأسه شعرة واحدة أو زغب ظاهر لزمه الحلق وجوباً؛ كما لو كان شعره باقيًا(٣).

وقد حكي الإجماع على أن من كان على رأسه ثلاث شعرات أو شعرتان أو

=

الكتب العلمية، ١٤١٩هـ)، ٢: ٥٥٩: ذكر أن ابن القطان أعله، وأن ابن المواق رد عليه فأصاب، وصححه: محمد ناصر الدين الألباني، "سلسلة الأحاديث الصحيحة". (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ط١، ١٩٩٥م)، ٢: ١٥٧.

(١) ينظر: الكاساني، "بدائع الصنائع"، ٢: ١٤١؛ والزيلعي، "تبيين الحقائق"، ٢: ٣٩؛ والعمراني، "البيان"، ٤: ٣٤١؛ والهيتمي، "تحفة المحتاج"، ٤: ١٢٢؛ والرملي، "نهاية المحتاج"، ٣: ٣٠٦؛ وابن قدامة، "المغني"، ٥: ٣١٠؛ وابن مفلح، "المبدع"، ٣: ٢٢٢.

(٢) ينظر: ابن المنذر، "الإجماع"، ٥٨؛ "الإشراف"، ٣: ٣٥٩؛ ويوسف بن عبد الله بن عبد البر، "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد". تحقيق: بشار عواد وجماعة، (ط١، لندن: مؤسسة الفرقان، ٢٠١٧م)، ٥: ٢٨٣؛ وأحمد بن عمر القرطبي، "المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم". تحقيق: محيي الدين مستو، (ط١، دمشق: دار ابن كثير، ١٩٩٦م)، ٣: ٤٠٥؛ وأحمد بن علي بن حجر، "فتح الباري شرح صحيح البخاري". تصحيح: محب الدين الخطيب، (ط١، مصر: المكتبة السلفية، ١٣٨٠هـ)، ٣: ٥٦٥؛ ويحيى بن هُبَيْرَة الشيباني، "اختلاف الأئمة العلماء". تحقيق: السيد يوسف أحمد، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م)، ١: ٢٩٥؛ وابن قدامة، "المغني"، ٥: ٣١٠؛ والزركشي، "شرح الزركشي"، ٣: ٢٦٨.

(٣) ينظر: الماوردي، "الحاوي"، ٤: ١٦٣؛ والنووي، "المجموع"، ٨: ٢٠٢.

شعرة واحدة فإنه يلزمه إزالتها(١).

فلو كان ببعض رأسه شعر فهل يجب عليه أن يحلق ما عليه شعر من رأسه ويستحب له إمرار الموسى على الباقي الذي لا شعر عليه، فيه قولان: قول بالاستحباب، وقول بعدم الاستحباب، وقد تعقب الإسنوي وغيره القائلين بعدم الاستحباب بأن معنى التشبيه حاصل في البعض(٢)، أي: أن التشبه كما يكون في الكل يكون في البعض وليس فيه جمع بين أصل وبدل؛ لاختلاف محلهما، على أن الإمرار في حقيقته ليس بدلاً؛ لأنه لا يجب، وإنما يستحب، ولو كان بدلاً لوجب(٣)، فمن كان على بعض رأسه شعر دون بعض لزمه الحلق فيما عليه شعر، واستحب له إمرار الموسى على ما لا شعر عليه، ولا يكفيه الاقتصار على إمرار الموسى على ما لا شعر عليه(٤).

وقد قرر متأخرو الشافعية هذه المسألة على الاستحباب، وأن من لا شعر في رأسه، سواء كان في جميع رأسه أو بعضه فالمسنون في حقه إمرار الموسى؛ تشبيهًا

---

(١) ينظر: النووي، "المجموع"، ٨: ٢٠٢.

(٢) ينظر: الإسنوي، "المهمات"، ٤: ٣٦٨؛ الدميري، "النجم الوهاج"، ٣: ٥٣٠؛ وأحمد بن عبد الرحيم العراقي، "تحرير الفتاوى على التنبيه والمنهاج والحاوي". تحقيق: عبد الرحمن الزواوي، (ط١، جدة: دار المنهاج، ٢٠١١م)، ١: ٦١٩؛ والأنصاري، "أسنى المطالب"، ١: ٤٩١.

(٣) ينظر: سليمان بن عمر العجيلي، "حاشية الجمل على شرح المنهج". (د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت)، ٢: ٤٦٧.

(٤) ينظر: أحمد بن محمد الهيتمي، "الفتاوى الفقهية الكبرى". (د.ط، المكتبة الإسلامية، د.ت)، ٢: ١٠١.

بالحالقين(١).

الشرط الثالث: ألاَّ يكون قد حَلَقَ شعره في عمرته، ثم جاء الحج ولا شعر له فأمرَّ الموسى عليه ثم نبت شعره بعد ذلك، فلو كان والحالة هذه لم يجب عليه حلق ولا تقصير بلا خلاف؛ لأنه حالة التكليف لم يلزمه ذلك(٢).

الشرط الرابع: أن يقتصر الإمرار على الرأس دون غيره من شعر اللحية والشارب، فمن لم يكن على رأسه شعر وكان له لحية أو شارب فهل له أن يأخذ منها ليقوم هذا الأخذ مقام شعر الرأس؟

نُقِلَ عن الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال: يستحب لمن لم يكن على رأسه شعر أن يأخذ من شعر لحيته وشاربيه(٣)، فَيُمِرُّ الموسى على رأسه ثُمَّ يأخذُ من لحيته وشاربه(٤)، وهو قول عند الحنابلة(٥).

---

(١) ينظر: أحمد بن محمد الهيتمي، "المنهاج القويم شرح مسائل التعليم". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ٢٨٨.

(٢) ينظر: النووي، "المجموع"، ٨: ٢٠١؛ والعراقي، "طرح التثريب"، ٥: ١١٨.

(٣) ينظر: الشافعي، "الأم"، ٧: ٢٦٨؛ والبيهقي، "السنن الكبرى"٥: ١٦٩؛ "معرفة السنن والآثار"، ٧: ٢٦٦؛ والنووي، "المجموع"، ٨: ٢٠١ وقال فيه: " هكذا ذكر الشافعي هذا النص ونقله الأصحاب واتفقوا عليه، وحكاه إمام الحرمين عن نص الشافعي"؛ والأنصاري، "أسنى المطالب"، ١: ٤٩١.

(٤) قال ابن الرفعة في "كفاية النبيه"، ٧: ٤٧٠: والمفهوم من كلام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ استحباب المجموع، أي: إمرار الموسى مع أخذ شيء من شعر اللحية والشارب.

(٥) لكن منصوص فقهاء الحنابلة أنه يأخذ من شاربه. ينظر: "الإنصاف" ٩: ٢١١، لكنهم لم يصرحوا هل يجمع بين الإمرار والأخذ أم يقتصر على الأخذ من الشارب فقط.

واسْتُدِلَّ على ذلك بما يلي:

الدليل الأول: ما جَاءَ فِي الأَثَرِ عَنْ مَالك عَنْ نَافِع أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رضي الله عنهما: «**كَانَ إِذَا حَلَقَ فِي حَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ أَخَذَ مِنْ لِحْيَتِهِ وَشَارِبِهِ**»(١).

وجه الدلالة: في الأثر دليل على أن ابن عمر رضي الله عنهما كان يأخذ من لحيته وشاربه في النسك(٢).

ونوقش من الأوجه التالية:

الوجه الأول: بأن ابن عمر رضي الله عنهما أراد أن يبين أنه لما كان حراماً عليه أن يأخذ من لحيته وشاربه وهو محرم فقد زال حكم التحريم في حقه عند الإحلال من النسك(٣).

وأجيب: بأن شعر اللحية والشارب من الشعور التي يجوز الأخذ منها، وحكم

---

(١) أخرجه مالك بن أنس الأصبحي، "الموطأ". تحقيق: محمد الأعظمي، (ط١، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان، ط١، ١٤٢٥هـ)، برقم (١٤٨٤)، ٣: ٥٨٢؛ ومحمد بن إدريس الشافعي، "مسند الشافعي". تحقيق: ماهر الفحل، (ط١، الكويت: شركة غراس، ٢٠٠٤م)، برقم (١٠١٧)، ٢: ٢٨١؛ وابن المنذر في "الإشراف"، ٣: ٣٥٦، والبيهقي في "السنن الكبرى"، برقم (٩٤٠٣)، ٥: ١٦٩؛ "معرفة السنن والآثار"، برقم (١٠٠٠٣)، ٧: ٢٦٦؛ وأخرجه البخاري، "صحيح البخاري"، معلقاً بلفظ "وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ: إِذَا حَجَّ أَوِ اعْتَمَرَ قَبَضَ عَلَى لِحْيَتِهِ، فما فضل أخذه" في كتاب اللباس، باب تقليم الأظفار برقم (٥٥٥٣)، ٥: ٢٢٠٩؛ وصححه النووي في "المجموع"، ٨: ٢٠١؛ وحكم ابن حجر في "فتح الباري" على معلق البخاري بالوصل ١٠: ٣٥٠.

(٢) ينظر: يوسف بن عبد الله بن عبد البر، "الاستذكار". تحقيق: سالم عطا ومحمد معوض، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ٤: ٣١٦.

(٣) ينظر: ابن عبد البر، "الاستذكار"، ٤: ٣١٦.

النسك يتعلق بها على وجه الاستحباب لا الوجوب(١).

الوجه الثاني: أن الأخذ الوارد عن ابن عمر رضي الله عنهما جاء مطلقاً، وليس مقيداً بمن ليس على رأسه شعر، فظاهر الأثر الوارد عنه الجمع(٢)، فلعلَّه رضي الله عنه أراد الجمع بين الحلق والتقصير، فحلق رأسه كله وقصر من لحيته وشاربه؛ ليدخل في عموم قوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح:٢٧](٣).

الدليل الثاني: أن من كان محرماً بنسك فإنه ينبغي عليه أن يضع من شعره شيئاً لله سبحانه وتعالى، فإذا لم يكن هناك شعر على رأسه فليأخذ بدلاً عنه من لحيته وشاربه(٤).

ونوقش: بأن النسك إنما هو في الرأس لا في الوجه، بدليل قوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾.

وقد ذكر الإمام النووي رحمه الله أنَّ نصوص الشافعي ونصوص أصحابه تدل على أن الحلق لا يحصل إلا بشعر الرأس، وأنه لا يحصل بشعر اللحية ولا بغيرها من شعور البدن(٥).

---

(١) ينظر: سليمان بن خلف الباجي، " المنتقى شرح الموطأ". (ط١، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ)، ٣: ٣٢.

(٢) ينظر: الشافي، ابن الأثير ٣: ٥٤٤.

(٣) ينظر: محمد بن يوسف الكرماني، "الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري". (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٣٧م)، ٢١: ١١١.

(٤) ينظر: البيهقي، "السنن الكبرى"، ٥: ١٦٩؛ "معرفة السنن والآثار"، ٧: ٢٦٦؛ والعمراني، "البيان"، ٤: ٣٤١؛ والنووي، "المجموع"، ٨: ٢٠١.

(٥) ينظر: البيهقي، "معرفة السنن والآثار"، ٧: ٢٦٦؛ والنووي، "المجموع"، ٨:؛ ٢٠٢والعراقي، "طرح التثريب"، ٥: ١١٨.

المبحث الثالث: المقصد الشرعي المرتبط بمسألة إمرار الموسى في النسك على رأس من لا شعر له

۞ المقصد الشرعي المرتبط بهذه المسألة هو التشبه بالمتعبدين.

ويقصد بالتشبه بالمتعبدين: التَشَكُّلُ بأشكال العبادة ممنْ لا تصح منه، أو لا تجزيء، أو مَنْ يعجز عن تحقيقها، بقصد مشابهة أهلها في الأفعال والصور(١)، كأن يقوم بالشخص مانع من موانع تحقيق العبادة، أو صحتها، أو إجزائها، لكنه يفعلها رغبة في التشبه بأهلها؛ رجاء مشاركتهم في الثواب.

والتشبه المراد هنا في هذه المسألة التشبه بالحالقين، وقد نصَّ عليه جملة من الفقهاء(٢).

---

(١) ينظر: حمد بن سليمان الخطابي، "معالم السنن". (ط١، حلب: المطبعة العلمية، ١٩٣٢م)، ٢: ١٩٩؛ والحسين بن مسعود البغوي، "شرح السنة". تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش، (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣م)، ٧: ٤٤؛ ومحمد بن أحمد السمرقندي، "تحفة الفقهاء". (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، ١: ٣٦٥؛ وابن دقيق العيد، "شرح الإلمام"، ٤: ٤٧٢؛ والكرماني، "الكواكب الدراري"، ٩: ٩٩؛ وأحمد بن حسين بن رسلان، "شرح سنن أبي داود". تحقيق: خالد الرباط وآخرون، (ط١، الفيوم: دار الفلاح، ٢٠١٦م)، ٨: ٢٣٧؛ وعبد الرؤوف بن علي المناوي، "فيض القدير شرح الجامع الصغير". (ط١، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ)، ٣: ٤٠١؛ ومحمد بن إسماعيل الصنعاني، "التنوير شرح الجامع الصغير". تحقيق: محمد إسحاق، (ط١، الرياض: دار السلام، ط١، ٢٠١١م)، ٥: ٣٩٥.

(٢) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ٤: ٧٠؛ وابن عبد البر، "التمهيد"، ٤: ٧٢؛ والرافعي، "فتح العزيز"، ٣: ٤٢٦؛ وابن الرفعة، "كفاية النبيه"، ٧: ٤٦٩؛ والأنصاري، "أسنى المطالب"، ١: ٤٩١؛ والهيتمي، "تحفة المحتاج"، ٤: ١٢٢.

والتشبه بالمتعبدين قد وردت أدلة كثيرة ترغب فيه، منها ما يلي:

الدليل الأول: حديث ابن عمر رضي الله عنهما قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**مَنْ تَشَبَّهَ بِقَومٍ فَهُوَ مِنْهُمْ**»(١).

وجه الدلالة: في الحديث حث على الاقتداء بهدي الصالحين، وقفو آثارهم؛ فإن المتشبه بهم يُكْرَمُ كما يُكْرَمُون(٢)، ومن عجز عن تحقيق الفعل، أو قام به مانع

---

(١) أخرجه: السجستاني، "سنن أبي داود"، كتاب اللباس، باب في لبس الشهرة، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، برقم (٤٠٣١)، ٦: ١٤٤؛ وأخرجه بتمامه ابن أبي شيبة، "المصنف"، برقم (٢٠٥٥٠)، ١١: ٥٢؛ وأحمد بن محمد بن حنبل، "مسند الإمام أحمد بن حنبل". تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م)، برقم (٥١١٤)، ٩: ١٢٣؛ وأخرجه مختصراً من حديث حذيفة: أحمد بن عمرو البزار، "مسند البحر الزخار". تحقيق: محفوظ الرحمن وجماعة، (ط١، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٨م)، برقم (٢٩٦٦)، ٧: ٣٦٨، وسليمان بن أحمد الطبراني، "المعجم الأوسط". تحقيق: تحقيق: طارق عوض الله وآخرون، (د.ط، القاهرة: دار الحرمين، د.ط)، برقم (٨٣٢٧)، ٨: ١٧٩ وقد حكما عليه بالتفرد، وقال محمد بن أحمد الذهبي، "سير أعلام النبلاء". تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م)، ١٥: ٥٠٩: إسناده صالح، وحسن إسناده ابن حجر في "فتح الباري"، ١٠: ٢٧١، وصححه: محمد ناصر الدين الألباني، "إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل". (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م)، ٥: ١٠٩.

(٢) ينظر: ابن عبد البر، "التمهيد"، ٤: ٧٢؛ والحسن بن محمد البكري، "الأربعون". تحقيق: محمد محفوظ، (ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٠م)، ٢٧؛ وابن رسلان، "شرح سنن أبي داود"، ١٦: ٢٠٨؛ وعبد الله صالح الفوزان، "منحة العلام في شرح بلوغ المرام". (ط١، دار ابن الجوزي، ١٤٢٧هـ)، ١٠: ١٦٠.

من أدائه فَيُرَغَّب له التشبه بالمتعبدين(١).

الدليل الثاني: حديث جَابِر بنِ عبدِاللهِ ﷺ فِي صِفَةِ حَجَّةِ النَّبِيِّ ﷺ، وَفِيهِ: قَالَ: «**فَخَرَجْنَا مَعَهُ حَتَّى أَتَيْنَا ذَا الحُلَيفَة، فَوَلَدَتْ أَسْمَاءُ بنتُ عُمَيْس مُحَمّدَ بن أَبِي بَكْر، فَأَرْسَلَتْ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ: كَيفَ أَصْنَعُ؟ قَالَ: اغْتَسِلِي وَاسْتَثْفِرِي بِثَوب، وَأَحْرِمِي**»(٢).

وجه الدلالة: أن النفساء لا يصح الاغتسال في حقها، ولكن النبي ﷺ أمرها أن تقوم ذلك من باب الاقتداءً بالطواهر، والتشبه بهن(٣).

الدليل الثالث: عن الرُّبَيّع بنتِ مُعَوَّذ ﷺ قَالَتْ: أَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ غَدَاةَ عَاشُورَاءَ إِلَى قُرَى الْأَنْصَارِ: «**مَنْ أَصْبَحَ مُفْطِرًا فَلْيُتِمَّ بَقِيَّةَ يَوْمِهِ، وَمَنْ أَصْبَحَ صَائِمًا فَلْيَصُمْ، قَالَتْ: فَكُنَّا نَصُومُهُ بَعْدُ، وَنُصَوِّمُ صِبْيَانَنَا، وَنَجْعَلُ لَهُمُ اللُّعْبَةَ مِنَ الْعِهْنِ، فَإِذَا بَكَى أَحَدُهُمْ عَلَى الطَّعَامِ أَعْطَيْنَاهُ ذَاكَ حَتَّى يَكُونَ عِنْدَ الإِفْطَارِ**»(٤).

وجه الدلالة: أن في أمره ﷺ من أكل بالإمساك بقية النهار دليل على مراعاة حق الوقت في العبادة؛ تشبهاً بالصائمين؛ لأن هؤلاء المأمورين بذلك أدركوا وقت

---

(١) ينظر: الكاساني، "بدائع الصنائع"، ٢: ١٤٠.

(٢) أخرجه مسلم، "صحيح مسلم"، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، برقم (١٢١٨)، ٤: ٣٨.

(٣) ينظر: الخطابي، "معالم السنن"، ٢: ١٩٩.

(٤) أخرجه البخاري، "صحيح البخاري"، بلفظه في كتاب الصيام، باب صوم الصبيان برقم (١٨٥٩)، ٢: ٦٩٢، ومسلم بن الحجاج القشيري، "صحيح مسلم". تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٥م)، بنحوه في كتاب الصيام، باب من أكل في عاشوراء فليكمل صومه، برقم (١١٣٦)، ٢: ٧٩٨.

التشبه، وإن لم يدركوا وقت الصوم(١).

الدليل الرابع: حديث أم عطية ﵂ أنها سمعت رسول الله ﷺ: يَقُولُ: «**يَخْرُجُ الْعَوَاتِقُ، وَذَوَاتُ الْخُدُورِ، أَوِ الْعَوَاتِقُ ذَوَاتُ الْخُدُورِ، وَالْحُيَّضُ، وَلْيَشْهَدْنَ الْخَيْرَ، وَدَعْوَةَ الْمُؤْمِنِينَ، وَيَعْتَزِلُ الْحُيَّضُ الْمُصَلَّى**»، وفي لفظ: «**أَمَرَنَا أَنْ نُخْرِجَ الْعَوَاتِقَ وَذَوَاتِ الْخُدُورِ**»(٢).

وجه الدلالة: أن الأمر الوارد في الحديث متوجه لمن ليس بمكلف بالصلاة باتفاق، وإنما المقصود منه المشاركة في الخير، والتشبه بالمصلين(٣).

الدليل الخامس: أن التشبه بالصالحين في خصال الخير، ومكارم الأخلاق، ومحاسن الآداب من مطلوبات الشرع ومندوباته التي حث عليها ورغب فيها؛ لما في التشبه بهم من رجاء مشاركتهم في نيل المثوبة، والطمع في إدراك مراتبهم(٤).

---

(١) ينظر: عبد الله بن نجم بن شاس، " عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة". تحقيق: حميد لحمر، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م)، ١: ٢٥٥؛ والبغوي، "شرح السنة"، ٧: ٤٤؛ الوسيط، الغزالي ٢: ٥٤٣.

(٢) أخرجه البخاري، "صحيح البخاري"، بلفظه في كتاب العيدين، باب اعتزال الحيض المصلى برقم (٩٣١) (٩٣٧)، ١: ٣٣١، ٣٣٣؛ ومسلم، "صحيح مسلم"، بنحوه في كتاب صلاة العيدين، باب ذكر إباحة خروج النساء في العيدين إلى المصلى وشهود الخطبة ومفارقة الرجال، برقم (٨٨٣)، ٢: ٦٠٦.

(٣) ينظر: القرطبي، "المفهم"، ٢: ٥٢٤؛ ومحمود بن أحمد العيني، "نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار". تحقيق: ياسر إبراهيم، (ط١، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٨م)، ٦: ١٥٩.

(٤) ينظر: الخطابي، "معالم السنن"، ٢: ١٤٩؛ والبغوي، "شرح السنة"، ٧: ٤٤؛ ومحمد بن محمد الغزي، "حسن التنبه لما ورد في التشبه". (ط١، سوريا: دار النوادر، ٢٠١١م)، ١: =

❁ وفي التشبه بالمتعبدين عدد من الحكم تُطْلَبُ، وأبرزها حكمتان:

الحكمة الأولى: أن المشابهة توجب المقاربة، وتفضي إلى المشاركة(١)، فينبغي الحرص على التشبه بالصالحين، والاقتداء بأهل الخير، واقتفاء آثارهم، والعناية بأحوالهم(٢).

والتشبه بالمتعبدين فيه طمع في إدراك منازلهم، والقرب منهم، والترسم بأعمالهم، وتكثير سوادهم(٣)، ولذا كان التشبه بالصالحين والمتعبدين في خصال الخير، ومكارم الأخلاق، ومحاسن الآداب من مطلوبات الشرع ومندوباته التي حث عليها ورغب فيها؛ لما في التشبه بهم من رجاء مشاركتهم في نيل المثوبة(٤).

الحكمة الثانية: التعود على العمل الصالح، وعدم الانقطاع عنه، حتى عندما يقوم بالإنسان عجز أو مانع، فإن الفعل الحميد ينبغي الاعتناء به، واعتياده، والمواظبة

=

١٤٤.

(١) ينظر: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، "الفتاوى الكبرى". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م)، ٦: ١٧٥.

(٢) ينظر: علي بن خلف ابن بطال، "شرح صحيح البخاري". تحقيق: ياسر إبراهيم، (ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م)، ٩: ٤٦٢؛ وابن رسلان، "شرح سنن أبي داود"، ١٥: ٣٨٣.

(٣) ينظر: محمد بن أحمد السرخسي، "شرح السير الكبير". (د.ط، الشركة الشرقية، ١٩٧١م). ١٨؛ وعبد الحق بن سيف الدين الدهلوي، "لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح". تحقيق: تقي الدين الندوي، (ط١، دمشق: دار النوادر، ٢٠١٤م). ٧: ٣٥٧.

(٤) ينظر: الخطابي، "معالم السنن"، ٢: ١٤٩؛ والبغوي، "شرح السنة"، ٧: ٤٤؛ والغزي، "حسن التنبه"، ١: ١٤٤.

عليه، وتجنب الفعل القبيح، والبعد عنه(١).

وقد ذكر الفقهاء أفعالاً يندب إليها، وأفعالاً يطلب تركها؛ ترغيباً في الاعتياد على ما يُنْدَبُ إليه، وَخَشيَةً من اعتياد ما يطلب تركه، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: حث المسلم على العناية بحزبه من القرآن كل يوم، وأن يتخذ مكاناً في المسجد للصلاة أو التعليم، وندبُ تردد الناس على مكة والمدينة للحج والعمرة والزيارة، والترغيب في تخمير الإناء، ومنع الصبي من لبس الحرير، ومنع إخراج الشموع والسرج إلى المقابر ليالي العيد، ومنع الرقي على جبل عرفة، وغيرها(٢).

الخاتمة

وفي نهاية هذا البحث أحمد الله على سابغ فضله، وجميل نواله، وأسجل أهم نتائج وتوصيات ما توصلت إليه في هذا البحث:

۞ النتائج:

أولاً: المراد بمسألة إمرار الموسى في النسك على رأس من لا شعر له: أنَّ

---

(١) ينظر: القرطبي، "المفهم"، ٦: ٥٩٢؛ ويحيى بن شرف النووي، "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج". (ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ)، ١٦: ١٦٠؛ وعبد القادر بن موسى الجيلاني، "الغنية لطالبي طريق الحق". تحقيق: صلاح عويضة، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، ٢: ٣٣٤.

(٢) ينظر: الموصلي، "الاختيار"، ٤: ١٥٩؛ وإبراهيم بن علي ابن فرحون، "تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام". (ط١، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦م)، ١: ٢٧٦؛ وابن الهمام، "فتح القدير"، ٧: ١٥؛ والرافعي، "فتح العزيز"، ٥: ٣٥؛ وابن الرفعة، "كفاية النبيه"، ٧: ٤٣٥؛ وابن رسلان، "شرح سنن أبي داود"، ٦: ٤٧٢ ٩: ٥٥٢؛ وابن قيم الجوزية، "تحفة المودود"، ٢٥٠؛ "زاد المعاد في هدي خير العباد". تحقيق: محمد الإصلاحي وآخرون، (ط٣، الرياض: دار عطاءات العلم، ٢٠١٩م)، ٤: ٣٣٤.

الْمُحرِمَ إذا أرد التحلل من إحرامه، ولم يكن على رأسه شعر فَيُجْرِي الموسى على رأسه، سواءً كان أصلع، أو محلوق الرأس بأن حلق ولا شَعْرَ عليهِ، أو كان قد حلق واعتمر من ساعته.

ثانياً: الراجح القول بمشروعية إمرار الموسى في النسك على رأس من لا شعر له، وأن ذلك على سبيل الاستحباب لا الوجوب، وتتأيد المشروعية بفعل الصحابة ﷺ، وحكاية الإجماع في المسألة، وشواهد القواعد الدالة على ذلك.

ثالثاً: يشترط لإمرار الموسى في النسك على رأس من لا شعر له: أن يُخَصَّ بالذَّكَرِ دون الأنثى، وألاَّ يكون على الرأس شعر ولا زغب نابت يمكن حلقه.

رابعاً: لا يقوم شعرُ غيرِ الرأس من اللحية وغيرها مقام شعر الرأس، فالحلق لا يحصل إلا بشعر الرأس، ولا يحصل بشعر اللحية وغيرها من شعور البدن.

خامساً: من كان على بعض رأسه شعر وبعضه لا شعر عليه فيجب عليه حلق ما عليه شعر من رأسه، ويسن له إمرار الموسى على ما لا شعر عليه من رأسه؛ تشبيهًا بالحالقين.

سادساً: ترتبط مسألة إمرار الموسى في النسك بمقصد شرعي هو التشبه بالمتعبدين، وهو هنا في هذه المسألة: التشبه بالحالقين، إذ في التشبه بالمتعبدين طمع في إدراك منازلهم، والقرب منهم، والترسم بأعمالهم، وتكثير سوادهم.

۞ التوصيات:

أ – العناية بمسائل العبادات عموماً، ومسائل الحج خصوصاً.

ب– التركيز على أوجه الربط بين مقاصد الشريعة وحكمها المرعية المبثوثة في الأحكام الفقهية خصوصاً.

ت — النظر في المسائل التي يحكى الإجماع فيها ودراستها، وتحرير كلام الفقهاء فيها، والخروج بنتيجة واضحة من خلال الدراسة.

ث– دراسة أحكام الشعر وأثره في فقه المناسك وأحكامه.

فهرس المصادر والمراجع

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، "المصنف". تحقيق: سعد الشثري، (ط١، الرياض: دار كنوز إشبيليا، ٢٠١٥م).

ابن الأثير، المبارك بن محمد، "الشافي في شرح مسند الشافعي"، تحقيق: أحمد سليمان، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٦هـ).

ابن الأثير، المبارك بن محمد، "النهاية في غريب الحديث والأثر". تحقيق: طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي، (د.ط، بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٧٩م).

ابن الجلاب، عبيد الله بن الحسين، "التفريع في فقه الإمام مالك". تحقيق: سيد كسروي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م).

ابن الرفعة، أحمد بن محمد، "كفاية النبيه في شرح التنبيه". تحقيق: مجدي باسلوم، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م).

ابن القطان، علي بن محمد، "الإقناع في مسائل الإجماع". تحقيق: فوزي الصعيدي، (ط١، الفاروق الحديثة، ٢٠٠٤م).

ابن القطان، علي بن محمد، "بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام". تحقيق: الحسين سعيد، (ط١، الرياض: دار طيبة، ط١١٩٩٧م).

ابن الملقن، عمر بن علي، "عجالة المحتاج إلى توجيه المنهاج". تحقيق: هشام البدراني، (ط١، إربد: دار الكتاب، ٢٠٠١م).

ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، "الإجماع". تحقيق: فؤاد عبد المنعم، (ط١، دار المسلم، ٢٠٠٤م).

ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، "الإشراف على مذاهب العلماء". تحقيق: صغير أحمد، (ط١، رأس الخيمة: مكتبة مكة الثقافية، ٢٠٠٤م).

ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، "فتح القدير على الهداية". (ط١، مطبعة

مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٠ م).

ابن بطال، علي بن خلف، "شرح صحيح البخاري". تحقيق: ياسر إبراهيم، (ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، "الفتاوى الكبرى". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م).

ابن حجر، أحمد بن علي، "التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ).

ابن حجر، أحمد بن علي، "فتح الباري شرح صحيح البخاري". تصحيح: محب الدين الخطيب، (ط١، مصر: المكتبة السلفية، ١٣٨٠هـ).

ابن حنبل، أحمد بن محمد، "مسند الإمام أحمد بن حنبل". تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م).

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، "صحيح ابن خزيمة". تحقيق: محمد الأعظمي، (د.ط، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت).

ابن دقيق العيد، محمد بن علي، "شرح الإلمام بأحاديث الأحكام". تحقيق: محمد خلوف، (ط٢، سوريا: دار النوادر، ٢٠٠٩م).

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، "تقرير القواعد وتحرير الفوائد". تحقيق: خالد المشيقح وجماعة، (ط١، الكويت: دار ركائز، ٢٠١٩م).

ابن رسلان، أحمد بن حسين، "شرح سنن أبي داود". تحقيق: خالد الرباط وآخرون، (ط١، الفيوم: دار الفلاح، ٢٠١٦م).

ابن رشد، محمد بن أحمد، "البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة". تحقيق: محمد حجي وآخرون، (ط٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م).

ابن شاس، عبد الله بن نجم، " عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة". تحقيق: حميد لحمر، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م).

ابن عابدين، محمد أمين، "حاشية ابن عابدين". (ط٢، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦م).

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، "الاستذكار". تحقيق: سالم عطا ومحمد معوض، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م).

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد". تحقيق: بشار عواد وجماعة، (ط١، لندن: مؤسسة الفرقان، ٢٠١٧م).

ابن فرحون، إبراهيم بن علي، "تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام". (ط١، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦م).

ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد، "الشرح الكبير على متن المقنع". تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، (ط١، القاهرة: دار هجر، ١٩٩٥م).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، "المغني". تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، (ط٣، الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٧م).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، "تحفة المودود بأحكام المولود". تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، (ط١، دمشق: دار البيان، ط١، ١٩٧١م).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، "زاد المعاد في هدي خير العباد". تحقيق: محمد الإصلاحي وآخرون، (ط٣، الرياض: دار عطاءات العلم، ٢٠١٩م).

ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، "المبدع في شرح المقنع". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م).

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

ابن نجيم، زين الدين ابن إبراهيم، "البحر الرائق شرح كنز الدقائق". (ط٢، دار الكتاب الإسلامي، د.ت).

أبو حبيب، سعدي بن حمدي، "القاموس الفقهي". (ط٢، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨م).

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين، "التعليقة الكبيرة". تحقيق: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، (ط١، دمشق: دار النوادر، ٢٠١٠م).

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين، "العدة في أصول الفقه". تحقيق: أحمد المباركي، (ط٢، د.ن، ١٩٩٠م).

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

الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، "المهمات في شرح الروضة والرافعي". عناية: أبو الفضل الدمياطي، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٩م).

الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، "مطالع الدقائق في تحرير الجوامع والفوارق". تحقيق: نصر الدين فريد، (ط١، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧م).

الإشبيلي، عبد الحق بن عبد الرحمن، "الأحكام الوسطى". تحقيق: حمدي السلفي، صبحي السامرائي، (د.ط، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٥م).

الأصبحي، مالك بن أنس، "المدونة". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م).

الأصبحي، مالك بن أنس، "الموطأ". تحقيق: محمد الأعظمي، (ط١، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان، ط١، ١٤٢٥هـ).

الألباني، محمد ناصر الدين، "إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل". (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م).

الألباني، محمد ناصر الدين، "سلسلة الأحاديث الصحيحة". (ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ط١، ١٩٩٥م).

الأنصاري، زكريا بن محمد، "أسنى المطالب في شرح روض الطالب". (د.ط، دار الكتاب الإسلامي، د.ت).

البابرتي، محمد بن محمد، "العناية شرح الهداية". (ط١، مطبعة مصفى البابي الحلبي، ١٩٧٠ م).

الباجي، سليمان بن خلف، " المنتقى شرح الموطأ". (ط١، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ).

البخاري، عبد العزيز بن أحمد، "كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي". (ط١، إسطنبول: شركة الصحافة العثمانية، ١٨٩٠م).

البخاري، محمد بن إسماعيل، "صحيح البخاري". تحقيق: مصطفى البغا، (ط٣، بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٧م).

البراق، فهد الحميدي، "الآراء الفقهية المعاصرة المحكوم عليها بالشذوذ جمعا ودراسة". (ط١، دار طيبة الخضراء، ١٤٤٦هـ).

البعلي، محمد بن أبي الفتح، "المطلع على ألفاظ المقنع". تحقيق: محمود الأرناؤوط وياسين الخطيب، (ط١، مكتبة السوادي، ٢٠٠٣م).

البغوي، الحسين بن مسعود، "شرح السنة". تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش، (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣م).

البقوري، محمد بن إبراهيم، "ترتيب الفروق واختصارها". تحقيق: عمر عباد، (د.ط، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، ١٩٩٤م).

البكري، الحسن بن محمد، "الأربعون". تحقيق: محمد محفوظ، (ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٠م).

البلخي، نظام الدين البرنهابوري وعلماء، "الفتاوى الهندية". (ط٢، بولاق: المطبعة الأميرية، ١٣١٠هـ).

البهوتي، منصور بن يونس، "كشاف القناع عن متن الاقناع". تحقيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، (ط١، المملكة العربية السعودية: وزرة العدل، ٢٠٠٠م).

البيهقي، أحمد بن الحسين، "السنن الكبرى". تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م).

البيهقي، أحمد بن الحسين، "معرفة السنن والآثار". تحقيق: عبد المعطي قلعجي، (ط١، دمشق: دار الوعي، ١٩٩١م).

الجندي، خليل بن إسحاق، "التوضيح في شرح المختصر الفرعي". تحقيق: أحمد نجيب، (ط١، مركز نجيبويه، ٢٠٠٩م).

الجوهري، إسماعيل بن حماد، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق: أحمد عطار، (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م).

الجويني، عبد الله بن يوسف، "الجمع والفرق". تحقيق: عبد الرحمن المزيني، (ط١، بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٤م).

الجيلاني، عبد القادر بن موسى، "الغنية لطالبي طريق الحق". تحقيق: صلاح عويضة، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م).

الحطاب، محمد بن محمد، "مواهب الجليل في شرح مختصر خليل". (ط٣، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م).

حمد بن سليمان الخطابي، "معالم السنن". (ط١، حلب: المطبعة العلمية، ١٩٣٢م).

الحميري، نشوان بن سعيد، "شمس العلوم". تحقيق: حسين العمري وجماعة، (ط١، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩م).

الدارقطني، علي بن عمر، "سنن الدارقطني". تحقيق: شعيب الأرنؤوط وجماعة، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤م).

الدسوقي، محمد بن أحمد، "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير". (د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت).

الدميري، محمد بن موسى، "النجم الوهاج في شرح المنهاج"، تحقيق: لجنة علمية، (ط١، جدة: دار المنهاج، ١٤٢٥هـ).

الدهلوي، عبد الحق بن سيف الدين، "لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح". تحقيق: تقي الدين الندوي، (ط١، دمشق: دار النوادر، ٢٠١٤م).

الذهبي، محمد بن أحمد، "سير أعلام النبلاء". تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م).

الرازي، أحمد بن فارس، "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام هارون، (د.ط، دار الفكر، ١٣٩٩هـ).

الرافعي، عبد الكريم بن محمد، "فتح العزيز بشرح الوجيز". تحقيق: علي عوض، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ).

الرجراجي، الحسين بن علي، "رفع النقاب عن تنقيح الشهاب". تحقيق: أَحْمَد السراح، عبد الرحمن الجبرين، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٤م).

الركبي، محمد بن أحمد، "النظم المستعذب في تفسير غريب ألفاظ المهذب". تحقيق: مصطفى سالم، (د.ط، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٩٨٨م).

الرملي، محمد بن أبي العباس، "نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج". (ط أخيرة، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤م).

الروياني، عبد الواحد بن إسماعيل، "بحر المذهب". تحقيق: طارق فتحي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م).

الزبيدي، محمد مرتضى، "تاج العروس". تحقيق: جماعة من المحققين، (د.ط، الكويت: وزارة الإرشاد بالكويت، ١٩٦٥ - ٢٠٠١ م).

الزركشي، محمد بن عبد الله، "المنثور في القواعد الفقهية". تحقيق: تيسير فائق، (ط٢، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٩٨٥م).

الزركشي، محمد بن عبد الله، "شرح الزركشي على مختصر الخرقي". تحقيق: عبد الله الجبرين، (ط١، دار العبيكان، ١٩٩٣م).

الزمخشري، محمود بن عمرو، "أساس البلاغة". تحقيق: محمد باسل السود، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م).

الزيات، أحمد، ونخبة من اللغويين، "المعجم الوسيط". (ط٢، القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٢ م).

الزيلعي، عثمان بن علي، "تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق". (ط١، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٤هـ).

السجستاني، سليمان بن الأشعث، "سنن أبي داود". تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (ط١، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م).

السرخسي، محمد بن أحمد، "المبسوط". (د.ط، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣م).

السرخسي، محمد بن أحمد، "شرح السير الكبير". (د.ط، الشركة الشرقية، ١٩٧١م).

السفيري، محمد بن عمر، "المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية صلى الله عليه وسلم من صحيح الإمام البخاري". تحقيق: أحمد فتحي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م).

السلمي، العز بن عبد السلام، "قواعد الأحكام،". عناية: طه عبد الرؤوف، (د.ط، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩١م).

السمرقندي، محمد بن أحمد، "تحفة الفقهاء". (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م).

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، "الأشباه والنظائر". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م).

الشاطبي، إبراهيم بن موسى، "الموافقات". تحقيق: مشهور آل سلمان، (ط١، دار ابن عفان، ١٩٩٧م).

الشافعي، محمد بن إدريس، "الأم". (ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣م).

الشافعي، محمد بن إدريس، "مسند الشافعي". تحقيق: ماهر الفحل، (ط١، الكويت: شركة غراس، ٢٠٠٤م).

الشربيني، محمد بن أحمد، "مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م).

الشيباني، يحيى بن هُبَيْرَة، "اختلاف الأئمة العلماء". تحقيق: السيد يوسف أحمد، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م).

الشيرازي، إبراهيم بن علي، "المهذب في فقه الإمام الشافعي". (د.ط، بيروت: دار

الكتب العلمية، د.ت).

الصنعاني، محمد بن إسماعيل، "التنوير شرح الجامع الصغير". تحقيق: محمد إسحاق، (ط١، الرياض: دار السلام، ط١، ٢٠١١م).

الطبراني، سليمان بن أحمد، "المعجم الأوسط". تحقيق: تحقيق: طارق عوض الله وآخرون، (د.ط، القاهرة: دار الحرمين، د.ط).

الطبراني، سليمان بن أحمد، "المعجم الكبير". تحقيق: حمدي السلفي، (ط١، القاهرة" مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٤ م).

العثيمين، محمد بن صالح، "الشرح الممتع على زاد المستقنع". (ط١، دار ابن الجوزي، ١٤٢٢ – ١٤٢٨ هـ).

العجيلي، سليمان بن عمر، "حاشية الجمل على شرح المنهج". (د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت).

العراقي، أحمد بن عبد الرحيم، "تحرير الفتاوى على التنبيه والمنهاج والحاوي". تحقيق: عبد الرحمن الزواوي، (ط١، جدة: دار المنهاج، ٢٠١١م).

العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، وابنه أحمد بن عبد الرحيم، "طرح التثريب في شرح التقريب". (د.ط، دار إحياء التراث العربي، د.ت).

عمر، أحمد مختار، "معجم اللغة العربية المعاصرة". (ط١، عالم الكتب، ٢٠٠٨ م).

العمراني، يحيى بن أبي الخير، "البيان في مذهب الإمام الشافعي". تحقيق: قاسم النوري، (ط١، جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٠ م).

العوايشة، حسين بن عودة، "الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة". (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٣ – ١٤٢٩ هـ).

العيني، محمود بن أحمد، "نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار". تحقيق: ياسر إبراهيم، (ط١، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٨م).

الغرناطي، محمد بن يوسف، "التاج والإكليل لمختصر خليل". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م).

الغزالي، محمد بن محمد، "إحياء علوم الدين". (د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت).

الغزالي، محمد بن محمد، "المستصفى". تحقيق: محمد عبد السلام، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م).

الغزي، محمد بن محمد، "حسن التنبه لما ورد في التشبه". (ط١، سوريا: دار النوادر، ٢٠١١م).

الغزي، محمد صدقي، "موسوعة القواعد الفقهية". (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣م).

الفوزان، عبد الله بن صالح، "منحة العلام في شرح بلوغ المرام". (ط١، دار ابن الجوزي، ١٤٢٧هـ).

الفيومي، أحمد بن محمد، "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير". (د.ط، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت).

القاموس المحيط، الفيروز آبادي، عناية: محمد العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط٨، ١٤٢٦هـ

القحطاني، عبد الرحمن بن محمد، "الإحكام شرح أصول الأحكام"، (ط٢، ١٤٠٦هـ).

القدوري، أحمد بن محمد، "التجريد". تحقيق: محمد سراج وعلي جمعة، (ط٢، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٦ م).

القرافي، أحمد بن إدريس، "الذخيرة". تحقيق: محمد حجي وجماعة، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م).

القرافي، أحمد بن إدريس، "أنوار البروق في أنواء الفروق"، (د.ط، عالم الكتب، د.ت).

القرافي، أحمد بن إدريس، "شرح تنقيح الفصول". تحقيق: طه سعد، (ط١، شركة

الطباعة الفنية، ١٩٧٣م).

القرطبي، أحمد بن عمر، "المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم". تحقيق: محيي الدين مستو، (ط١، دمشق: دار ابن كثير، ١٩٩٦م).

القزويني، أحمد بن فارس، "حلية الفقهاء". تحقيق: عبد الله التركي، (ط١، بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع، ١٩٨٣م).

القشيري، مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم". تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٥م).

قلعجي، محمد رواس، "معجم لغة الفقهاء". (ط٢، دار النفائس، ١٩٨٨م).

الكاساني، أبو بكر بن مسعود، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع". (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م).

الكرماني، محمد بن يوسف، "الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري". (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٣٧م).

الكفوي، أيوب بن موسى، "الكليات". تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت).

اللخمي، ابن هشام، "المدخل إلى تقويم اللسان". تحقيق: حاتم الضامن، (ط١، بيروت: دار البشائر، ٢٠٠٣م).

الماوردي، علي بن محمد، "الحاوي الكبير". تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، (ط١، بيروت: درا الكتب العلمية، ١٩٩٩م).

محمد بن محمود ابن النجار، "معونة أولى النهى شرح المنتهى". تحقيق: عبد الملك بن دهيش، (ط٥، مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ٢٠٠٨م).

محمود أحمد العيني، "البناية شرح الهداية". تحقيق: أيمن شعبان، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م).

المرداوي، علي بن سليمان، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف". تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، (ط١، القاهرة: دار هجر، ١٩٩٥م).

المرغيناني، علي بن أبي بكر، "الهداية في شرح بداية المبتدي". تحقيق: طلال يوسف، (د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت).

مسند البحر الزخار، أحمد بن عمرو البزار تحقيق: محفوظ الرحمن وجماعة، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٩٨٨م

المقدسي، محمد بن مفلح، "أصول الفقه". تحقيق: فهد السدحان، (ط١، مكتبة العبيكان، ١٩٩٠م).

المقدسي، محمد بن مفلح، "الفروع". تحقيق: عبد الله التركي، (ط١، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣م).

المناوي، عبد الرؤوف بن علي، "التوقيف على مهمات التعاريف". (ط١، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٠م).

المناوي، عبد الرؤوف بن علي، "فيض القدير شرح الجامع الصغير". (ط١، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ).

الموصلي، عبد الله بن محمود، "الاختيار لتعليل المختار". (د.ط، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٧٣م).

النسفي، عمر بن محمد، "طلبة الطلبة". (د.ط، بغداد: المطبعة العامرة، مكتبة المثنى، ١٣١١هـ).

النووي، يحيى بن شرف، "المجموع شرح المهذب". صححه: لجنة من العلماء، (د.ط، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، مطبعة التضامن الأخوي، ١٣٤٤ - ١٣٤٧هـ).

النووي، يحيى بن شرف، "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج". (ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ).

النووي، يحيى بن شرف، "روضة الطالبين وعمدة المفتين". تحقيق: زهير الشاويش، (ط٣، بيروت- دمشق- عمان: المكتب الإسلامي، ١٩٩١م).

النيسابوري، محمد بن عبد الله، "المستدرك على الصحيحين". تحقيق: مصطفى

عطا، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م).

الهيتمي، أحمد بن محمد، "الفتاوى الفقهية الكبرى". (د.ط، المكتبة الإسلامية، د.ت).

الهيتمي، أحمد بن محمد، "المنهاج القويم شرح مسائل التعليم". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م).

الهيتمي، أحمد بن محمد، "تحفة المحتاج في شرح المنهاج". صححه: جماعة من العلماء، (د.ط، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٨٣م).

الوسيط في المذهب، أبو حامد الغزالي، دار السلام، ط١، ١٤١٧هـ.

اليحصبي، عياض بن موسى، "مشارق الأنوار على صحاح الآثار". (د.ط، المكتبة العتيقة، د.ت).

bibliography

Ibn Abi Shaybah, Abdullah ibn Muhammad, "al-Musannaf". Tahqiq: Saad al-Shathri, (1st ed., Riyadh: Dar Kunuz Ishbiliya, 2015).

Ibn al-Athir, al-Mubarak ibn Muhammad, "al-Shafi fi Sharh Musnad al-Shafi‘i". Tahqiq: Ahmad Sulayman, (1st ed., Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1426H).

Ibn al-Athir, al-Mubarak ibn Muhammad, "al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wal-Athar". Tahqiq: Tahir Ahmad al-Zawi wa Mahmoud Muhammad al-Tanahi, (n.ed., Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1979).

Ibn al-Jallab, Ubaydullah ibn al-Husayn, "al-Tafri‘ fi Fiqh al-Imam Malik". Tahqiq: Sayyid Kasrawi, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007).

Ibn al-Rifa‘ah, Ahmad ibn Muhammad, "Kifayat al-Nabih fi Sharh al-Tanbih". Tahqiq: Majdi Baslum, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009).

Ibn al-Qattan, Ali ibn Muhammad, "al-Iqna‘ fi Masa’il al-Ijma‘". Tahqiq: Fawzi al-Sa‘idi, (1st ed., al-Faruq al-Hadithah, 2004).

Ibn al-Qattan, Ali ibn Muhammad, "Bayan al-Wahm wal-Iyham fi Kitab al-Ahkam". Tahqiq: al-Husayn Sa‘id, (1st ed., Riyadh: Dar Taybah, 1997).

Ibn al-Mulqin, Umar ibn Ali, "Ujalat al-Muhtaj ila Tawjih al-Minhaj". Tahqiq: Hisham al-Badrani, (1st ed., Irbid: Dar al-Kitab, 2001).

Ibn al-Mundhir, Muhammad ibn Ibrahim, "al-Ijma‘". Tahqiq: Fuad Abd al-Mun‘im, (1st ed., Dar al-Muslim, 2004).

Ibn al-Mundhir, Muhammad ibn Ibrahim, "al-Ishraf ‘ala Madhahib al-‘Ulama’". Tahqiq: Saghir Ahmad, (1st ed., Ras al-Khaymah: Maktabat Makkah al-Thaqafiyyah, 2004).

Ibn al-Humam, Muhammad ibn Abd al-Wahid, "Fath al-Qadir ‘ala al-Hidayah". (1st ed., Matba‘at Mustafa al-Babi al-Halabi, 1970).

Ibn Battal, Ali ibn Khalaf, "Sharh Sahih al-Bukhari". Tahqiq: Yassir Ibrahim, (2nd ed., Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2003).

Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim, "al-Fataawa al-Kubra". (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1987).

Ibn Hajar, Ahmad ibn Ali, "al-Talkhis al-Habir fi Takhrij Ahadith al-Rafi‘i al-Kabir". (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1419H).

Ibn Hajar, Ahmad ibn Ali, "Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari". Tas’hih: Muhibb al-Din al-Khatib, (1st ed., Misr: al-Maktabah al-

Salafiyyah, 1380H).

Ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad, "Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal". Tahqiq: Shu‘ayb al-Arna’ut wa Akharun, (1st ed., Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 2001).

Ibn Khuzaymah, Muhammad ibn Ishaq, "Sahih Ibn Khuzaymah". Tahqiq: Muhammad al-A‘zami, (n.ed., Beirut: al-Maktab al-Islami, n.d.).

Ibn Daqiq al-‘Id, Muhammad ibn Ali, "Sharh al-Ilmam bi Ahadith al-Ahkam". Tahqiq: Muhammad Khuluf, (2nd ed., Syria: Dar al-Nawadir, 2009).

Ibn Rajab, Abd al-Rahman ibn Ahmad, "Taqrir al-Qawa‘id wa Tahrir al-Fawa’id". Tahqiq: Khalid al-Mushayqih wa Jama‘ah, (1st ed., Kuwait: Dar Rukaz, 2019).

Ibn Raslan, Ahmad ibn Husayn, "Sharh Sunan Abi Dawud". Tahqiq: Khalid al-Rabbat wa Akharun, (1st ed., Fayum: Dar al-Falah, 2016).

Ibn Rushd, Muhammad ibn Ahmad, "al-Bayan wa al-Tahsil wal-Sharh wal-Tawjih wal-Ta‘lil li Masail al-Mustakhrajah". Tahqiq: Muhammad Haji wa Akharun, (2nd ed., Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1988).

Ibn Shas, Abdullah ibn Najm, "‘Aqd al-Jawahir al-Thaminah fi Madhhab ‘Alim al-Madinah". Tahqiq: Hamid Lahmar, (1st ed., Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2003).

Ibn Abidin, Muhammad Amin, "Hashiyat Ibn Abidin". (2nd ed., Misr: Matba‘at Mustafa al-Babi al-Halabi, 1966).

Ibn Abd al-Barr, Yusuf ibn Abdullah, "al-Istidhkar". Tahqiq: Salim Ata wa Muhammad Mu‘awwad, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000).

Ibn Abd al-Barr, Yusuf ibn Abdullah, "al-Tamhid lima fi al-Muwatta’ min al-Ma‘ani wal-Asanid". Tahqiq: Bashar Awwad wa Jama‘ah, (1st ed., London: Mu’assasat al-Furqan, 2017).

Ibn Farhun, Ibrahim ibn Ali, "Tabsirat al-Hukkam fi Usul al-Aqdiyyah wa Manahij al-Ahkam". (1st ed., Maktabat al-Kulliyyat al-Azhariyyah, 1986).

Ibn Qudamah, Abd al-Rahman ibn Muhammad, "al-Sharh al-Kabir ‘ala Matn al-Muqni‘". Tahqiq: Abdullah al-Turki wa Abd al-Fattah al-Hilu, (1st ed., Cairo: Dar Hajr, 1995).

Ibn Qudamah, Abdullah ibn Ahmad, "al-Mughni". Tahqiq: Abdullah al-Turki wa Abd al-Fattah al-Hilu, (3rd ed., Riyadh: Dar ‘Alam al-Kutub, 1997).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abi Bakr, "Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud". Tahqiq: Abd al-Qadir al-Arna’ut,

(1st ed., Damascus: Dar al-Bayan, 1971).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abi Bakr, "Zad al-Ma‘ad fi Hady Khayr al-‘Ibad". Tahqiq: Muhammad al-Islahi wa Akharun, (3rd ed., Riyadh: Dar ‘Ata’at al-‘Ilm, 2019).

Ibn Muflih, Ibrahim ibn Muhammad, "al-Mubdi‘ fi Sharh al-Muqni‘". (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997).

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram, "Lisan al-‘Arab". (3rd ed., Beirut: Dar Sader, 1414H).

Ibn Najim, Zayn al-Din ibn Ibrahim, "al-Bahr al-Ra’iq Sharh Kanz al-Daqa’iq". (2nd ed., Dar al-Kitab al-Islami, n.d.).

Abu Habib, Sa‘di ibn Hamdi, "al-Qamus al-Fiqhi". (2nd ed., Damascus: Dar al-Fikr, 1988).

Abu Ya‘la al-Farra’, Muhammad ibn al-Husayn, "al-Ta‘liqah al-Kabirah". Tahqiq: Lajnah Mukhtassah min al-Muhaqqiqin bi Ishraf Nur al-Din Talib, (1st ed., Damascus: Dar al-Nawadir, 2010).

Abu Ya‘la al-Farra’, Muhammad ibn al-Husayn, "al-‘Uddah fi Usul al-Fiqh". Tahqiq: Ahmad al-Mubarakiy, (2nd ed., n.p., 1990).

al-Azhari, Muhammad ibn Ahmad, "Tahdhib al-Lughah". Tahqiq: Muhammad Mur‘ib, (1st ed., Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 2001).

al-Isnawi, Abd al-Rahim ibn al-Hasan, "al-Muhimmat fi Sharh al-Rawdah wal-Rafi‘i". ‘Inayah: Abu al-Fadl al-Dimyati, (1st ed., Beirut: Dar Ibn Hazm, 2009).

al-Isnawi, Abd al-Rahim ibn al-Hasan, "Matali‘ al-Daqa’iq fi Tahrir al-Jawami‘ wal-Fawa’iq". Tahqiq: Nasr al-Din Farid, (1st ed., Cairo: Dar al-Shuruq, 2007).

al-Ishbili, Abd al-Haqq ibn Abd al-Rahman, "al-Ahkam al-Wusta". Tahqiq: Hamdi al-Salafi wa Subhi al-Samarra’i, (n.ed., Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1995).

al-Asbahiy, Malik ibn Anas, "al-Mudawwanah". (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994).

al-Asbahiy, Malik ibn Anas, "al-Muwatta’". Tahqiq: Muhammad al-A‘zami, (1st ed., Abu Dhabi: Mu’assasat Zayed ibn Sultan, 1425H).

al-Albani, Muhammad Nasir al-Din, "Irwa’ al-Ghalil fi Takhrij Ahadith Manar al-Sabil". (2nd ed., Beirut: al-Maktab al-Islami, 1985).

al-Albani, Muhammad Nasir al-Din, "Silsilat al-Ahadith al-Sahihah". (1st ed., Riyadh: Maktabat al-Ma‘arif, 1995).

al-Ansari, Zakariya ibn Muhammad, "Asna al-Matalib fi Sharh Rawd al-Talib". (n.ed., Dar al-Kitab al-Islami, n.d.).

al-Babarti, Muhammad ibn Muhammad, "al-‘Inayah Sharh al-Hidayah". (1st ed., Matba‘at Mustafa al-Babi al-Halabi, 1970).

al-Baji, Sulayman ibn Khalaf, "al-Muntaqa Sharh al-Muwatta’".

(1st ed., Misr: Matba‘at al-Sa‘adah, 1332H).

al-Bukhari, Abd al-Aziz ibn Ahmad, "Kashf al-Asrar ‘an Usul Fakhr al-Islam al-Bazdawi". (1st ed., Istanbul: Sharikat al-Sahafah al-‘Uthmaniyyah, 1890).

al-Bukhari, Muhammad ibn Isma‘il, "Sahih al-Bukhari". Tahqiq: Mustafa al-Bugha, (3rd ed., Beirut: Dar Ibn Kathir, 1987).

al-Barraq, Fahd al-Humaidi, "al-Ara’ al-Fiqhiyyah al-Mu‘asirah al-Mahkum ‘alayha bi al-Shudhudh Jam‘an wa Dirasah". (1st ed., Dar Taybah al-Khadra’, 1446H).

al-Ba‘li, Muhammad ibn Abi al-Fath, "al-Mutali‘ ‘ala Alfaz al-Muqni‘". Tahqiq: Mahmoud al-Arna’ut wa Yasin al-Khatib, (1st ed., Maktabat al-Suwadi, 2003).

al-Baghawi, al-Husayn ibn Mas‘ud, "Sharh al-Sunnah". Tahqiq: Shu‘ayb al-Arna’ut wa Muhammad Zuhayr al-Shawi, (2nd ed., Beirut: al-Maktab al-Islami, 1983).

al-Buquri, Muhammad ibn Ibrahim, "Tartib al-Furuq wa Ikhtisaruha". Tahqiq: Umar ‘Abbad, (n.ed., Morocco: Wizarat al-Awqaf wal-Shu’un al-Islamiyyah, 1994).

al-Bakri, al-Hasan ibn Muhammad, "al-Arba‘un". Tahqiq: Muhammad Mahfudh, (1st ed., Dar al-Gharb al-Islami, 1980).

al-Balkhi, Nizam al-Din al-Barnahaburi wa ‘Ulama’, "al-Fatawa al-Hindiyyah". (2nd ed., Bulaq: al-Matba‘ah al-Amiriyyah, 1310H).

al-Buhuti, Mansur ibn Yunus, "Kashshaf al-Qina‘ ‘an Matn al-Iqna‘". Tahqiq: Lajnah Muttakhassah fi Wizarat al-‘Adl, (1st ed., Saudi Arabia: Wizarat al-‘Adl, 2000).

al-Bayhaqi, Ahmad ibn al-Husayn, "al-Sunan al-Kubra". Tahqiq: Muhammad Abd al-Qadir ‘Ataa, (3rd ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003).

al-Bayhaqi, Ahmad ibn al-Husayn, "Ma‘rifat al-Sunan wal-Athar". Tahqiq: Abd al-Mu‘ti Qal‘aji, (1st ed., Damascus: Dar al-Wa‘i, 1991).

al-Jundi, Khalil ibn Ishaq, "al-Tawdih fi Sharh al-Mukhtasar al-Far‘i". Tahqiq: Ahmad Najib, (1st ed., Markaz Najibawayh, 2009).

al-Jawhari, Isma‘il ibn Hammad, "al-Sihah Taj al-Lughah wa Sihah al-‘Arabiyyah". Tahqiq: Ahmad al-‘Attar, (4th ed., Beirut: Dar al-‘Ilm lil-Malayin, 1987).

al-Juwayni, Abdullah ibn Yusuf, "al-Jam‘ wal-Farq". Tahqiq: Abd al-Rahman al-Muzayni, (1st ed., Beirut: Dar al-Jil, 2004).

al-Jilani, Abd al-Qadir ibn Musa, "al-Ghunyah li-Talibi Tariq al-Haqq". Tahqiq: Salah Uwaydah, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997).

al-Hattab, Muhammad ibn Muhammad, "Mawahib al-Jalil fi Sharh Mukhtasar Khalil". (3rd ed., Beirut: Dar al-Fikr, 1992).

Hamad ibn Sulayman al-Khattabi, "Ma‘alim al-Sunan". (1st ed., Halab: al-Matba‘ah al-‘Ilmiyyah, 1932).

al-Himyari, Nashwan ibn Sa‘id, "Shams al-‘Ulum". Tahqiq: Husayn al-‘Amri wa Jama‘ah, (1st ed., Beirut: Dar al-Fikr al-Mu‘asir, 1999).

al-Daraqutni, Ali ibn Umar, "Sunan al-Daraqutni". Tahqiq: Shu‘ayb al-Arna’ut wa Jama‘ah, (1st ed., Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 2004).

al-Desuqi, Muhammad ibn Ahmad, "Hashiyat al-Desuqi ‘ala al-Sharh al-Kabir". (n.ed., Beirut: Dar al-Fikr, n.d.).

al-Damiri, Muhammad ibn Musa, "al-Najm al-Wahhaj fi Sharh al-Minhaj". Tahqiq: Lajnah ‘Ilmiyyah, (1st ed., Jeddah: Dar al-Minhaj, 1425H).

al-Dahlawi, Abd al-Haqq ibn Sayf al-Din, "Lama‘at al-Tanqih fi Sharh Mishkat al-Masabih". Tahqiq: Taqi al-Din al-Nadwi, (1st ed., Damascus: Dar al-Nawadir, 2014).

al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad, "Siyar A‘lam al-Nubala’". Tahqiq: Shu‘ayb al-Arna’ut wa Akharun, (3rd ed., Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 1985).

al-Razi, Ahmad ibn Faris, "Maqayis al-Lughah". Tahqiq: Abd al-Salam Harun, (n.ed., Dar al-Fikr, 1399H).

al-Rafi‘i, Abd al-Karim ibn Muhammad, "Fath al-‘Aziz bi Sharh al-Wajiz". Tahqiq: Ali ‘Awad, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1417H).

al-Rajraji, al-Husayn ibn Ali, "Raf‘ al-Niqab ‘an Tanqih al-Shihab". Tahqiq: Ahmad al-Sarraah, Abd al-Rahman al-Jubrin, (1st ed., Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2004).

al-Rukbi, Muhammad ibn Ahmad, "al-Nazm al-Musta‘dhab fi Tafsir Gharib Alfaz al-Muhadhdhab". Tahqiq: Mustafa Salim, (n.ed., Makkah al-Mukarramah: al-Maktabah al-Tijariyyah, 1988).

al-Ramli, Muhammad ibn Abi al-‘Abbas, "Nihayat al-Muhtaj ila Sharh al-Minhaj". (Final ed., Beirut: Dar al-Fikr, 1984).

al-Ruyani, Abd al-Wahid ibn Isma‘il, "Bahr al-Madhhab". Tahqiq: Tariq Fathi, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009).

al-Zabidi, Muhammad Murtada, "Taj al-‘Arus". Tahqiq: Jama‘ah min al-Muhaqqiqin, (n.ed., Kuwait: Wizarat al-Irshad, 1965–2001).

al-Zarkashi, Muhammad ibn Abdillah, "al-Manthur fi al-Qawa‘id al-Fiqhiyyah". Tahqiq: Taysir Faiq, (2nd ed., Kuwait: Wizarat al-Awqaf al-Kuwaytiyyah, 1985).

al-Zarkashi, Muhammad ibn Abdillah, "Sharh al-Zarkashi ‘ala Mukhtasar al-Kharqi". Tahqiq: Abdullah al-Jubrin, (1st ed., Dar al-‘Ubaykan, 1993).

al-Zamakhshari, Mahmoud ibn ‘Amr, "Asas al-Balaghah". Tahqiq: Muhammad Basil al-Suwaydan, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998).

al-Zayyat, Ahmad, wa Nukhbah min al-Lughawiyyin, "al-Mu‘jam al-Wasit". (2nd ed., Cairo: Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, 1972).

al-Zayla‘i, Uthman ibn Ali, "Tabyin al-Haqa’iq Sharh Kanz al-Daqa’iq". (1st ed., Cairo: al-Matba‘ah al-Kubra al-Amiriyyah, 1314H).

al-Sijistani, Sulayman ibn al-Ash‘ath, "Sunan Abi Dawud". Tahqiq: Shu‘ayb al-Arna’ut, (1st ed., Dar al-Risalah al-‘Alamiyyah, 2009).

al-Sarakhsiy, Muhammad ibn Ahmad, "al-Mabsut". (n.ed., Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1993).

al-Sarakhsiy, Muhammad ibn Ahmad, "Sharh al-Siyar al-Kabir". (n.ed., al-Sharikah al-Sharqiyyah, 1971).

al-Safiri, Muhammad ibn Umar, "al-Majalis al-Wa‘ziyyah fi Sharh Ahadith Khayr al-Bariyyah min Sahih al-Imam al-Bukhari". Tahqiq: Ahmad Fathi, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004).

al-Sulami, al-‘Izz ibn Abd al-Salam, "Qawa‘id al-Ahkam". ‘Inayah: Taha Abd al-Ra’uf, (n.ed., Cairo: Maktabat al-Kulliyyat al-Azhariyyah, 1991).

al-Samarqandi, Muhammad ibn Ahmad, "Tuhfat al-Fuqaha’". (2nd ed., Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994).

al-Suyuti, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr, "al-Ashbah wal-Naza’ir". (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990).

al-Shatibi, Ibrahim ibn Musa, "al-Muwafaqat". Tahqiq: Mashhur Aal Salman, (1st ed., Dar Ibn Affan, 1997).

al-Shafi‘i, Muhammad ibn Idris, "al-Umm". (2nd ed., Beirut: Dar al-Fikr, 1983).

al-Shafi‘i, Muhammad ibn Idris, "Musnad al-Shafi‘i". Tahqiq: Mahir al-Fahl, (1st ed., Kuwait: Sharikah Gharas, 2004).

al-Sharbini, Muhammad ibn Ahmad, "Mughni al-Muhtaj ila Ma‘rifat Ma‘ani Alfaz al-Minhaj". (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994).

al-Shaybani, Yahya ibn Hubayrah, "Ikhtilaf al-A’immah al-‘Ulama’". Tahqiq: al-Sayyid Yusuf Ahmad, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002).

al-Shirazi, Ibrahim ibn Ali, "al-Muhadhdhab fi Fiqh al-Imam al-Shafi‘i". (n.ed., Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.).

al-San‘ani, Muhammad ibn Isma‘il, "al-Tanwir Sharh al-Jami‘ al-Saghir". Tahqiq: Muhammad Ishaq, (1st ed., Riyadh: Dar al-Salam, 2011).

al-Tabarani, Sulayman ibn Ahmad, "al-Mu‘jam al-Awsat". Tahqiq:

Tariq ‘Awd Allah wa Akharun, (n.ed., Cairo: Dar al-Haramayn, n.d.).

al-Tabarani, Sulayman ibn Ahmad, "al-Mu‘jam al-Kabir". Tahqiq: Hamdi al-Salafi, (1st ed., Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah, 1994).

al-‘Uthaymin, Muhammad ibn Salih, "al-Sharh al-Mumti‘ ‘ala Zad al-Mustaqni‘". (1st ed., Dar Ibn al-Jawzi, 1422–1428H).

al-‘Ajili, Sulayman ibn Umar, "Hashiyat al-Jamal ‘ala Sharh al-Manhaj". (n.ed., Beirut: Dar al-Fikr, n.d.).

al-‘Iraqi, Ahmad ibn Abd al-Rahim, "Tahrir al-Fatawa ‘ala al-Tanbih wal-Minhaj wal-Hawi". Tahqiq: Abd al-Rahman al-Zawawi, (1st ed., Jeddah: Dar al-Minhaj, 2011).

al-‘Iraqi, Abd al-Rahim ibn al-Husayn wa ibnah Ahmad ibn Abd al-Rahim, "Tarf al-Tathrib fi Sharh al-Taqrib". (n.ed., Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, n.d.).

Umar, Ahmad Mukhtar, "Mu‘jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu‘asirah". (1st ed., ‘Alam al-Kutub, 2008).

al-‘Umrani, Yahya ibn Abi al-Khayr, "al-Bayan fi Madhhab al-Imam al-Shafi‘i". Tahqiq: Qasim al-Nuri, (1st ed., Jeddah: Dar al-Minhaj, 2000).

al-‘Awaishah, Husayn ibn ‘Uwdah, "al-Mawsu‘ah al-Fiqhiyyah al-Muyassarah fi Fiqh al-Kitab wal-Sunnah al-Mutahharah". (1st ed., Beirut: Dar Ibn Hazm, 1423–1429H).

al-‘Ayni, Mahmoud ibn Ahmad, "Nukhb al-Afkar fi Tanqih Mabani al-Athar fi Sharh Ma‘ani al-Athar". Tahqiq: Yassir Ibrahim, (1st ed., Qatar: Wizarat al-Awqaf wal-Shu’un al-Islamiyyah, 2008).

al-Gharnati, Muhammad ibn Yusuf, "al-Taj wal-Iklil li Mukhtasar Khalil". (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994).

al-Ghazali, Muhammad ibn Muhammad, "Ihya’ ‘Ulum al-Din". (n.ed., Beirut: Dar al-Ma‘rifah, n.d.).

al-Ghazali, Muhammad ibn Muhammad, "al-Mustasfa". Tahqiq: Muhammad Abd al-Salam, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993).

al-Ghazzi, Muhammad ibn Qasim, "Fath al-Qarib al-Mujib ‘ala Alfaz al-Taqrib". ‘Inayah: Bassam al-Jabi, (1st ed., Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005).

al-Ghazzi, Muhammad ibn Muhammad, "Hasan al-Tanabbuh lima Warad fi al-Tashabbuh". (1st ed., Syria: Dar al-Nawadir, 2011).

al-Ghazzi, Muhammad Sidqi, "Mawsu‘at al-Qawa‘id al-Fiqhiyyah". (1st ed., Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 2003).

al-Fawzan, Abdullah ibn Salih, "Minhat al-‘Allam fi Sharh Bulugh al-Maram". (1st ed., Dar Ibn al-Jawzi, 1427H).

al-Fayyumi, Ahmad ibn Muhammad, "al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir". (n.ed., Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah,

n.d.).

"al-Qamus al-Muhit", al-Fayruzabadi, ‘Inayah: Muhammad al-‘Arqsusi, Mu’assasat al-Risalah, (8th ed., 1426H).

al-Qahtani, Abd al-Rahman ibn Muhammad, "al-Ihkam Sharh Usul al-Ahkam". (2nd ed., 1406H).

al-Quduri, Ahmad ibn Muhammad, "al-Tajrid". Tahqiq: Muhammad Siraj wa Ali Jum‘ah, (2nd ed., Cairo: Dar al-Salam, 2006).

al-Qarafi, Ahmad ibn Idris, "al-Dhakhirah". Tahqiq: Muhammad Haji wa Jama‘ah, (1st ed., Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1994).

al-Qarafi, Ahmad ibn Idris, "Anwar al-Buruq fi Anwa’ al-Furuq". (n.ed., ‘Alam al-Kutub, n.d.).

al-Qarafi, Ahmad ibn Idris, "Sharh Tanqih al-Fusul". Tahqiq: Taha Sa‘d, (1st ed., Sharikat al-Tiba‘ah al-Fanniyyah, 1973).

al-Qurtubi, Ahmad ibn Umar, "al-Mufhim lima Ashkala min Talkhis Kitab Muslim". Tahqiq: Muhyi al-Din Misto, (1st ed., Damascus: Dar Ibn Kathir, 1996).

al-Qazwini, Ahmad ibn Faris, "Hilyat al-Fuqaha’". Tahqiq: Abdullah al-Turki, (1st ed., Beirut: al-Sharikah al-Muttahidah lil-Tawzi‘, 1983).

al-Qushayri, Muslim ibn al-Hajjaj, "Sahih Muslim". Tahqiq: Muhammad Fu’ad Abd al-Baqi, (n.ed., Cairo: Matba‘at ‘Isa al-Babi al-Halabi, 1955).

Qal‘aji, Muhammad Rawwas, "Mu‘jam Lughah al-Fuqaha’". (2nd ed., Dar al-Nafa’is, 1988).

al-Kasani, Abu Bakr ibn Mas‘ud, "Bada’i‘ al-Sana’i‘ fi Tartib al-Shara’i‘". (2nd ed., Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986).

al-Kirmani, Muhammad ibn Yusuf, "al-Kawakib al-Darari fi Sharh Sahih al-Bukhari". (1st ed., Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 1937).

al-Kafawi, Ayyub ibn Musa, "al-Kulliyyat". Tahqiq: Adnan Darwish wa Muhammad al-Masri, (n.ed., Beirut: Mu’assasat al-Risalah, n.d.).

al-Lakhmi, Ibn Hisham, "al-Madkhal ila Taqwim al-Lisan". Tahqiq: Hatim al-Damin, (1st ed., Beirut: Dar al-Basha’ir, 2003).

al-Mawardi, Ali ibn Muhammad, "al-Hawi al-Kabir". Tahqiq: Ali Mu‘awwad wa ‘Adil Abd al-Mawjud, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999).

Muhammad ibn Mahmoud ibn al-Najjar, "Ma‘unah Uli al-Nuha Sharh al-Muntaha". Tahqiq: Abd al-Malik ibn Dahish, (5th ed., Makkah al-Mukarramah: Maktabat al-Asadi, 2008).

Mahmoud Ahmad al-‘Ayni, "al-Binayah Sharh al-Hidayah".

Tahqiq: Ayman Sha‘ban, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000).

al-Mardawi, Ali ibn Sulayman, "al-Insaf fi Ma‘rifat al-Rajih min al-Khilaf". Tahqiq: Abdullah al-Turki wa Abd al-Fattah al-Hilu, (1st ed., Cairo: Dar Hajr, 1995).

al-Marghinani, Ali ibn Abi Bakr, "al-Hidayah Sharh Bidayat al-Mubtadi". Tahqiq: Talal Yusuf, (n.ed., Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, n.d.).

"Musnad al-Bahr al-Zakhar", Ahmad ibn ‘Amr al-Bazzar, Tahqiq: Mahfuz al-Rahman wa Jama‘ah, Maktabat al-‘Ulum wal-Hikam, (1st ed., 1988).

al-Maqdisi, Muhammad ibn Muflih, "Usul al-Fiqh". Tahqiq: Fahd al-Sadahan, (1st ed., Maktabat al-‘Ubaykan, 1990).

al-Maqdisi, Muhammad ibn Muflih, "al-Furu‘". Tahqiq: Abdullah al-Turki, (1st ed., Mu’assasat al-Risalah, 2003).

al-Manawi, Abd al-Ra’uf ibn Ali, "al-Tawqif ‘ala Muhimmat al-Ta‘arif". (1st ed., Cairo: ‘Alam al-Kutub, 1990).

al-Manawi, Abd al-Ra’uf ibn Ali, "Fayd al-Qadir Sharh al-Jami‘ al-Saghir". (1st ed., Misr: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1356H).

al-Mawsili, Abdullah ibn Mahmoud, "al-Ikhtiyar li Ta‘lil al-Mukhtar". (n.ed., Cairo: Matba‘at al-Halabi, 1973).

al-Nasafi, Umar ibn Muhammad, "Talibat al-Tullabah". (n.ed., Baghdad: al-Matba‘ah al-‘Amirah, Maktabat al-Muthanna, 1311H).

al-Nawawi, Yahya ibn Sharaf, "al-Majmu‘ Sharh al-Muhadhdhab". Sahhah: Lajnah min al-‘Ulama’, (n.ed., Cairo: Idarat al-Tiba‘ah al-Maniriyyah, Matba‘at al-Tadamun al-Ukhuwwi, 1344–1347H).

al-Nawawi, Yahya ibn Sharaf, "al-Minhaj Sharh Sahih Muslim ibn al-Hajjaj". (2nd ed., Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 1392H).

al-Nawawi, Yahya ibn Sharaf, "Rawdat al-Talibin wa ‘Umdat al-Muftin". Tahqiq: Zuhayr al-Shawi, (3rd ed., Beirut–Damascus–Amman: al-Maktab al-Islami, 1991).

al-Nisaburi, Muhammad ibn Abdillah, "al-Mustadrak ‘ala al-Sahihayn". Tahqiq: Mustafa ‘Ata, (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990).

al-Haytami, Ahmad ibn Muhammad, "al-Fatawa al-Fiqhiyyah al-Kubra". (n.ed., al-Maktabah al-Islamiyyah, n.d.).

al-Haytami, Ahmad ibn Muhammad, "al-Minhaj al-Qawim Sharh Masa’il al-Ta‘lim". (1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000).

al-Haytami, Ahmad ibn Muhammad, "Tuhfat al-Muhtaj fi Sharh al-Minhaj". Sahhah: Jama‘ah min al-‘Ulama’, (n.ed., Misr: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1983).

"al-Wasit fi al-Madhhab", Abu Hamid al-Ghazali, Dar al-Salam,

(1st ed., 1417H).

al-Yahsabi, ‘Iyad ibn Musa, "Mashariq al-Anwar ‘ala Sahih al-Athar". (n.ed., al-Maktabah al-‘Atiqah, n.d.).

آراء القنازعي الفقهية في باب إلحاق الولد بأبيه من كتابه: (تفسير الموطأ)

Al-Qanaza'i's Jurisprudential Opinions on the Chapter of Attributing a Child to His Father From his book: (Tafsir al-Muwatta)

إعداد:

د / آمنة بنت عبد الله بن محمد الزبن الخالدي

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن بالرياض

Prepared by:

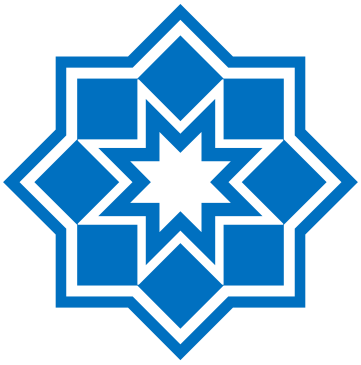
Dr. Amnah bint Abdullah bin Muhammad Al-Zaben Al-Khalidi

Assistant Professor in the Department of Islamic Studies, College of Humanities and Social Sciences, Princess Nourah bint Abdulrahman University, Riyadh

Email: aaalkaldy@pnu.edu.sa

استلام البحث A Research Receiving		اعتماد البحث A Research Approving
2025/10/28		2026/02/05

نشر البحث
A Research publication
محرّم ١٤٤٨هـ - June 2026
DOI:10.36046/2323-060-217-016



ملخص البحث

يدور هذ البحث حول جمع المسائل الفقهية للقَنازعي المستخرجة من كتابه "تفسير الموطأ" في باب إلحاق الولد بأبيه.

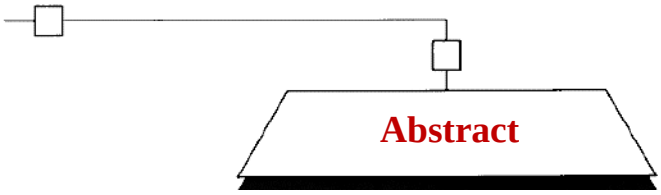
بهدف دراسة الاستدلالات الفقهية عند أحد علماء التفسير من المالكية والتي وافق فيها الإمام مالكًا.

وقد استخدمت المنهج الاستقرائي التحليلي في هذه الدراسة.

كما ظهر من نتائج هذا البحث: أن القَنازعي وهو أحد الأئمة المعتبرين المشهورين من المالكية له آراء فقهية وافق فيها مذهب المالكية وخالف فيها بعض المذاهب.

وأوصى البحث بجمع الآراء الفقهية الموجودة في كتاب القَنازعي، وجمع ما تبقى من آرائه في الأبواب الأخرى.

الكلمات المفتاحية: (الآراء، الفقهية، القَنازعي، الموطأ).



Abstract

This research focuses on compiling the juristic issues addressed by Imam al-Qanāzīʿī, as extracted from his book Tafsīr al-Muwaṭṭaʾ, specifically in the chapter on the attribution of a child to his father.

The objective is to examine the legal reasoning employed by a Maliki exegetical scholar whose views, in many instances, aligned with those of Imam Mālik.

The study adopts an inductive-analytical methodology.

One of the key findings is that Imam al-Qanāzīʿī, a well-regarded and prominent figure among Maliki scholars, held juristic opinions that at times concurred with the Maliki school and other Islamic legal schools, and at other times diverged from them.

The research recommends further efforts to compile the juristic opinions found throughout Imam al-Qanāzīʿī's work, and to collect his remaining views across other chapters.

Keywords: (Juristic Opinions, al-Qanāzīʿī, al-Muwaṭṭa, Islamic Jurisprudence).

المقدِّمة

الحمد لله الذي شرف أهل العلم، ورفع قدر الفقه وأهله، وأقام به معالم الدين، وأرسى به دعائم اليقين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، إمام المرسلين، وعلى آله، وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإنّ الفقه في أحكام الأنساب من أشرف ما تُبذل فيه القرائح؛ لعظيم أثره بحفظ الأعراض، واستقرار الأحكام، وقطع مادة التنازع. ومن أجَلِّ تلك المسائل: باب إلحاق الولد بأبيه؛ إذ تتعلّق به أحكام الميراث، والنفقة، والحضانة، وسائر الحقوق الشرعية.

وقد كان لأهل العلم فيه مقالات، فاستفاضت أنظار الأئمة، وتنوعت استدلالاتهم، ومن بين هؤلاء: القَنازعي المالكي، الذي ضمّن تفسيره للموطأ جملةً من الآراء الفقهية الدقيقة، المتناثرة في أثنائه، جامعة بين الفقه والنظر، والدليل والأثر.

وفي هذا السياق، جاء هذا البحث ليجمع تلك الآراء، ويستقرئها دراسةً تحليلية، تُبْرِز منهجه في الاستدلال، وتكشف مواضع موافقته للمذهب المالكي، ومواضع مخالفته له أو لغيره من المذاهب، راجية أن يكون لبنة في إحياء تراث علمي نفيس.

۞ أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. أن القنازعي من كبار علماء المالكية، ومتقدّميهم.

٢. أن آراء القنازعي الفقهية لم تُفرد ببحث حسب علمي.

٣. توضيح آراء القنازعي الفقهية في الأحكام، وبيان موافقتها، ومخالفتها للمالكيّة، والجمهور.

٤. إبراز فقه التفسير من خلال دراسة المسائل التي تكلم القنازعي في أحكام آياتها؛ دراسة فقهية مقارنة.

٥. كشف التداخل بين التفسير والفقه من خلال الدراسة الفقهية لمسائل في كتب التفسير.

۞ الدراسات السابقة:

١. دراسات فقهية، وهي:

❐ الاختيارات الفقهية لأبي المطرِّف القنازعي في العبادات والمعاملات من كتابه "تفسير الموطأ" دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، للباحثة: مها خليل، جامعة الفيوم، كلية دار العلوم- مصر. اقتصرت الباحثة فيها على دراسة اختيارات الشيخ في بابي العبادات والمعاملات.

❐ ملامح النقد الفقهي عند المالكية من كتاب "تفسير الموطأ" لأبي المطرِّف القنازعي، ضمن الملتقى الدولي السادس: "النقد الفقهي في المذهب المالكي نظرية وتطبيقًا"، جامعة الوادي بالجزائر، ٢٠٢١م. وهي دراسة في النقد الفقهي.

٢. دراسات تعلقت بتفسير الموطأ، لم يتطرق إلى فقه المسائل التي قرّرها القنازعي: وهي كالتالي:

تحقيق كتاب "تفسير الموطأ"، أ.د. عامر حسن صبري، إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر.

❐ منهج القنازعي في "تفسير الموطأ" عرض ودراسة لنماذج من تفسيره، محمد صالح الغربي، بحث منشور بمجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، المجلد (٣٩)، العدد (١)، ٢٠٢١م.

❐ منهج الإمام القنازعي في "تفسير الموطأ"، للباحث: أيوب بجة، جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي، معهد العلوم الإسلامية، قسم أصول الدين، ١٤٤٠هـ-

١٤٤١هـ.

٣. دراسة تختص بالقواعد الأصوليّة التي قرّرها القنازعي، بعنوان: "آراء القنازعي الأصوليّة في دليل السنة من كتابه تفسير الموطأ"، للدكتورة: مرام بنت سعود بن مفلح الغامدي.

۞ منهج البحث:

كان منهجي في البحث كالتالي:

١- جمعت ودرست المسائل الفقهية التي أشار إليها الإمام في باب إلحاق الولد بأبيه.

٢- التزمت بالمنهج العلمي المعتمد في البحوث الشرعية، وأهمها:

أ-اعتمدت منهج الاستقراء والاستنتاج عند جمع المادة العلمية، ودراستها.

ب- دراسة المسألة دراسة مقارنة بين الفقهاء الأربعة مع ذكر الأدلة ما أمكن إيجادها.

ج- اعتمدت على المصادر الأصيلة في كل مسألة بحسبها.

د- عزوت الآيات القرآنية إلى مواضعها من السور، مع توضيح أرقامها في الحواشي.

هـ- خرجت الأحاديث في الحاشية، ونقلت حكم أهل الحديث عليها إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما، وأما ما كان فيهما فاكتفيت بتخريجه منهما أو أحدهما.

و- اعتمدت الدقّة في التوثيق، وإرجاع المعلومة إلى مصدرها الأصلي ما أمكن.

ز- ترجمت للأعلام المؤثرة ترجمتهم على وجه الاستدلال أو الدليل.

۞ خطة البحث:

انتظم البحث في مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وفهرس للمراجع.

المقدمة، وتشمل: أهمية الموضوع، وسبب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة

البحث.

المبحث الأول: التعريف بالقنازعي، وفيه مطالب ستة:

المطلب الأول: كنيته، ونسبه، واسمه، وولادته، ووفاته.

المطلب الثاني: نشأته، وحياته العلمية.

المطلب الثالث: شيوخه، وتلاميذه.

المطلب الرابع: عقيدته، ومذهبه.

المطلب الخامس: أثره العلمي والمعرفي، وثناء العلماء عليه.

المطلب السادس: مصنفاته.

المبحث الثاني: آراء القنازعي في إلحاق الولد بأبيه، وفيه مطالب ثمانية:

المطلب الأول: إنفاذ الوصية بعد الموت.

المطلب الثاني: إلحاق الولد بالفراش.

المطلب الثالث: القضاء بالشبه.

المطلب الرابع: حيض الحامل.

المطلب الخامس: عقوبة من تزوج امرأة في عدتها.

المطلب السادس: إلحاق الولد بمن ولد في عصبته لأقل من ستة أشهر.

المطلب السابع: الرجوع إلى قول النساء في أمورهن.

المطلب الثامن: إلحاق ولد الزنا بمن ادعاه ممن أسلم من المشركين.

وختمتُ البحث بذكر أبرز النتائج والتوصيات التي توصلت إليها.

أسأل الله تعالى أن يكون في ميزان أعمالي الصالحة، الخادمة للعلم.

المبحث الأول: التعريف بالقَنازعي

المطلب الأول: كنيته، ونسبه، واسمه، وولادته، ووفاته[١]

❁ **كنيته، ونسبه، واسمه:** يكنى بأبي المطرِّف، وينُسب إلى الأنصار.

اسمه: عبدالرحمن بن مروان بن عبدالرحمن، الأنصاري القَنازعي القرطبي.

سمي(القَنازعي)[٢]، نسبة إلى صنعته، ذكر ذلك ابن بشكوال[٣]، والذهبي[٤]، ورجح

---

(١) انظر: عياض بن موسى اليحصبي، "ترتيب المدارك"، تحقيق: محمد سالم هاشم، (ط١، بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م)، ٢: ٢٩٦؛ وابن سعيد، المغربي، "المغرب في حلى المغرب"، تحقيق: د. شوقي ضيف، (ط٣، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٥م)، ١: ١٦٦؛ ومحمد بن أحمد الذهبي، "تاريخ الإسلام"، تحقيق: د. عمر عبدالسلام تدمري، (ط١، بيروت- لبنان: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)، ٢٨: ٣٢٣.

(٢) ورد بالفتح في: محمد بن أحمد الصالحي، "طبقات علماء الحديث"، تحقيق: أكرم البوشي، وإبراهيم الزيبق، (ط٢، بيروت- لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م)، ٣: ٢٥٢؛ والذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٢٨: ٣٢٣؛ وأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، "إتحاف المهرة"، تحقيق: مركز خدمة السنة والسيرة بإشراف: د. زهير بن ناصر الناصر، (ط١، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م)، ١: ١٦٢؛ ومحمود بن محمد الزركلي، "الأعلام"، (ط١٥، د.م: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م)، ٣: ٣٣٧. ولم ترد بالضم إلا عند محقق "تفسير الموطأ"، ووجدت كلمة قَنازع عند ابن منظور بالفتح لا بالضم. انظر: محمد بن مكرم ابن منظور، "لسان العرب"، (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ٨: ٣٥٩، مادة (قنزع).

(٣) انظر: خلف بن عبد الملك ابن بشكوال، "الصلة"، تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني، (ط٢، د.م: مكتبة الخانجي، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م)، ص: ٣١٠.

(٤) انظر: الذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٢٨: ٣٢٣.

القاضي عياض(١) أنها صنعة القلانس(٢).

وقد ترجم له القرطبي(٣)، وابن بشكوال(٤)، بالقلانسي.

أما القرطبي: فهو نسبةً إلى قُرطبة التي نشأ بها.

❁ مولده ووفاته(٥):

ولد القنازعي عام (٣٤١هـ).

وتُوفي في ٤١٣/٧/١٨هـ، عن ٧٢ سنة، ودُفن بمقبرة ابن عباس على قُرب يحيى بن يحيى الليثي، وصلّى عليه جمعٌ كثير، منهم القاضي عبدالرحمن بن بشر.

---

(١) انظر: اليحصبي، "ترتيب المدارك"، ٢: ٢٩٦.

(٢) القلانس: كانت شائعة الاستعمال في الأندلس، في عصره، تشبه الطاقية تحت العمامة، انظر: رينهارت دوزي الهولندي، "المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب"، ترجمة: د. أكرم فاضل، (ط١، بيروت- لبنان: الدار العربية للموسوعات، ٢٠١٢م-١٤٣٣هـ)، ص: ٣٢٣.

(٣) انظر: محمد بن أحمد القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م)، ١٧: ٢١٥.

(٤) انظر: خلف بن عبد الملك ابن بشكوال، "الفوائد المنتخبة والحكايات المستغربة"، تحقيق: عبد العزيز بن عبدالرحمن شاكر، (ط١، بيروت- لبنان: دار ابن حزم، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م)، ١: ١٥٨.

(٥) انظر: أحمد بن محمد الأدنه وي، "طبقات المفسرين"، المحقق: سليمان الخزي، (ط١، السعودية: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م)، ص١٠٣؛ والزركلي، "الأعلام"، ٣: ٣٣٧.

المطلب الثاني: نشأته وحياته العلمية(١)

نشأ القَنازعي في مدينة قرطبة، التي زخرت في وقته بكبار العلماء من المحدثين والفقهاء والمقرئين واللغويين.

وقد بدأ طلبه العلم وهو في مقتبل عمره، ثم تدّرج في تلقي العلوم، حيث بدأ بحفظ القران، وتعلّم أصول الكتابة، وتجويد الخط، والعربية، وحفظ الشعر، وتعلّم الفقه والأصول، ثم ارتحل إلى المشرق سنة (٣٦٧هـ)، وفي الرحلة إلى المشرق أخذ من علماء القيروان ومصر ومكة، ورجع إلى قرطبة سنة (٣٧١هـ)، وكان يراسل العلماء المشهورين، ويكتب إليهم.

المطلب الثالث: شيوخه وتلاميذه

للإمام الكثير من الشيوخ والتلاميذ:

❁ فمن شيوخه(٢):

- عبد الله بن محمد بن عثمان، أبو محمد، القرطبي، (ت: ٣٦٤هـ).
- يحيى بن عبدالله بن يحيى بن يحيى بن يحيى، أبو عيسى، الليثي، القرطبي، (ت: ٣٦٧هـ).

---

(١) انظر: محمد بن أحمد الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، (ط١١، بيروت- لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م)، ١٧: ٣٤٣؛ والذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٢٨: ٣٢٢؛ وإبراهيم بن علي ابن فرحون، "الديباج المذهب"، (د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ١: ١٥٢.

(٢) بلغ عدد مشايخه ٣٦. انظر: عبد الرحمن بن مروان القنازعي، "تفسير الموطأ"، حققه وقدم له وخرج نصوصه: أ.د. عامر حسن صبري، (د.ط، دولة قطر: إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارة الشؤون الإسلامية، طبع بتمويل الهيئة القطرية للأوقاف)، ص: ٤٥ (مقدمة المحقق).

- أحمد بن عبدالملك، أبو عمر الإشبيلي، (ت: ٣٧٠هـ).
- عبدالله بن أبي زيد، أبو محمد، القيرواني، (ت: ٣٨٦هـ).
- الحسن بن علي بن محمد بن يحيى، أبو أحمد، النيسابوري، المعروف ب (حسينك)، (ت: ٤٠١هـ).

ومن تلاميذه(١):

- عبدالملك بن أحمد بن سعدان، أبو مروان، الكزني، (ت: ٤٤٥هـ).
- علي بن خلف بن عبدالملك بن بطال، القرطبي، (ت: ٤٤٩هـ).
- عبدالملك بن زيادة الله بن علي بن حسين، التميمي، (ت: ٤٥٧هـ).
- يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر، أبو عمر، (ت: ٤٦٣هـ).
- حاتم بن محمد الطرابلسي، أبو القاسم القرطبي، (ت: ٤٦٩هـ).

المطلب الرابع: عقيدته ومذهبه

عقيدته:

هي عقيدة أهل السنة والجماعة، وهذا ظاهر بإقراره عقيدة أهل السنة والجماعة في كتابه "تفسير الموطأ"، وذلك بإثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه ورسوله الكريم ﷺ من غير تشبيه، أو تأويل، أو تحريف، أو تعطيل في مسائل منها إثبات اليمين(٢)، والاستواء، والكلام لله تعالى(٣)، وقد رد فيه على المبتدعة وأهل الضلال، وكان يرى وجوب مقاتلة أهل البدع الذين خرجوا على الإمام كما أثنى على الصحابة ﷺ وذكر

(١) بلغ عدد تلاميذه ٢٦. انظر: القنازعي، "تفسير الموطأ"، ص: ٥٤ (مقدمة المحقق).

(٢) مثل قوله: "هذا حديث صحيح، وفيه: أن لله يمينًا، وكلتا يديه يمين بلا كيف ولا تحديد" تفسير الموطأ، ٢: ٧٤١.

(٣) انظر: المرجع السابق، ٢: ٧٤١.

بعض فضائلهم(١).

مذهبه:

كان مذهب الإمام مالكيًّا، وقد ظهر ذلك جليًّا في تفسيره، كما أنه يكثر الدفاع عن المذهب، ويكثر الاستدلال بأقوال علمائهم: كابن القاسم، وأشهب، وابن المواز، وأصبغ، وسحنون، وعيسى بن دينار، والأبهري، وابن أبي زيد القيرواني، وغيرهم(٢).

المطلب الخامس: أثره العلمي والمعرفي، وثناء العلماء عليه

كان القَنازعي من علماء الحديث والفقه، وقراء الأندلس، وكان عابدًا، زاهدًا، صوامًا النهار، قوامًا الليل، زاهداً، راضيًا بقليل الحلال، بعيد الصيت(٣)، وأثنى عليه كثير من أهل العلم: يقول تلميذه ابن عبدالبر: "كان خيّرًا، عفيفًا، ورعًا، كان يلبس قميصًا أبيض على فرو، وربّما لبس الفروة دونها"(٤). كما وصفه القاضي عياض بقوله: "الفقيه، المقرئ، الراوية، الحافظ، الزاهد، المخبت، الورع، المتقشّف، الفاضل، العالم، أحد من تناهت فيه خِلال الصَّلاح بقرطبة، وعظمت به المنفعة ظاهرة وباطنة، وسلك سبيل السلف المتقدمين من هذه الأمة"(٥).

وقال الذهبي: "قدم قرطبة فأقبل على الزهد والانقباض، ونشر العلم، وأقرأ القرآن، وكان عالمًا، عاملًا، فقيهًا، حافظًا، ورعًا، متقشّفًا، قانعًا باليسير، فقيرًا، دؤوبًا على العلم، وكان كثير الصلاة، والتهجد، والصيام، عالمًا بالتفسير والأحكام، بصيرًا

---

(١) انظر: المرجع السابق، ٢: ٧٤١.

(٢) انظر: المرجع السابق ١: ١٥٢.

(٣) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧: ٣٤٣.

(٤) اليحصبي، "ترتيب المدارك"، ٢: ٢٩٧.

(٥) اليحصبي، "ترتيب المدارك"، ٢: ٢٩٧.

بالحديث، حافظًا للرأي، وكان حسن الأخلاق، جميل اللقاء"(١). ووصفه أيضًا بقوله: "العلامة، القدوة، كان إمامًا، متفنّنًا، حافظًا، متألهًا، خاشعًا، متهجّدًا، مفسّرًا، بصيرًا بالفقه واللغة"(٢).

المطلب السادس: مصنفاته

كتب الكثير من المصنفات في التفسير، والحديث، والفقه وأحكامه، وغير ذلك، لكن حسب علمنا لم يصلنا منها سوى كتابه "تفسير الموطأ"، وأسماء هذه الكتب:

١- اختصار لتفسير يحيى بن سلام، ذكره ابن بشكوال(٣) والذهبي(٤).

٢- الشروط على مذهب مالك بن أنس، ذكره الحميدي، وقال: "أخبرنا به أبو شاكر حمد بن عمر القيسي"(٥)، وقال الذهبي: "هو في الشروط وعللها"(٦).

٣- فهرسة لشيوخه، وقد ذكرها ابن خير، وقال: "روايتي لها عن أبي محمد بن عتاب، عن أبيه"(٧).

٤- اختصار لوثائق ابن الهندي؛ أحمد بن سعيد بن إبراهيم الهمداني. ذكره

---

(١) الذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٢٨: ٣٢٣.

(٢) الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ١٧: ٣٤٢.

(٣) انظر: ابن بشكوال، "الصلة"، ص: ٣١٠.

(٤) انظر: الذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٢٨: ٣٢٣.

(٥) محمد بن فتوح الحميدي، "جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس"، (د.ط، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٦م)، ص: ٢٧٠.

(٦) الذهبي، "تاريخ الإسلام"، ٢٨: ٣٢٣.

(٧) محمد بن خير الإشبيلي، "فهرسة ابن خير الإشبيلي"، تحقيق: محمد فؤاد منصور، (ط١، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، ص: ٣٨٨.

القاضي عياض، وابن فرحون(١).

٥- تفسير الموطأ(٢).

المبحث الثاني: آراء القنازعي في إلحاق الولد بأبيه

المطلب الأول: إنفاذ الوصية بعد الموت

ذهب القنازعي رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أن وقت إنفاذ وصية الميت يكون بعد موته(٣)، وذلك بعد أن ذكر حديث أَنَّ عَبْدَ بنَ زَمْعَةَ، وسَعْدَ بنَ أَبِي وقّاصٍ، اخْتَصَما إلى النبيّ ﷺ في ابْنِ أَمَةِ زَمْعَةَ، فقالَ سَعْدٌ: يا رَسولَ اللَّهِ، أَوْصانِي أخِي إذا قَدِمْتُ أنْ أنْظُرَ ابْنَ أَمَةِ زَمْعَةَ، فأقْبِضَهُ، فإنَّه ابْنِي، وقالَ عبدُ بنُ زَمْعَةَ: أخِي وابنُ أَمَةِ أبِي، وُلِدَ علَى فِراشِ أبِي، فَرَأَى النبيُّ ﷺ شَبَهًا بَيِّنًا بعُتْبَةَ، فقالَ: «**هو لكَ يا عبدُ بنَ زَمْعَةَ، الوَلَدُ لِلْفِراشِ، واحْتَجِبِي منه يا سَوْدَةُ**»(٤).

وجه الدلالة: فعل سعد بن أبي وقاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين أنفذ وصية أخيه بعد موته.

ويمكن استنباط سبب اختيار القنازعي بظاهر الحديث وقوة دلالته وعدم وجود مخالف له.

❁ آراء الفقهاء في المسألة:

اتفق الفقهاء على أن وقت إنفاذ الوصية بعد الموت، يكون بعد موت

---

(١) انظر: اليحصبي، "ترتيب المدارك"، ٢: ٢٩٧؛ وابن فرحون، "الديباج المذهب"، ١: ١٥٢.

(٢) الذي هو موضع البحث. انظر في نسبته له في: اليحصبي، "ترتيب المدارك"، ٢: ٢٩٧؛ وابن بشكوال، "الصلة"، ص: ٣١٠؛ وابن فرحون، "الديباج المذهب"، ١: ١٥٢.

(٣) انظر: القنازعي، "تفسير الموطأ"، ٢: ٥١٩.

(٤) محمد بن إسماعيل البخاري، "صَحِيحُ البُخَارِي = الجامِعُ المُسْنَد الصَحِيحُ المخْتَصر مِن أمُور رَسُولِ اللهِ ﷺ وَسُنَنِهِ وأيَّامِهِ"، (د.ط، د.م: مَرْكَز البُحُوثِ وتَقْنِيَةِ المَعْلُومَاتِ، دَارُ التَّأْصِيل، د.ت)، كتاب الخصومات، باب دعوى الوصي للميت، ٢: ٨٥٢.

الموصي(١).

أدلتهم على ذلك:

□ من الكتاب:

أولًا: قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة، الآية: ١٨٠].

وجه الدلالة: في الآية توجيه للعمل بالوصية بعد موت الموصي.

---

(١) انظر: محمد بن أحمد السرخسي، "المبسوط"، (د.ط، مصر: مطبعة السعادة، د.ت)، ١٢: ٢٨؛ ومحمد بن عبد الله الأبهري، "شرح المختصر الكبير، لابن عبدالحكم"، تحقيق: أحمد عبد الله حسن، (د.ط، دبي: جمعية دار البر، د.ت)، ٤: ٣٧٤؛ والقاضي عبد الوهاب البغدادي، "المعونة على مذهب عالم المدينة: الإمام مالك بن أنس"، تحقيق ودراسة: حميش عبدالحق، (لمكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز)، ٣: ١٦٤٤؛ عبد الوهاب بن علي الثعلبي، "التلقين في الفقه المالكي"، المحقق: أبو أويس محمد بو خبزة الحسني التطواني، (ط١، د.م: دار الكتب العلمية، د.ت)، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)، ٢: ٢١٩؛ الحسين بن مسعود البغوي، "التهذيب في فقه الإمام الشافعي"، المحقق: عادل أحمد عبدالموجود- علي محمد معوض، (ط١، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م)، ٥: ٩٦؛ يحيى بن أبي الخير العمراني، "البيان في مذهب الإمام الشافعي"، المحقق: قاسم =محمد النوري، (ط١، جدة: دار المنهاج، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م)، ١٢: ٣٣٤؛ إسحاق بن منصور بن بهرام المروزي، "مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه"، (ط١، المدينة المنورة- المملكة العربية السعودية: عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٢م)، ٨: ٤٣٣٨؛ عبد الله بن أحمد ابن قدامة، "الكافي في فقه الإمام أحمد"، (ط١، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م)، ٢: ٢٦٧؛ عبد الله بن أحمد ابن قدامة، "المغني"، المحقق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، د. عبدالفتاح محمد الحلو، (ط٣، الرياض- المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م)، ٨: ٥٧٣.

ثانيًا: قوله سبحانه ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ﴾ [النساء، الآية: ١١]، وقوله تعالى: ﴿مِّنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ تُوصُونَ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ﴾ [النساء، الآية: ١٢].

وجه الدلالة: ذكر أن نصيب الورثة من التركة يُوزع عليهم بعد إنفاذ الوصية وسداد ديون الميت، ومعلوم أن الورث إنما يكون بعد وفاة المرء.

❐ **من السنة:** أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ، قَالَ: «**مَا حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ وَلَهُ شَيْءٌ يُوصِي فِيهِ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ**»(١).

وجه الدلالة: أن الإنسان حال حياته قادر على التصرف بما يشاء، وبقي حال ما بعد الموت، وهو ما رغّب ﷺ بكتابة وصيته لأجله؛ لتنفيذها حال وفاته.

المطلب الثاني: إلحاق الولد بالفراش

ذهب القنازعي رَحِمَهُ اللَّهُ إلى إلحاق الولد بالفراش، وذلك بعد أن ذكر حديث سعد ابن أبي وقاص رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «**الوَلَدُ للفِرَاشِ وللعَاهِرِ الحَجَر**»(٢)(٣).

ويمكن استنباط سبب اختيار القنازعي؛ بظاهر الحديث، وقوة دلالته، وسلامته من المعارض.

---

(١) أحمد بن محمد بن حنبل، "مسند الإمام أحمد بن حنبل"، المحقق: أحمد محمد شاكر، (ط١، القاهرة: دار الحديث، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م)، ٩: ٣٦٥. حكمه: إسناده صحيح على شرط الشيخين؛ وعبد الله بن عبدالرحمن الدارمي، "مسند الإمام الدارمي"، تحقيق: د. مرزوق بن هياس الزهراني، (ط١، د.م: طُبع على نفقة رجل الأعمال الشيخ جمعان بن حسن الزهراني، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م)، ٢: ٤٠٢؛ عبدالله بن علي بن الجارود، "المنتقى من السنن المسندة عن رسول الله ﷺ "، تحقيق: أبو =إسحاق الحويني، (ط١، القاهرة: دار التقوى، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م)، ص: ٩٤٦، من طريق محمد بن عبيد، بهذا الإسناد.

(٢) سبق تخريجه ص ١١.

(٣) انظر: القنازعي، "تفسير الموطأ"، ٢: ٥٢٠.

۞ آراء الفقهاء في المسألة:

اتفق الفقهاء على أن الولد يُلحق بالفراش إذا وجد الفراش(١)؛ فيثبت النسب للزوج مباشرة.

---

(١) انظر: محمود بن عمر الزمخشري، "رؤوس المسائل (المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية)"، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، (ط١، بيروت- لبنان: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)، ص: ٣٨٣؛ أحمد بن إدريس القرافي، "الذخيرة"، المحقق: جزء ١، ٨، ١٣: محمد حجي، جزء ٢، ٦: سعيد أعراب، جزء ٣ - ٥، ٧، ٩ - ١٢: محمد بو خبزة، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ٩: ٣١٢؛ محمد بن محمد الطرابلسي، المعروف بالحطاب الرُّعيني، "مواهب الجليل في شرح مختصر خليل"، (ط٣، د.م: دار الفكر، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م)، ٤: ١٣٥؛ محمد الأمير المالكي، "ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي"، بحاشية: حجازي العدوي المالكي، المحقق: محمد محمود ولد محمد الأمين المسومي، (ط١، موريتانيا- نواكشوط: دار يوسف بن تاشفين- مكتبة الإمام مالك، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م)، ٢: ٤٨٦؛ علي بن محمد الماوردي، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي" وهو شرح مختصر المزني، المحقق: الشيخ علي محمد معوض- الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، (ط١، بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م)، ١٧: ٣٨٣؛ عبدالواحد بن إسماعيل الروياني، "بحر المذهب (في فروع المذهب =الشافعي)"، المحقق: طارق فتحي السيد، (ط١، د.م: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩ م)، ١٤: ٤٧٧؛ إبراهيم بن علي الشيرازي، "التنبيه في الفقه الشافعي"، إعداد: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، ص: ١٩٠؛ المروزي، "مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه"، ٨: ٤٢١٦؛ محمد بن أحمد الفتوحي ابن النجار، "معونة أولي النُّهَى شرح المنتهى" (منتهى الإرادات)، دراسة وتحقيق: أ.د.عبدالملك بن عبد الله دهيش، (ط٥، مكة المكرمة: توزيع: مكتبة الأسدي، د.ت)، ١٠: ٨٨.

أدلتهم على ذلك:

الدليل الأول: من الكتاب: وهو قول الله ﷻ: ﴿ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ﴾ [الأحزاب، الآية: ٥]؛ فيثبت النسب تبعًا، ولم يرد ما ينفي هذا النسب بملاعنة بين الزوجين(١).

الدليل الثاني: من السنة: حديث النبي ﷺ: «**الوَلَدُ للفِرَاشِ، وللعَاهِرِ الحَجَر**»(٢)، وفيه أكثر من حجة كما يلي:

١- أن الفراش أقوى، وفي العمل به توقٍّ عن الشبهات(٣)، وإغلاق لتكهنات مربكة موهمة بوقوع الخطأ.

٢- أن من ولدت له زوجته بعقد صحيح بينهما وأمكن كون الولد منه، فإنه ينسب إليه(٤).

٣- أن الشرع مأخوذ من أقوال النبي ﷺ وأفعاله، وإقراره من قوله وفعله، فكان قضاؤه ﷺ إيجاب العمل بهذا الحكم(٥).

٤- قول عمر رضي الله عنه قال: "لا يورث الحميل إلا ببينة"(٦)، والحميل: هو الذي

---

(١) انظر: منصور بن يونس البهوتي، "شرح منتهى الإرادات"، المسمى: "دقائق أولي النهى لشرح المنتهى"، (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م)، ٣: ١٩٠.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) انظر: المروزي، "مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه"٤٢١٦:٨.

(٤) انظر: موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي، ثم الصالحي، شرف الدين، أبو النجا، «زاد المستقنع في اختصار المقنع»، تحقيق: عبدالرحمن بن علي بن محمد العسكر، (د.ط، الرياض: دار الوطن للنشر، د.ت)١٩٤.

(٥) انظر: الماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٧: ٣٨٣.

(٦) وقد حكم البيهقي على إسناده بالضعف بعد أن رواه، انظر: أحمد بن الحسين البيهقي، =

يحمل نسبه على الغير، والمرأة هنا تحمل على الزوج إن ظهر لها زوج، وقد وجد الفراش وهو البينة هنا.

٥- أن إلحاق الولد بالفراش أصل من أصول الشريعة، وهو أقوى من أصل القيافة؛ لذا وجب العمل به(١).

ويمكن أن يستدل بدليل عقلي، وهو:

٦- أن في إلحاق الابن بالفراش حفظًا للحقوق وتثبيتًا للأنساب التي تبنى عليها العلاقات الأسرية وأحكام الأبناء في الورث والوصاية.

المطلب الثالث: القضاء بالشبه

المقصود بالشَّبَه هنا هو التشابه، أو القيافة(٢).

ذهب القنازعي رَحِمَهُ اللَّهُ إلى اعتبار الحكم بالشَّبَهِ أصلًا في القضاء بالشبهات(٣)، واستدل بقول رسول الله ﷺ لِسَوْدَةَ بنتِ زُمْعَةَ: «**احْتَجِبِي مِنْهُ**» أَي: احْتَجِبِي مِن ابنِ وَلِيدَةِ زُمْعَةَ، وَهُوَ أَخُوهَا لأَبِيهَا(٤).

=

"السنن الكبرى"، المحقق: محمد عبدالقادر عطا، (ط٣، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م)، ٩: ٢١٩.

(١) انظر: المالكي، "ضوء الشموع شرح المجموع"، ٢: ٤٨٦.

(٢) والقيافة: هي لغة: تَتَبُّعُ الأثر للتعرف على صاحبه، والقائف: هو الذي يتتبع الآثار ليعرف شبه الشخص بأبيه أو أخيه. وفي الاصطلاح الفقهي، القائف: هو الذي يعرف النسب بفراسته. انظر: محمد بن صالح الشاوي، "التحفة المكية في توضيح أهم القواعد الفقهية"، (ط١، د.م: أوقاف الشيخ محمد بن صالح الشاوي، ١٤٤٣هـ-٢٠٢٢م)، ص: ١٧١.

(٣) انظر: القنازعي، "تفسير الموطأ"، ٢: ٥١٩.

(٤) وتمام الحديث أنَّ عَبْدَ بنَ زَمْعَةَ، وسَعْدَ بنَ أبِي وقّاصٍ، اخْتَصَما إلى النبيِّ ﷺ في ابْنِ أمَةِ زَمْعَةَ، فقالَ سَعْدٌ: يا رَسولَ اللَّهِ، أوْصانِي أخِي إذا قَدِمْتُ أنْ أنْظُرَ ابْنَ أمَةِ زَمْعَةَ، فأقْبِضَهُ،

=

وجه الدلالة: أنه ﷺ إنما أمرها بالاحتجاب منه؛ لأنه رأى شبهًا في الولد المدّعى بعُتبة، فقضى بعلة الشبه التي رآها(١).

ويمكن استنباط سبب اختيار القنازعي بظاهر الحديث، وموافقته لمقاصد الشريعة في مراعاة المصالح.

❁ آراء الفقهاء في المسألة:

اختلف الفقهاء في القول بالقيافة في إثبات النسب على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية(٢)، والشافعية(٣) والحنابلة(٤)

=

فإنَّه ابْنِي، وقالَ عبدُ بنُ زَمْعَةَ: أخِي وابنُ أمَةِ أبِي، وُلِدَ علَى فِراشِ أبِي، فَرَأَى النبيُّ ﷺ شَبَهًا بَيِّنًا بعُتْبَةَ، فقالَ: «هو لكَ يا عبدُ بنَ زَمْعَةَ؛ الوَلَدُ لِلْفِراشِ، واحْتَجِبِي منه يا سَوْدَةُ»، سبق تخريجه.

(١) انظر: القنازعي، "تفسير الموطأ"، ٢: ٥١٩.

(٢) انظر: محمد بن إبراهيم التتائي، "جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر"، حققه وخرج أحاديثه: د. أبو الحسن، نوري حسن حامد المسلاتي، (ط١، بيروت- لبنان: دار ابن حزم، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م)، ٦: ٢٢٥؛ أحمد بن إدريس القرافي، "الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق"، (د.ط، بيروت- لبنان: عالم الكتب، د.ت)، ٣: ١٢٦.

(٣) انظر: أحمد بن محمد ابن حجر الهيتمي، "تحفة المحتاج في شرح المنهاج"، (د.ط، مصر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، د.ت)، ١٠: ٣٤٨؛ محمد بن محمد الخطيب الشربيني، "مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج"، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض- عادل أحمد عبدالموجود، (ط١، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م)، ٦: ٤٣٩.

(٤) انظر: عبدالرحمن بن أحمد بن رجب، "تقرير القواعد وتحرير الفوائد"، المشهور بـ "قواعد ابن رجب"، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (ط١، المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ)، ١: ١٠٦؛ منصور بن يونس البهوتي، "كشاف =

إلى اعتبار الحكم بالقيافة.

القول الثاني: ذهب الحنفية إلى عدم اعتبار الحكم بالقيافة(١).

أدلة أصحاب القول الأول من اعتبروا الحكم بالقيافة:

الدليل الأول من السنة: عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ عَلَيَّ مَسْرُورًا، تَبْرُقُ أَسَارِيرُ وَجْهِهِ، فَقَالَ: «**أَلَمْ تَرَيْ أَنَّ مُجَزِّزًا**(٢) **نَظَرَ آنِفًا إِلَى زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ وَأُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، فَقَالَ: إِنَّ هَذِهِ الْأَقْدَامَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ**»(٣).

وجه الدلالة:

حصول السرور لرسول الله ﷺ من مقالته؛ وذلك أن سبب طعن المنافقين في

=

القناع عن متن الإقناع"، تحقيق وتخريج وتوثيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، (ط١، المملكة العربية السعودية: وزارة العدل، ١٤٢١-١٤٢٩هـ=٢٠٠٠- ٢٠٠٨م)، ٩: ٥٤٥- ٥٤٧.

(١) انظر: أبو بكر بن مسعود الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، (ط١، د.م: د.ن، ١٣٢٧- ١٣٢٨هـ)، ٦: ٢٤٤؛ برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبدالجليل الرشداني المرغيناني، "النهاية في شرح الهداية" (شرح بداية المبتدي)، تحقيق: رسائل ماجستير، (مركز الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، الأعوام: ١٤٣٥- ١٤٣٨هـ)، ١٠: ٨٩.

(٢) وهو مجزز المدلجي القائف، من بني مدلج، وقد عرفت فيهم القيافة واعترف بها العرب لهم ولبني أسد. انظر: علي بن إبراهيم ابن العطار، "العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام"، عناية: نظام محمد صالح يعقوبي، (ط١، بيروت- لبنان: دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م)، ٣:١٣٧٢.

(٣) محمد بن إسماعيل البخاري، "صَحِيحُ البُخَارِي = الجامِعُ المُسْنَد الصَحِيحُ المخْتَصر مِن أمُور رَسُولِ اللهِ ﷺ وَسُنَنِهِ وأيَّامِهِ"، (د.ط، د.م: مَرْكَز البُحُوثِ وتَقْنِيَةِ المَعْلُومَاتِ، دَارُ التَّأْصِيل، د.ت)، كتاب الفرائض، باب القائف، ٦: ٢٤٨٦.

نسب أسامة بن زيد أنه كان طويل القامة، أسود اللون، ووالده زيد ﷺ كان قصير القامة، شديد البياض، فلما أخبر القائف مقالته هذه سُرّ رسول الله ﷺ بذلك، ولم يُسَرَّ إلا لما هو حق وصدق(١).

وقد أجيب عنه من وجهين(٢):

الوجه الأول: عدم تعين كون القيافة حقًّا بسبب سرور النبي ﷺ، بل يجوز أن يكون سبب سروره قيام الحجة على الجاهلية في أمر يعتقدونه وهو عندنا باطل، فتكون الحجة قائمة عليهم بما يعتقدونه.

نوقش من وجهين(٣):

الأول: ما ورد في حديث اللعان عندما لاعن عويمر العجلاني امرأته وهي حامل، فجاءت به على الوصف المكروه شبيهًا بمن رميت بالزنا معه(٤)، فدل الحديث على صحة العمل بالقيافة؛ فإن ظهور الخِلقة المخصصة من واطئ مخصوص أبعدت الشبه عن صاحب الفراش.

---

(١) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، وقد صدرت في ١٣ عددًا، وكل عدد يتكون من مجموعة من المجلدات، ١٢: ٨٨٣.

(٢) انظر: القرافي، "الفروق"، ٣: ١٢٦؛ التتائي، "جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر"، ٦: ٢٢٥.

(٣) انظر: القرافي، "الفروق، ٣: ١٢٦ وما بعدها.

(٤) ونص الحديث: قول رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي حَدِيثِ اللِّعَانِ الْمَشْهُورِ لَمَّا لَاعَنَ بَيْنَ عُوَيْمِرٍ الْعَجْلَانِيِّ وَامْرَأَتِهِ وَكَانَتْ حَامِلًا: «إِنْ جَاءَتْ بِهِ أَحْمَرَ قَصِيرًا كَأَنَّهُ وَحَرَةٌ فَلَا أَرَاهَا إِلَّا قَدْ صَدَقَتْ وَكَذَبَ عَلَيْهَا، وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَسْوَدَ أَعْيَنَ ذَا أَلْيَتَيْنِ فَلَا أَرَاهُ إِلَّا قَدْ صَدَقَ عَلَيْهَا، فَجَاءَتْ بِهِ عَلَى الْمَكْرُوهِ مِنْ ذَلِكَ»، صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب قول النبي ﷺ: "لوكنت راجمًا بغير بينة"، ٥: ٢٠٣٤.

الثاني: قول النبي ﷺ لعائشة رضي الله عنها لما قالت: "أو تجد المرأة ما يجد الرجل" يعني من إنزال المني، واللذة الموجبة للغسل، فقال ﷺ: «**تربت يداك، ومن أين يكون الشبه**»(١)، فدل قوله على ارتباط الشبه بماء المرأة والرجل وأن مني كل منهما يُحدث شبهًا للمولود بالأبوين يظهر في الخِلقة، وفيه دلالة على النسب إذا أشبه المولود صاحب الفراش، واستدلاله ﷺ في إثبات النسب بخلقة لم تتواجد بعد؛ فإن إثباته كدليل في الخَلق المشاهد أولى، والحس يقدم على القياس.

الوجه الثاني: أنه ﷺ سُرّ أيضًا بوجود آية الرجم في التوراة رغم عدم اعتقاده صحة التوراة التي معهم، وإنما كان سروره لإظهار كذب وافتراء الكفار وقيام الحجة عليهم، وهذا قد يماثله.

نوقش: أن رجم النبي ﷺ لليهوديين إنما هو بأمر من الوحي وليس لأجل ورود الرجم في التوراة؛ لعدم صحتها.

الدليل الثاني: وجود جمع من الصحابة رضي الله عنهم حال القيافة، ولم يحصل الإنكار منهم؛ فكان إجماعًا(٢).

القول الراجح: بعد استعراض آراء الفقهاء وما استدلوا به فإن الراجح والله

---

(١) للحديث شواهد عدة، ونصه: أَنَّ امْرَأَةً قالَتْ لِرَسولِ اللهِ ﷺ: هلْ تَغْتَسِلُ المَرْأَةُ إذَا احْتَلَمَتْ وأَبْصَرَتِ المَاءَ؟ فَقالَ: «نَعَمْ»، فَقالَتْ لَهَا عَائِشَةُ: تَرِبَتْ يَدَاكِ وأُلَّتْ، قالَتْ: فَقالَ رَسولُ اللهِ ﷺ: «دَعِيهَا. وهلْ يَكونُ الشَّبَهُ إلَّا مِن قِبَلِ ذَلِكِ، إذَا عَلَا مَاؤُهَا مَاءَ الرَّجُلِ، أشْبَهَ الوَلَدُ أخْوَالَهُ، وإذَا عَلَا مَاءُ الرَّجُلِ مَاءَهَا أشْبَهَ أعْمَامَهُ»، مسلم بن الحجاج النيسابوري، "صحيح مسلم"، المحقق: محمد فؤاد عبدالباقي، (د.ط، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت)، كتاب الحيض، باب وجوب الغسل على المرأة بخروج المني منها، ١: ١٧٣.

(٢) انظر: محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، "سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام"، حققه وخرج أحاديثه وضبط نصه: محمد صبحي حسن حلاق، (ط٣، السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٣٣هـ)، ٨: ١٠١.

تعالى أعلم هو استعمال القيافة في إثبات النسب؛ وذلك لقوة أدلتهم وإجابتهم على مناقشات القول الثاني، ولوجاهة ما استدل به ابن المطرِّف رَحِمَهُ اللَّهُ من أمر النبي ﷺ لأم المؤمنين سودة رضي الله عنها بالاحتجاب حُكمًا على الشبه الظاهر، لكن يقيد العمل بالقيافة عند الحاجة لذلك دون اعتبارها أصلًا مستقلًّا بذاته، وإنما يكون استعمالها عند تعذر الأدلة القاطعة (كالفراش والإقرار والبيّنة)، بشرط أن يقضي بها أهل الخبرة والمعرفة في الأمر محل الخصام(١).

المطلب الرابع: حيض الحامل

ذهب القنازعي رَحِمَهُ اللَّهُ إلى القول بأن المرأة تحيض وهي حامل، وذلك بعد أن أورد حكم عمر رضي الله عنه في قصة المرأة الحامل حين سَألها عن المرأة التي تزَوَّجت وهي حاملٌ، فَقَالَتْ: "إن هذه المرأة لما مات زوجها كانت منه حاملا، فلما حاضت وهي في عدة المتوفى حش ولدها في بطنها"، تعني: ضَعُفَ وَرَقَّ، فلما وطئها الزوج الذي تزوجها بعد ذلك، وأصاب الولدَ ماءُ الرجل الذي تزوجها تحرك الولد في بطنها، وقوي فولدته تامًا، فصدقها عمر في ذلك(٢).

وجه الدلالة: فيه إيضاح صريح على أن الحامل تحيض، وعمر رضي الله عنه وجلساؤه لم ينكروا قول المرأة التي أخبرته بذلك.

ويمكن استنباط سبب اختيار القنازعي للقول بأن الحامل تحيض، بأن فعل عمر رضي الله عنه سالمٌ من المعارض القوي، وموافقته مقاصد الشريعة في رفع الحرج.

❁ آراء الفقهاء في المسألة:

اختلف الفقهاء في حيض الحامل على ثلاثة أقوال:

---

(١) كاعتبار مجزز المدلجي من أهل الخبرة في القيافة. انظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، "الطرق الحكمية"، (د.ط، د.م: مكتبة دار البيان، د.ت)، ص: ١٩٥-١٩٨.

(٢) انظر: القنازعي، "تفسير الموطأ"، ٢: ٥٢٠.

القول الأول: أن الحامل لا تحيض، وأن الدم الذي تراه هو دم استحاضة، وهو مذهب الحنفية(١)، والراجح عند الحنابلة(٢).

القول الثاني أن الحامل تحيض، وهو قول المالكية(٣)، والشافعية(٤).

القول الثالث: التفصيل بحسب حال المرأة، فينظر لحالها إن كانت تحيض حال الحمل فإنه حيض، وإن لم تكن فهو استحاضة، وهو مذهب الحنابلة بحسب ما شرحه علماء المتأخرين لنصوص السلف التي لم يفصلوا القول فيها(٥).

أدلتهم على ذلك:

❐ **أدلة أصحاب القول الأول**: استدل من قال بعدم حيض الحامل بأدلة عقلية وهي:

أولًا: أن الله تعالى قد جعل بيان عدة المطلقة أن تحيض ثلاث حيض حتى يتبين براءة الرحم من الحمل، ولو كانت الحامل تحيض لما جعل سبحانه الحيض عدة لإثبات براءة الرحم(٦).

---

(١) انظر: السغناقي، "النهاية في شرح الهداية"، ٢: ٢؛ السرخسي، "المبسوط"، ٢: ٢٠؛ الزمخشري، "رؤوس المسائل"، ص: ٤٣٩.

(٢) انظر: علي بن سليمان المرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، صححه وحققه: محمد حامد الفقي، (ط١، د.م: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م)،١: ٣٨٩

(٣) انظر: البغدادي، "المعونة على مذهب عالم المدينة"، ١: ١٩٣.

(٤) انظر: محمد بن إدريس الشافعي، "الأم"، (ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، ٥: ٢٣٨؛ الماوردي، "الحاوي الكبير"، ١١: ٢١٣.

(٥) انظر: المرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، ١: ٣٨٩

(٦) انظر: السغناقي، "النهاية في شرح الهداية"، ٢: ٢.

ثانيًا: أن الحامل وقت حملها لا تحيض؛ لأن فم الرحم مسدود ولا يفتح إلا بالولد، والعبرة في انقضاء العدة بفراغ الرحم(١).

ثالثًا: أن العادة التي جرت بين النساء عدم الحيض حال الحمل؛ لانسداده بالعلوق، ولو حدث ورأت دمًا فهو لعلة، وليس حيضًا(٢).

وقد يجاب عن هذه الأدلة بقول الحنفية إن الحامل بأكثر من طفل إذا وضعت أحدهما وبقي الآخر فإن الدم الخارج منها دم نفاس، فلما أمكن منها النفاس وهي حال حمل فالحيض كذلك(٣).

❐ **أدلة أصحاب القول الثاني**: استدل القائلون بحيض الحامل بأدلة من السنة والأثر والمعقول:

أولًا: من السنة:

قول النبي ﷺ: «**إِنَّ دَمَ الْحَيْضِ أَسْوَدُ يُعْرَفُ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ، وَإِذَا كَانَ الْآخَرُ فَتَوَضَّئِي وَصَلِّي**»(٤).

وجه الدلالة: عموم الحديث في صفة دم الحيض، والذي قد يأتي بهذا الوصف حتى حال الحمل.

---

(١) انظر: السرخسي، "المبسوط"، ٢: ٢٠.

(٢) انظر: الزمخشري، "رؤوس المسائل"، ص: ٤٣٩.

(٣) انظر: البغدادي، "المعونة على مذهب عالم المدينة"، ١: ١٩٣.

(٤) الحديث حسن. انظر: علي بن عمر الدارقطني، "سنن الدارقطني"، تحقيق وضبط وتعليق: شعيب الارنؤوط، وآخرون، (ط١، بيروت– لبنان، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م)، ١: ٣٨٣؛ ومحمد أشرف العظيم آبادي، "عون المعبود شرح سنن أبي داود"، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ)، ١: ٣٢٣.

ثانيًا: من الأثر:

ما استدل به القنازعي رَحِمَهُ اللَّهُ من عدم إنكار عمر وأصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قول المرأة بحيض الحامل(١).

ثالثًا: من المعقول، وذلك من عدة أوجه:

الأول: أنها رأت الدم في أيامه المعتادة؛ فصح أن تكون حائضًا كالحائل(٢).

الثاني: أنه دم يمنع الصوم والصلاة، فصح وجوده مع الحمل كالنفاس(٣).

الثالث: أن العوارض التي تمنع الحيض لا تمنعه جملة كالمرض والرضاع(٤).

الرابع: أن المرأة إذا وطئت وهي حائض قد تحمل، فكذلك قد تحيض وهي حامل(٥).

❐ أدلة القول الثالث:

لم أجد أدلة على قولهم، ولكن يمكن أن يستدل لهم بما يلي:

الأول: بأدلة القول الثاني في القول بحيض الحامل لمن وُجِد من حالها حدوث الحيض حال الحمل.

الثاني: إجماع الصحابة بعدم إنكار عمر وأصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لقول المرأة دلالة على حدوث ذلك في عصرهم.

الثالث: اختلاف أحوال النساء، كما أن بعضهن تحيض وقت الرضاع وبعضهن لا تحيض، فقد يحدث مثل ذلك أثناء الحمل.

---

(١) انظر: القنازعي، "تفسير الموطأ"، ٢: ٥٢٠-٥٢١.

(٢) انظر: البغدادي، "المعونة على مذهب عالم المدينة"، ١: ١٩٣.

(٣) انظر: المرجع السابق الموضع نفسه.

(٤) انظر: المرجع السابق الموضع نفسه.

(٥) انظر: القنازعي، "تفسير الموطأ"، ٢: ٥٢٠-٥٢١.

❐ الترجيح:

الراجح – والله أعلم – هو القول الثالث؛ وذلك لعدة أسباب:

الأول: وجاهة ما استدل به كلا الطرفين.

الثاني: أن في هذا القول جمعًا بين القولين عند من قال بحيضها وبعدمه حال الحمل.

المطلب الخامس: عقوبة من تزوج امرأة في عدتها

ذهب القنازعي رَحِمَهُ اللَّهُ إلى القول بعدم عقاب من تزوج امرأة في عدتها إذا لم يكن قاصدًا مخالفة أوامر الله تعالى، وذلك بعد أن ذكر قصة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عندما أمر بفسخ نكاح المرأة التي تزوجت في عدتها(١).

ويمكن استنباط سبب اختيار القنازعي؛ بسلامة فعل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من المعارض القوي، وموافقته مقاصد الشريعة في مراعاة المصالح.

❁ آراء الفقهاء في المسألة:

تحرير محل النزع:

اتفق الفقهاء على بطلان هذا النكاح ووجوب التفريق بينهما وعلى أنه لا يقام عليهما حد الزنا لوجود شبهة في هذا النكاح(٢).

---

(١) انظر: القنازعي، "تفسير الموطأ"، ٢: ٥٢٠، والقصة سبق ذكرها.

(٢) انظر: السرخسي، "المبسوط"، ٥: ٢٨؛ الروياني، "بحر المذهب"، ٩: ٥٢١؛ مالك بن أنس المدني، "المدونة"، (ط١، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م)، ٤: ٤٨٥؛ محمد بن أحمد ابن رشد، "البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة"، حققه: د. محمد حجي وآخرون، (ط٢، بيروت- لبنان: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م)، ٥: ٤٢٨؛ الأبهري، "شرح المختصر الكبير"، ١: ٦٨٣؛ الشافعي، "الأم"، ٥: ٢٤٩؛ الماوردي، "الحاوي الكبير"، ١١: ٢٩٠؛ الروياني، "بحر المذهب"، ١١: ٣٤٧؛ =

وتفرد الحنابلة بوجوب التعزير(١).

واختلفوا في منع زواجهما بعد التفريق بينهما على قولين:

القول الأول: تحريم الجمع بينهما على التأبيد، وهو مذهب المالكية(٢)، ومفهوم مذهب الحنفية والحنابلة لعدم ذكرهم المنع منه(٣).

القول الثاني: أن المرأة بالخيار في قبول الزواج به بعد انقضاء العدتين، وهو مذهب الشافعية(٤).

❐ أدلة القول الأول:

استدل من قال بالتفريق بتحريم الجمع بينهما على التأبيد بما روي أن طليحة كانت تحت رشيد الثقفي فطلقها البتة فنكحت في عدتها فضربها عمر بن الخطاب

=

البهوتي، "كشاف القناع"، ١٥: ٨٩؛ محمد بن علي البعلي، "مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية"، أشرف على تصحيحه: عبدالمجيد سليم شارك في تحقيقه وقام على طباعته: محمد حامد الفقي، (د.ط، د.م: مطبعته السنة المحمدية (وصَوّرتْها دار الكتب العلمية وغيرها)، د.ت)، ص: ٥٥٥.

(١) انظر: البهوتي، "كشاف القناع"، ١٥: ٨٩؛ البعلي، "مختصر الفتاوى المصرية"، ص: ٥٥٥.

(٢) انظر: الإمام مالك، "المدونة"، ٤: ٤٨٥؛ ابن رشد، "البيان والتحصيل"، ٥: ٤٢٨؛ الأبهري، "شرح المختصر الكبير"، ١: ٦٨٣.

(٣) انظر: السغناقي، "النهاية في شرح الهداية"، ٢: ٢٧٧، السرخسي، "المبسوط"، ٥: ٢٨؛ الروياني، "بحر المذهب"، ٩: ٥٢١، البهوتي، "كشاف القناع"، ١٥: ٨٩؛ البعلي، "مختصر الفتاوى المصرية"، ص: ٥٥٥.

(٤) انظر: الإمام الشافعي، "الأم"، ٥: ٢٤٩؛ الماوردي، "الحاوي الكبير"، ١١: ٢٩٠؛ الروياني، "بحر المذهب"، ٣٤٧/١١.

ﷺ وضرب زوجها بالمخفقة ضربات وفرق بينهما(١).

وجه الدلالة: فعل عمر ﷺ؛ فقد روى الشعبي أنه أُتي بامرأة تزوجت في عدتها فأخذ مهرها فجعله في بيت المال، وفرق بينهما، وقال: لا يجتمعان وعاقبهما(٢).

نوقش: بأن فعل عمر ﷺ خاص بمن تزوجها وهو عالمٌ بالتحريم(٣).

❐ أدلة القول الثاني:

ما روي أن رَجُلًا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ فَاعْتَدَّتْ مِنْهُ حَتَّى إِذَا بَقِيَ مِنْ عِدَّتِهَا نَكَحَهَا رَجُلٌ فِي آخِرِ عَدَّتِهَا وَبَنَى بِهَا، فَأُتِيَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ فِي ذَلِكَ فَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَأَمَرَهَا أَنْ تَعْتَدَّ مَا بَقِيَ مِنْ عِدَّتِهَا الْأُولَى ثُمَّ تَسْتَأْنِفَ عِدَّةَ الثَّانِي، فَإِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا فَهِيَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَتْ نَكَحَتْ وَإِنْ شَاءَتْ فَلَا(٤).

وجه الدلالة: حكم علي ﷺ في المسألة وترك الخيار لهم في النكاح من عدمه.

❐ القول الراجح:

الراجح والله أعلم هو جواز النكاح بينهما إن تزوّجها في عدّتها غير عالمٍ بتحريمها ولم يدخل بها، ولم تحرم عليه، وكان له أن يتزوّجها إذا انقضت عدّتها، وفي هذا جمع بين القولين؛ فإن من قال بالتفريق بينهما اشترط إرادة مخالفة أمر الله تعالى بهذا العصيان.

المطلب السادس: إلحاق الولد بمن ولد في عصبته لأقل من ستة أشهر

ذهب القنازعي رحمه الله إلى عدم إلحاق الولد بالفراش إذا وُلد لأقل من ستة أشهر، وذلك بعد أن ذكر قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَعۡزِمُواْ عُقۡدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ

(١) انظر: الإمام الشافعي، "الأم"، ٥: ٢٤٨.

(٢) انظر: الروياني، "بحر المذهب"، ١١/٣٤٧.

(٣) انظر: الأبهري، "شرح المختصر الكبير"، ١: ٦٨٣.

(٤) انظر: الماوردي، "الحاوي الكبير"، ١١: ٢٩٠.

﴿ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾ [البقرة، الآية: ٢٣٥]، وقد عقَّب به على حكم عمر ﷺ في فسخ نكاح المرأة التي تزوجت قبل انتهاء عدتها.

ويمكن استنباط سبب اختيار القنازعي؛ بموافقته لظاهر الدليل الشرعي، وعدم وجود مخالف له.

۞ آراء الفقهاء في المسألة:

اتفق الفقهاء على أن الولد لا يُلحق بالزوج الثاني ولا يثبت نسبه منه إذا أنجبته المرأة في مدة أقل من ستة أشهر من الدخول بها(١).

❐ أدلتهم على ذلك:

من الكتاب: استند الفقهاء في الحكم على هذه المسألة على دليلين وردا في كتاب الله تعالى:

---

(١) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، "الأصل"، تحقيق ودراسة: د.محمد بوينوكالن، (ط١،بيروت:دار ابن حزم، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م)، ٤: ١٨٠؛ الإمام مالك، "المدونة"، ٢: ٢٧؛ عبدالله بن عبدالرحمن النفزي، "النَّوادر والزِّيادات على مَا في المدَوَّنة من غيرها من الأُمهاتِ"، تحقيق: مجموعة من المحققين، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م)، ٤: ٥٧٥؛ الإمام الشافعي، "الأم"، ٥: ٢٥٠؛ الماوردي، "الحاوي الكبير"، ٨: ٢٥٢؛ خالد الرباط، سيد عزت عيد (بمشاركة الباحثين بدار الفلاح)، الجامع لعلوم الإمام أحمد- الفقه، (ط١، الفيوم- جمهورية مصر العربية: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م)، ١١: ١٤٠؛ سليمان بن الأشعث السَّجِسْتاني، "مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني"، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، (ط١، مصر: مكتبة ابن تيمية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م)، ص: ٢٥٤؛ المروزي، "مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه"، ٤: ١٥٥٧؛ حرب بن إسماعيل الكرماني، "مسائل حرب الكرماني"، إعداد: فايز بن أحمد بن حامد حابس، إشراف:د. حسين بن خلف الجبوري، (رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ١٤٢٢هـ)، ١: ٣٠٩.

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف، الآية: ١٥].

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة، الآية: ٢٣٣].

وجه الدلالة: نص الدليل الأول على ذكر مدة الحمل والرضاعة المعتبرة شرعًا وهما ثلاثون شهرًا، ونص الدليل الثاني على مدة الرضاعة وهي أربعة وعشرون شهرًا، وبه تكون أقل مدة للحمل شرعًا هي ستة أشهر، فجمعت الآية أقل الحمل وتمام الرضاع(١).

من الأثر: ما روي أَنَّهُ رُفِعَ إِلَى عُمَرَ ﷺ امْرَأَةٌ وَلَدَتْ لِسِتَّةِ أَشْهُرٍ فَهَمَّ عُمَرُ بِرَجْمِهَا فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ ﷺ: "لَيْسَ ذَلِكَ لَكَ؛ قَالَ اللَّهُ تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة، الآية: ٢٣٣]، وَقَالَ: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف، الآية: ١٥]، لَا رَجْمَ عَلَيْهَا" فَخَلَّى عُمَرُ عَنْهَا فَوَلَدَتْ مَرَّةً أُخْرَى لِذَلِكَ الْحَدِّ(٢).

وجه الدلالة: فعل الصحابة ﷺ، وهذا حجة شرعية، وهو مبني على فهمهم لنصوص الآيات الكريمة.

المطلب السابع: الرجوع إلى قول النساء في أمورهن

ذهب القنازعي رَحِمَهُ اللَّهُ إلى القول بالرجوع للنساء العارفات في أمور النساء التي لا يطلع عليها الرجال، وذلك بعد أن ذكر قصة عمر ﷺ مع المرأة الحامل(٣)، كما

(١) انظر: الماوردي، "الحاوي الكبير"، ٨: ٢٥٢.

(٢) انظر: يوسف بن عبد البر، "جامع بيان العلم وفضله"، المحقق: أبو الأشبال الزهيري، (ط١، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م)، ٢: ٩٢٠.

(٣) سبق ذكرها في المسألة الرابعة (حيض الحامل).

اعتمده كأصل في الرد إلى أهل الصناعات عند إرادة معرفة الحكم.

ويمكن استنباط سبب اختيار القنازعي؛ بموافقته لمقاصد الشريعة من تحقيق العدل، ورفع الحرج، مراعاة المصالح، وعدم المخالف له.

۞ آراء الفقهاء في المسألة:

اتفق الفقهاء على مشروعية الأخذ بقول النساء وقبول شهادتهن في الأمور الخاصة بهن والتي لا يطلع عليها الرجال، وذلك كالولادة والرضاع والبكارة وعيوب النساء(١).

ومحل قبول قولها أنها أعرف بأمور النساء وتطلع على عورات للنساء، وهو أمر ليس للرجل عليه سبيل؛ فدعت الحاجة إلى قبول أقوال النساء في أحكام لا يشهدهن سواهن، وفي القول بردها تعطيل للأحكام وإضرار بالمسلمين.

المطلب الثامن: إلحاق ولد الزنا بمن ادعاه ممن أسلم من المشركين

ذهب القنازعي رَحِمَهُ اللَّهُ إلى القول بإلحاق الولد بمن ادعاه في الإسلام إذا كان ولد

---

(١) نقل الاتفاق على ذلك ابن هبيرة. انظر: يحيى بن هبيرة الشيبانيّ، "اختلاف الأئمة العلماء"، المحقق: السيد يوسف أحمد، (ط١، لبنان- بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م)، ٢: ٤١٢. وقد تتبعت أقول الفقهاء في كتبهم. انظر: السرخسي، "المبسوط"، ٦: ٤٨؛ علاء الدين السمرقندي؛ الكاساني، "بدائع الصنائع"، ٢: ٣٢٣؛ الإمام مالك، "المدونة"، ٥: ٤٥؛ عبدالله بن عبدالرحمن ابن أبي زيد القيرواني، "متن الرسالة"، (د.ط، بيروت- لبنان، دار الفكر، د.ت)، ١: ١٣٢؛ يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، "الكافي في فقه أهل المدينة"، المحقق: محمد محمد الموريتاني،= =(ط٢، الرياض- المملكة العربية السعودية: مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م)، ١: ٤٦٩؛ الإمام الشافعي، "الأم"، ٧: ٤٨؛ الشيرازي، "التنبيه في الفقه الشافعي"، ١: ٢٧١؛ المروزي، "مسائل الإمام أحمد بن حنبل وابن راهويه"، ٢: ٢٩٩؛ عبدالله بن أحمد ابن قدامة، "عمدة الفقه"، المحقق: أحمد محمد عزوز، (د.ط، د.م: المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)، ١: ٩٨.

من زنًا في الجاهلية؛ وذلك بعد أن ذكر ما روي: "أَنَّ عُمَرَ بنَ الخَطَّابِ كَانَ يُلِيطُ(١) أَوْلَادَ الجَاهِلِيَّةَ بِمَن ادَّعَاهُمْ فِي الإِسْلَامِ"(٢).

ويمكن استنباط سبب اختيار القنازعي؛ بسلامة فعل عمر ﷺ من المعارض القوي، وموافقته مقاصد الشريعة في رفع الحرج.

۞ آراء الفقهاء في المسألة:

تحرير محل النزع:

اتفق الفقهاء على أن ولد الزنا من غير فراش(٣)، لا يلحق بمن ادعاه من المسلمين

إذا كان قد زنا بعد إسلامه(٤)، لكن يُنفق عليه المسلمون؛ لأنه يعد من يتامى

---

(١) أي يلحق ويلصق. انظر: الجبي، "شرح غريب ألفاظ المدونة"، المحقق: محمد محفوظ، (ط٢، بيروت- لبنان، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م)، ص: ١٠٨.

(٢) انظر: مالك بن أنس المدني، "الموطأ"، رواية: أبي مصعب الزهري المدني، تحقيق: بشار عواد معروف، ومحمود محمد خليل، (ط١، بيروت- لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ-١٩٩١م)، ٢: ٤٦٤.

(٣) ورَوَى عليٌّ بنُ عاصمٍ، عن أبي حنيفةَ، أنَّه قال: لا أرى بأسًا إذا زَنَى الرّجلُ بالمرأةِ فحمَلتْ منه، أن يتزوّجَها مع حَمْلها، ويستُرَ عليها، والولدُ ولدٌ له. انظر: ابن قدامة، "المغني"، ٩: ١٢٣.

(٤) انظر: الشيباني، "الأصل"، ٨: ٣٩٠؛ الكاساني، "بدائع الصنائع"، ٦: ٢٤٣؛ السرخسي، "المبسوط"، ١٧: ١٥٤؛ ابن حجر الهيتمي، "تحفة المحتاج في شرح المنهاج"، ٥: ٤٠١؛ الرباط، "الجامع لعلوم الإمام أحمد- الفقه"، ١١: ٤٨٦؛ الكرماني، "مسائل حرب الكرماني"، ١: ٣٢٥.

المسلمين(١).

اختلف الفقهاء في نسبة الولد لمن ادعاه من زنا في الجاهلية ممن أسلم من المشركين ثم ادعاه بعد إسلامه على قولين:

القول الأول: ذهب كل من الحنفية(٢)، والشافعية(٣)، والحنابلة(٤)، إلى منع إلحاق الولد بمن ادعاه بزنا بشكل عام دون تفريق بين من كان زناه قبل الإسلام أو بعده.

القول الثاني: ذهب المالكية إلى القول بإلحاق الولد بمن ادعاه من المسلمين إذا كان قد زنا قبل إسلامه، بشرط أن لا يدعيهم أحد وأن يكونوا أحرارًا(٥).

وهو ما ذهب إليه ابن تيمية(٦).

---

(١) انظر: البعلي، "مختصر الفتاوى المصرية"، ٢: ٢٤٧.

(٢) انظر: الشيباني، "الأصل"، ٨: ٣٩٠؛ الكاساني، "بدائع الصنائع"، ٦: ٢٤٣؛ السرخسي، "المبسوط"، ١٧: ١٥٤.

(٣) انظر: ابن حجر الهيتمي، "تحفة المحتاج في شرح المنهاج"، ٥: ٤٠١، البنتني التناري، "نهاية الزين" ص: ٢٧٦.

(٤) انظر: الرباط، "الجامع لعلوم الإمام أحمد- الفقه"، ١١: ٤٨٦؛ الكرماني، "مسائل حرب الكرماني"، ١: ٣٢٥؛ المرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، ٩: ٢٦٩.

(٥) انظر: محمد بن أحمد ابن رشد الحفيد، "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، (د.ط، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)، ٤: ١٤٢؛ النفزي، "النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات"، ١٣: ٢٠٦؛ سليمان بن خلف الباجي، "المنتقى شرح الموطأ"، (ط١، مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ)، ٦: ٨؛ ابن رشد، "البيان والتحصيل"، ١٤: ٢٣٩؛ محمد بن محمد ابن عرفة، "المختصر الفقهي"، المحقق: د. حافظ عبدالرحمن محمد خير، (ط١، د.م: مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م)، ٧: ١٦٦.

(٦) انظر: المرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، ٩: ٢٦٩.

أدلتهم على ذلك:

❐ أدلة القول الأول:

استدل من قال بمنع إلحاق ولد الزنا مطلقا بمن ادعاه بما يلي:

من السنة:

أولًا: حديث رسول الله ﷺ: «**الولد للفراش، وللعاهر الحجر**»(١).

وجه الدلالة: عدم اعتبار الفراش للزاني، وليس للعاهر حظ من النسب، فليس له إلا الحجر(٢).

ثانيًا: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ «**قَضَى أَنَّ كُلَّ مُسْتَلْحَقٍ اسْتُلْحِقَ بَعْدَ أَبِيهِ الَّذِي يُدْعَى لَهُ ادَّعَاهُ وَرَثَتُهُ، فَقَضَى أَنَّ كُلَّ مَنْ كَانَ مِنْ أَمَةٍ يَمْلِكُهَا يَوْمَ أَصَابَهَا، فَقَدْ لَحِقَ بِمَنْ اسْتَلْحَقَهُ، وَلَيْسَ لَهُ مِمَّا قُسِمَ قَبْلَهُ مِنَ الْمِيرَاثِ شَيْءٌ، وَمَا أَدْرَكَ مِنْ مِيرَاثٍ لَمْ يُقْسَمْ فَلَهُ نَصِيبُهُ، وَلَا يَلْحَقُ إِذَا كَانَ أَبُوهُ الَّذِي يُدْعَى لَهُ أَنْكَرَهُ، وَإِنْ كَانَ مِنْ أَمَةٍ لَمْ يَمْلِكْهَا، أَوْ مِنْ حُرَّةٍ عَاهَرَ بِهَا، فَإِنَّهُ لَا يَلْحَقُ بِهِ وَلَا يَرِثُ، وَإِنْ كَانَ الَّذِي يُدْعَى لَهُ هُوَ ادَّعَاهُ فَهُوَ وَلَدُ زِنْيَةٍ مِنْ حُرَّةٍ، كَانَ أَوْ أَمَةٍ**»(٣).

وجه الدلالة: قضاء النبي ﷺ بعدم إلحاق ولد الزاني بمن ادعاه، وأنه لا يرثه.

ثالثًا: أَنَّ هِلَالَ بْنَ أُمَيَّةَ، قَذَفَ امْرَأَتَهُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ بِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**الْبَيِّنَةَ أَوْ حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ**»، فَقَالَ هِلَالُ بْنُ أُمَيَّةَ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ، إِنِّي لَصَادِقٌ، وَلَيُنْزِلَنَّ اللَّهُ فِي أَمْرِي مَا يُبَرِّئُ ظَهْرِي، قَالَ: فَنَزَلَتْ: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: السرخسي، "المبسوط"، ١٥٤/١٧.

(٣) حسنه الألباني، والحديث له شواهد عدة وإسناده عند ابن حبان حسن. انظر: سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، "سنن أبي داود"، المحقق: محمد محيي الدين عبدالحميد، (د.ط، صيدا- بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، ٢: ٢٧٩؛ كتاب الطلاق، باب في ادعاء ولد الزنا.

يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ﴾[النور، الآية: ٦]، حَتَّى بَلَغَ: ﴿وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [النور، الآية: ٩]، فَانْصَرَفَ النَّبِيُّ ﷺ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمَا فَجَاءَا، فَقَامَ هِلَالُ بْنُ أُمَيَّةَ فَشَهِدَ، وَالنَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ: «**إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُمَا كَاذِبٌ، فَهَلْ مِنْ تَائِبٍ؟**»، ثُمَّ قَامَتْ فَشَهِدَتْ، فَلَمَّا كَانَ عِنْدَ الخَامِسَةِ: ﴿أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [النور، الآية: ٩]، قَالُوا لَهَا: إِنَّهَا لَمُوجِبَةٌ، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَتَلَكَّأَتْ، وَنَكَصَتْ، حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهَا سَتَرْجِعُ، فَقَالَتْ: وَاللَّهِ لَا أَفْضَحُ قَوْمِي سَائِرَ الْيَوْمِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**انْظُرُوهَا، فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَكْحَلَ الْعَيْنَيْنِ، سَابِغَ الْأَلْيَتَيْنِ، خَدَلَّ السَّاقَيْنِ، فَهُوَ لِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ**»، فَجَاءَتْ بِهِ كَذَلِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**لَوْلَا مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ اللَّهِ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَأْنٌ**»(١).

وجه الدلالة: لم يحكم النبي ﷺ به للزاني رغم وجود الشبه.

❐ **أدلة القول الثاني:**

أولًا: من السنة:

ما روي عن زيد بن أرقم ﷺ قال: كنت جالسًا عند النبي ﷺ، فجاء رجلٌ من اليمن، قال: إن ثلاثةَ نَفَر من أهل اليمن أتوا عليًّا يختصمون إليه في ولد، وقد وقعوا على امرأة في طهر واحد، قال لاثنين منهما: طيبا بالولد لهذا، فغَلَبا، ثم قال لاثنين: طيبا بالولد لهذا، فغلبا، ثم قال لاثنين: طيبا بالولد لهذا، فغَلَبا، فقال: أنتم شركاء متشاكسون، إني مُقْرِعٌ بينكم، فمن قرَع فله الولد، وعليه لصاحبيه ثلثا الدِّيَة، فأقرع بينهم، فجعله لمن قَرَع، فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت أضراسُه أو نَواجِذُه(٢).

---

(١) صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة النور،٦ / ٢٧١ برقم٤٧٢٩.

(٢) قال عنه الحاكم «قد اتفق الشيخان على ترك الاحتجاج بالأجلح بن عبد الله الكندي، وإنما نقما عليه حديثا واحدا لعبد الله بن بريدة، وقد تابعه على ذلك الحديث ثلاثة من الثقات فهذا الحديث إذا صحيح ولم يخرجاه. انظر: السجستاني، "سنن أبي داود"، كتاب الطلاق، =

وجه الدلالة: عدم ترك الولد بلا نسب، ولما تعذر ترجيح والد له أقرع بينهم إعمالًا للعدل في حدود المقدور.

ثانيًا: الأثر:

ما روي أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ﷺ "كَانَ يُلِيطُ أَوْلَادَ الْجَاهِلِيَّةِ بِمَنِ ادَّعَاهُمْ فِي الإِسْلَامِ، قال سليمان: فَأَتَى رَجُلَانِ كِلَاهُمَا يَدَّعِي وَلَدَ امْرَأَةٍ، فَدَعَا عُمَرُ قَائِفًا، فَنَظَرَ إِلَيْهِمَا، فَقَالَ الْقَائِفُ: لَقَدِ اشْتَرَكَا فِيهِ، فَضَرَبَهُ عُمَرُ بِالدِّرَّةِ، قال: ما يدريك؟ ثُمَّ دَعَا الْمَرْأَةَ، فَقَالَ: أَخْبِرِينِي خَبَرَكِ؟ فَقَالَتْ: كَانَ هَذَا لأَحَدِ الرَّجُلَيْنِ يَأْتِيها، وَهِيَ فِي الإِبِلِ لأَهْلِهَا، فَلَا يُفَارِقُهَا حَتَّى يَظُنَّ وَتَظُنَّ أَنَّ قَدِ اسْتَمَرَّ بِهَا حَمْلٌ، ثُمَّ انْصَرَفَ عَنْهَا، فَهَرِقَتْ الدِمَاءُ، ثُمَّ خَلَفَ هَذَا، تَعْنِي الآخَرَ، ولَا أَدْرِي مِنْ أَيِّهِمَا هُوَ؟ قَالَ: فَكَبَّرَ الْقَائِفُ، فَقَالَ عُمَرُ لِلْغُلَامِ: وَالِ أَيَّهُمَا شِئْتَ"(١).

وجه الدلالة: إلحاق عمر نسب الولد لمن ادعاه وعدم إنكار الصحابة ﷺ ذلك.

ثالثًا: من المعقول، وذلك من وجهين:

الأول: أن زنا المشركين ونكاحهم سواء(٢).

الثاني: أن النصارى يسلمون فيدعون أولادًا من زنا كان في نصرانيتهم؛ لأنهم يستحلون في دينهم الزنا وغيره.

❐ القول الراجح:

الراجح والله تعالى أعلم هو منع إلحاق أولاد الزنا بمن ادعاهم؛ وذلك لعدة

=

باب من قال بالقرعة إذا تنازعوا الولد،٢: ٢٨١، الحاكم النيسابوري، أبو عبدالله محمد بن عبدالله، المستدرك على الصحيحين، دراسة وتحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.

(١) سبق تخريجه ص ٣٨.

(٢) انظر: ابن رشد، "البيان والتحصيل"، ١٤: ٢٣٩.

أسباب:

١- لقوة أدلة أصحاب هذا القول.

٢- أن النبي ﷺ قال لسودة رضي الله عنها: «**احتجبي منه**» لما رأى الشبه، ولم يلحقه بالعاهر(١).

٣- أن إلحاق الولد بنسب شخص يترتب عليه أحكام أخرى كالإرث والمحرمية له ولأقاربه.

الخاتمة

الحمد لله على فضله وإحسانه أن تفضل علي بإنهاء هذا البحث، والذي نتج عنه ما يلي:

١- أن فقهاء التفسير اعتنوا ببيان الأحكام التي تترتب على الأدلة التي يفسرونها.

٢- أن القنازعي المالكي المشهور هو أحد المجتهدين في توضيح هذه الأحكام.

٣- موافقة القنازعي لقول المالكية والجمهور في أن وقت إنفاذ وصية الميت يكون بعد موته.

٤- موافقة القنازعي لقول المالكية والجمهور في أن الولد يُلحق بالفراش إذا وجد الفراش.

٥- موافقة القنازعي لقول المالكية في اعتبار الحكم بالقيافة.

٦- موافقة القنازعي لقول المالكية في القول بحيض المرأة وهي حامل.

٧- موافقة القنازعي لقول المالكية في القول بعدم عقاب من تزوج امرأة في عدتها إذا لم يكن قاصدًا مخالفة أوامر الله تعالى.

٨- موافقة القنازعي لقول المالكية والجمهور في أن الولد يُلحق بالفراش إذا

---

(١) سبق تخريجه في حديث: "الولد للفراش وللعاهر الحجر".

وجد الفراش، وإلى عدم إلحاق الولد بالفراش إذا وُلد لأقل من ستة أشهر.

٩- موافقة القنازعي لقول المالكية والجمهور في القول بالرجوع للنساء العارفات في أمور النساء التي لا يطلع عليها الرجال.

١٠- موافقة القنازعي لقول المالكية في القول بإلحاق الولد بمن ادعاه من المسلمين إذا كان قد زنا قبل إسلامه.

۞ التوصيات:

١- الاهتمام بالأحكام الفقهية المتفرقة في ثنايا كتب التفسير والحديث وغيرها من كتب أهل العلم الشرعي.

٢- دراسة بقية الأبواب عند القنازعي وجمع ما تبقى من مسائل الأحكام.

وبتمام هذا البحث أرفع أكفّ الشكر لله جلّ وعلا على ما أولاني من عون وتوفيق، وأسأله أن يجعل هذا العمل نافعًا، خالصًا لوجهه الكريم.



فهرس المصادر والمراجع

ابن أبي زيد القيرواني، عبدالله بن عبدالرحمن، "متن الرسالة"، (د.ط، بيروت- لبنان: دار الفكر).

ابن الجارود، عبد الله بن علي، "المنتقى من السنن المسندة عن رسول الله ق "تحقيق: أبو إسحاق الحويني، (ط١، القاهرة:دار التقوى، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م).

ابن العطار، علي بن إبراهيم، "العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام"، عناية: نظام محمد صالح يعقوبي، (ط١، بيروت- لبنان: دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م).

ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي، "معونة أولي النُهَى شرح المنتهى" (منتهى الإرادات)، دراسة وتحقيق: أ.د.عبد الملك بن عبد الله دهيش، (ط٥، مكة المكرمة: توزيع: مكتبة الأسدي).

ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك، "الفوائد المنتخبة والحكايات المستغربة"، تحقيق: عبد العزيز بن عبدالرحمن شاكر، (ط١، بيروت- لبنان: دار ابن حزم، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م).

ابن بشكوال، خلف بن عبدالله، "الصلة"، تحقيق:السيد عزت العطار الحسيني، (ط٢، د.م: مكتبة الخانجي، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م).

ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد، "تحفة المحتاج في شرح المنهاج"، (د. ط، مصر:المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد).

ابن حنبل، أحمد بن محمد، "مسند الإمام أحمد بن حنبل"، المحقق: أحمد محمد شاكر، (ط١، القاهرة:دار الحديث، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م).

ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد، "تقرير القواعد وتحرير الفوائد"، المشهور بـ "قواعد ابن رجب"، المحقق:أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (ط١، المملكة العربية

السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ).

ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، (د.ط، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م).

ابن رشد، محمد بن أحمد، "البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة"، حققه:د.محمد حجي وآخرون، (ط٢، بيروت- لبنان:دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، "الكافي في فقه أهل المدينة"، المحقق: محمد محمد الموريتاني، (ط٢، الرياض-المملكة العربية السعودية:مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م).

ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، "جامع بيان العلم وفضله"، المحقق: أبو الأشبال الزهيري، (ط١، السعودية:دار ابن الجوزي، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م).

ابن عرفة، محمد بن محمد، "المختصر الفقهي"، المحقق: د. حافظ عبد الرحمن محمد خير، (ط١، د.م:مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م).

ابن فرحون، إبراهيم بن علي، "الديباج المذهب"، (د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، "الكافي في فقه الإمام أحمد"، (ط١، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، "المغني"، المحقق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، د.عبدالفتاح محمد الحلو، (ط٣،الرياض-المملكة العربية السعودية:دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، "عمدة الفقه"، المحقق: أحمد محمد عزوز، (د.ط، د.م: المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، "الطرق الحكمية"، (د.ط، د.م: مكتبة دار البيان، د.ت).

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

الأبهري، محمد بن عبد الله، "شرح المختصر الكبير، لابن عبد الحكم"، تحقيق: أحمد عبد الله حسن، (د.ط، دبي: جمعية دار البر، د.ت).

الأدنهوي، أحمد بن محمد، "طبقات المفسرين"، المحقق: سليمان الخزي، (ط١، السعودية: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م).

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

الباجي، سليمان بن خلف، "المنتقى شرح الموطأ"، (ط١، مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ).

البخاري، محمد بن إسماعيل، "صَحِيحُ البُخَارِي = الجامِعُ المُسْنَد الصَحِيحُ المخْتَصر مِن أمُور رَسُولِ اللهِ ق وَسُنَنِهِ وأيَّامِهِ"، (د.ط، د.م: مَرْكَز البُحُوثِ وتَقْنِيَةِ المَعْلُومَاتِ، دَارُ التَّأْصِيل، د.ت).

البعلي، محمد بن علي، "مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية"، أشرف على تصحيحه: عبدالمجيد سليم شارك في تحقيقه وقام على طباعته: محمد حامد الفقي، (د.ط، د.م: مطبعته السنة المحمدية (وصَوّرتْها دار الكتب العلمية وغيرها)، د.ت).

البغدادي، القاضي عبدالوهاب، "المعونة على مذهب عالم المدينة: الإمام مالك بن أنس"، تحقيق ودراسة: حميش عبدالحق، (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز).

البغوي، الحسين بن مسعود، "التهذيب في فقه الإمام الشافعي"، المحقق: عادل أحمد عبدالموجود- علي محمد معوض، (ط١، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م).

البهوتي، منصور بن يونس، "شرح منتهى الإرادات"، المسمى: "دقائق أولي النهى لشرح المنتهى"، (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م).

البهوتي، منصور بن يونس، "كشاف القناع عن متن الإقناع"، تحقيق وتخريج

وتوثيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، (ط١، المملكة العربية السعودية: وزارة العدل، ١٤٢١-١٤٢٩هـ=٢٠٠٠- ٢٠٠٨م).

البيهقي، أحمد بن الحسين، "السنن الكبرى"، المحقق: محمد عبدالقادر عطا، (ط٣، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).

التتائي، محمد بن إبراهيم، "جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر"، حققه وخرج أحاديثه: د. أبو الحسن، نوري حسن حامد المسلاتي، (ط١، بيروت- لبنان: دار ابن حزم، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م).

الثعلبي، عبدالوهاب بن علي، "التلقين في الفقه المالكي"، المحقق: أبو أويس محمد بو خبزة الحسني التطواني، (ط١، د.م: دار الكتب العلمية، د.ت)، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م).

الجبي، "شرح غريب ألفاظ المدونة"، المحقق: محمد محفوظ، (ط٢، بيروت- لبنان، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م).

الحاكم النيسابوري، أبوعبد الله محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين دراسة وتحقيق:مصطفى عبدالقادر عطا،)بيروت:دار الكتب العلمية ط١، ١٤١١هـ).

الحجاوي، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم المقدسي، ثم الصالحي، شرف الدين، أبو النجا، «زاد المستقنع في اختصار المقنع»، تحقيق: عبدالرحمن بن علي بن محمد العسكر، (د.ط، الرياض: دار الوطن للنشر).

الحطاب الرُّعيني، محمد بن محمد الطرابلسي، "مواهب الجليل في شرح مختصر خليل"، (ط٣، د.م: دار الفكر، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م).

الحميدي، محمد بن فتوح، "جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس"، (د.ط، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٦م).

الدارقطني، علي بن عمر، "سنن الدارقطني"، تحقيق: شعيب الارنؤوط، وآخرون، (ط١، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م).

الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن، "مسند الإمام الدارمي"، تحقيق: د. مرزوق بن

هياس الزهراني، (ط١، د.م: طُبع على نفقة رجل الأعمال الشيخ جمعان بن حسن الزهراني، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م).

الذهبي، محمد بن أحمد، "تاريخ الإسلام"، تحقيق: د. عمر عبدالسلام تدمري، (ط١، بيروت- لبنان: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م).

الذهبي، محمد بن أحمد، "سير أعلام النبلاء"، (ط١١، بيروت- لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م).

الرباط، خالد، سيد عزت عيد (بمشاركة الباحثين بدار الفلاح)، الجامع لعلوم الإمام أحمد- الفقه، (ط١، الفيوم- جمهورية مصر العربية: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م).

الروياني، عبدالواحد بن إسماعيل، "بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)"، المحقق: طارق فتحي السيد، (ط١، د.م: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م).

الزركلي، محمود بن محمد، "الأعلام"، (ط١٥، د.م: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م).

الزمخشري، محمود بن عمر، "رؤوس المسائل (المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية)"، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، (ط١، بيروت- لبنان، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م).

السِّجِسْتاني، سليمان بن الأشعث، "سنن أبي داود"، المحقق: محمد محيي الدين عبدالحميد، (د.ط، صيدا- بيروت: المكتبة العصرية، د.ت).

السَّجِسْتاني، سليمان بن الأشعث، "مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني"، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، (ط١، مصر: مكتبة ابن تيمية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م).

السرخسي، محمد بن أحمد، "المبسوط"، (د.ط، مصر:مطبعة السعادة).

السغناقي، حسين بن علي، "النهاية في شرح الهداية"(شرح بداية المبتدي)، تحقيق:رسائل ماجستير، (مركز الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، الأعوام: ١٤٣٥- ١٤٣٨هـ).

الشاوي، محمد بن صالح، "التحفة المكية في توضيح أهم القواعد الفقهية"، (ط١، أوقاف الشيخ محمد بن صالح الشاوي، ١٤٤٣هـ-٢٠٢٢م).

الشربيني، محمد بن محمد الخطيب "مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج"، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض- عادل أحمد عبدالموجود، (ط١، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م).

الشيباني، محمد بن الحسن، "الأصل"، تحقيق ودراسة: د. محمد بوينوكالن، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م).

الشيبانيّ، يحيى بن هبيرة، "اختلاف الأئمة العلماء"، المحقق: السيد يوسف أحمد، (ط١، لبنان- بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م).

الشيرازي، إبراهيم بن علي، "التنبيه في الفقه الشافعي"، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م).

الصالحي، محمد بن أحمد، "طبقات علماء الحديث"، تحقيق: أكرم البوشي، وإبراهيم الزيبق، (ط٢، بيروت- لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م).

صبري، عامر حسن، «تفسير الموطأ»، تحقيق: أ.د. عامر حسن صبري، (د.ط، قطر: إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ت).

الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير، "سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام"، حققه وخرج أحاديثه وضبط نصه: محمد صبحي حسن حلاق، (ط٣، السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٣٣هـ).

العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر، "إتحاف المهرة"، تحقيق: مركز خدمة السنة والسيرة بإشراف: د. زهير بن ناصر الناصر، (ط١، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م).

العظيم آبادي، محمد أشرف، "عون المعبود شرح سنن أبي داود"، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ).

العمراني، يحيى بن أبي الخير، "البيان في مذهب الإمام الشافعي"، المحقق: قاسم

محمد النوري، (ط١، جدة: دار المنهاج، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م).

القرافي، أحمد بن إدريس، "الذخيرة"، المحقق:ج ١، ٨، ١٣:محمد حجي، ج ٢، ٦: سعيد أعراب، ج ٣ - ٥، ٧، ٩ - ١٢:محمد بو خبزة، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م).

القرافي، أحمد بن إدريس، "الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق"، (د.ط، بيروت- لبنان: عالم الكتب، د.ت).

القرطبي، محمد بن أحمد، "الجامع لأحكام القرآن"، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م).

القنازعي، عبدالرحمن بن مروان، "تفسير الموطأ"، حققه وقدم له وخرج نصوصه:أ.د.عامر حسن صبري، (د.ط،دولة قطر:اصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارة الشؤون الإسلامية، طبع بتمويل الهيئة القطرية للأوقاف).

الكاساني، أبو بكر بن مسعود، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، (ط١، د.م: د.ن، ١٣٢٧- ١٣٢٨هـ).

الكرماني، حرب بن إسماعيل، "مسائل حرب الكرماني"، إعداد: فايز بن أحمد بن حامد حابس، إشراف: د. حسين بن خلف الجبوري، (رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ١٤٢٢هـ).

الأمير المالكي، محمد، ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي، (ط١، نواكشوط: دار يوسف بن تاشفين، ١٤٢٦هـ—٢٠٠٥م).

الماوردي، علي بن محمد، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي" وهو شرح مختصر المزني، المحقق:الشيخ علي محمد معوض-الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، (ط١، بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م).

مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، وقد صدرت في ١٣ عددًا، وكل عدد يتكون من مجموعة من المجلدات.

المدني، مالك بن أنس، "المدونة"، (ط١، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ-

١٩٩٤م).

المدني، مالك بن أنس، "الموطأ"، رواية: أبي مصعب الزهري المدني، تحقيق: بشار عواد معروف، ومحمود محمد خليل، (ط١، بيروت- لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ-١٩٩١م).

المرداوي، علي بن سليمان، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، صححه وحققه: محمد حامد الفقي، (ط١، د.م: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م).

المروزي، إسحاق بن منصور بن بهرام، "مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه"، (ط١، المدينة المنورة- المملكة العربية السعودية: عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٢م).

المغربي، ابن سعيد، "المغرب في حلى المغرب"، تحقيق: د. شوقي ضيف، (ط٣، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٥م).

النفزي، عبد الله بن عبدالرحمن، "النَّوادر والزِّيادات على مَا في المدَوَّنة من غيرها من الأُمهاتِ"، تحقيق: مجموعة من المحققين، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م).

النيسابوري، مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم"، المحقق:محمد فؤاد عبدالباقي، (د.ط، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت).

الهولندي، رينهارت دوزي، "المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب"، ترجمة:د.أكرم فاضل، (ط١،بيروت-لبنان:الدار العربية للموسوعات، ٢٠١٢م-١٤٣٣هـ).

اليحصبي، عياض بن موسى، "ترتيب المدارك"، تحقيق: محمد سالم هاشم، (ط١، بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م).

bibliography

Ibnu Abi Zaydil-Qayrawani, Abdallah ibn Abdurrahman, “Matnur-Risala”. (D.T Beirut Lebanon, Darul-Fikr).

Ibnul-Jarud, Abdullah ibn Ali, “Al-Muntaqa minas-Sunanil Musnada an Rasulillah”, Investigation: Abu Ishaq Al Huwayni, (1th edition, Cairo: Darut-Taqwa, 1428AH 2007AD).

Ibnul-Attar, Ali ibn Ibrahim, “Al-Udda fi Sharhil-Umda fi Ahadithil-Ahkam”, care: Nizam Muhammad Salih Yaqubi, (1th edition: Beirut Lebanon, Darul Basha’iril-Islamiyya, 1427AH 2006AD).

Ibnun-Najjar, Muhammad ibn Ahmad Al Futuhy, “Ma’unatu Ulin-Nuha Sharhul-Muntahal-Iradat”, study and investigation: Abdul-Malik ibn Abdullah Duhaysh, (1th edition: Makkatul Mukarrama, Distribution: Maktabatul Asadi).

Ibnu Bashkuwal, Khalaf ibn AbdulMalik, “Al-Fawaidul Muntakhaba wal-Hikayatul-Mustaghraba”, investigation: Abdul-Aziz ibn Abdurrahman Shakir, (1th edition: Beirut Lebanon, Dar Ibn Hazm, 1437 AH 2016 AD).

Ibnu Bashkuwal, Khalaf ibn Abdullah, “Al-Sila”, investigation: Sayyid Izza Al-Attar Al Husayni, (2nd edition: DM, Maktabatul Khanji, 1374 AH 1955 AD).

Ibnu Hajar Al-Haytami, Ahmad ibn Muhammad, “Tuhfatul-Muhtaj fi Sharhil-Minhaj, (DT, Egypt: Al-Maktabatul Tijariyyatil-Kubra bi Misr Li Sahibaha Mustafa Muhammad).

Ibnu Hanbal, Ahmad ibn Muhammad, “Musnadul Imam Ahmad ibn Hanbal”, investigation: Ahmad Muhammad Shakir, (1th edition, Cairo: Darul Hadith, 1416 AH 1995 AD).

Ibnu Rajab, Abdurrahmanibn Ahmad, “Taqrirul-Qawaid wa Tahrirul-Fawaid Al-Mashhur bi Qawa’idu Ibni Rajab”, investigation Abu Ubaida Mashhur ibn Hasan Al Salman, (1th edition, Saudi Arabia: Dar Ibn Affan For Printing and Press, 1419 AH).

Ibnu Rushd Al-Hafid, Muhammad ibn Ahmad, “Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtasid”, (DT, Cairo, Darul-Hadith, 1425 H 2004 AD).

Ibnu Rushd, Muhammad ibn Ahmad, “Al-Bayanu wat-Tahsil was-Sharh wat-Tawjih wat-Ta’alil li Masailil-Mustakhraja”, investigation Muhammad Haji and others, (2nd edition: Beirut Lebanon, Darul-Gharbil-Islami, 1408 AH 1988 AD).

Ibnu Abdil-Barr, Yusuf ibn Abdallah, “Al-Kafi fi Fiqhi Ahlil-

Madina", investigation: Muhammad Muhammad Al-Muritani, (2nd edition: Riyad: Saudi Arabia Maktabatul Riyad Al-Haditha, 1400 AH 1980 AD).

Ibnu Abdul-Barr, Yusuf ibn Abdallah, "Jami'u Bayanil Ilmi wa Fadlih", investigation: Abul-Ashbal Al-Zuhayri, (1th edition:l Saudi Arabia, Dar Ibnil Jawzi, 1414 AH 1994 AD).

Ibnu Arafa, Muhammad ibn Muhammad, "Al-Mukhtasarul Fiqhi", investigation: Hafiz Abdurrahman Muhammad Khayr, (1th edition: DM, Muassasatu Khalaf Ahmad Al-Habtur lil-Aamalil Khayriyya, 1435 AH 2014 AD).

Ibnu Farhun, Ibrahim ibn Ali, "Al-Dibajul Madhhab", (DT, Beirut, Darul Kutubil-Ilmiyya).

Ibnu Qudama, Abdallah ibn Ahmad, "Al-Kafi fi Fiqhil Imami Ahmad", (1th edition: DM, Darul-Kutubil-Ilmiyya, 1414 AH 1994 AD).

Ibnu Qudama, Abdallah ibn Ahmad, "Al-Mughni", investigation: Abdallah ibn Abdul-Muhsin Al Turki wa Abdul Fattah Muhammad Al-Hulu, (3rd edition, Riyad Saudi Arabia: Daru Alamil-Kutub For Printing, Press and Distribution 1417 AH 1997 AD).

Ibnu Qudama, Abdallah ibn Ahmad, "Umdatul-Fiqh", investigation Ahmad Muhammad Azuz, (DT, DM, Al-Maktabatul-Asriyya, 1425 AH 2004 AD).

Ibnu Qayyimil Jawziyya, Muhammad ibn Abi Bakr, "Al-Turuqil-Hukmiyya", (DT, DM, Maktabat Darul-Bayan).

Ibnu Manzur, Muhammad ibn Mukarram, "Lisanul Arab", (3rd edition, Beirut: Dar Sadir, 1414 AH).

Al-Abhari, Muhammad ibn Abdallah, "Sharhul Mukhtasaril-Kabir li Ibni Abdil-Hakam", investigation Ahmad Abdallah Hasan, (DT, Dubai, Jamiyyatu Daril-Birr).

Al-Adnahwi, Ahmad ibn Muhammad, "Tabaqatul Mufassirin", investigation: Sulayman Al Khazi, (1th edition:, Saudi Arabi, Maktabatul Ulum wal-Hikam, 1417 AH 1997 AD).

Al-Ishbili, Muhammad ibn Khayr, "Fahrasatu Ibni Khayril-Ishbili", investigation Muhammad Fuad Mansur, (1th edition: Lebanon, Darul-Kutubil-Ilmiyya, 1419 AH 1998 AD).

Al-Baji, Sulayman ibn Khalaf, "Al-Muntaqa Sharhul Muwatta", (1th edition: Matbaatul Saada, 1332 AH).

Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail, "Sahihul Bukhari Al-Jami'ul Musnadul-Sahihul-Mukhtasar min Umuri Rasulillah (SAW) wa Sunanihi wa Ayyamihi, (DT, DM, Markazul Buhuth wa Taqniyatil Malumat Darul-Ta'asil).

Al-Ba'ali, Muhammad ibn Ali, "Mukhtasarul-Fatawal-Misriyya li Ibni Taymiyya", Supervision: Abdul-Majid Salim, investigation:

Muhammad Hamid Al-Fiqqi, (DT, DM, Matba'atul-Sunnatil-Muhammadiyya Photocpied by: Darul Kutubil-Ilmiyya and others).

Al Baghdadi, Al Qadi Abdul-Wahhab, "Al-Ma'una Ala Madhhab Alimil-Madina Al-Imam Malik bin Anas", investigation and study: Hamish Abdul-Haqq, (Makkatul Mukarrama, Al-Maktabatut-Tijariyya Mustafa Ahmad A Baz).

Al Baghawi, Al Husayn ibn Masud, "Al-Tahdhib fi Fiqhil Imamil Shafii", investigation Adil Ahmad Abdul Mawjud wa Ali Muhammad Muawwad, (1th edition: DM, Darul-Kutubil-Ilmiyya, 1418 AH 1997 AD).

Al-Bahuti, Mansur ibn Yunus, "Sharh Muntahal-Iradat Al-Musamma Daqa'iq Ulin-Nuha li Sharhil-Muntaha", (1th edition: Beirut, Alamul Kutub, 1414 AH 1993 AD).

Al-Bahuti, Mansur ibn Yunus, "Kashshaful Qina an Matnil-Iqna", investigation: Group of investigators at the Ministry of Justice, (1th edition: Saudi Arabia Ministry of Justice, 1421 1429 AH 2000 2008 AD).

Al-Bayhaqi, Ahmad ibnul Husayn, "As-Sunanul-Kubra", investigation: Muhammad Abdul-Qadir Ata, (3rd edition, Beirut Lebanon: Darul-Kutubil-Ilmiyya, 1424 AH 2003 AD).

Al-Tattai, Muhammad ibn Ibrahim, "Jawahirul-Durar fi Halli Alfazil-Mukhtasar", investigation: Nuri Hasan Hamid Al-Maslati, (1th edition: Beirut Lebanon, Dar Ibn Hazm, 1435AH 2014 AD).

Al-Thalabi, AbdUl Wahhab ibn Ali, "Al-Talqin fil-Fiqhil-Maliki", investigation: Abu Uways Muhammad Bu Khabza Al-Hasani Al-Tatwani, (1th edition: DM, Darul-Kutubil Ilmiyya, 1425AH 2004AD).

Al Jabi, "Sharhu Gharib Alfazil-Mudawwana", investigationMuhammad Mahfuz, (2nd edition: Beirut Lebanon, Darul GharbIl Islami, 1425 AH 2005 AD).

Al-Hakimul-Naysaburi, Abu Abdallah Muhammad ibn Abdallah, "Al-Mustadrak Alas-Sahihayn", study and investigation: Mustafa Abdul-Qadir Ata, (Beirut, Darul Kutubil-Ilmiyya, 1th edition: 1411 AH).

Al-Hajjawi, Musa ibn Ahmad ibn Musa ibn Salim ibn Isa ibn Salim Al Maqdisi thumma Al-Salihi Sharafuddeen Abun-Naja, "Zadul-Mustaqni fi Ikhtisaril-Muqni", investigation: Abdurrahmanibn Ali ibn Muhammad Al-Askar, (DT, Riyad: Darul Watan lin-Nashr).

Al Hattab Al-Ru'ayni, Muhammad ibn Muhammad Al-Tarabulsi, "Mawahibul-Jalil fi Sharh Mukhtasar Khalil", (3rd edition, DM, Darul-Fikr, 1412 AH 1992 AD).

Al-Humaidi, Muhammad ibn Futuh, "Jadhwatul-Muqtabis fi Dhikr Wulatil Andalus", (DT, Cairo, Al-Darul Misriyya lil-Talif wan-Nashr, 1966 AD).

Al-Daraqutni, Ali ibn Umar, “Sunanud-Daraqutni”, investigation Shuayb al Arnaut wa Akharun, (1th edition:, Beirut Lebanon, Muassasatur-Risala, 1424 H 2004AD).

Al-Darimi, Abdallah ibn Abdurrahman, “Musnadul-Imamid-Darimi, investigation Marzuq ibn Hayyas Al Zahrani, (1th edition: DM, Published under the charity of Shaykh Jaman ibn Hasan Al-Zahrani, 1436 H 2015 AD).

Al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad, “Tarikhul-Islam”, investigation: Umar Abdussalam Tadmuri, (1th edition: Beirut Lebanon, Darul Kitabil Arabi, 1407 H 1987AD).

Al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad, “Siyar Alamin-Nubala”, (1th edition: Beirut Lebanon, Muassasatur-Risala, 1422AH 2001 AD).

Al-Ribat, Khalid, wa Sayyid Izzat Id, bi musharakat al bahithin bi Darul Falah, “Al Jami li Ulumil Imam Ahmad Al Fiqh”, (1th edition, Egypt: Darul Falah lil-Bahthil-Ilmi wa Tahqiqit-Turath, 1430 AH 2009 AD).

Al-Ruwayani, Abdul-Wahid ibn Ismail, “Bahrul-Madhhab fi Furu’il Madhhabil Shafii”, investigation: Tariq Fathi Al-Sayyid, (1th edition: DM, Darul-Kutubil Ilmiyya, 2009 AD).

Al-Zirikli, Khayruddeen, “Al-Alam”, (5th edition: DM, Darul Ilm lil-Malayin, 2002 AD).

Al-Zamakhshari, Mahmud ibn Umar, “Ru’usul-Masailil-Khilafiyya baynal Hanafiyya wal-Shafiiyya”, investigation Abdallah Nadhir Ahmad, (1th edition: Beirut Lebanon, Darul Bashairil-Islamiyya for Press, Printing and Distribution 1407 AH 1987 AD).

Al-Sijistani, Sulayman ibnul-Ashath, “Sunan Abi Dawud”, investigationMuhammad Muhyiddeen AbdulHamid, (DT, Sayda Beirut, Al Maktabatul Asriyya).

Al-Sijistani, Sulayman ibnul Ashath, “Masailul Imam Ahmad riwayat Abi Dawud Al Sijistani”, investigation Tariq ibn Awad Allah ibn Muhammad, (1th edition: Egypt: Maktabat Ibn Taymiyya, 1420 AH 1999 AD).

Al-Sarakhsi, Muhammad ibn Ahmad, “Al-Mabsut”, (DT, Egypt: Al-Saada Press).

Al-Sighnaqi, Husayn ibn Ali, “Al-Nihaya fi Sharhil Hidaya Sharh Bidayatil Mubtadi”, investigation: Master’s thesis, Markazul Dirasatil-Islamiyya bi Kulliyyatil Sharia wal-Dirasatil-Islamiyya bi Jamiati Ummil-Qura, 1435 AH 1438 AH.(

Al-Shawi, Muhammad ibn Salih, “Al-Tuhfatul-Makkiyya fi Tawdihi Ahammil-Qawaidil-Fiqhiyya”, (1th edition: Awqaful Shaykh Muhammad ibn Salih Al Shawi, 1443 AH 2022 AD).

Al-Shurbini, Muhammad ibn Muhammad Al Khatib, “Mughnil-Muhtaj ila Ma’arifati Ma’ani Alfazil Minhaj”, investigation and

commentary: Ali Muhammad Muawwad wa Adil Ahmad Abdul-Mawjud, (1th edition: DM, Darul KutubIl Ilmiyya, 1415 AH 1994 AD).

Al-Shaybani, Muhammad ibnul Hasan, “Al-Asl”, investigation and study: Muhammad Buynukalin, (1th edition: Beirut, Dar Ibn Hazm, 1433 AD 2012 AD).

Al-Shaybani, Yahya ibn Hubayra, “Ikhtilaful-A’imatil-Ulama”, investigator: Sayyid Yusuf Ahmad, (1th edition: Beirut Lebanon, Darul Kutubil-Ilmiyya, 1423 AH 2002 AD).

Al-Shirazi, Ibrahim ibn Ali, “Al-Tanbih fil-Fiqhil-Shafii”, Markazul-Khadamat wal-Abhathil-Thaqafiyya, (1th edition: Beirut, Alamul-Kutub, 1403 AH 1983AD).

Al-Salihi, Muhammad ibn Ahmad, “Tabaqat Ulama’il-Hadith”, investigation: Akramul Bushi wa Ibrahim Al Zaybaq, (2nd edition: Beirut Lebanon, Muassasatur-Risala For Publishing and Distribution, 1417 AH 1996 AD).

Sabri, Amir Hasan, “Tafsirul-Muwatta”, investigation Amir Hasan Sabri, (DT, Qatar, Isdarat Wizaratul-Awqaf wal-Shuunil Islamiyya).

Al-San’ani, Muhammad ibn Ismail al Amir, “Subulus-Salam Al-Mawsila ila Bulughil-Maram”, investigation wa takhrij wa dabt Muhammad Subhi Hasan Hallaq, (3rd edition: Saudiya, Dar Ibnul-Jawzi for Printing and Distribution, 1433 AH).

Ibnu Hajar Al-Asqalani, Ahmad ibn Ali, “Ithaful-Mahara”, investigation: Markaz Khidmatul Sunna wal-Sira bi Ishraf Zuhayr ibn Nasiril-Nasir”, (1th edition: Al-Madinatul-Munawwara, King Fahd Complex For Qur’anic Publishing, 1415 AH 1994AD).

Al-Azimabadi, Muhammad Ashraf, “Awnul-Mabud Sharh Sunan Abi Dawud”, (2nd edition, Beirut: Darul Kutubil-Ilmiyya, 1415 AH).

Al-Umrani, Yahya ibn Abil Khayr, “Al Bayan fi Madhhabil Imamil Shafii”, investigation: Qasim Muhammad Al Nuri, (1th edition, Jidda: Darul Minhaj, 1421 AH 2000 AD).

Al-Qarafi, Ahmad ibn Idris, “Al-Dhakhira”, investigation volume 1 8 13 Muhammad Haji volume 2 6 Said Arab volum 3 5 7 9 12 Muhammad Bu Khabza, (1th edition, Beirut: Darul-Gharbil Islami, 1994 AD).

Al- Qarafi, Ahmad ibn Idris, Al-Furuq Anwarul-Buruq fi Anwa’il Furuq, (DT, Beirut Lebanon, Alamul Kutub).

Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad, “Al-Jami li Ahkamil-Quran, investigation Ahmad Al-Barduni wa Ibrahim Atfish, (2nd edition, Cairo: Darul-Kutubil-Misriyya, 1384 AH 1964 AD).

Al-Qanazi, Abdurrahmanibn Marwan, “Tafsirul Muwatta”, investigation: Amir Hasan Sabri, (DT, Qatar emirate, Isdarat Wizaratul Awqaf wal-Shuunil-Islamiyya, Idaratul-Shuunil Islamiyya

Tubia bi Tamwilil Hayatil-Qatariyya lil-Awqaf).

Al-Kasani, Abu Bakr ibn Masud, "Badaiul-Sanai fi Tartibil-Sharai", (1th edition, DM, DN, 1327 1328 AH).

Al-Karmani, Harb ibn Ismail, "Masail Harbil-Karmani", Prepared by Fayiz ibn Ahmad ibn Hamid Habis, ishraf Husayn ibn Khalaf Al-Jaburi, Doctorate thesis, (Kulliyyatul Sharia wad-Dirasatil-Islamiyya Jamiatu Ummil-Qura, 1422 AH).

Al-Amirul Maliki, Muhammad, Daw'ul Shumu Sharhul Majmu fil-Fiqhil Maliki", (1th edition, Nawakshut, Dar Yusuf ibn Tashfin, 1426 AH 2005 AD).

Al-Mawardi, Ali ibn Muhammad, "Al-Hawiil-Kabir fi Fiqhi Madhhabil-Imamil Shafii Sharhu Mukhtasaril Muzani", investigation: Ali Muhammad Muawwad wa Adil Ahmad Abdul-Mawjud, (1th edition, Beirut Lebanon: Darul-Kutubil Ilmiyya, 1419 AH 1999 AD).

Majallatu Majma'il-Fiqhil-Islami At-Tabi li Munazzamatil-Mu'tamaril-Islami bi Jidda, It is published by the Organization of the Islamic Conference in Jeddah, and has been issued in 13 times, each issue consisting of a set of volumes.

Malik ibn Anas Al-Madani, "AL-Mudawwana", (1th edition, DM, Darul-Kutubil-Ilmiyya, 1415 AH 1994 AD).

Malik ibn Anas Al-Madani, "Al Muwatta riwayatu Abi Musaab Al Zuhri Al Madani", investigation Bashshar Awwad Maruf wa Mahmud Muhammad Khalil, (1th edition: Beirut Lebanon, Muassasatur-Risala, 1412 AH 1991 AD).

Al-Mardawi, Ali ibn Sulayman, "Al-Insaf fi Marifatir-Rajih minal-Khilaf", sahhahahu wa haqqaqahu Muhammad Hamid al Fiqi, (1th edition, DM, Matbaatul-Sunnatil-Muhammadiyya, 1374 AH 1955 AD).

Al-Marwazi, Ishaq ibn Mansur ibn Bahram, Masail al Imam Ahmad ibn Hanbal wa Ishaq ibn Rahwayh, (1th edition, Al-Madinatul-Munawwara Saudi Arabia: Imadatul-Bahthil-Ilmil Jamiatil-Islamiyya, 1425 AH 2002 AD).

Al-Maghribi Ibnu Said, "Al Mughrib fi Hulal-Maghrib", investigation Shawqi Dayf, (3rd edition, Cairo: Darul Ma'arif, 1955 AD).

Al-Nafzi, Abdallah ibn Abdurrhman, "Al-Nawadir wal-Ziyadat Ala ma fil-Mudawwana min ghayriha minal-Ummahat", investigation: Group of investigators, (1th edition, Beirut: Darul Gharbil-Islami, 1999 AD).

Muslim ibnul-Hajjaj An-Naysaburi, "Sahihu Muslim", investigation: Muhammad Fuad Abdul-Baqi, (DT, Cairo: Matbaat Isa Al-Babi Al-Halabi and Partners).

Dozy, Reinhart, "Al-Mujamul-Mufassal bi Asma'il Malabis indal-

Arab", translation: Akram Fadil, (1th edition, Beirut Lebanon: Al-Darul-Arabiyya lil-Mawsu'at, 2012 AD 1433 AH).

Al-Yahsubi, Iyad ibn Musa Al Yahsubi, "Tartibul Madarik", investigation Muhammad Salim Hashim, (1th edition, Beirut Lebanon: Darul-Kutub-lIlmiyya, 1418 AH 1998 AD).


الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
١٣٨١
1961
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

The Contents of Part (2)

No.	Researches	page
1-	**he Prophetic Traditions Concerning the Conditional Attribution of Prophethood to Ibrahim son of the Prophet (PBUH) Had He Lived - Critical Hadith Study -** Dr. Mustafa bin Muhammad Mahmoud bin Sidat Mukhtar	11
2-	**The Portents of the Hour and the End of the Universe - A Critical Doctrinal Study in Light of Modern Scientific Findings -** Dr. Wael bin Yahya bin Bukheet Al-Junaidy	43
3-	**The Reports of The Scholar Abd Al-Rahman Al-Sa'di (R.I.P) Evidence of the Truthfulness of The Prophet (PBUH) - Collection and Study -** Prof. Fahd bin Issa Al-Dahmashi Al-Enazi	97
4-	**The Use of Rational Evidence by Ahl Al-Sunnah in Refuting Opponents** Dr. Fahd bin Ahmad Al-Nemari	151
5-	**Angels in Judaism, Christianity, and in Islam - A Comparative Study -** Dr. Musa bin Muhammad Al-Hajjad Al-Zahrani	207
6-	**Arbitration between spouses in Islamic jurisprudence - A comparative study of the application of the new Saudi Personal Status Law and the Bahraini Family Law of 2017 -** Dr. Salman Duaij Hamad Bu Saeed	267
7-	**Passing the Razor blade over the Head of One Who Has No Hair to remove the state of Ihram - A Comparative Jurisprudential Study -** Dr. Musa'id bin Abdul Rahman bin Ali Al Jaber Al Qahtani	325
8-	**Al-Qanaza'i's Jurisprudential Opinions on the Chapter of Attributing a Child to His Father From his book: (Tafsir al-Muwatta)** Dr. Amnah bint Abdullah bin Muhammad Al-Zaben Al-Khalidi	393

The views expressed in the published papers reflect the view of the researchers only, and do not necessarily reflect the opinion of the journal



Publication Rules at the Journal (*)

1-The research should be new and must not have been published before.

2-It should be characterized by originality, novelty, innovation, and addition to knowledge.

3-It should not be excerpted from a previous published works of the researcher.

4-It should comply with the standard academic research rules and its methodology.

5-The paper must not exceed (12,000) words and must not exceed (70) pages.

6-The researcher is obliged to review his research and make sure it is free from linguistic and typographical errors.

7-In case the research publication is approved, the journal shall

8- 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.

9-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.

10-The journal's approved reference style is "Chicago".

11-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).

12-The author should send the following attachments on the portal:

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. Youssef bin Muslih Al-Raddadi
Professor of Qur'an Readings at the Islamic University
(Editor-in-Chief)

Prof. Muhammad bin Ahmad Barhaji
Professor of Qirāʾāt at Taibah University

Prof. Abdullāh ibn Ibrāhīm Al-Luḥaidān
Professor of Daʿwah at Imam Muhammad bin Saud Islamic University

Prof. Abd-al-Qādir ibn Muḥammad ʻAṭā Ṣūfī
Professor of Aqeedah at the Islamic University

Prof. Hamad bin Muhammad Al-Hājiri
Professor of Comparative Jurisprudence and Islamic Politics at Kuwait University

Prof. Hamdān ibn Lāfī Al- Enazī
Professor of Qur'an Exegesis and Its Sciences at the University of Northern Boarder

Prof. Ramadan Muhammad Ahmad Al-Rouby
Professor of Economics and Public Finance at Al-Azhar University in Cairo

Prof. Nayef bin Youssef Al-Otaibi
Professor of Exegesis and Qur'anic Sciences at the Islamic University

Prof. Abdullah bin Eid Al-Jarboui
Professor of Hadith Sciences at the Islamic University of Madinah

Prof. Abdul Rahman bin Rabah Al-Raddadi
Professor of Jurisprudence at the Islamic University of Madinah

Prof. Abdullah bin Ali Al-Bariqi
Professor of the Fundamentals of Jurisprudence at the Islamic University of Madinah

Prof. Ibrahim bin Salim Al-Hubaishi
Professor of Private Law at the Islamic University

Prof. Aref bin Mazid Al-Harbi
Professor of Aqeedah at the Islamic University

Dr. Ali bin Mohammed Albadrani
(Editorial Secretary)

Dr. Naif bin Jabr Al-Sulami
(Head of Publishing Department)

The Consulting Board

Prof. Faisal bin Jameel Ghazzawi
Imam and Khateeb of Masjid Al-Haraam, and former Professor in the Department of Qiraa'aat at Umm Al-Qura University (formerly)

His Excellency Prof. Yusuff bin Muhammad bin Sa'eed
A former member of the high scholars

Prof. Ismail Lutfi Japakiya
President of Fatani University, Thailand

Prof. Najm Abdul Rahman Khala
Former Professor of Noble Hadith and Its Sciences at the International Islamic University Malaysia (formerly)

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. Sa'd bin Turki Al-Khathlan
A former member of the high scholars (formerly)

Prof. Ghanim Qadouri Al-Hamad
Professor at the College of Education, Tikrit University, Iraq (formerly)

Correspondence :

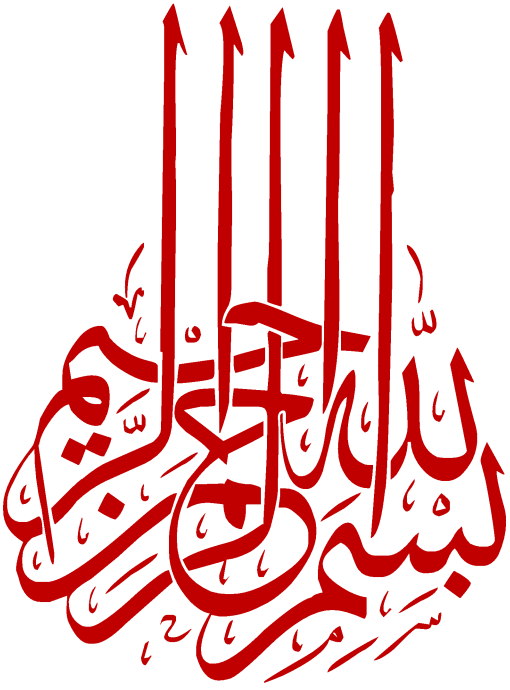
Papers sent should be addressed to the Chief Editor through the journal's portal:

https://journals.iu.edu.sa/ILS

the journal’s website :

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




بسم الله الرحمن الرحيم





Copyrights are reserved

Paper Version :
Filed at the King Fahd National Library No :
7836 - 1439
and the date of : (17/9/1439 AH)
International serial number of periodicals (ISSN)
1658 - 7898

Online Version :
Filed at the King Fahd National Library No :
7838 - 1439
and the date of : (17/9/1439 AH)
International Serial Number of Periodicals (ISSN)
1658 - 7901



KINGDOM OF SAUDI ARABIA
MINISTRY OF EDUCATION
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH



ISLAMIC UNIVERSITY JOURNAL OF ISLAMIC LEGAL SCIENCES

REFEREED PERIODICAL SCIENTIFIC JOURNAL

Issue (217) - Volume (2) - Year (60) - June 2026

KINGDOM OF SAUDI ARABIA
MINISTRY OF EDUCATION
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH



ISLAMIC UNIVERSITY JOURNAL OF ISLAMIC LEGAL SCIENCES

REFEREED PERIODICAL SCIENTIFIC JOURNAL

Issue (217) - Volume (2) - Year (60) - June 2026

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH



مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ دَوْرِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ

العدد (217) - الجزء (3) - السّنة (60) - محرم 1448هـ

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH



مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية

مَجلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ دَوْرِيَّةٌ مُحكَّمَةٌ

العدد (٢١٧) - الجزء (٣) - السَّنة (٦٠) - محرَّم ١٤٤٨هـ



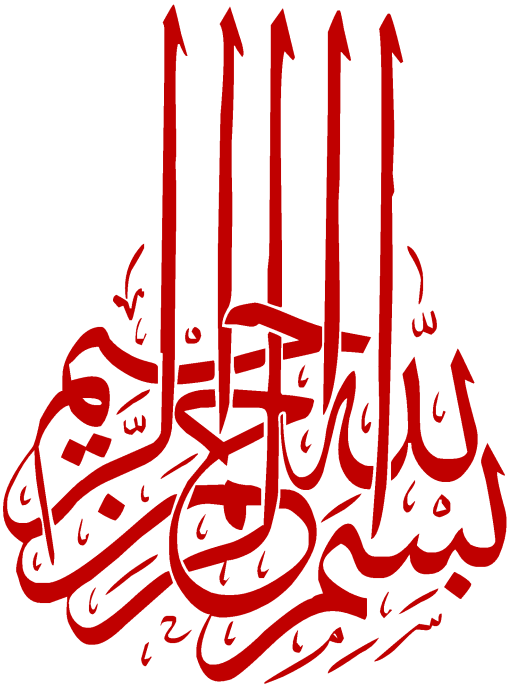


حُقُوقُ الطَّبْعِ مَحْفُوظَةٌ

النسخة الورقيَّة :
رقم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنيَّة :
١٤٣٩ - ٨٧٣٦
بتاريخ : (١٤٣٩/٩/١٧)
الرقم التسلسلي الدولي للدوريَّات (ردمد)
١٦٥٨ - ٧٨٩٨

النسخة الإلكترونيَّة :
رقم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنيَّة :
١٤٣٩ - ٨٧٣٨
بتاريخ : (١٤٣٩/٩/١٧)
الرقم التسلسلي الدولي للدوريَّات (ردمد)
١٦٥٨ - ٧٩٠١




بسم الله الرحمن الرحيم

عنوان المراسلات:

ترسل البحوث باسم رئيس التحرير عبر منصة المجلة:

https://journals.iu.edu.sa/ILS

الموقع الإلكتروني للمجلة:

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

الهيئة الاستشاريَّة

أ. د/ فيصل بن جميل غزاوي
إمام وخطيب المسجد الحرام، والأستاذ بقسم القراءات بجامعة أُمِّ القرى (سابقًا)

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

معالي أ. د/ يوسف بن محمد بن سعيد
عضو هيئة كبار العلماء

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

أ. د/ إسماعيل لطفي جافاكيا
رئيس جامعة فطاني بتايلاند

أ. د/ غانم قدوري الحمد
الأستاذ بكليَّة التربية بجامعة تكريت بالعراق (سابقًا)

أ. د/ نجم عبد الرحمن خلف
أستاذ الحديث الشريف وعلومه بالجامعة الإسلاميَّة العالميَّة بماليزيا (سابقًا)

هيئة التحرير

أ . د/ يوسف بن مصلح الردادي
أستاذ القراءات بالجامعة الإسلاميَّة
(رئيس التحرير)

أ . د/ محمد بن أحمد برهجي
أستاذ القراءات بجامعة طيبة

أ . د/ عبد الله بن إبراهيم اللحيدان
أستاذ الدعوة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة

أ . د/ عبد القادر بن محمد عطا صوفي
أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ حمد بن محمد الهاجري
أستاذ الفقه المقارن والسياسة الشرعيَّة بجامعة الكويت

أ . د/ حمدان بن لافي العنزي
أستاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعة الحدود الشماليَّة

أ . د/ رمضان محمد أحمد الروبي
أستاذ الاقتصاد والمالية العامة بجامعة الأزهر بالقاهرة

أ . د/ نايف بن يوسف العتيبي
أستاذ التفسير وعلوم القرآن بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ عبد الله بن عيد الجربوعي
أستاذ علوم الحديث بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ عبد الرحمن بن رباح الردادي
أستاذ الفقه بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ عبد الله بن علي البارقي
أستاذ أصول الفقه بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ إبراهيم بن سالم الحبيشي
أستاذ القانون الخاص بالجامعة الإسلاميَّة

أ . د/ عارف بن مزيد الحربي
أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلاميَّة

د/ علي بن محمد البدراني
(سكرتير التحرير)

د/ نايف بن جبر السلمي
(رئيس قسم النشر)

قواعد النشر في المجلة(*)

١- أن يكون البحث جديدًا لم يسبق نشره.
٢- أن يتَّسم بالأصالة والجدَّة والابتكار والإضافة للمعرفة.
٣- أن لا يكون مستلًّا مِن بحوثٍ سبق نشرها للباحث.
٤- أن تراعى فيه قواعد البحث العلمي الأصيل، ومنهجيَّته.
٥- ألَّا يتجاوز البحث (١٢,٠٠٠) ألف كلمة، وكذلك لا يتجاوز (٧٠) صفحة.
٦- يلتزم الباحث بمراجعة بحثه وسلامته من الأخطاء اللغويَّة والطباعيَّة.
٧- في حال نشر البحث ورقيًّا يمنح الباحث (١٠) مستلَّات من بحثه.
٨- فى حال اعتماد نشر البحث تؤول حقوق نشره كافة للمجلة، ولها إعادة نشره ورقيًّا أو إلكترونيًّا، ويحقُّ لها إدراجه في قواعد البيانات المحليَّة والعالميَّة - بمقابل أو بدون مقابل - وذلك دون حاجة لإذن الباحث.
٩- لا يحقُّ للباحث إعادة نشر بحثه المقبول للنشر في المجلة - في أي وعاءٍ من أوعية النشر - إلَّا بعد إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.
١٠- نمط التوثيق المعتمد في المجلة هو نمط (شيكاغو) (Chicago).
١١- أن يكون البحث في ملف واحد ويكون مشتملًا على:
- صفحة العنوان مشتملة على بيانات الباحث باللغة العربيَّة والإنجليزيَّة.
- مستخلص البحث باللغة العربيَّة، واللغة الإنجليزيَّة.
- مقدِّمة؛ مع ضرورة تضمنها لبيان الدراسات السابقة، والإضافة العلمية في البحث.
- صلب البحث.
- خاتمة؛ تتضمن النتائج والتوصيات.
- ثبت المصادر والمراجع باللغة العربيَّة.
- رومنة المصادر العربيَّة بالحروف اللاتينيَّة في قائمة مستقلة.
- الملاحق اللازمة (إن وجدت).
١٢- يُرسل الباحث على منصة المجلة المرفقات الآتية:
البحث بصيغة (WORD) و (PDF)، نموذج التعهد، سيرة ذاتيَّة 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

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

محتويات الجزء (٣)

م	البحث	الصفحة
-١	الركود التضخمي والأدوات الشرعية الوقائية - دراسة تحليلية ضمن رؤية المملكة العربية السعودية ٢٠٣٠ - د/ حسن بن غانم أحمد عبدلي	١١
-٢	مفهوم (اشتراك الإلزام)، وأثر الاعتراض به د/ رضوان عبد الرّب سيف السروري	٦٥
-٣	العمل عند الأصوليين وأثره في المسائل الأصولية د/ عبد الله بن عبد الكريم صالح الجهني	١٢٥
-٤	حقوق المشهود عليه - في الفقه الإسلامي والنظام السعودي - د/ عامر بن إبراهيم بن إبراهيم التركي	١٧٣
-٥	مسوِّغات ترك إعمال ظاهر الدَّليل في اجتهادات عمر ﷺ القضائيَّة جلال الدِّين بن أمين بن أحمد الورافي	٢٣١
-٦	الحماية القانونية للمبلِّغين والشهود والضحايا كآلية لمحاربة الجريمة - دراسة تحليلية مقارنة - د / محمد الطيب عبد الله خالد	٢٨٥
-٧	أحكام إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال - دراسة تأصيلية تحليلية مقارنة - أ . د / عادل عبد الحميد محمد الفجال	٣٤١
-٨	آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ، ودعوى فصل الدِّين عن الدولة في الفكر العربي الحديث - عرض ونقد - د/ محمد بن سليمان العنزي	٤٠٧



الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

الركود التضخمي والأدوات الشرعية الوقائية

- دراسة تحليلية ضمن رؤية المملكة العربية السعودية ٢٠٣٠ -

Stagflation and legal Preventive Tools

- An Analytical Study within the Context of Saudi Vision 2030 -

إعداد:

د / حسن بن غانم أحمد عبدلي

الأستاذ المساعد بقسم الشريعة بكلية الشريعة والقانون بجامعة جازان

Prepared by:

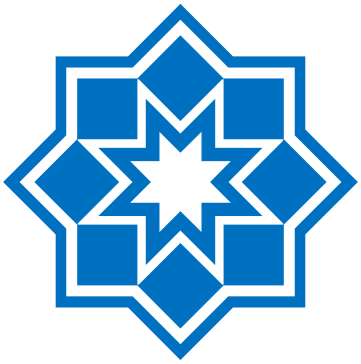
Dr. Hassan bin Ghanem Ahmed Abdali

Assistant Professor in the Department of Sharia, College of Sharia and Law, Jazan University

Email: halabdali@jazanu.edu.sa

استلام البحث A Research Receiving		اعتماد البحث A Research Approving
2025/10/29		2026/02/05

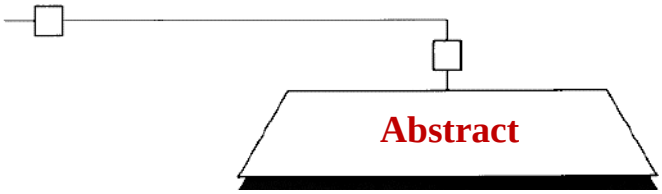
نشر البحث
A Research publication
June 2026 - محرم ١٤٤٨هـ
DOI:10.36046/2323-060-217-017





أزمة الركود التضخمي من أصعب وأعقد الأزمات الاقتصادية التي تواجهها الدول الكبرى، وهذا البحث يهدف إلى دراسة هذه الظاهرة وتحليلها، ومعرفة أسبابها، وآثارها، ودراسة الأدوات الاقتصادية الوقائية التي تضمنتها رؤية المملكة العربية السعودية ٢٠٣٠، فمن تلك الأدوات تنويع مصادر الدخل، ودعم المنشآت والمشاريع الصغيرة والمتوسطة والأسر المنتجة، وتشجيع الأوقاف والاهتمام بها، وبالتمويل، وتسهيل الحصول عليه، والاهتمام بمورد الزكاة، وتنظيمه، وقد خُتم هذا البحث بعدد من النتائج، منها: أن الركود التضخمي حالةٌ يتزامن فيها ارتفاع معدّل التضخم مع ارتفاعٍ في معدل البطالة، وانخفاضٍ في القوة الشرائية، وأنّ لهذه الأزمة عدة أسباب، منها: الصدمات السلبية في جانب العرض أو الطلب، أو السياسات النقدية غير المتوازنة التي تسلكها بعض الدول، كالتوسع في عرض النقود بطريقة غير ملائمة، أو الانكماش النقدي في أوقات غير ملائمة، ومن النتائج أيضاً أنّ رؤية المملكة ٢٠٣٠ تضمّنت عدداً من الأدوات الشرعية التي لها أثر كبير في الوقائية من أزمة الركود التضخمي، ومن توصيات الباحث دراسة الأزمات الاقتصادية المعاصرة التي تعصف باقتصادات كبرى دول العالم، وبيان الحلول والأدوات المالية الإسلامية التي تسهم في الوقاية أو التخفيف من آثار تلك الأزمات.

الكلمات المفتاحية: (ركود، تضخمي، أدوات، إسلامية، الزكاة، رؤية ٢٠٣٠).



The stagflation crisis is one of the most difficult and complex economic crises facing major countries. This research aims to study and analyze this phenomenon, understand its causes and effects, and examine the preventive economic tools included in the Kingdom of Saudi Arabia's Vision 2030. These tools include diversifying sources of income, supporting small and medium enterprises and productive families, encouraging and supporting endowments, focusing on financing and facilitating access to it, and focusing on and regulating the zakat resource. This research concludes with several findings, including: stagflation is a condition in which a high inflation rate coincides with a high unemployment rate and a decline in purchasing power. This crisis has several causes, including negative shocks to the supply or demand side, or unbalanced monetary policies pursued by some countries, such as inappropriately expanding the money supply or monetary contraction at inappropriate times. The findings also include that the Kingdom's Vision 2030 includes a number of legal compliant tools that have a significant impact on preventing the stagflation crisis. Among the researcher's recommendations is to study the contemporary economic crises that are sweeping the Kingdom. In the world's major economies, it highlights Islamic financial solutions and tools that can help prevent or mitigate the effects of these crises.

Keywords: (recession, inflation, Economic, Islamic, tools, Zakat, Vision 2030).

المقدِّمة

الحمد لله الذي أكمل لعباده هذا الدين، وأتمّ عليهم نعمه الظاهرة والباطنة، وجعل لهم شريعةً صالحةً لكل زمان ومكان، وأشهد ألا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أمّا بعد:

فإنّ الجانب الاقتصادي يُعّدُ أحد أهم جوانب الحياة، فهو سببٌ في استقرار المجتمعات ورقيّها، ولذلك أهتم به الإسلام، ونظّمه تنظيماً يُحقّق التوازن بين حاجات الفرد والمجتمع، ويقوم على حفظ الحقوق، وتحريم الظلم وأكل أموال الناس بالباطل، ولم يكتف بذلك التنظيم، بل أوجد أحكاماً شرعيةً تعالج عدداً من الأزمات الاقتصادية التي تعصف باقتصاد الدول الكبرى، وتعجز عن حلها، كمشكلة الفقر والتضخم والركود، من خلال أدواتٍ تشريعية كثيرة، كوجوب الزكاة، وابتكار نظام الأوقاف، وتحريم الربا، وتشجيع الاستثمار.

ولما كانت هذه الدولةُ المباركة قائمةً على الشريعة الإسلامية، مُحَكّمةً لكتاب الله وسنّة رسوله ﷺ جاءت رؤية المملكة العربية السعودية ٢٠٣٠ مبنيةً على أحكام الإسلام وتعاليمه، فكان من المناسب دراسةُ الأدوات الاقتصادية الشرعية التي تضمّنتها هذه الرؤية، وبيان أثرها على الاقتصاد بشكل عام وعلى أزمةٍ ظهرت حديثاً عانت منها عددٌ من الدول الكبرى، وعجزت عن مواجهتها، ألا وهي أزمة الركود التضخمي.

وممّا تجدر الإشارة إليه في بداية هذا البحث أنّ لفظة الركود التضخمي لم ترد بنصّها في رؤية ٢٠٣٠، ولم تُوضع هذه الرؤية لمعالجة ركودٍ تضخميٍ موجود، فالمملكة

العربية السعودية حالياً لا تعاني من هذه الأزمة–ولله الحمد–، وإنّما وُضِعت هذه الرؤية كخطةٍ استراتيجيةٍ مستقبلية، تضمّنت في طياتها خططاً وسياساتٍ وأدواتٍ اقتصاديةٍ مستقبليةٍ تسهم في منع حدوث الأزمات الاقتصادية، وضمان استقرار الاقتصاد في مواجهة الأزمات المحلية والعالمية، والتقليل من آثارها السلبية على اقتصاد هذا البلد، ومن تلك الأزمات أزمة الركود التضخمي.

۞ أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تتجلى أهمية هذا البحث فيما يلي:

١– أنه يتناول ظاهرةً اقتصاديةً معاصرةً مركبةً من عدّةِ مشاكل اقتصادية في وقت واحد وهي ظاهرة الركود التضخمي.

٢– كون الركود التضخمي يُشكّل تحدّياً قوياً أمام السياسات الاقتصادية التقليدية التي اعتادت على معالجة الأزمات كلاً منها على حده.

٣– أن هذا البحث يقف على أبرز الأدوات الاقتصادية التي جاءت في رؤية المملكة العربية السعودية ٢٠٣٠، وبيان مدى أثرها في الوقاية من أزمة الركود التضخمي.

٤– أنه يظهر شمولية الشريعة الإسلامية، وبيان صلاحها لكل زمان ومكان، وذلك بتضمّنها حلولاً عملية للمشكلات الاقتصادية التي قد تعصف باقتصاد الدول الكبرى.

٥– أنه يقف على أبرز الأدوات الاقتصادية التي جاءت في رؤية المملكة العربية السعودية ٢٠٣٠، وبيان مدى أثرها في الوقاية من أزمة الركود التضخمي.

۞ أهداف البحث:

١– إبراز حقيقة الركود التضخمي، وبيان أسبابه وآثاره.

٢– الوقوف على رؤية المملكة العربية السعودية ٢٠٣٠، وبيان الأدوات الاقتصادية التي تسهم في الوقاية من مشكلة الركود التضخمي.

٣– جمع الأدوات المالية الشرعية الواردة في رؤية المملكة العربية السعودية

٢٠٣٠ المساهمة في الوقاية من أزمة الركود التضخمي.

۞ مشكلة الدراسة:

يدور البحثُ حول أزمةٍ اقتصاديةٍ معاصرة، عانت منها مجموعةٌ من دول العالم، وهي أزمة الركود التضخمي، إذ يجتمع فيها عددٌ من المشاكل الاقتصادية في وقت واحد، وتتقاطع فيها أدوات الحل، وهذا يُشكّل تحدّياً كبيراً على السياسات الاقتصادية، فمن هنا جاءت الحاجة إلى دارسة هذه الظاهرة ومعرفة أسبابها وآثارها، وعرض بعض الأدوات الشرعية التي يمكن أن تقلّل من احتمالية حدوثها، أو معالجتها بعد وقوعها، وذلك وفق الأدوات والسياسات الاقتصادية التي تضمّنتها رؤية المملكة العربية السعودية ٢٠٣٠، ويمكن أن يجيب البحث عن الأسئلة الآتية:

١- ما حقيقة الركود التضخمي.

٢- ما هي أسباب وملامح وآثار الركود التضخمي.

٣- ما الأدوات العامة والشرعية الواردة في رؤية المملكة ٢٠٣٠ المساهمة في الوقاية من أزمة الركود التضخمي.

۞ الدراسات السابقة:

إن مشكلة الركود التضخمي مشكلةٌ اقتصادية بحتة، ولذلك تناولها عددٌ من الباحثين الاقتصادين بالدراسة والتحليل، ولم تتضمّن تلك البحوث الجانب الشرعي، بل رصدت أزمةَ الركودِ التضخمي في عددٍ من الدول العربية كمصر وسوريا وغيرها، وتناولتها من جهة أسباب حدوثها ومدى تأثيرها على اقتصاد تلك الدول، أمّا الجانب الشرعي الفقهي فلم أقف إلا على بحث واحد وهو:

- السياسة المالية الإسلامية وأثرها في معالجة التضخم الركودي، د. أحمد ياسين عبد، بحث منشور في مجلة الجامعة العراقية، العدد (٣٧).

وهذا البحث المذكور تكلم عن السياسة المالية الإسلامية بشكل عام، ومفهومها، وإيراداتها، والنفقات العامة في السياسة الشرعية، وأثر السياسة المالية الإسلامية على معالجة الركود التضخمي، ويفترق بحثي عن البحث المذكور من عدّة

أمور:

١- بحثي عبارة عن دراسة نظرية تأصيلية تحليلية تطبيقية محدّدة بدولة معينّة- المملكة العربية السعودية-، تنطلق هذه الدراسة من نصوص رؤية ٢٠٣٠، وكيف استحضرت هذه الرؤيةُ الأدوات الشرعية الاقتصادية التي يمكن أن تحدَّ من أزمة الركود التضخمي، أمّا البحث السابق فهو دراسة نظرية لم تتضمّن جانب تطبيقي.

٢- بحثي متوجه بشكل خاص إلى أزمة اقتصادية معينة-الركود التضخمي-، من غير توسع في السياسة المالية الإسلامية، أمّا البحث المذكور فتناول السياسة المالية الإسلامية ومفهومها وإيراداتها ونفقاتها وأثرها على الركود التضخمي.

٣- منهجي في البحث تحليلي تطبيقي، يربط بين الأدوات الشرعية الاقتصادية، ومحاور ومضامين الرؤية، كتحسين كفاءة الإنفاق، وتنويع مصادر الدخل، ودعم الأوقاف، والاهتمام بالتمويل الإسلامي.

۞ منهج البحث:

اتبع الباحث في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، الذي يقوم على رصد أزمة الركود التضخمي وتحليلها، وبيان أسبابها وملامحها، وآثارها، ثم تحليل الأدوات الاقتصادية الوقائية العامة والشرعية من هذه الظاهرة، وبيان أثرها على الركود التضخمي، وذلك وفق نصوص رؤية المملكة العربية السعودية ٢٠٣٠.

۞ خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

١- المقدمة وتتضمن:

أ- أهمية الموضوع وأسباب اختياره.

ب- أهدافه.

ج- مشكلة الدراسة.

د- الدراسات السابقة.

هـ- منهج البحث.

و- خطة البحث.

المبحث الأول: مفهوم الركود التضخمي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الركود، والتضخم.

المطلب الثاني: مفهوم الركود التضخمي.

المبحث الثاني: أسباب الركود التضخمي، وآثاره، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أسباب الركود التضخمي، وملامحه.

المطلب الثاني: الآثار السلبية للركود التضخمي، وتجارب بعض الدول في مواجهته.

المبحث الثالث: رؤية ٢٠٣٠ والركود التضخمي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أبرز الأدوات الاقتصادية العامة في رؤية ٢٠٣٠ وأثرها في الوقاية الركود التضخمي.

المطلب الثاني: الأدوات الاقتصادية الشرعية التي تضمنتها رؤية ٢٠٣٠ وأثرها في الوقاية من الركود التضخمي.

الخاتمة، وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: مفهوم الركود التضخمي

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الركود، والتضخم

❁ الركود في اللغة:

بضم الراء والكاف، مصدر رَكَدَ يركُد رُكُوداً، والراء والكاف والدال أصلٌ يدل على السكون والثبات(١)، يُقال: ركد الماء إذا سكن، وركد القومُ إذا سكنوا وهدأوا، ويطلق الركود على الاستواء، يُقال: ركد الميزانُ إذا استوى، ويطلق أيضاً على الامتلاء، يقال: جَفنَة رَكُودٌ، أي مملؤه(٢).

❁ الركود في الاصطلاح:

يطلق مصطلح الركود على النكسات الاقتصادية التي مرّت بها كثير من دول العالم(٣)، حيث تنخفض الأسعار في الدولة، وتنقص القوة الشرائية، وترتفع نسبة البطالة.

وقد عُرّف الركود بأنه: "فترة يتراجع فيها الناتج المحلي الإجمالي، لربعين سنويين

---

(١) انظر: أحمد بن فارس الرازي، "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (د.ط، د.م، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م). ٢: ٤٣٣؛ محمّد بن محمّد الزَّبيدي. "تاج العروس من جواهر القاموس". (ط١، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ). (١١٣/٨).

(٢) انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، "العين". تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (د.ط، د.م، دار ومكتبة الهلال، د.ت). ٥: ٣٢٧؛ محمد بن أحمد الهروي، "تهذيب اللغة". تحقيق: محمد عوض مرعب، (ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م). ١٠: ٦٨؛ إسماعيل بن حماد الجوهري، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م). ٢: ٤٧٧.

(٣) انظر: الدكتور/ إسماعيل عبدالكافي. "الموسوعة الاقتصادية والاجتماعية". (٢٦١).

متتاليين، بعد ربع سنوي من الانتعاش"(١).

وعُرّف أيضاً بأنه:" انخفاض في الطلب الكلي الفعلي، يؤدي إلى بطء في تصريف السلع والبضائع في الأسواق، ومن ثَمَّ تخفيض تدريجي في عدد العمالة في الوحدات الإنتاجية، وتكديس في المعروض والمخزون من السلع والبضائع، وتفشي ظاهرة عدم انتظام التجار في سداد إلتزاماتهم المالية، وشيوع الإفلاس والبطالة"(٢).

۞ التضخم في اللغة:

مصدر تَضخّم يتضخّم تضخماً، والضاد والخاء والميم أصولٌ تدل على عِظم الشيء، وتَضَخّم الأمرُ أي: عَظُم وكبر(٣).

۞ التضخم في الاصطلاح:

تُعدُّ ظاهرة التضخم من الظواهر الاقتصادية التي تُؤثر في الأداء الاقتصادي العام، وينعكس هذا التأثير على استقرار الأسواق ومعيشة الأفراد، وقد تنوّعت تعريفات التضخم في الفكر الاقتصادي، وذلك بسبب النظر إلى الأسباب التي أدّت إليه، ولكنَّ هذه التعريفات تتفق على أنّ التضخمَ عبارةٌ عن ظاهرةٍ اقتصاديةٍ تتمثّل في

---

(١) انظر: د وليد طلحة، ومحمد موعش. "دور السياسة النقدية في معالجة الركود الاقتصادي في الدول العربية". (دراسة منشورة في ضمن دراسات الدائرة الاقتصادية، الصادر عن صندوق النقد العربي، العدد (٧٩)، بتاريخ (٢٠٢١م)، (٥٨٦).

(٢) انظر: د. مجدي عبدالفتاح سليمان. "دور الزكاة في علاج الركود الاقتصادي". (بحث منشور في مجلة الوعي الإسلامي، العدد (٤٤٥).

(٣) انظر: ابن فارس، "مقاييس اللغة". ٣: ٣٩٤؛ أحمد بن محمد الفيومي، "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير". (د.ط، بيروت، المكتبة العلمية، د.ت). ٢: ٣٥٩؛ محمّد بن محمّد الزَّبيدي. "تاج العروس من جواهر القاموس". (ط١، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ). ٣٠: ٥٣٥.

ارتفاع أسعار السلع والخدمات، في فترةٍ زمنيةٍ معينة، تؤدّي انخفاض القوة الشرائية للنقود.

وقد عرفه بعض الاقتصاديين بأنه ظاهرةٌ اقتصاديةٌ ناتجةٌ عن زيادة عرض النقود، دون أن يصحبَ ذلك زيادةٌ موازيةٌ في السلع والخدمات، أي أنّ سببَ التضخمِ عندهم التوسعُ في عرض النقود، وممّن ذهب إلى هذا التعريف روادُ المدرسة الكلاسيكية، أما رواد المدرسة الكينزية فذهبوا إلى أنّ التضخمَ زيادةٌ في الأسعار بسبب الطلب الكلي على العرض، أو بسبب ارتفاع تكاليف الإنتاج، أي أنّ سببَ التضخمِ عندهم الزيادةُ في الطلب، أو الارتفاع في تكاليف الإنتاج(١).

المطلب الثاني: مفهوم الركود التضخمي

سبق الكلام عن معنى كلمتي ركود وتضخم، وأما الكلام عن مفهوم الركود التضخمي باعتباره عَلَماً على حالة اقتصادية معينة، فمن خلال النظر الأولي يتضح أنه مزيج من حالتي ركود وتضخم معاً، نتج عنهما ظاهرةٌ اقتصاديةٌ جديدةٌ ظهرت في بداية السبعينات الميلادية، يتزامن فيها ارتفاع معدّل التضخم مع ارتفاعٍ في معدل البطالة، وانخفاضٍ في القوة الشرائية(٢).

فهو حالةٌ اقتصاديةٌ معقدّةٌ وحرجةٌ على الدول، يتعايش فيها التضخم مع

---

(١) انظر: محمد دويدار. "الاقتصاد الكلي". ١٠٥: ١٠٧؛ عبدالله بن سعد الزهراني، "مفاهيم في الاقتصاد الكلي مع تطبيقات سعودية". ١٣٣: ١٣٦؛ محمد تقي. "الاقتصاد الكلي النظرية والسياسات الاقتصادية". ١١٢: ١١٥.

(٢) انظر: لبول آ. ساموبلسون، ووبليمام د. نوردهاوس. "الاقتصاد". (٧٨٩)؛ انظر: الدكتور/ إسماعيل عبدالكافي. "الموسوعة الاقتصادية والاجتماعية". (٤١٢)؛ د. علاء بسيوني. "الركود التضخمي وسياسات معالجته، دراسة في النظرية الاقتصادية والحالة المصرية للفترة (١٩٧٩-٢٠٢٠)". (بحث منشور في مجلة مصر المعاصرة، العدد (٥٤٤)، بتاريخ -٢٠٢١م).

البطالة وانخفاض القوة الشرائية في فترةٍ معينة، أي أن الركود التضخمي ليس مشكلةً واحدةً، بل عبارةٌ عن عددٍ من المشاكل الاقتصادية اجتمعت في وقتٍ واحدٍ داخل اقتصادٍ معين، فالتضخمُ والبطالةُ وانخفاضُ القوة الشرائية كلٌّ منهما يمثل مشكلةً اقتصاديةً تتطلب حلولاً مناسبةً لها، لكن عند اجتماعها معاً فهذا يُعد ركوداً تضخمياً.

وهذه مشاكل اعتادت الدول على مواجهة ومعالجة كل مشكلة منها على حِدة، ولم تَعتد على مواجهتها معاً في وقت واحد، فإن وقع في الدولة ركود عالجته بتحفيز وانعاش الاقتصاد بعدد من الطرق، كخفض الفائدة مثلاً، وزيادة الإنفاق الحكومي، وتسهيل القروض وغيرها من الطرق، ويُسمى ذلك بـ (السياسة التوسعية)، وهذا قد يحفز التضخم، وإن وقع فيها تضخمٌ عالجته برفع الفائدة، ومحاولة تقليل الانفاق (السياسة الانكماشية)(١)، وهذا قد يزيد الركود، فهو حالةٌ صعبةٌ تتضارب فيه أدوات الحل، فإن عالجت الدولة إحدى هاتين المشكلتين زادت الأخرى(٢).

وتُسمّى هذه الحالة بالركود التضخمي، والتضخم الركودي، والركود المصحوب

---

(١) هذا على رأي المدرسة الاقتصادية الرأسمالية، التي ترى أن رفع سعر الفائدة يُعدُّ من الحلول لمشكلة التضخم؛ لأن ذلك يؤدي إلى التقليل من الاقتراض، فينتج عنه رجوع المستهلك عن شراء السلعة التي أرادها، وهذا يسهم في الحد من الاستهلاك وخفض التضخم. انظر: أد. منة الله خالد علي. "تحريم الربا وأثره في مواجهة التضخم وغلاء الأسعار". (بحث مقدّم إلى المؤتمر الدولي لكلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة، بعنوان: التدابير الشرعية والعملية في مواجهة الغلاء العالمية).

(٢) انظر: نادية العقون. "الركود التضخمي في الجزائر دراسة اقتصادية تحليلية للفترة (١٩٨٠-٢٠١٩)". (بحث منشور في مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، العدد (١٠)، عام (٢٠٢١م).

بالتضخم، وتُسمّى أيضاً الكساد التضخمي(١).

المبحث الثاني: أسباب الركود التضخمي، وآثاره

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أسباب الركود التضخمي، وملامحه

الركود التضخمي من أعقد الأزمات الاقتصادية التي تعاني منها الدول؛ لأنه كما سبق يجمع بين عددٍ من المشاكل الاقتصادية في وقت واحد، فتتضارب فيه أدوات الحل، وتعجز كثيرٌ من الدول عن مواجهته، ولا شك أنّ حصول أزمة الركود التضخمي له عدّة أسباب، تكمن أهمية معرفتها في الوقوف على جوانب الخلل وتجنبها، ومحاولة حلّها قبل تفاقمها، فمن تلك الأسباب(٢):

١- الصدمات السلبية في جانب العرض، وذلك كنقص السلع الأساسية (المواد الخام)، أو الارتفاع الحاد في أسعارها، ومن أمثلة ذلك أزمة النفط (١٩٧٣م-١٩٧٩م) في الولايات المتحدة الأمريكية، التي أدّت إلى ارتفاع تكاليف الإنتاج، سبّبت ارتفاع أسعار السلع، وقلّة الأعمال، وتباطؤ النمو الاقتصادي وظهور البطالة(٣)، ومن أمثلة ذلك أيضاً الحروب، والكوارث الطبيعية التي تُسبّبُ نقصاً في

---

(١)» انظر: د. بتول مطر عبادي. "التضخم الركودي في بلدان متقدمة مختارة (١٩٧٠-٢٠٠٤م)". (بحث منشور في مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والإدارية)، أ. ميسوم طالبي. "التضخم الركودي من جهة نظر المدارس الاقتصادية، أسبابه ووسائل علاجه". (بحث منشور في مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، العدد (٤)، بتاريخ (٢٠١٠).

(٢) انظر: نادية العقون. "الركود التضخمي في الجزائر دراسة اقتصادية تحليلية للفترة (١٩٨٠-٢٠١٩)". (بحث منشور في مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، العدد (١٠)، عام (٢٠٢١م).

(٣) Blinder & Rudd, NBER Working Paper No. 14563

السلع الأساسية، كما حصل في أزمة كورونا كوفيد-١٩ عام (٢٠٢٠-٢٠٢٢م).

٢- الصدمات السلبية في جانب الطلب، وهو عبارة عن حدوث أمورٍ تُعطّل أو تُقلّل طلب المستهلكين على بعض السلع أو الخدمات، ممّا قد يؤدي إلى الركود، وتباطؤ النمو، دون أن يصحب ذلك انخفاض في معدل الأسعار، ومن أمثلة هذه الأمور تدهور قيمة العملة في البلد، أو الكوارث الطبيعية، والأوبئة الصحية، والحروب والصراعات(١).

٣- السياسات النقدية غير المتوازنة التي تسلكها بعض الدول، مثل:

- التوسع في عرض النقود بطريقة غير ملائمة، مع وجود قيودٍ على جانب العرض، فإنّ ذلك يؤدي إلى تضخم أسعار السلع بدون تحقيق نمو اقتصادي فعلي، ومن المعلوم أنّ زيادة عرض النقود يؤدي إلى ارتفاع الأسعار، خاصةً إذا كان الإنتاج ضعيفاً وغير قادرٍ على مواكبة الطلب.

- الانكماش النقدي في أوقات غير ملائمة، كتقليل الدولة للإنفاق الحكومي في أوقات الركود، ممّا قد يؤدي إلى انخفاض الطلب والنمو، دون كبح للتضخم.

٤- توقعات التضخم السلبية، وهي تقديرات صادرةٌ من أفراد أو مؤسسات أو مستثمرين حول نسبة التضخمِ المستقبلي، وهذه التقديرات تؤثّر بشكل أو بآخر على معدل الركود التضخمي، فحينما يتوقع الأفرادُ العاملون ارتفاعَ أو استمرارَ معدلِ التضخمِ يطالبون برفع الأجور لتعويض ارتفاع الأسعار، وحينما تتوقع الشركات ارتفاع التضخم أو استمراره تلجأ إلى رفع أسعار منتجاتها؛ للمحافظة على هامش الربح، وإذا توقع المستهلكون ارتفاع التضخم زاد طلبهم على السلع؛ خوفاً من زيادة ارتفاع الأسعار، فهذا كله يفاقم معدل الركود التضخمي(٢).

---

(١) انظر: الركود التضخمي، الصادر عن صندوق النقد الدولي (١٠).

(٢) انظر: د. علاء بسيوني. "الركود التضخمي وسياسات معالجته، دراسة في النظرية الاقتصادية =

٥-ضعف التنويع الاقتصادي في البلد، والاعتماد المفرط على قطاع واحد كالنفط مثلاً، بحيث يكون هذا القطاع هو المحرّك الأساسي للنمو الاقتصادي في البلد، فعند حصول صدمةٍ لهذا القطاع يهتز مباشرةً اقتصادُ البلد، ويتسبب ذلك في مشاكل اقتصادية، بخلاف الاقتصاد المتنوع الذي يعتمد على أكثر من قطاع.

۞ مؤشر الركود التضخمي.

سبق بيان أنّ الركود التضخمي حالةٌ معقّدةٌ تتكون من اجتماع عدد من المشاكل الاقتصادية في وقت واحد، ولذلك إذا أردنا أن نعرف حالةَ اقتصادِ دولةٍ ما مع الركود التضخمي فعلينا أولاً أن نجمع معدل التضخم السنوي في هذه الدولة مع معدل البطالة السنوي، فإن تجاوز الناتج ٨٪ كان ذلك إشارة إلى أن هذا الاقتصاد على مشارف الركود التضخمي، بشرط وجود تصاعدٍ في معدل البطالة والتضخم، ويسمي بعض الباحثين هذا المؤشر ب(مؤشر البؤس)، ويكون كما يلي:

معدل البطالة+ معدل التضخم=معدل الركود التضخمي.

على أن بعض الباحثين يرى أنّ نسبة ٨٪ لا تمثل ركوداً تضخمياً، فقد يصل معدل البطالة إلى ٤٪، ومعدل التضخم إلى ٤٪ ومع ذلك يكون الاقتصاد مستقراً، ولا يعاني من ركودٍ تضخمي(١).

ومن الأمثلة الواقعية التي وصل فيها هذا المؤشر إلى نسبة مرتفعة ما حصل في الفترة ما بين عامي (١٩٧٣م إلى ١٩٧٩م) حيث شهدت المملكة المتحدة ارتفاعاً

=

والحالة المصرية للفترة (١٩٧٩-٢٠٢٠)". (بحث منشور في مجلة مصر المعاصرة، العدد (٥٤٤)، بتاريخ _٢٠٢١م).

(١) انظر: نادية العقون. "الركود التضخمي في الجزائر دراسة اقتصادية تحليلية للفترة (١٩٨٠-٢٠١٩)". (بحث منشور في مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، العدد (١٠)، عام (٢٠٢١م).

في معدل الركود التضخمي تجاوز (١١٪)(١).

فلو أردنا أن نتحقق من وجود ركود تضخمي في المملكة العربية السعوية بحسب المؤشر السابق، فإننا نأخذ على سبيل المثال معدل البطالة في الربع الأول من عام ٢٠٢٥م، وهو (٦,٣٪) وذلك بحسب التقرير الاقتصادي الربعي، أما معدل التضخم فهو (٢,٣٪)، فيكون الناتج = (٨,٨٪)، فبالنظر إلى هذا الناتج يظهر لنا وجود ركود تضخمي، ولكن سبقت الإشارة إلى انه يشترط في ذلك أن يكون هناك تصاعد في معدل التضخم والبطالة، ولو نظرنا إلى معدلات البطالة السابقة لوجدنا عدم وجود تصاعد، بل انخفاض مقارنة بمعدلات البطالة السابقة، وهذا المعدل هو أدنى معدلات البطالة تاريخياً(٢).

۞ ملامح الركود التضخمي.

إن ظاهرة الركود التضخمي كما سبق تتكون من عدد من المشاكل الاقتصادية، وليست مشكلة واحدة تظهر بشكل مفاجئ، بل يسبقها عدد من الظواهر والعلامات الاقتصادية التي تُشير إلى أن الاقتصاد يتّجه إلى ركود تضخمي، ولذلك هناك عدد من الملامح الاقتصادية التي من خلالها نستطيع أن نتوقع حصول الركود التضخمي في اقتصاد ما(٣)، من تلك الملامح ما يلي:

---

(١) انظر: د سماح عزت نصير. "أثر الركود التضخمي على عوائد الأسواق المالية في الأسواق الناشئة".

(٢) انظر: التقرير الاقتصادي الربع في المملكة العربية السعودية الصادر عن وزارة الاقتصاد والتخطيط على الرابط:
https://mep.gov.sa/files/ar/KnowledgeBase/EconomicReports/Documents/(Q1)%202025%20Report%20%20Ar_Final_04.pdf?twclid=2266gegll87ox465wz4ugj9uz7

(٣) انظر: د. بتول مطر عبادي. "التضخم الركودي في بلدان متقدمة مختارة (١٩٧٠-
=

١- ارتفاع معدلات التضخم، يعد التضخم أحد الأسباب الرئيسية لظهور أزمة الركود التضخمي، فهو يؤثر فيه من جهة أنه ارتفاعٌ لتكاليف الإنتاج (تضخم التكاليف)، وهذا الارتفاع يؤدي إلى ارتفاع الأسعار على المستهلك، فينتج عن ذلك تضخمٌ في أسعار السلع، وتباطؤٌ في الإنتاج وهذا يؤدي إلى الركود.

ومن ذلك أيضاً أنّ التضخم سببٌ من أسباب انخفاض القوة الشرائية، حيث يؤدي إلى تآكل دخل الأفراد الحقيقي، أي أنّ المستهلك يستطيع شراء كميات قليلة من السلع بنفس الدخل، فيُسبّبُ ذلك انخفاض الاستهلاك الكلي، والتأثير على النمو الاقتصادي، وإضعاف سوق العمل.

٢-ارتفاع معدلات البطالة، لا شك أنّ زيادة معدلات البطالة أحد أركان الركود التضخمي، فارتفاع معدلات البطالة يشير إلى أنّ كثيراً من افراد الدولة بلا دخل منتظم، ممّا يُقلّلُ الإنفاق الاستهلاكي، وتراجع الطلب على السلع، وحينها يتباطأُ الإنتاج فيدخل الاقتصاد في حالة الركود.

وتسهم البطالة أيضاً إضعاف السياسات المالية للدولة، فلو أرادت الدولة اتباع سياسة التوسع في ضخ الأموال فقد لا تنجح هذه السياسة؛ لأن الأفراد يميلون إلى الادخار والتقشف، للمحافظة على ما عندهم من أموال وتقليل الانفاق.

٣-انكماش أو تباطؤ نمو الناتج المحلي، والمقصود بذلك أن ينخفض معدلُ القيمةُ السوقية للسلع والخدمات في دولةٍ ما خلال فترةٍ زمنيةٍ معينة، فمثلاً لو كان معدل نمو الناتج المحلي في الدولة للسنة الماضية ٤٪، ثم انخفض في السنة الحالية إلى ٢٪ فهذا يعني أنّ هناك تباطؤ في المعدل، أما لو كان (٠٪)، أو سالباً (-١٪)، فهذا يُسمى انكماش في معدل الناتج المحلي.

ويحدث التباطؤ في الناتج المحلي نتيجة انخفاض استهلاك الناس، أو توجه الشركات إلى تقليل استثماراتها بسبب ارتفاع تكاليف الإنتاج، وقد يحدث التباطؤ

=

٢٠٠٤م)". (بحث منشور في مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والإدارية).

بسبب انخفاض وتراجع الصادرات في الدولة، ونتيجةً لهذه الأسباب ولغيرها يحصل تباطؤُ أو انكماشُ معدل الناتج المحلي مع ارتفاع معدل التضخّم، فيتكوّن من ذلك حالة اقتصادية صعبة ومعقّدة.

٤-ارتفاع تكاليف الإنتاج، وتكاليف الإنتاج هي النفقات التي تتحملها المصانع والشركات كالمواد الخام (النفط والمعادن)، والطاقة (الوقود والكهرباء)، فإذا حصل ارتفاعٌ في هذه التكاليف فإنّ الشركات تقوم برفع أسعار منتجاتها أو تقليل نشاطها، ويصعب عليها حينئذ المحافظة مستويات الإنتاج التي كانت قبل ارتفاع تكاليف الإنتاج.

فارتفاع تكاليف الإنتاج من أهم الملامح والأسباب التي تسهم في ظهور الركود التضخمي، وذلك من حيث إن الشركة كما سبق ترفع أسعار السلع (تضخم) أو تقلّل نشاطها، كما تضطر بعض الشركات الصغيرة إلى تقليل نشاطها أو تركه، وهذا يسهم في تباطؤ النمو الإنتاج المحلي، كذلك يؤدي ارتفاع تكاليف الإنتاج إلى ارتفاع معدل البطالة، فبسببه تقوم بعض الشركات بتسريح عددٍ من الموظفين نتيجة تقليل الإنتاج(١).

المطلب الثاني: الآثار السلبية للركود التضخمي، وتجارب بعض الدول في مواجهته

من خلال الملامح السابقة نستطيع أن نستنبط الآثار السلبية للركود التضخمي، فما سبق عبارةٌ عن مشاكلَ اقتصاديةٍ تشير إلى وجود ركودٍ تضخمي،

(١) انظر: أ. ميسوم طالبي. "التضخم الركودي من جهة نظر المدارس الاقتصادية، أسبابه ووسائل علاجه". (بحث منشور في مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، العدد (٤)، بتاريخ (٢٠١٠)؛ د. بتول مطر عبادي. "التضخم الركودي في بلدان متقدمة مختارة (١٩٧٠-٢٠٠٤م)". (بحث منشور في مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والإدارية).

وتتفاقمُ وترتفعُ معدلاتُها حتى تصل إلى مرحلةٍ يصعب السيطرة عليها، إلا أن للركود التضخمي آثاراً سلبية أخرى غير ما سبق، ويُمكن أن نقسّم تلك الآثار إلى قسمين:

القسم الأول: الآثار السلبية للركود التضخمي على مستوى معيشة الفرد والمجتمع.

القسم الثاني: الآثار السلبية للركود التضخمي على مستوى الاقتصاد الكلي.

وفيما يلي عرض لتلك الآثار:

أولاً: الآثار السلبية للركود التضخمي على مستوى معيشة الفرد والمجتمع.

لا يمكن أن نتحدث على مشاكل الركود التضخمي وأثرها على الاقتصاد الكلي ونتجاوز أثره على الفرد والمجتمع، فالفرد هو العامل الأساس في ذلك الاقتصاد، فالركود التضخمي لا يقتصر تأثيره على الاقتصاد الكلي فقط، بل يؤثر تأثيراً ملموساً ومباشراً على معيشة الفرد والنسيج الاجتماعي بشكل عام، ولذلك يُمكن أن نُقسّم هذا القسم إلى محورين:

المحور الأول: آثاره الاقتصادية على الفرد، يُمكن أن نُجمل الآثار السلبية للركود التضخمي على الفرد فيما يلي:

أ- خطر فقدان الفرد لوظيفته، وهذا الخطر مبنيٌ على سياسة الجهة الوظيفية، فحينما ترتفع تكاليف الإنتاج على المصانع والشركات، تضطر إلى تخفيض الإنتاج وتسريح بعض العمالة لعدم الحاجة إليهم؛ وطلباً لتخفيف التكاليف، وهذا يؤثر تأثيراً مباشراً على الفرد المفصول من وظيفته، ويؤثر تأثيراً غير مباشرٍ على من لم يتّمَ فصله من جهة أنّ ذلك يُسبّب له القلق وعدم استقرار دخل الأسرة(١).

(١) انظر: الركود التضخمي، كتيب صادر عن صندوق النقد الدولي العدد (٤٤).

ب- انخفاض قدرة الفرد على توفير الحاجات الأساسية (تآكل القوة الشرائية للفرد)، فبسبب التضخمِ وثباتِ الدخلِ الشهري تَقِلُّ القوة الشرائية للفرد، فلا يستطيع بدخله شراء الكميات التي كان يشتريها قبل التضخم، وهذا ما يُسمى بتآكل الدخل.

ج- ارتفاع تكاليف معيشة الفرد، فالتضخم كما لا يخفى يُسبب ارتفاع تكاليف حياة الفرد، فترتفع أسعارُ الغذاء والسكن والعلاج والوقود والتعليم، وذلك يؤثر تأثيراً مباشراً على الفرد.

د- احتياج الفرد إلى الديون الشخصية، فمع التضخم وارتفاع تكاليف المعيشة وفقدان بعض الأفراد لوظائفهم يضطر البعض للاقتراض من البنوك أو من الأفراد لمحاولة تغطيه نفقاتهم الشخصية.

المحور الثاني: آثاره الاقتصادية على المجتمع، يُمكن أن نُجمل الآثار السلبية للركود التضخمي على المجتمع فيما يلي(١):

أ- زيادة معدلات الفقر في المجتمع، وذلك بسبب انخفاض الأجور، وانتشار البطالة، والتضخم.

ب- اتساع الفجوة بين طبقات المجتمع -أصحاب الدخل المحدود والأغنياء-، فأصحاب الدخل المحدود يتآكل دخلهم بسبب التضخم، ولا يستطيعون حماية أنفسهم منه، أما الأغنياء أصحاب الأصول فيستطيعون حماية أنفسهم، وتحقيق أرباح، وهذا يزيد الفجوة بين الطبقتين، والشعور بالظلم والتميز الاقتصادي.

ج- زيادة الأعباء والضغوط النفسية على الأسر وتفككها، فصعوبة الإنفاق ومحدودية الدخل تسبّب عدداً من المشاكل الاجتماعية داخل الأسرة، ولها أثر واضح

(١) انظر: د/ فضل سليم فضل عبدالله. "إجراءات مواجهة التضخم في ضوء الفقه الإسلامي". (بحث منشور في مجلة الشريعة والقانون بالقاهرة، العدد (٤٢)، بتاريخ (٢٠٢٣م).

لا يخفى في تفكك الأسر، وظهور عدد ممن المشاكل كالطلاق والعنف الأسري وإهمال الأبناء وغير ذلك.

د- ضعف الاهتمام بالتعليم، والعزوف عن مواصلة الدراسة، فقد تضطر بعض الأسر التي تعاني من ظروفٍ اقتصاديةٍ صعبة إلى إخراج أبنائها إلى سوق العمل، وترك مواصلة الدراسة، طلباً للتكسب وتحمل نفقات المعيشة الأساسية كالأكل والشرب والسكن.

هـ- التأثير على الجانب الصحي، وصحة المجتمع، فحينما ترتفع نفقات العلاج فإن ذلك يؤدي بالأسر التي تعاني من ضغوط مالية إلى الترك العلاج أو تأجيله، أو محاولة الحصول على رعاية صحية منخفضة الجودة(١).

ثانيًا: الآثار السلبية للركود التضخمي على مستوى الاقتصاد الكلي.

من المعلوم أن الركود التضخمي يؤثر تأثيراً كبيراً على الاقتصاد الكلي، وفيما يلي عرض لأبرز تلك الآثار:

١-عجز الميزانية وتفاقم الدين العام للدولة، فالركود التضخمي يؤثر سلباً على ميزانية الدولة من جهة أنّ الإيرادات الحكومية تنخفض نتيجة تباطؤ النشاط الاقتصادي، وتكون الدولة مضطرةً إلى زيادة الإنفاق في عدّة مجالات، كدعم الفقراء، والعاطلين، ودعم السلع الأساسية والطاقة في حال ارتفاع سعرها، وهذا كله يؤدي إلى انخفاض دخل الدولة وتفاقم العجز المالي في الميزانية.

فإيرادات الدولة قد تضعف إما بسبب تراجع وانخفاض الضرائب التي تأخذها الدولة من الشركات، أو بسبب ضعف العوائد التي تحصل عليها الدولة من الشركات أو المؤسسات التابعة لها، أو بسبب ضعف الاستثمارات الأجنبية في الدولة، وفي

(١) انظر: التضخم، أسبابه آثاره سبل علاجه، كتيب صادر عن صندوق النقد الدولي العدد (١٨).

الوقت ذاته يرتفع الانفاق العام للدولة، فهي تحتاج إلى الانفاق في عدد من المجالات، فمن هنا يظهر العجز في الميزانية، ويتفاقم الدين العام للدولة(١).

٢-انخفاض النمو الاقتصادي الحقيقي للدولة، فالركود من جهة والتضخم من جهة أخرى يُشكلان ضغطاً على النمو الاقتصادي للدولة، ينتج عنه تباطؤ أو تراجع في انتاج الدولة، ففي حالة الركود تنخفض مستويات الإنتاج والاستثمار والاستهلاك، ويتراجع الطلب الكلي، فينخفض الإنتاج الحقيقي، وتزيد البطالة.

أمّا في حالة التضخم فإنّ تآكل القوة الشرائية للنقود يضعف طلب المستهلكين على السلع، وتزيد أيضاً تكاليف الإنتاج (المواد الخام) فتزيد أسعار المنتجات، فينتج عن ذلك انخفاض الطلب، وتقليل الشركات للإنتاج وتسريح العمال، وهذا كله يؤدي إلى انخفاض النمو الاقتصادي للدولة(٢).

٣-انكماش أو تباطؤ نمو الناتج المحلي، أي انخفاض معدل القيمة السوقية للسلع والخدمات في الدولة، فهذا الانخفاض يُعدُّ أثراً سلبياً للركود التضخمي، وهو في نفس الوقت أحد مُسبباته.

فكما مرَّ أنّ أحد ركني مشكلة الركود التضخمي هو تضخم الأسعار، فارتفاع أسعار النفط والطاقة والمواد الخام، يؤدي إلى تقليل الإنتاج.

٤-تآكل القوة الشرائية، أي أنَّ المبلغ المالي الذي يملكه الفرد تقِلُّ قوته

---

(١) انظر: معاوية أحمد حسين. "الاستثمار الأجنبي المباشر وأثره على النمو والتكامل الاقتصادي بمجلس التعاون لدول الخليج العربية". مجلة جامعة الملك عبدالعزيز، الاقتصاد والإدارة (م٢٨/ع٢).

(٢) انظر: د/ حسن عبدالرحمن العمرو، د/ محمد القيسي. "تحليل العلاقة بين التضخم والنمو الاقتصادي في الأردن". (بحث منشور في مجلة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، العدد الرابع، المجلد العشرون، بتاريخ (أكتوبر ٢٠١٩).

الشرائية، فلا يستطيع شراء نفس الكمية التي كان يشتريها قبل ذلك؛ بسبب ارتفاع الأسعار، فيكون الفردُ غيرَ قادرٍ على تلبية احتياجاته، وهذا له أثر مباشر على الاقتصاد الكلي للدولة، فهو يُسببُّ تراجع الاستهلاك الكلي، وضعف الإنتاج، والاستثمار المحلي والأجنبي.

۞ تجارب بعض الدول في مواجهة الركود التضخمي.

لا شك أنّ الركود التضخمي من أصعب المشاكل الاقتصادية المعاصرة؛ لأنه يجمع بين الركود والتضخم في آن واحد، وحل كل مشكلة من هاتين المشكلتين يتعارض من الأخرى، ولذلك كان من الصعب إيجاد حل لهذه الأزمة، وإن من أشهر حالات الركود التضخم ما تعرّضت له الولايات المتحدة الأمريكية في سبعينيات القرن الماضي، حيث تجاوز معدل الركود التضخمي ١١٪، وقد سعت الإدارة الأمريكية آنذاك إلى حل هذه الأزمة وذلك باتباع سياسات نقدية متشدّدة، تمثّلت برفع أسعار الفائدة بشكل كبير للحد من ظاهرة التضخم، وتشديد السياسة النقدية، وتقليص عرض النقود، ومحاولة تحمل وامتصاص مؤقت لصدمات الركود، ساهم ذلك كله في الحد من أزمة الركود التضخمي(١)، وقد قامت بعض الدول-كبريطانيا وألمانيا- بتدابير مشابهة لمواجهة أدّت إلى ذات النتائج(٢).

المبحث الثالث: رؤية ٢٠٣٠ والركود التضخمي

رؤية المملكة العربية السعودية انطلقت بتوجيه من خادم الحرمين الشرفين الملك/ سلمان بن عبدالعزيز ال سعود، وواضع هذه الرؤية ومؤسس أركانها ولي العهد صاحب السمو الملكي الأمير محمد بن سلمان بن عبدالعزيز آل سعود، عام

---

(١) انظر: د/ فضل سليم فضل عبدالله. "إجراءات مواجهة التضخم في ضوء الفقه الإسلامي". (بحث منشور في مجلة الشريعة والقانون بالقاهرة، العدد (٤٢)، بتاريخ (٢٠٢٣م).

(٢) انظر: الركود التضخمي، كتيب صادر عن صندوق النقد الدولي العدد (٤٤).

(٢٠١٦م).

وهي عبارة عن خطةٍ استراتيجيةٍ طموحة، تركّز على مكامن القوة في هذا البلد المبارك، وتهدف إلى تمكين المواطن، وتنويع اقتصاد البلد، وتعزيز وتقوية ريادة المملكة عالمياً، واعتمدت على ثلاثة محاور: بناء مجتمع حيوي، واقتصاد مزهر، ووطن طموح.

ومن هنا يمكن أن نقول أنّ هذه الرؤية تضّمنت عدداً من الأدوات الاقتصادية التي يمكن دراستها في سياق الوقاية من أزمة الركود التضخمي، وذلك من خلال أدوات وسبل تتقاطع مع الحلول الشريعة للركود التضخمي، وفيما يلي عرضٌ لأبرز تلك الأدوات التي تضمنتها الرؤية، وأثرها في مواجهة الركود التضخمي.

المطلب الأول: أبرز الأدوات الاقتصادية العامة في رؤية ٢٠٣٠ وأثرها في الوقاية من الركود التضخمي.

يمرُّ الاقتصاد العالمي والمحلي بعددٍ من التحديات والمشاكل الاقتصادية، واستجابة لتلك التحديات وحرصاً من ولاة أمر هذه الدولة-حفظهم الله-جاءت هذه الرؤية التي تضمّنت عدداً من الأدوات الاقتصادية العامة التي تساعد على مواجهة تلك التحديات، محاولةً بناء اقتصادٍ يقوم على أُسسٍ أكثر استدامة وتنافسية، فمن تلك الأدوات:

أولاً: تنويع مصادر الدخل الاقتصادي.

تهدف المملكة العربية السعودية ضمن رؤية ٢٠٣٠ إلى تنويع مصادر الدخل، وتوسيع القاعدة الاقتصادية للدولة، وذلك بعدم الاعتماد على بعض السلع (النفط) كمصدر رئيسي في الدخل الوطني، ومحاولة تنويع الحركة الاقتصادية وتوزيعها على عددٍ من القطاعات، كالطاقة والصناعة والاستثمار العقاري والسياحة والترفيه وغيرها من المجالات(١).

(١) https://sothebysrealty.sa/ar/the-journal/the-efforts-of-saudi-arabia-=

وهذا التنويع الاقتصادي له عددٌ من الأهداف، كرفع معدلات النمو الاقتصادي، وتقليل المخاطر التي يتعرض لها الاقتصاد السعودي نتيجة اعتماده على منتج واحد وهو النفط، وتوليد عددٍ من فرص العمل الجديدة في عددٍ من المجالات، وغير ذلك من الأهداف.

❁ أثر تنويع مصادر الدخل الاقتصادي على مواجهة الركود التضخمي.

يسهم تنويع الدخل في مقاومة الركود التضخمي، بحيث يعزّز النمو الاقتصادي في الدولة، ويدفعها للاستثمار في عدد من المجالات، وهذا يسهم في رفع الناتج المحلي الإجمالي للدولة، ويقلّلُ من الاعتماد على الاستيراد، الذي بدوره يخفّف من تأثير تقلبات الأسعار العالمية.

كما يؤدي تنويع مصادر الدخل إلى خلق وظائف جديدة، فتلك القطاعات تحتاج إلى قوى عاملة لتشغيلها، وهذا لا شك أنّه يخفّض مؤشر البطالة(١).

ثانياً: دعم المنشآت والمشروعات الناشئة والصغيرة والمتوسطة والأسر المنتجة.

تضمّن محورُ "اقتصاد مزدهر" النص على دعم المنشآت الناشئة والصغيرة والمتوسطة والأسر المنتجة، وهذا يأتي ضمن اهتمام الدولة بهذه الفئة، والايمان بدورها الرئيسي في الاقتصاد، فهذه المنشآت تُعّدُ أداةً فعالةً لتوليد فرص العمل، وتشجيع الابتكار، ودعم الاقتصاد المنزلي من خلال دعم الأسر المنتجة، وتقليل الاعتماد على القطاع الحكومي، وتنويع وتوليد طرق جديدة للحصول على الدخل بطرق بسيطة

=

to-diversify-economic-sources-of-income

(١) انظر: د. خالد هشام. "التنويع الاقتصادي والتنمية المتوازنة في المملكة العربية السعودية الفرص والتحديات". (بحث منشور في مجلة كلية الاقتصاد والعلوم الإنسانية، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، يناير (٢٠١٨م).

ومستدامة.

وقد تمثّل دعم هذه المنشآت في عدد من الصور، كتسهيل إجراءات الحصول على التمويل من خلال الجهات التمويلية كصندوق التنمية الاجتماعية، وبرنامج كفالة، وإزالة العوائق أمامها، ومساعدة الشباب المبدع وتأهيلهم وتدريبهم على تسويق أفكارهم ومنتجاتهم، كذلك مساعدة المنشآت الصغيرة على تصدير منتجاتها وتسويقها، ودعم التسويق الإلكتروني(١).

۞ أثر دعم المنشآت على مواجهة الركود التضخمي.

إن الاهتمام بالمنشآت الصغيرة والمتوسطة والأسر المنتجة له أثر كبير في دعم الاقتصاد المحلي من عدّة جوانب، فهذه المنشآت تُوفّرُ عدداً من الوظائف المحلية، وتُسهّل على الشباب والنساء دخول سوق العمل، وتوفير دخل مناسب لهم.

كما أنّ هذه المنشآت تتميّز بأنها لا تحتاج إلى رأس مالٍ ضخم لإنشائها، وفي الوقت نفسه تستوعب عدداً لا بأس به من العاطلين شباباً ونساءً، وتقلّل من الاعتماد على التوظيف الحكومي، وهذا كلّه يسهم في خفض معدّل البطالة الذي يمثّل أحد أركان أزمة الركود التضخمي.

ومن جانب آخر فإنّ هذه المنشآت المحلية والأسر المنتجة تسهم في إيجاد بدائل محلية للسلع والخدمات المستوردة، وهذا يُفيد في توازن الأسعار وتقليل الضغوط التضخمية الخارجية، وتوفّر سلعاً وخدماتٍ قريبةٍ من المستهلك وأقل كلفة؛ لأنها لا تحتاج إلى تكاليف نقل وتوزيع، كما هو الحال في السلع والخدمات المستوردة، وهذا كله يسهم مواجهة التضخم والحد منه.

كما أنّ هذه المنشآت تساعد على مواجهة الركود؛ لأنّ نشاطها يُعدُّ نشاطاً سريعاً، ولديها قدرة على التوسع المحلي، وهذا لا شكّ يرفع من الإنتاج والاستهلاك

---

(١) https://www.vision2030.gov.sa/ar/overview/pillars/a-thriving-economy

المحلي، ويُنشّط الدورة الاقتصادية في المملكة العربية السعودية، ويسهم في تنويع اقتصادها وعدم اعتماده على سلعة واحدة.

ثالثاً: تحسين وتعزيز كفاءة الانفاق الحكومي.

تضّمن محور "وطن طموح" ضرورة العمل على تعزيز كفاءة الانفاق الحكومي، وذلك من خلال وضع ضوابط صارمة تسهم في ضبط آلية الاعتماد، لضمان تحقّق الأثر مقابل الصرف، والسعي لتحقيق أعلى فائدة اقتصادية واجتماعية ممكنة من الإنفاق الحكومي، وقد أنشئت هيئة كفاءة الانفاق والمشروعات الحكومية لتحقيق كفاءة الانفاق في الجهات الحكومية، والتي من أبرز مهامها دراسة تفاصيل الإنفاق والممارسات التشغيلية والرأسمالية المتعلقة بالجهات الحكومية(١).

۞ أثر تحسين وتعزيز كفاءة الانفاق الحكومي على مواجهة الركود التضخمي.

سبق الكلام على أنّ من أسباب الركود التضخمي السياسات النقدية غير المتوازنة التي تسلكها بعض الدول، إما بالتوسع النقدي أو بالانكماش، وهذا يسبّبُ عدداً من المشاكل الاقتصادية، فإن قامت الدولة بتحسين جودة الإنفاق وضبطه أسهم ذلك في تقليل المخاطر الاقتصادية، فحينما تدعم الدولة المنشآت الصغيرة والمتوسطة فإنّ ذلك يسهم في الحد من البطالة كما سبق بيانه.

وحينما يتم توجيه الإنفاق الحكومي إلى دعم الإنتاج المحلي وتشجيعه، ودعم البنية التحتية، والخدمات الأساسية فإن ذلك يزيد من القدرة الإنتاجية في المملكة، ويسهم في تخفيف الاعتماد على الاستيراد، وهذا كما سبق يُقلّل من التضخم المستورد.

---

(١) https://expro.gov.sa/aboutUs/ourStory.

المطلب الثاني: الأدوات الاقتصادية الشرعية التي تضمنتها رؤية ٢٠٣٠ وأثرها في الوقاية من الركود التضخمي

نصّت رؤية المملكة العربية السعودية ضمن محور "مجتمع حيوي" على أنّ الثروة الحقيقية في هذا البلد هو الدين الإسلامي والمجتمع وأفراده، وأنّ الدين الإسلامي يمثّل منهج الحياة لهذا البلد وأفراده، وهو المرجع في كل الأنظمة والأعمال والقرارات والتوجيهات، وأنّ نقطة الانطلاق نحو تحقيق هذه الرؤية هي مبادئ الدين الإسلامي، وهذا يدلّ دلالةً قطعيةً على أنّ سياسات هذه الرؤية الاقتصادية بُنيت على تعاليم الإسلام وأحكامه، ولذلك كان من المناسب تتبّع تلك السياسات التي تُسهم في مواجهة وحل الأزمات الاقتصادية.

وإنّ القارئ المتأمل لهذه الرؤية يجد بعض الأدوات الاقتصادية الإسلامية التي وردت فيها ويمكن أن تاهم في الوقاية من أزمة الركود التضخمي.

وفيما يلي عرض لتلك الأدوات وبيانٌ لأثرها الإيجابي في مواجهة الركود التضخمي.

الأداة الأولى: تشجيع الأوقاف والاهتمام بها.

إنّ من المحاسن والخصائص التي اختص بها هذا الدين العظيم أن أوجد ما يسمّى بالوقف(١)، الذي يُعدُّ نظاماً اقتصادياً له أثره الكبير على الفرد والمجتمع، فالمتمعنُ في نظام الوقف يجد أنّه ليس مجردَ صدقةٍ يتصدّق بها الواقف، بل هو مؤسسةٌ اقتصاديةٌ اجتماعيةٌ تكافلية، ينتفع بها الواقفُ بالأجر العظيم المترتب على فعله، وينتفع بها الأفرادُ الذين أُوقف عليهم، وله أيضا نفع على اقتصاد البلد بشكل عام.

وقد جاء في نصّ الرؤية عبارة " لدينا اليوم أقل من (١٠٠٠) مؤسسة وجمعية

---

(١) انظر: إبراهيم بن محمد ابن مفلح. "المبدع في شرح المقنع". (د.ط، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، د.ت). ٥: ١٥١.

غير ربحية، ولتوسيع نطاق أثر هذا القطاع سنواصل تطوير الأنظمة واللوائح اللازمة لتمكينها، وسنوجه الدعم الحكومي إلى البرامج ذات الأثر الاجتماعي، سنواصل تشجيع الأوقاف لتمكين هذا القطاع من الحصول على مصادر تمويل مستدامة، ونراجع الأنظمة واللوائح المتعلقة بذلك"، إذن فرؤية ٢٠٣٠ تهدف إلى توسيع وتطوير القطاع غير الربحي، والتي منها الأوقاف والجمعيات، وتعزيز إسهاماتها في الإنتاج المحلي، وزيادة فاعليتها في القطاعات الصحية والتعليمية والإسكان والأبحاث والبرامج الاجتماعية والفعاليات الثقافية، وتشجيع الأوقاف لإيجاد مصادر تمويل مستدامة.

وكل ذلك لأجل تحقيق أهداف الرؤية المتمثلة في رفع إسهام القطاع غير الربحي في إجمالي الناتج المحلي، من ٠,٣ %_ إلى ٥٪.

وقد أُنشأت بعض الجهات التي تتولى تنظيم وتطوير ومساعدة قطاع الأوقاف، منها:

– الهيئة العامة للأوقاف، والهدف منها تنظيم وتطوير قطاع الأوقاف بما يسهم في دعم المجتمع وتحقيق رؤية ٢٠٣٠(١).

– برنامج استدامة وتمكين، والهدف منه تفعيل إسهام القطاع الوقفي في تطوير وتنمية القطاع غير الربحي، كذلك تعزيز إسهاماته في التنمية الاجتماعية والاقتصادية، كذلك رفع نسبة المشروعات الخيرية ذات الآثار الاجتماعية التي تتواءم مع أهداف التنمية الوطنية طويلة الأمد(٢).

---

(١) https://www.awqaf.gov.sa/ar/about-us

(٢) رابط:
https://web.awqaf.gov.sa/ar/%D8%A8%D8%B1%D9%86%D8%A7%D9%85%D8%AC-%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%AF%D8%A7%D9%85%D8%A9-%D9%88%D8%AA%D9%85%D9%83%D9%8A%D9%86?utm_s=

- برنامج كفالة، والهدف منه دعم المنشآت الصغيرة والمتوسطة في الحصول على تمويل مناسب لتطوير وتوسيع أنشطتها، ومن تلك المنشآت التي تحتاج إلى تمويل المنشآت الوقفية(١).

وفي الوقف حكمٌ ومصالحُ عظيمة، فهو سببٌ لاستمرار الثواب والأجر لصاحبه بعد موته، فهو من الصدقات الجارية التي تبقى للإنسان بعد موته، وقد قال النبي ﷺ: "**إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له**"(٢)، وقد فسّر بعض العلماء الصدقةَ الجاريةَ في الحديث بالوقف(٣)، كذلك من مصالحه أنّه سببٌ لصلة الأرحام، والإحسان إليهم، فقد يكون الوقف على ذرية الإنسان وأقاربه الفقراء، فيحصل به فضل الصدقة والصلة(٤)، كذلك في الوقف تأبيدٌ للمال، واطالةٌ لمنفعته، فإنّ الإنسان إذا تصدّق على الفقراء بمقدار معيّن من المال فأنه يفنى وينتهي ويحتاج الفقراء إلى غيره، أمّا لو أوقف عليهم شيئاً معيناً فإنّ ذلك أنفع وأدوم لهم ولذريتهم، وفيه تعاونٌ وتكافل بين أفراد المجتمع، فقد يُوقف الإنسان وقفاً يكون ريعه على رعاية الأيتام، أو المرضى، أو المكفوفين، أو دور الرعاية الخاصة بكبار السن، أو على حلقات تعليم القران الكريم، وغير ذلك من وجوه البر.

=

ource=chatgpt.com

(١) https://www.kafalah.gov.sa/ar/About/Pages/default.aspx

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الوصايا، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد الموت (١٢٥٥/٣)، برقم (١٦٣١).

(٣) انظر: محمد بن إسماعيل الصنعاني، "سبل السلام". (د.ط، د.م، دار الحديث، د.ت). ٢: ١٢٧.

(٤) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (٧٨/١١).

وللوقف فوائدُ كبيرة على الاقتصاد بشكل عام، وعلى الوقاية وتقليل الأزمات الاقتصادية كالركود التضخمي، منها:

– الوقف عمليةٌ شرعيةٌ منظمةٌ لتدوير المال بين الأغنياء والفقراء، فالغني – الواقف–يوقف أصولاً كالأراضي أو المباني أو أرباح المشاريع، وهذه الأصول تُدِرُّ دخلاً ثابتاً يصرف للفقراء، فيكون بذلك قد انتقل جزءٌ من مال الأغنياء إلى الفقراء، وهذا يسهم في زيادة القوة الشرائية لهم، ويُنشّطُ الطلبَ على السلع في الأسواق، ويُحفّز الإنتاج، بحيث يدفع المصانع إلى توسيع منتجاتها، وتوظيف المزيد من العمال، وهذا يقلّل من البطالة التي هي أحد أركان أزمة الركود التضخمي(١).

– الوقف يدعم المالية العامة للدولة، فالأوقاف تُخفّف الضغط على الميزانية، فبعض الأوقاف يكون ريعها على الفقراء والمساكين، وهذا يسهم في تعزيز ميزانية الدولة المخصّصة لدعم الفقراء، وعلاجهم، ويُخفّف على الدولة تكاليف الضمان الاجتماعي، وقد يكون الوقف ريعه على التعليم مثلاً وهذا لا شكّ يسهم في دعم ميزانية الدولة المخصّصة للتعليم، وكذلك على الصحة إما بإنشاء المستشفيات أو التكفل بمعالجة المرضى، وقد يكون الوقف على الخدمات العامة ومشاريع البنية التحتية، كالطرق والآبار ومحطات المياه وغيرها، فهذا كله يُخفّف العبء على الميزانية، ويجعل الدولة تركّز صرف أموالها على مشاريع إنتاجية(٢).

– الوقف يعالج مشكلة البطالة، فالأوقاف تُعدُّ من أهم السبل التي جاء بها الإسلام لإتاحة فرص العمل، وتخفيف نسبة البطالة من عدّة نواحي، منها:

---

(١) انظر: مجموعة من المؤلفين. "أحكام الوقف الفقهية". (ط١، د.م، الأمانة العامة للأوقاف، ١٤٣٩هـ). ١: ١٦٢.

(٢) انظر: صلاح أحمد فراج حمدالله. "دور الوقف في مواجهة آثار جائحة كورونا". (بحث منشور في مجلة الدارسات الإسلامية والإنسانية العدد (٣)، تاريخ (٢٠٢١م).

أ- أنّ المؤسسات الوقفية تحتاج إلى عددٍ كبيرٍ من الأفرادِ لإدارتها، وتشغيلها، والقيام على مصالحها، وهذا المجال يستوعب عدداً لا بأس به من العاطلين.

ب- قد يكون الوقف مستثمراً في مشاريع اقتصادية، كالزراعة والصناعة والتعليم والمستشفيات ومراكز التدريب، وهذه كلها تحتاج إلى عدد من المزارعين والمهندسين والمعلمين والأطباء، يقومون بتلك الأعمال، ولا شك أنّ هذا يفتح المجال للعاطلين من أصحاب تلك المهن.

ج- استغلال أموال الوقف في إنشاء مراكز تدريب ومؤسسات تعليمية لتعليم وتدريب وتهيئة العاطلين لسوق العمل.

د- دعم أصحاب المنشآت والمشاريع الصغيرة، من خلال تقديم القرض الحسن لهم، أو دعمهم برأس مالٍ بسيط، وهذا لا شك يسهم في إيجاد وظائف جديدة، ودعم الاقتصاد المحلي.

- الوقف يعالج مشكلة الفقر، جاءت الشريعة الإسلامية بعدد من الطرق التي تعالج الفقر وتحُدُّ منه، كالزكاة، والصدقات، والأوقاف، والمتأمل في نظام الوقف يجد أنّه يسهم في معالجة الفقر، ويكون ذلك من عدّة أوجه:

أ- يوفر الوقف الالتزامات الأساسية للفقراء، كالمأكل والمشرب والملبس.

ب- إيجاد موارد مالية دائمة، وخدمات مستمرة لهم، لا تنقطع بموت الواقف، وهذا من أهم مميزات الوقف.

ج- توفير الخدمات الأساسية لهم، كالتعليم والصحة.

د- الحد من اعتماد الفقراء على المساعدات الحكومية، ومحاولة تقيل الضغط على ميزانية الدولة(١).

(١) انظر: أ.د. محمد عبدالحليم عمر، أ. كمال منصوري. "الوقف المؤقت للمنافع والنقود لتلبية احتياجات الفقراء وتمويل مشروعاتهم الصغيرة". (مبحث منشور).

– الوقف يخفّف من آثار التضخم، فالوقف إن كان وقفاً انتاجاً أو خدمياً فإنه يسهم في زيادة المعروض من السلع والخدمات في الأسواق، ومن المعلوم أنّ زيادة العرض تُخفّف من تضخم الأسعار، كذلك قد توفر الأوقاف الإنتاجية السلع بأسعار تنافسية؛ لأن هدفها غير ربحي، فيُجب ذلك التجار على تخفيض الأسعار(١).

– الوقف يسهم في معالجة بعض المشكلات التمويلية، والمشكلة التمويلية: هي نقصٌ في الموارد المالية الضرورية لتنفيذ المشاريع، فبعض الأوقاف يكون عائدها مخصّصاً لدعم الأنشطة والمشاريع، وهذا يوفر دخلاً دائماً لها، ويحميها من القروض الربوية المضرّة بها، كذلك يسهم الوقف في تمويل الخدمات العامة، فالأوقاف التعليمة تتكفّل بتمويل المدارس والجامعات، والأوقاف الصحية تموّل المستشفيات، وهذا لا شك يخفف الأعباء المالية على الدولة كما مر، ومن أبرز المشكلات التمويلية التي تعالجها الأوقاف هو توفير تمويل مناسب بدون فوائد أو ديون مرهقة(٢).

– الوقف يسهم في تحسين البنية التحتية، وذلك من خلال تمويل المشاريع الخدمية، والمدارس والمستشفيات، وصيانة وتجديد المرافق العامة كالطرق، والمساجد، والحدائق، وغيرها.

– الوقف يسهم في التقليل من الاعتماد على الاستيراد، فالوقف إذا استثمر في الزراعة والصناعة فإنّ ذلك يقلّل من الاستيراد ويزيد من الإنتاج المحلي، وقد يصرف ريع الوقف على البحث والتطوير والتشجيع على الابتكار، فذلك كله يسهم بطريقة

---

(١) انظر: البغدادي، محمد سعيد. "الوقف وأثره في تنمية الاقتصاد الإسلامي". (بحث منشور في منتدى فقه الاقتصاد الإسلامي (٢٠١٧م).

(٢) انظر: د. محمد بوجلال. "الحاجة إلى تحديث المؤسسة الوقفية بما يخدم أغراض التنمية الاقتصادية". (بحث معد خصيصاً لفعاليات المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي المنعقد بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة أم القرى (محرم ١٤٢٤هـ — مارس ٢٠٠٣م).

غير مباشرة في تقليل الاعتماد على الاستيراد(١).

-الوقف يسهم في انتشار صيغ الاستثمار الإسلامي، وذلك من خلال تقديم التمويل المبني على الاستثمار الإسلامي كالمضاربة والسلم والإجارة وغيرها من الصيغ، كذلك من خلال نشر ثقافة الاستثمار الشرعي عبر الدورات والندوات الاقتصادية(٢).

الأداة الثانية: الاهتمام بالتمويل، وتسهيل الحصول عليه.

جاء النص على التمويل في رؤية المملكة العربية السعودية ٢٠٣٠ في أكثر من موضع، وكل تلك المواضع كانت في سياق تقديم الدعم، سواء للأفراد أو للمنشئات أو القطاعات، فقد جاء في محور "مجتمع حيوي": تمكين المواطن من الحصول على مسكن ملائم خلال فترةٍ مناسبةٍ وفق مساراتٍ تمّلك تُقدم حلولاً تمويليةً وادخارية تتناسب مع احتياجاته السكنية(٣).

كذلك جاء في سياق دعم المنشآت الناشئة والصغيرة والمتوسط والأسر المنتجة: "سنواصل تشجيع شباب الأعمال على النجاح من خلال سنّ أنظمة ولوائح أفضل وتمويل أيسر ...، وسندعم الأسر المنتجة التي أتاحت لها وسائل التواصل الحديثة فرصاً تسويقية واسعة من خلال تسهيل فرص لتمويل المشروعات المتناهية الصغر، وتحفيز القطاع غير الربحي للعمل على بناء قدرات هذه الأسر وتمويل

(١) انظر: د. شعبان رأفت محمد. "أثر الوقف في تحقيق التنمية المالية والاقتصادية والاجتماعية المستدامة". (بحث منشور في المجلة القانونية).

(٢) انظر: البغدادي، محمد سعيد. "الوقف وأثره في تنمية الاقتصاد الإسلامي". (بحث منشور في منتدى فقه الاقتصاد الإسلامي (٢٠١٧م).

(٣) صفحة (٢٨) من الرؤية.

مبادراتها"(١).

وجاء أيضاً في سياق دعم المنشآت الصغيرة: "سنسعى إلى مساعدة تلك المنشآت في الحصول على التمويل ..."(٢).

إلى غير ذلك من المواضع التي يظهر فيها الاهتمام بجانب التمويل، وتسهيل الحصول عليه، والحث على تطويره، وما ذلك إلا لمكانة التمويل وتأثيره الكبير على الاقتصاد السعودي.

والتمويل بشكل عام هو توفير الأموال أو الموارد للجهات أو الأفراد، لهدف معين، أو هو: "تدبير الأموال اللازمة للقيام بنشاط تجاري"، وقد يكون الطرف المموِّل البنوك، أو شركات التمويل التجارية، وقد تكون جهة حكومية، والمتمَوّل إما فرداً أو جهة.

ويُمثّل التمويل بوصفة آلية رئيسية لتحريك النشاط الاقتصادي أحد الأدوات المهمة في تخفيف آثار الركود التضخمي، ولا سيما حينما يكون وفق صيغ التمويل الإسلامي التي تعتمد على المشاركة وتقسيم المخاطر.

والجهة التي تُقّدم التمويل(٣) إما أن تقدمه بصيغة القرض الحسن، وهذه الجهات لا تقصد التربّح من هذا التمويل، وإمّا أن تقدمه بقصد الحصول على ربح،

---

(١) صفحة (٣٦) من الرؤية.

(٢) صفحة (٤١) من الرؤية.

(٣) يوجد عدد من الجهات في المملكة العربية السعودية تقوم بتقديم التمويل، منها البنوك التجارية المعروفة، وشركات التمويل المرخّصة من مؤسسة النقد العربي، ومنها أيضاً الصناديق والهيئات الحكومية، كصندوق التنمية الصناعية السعودي (SIDF)، وبرنامج كفالة لتمويل المؤسسات المتوسطة والصغيرة، وبنك التنمية الاجتماعية لتمويل الأفرا د ودعم المنشآت الصغيرة والناشئة.

ويكون ذلك من خلال عدد من الصيغ، كالبيع بالثمن المؤجل، أو السلم، او الإجارة، أو الاستصناع، وإمّا أن تقدمه بغرض المشاركة، أي الدخول كشريك في النشاط التجاري، فيشتركان في الربح والخسارة، كالمضاربة، ويُمكن أن نعرّفها بأنّها: "تقديم ثروة عينية أو نقدية، بقصد الاسترباح من مالكها إلى شخص آخر يديرها ويتصرف فيها لقاء عائد تبيحه الأحكام الشرعية"(١).

والتمويل الإسلامي بصيغة ومنتجاته السابقة له دور كبير في الاقتصاد، خاصة في الدول الإسلامية، فمن أبرز ما يُقدّمه التمويل للاقتصاد ما يلي:

- التمويل الإسلامي يسهم في الاستقرار المالي، وتقليل الخسائر، وتوزيع المخاطر، وذلك من خلال آليات وأدوات مبنية على مبادئ شرعية، ولا شك أنّ ذلك يخفّف من المخاطر على الفرد والدولة، ويقوي الاقتصاد، ومن تلك الأدوات التي يقوم عليها التمويل الإسلامي:

أ- **تحريم الربا**، ولا شكّ أنّ لذلك تأثيراً إيجاباً على الاقتصاد، فالتعامل بالربا يسبّبُ تراكم الديون بفوائدها، وذلك يؤدي إلى أزمات اقتصادية للأفراد والدول، كما أنّ تحريم التعامل يجعل التمويل معتمداً على أصولٍ وأنشطةٍ إنتاجيةٍ حقيقيةٍ لا وهمية(٢)، وذلك يسهم في تشجيع الاستثمار والإنتاج المعتمد على صيغ المشاركة

---

(١) انظر: د. منذر قحف. "مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي، تحليل فقهي واقتصادي". (بحث منشور بواسطة البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب).

(٢) انظر: د. حازم يوسف أبو ضيف. "التمويل بالدين والفائدة بين الفقه الإسلامي والاقتصاد التقليدي (الأحكام الفقهية والبدائل الشرعية)". (بحث منشور)؛ د. محمد عمر شبرا. "الأزمة المالية العالمية، هل يمكن للتمويل الإسلامي أن يساعد في حلها". "بحث منشور ضمن كتاب الأزمة المالية العالمية، أساب وحلول من منظور إسلامي، لمجموعة من الباحثين، من اصدار جامعة الملك عبدالعزيز".

والمضاربة، أما القروض الربوية فلا تهتم بنجاح الاستثمار وزيادة الإنتاج؛ لأن الغرض منها هو حصول المقرض على الفائدة فقط، بغضّ النظر عن نجاح المشروع(١).

كما أنّ تحريم الربا له دورٌ أصيل في كبح التضخم والحد منه، فالربا يُعدُّ سبباً من أسباب التضخم، فحينما يرفع المقرضُ سعرَ الفائدة على المقترض-المستثمر مثلاً- فهو بدوره سيقوم برفع أسعار المنتجات؛ ليعوض تلك التكلفة، وهذا لا شك يسهم في تضخم أسعار المنتجات(٢)، فإلغاء الفوائد الربوية، والالتزام بصيغ المشاركات والبيوع الإسلامية يسهم في حل عدد من الأزمات الاقتصادية، وقد تم تخفيض معدل الفائدة في عددٍ من الدول إلى ١٪ فكان سبباً في تخفيف الأزمات الاقتصادية(٣).

ب- **تحريم الغرر**، فالعقود المبنية على الغرر والجهالة تؤثر سلباً على الاقتصاد، وذلك حرّمها الشارع الحكيم، فتحريم الغرر يُقّلل من العقود المبنية على المخاطرة والمقامرة، فلو أخذنا عقود المشتقات المالية على سبيل المثال لوجدنا أنّ التعامل بها فيه غررٌ فاحش، فهي مبنيةٌ على جهالة نتيجة العقد، وعلى عدم التحقق من وجود السلعة، أو القدرة على تسليمها ولذلك حرّمها كثير من المعاصرين(٤).

---

(١) انظر: د. العربي مصطفى عبدالهادي، أ. سالمة عمر مسعود. "دور المصارف الإسلامية في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة". (بحث منشور في مجلة الدراسات الاقتصادية، كلية الاقتصاد، جامعة سرت، المجلد الخامس، العدد الأول).

(٢) انظر: أد. منة الله خالد علي، "تحريم الربا وأثره في مواجهة التضخم وغلاء الأسعار". (بحث مقدّم إلى المؤتمر الدولي لكلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة، بعنوان: التدابير الشرعية والعملية في مواجهة الغلاء العالمية).

(٣) انظر: د. فريد كورتل. "الأزمة المالية العالمية وأثرها على الاقتصاديات العربية". (بحث منشور).

(٤) انظر: أ. مبارك الزهاميل، أ.د.عبدالمجيد الصلاحين. "أثر الغرر في الحكم الفقهي للمشتقات =

- التمويل الإسلامي يقوّي الاقتصاد الحقيقي، ويمنع الاقتصاد الوهمي، فهو يعتمد على أصول حقيقية، أو نشاط انتاجي، فصيغ المرابحة والإجارة والسلم وغيرها تتوقف على وجود سلعة أو منفعة حقيقية، أما التمويل الربوي ففي الأغلب يكون مبني على النقود(١).

- التمويل الإسلامي يسهم في تقليل المخاطر، فحينما يطلب المقرض في التمويل التقليدي الربوي فائدةً فإنه يخرج من دائرة المشاركة أو الاستثمار، فتكون المخاطرة كلها على المقترض، أمّا في التمويل الإسلامي فإنّ المخاطرة لا تكون على طرف واحد، بل توزّع على أكثر من شخص، وتُفّتت ليقّل ضررها(٢).

الأداة الثالثة: الاهتمام بفريضة الزكاة.

الزكاة هي الركن الثالث من أركان الإسلام، شرعها الله تطهيراً للمزكي، قال تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة، آية: ١٠٣]، وفيها تكافل وتعاطف بين أفراد المجتمع.

ولم يرد النص على الزكاة صراحة في رؤية المملكة ٢٠٣٠، لكنّها وردت ضمناً، فقد جاء ضمن محور "وطن طموح" في سياق دعم القطاع غير الربحي عبارة:" إنّ لنا دوراً مؤثراً وإسهاماً كبيراً في العمل الخيري محلياً واقليمياً وعالمياً، وفي ذلك أكبرُ دليلٍ على أن قيم العطاء والتراحم والتعاون والتعاطف راسخة الجذور فينا، غير أنّ هذه

=

المالية". (بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية بتاريخ (٢٠١٩م).

(١) انظر: د. منذر قحف. "مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي، تحليل فقهي واقتصادي". (بحث منشور بواسطة البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب).

(٢) انظر: د. حازم يوسف أبو ضيف. "التمويل بالدين والفائدة بين الفقه الإسلامي والاقتصاد التقليدي (الأحكام الفقهية والبدائل الشرعية)". (بحث منشور).

المجهودات تحتاج إلى تطوير إطارها المؤسسي والتركيز على تعظيم النتائج ومضاعفة الأجر ..."، إلى غير ذلك من العبارات التي تنصُّ على دعم القطاع غير الربحي، ولا شكَّ أنّ الزكاة من أهم القطاعات غير الربحية، وقد أهتمّت حكومتنا الرشيدة بالزكاة ومصارفها، وأوجدت عدداً من المبادرات والمنصات الوطنية التي تهتم بالزكاة، وتربطها بالخطط التنموية في المملكة، وتسهم في تحقيق رؤية ٢٠٣٠، فمن تلك المبادرات:

١- هيئة الزكاة والضريبة والجمارك، تقوم على جباية الزكاة وتحصيل الضرائب والرسوم الجمركية(١).

٢- منصة "زكاتي"(٢)، والتي تهدف بشكل مباشر إلى العناية بفريضة الزكاة، وإرشاد مؤدي الزكاة إلى المصارف الصحيحة؛ لتأديتها على الوجه السليم شرعاً ونظاماً.

٢- منصة "وقفي"، التابعة للهيئة العامة للأوقاف، والهدف منها تعزيز مشاركة المجتمع في دعم المشاريع التنموية والوقفية، ومن تلك المسارات التي تعمل عليها المنصة مسار مصارف الزكاة(٣).

٣-منصة "إحسان" الخيرية، التي تهدف إلى تعزيز دور المملكة العربية السعودية الريادي في الأعمال التنموية والخيرية، ورفع مساهمة القطاع غير الربحي في إجمالي الناتج المحلي(٤).

---

(١) https://zatca.gov.sa/ar/AboutUs/Pages/AboutZATCA.aspx

(٢) https://zatca.gov.sa/ar/AboutUs/Pages/AboutZATCA.aspx

(٣) https://web.awqaf.gov.sa/ar/%D٩٪٨٥٪D٩٪٨٦٪D٨٪B٥٪D٨٪A٩-D٩٪٨٨٪D٩٪٨٢٪D٩٪٨١٪D٩٪٨A%

(٤) https://ehsan.sa/home/about

وأمّا الآثار الاقتصادية للزكاة فلو تأملنا فيها لوجدنا أنها تُمثّل نظاماً مالياً اسلامياً، وأداة اقتصادية واجتماعية قوية، لها أثرها البالغ على اقتصاد الفرد والمجتمع، فمن تلك الآثار:

- الزكاة تسهم في إعادة توزيع الثروة بين أفراد المجتمع، وتعالج التفاوت الشديد في توزيع الثروة، فهي كما سبق في الأوقاف سببٌ من أسباب تدوير المال بين الأغنياء والفقراء، وهذا يساعد في تقليل الفجوة بين طبقات المجتمع، كما يساعد على زيادة استهلاك الفقراء، وتحريك عجلة الاقتصاد(١).

- الزكاة تسهم في تنشيط وتحفيز الاستثمار والإنتاج، فصاحب المال إذا احتفظ بماله ولم يوظفه أو يستثمره في مشاريع انتاجيه فإن الزكاة ستُنقصه، وهذا النقص يشجع المالك على تشغيل المال واستثماره، لتنميته وتغطيه تكاليف الزكاة(٢).

- الزكاة يُمكن أن تسهم في الحد من التضخم النقدي، فهي تحرّيك للأموال المجمّدة نحو الإنتاج والاستثمار، وتُقلّل من اكتناز الأموال واحتكاها(٣).

- الزكاة تسهم في التخفيف من آثار الحروب والكوارث، فلو حلّت كارثة أو حربٌ ببلد من بلدان المسلمين فإن بعض الدول تهرع لتخفيف الآثار الناتجة عنها، وذلك بصرف الزكاة إلى مستحقيها في تلك البلدان، ومساعدتهم لتجاوز آثارها.

- الزكاة تسهم في معالجة البطالة، من جهة توفير المال لأصحاب الحرف للبدء في مشاريعهم والتكسب منها، فقد نصّ الفقهاء على أنّ الفقير والمسكين إذا كانت

---

(١) انظر: أ. عصام لوشان. "الآثار الاقتصادية للزكاة ودورها في علاج مشكلة البطالة". (بحث منشور).

(٢) انظر: أبو طه، أحمد محمد. "الزكاة وأثرها الاقتصادي والاجتماعي في معالجة التضخم النقدي وإعادة توزيع الدخل". (دراسة تأصيلية من منظور الاقتصاد الإسلامي، بحث منشور).

(٣) المرجع السابق.

عنده حرفة يتقنها فإنه يعطى ما يشتري بها الآلة التي يستطيع بها أن يمارس صنعته ويتكسّب منها(١).

– الزكاة تسهم في التخفيف من الركود، فهي كما سبق تشجّع أصحاب الأموال إلى تشغيلها واستثمارها، وهذا يعني زيادة الإنتاج وتوفر فرص العمل ونشاط الاقتصاد، وتزيد من الطلب الكلي على السلع في الأسواق، فإذا سُلّمت الزكاة إلى الفقراء زادت قدرتهم الشرائية، فيرتفع بذلك الطلب على السلع، ويدفع المنتجين إلى زيادة الإنتاج(٢).

– الزكاة تُعدُّ دخلاً سنوياً مستمراً للفقراء والمساكين، فقد نصَّ الفقهاء على أنّ الزكاة تُعطى لمستحقيها كل سنة ما يكفيه لمدة سنة كاملة(٣)، فهي بذلك تكون مورداً منتظماً يتجدد سنوياً، وقد تتكرّر للفقير في السنة أكثر من مرّة، بحسب وقت

(١) انظر: محمد بن أبي العباس أحمد الرملي، "نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج". (ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ٧: ١٦٤؛ د.عدنان محمد يوسف، د. أحمد حسن الرباعيه. "دور الزكاة في معالجة الفقر والبطالة". (بحث منشور في مجلة جامعة القصيم، العدد (٢)، تاريخ (٢٠١٠م).

(٢) انظر: د. مجدي عبدالفتاح سليمان. "دور الزكاة في علاج الركود الاقتصادي". (بحث منشور في مجلة الوعي الإسلامي، العدد (٤٤٥).

(٣) انظر: يحيى بن شرف النووي، "المجموع شرح المهذب «مع تكملة السبكي والمطيعي»". (د.ط، د.م، دار الفكر، د.ت). ٦: ١٩٤؛ علي بن سليمان المرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف". (د.ط، د.م، دار إحياء التراث العربي، د.ت). ٣: ٢٨٣؛ منصور بن يونس البهوتي، "كشاف القناع عن متن الإقناع". (د.ط، د.م، دار الكتب العلمية، د.ت). ٢: ٢٧٢.

حلول الأجل بالنسبة للمزكّي(١).

الخاتمة

۞ النتائج:

من خلال هذا البحث يُمكن استنتاج ما يلي:

أ-انتهت الدراسة إلى أنّ الركود التضخمي ظاهرةٌ مركبةٌ، تجمع بين تضخم الأسعار وتراجع النمو وزيادة البطالة، ممّا يجعل معالجته هذه الظاهرة تتطلب أدوات متعددة لا حلولاً أحادية.

ب-أظهرت الدراسة أن الأدوات الاقتصادية الشّرعية كالأوقاف والزكاة وصيغ التمويل الإسلامية تمتلك قدرةً نظريةً وعمليةً على التخفيف من آثار الركود التّضخمي، وذلك عندما تُوجه نحو دعم الإنتاج وتقليل المخاطر وتوسيع قاعدة النشاط الاقتصادي.

ج-تبيّن من تحليل نصوص رؤية ٢٠٣٠ أنّ الرّؤية تتضمن هذه الأدوات بوصفها ركائز للتنمية والإستدامة، ممّا يُعطي إطاراً عملياً لأندماج الحلول الشرعية في السياسات الاقتصادية.

د-حقّقت الدراسة أهدافها من خلال توضيح مفهوم الرّكود التضخمي وأسبابه، مع بيان الأدوات الشرعية الملائمة لمعالجتة.

ح- من كمال الدين الإسلامي وعنايته بتنظيم حياة الفرد والمجتمع، أن اشتمل على أدواتٍ اقتصادية تسهم في الوقاية من المشاكل الاقتصادية، فهو دينٌ صالح لكل زمان ومكان، وفي الالتزام بتعاليمه وأحكامه ما يضمن حياةً كريمة للفرد والمجتمع.

---

(١) انظر: د. موسى كاسحي. "دور الزكاة في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية". (بحث منشور في مجلة الشريعة والاقتصاد، العدد (١١)، بتاريخ (٢٠١٧م).

۞ التوصيات:

أ- اظهار محاسن الدين الإسلامي، وذلك بتناول الأحكام المالية الإسلامية التي تضمنت حلولاً اقتصادية للأزمات الكبرى التي تعاني منها كثير من الدول.

ب- دراسة الأزمات الاقتصادية المعاصرة التي تعصف باقتصادات كبرى دول العالم، وبيان الحلول والأدوات المالية الإسلامية التي تسهم في الوقاية أو التخفيف من آثار تلك الأزمات، ومن تلك الأزمات على سبيل المثال الذكاء الاصطناعي واختفاء الوظائف البشرية، وأزمة ارتفاع الديون.

ج-تعزيز توظيف الأدوات الشرعية في دعم القطاعات الإنتاجية ورفع كفاءة التمويل والتنمية، بما يسهم في الحد من آثار الركود التضخمي، وتحقيق مستهدفات الرؤية.



فهرس المصادر والمراجع

ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. "المبدع في شرح المقنع". (د.ط، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، د.ت).

أبو ضيف، حازم يوسف. "التمويل بالدين والفائدة بين الفقه الإسلامي والاقتصاد التقليدي (الأحكام الفقهية والبدائل الشرعية)". (بحث منشور).

أبو طه، أحمد محمد. "الزكاة وأثرها الاقتصادي والاجتماعي في معالجة التضخم النقدي وإعادة توزيع الدخل". (دراسة تأصيلية من منظور الاقتصاد الإسلامي، بحث منشور).

إسماعيل عبدالكافي. "الموسوعة الاقتصادية والاجتماعية".

بتول مطر عبادي. "التضخم الركودي في بلدان متقدمة مختارة (١٩٧٠-٢٠٠٤م)". (بحث منشور في مجلة الغري للعلوم الاقتصادية والإدارية).

البغدادي، محمد سعيد. "الوقف وأثره في تنمية الاقتصاد الإسلامي". (بحث منشور في منتدى فقه الاقتصاد الإسلامي (٢٠١٧م).

البهوتي، منصور بن يونس. "كشاف القناع عن متن الإقناع". (د.ط، د.م، دار الكتب العلمية، د.ت).

الجوهري، إسماعيل بن حماد. "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م).

حازم يوسف أبو ضيف. "التمويل بالدين والفائدة بين الفقه الإسلامي والاقتصاد التقليدي (الأحكام الفقهية والبدائل الشرعية)". (بحث منشور).

حسن عبدالرحمن العمرو، محمد القيسي. "تحليل العلاقة بين التضخم والنمو الاقتصادي في الأردن". (بحث منشور في مجلة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، العدد الرابع، المجلد العشرون، بتاريخ (أكتوبر ٢٠١٩).

حمد عبدالحليم عمر، كمال منصوري. "الوقف المؤقت للمنافع والنقود لتلبية احتياجات الفقراء وتمويل مشروعاتهم الصغيرة". (مبحث منشور).

خالد هشام. "التنويع الاقتصادي والتنمية المتوازنة في المملكة العربية السعودية الفرص والتحديات". (بحث منشور في مجلة كلية الاقتصاد والعلوم الإنسانية، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، يناير (٢٠١٨م).

الرازي، أحمد بن فارس. "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (د.ط، د.م، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

الركود التضخمي، الصادر عن صندوق النقد الدولي (١٠).

الرملي، محمد بن أبي العباس أحمد. "نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج". (ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).

الزَّبيدي، محمّد بن محمّد. "تاج العروس من جواهر القاموس". (ط١، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ).

الزهراني، عبدالله بن سعد. "مفاهيم في الاقتصاد الكلي مع تطبيقات سعودية".

سماح عزت نصير. "أثر الركود التضخمي على عوائد الأسواق المالية في الأسواق الناشئة".

شعبان رأفت محمد. "أثر الوقف في تحقيق التنمية المالية والاقتصادية والاجتماعية المستدامة". (بحث منشور في المجلة القانونية).

صلاح أحمد فراج حمدالله. "دور الوقف في مواجهة آثار جائحة كورونا". (بحث منشور في مجلة الدارسات الإسلامية والإنسانية العدد (٣)، تاريخ (٢٠٢١م).

الصنعاني، محمد بن إسماعيل. "سبل السلام". (د.ط، د.م، دار الحديث، د.ت).

عدد من الباحثين. "التمويل في القطاع غير الربحي، دراسة واقع التمويل في القطاع غير الربحي بالمملكة العربية السعودية".

عدنان محمد يوسف، د. أحمد حسن الرباعيه. "دور الزكاة في معالجة الفقر والبطالة". (بحث منشور في مجلة جامعة القصيم، العدد (٢)، تاريخ (٢٠١٠م).

العربي مصطفى عبدالهادي، أ. سالمة عمر مسعود. "دور المصارف الإسلامية في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة". (بحث منشور في مجلة الدراسات الاقتصادية، كلية الاقتصاد، جامعة سرت، المجلد الخامس، العدد الأول).

عصام لوشان. "الآثار الاقتصادية للزكاة ودورها في علاج مشكلة البطالة". (بحث منشور).

علاء بسيوني. "الركود التضخمي وسياسات معالجته، دراسة في النظرية الاقتصادية والحالة المصرية للفترة (١٩٧٩-٢٠٢٠)". (بحث منشور في مجلة مصر المعاصرة، العدد (٥٤٤)، بتاريخ -٢٠٢١م).

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. "العين". تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (د.ط، د.م، دار ومكتبة الهلال، د.ت).

فريد كورتل. "الأزمة المالية العالمية وأثرها على الاقتصاديات العربية". (بحث منشور).

فضل سليم فضل عبدالله. "إجراءات مواجهة التضخم في ضوء الفقه الإسلامي". (بحث منشور في مجلة الشريعة والقانون بالقاهرة، العدد (٤٢)، بتاريخ (٢٠٢٣م).

الفيومي، أحمد بن محمد. "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير". (د.ط، بيروت، المكتبة العلمية، د.ت).

مبارك الزهاميل، أ.د.عبدالمجيد الصلاحين. "أثر الغرر في الحكم الفقهي للمشتقات المالية". (بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية بتاريخ (٢٠١٩م).

مجدي عبدالفتاح سليمان. "دور الزكاة في علاج الركود الاقتصادي". (بحث منشور في مجلة الوعي الإسلامي، العدد (٤٤٥).

مجموعة من المؤلفين. "أحكام الوقف الفقهية". (ط١، د.م، الأمانة العامة للأوقاف، ١٤٣٩هـ).

محمد بوجلال. "الحاجة إلى تحديث المؤسسة الوقفية بما يخدم أغراض التنمية

الاقتصادية". (بحث معد خصيصاً لفعاليات المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي المنعقد بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة أم القرى (محرم ١٤٢٤هـ – مارس ٢٠٠٣م).

محمد تقي. "الاقتصاد الكلي النظرية والسياسات الاقتصادية".

محمد دويدار. "الاقتصاد الكلي". (١٠٥/١٠٧).

محمد عمر شبرا. "الأزمة المالية العالمية، هل يمكن للتمويل الإسلامي أن يساعد في حلها". "بحث منشور ضمن كتاب الأزمة المالية العالمية، أساب وحلول من منظور إسلامي، لمجموعة من الباحثين، من اصدار جامعة الملك عبدالعزيز".

المرداوي، علي بن سليمان. "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف". (د.ط، د.م، دار إحياء التراث العربي، د.ت).

معاوية أحمد حسين. "الاستثمار الأجنبي المباشر وأثره على النمو والتكامل الاقتصادي بمجلس التعاون لدول الخليج العربية". مجلة جامعة الملك عبدالعزيز، الاقتصاد والإدارة (م٢٨/ع٢).

منة الله خالد علي. "تحريم الربا وأثره في مواجهة التضخم وغلاء الأسعار". (بحث مقدّم إلى المؤتمر الدولي لكلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة، بعنوان: التدابير الشرعية والعملية في مواجهة الغلاء العالمية).

منذر قحف. "مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي، تحليل فقهي واقتصادي". (بحث منشور بواسطة البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب).

موسى كاسحي. "دور الزكاة في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية". (بحث منشور في مجلة الشريعة والاقتصاد، العدد (١١)، بتاريخ (٢٠١٧م).

ميسوم طالبي. "التضخم الركودي من جهة نظر المدارس الاقتصادية، أسبابه ووسائل علاجه". (بحث منشور في مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، العدد (٤)، بتاريخ (٢٠١٠).

نادية العقون. "الركود التضخمي في الجزائر دراسة اقتصادية تحليلية للفترة (١٩٨٠-٢٠١٩)". (بحث منشور في مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، العدد (١٠)، عام (٢٠٢١م).

النووي، يحيى بن شرف. "المجموع شرح المهذب ((مع تكملة السبكي والمطيعي))". (د.ط، د.م، دار الفكر، د.ت).

النووي، يحيى بن شرف. "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج". (ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ).

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

الهيتمي، أحمد بن محمد. "تحفة المحتاج في شرح المنهاج". (د.ط، د.ن، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، ١٣٥٧هـ - ١٩٨٣م).

وليد طلحة، ومحمد موعش. "دور السياسة النقدية في معالجة الركود الاقتصادي في الدول العربية". (دراسة منشورة في ضمن دراسات الدائرة الاقتصادية، الصادر عن صندوق النقد العربي، العدد (٧٩)، بتاريخ (٢٠٢١م).

bibliography

Ibnu Muflih, Ibrahim bin Muhammad. "Al-Mubdi' fi sharhil-muqni'". (D.T, Beirut – Lebanon, Darul-Kutubil-Ilmiya, D.T).

Abu Daif, Hazem Yusuf. "At-tamwil Bid-Dain wal-fa'ida Baynal-fiqhil-islami wal-Iqtisadit-Taqlidi (Al-ahkamul-fiqhiya wal-Bada'ilis-Shar'iya)". (Published research).

Abu Taha, Ahmad Muhammad. "Az-Zakat wa Atharuhal-Iqtisadi wal-ijtima'i fi Mu'alajatit-Tadakkhumin-Nuqudi wa I'adatu tawzi'id-Dakhal". (Dirasatan Ta'siliya min Manzuril-IqtisadIl-islami, Published research).

Ismail Abdelkafi. "Al-Mawsu'aul-Iqtisadiya wal-Ijtima'iya".

Batoul Matar Abadi. "Al-tadakkhumur-Rukudi fi Buldanil-Mutaqaddima mukhtara" (1970-2004)". (A research paper published in Al-Ghari Journal of Economic and Administrative Sciences).

Al-Baghdadi, Muhammad Sa'id. "Al-Waqf wa Atharuhu fi Tanmiyatil-iqtisadil-islami". (A research paper published in the Islamic Economics Jurisprudence Forum (2017).

Al-Bahuti, Mansur bin Yunus. "Kasshaful-Qina' 'an Matnil-iqna'". (D.T, D.M, Darul-Kutubil-Ilmiya, D.T).

Al-Jawhari, Ismail bin Hammad. "Al-Sihah Tajul-Lugha wa Sihahul-Arabiyya". investigation: Ahmad Abdulghafur Attar. (4th edition Beirut: Darul-Ilm lil-Malayin, 1407H-1987).

Hazem Yusuf Abu Dayf. "Al-tamwil Biddain wal-Fa'ida Baynal-fiqhil-islami wal-Iqtisadit-Taqlidi". (Published research).

Hassan Abdulrahman Al-Amro, Dr. Muhammad Al-Qaisi. "Tahlilul-Alaqa baynat-Tadakhum wan-Numuwwul-Iqtisadi fil-Urdun". (A paper published in the Journal of the Faculty of Economics and Political Science, issue four, volume twenty, dated (October 2019).

Hamad Abdulhalim Omar, A. Kamal Mansouri. "Al-Waqful-Mu'aqqat lil-manafi wan-Nuqud litilbiat Ihtiyajatil-fuqara wa Tamwil Mashari'ihim As-Saghira". (Published research).

Khaled Hisham. "At-Tanwi'ul-Iqtisadi wat-Tanmiatul-Mutawazina fil-Mamlakatil-Arabiyatil-Saudiyya, Al-furas wat-Tahaddiyat". (A research paper published in the Journal of the

Faculty of Economics and Humanities, Volume 19, Issue 1, January 2018).

Al-Razi, Ahmad bin Faris. "Mu'jamu Maqayisil-Lugha". investigation: Abdussalam Muhammad Harun. (D.T, D.M, Darul-Fikr, 1399H-1979).

Al-Rukudut-Tadakkhumi, IMF Publication, 10.

Al-Ramli, Muhammad bin Abi al-Abbas Ahmad. "Nihayatul-Muhtaj ila Sharhil-minhaj". (T2, Beirut, Darul-Fikr, 1404H/1984).

Al-Zabidi, Muhammad bin Muhammad. "Tajul-Arous min Jawahiril-Qamus". (1st, Beirut: Darul-Fikr, 1414H).

Al-Zahrani, Abdullah bin Saad. "Mafahim fil-Iqtisadil-kulli Ma'a Tatbiqatin Su'udiyya".

Samah Ezzat Nasir. "Atharur-Rukudit-Tadakkhumi Ala Awadil-Aswaqil-Maliyya fil-Aswaqin-Nashi'a".

Shaaban Raafat Muhammad. "Atharul-Waqf fi Tahqiqit-Tanmiatil-maliyya Wal-Iqtisadiya wal-Ijtima'iya Al-mustadama". (A research paper published in the legal journal).

Salah Ahmad Faraj Hamdallah. "Dourul-Waqf fi Muwajahat Athar Ja'ihati Corona". (A reasearch paper published in the Journal of Islamic and Human Studies, issue (3), dated (2021).

Al-San'ani, Muhammad bin Ismail. "Subulus-Salam". (D.T, D.M, Darul-Hadith, D.T).

Group of Researchers. "Al-tamwil fil-Qita'il' ghayarir-Ribhi, Dirasatun fi Waqi'it-Tamwil fil-Qaṭa'il-ghayarir-Ribhi fil-Mamlakatil-Arabiyyatis-Su'udiyya".

Adnan Muhammad Yusuf, Dr. Ahmad Hassan Al-Rubaiya. "Douruz-Zakat fi Mu'alajatil-faqr wal-Batalah". ("A paper published in the Journal of Qassim University, issue (2), dated (2010).

Al-Arabi Mustafa Abdulhadi, Prof. Salama Omar Masoud. "Daurul-Masarefil-islamiyya fi Tamwilil-mashari'il-Saghira wal-Mutawassita". (A research paper published in the Journal of Economic Studies, Faculty of Economics, University of Sirte, Volume 5, Issue 1).

Isam Loushan. "Al-atharul-iqtisadiya lil-zakat wa dowruha fi ilaj mushkilatil-batalah". (Published researched).

Ala Basyuni. "Ar-Rukudut-Tadakkhumi wa Siyasat mu'alajatahu, dirasatu fin-Nadhariyatil-Iqtisadiya wal-halal-

misriya (1979-2020)". (Published research, Egypt's influential fields, 544, 2021).

Al-Farahidi, Al-Khalil bin Ahmad. "Al-'Ayn". investigation: Dr. Mahdi Al-Makhzoumi, Dr. Ibrahim Al-Samarrai. (D.T, D.M, Dar wa Maktabatul-Hilal, D.T).

Farid Kurtl. "Al-Azmatul-Maliyyatul-Alamiyya wa Atharuha Alal-Iqtisadiyatil-arabiya". (Published research).

Fadl Salim Fadl Abdullah. "Ijraat Muwajahatit-Tadakkhum fi Daw'il-fiqhil-Islami". (A paper published in the Journal of Sharia and Law in Cairo, issue (42), dated (2023).

Al-Fayoumi, Ahmad bin Muhammad. "Al-Misbahul-Munir fi Gharibis-Sharhil-Kabir". (D.T, Beirut: Al-Maktabatul-Ilmiya, D.T).

Mubarak Al-Zahamil, A.D. Abdulmajid Al-Salahin. "Atharul-gharar fil-hukmil-fiqhi lil-mushtaqqatl-maliyah". (A research paper published in the Islamic University Journal of Sharia and Legal Studies dated (2019 AD).

Magdy Abdelfattah Suleiman. "Dauruz-Zakat fi 'ilajir-Rukudil-iqtisadi". (A research paper published in the Islamic Awareness Journal, Issue (445).

A Group of Authors. "Ahkamul-waqfil-Fiqhiya". (1th, D.M, Al-Amanahtul-Amma lil-Awqaf, 1439H).

Muhammad Boujelal. "Al-Hajah ila Tahdithil-mu'assasatil-Waqfiya bima Yakhdumu Aghradit-Tanmiatil-Iqtisadiya". (A research paper prepared specifically for the activities of the Third World Conference on Islamic Economics held at the College of Sharia and Islamic Studies - Ummul-Qura University (Muharram 1424 AH - March 2003 AD).

Muhammad Taqi. "Al-Iqtisadul-kulli, An-Nazariyatu was-Siyasatil-Iqtisadiya".

Muhammad Dweidar. "Al-iqtisadul-kulli". (105/107).

Muhammad Omar Shubra. "Al-Azmatul-Maliyyatul-Alamiyya, Hal yumkin lil-tamwilil-Islami an Yusa'id fi Halliha". (A research paper published within the book The Global Financial Crisis: Causes and Solutions from an Islamic Perspective, by a group of researchers, issued by King Abdulaziz University).

Al-Mardawi, Ali bin Suleiman. "Al-Insaf fi ma'rifatir-Rajihi minal-Khilaf". (D.T, D.M, Dar Ihya'it-Turathil-Arabi, D.T).

Muawiya Ahmad Hussein. "Al-istithmaril-Ajnabi Al-mubashir wa Atharuhu 'Alal-Numuwwi wat-Takamulil-Iqtisadi fi Majlisit-Ta'awun li-Duwalil-Khaleejil-Arabiy". (King Abdulaziz University Journal, Economics and Administration (Vol. 28, No. 2).

Prof. Mennatullah Khaled Ali. "Tahrimur-Riba wa Atharuh fi Muwajahatit-Tadakkhum wa Ghala'il-As'ar". (A paper submitted to the International Conference of the Faculty of Fundamentals of Religion and Da'wah in Mansoura, entitled: Legal and practical measures towards global inflation).

Mundhir Qahf. "Mafhumut-Tamwil fil-Iqtisadil-Islami, Tahlil fiqhi wa Iqtisadi". (A paper published by the Islamic Development Bank, the Islamic Research and Training Institute).

Musa Kashi. "Dauruz-Zakat fi Tahqit-Tanmiatil-Iqtisadiya wal-Ijtima'iya". (A paper published in the Journal of Sharia and Economics, issue (11), dated (2017).

Maisum Talbi. "At-Tadakhumur-rukudi min jihat nazaril-madarisil-iqtisadiya, asbabuhu wa wasail Ilajuh". (A research paper published in the Journal of Law and Humanities, Issue (4), dated (2010).

Nadia Al-Aqoun. "Al-rukudut-Tadakhumi fil-Jazair, Dirasatun Iqtisadiyatun Tahlilyya Lil-Fatra (1980-2019)". (A research paper published in the Journal of Social and Human Sciences, Batna University, issue (10), year (2021).

Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf. "Al-Majmu' sharhul-Muhadhab (Ma'a takmilis-Subki wal-Mutai'i)". (D.T, D.M, Darul-Fikr, D.T).

Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf. "Al-Minhaj sharh Sahih Muslim bin Al-Hajjaj". (2nd edition, Beirut: Dar Ihya'it-Turathil-Arabi, 1392H).

Al-Harawi, Muhammad bin Ahmad. "Tahdhibul-Lugha". investigation: Muhammad Awad Mar'ab. (1st edition, Beirut: Dar Ihya'it-Turathil-Arabi, 2001).

Al-Haytami, Ahmad bin Muhammad. "Tuhfatul-Muhtaj fi sharhil-Minhaj". (D.T, D.N, Al-Maktabatut-Tijariyatil-Kubra bi Misr, Mustafa Muhammad, 1357H – 1983).

Walid Talha, Muhammad Mou'ash. "Daurus-Siyasatun-Naqdiya fi Mu'alajat-rukud al-iqtisadi fid-Duwalil-arabiya". (A study published within the Economic Studies Department, issued

by the Arab Monetary Fund, Issue No. (79), dated (2021 AD).

Websites Links:

https://sothebysrealty.sa/ar/the-journal/the-efforts-of-saudi-arabia-to-diversify-economic-sources-of-income

https://www.vision2030.gov.sa/ar/overview/pillars/a-thriving-economy

https://expro.gov.sa/aboutUs/ourStory

https://www.awqaf.gov.sa/ar/about-us

https://web.awqaf.gov.sa/ar/%D8%A8%D8%B1%D9%86%D8%A7%D9%85%D8%AC-

https://www.kafalah.gov.sa/ar/About/Pages/default.aspx

https://zatca.gov.sa/ar/AboutUs/Pages/AboutZATCA.aspx

https://web.awqaf.gov.sa/ar/%D9%85%D9%86%D8%B5%D8%A9-%D9%88%D9%82%D9%81%D9%8A

مفهوم (اشتراك الإلزام)، وأثر الاعتراض به

The concept of (obligation participation) and the effect of objecting to it

إعداد:

د / رضوان عبد الرَّب سيف السروري

الأستاذ المشارك بقسم الشريعة بكلية الشريعة والقانون بجامعة جازان

Prepared by:

Dr. Redwan Abdul Rab Saif Al-Soroori

Associate Professor in the Department of Sharia, Faculty of Sharia and Law, Jazan University

Email: ralsroori@jazanu.edu.sa

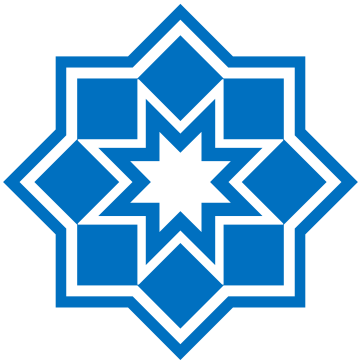
استلام البحث		اعتماد البحث
A Research Receiving		A Research Approving
2025/11/17		2026/03/01

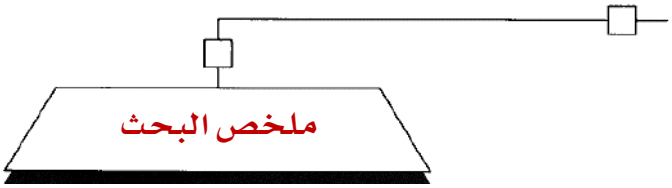
نشر البحث

A Research publication

محرّم ١٤٤٨هـ - June 2026

DOI:10.36046/2323-060-217-018





يدور موضوعُ هذا البحثِ حولَ الاعتراضِ الموسوم بـ "اشتراك الإلزام"، وهو من الاعتراضات الموجَّهةِ إلى علَّةِ المستدِلِّ الذي قَصَد بها إلزامَ المعترضِ؛ لإبطالِ مذهبِه بها.

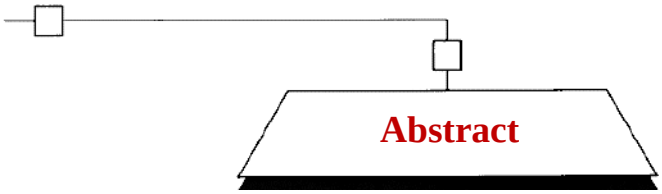
ولما كان هذا الاعتراضُ هو الاعتراضُ الوحيدُ الذي- مع كَثرةِ انتشارِه- لم تُحرَّرْ قواعدُه، ولم تُبْسَطْ أحكامُه، كما هو الحالُ في غيره من الاعتراضات، فقد هدف البحثُ إلى إظهار هذا التحرير، بل استنباطِ ما يُمكن استنباطُه في مختلَفِ مسائله، خصوصًا: حقيقتُه، وما يَشْتَبِهُ به، وحُجِّيتُه، وأَثَرُه، حتى يخرجَ إخراجًا يجعله واقفًا على قدَمِ المساواة مع سائر الاعتراضات الأخرى.

استقرَّ البحثُ على منهجَين: منهجٌ تحليليٌّ استنباطيٌّ مَدْعومٌ بمنهجٍ استقرائيٍّ.

ولَخِّقَتِ البحثَ نتائجُ مهمَّةٌ تكشِفُ عن أَصالتِه، منها:

- أن الاعتراض باشتراك الإلزام ليس من "النَّقْضِ" وإن شابهه في أمور.
- وأن طريقة الحجيَّةِ فيه تقوم على استحالة الجمع بين النقيضين.
- وأن الاعتمادَ عليه في المناظراتِ ضعيفٌ من حيث الغايةِ، لكنه قويٌّ من حيث الوسيلة.
- وأن الاعتراضَ به ما هو إلَّا استراحةٌ للمعترض من عَناء الجواب عن إلزام المستدِلِّ إيَّاه؛ لأنه أحال الجوابَ إليه، لا ثِقَةً به، كيف، وهو واقعٌ في الإلزام نفسِه الذي ألزمَهُ به المستدلُّ؛ على أنه لم يحصُلْ في اعتراضٍ من الاعتراضات أن يطلبَ المعترضُ من المستدِلِّ أن يَدحَضَ دليلَه بنفسِه إلَّا في هذا.

الكلمات المفتاحية: (إبطالٌ، دليلٌ، تَناقُضٌ، وَصْفٌ، استدلالٌ).



Abstract

The subject of research revolves around the objection called "obligation of participation". It is directed at the description of the evidence that the objector is obligated to invalidate his doctrine.

Since this objection is the only one that despite its widespread occurrence has not had its rules clarified or its provisions explained, for that reason the research aimed to clarify the rules of this objection in a way that includes explaining its truth, its validity, and its effect, until stand on equal footing with all other objections.

Its approach is analytical deductive, supported by an inductive approach.

The main results including:

-The objection of the obligation to share is not a refutation, even if it resembles it in some matters.

-The method of its validity is based on the impossibility of combining two opposites.

-Relying on it in debates is weak in terms of the goal and strong in terms of the means.

-This objection is a break from the trouble of answering the obligation of the one who provides evidence, because he referred the answer to him, not out of trust in him, but rather because he is in the same obligation.

Keywords: (Invalidation, evidence, contradiction, description, inference).

المقدِّمة

وارِفُ حمْدٍ لمستحِقِّه، والصلاةُ والسَّلامُ على سيِّد خلْقِه، وعلى آله وصحبه، وعنَّا معهم بمَنِّه، وعتْقِه.

وبعد:

فـ "مُشْتَرَكُ الإلزام" يكثُرُ دَوْرُه في عِلْم أصولِ الفقه باعتباره طريقًا من طُرق الاعتراض على دليل المستدلِّ، لكنَّه لم يَنَلْ من البحثِ ما نالتْهُ سائرُ الطُّرقِ التي تماثَلَتْ في البيان، واستقرَّتْ عليها المعرفةُ.

لذا؛ انْدَفَعَ البحثُ، ليس إلى جَمْعِ ما تفَرَّقَ من كلماتِ العلماءِ فيه فحسبُ، بل إلى تحقيقٍ جالبٍ لقضايا تُؤسِّس قواعدَه وأركانَه، وتُتَمِّمُ مرافقَه وبُنيانَه.

وبعدُ، فهذه مقدِّمَةٌ معرِّفةٌ بالبحث إجمالًا؛ لانطوائها على الآتي:

۞ موضوعُ البحث، ومبحوثُه:

موضوعُه اعتراضٌ من الاعتراضات الموجَّهة إلى وصف المستدِلِّ، ويسمَّى: "اشتراكَ الإلزام"، أمَّا الوصفُ الذي حصل فيه ذلك الاشتراكُ، فيُسمَّى: "مشترَكَ الإلزام".

وهذا الموضوعُ **يُبحَثُ** من حيثُ تحريرُ مسائلِه الكليَّةِ المتعلِّقة به، كبيان: مفهومِه، وحجيَّتِه، وأثرِه.

۞ أسئلةُ البحث:

١- ما حقيقةُ "اشتراكِ الإلزام"؟

٢- ما نوعُ الاعتراض به، وما مكانتُه في الاحتجاج به؟

٣- ما أثره في سائر العلوم، وخصوصًا في الفقه والأصول؟

٤- ما سرُّ عزوف كتبِ الأصول والجدَلِ عن ذكْره في طرُقِ الاعتراض؟

۞ أهدافُ البحث:

هدَفُه: تخريجُ "مشترَك الإلزام" تخريجًا تامَّ البناءِ من خلال الاعتماد على استقراءِ جزئيَّاته للوصولِ إلى الكليَّات التي يجب توفُّرها في الاعتراض الصحيحِ.

۞ أهميةُ البحث:

تتمثَّل أهميَّتُه في:

١- كشْفِ النِّقاب عن اعتراضٍ كاد يضيعُ بين عمالقة طُرُقِ الاعتراض؛ لعدم تَمَهُّدِ قواعدِه، فإظهارُه كمسألةٍ أُصوليَّةٍ جدليَّةٍ مكتمِلَةِ الأركان من الأهميَّة بمكان.

٢- كونِه يمثِّل سَدًّا لاختلالِ التوازن بين طرفين: سَعَةِ انتشارِ الصادرِ منه في الجزئيَّات، وانعدامِ الواردِ من الدراساتِ الجادَّةِ فيه.

٣- جديدِ القضايا التي حُفَّ بها البحثُ كما يأتي:

۞ الجديد في البحث:

أَفرز التحقيقُ في البحث عن بِكْرٍ من القضايا في "اشتراك الإلزام"، مثلَ:

١- موقفِ العلماء من حُجِّيَّته.

٢- الفرقِ بينه وبين النَّقض.

٣- الأصلِ الذي يقوم عليه هذا الاعتراضُ.

٤- بيانِ نوعِ الاعتراض به.

٥- تحريرِ الطَّريق التي يُدفَع بها.

٦- سرِّ اختفاء ذكْرِه في قائمة الاعتراضات على الدليل.

۞ حدودُ البحث:

لا تتجاوز حدودُه عناوينَ كليَّةً، مثلَ:

١- التَّعرُّفِ على حقيقة "مشترك الإلزام".

٢- أثرِه على دليل المستدل.

٣- التخريجِ عليه: أصولًا وفقهًا.

نعم، ما كان تمهيدًا لها، أو متفرِّعًا منها، فداخلٌ في حُكْمِها.

۞ الدراساتُ السابقة:

لم أجدْ أحدًا من الأصوليين مَن أَفْرَدَ أحكامَ "اشتراكِ الإلزام" بالدراسة، إلَّا ما كان من شأْنِ المرداويِّ (ت:٨٨٥هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ في "تحبيره"، فقد ذكَر له تعريفًا يَدُلُّ على ذكائه.

نعم، لَفَتَ نظري بحثٌ بعنوان: (اشتراك الإلزام في الجدل الأصولي من الاستعمال إلى صياغة المفهوم) للدكتورة: ميادة محمد الحسن، منشور في مجلة علوم الشريعة والدراسات الإسلامية، في جامعة أم القرى، في العدد ٨٥/ يونيو ٢٠٢١م.

وهذا البحث متميِّزٌ جدًّا في النَّقل، وخصوصًا عند التمثيل، ومع هذا التميُّز إلا أن قلم الباحثة لم يَسْتوِ في أمور كثيرة، منها:

١- التحقيقُ اللغويُّ للمصطلح: فهو لم يُبْنَ على قواعد لغويَّةٍ صحيحة.

٢- الاعتراضاتُ على تعريف الإمام "المِرْدَاويِّ": فهي لم تكن صحيحة.

٣- القضايا الأساسيَّةُ لـ "مشترك الإلزام": كنوعِ الاعتراض به، وحجيَّته، وكيفيَّة دفْعِه، وما تقوم عليه فلسفةُ الاعتراضِ به، ومكانتِه في إبطال دليل المستدلِّ، فهذه غابتْ عن بحثها.

لكنها حظيتْ بشرفِ السَّبْق.

۞ منهجُ البحث:

لا منهجَ يُثْمِرُ المطلوبَ هنا كمنهجَيِ: الاستقراءِ، والاستنباطِ المسبوقِ بالتحليلِ.

۞ خِطَّةُ البحث:

انتظمَتْ خِطَّتَه مقدمة، وأربعةُ مطالبَ، وخاتمة.

المطلب الأول: تعريفُ "اشتراك الإلزام"، وأركانُه، والفرقُ بينه وبين "النَّقْض".

فيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف "اشتراك الإلزام".

فيها فرعان:

الفرع الأول: تعريف "اشتراك الإلزام" لغةً.

الفرع الثاني: تعريف "اشتراك الإلزام" اصطلاحًا.

المسألة الثانية: أركان "اشتراك الإلزام".

المسألة الثالثة: الفرق بين: "اشتراك الإلزام"، و"النقض".

المطلب الثاني: تصنيف "اشتراك الإلزام"، وحجيَّتُه، ودفْعُه، ومراحلُ المناظرة فيه.

فيه أربعُ مسائل:

المسألة الأولى: تصنيف "اشتراك الإلزام".

المسألة الثانية: حجية "اشتراك الإلزام".

المسألة الثالثة: دفْعُ "اشتراك الإلزام".

المسألة الرابعة: مراحل المناظرة في "اشتراك الإلزام".

المطلب الثالث: أثرُ "اشتراك الإلزام" في العلوم.

المطلب الرابع: موانع متوهَّمة من الاحتجاج باشتراك الإلزام.

المسألة الأولى: ما السِّرُّ في عدمِ ذِكْرِ "اشتراك الإلزام" في مظانِّه؟

المسألة الثانية: ما الأثرُ المترتِّب على نقصانِ حجيَّةِ "اشتراك الإلزام"؟

المسألة الثالثة: هل من التقليد الممنوع: قولُ المعترض: "فجوابُك جوابي"؟

المسألة الرابعة: هل من الانتقالِ الممنوع: انتقالُ المعترضِ في "اشتراك الإلزام"؟

الخاتمة: نتائج، وتوصيات.

فهرس المراجع

المطلب الأول: تعريف "اشتراك الإلزام"، والفرق بينه وبين "النقض"

الكلام في مسألتين:

۞ المسألة الأولى: تعريف "اشتراك الإلزام"

وتعريفُه: إمَّا في اللغة، أو في الاصطلاح، فهما فرعان:

❐ الفرع الأول: تعريف "اشتراك الإلزام" لغةً

لما كان لفظُ "اشتراك الإلزام" مركَّبًا إضافيًّا، فتعريفُه في اللغة متوقِّفٌ على تعريف أجزاءه الثلاثة: "اشتراكٌ"، و"إلزامٌ"، والإضافةُ بينهما.

معنى "اشتراك":

أمَّا المعنى **الصَّرفيُّ**: فـ"الاشتراك": مصدرٌ، وفعلُه "اشتَرَك": فعلٌ **لازمٌ**، وبابُه: "افْتَعَل"، ويأتي لمعانٍ، تَعْنينا منها: المفاعلةُ: كـ"اختَصم الرجلان"، بمعنى: تخاصما(١)، ويتعدَّى إلى المفعول بحرف الجرِّ "في"(٢).

وعليه، فـ "اشترَك" بمعنى: "تشارَك"، تقول: "الناسُ مشتركون في الحقوق"، كقولك: متشاركين فيها.

وأمَّا المعنى الاشتقاقي: فـ"الاشتراك": مشتقٌّ من: "الشِّرْك"، بمعنى: الشَّريك، تقول: هذا شِرْكي في العمل: أي: شريكي. واسم المفعول منه "مشترَك"(٣).

وأمَّا المعنى **الوضعي**: فـ"الاشتراك": يدلُّ على: مخالَطةٍ، واتحادٍ، وعدمِ انفرادٍ،

---

(١) عثمان بن عمر، ابن الحاجب، "الشافية في علمَيِ التصريف والخطِّ". (ط١، القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١٠م)، ٦٤.

(٢) ينظر: محمد بن مكرم، ابن منظور، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ١٠: ٤٤٩.

(٣) المرجع السابق، ١٠: ٤٤٨، ٤٤٩.

بحيث يكون الشيءُ بين اثنين، لا ينفرِد به أحدُهما(١).

والخلاصة: أن "الاشتراك" يقتضي أمرين:

أولهما: طرفان يشتركان، أو قل: هما فاعلا الاشتراك.

وثانيهما: شيءٌ يحصل اشتراكُ الطرفين فيه، أو قل: يتعدَّى الاشتراكُ إليه بالحرف "في". فتحصَّلَ أن:

-"الاشتراك": اختلاطُ طرفَين في شيء، كاختلاط زيدٍ، وبكر في التجارة.

-"المشترَك": شيءٌ اختلطَ فيه طرفَان، كتجارة اختلط فيها زيد وبكر.

فالتجارة: مشترَكٌ فيها.

معنى "الإلزام":

أمَّا **صرفًا**، فـ"الإلزام" من "الإفعال"، وهذا مصدرُ الرباعيِّ "أَفْعَل" المزيدِ بحرف الهمز. والهمْزُ الزائدة تأتي لمعانٍ كثيرة(٢)، المناسبُ منها هنا: "التَّعدية"، أي": إلى اثنين؛ لأنه يتعدَّى بدونها إلى واحدٍ، فتقول: لزِمَ زيدٌ الحقَّ، ثم تُعَدِّيه بها إلى مفعولين، فتقول: أَلْزَمْتُ زيدًا الحقَّ.

وأما **اشتقاقًا**، فـ"الإلزام": مشْتَقٌّ من "اللَّزْم"، تقول: لزِم، يلزَم، لَزْمًا(٣).

وأما **وضعًا**، فـ "اللَّزْمُ": الدوام على الشيء، والثباتُ عليه(٤).

الخلاصة: الإلزام: حَمْلُ الغيرِ على الثَّبات على الشيء، وعدمِ مفارقته.

---

(١) أحمد بن فارس بن زكريا، "مقاييس اللغة". تحقيق عبد السلام هارون. (ط٢، مصر: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٩٧٢م)، ٣: ٢٦٥.

(٢) ينظر: ابن الحاجب، "الشافية في علمَيِ التصريف والخطِّ"، ٦٣.

(٣) ينظر: الإفريقي، "لسان العرب"، ١٢: ٥٤١.

(٤) المرجع السابق، ١٢: ٥٤١.

❐ معنى الإضافة في "مشترَكُ الإلزام"، و"اشتراك الإلزام":

ما تقدَّم: هو المعنى بالنظر إلى الانفراد، أما المعنى بالنظر إلى التركيب الإضافيّ، فيقال فيه:

أصلُ هذين المصطلحَين: أَمَّا على اسم المفعول، فهو: "شيءٌ هو مشترَكُ إلزامٍ طرفَين فيه"، وأمَّا على المصدر، فـ: "شيءٌ هو اشتراكُ إلزامٍ طرفَين فيه".

وقد مرَّ المصطلحان بمراحلَ ثلاثة حتى وصلا إلى هذين الأصلَين. والتحليلُ الآتي – وهو تحقيقٌ في غاية الأهمية– يبيّن هذه المراحل:

المرحلة الأولى: في لفظَيِ: "اشتراك"، و"مشترَك" ضميرٌ مستكِنٌّ راجعٌ لِمَا يقعان عليه، والتقدير: "**شيءٌ هو** اشتراكُ الإلزام"، و"**شيءٌ هو** مشترَكُ الإلزام".

المرحلة الثانية: ثم ههنا إضافتان: صريحةٌ، ومقدَّرة، فالصريحة: إضافة "اشتراك"، و"مشترَك" إلى "الإلزام": والأولى إضافة معنوية؛ لأنها من إضافة المصدر إلى الفاعل، والثانية إضافةٌ لفظيَّة؛ لأنها من إضافة الصفة إلى معمولها(١).

والمقدَّرة هي في لفظِ "الإلزام"؛ لأن "ال" فيه عِوَضٌ عن مضاف إليه محذوف، تقديره: طرفان؛ لِما سبق من أن لفظَ "اشتراك" يحتاج إلى طرفين. فآل التقدير إلى: "شيءٌ هو اشتراكُ إلزام **طرفَين**" على المصدر، و"شيءٌ هو مشترَكُ إلزام **طرفَين**" على اسم المفعول.

المرحلة الثالثة: ثم تأتي بالمحذوف الذي حصل بحذفه الإيصالُ، وهو حرف الجر (في)؛ لأن الاشتراكَ ومشتقَّاتِه تتعدَّى بـ"في" كما مرَّ. فيكون التقدير: "شيءٌ هو اشتراكُ إلزامِ طرفَين **فيه**"، أو "شيءٌ هو مشترَكُ إلزام طرفَين **فيه**".

ولك أن **تعكس** المراحلَ؛ لتصِلَ من أصل التقدير إلى المصطلحَين، وتعمَّ

---

(١) ينظر: عبد الله بن هشام الأنصاري، "شرحُ قَطْرِ النَّدى وبلُّ الصَّدى". تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (ط١١، مصر: المكتبة التجارية، ١٩٦٣م)، ٢٥٣.

الفائدةُ من الجهتين: فتقول:

الأولى: حصل "حذفٌ وإيصال": أي: حُذِفَ حرفُ الجرِّ "في"، فانفصَل – بسبب الحذفِ – الضميرُ وهو "الهاء" في "فيه" العائدُ لـ"شيء"، فأوصَلوه مستتِرًا في المصدر، واسمِ المفعول. فصار: "شيءٌ هو اشتراكُ– أو مشتركُ– إلزام الطرفين".

الثانية: ثم حُذف لفظُ "الطرفين" وأُقيم "أل" مقامه. فصار: "شيءٌ هو اشتراك أو مشتركُ الإلزام".

الثالثة: ثم حُذف لفظُ "شيء"؛ استغناءً بالضمير المستكِنِّ عنه، فكان: "اشتراكُ الإلزام"، و"مشتركُ الإلزام".

خلاصة هذا المطلب أن يقال:

– "اشتراكُ الإلزام": اتحادُ إلزام طرفَين في شيء.

– و"مشتركُ الإلزام": شيءٌ يتَّحِدُ إلزامُ طرفَين فيه.

❐ الفرع الثاني: تعريف "اشتراك الإلزام" اصطلاحًا

أيْ: **بعدَ** العَلَمِيَّة، لكنْ تحصيلًا للفائدة، أَمُرُّ على القِبْلِيِّ في التمهيد الآتي:

تمهيد: تعريفُ "اشتراكُ الإلزام" قبل العَلَميَّة:

هو مركَّبٌ إضافيٌّ، فتعريفُه بأجزائه الثلاثة، كما سبق في اللغوي.

معنى "اشتراك":

أمَّا هذا، فليس له معنى في الاصطلاح زائدٌ على ما هو عليه في اللغة، وقد عرفتَ أنه: "اتحادُ فردين في محل واحد"، واسمُ المفعول– "مشترَك"– هو: "محَلٌّ واحدٌ اتَّحد فردان فيه".

تنبيه: لا يصحُّ هنا أن يُذكَر "الاشتراكُ اللفظيُّ"، أو "المعنويُّ" كمعنًى اصطلاحيٍّ للَفْظِ "الاشتراك"؛ لأن هذا مفرد، وذانِكَ مركَّبان.

معنى "الإلزام":

الإلزام: هو انقطاعُ المعترض، ويقابله: الإفحامُ: الذي هو انقطاعُ المستدلِّ(١)، لكنَّ المرادَ به هنا ما هو أعمُّ منهما؛ بقرينة: "اشتراكِ طرفين إلزامًا"، فلمَّا لم يقولوا: "مشترَكُ الإلزام والإفحام"، دلَّ هذا على أن "الإلزام" في قولهم: "مشترَكُ الإلزام"، هو المعنى الأعمُّ.

إذا اتَّضح هذا، فالإلزام الأعمُّ هو كما قال الأصفهانيُّ: "الإلزام بالحكم والأمر"(٢)، قلتُ: يريد: بالحكم: الحكمَ الذي هو الإيجاب، وبالأمر: الأمرَ المفيدَ للوجوب، فمآله إلى ما قاله الجوينيُّ: "الإلزام: هو الإيجاب"(٣).

هذا، والشيءُ الذي حصل اشتراكُ إلزامِ الفردَين فيه هو "**المدلول**"؛ ضَرورةَ أن الإيجاب لا يكون إلَّا عن دليل.

معنى الإضافة في "مشترَكُ الإلزام"، و"اشتراكُ الإلزام":

يقال هنا ما قيل في الإضافة اللُّغوية السابقة، سواءً بسواء إلَّا ما كان من شأن تفسير الإلزام بالإيجاب، وعليه يقال:

"اشتراك الإلزام": اتحادُ إيجابِ فردَين في **مدلولٍ**.

"مشترَك الإلزام": **مدلولٌ** يتَّحِدُ إيجابُ فردَين فيه.

---

(١) علي بن سليمان المرداوي، "التحبير شرح التحرير". تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠م)، ٧: ٣٦٩٣. حسن بن محمد العطار، "حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع". (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٢:٣٧٨.

(٢) الحسين بن محمد، الراغب الأصفهاني، "المفردات في غريب القرآن". تحقيق: صفوان الداودي. (ط١، دمشق: دار القلم، ١٤١٢هـ)، ١: ٧٤٠.

(٣) عبد الملك بن عبد الله الجويني، "الكافية في الجدل". تحقيق: فوقية حسن. (ط١، القاهرة: مطبعة عيسى البابي، ١٩٧٩م)، ٤١.

وبعدُ، فأَرجِعُ إلى المقصود، وهو: تعريفُ "اشتراك الإلزام" بعد العَلَميَّة، وفيه قسمان:

القسم الأول: تعريفُ "اشتراك الإلزام" رسمًا

التعريف الأول: "إلجاءُ الخصْمِ إلى الاعترافِ بنقيضِ دليلِه إجمالًا؛ حيثُ دلَّ على نفْيِ ما هو الحقُّ عندَه على صورةِ النِّزاعِ"(١). هذا هو تعريف الإمامِ المرداويّ.

الشرح: قوله: "**إلجاءُ**": مصدرٌ مضافٌ إلى مفعولِه، وهو: الخصم؛ لأنه من "أَلجَأَ، يُلْجِئُ" المتعدِّي بالهمزة إلى المفعول، بخلاف "لُجُوء"، فهو مصدرٌ من الفعل اللازمِ: "لَجَأَ".

وفاعلُ الإلجاء هو: المعترِضُ؛ لأن "اشتراكَ الإلزام": اعتراضٌ- كما سيأتي(٢)- ، والتقدير: "إلجاءُ المعترضِ الخصمَ". ولو أراده مضافًا إلى الفاعل، لحذف الهمزة وقال: "لجوءُ الخصمِ".

والمراد **بالخصم**: المستدِلُّ، والتقدير: إلجاءُ المعترضِ المستدلَّ إلى الاعتراف...

والضمير في "**دليله**" راجعٌ إلى الخصم المُلْجَأِ الذي هو المستدِلُّ أيضا.

والمراد **بالدليل**: الوصفُ الذي أَلْزَمَ المستدلُّ به المعترضَ، ولما كان هذا الوصفُ يدلُّ على حكمٍ يدَّعي المستدلُّ صحَّتَه في **مسألة النزاع**، فـ "نقيضُه(٣)": هو كون

---

(١) المرداوي، "التحبير شرح التحرير"، ٢: ٧٣٦.

(٢) في ص:١٩.

(٣) النقيضان: كليان لا يجتمعان ولا يرتفعان، أحدهما: وجوديٌّ، والآخر: عدميٌّ، كالأبيض، وعدم الأبيض، بخلاف الضدين، فلا يجتمعان، لكن يرتفعان، وكلاهما وجوديَّان، كالأبيض، والأحمر. ينظر: العطار، "حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع"، ٢:٥٠١.

ذلك الوصف يدلُّ على نقيض ذلك الحكمِ، ولكنْ في **غير** مسألة النزاع، فصار الوصفُ: يدلُّ على حكمٍ في مسألة النزاع، وعلى نقيضِه في غير مسألة النزاع.

وكأنَّ المعترضَ يقول للمستدلِّ: كيف تطالبُني بالتزامِ حكمٍ في مذهبي- المتنازعِ عليه بيني وبينك الآن- في الوقت الذي أنت لم تلتزمْ به في مذهبِكَ، حيث قلتَ بنقيضِه، والحالُ أن الوصفَ الملزِمَ للحكمِ في مذهبَيْنا واحدٌ!

مثال ذلك: أن يقول المستدلُّ- الذي مذهبُه "الإدغامُ الكبير"(١)- للمعترض- الذي مذهبُه كذلك-: لا يجوز لك أن تُدغِم لامَ ﴿ءَالَ﴾ في لام ﴿لُوطٍ﴾ من قوله تعالى: ﴿إِلَّآ ءَالَ لُوطٍۖ نَّجَّيۡنَٰهُم بِسَحَرٖ﴾ [القَمَر:٣٤]؛ لقلَّةِ حروفِ الكلمة الأولى قبل الإدغام، فحصولُ الإدغام يزيدها قلَّةً على قلَّتها.

فيقول المعترض: وصف القلَّة: مشتركُ إلزامٍ؛ فأنتَ في مذهبكَ تُدغِم الكافَ من ﴿لَكَ﴾ في كاف ﴿كَيۡدًا﴾ من قوله تعالى ﴿فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيۡدًاۖ﴾ [يُوسُف: ٥] مع **قلَّةِ** حروف الكلمة الأولى، فقد جعلتَ وصفَ القلَّة نفسَه موجِبًا لحكمَين متناقضَين: الإظهارُ في "القمر"، وهو محَلُّ النزاع، وعدمُ الإظهار في "يوسُف"، وهو خارجُ النزاع!

وقوله: "**إجمالًا**": حالٌ من "إلجاء"، أو "الاعتراف"، فلا يُشترَط إلجاءُ المستدلِّ، أو اعترافُه بالنقيض تفصيلًا، بل يكفي أن يكون هو **عدمُ** الحكم الذي في محلِّ النزاع

---

(١) الإدغام: معروف، وهو قسمان: صغيرٌ، وكبير، فإن كان المدغَم ساكنا، فصغير كإدغام الذال في الظاء في قوله تعالى: (إذ ظلموا) النساء: ٦٤، وإن كان متحركا، فكبير، كآيتي المتن: القمر ويوسف. هذا، والإدغام الكبير هو مذهب السوسي عن أبي عمرو البصري. وفي الشاطبية: (ودونك الادغام الكبير وقطبه أبو عمرو البصري فيه تحفَّلا). القاسم بن فيرة الشاطبي، "حرز الأماني ووجه التهاني". (ط١، بيروت: دار الكتاب النفيس، ١٩٨٧م)، ٢٨.

من غير بيان نوعِه الوجوديّ؛ ففي المثال السابق يقال: نقيضُ الإدغام: **عدمُ** الإدغام، فيكفي المستدِلُّ أن يَعترفَ بهذا العدم من غير ذكْرِ أنه الإظهارُ تفصيلًا.

– والحَيْثيَّةُ في قوله: "**حيثُ دلَّ**": حَيثيَّةُ تعليلٍ، وسواءٌ أقُلْتَ: المعلول هو الإلجاءُ، أم الاعترافُ بالنقيض، فسِيَّان في الصحة؛ لأن مَوْرِدَ الإلجاءِ هو الاعترافُ بالنقيض، أي: وكيف لا **يَلجأُ** المستدلُّ إلى الاعتراف بنقيض...، أو: وكيف لا **يَعترِفُ** المستدلُّ بنقيض دليلِه ...

– وفاعلُ "**دلَّ**": هو النقيض. **وصورةُ النزاع**: هي مسألةُ الدَّعوى، أو قل: مذهبُ المعترضِ الذي أَبطلَه المستدلُّ بالوصفِ الذي يدَّعيه، وهي في المثال: إدغامُ ﴿ءَالَ لُوطٍ﴾ الذي يدَّعي المستدلُّ إظهارَه.

– وقوله: "**على صورة النزاع**": في حاشية العطَّار: "في" بدلَ "على"(١)، وهو الصحيح؛ لأن "على" متعلق بـ"دلَّ"، فتكرُّرها مرةً أخرى يجعلها بلا متعلَّق، بخلاف "في" فإنها متعلِّقةٌ بـ"صحَّة"، والمعنى: "...حيث دلَّ النقيضُ على نفي ما يرى المستدلُّ صحَّتَه **في** مسألة النزاع".

وعلى المثال السابق يقال: إلجاءُ المستدلِّ إلى الاعتراف بكَون القضية القائلة: "القلَّةُ يترتبُ عليها الإدغامُ"– في خارجِ محل النزاع–، تدلُّ على نفيِ ما يراه حقًّا في قضيَّة النزاع القائلة: "القلَّةُ يترتَّبُ عليها الإظهارُ".

فخرج بهذا الإلجاء: سائرُ الاعتراضات الأُخرى؛ لأن المعترضَ لا ينتقِلُ فيها إلى مذهب المستدلِّ الواقعِ في غير محلِّ النزاع، كما هنا، بل يعترِضُ على دليلِه من غير انتقال.

اعتراضٌ، وجوابه: قد يتوهَّم متوهِّمٌ: إن هذا التعريف ليس من قبيل "اشتراك الإلزام"؛ لأن المستدلَّ لم يُشْرِكِ المعترضَ في إلجائه إلى الاعتراف بنقيض مذهبه كما

(١) العطار، "حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع"، ٢: ٤٤٤.

فعل المعترضُ حين أَلجأ المستدلَّ إلى ذلك.

والجواب: أنه يلزم من الإلجاء- هنا- الاشتراكُ في **اللزوم** بالتناقض؛ لأن المعترضَ ما ألجأَ المستدلَّ بالتناقض إلَّا بعد إلجاءِ المستدلِّ له بالتناقض أيضا، وذلك حين ألزمَه بالدعوى؛ لأن المعترضَ يقول بحكمٍ، والمستدلُّ يُلزِمُه بنقيضِه.

وعلى أيّ حال، فالإمامُ المرداويُّ إنما خصَّ الإلجاءَ بالمستدلِّ؛ لأن "اشتراك الإلزام": **اعتراضٌ**، وهو إنما يتوجَّه إلى المستدلِّ ضرورةً، أمَّا مشاركةُ المعترضِ فغيرُ مقصودةٍ أصالةً.

على أن التعريف – **هنا** – هو بعد العلَميَّة، والمركَّبُ فيه من قبيل المفرد، فلا دلالةَ للَفظ "اشتراك"، ولا للَفظ "الإلزام"، وإنما الدلالةُ لمجموع الجزئَين.

تنبيهان:

الأول: إنما كان هذا التعريفُ رسميًّا، لا حدِّيًّا؛ لأن إلجاءَ المستدلِّ إلى ما ذُكِر يُعتبَر وصفًا عرَضيًّا للإلزام، أو قل: يُعَدُّ ثمرةً لإلزامِ المعترضِ إيَّاهُ بالوصف، والرسميُّ ما كان بالعرَضيَّات، والحديُّ ما كان بالذاتيَّات التي لا تُتَصوَّر الماهيَّة بدونها.

الثاني: ما ذُكِر هو تعريفٌ لاشتراك الإلزام، لا مشترَكِه، ولو أُريد هذا، لقيل: "**وصفٌ** ملجِئٌ للخصم إلى...الخ".

التعريف الثاني: "إلجاءُ المستدلِّ في غير محلِّ النزاع إلى نفس الوصفِ الذي أَلجأَ المعترضَ إليه في محلِّ النزاع"(١).

الشرح: قوله: "**إلجاءُ المستدلِّ**": من إضافةِ المصدر إلى المفعول كما مرَّ، وعبَّر بالإلجاء دون الإلزام؛ فرارًا من الدَّور السَّبقيّ؛ لأن "الإلزام" جزءٌ من المعرَّف، وهو متوقِّفٌ على التعريف، فإذا توقَّف التعريفُ عليه، كان دَوْرًا.

وهو جنسٌ في التعريفِ أَدْخَل كلَّ الاعتراضات، وقوله: "**في غير محلِّ النزاع**":

(١) هذا التعريف وما بعده محاولة من الباحث.

قيد خرج به سائرُ الاعتراضات ما عدا "اشتراك الإلزام"؛ لأن الإبطالَ بسائرِها لا يخرج عن محلِّ النزاع. وباقي التعريف؛ لبيان الواقع. وتنظيره بالمثال هكذا: إبطالُ المعترضِ مذهبَ المستدلِّ في إدغام ﴿لَكَ كَيۡدٗاۖ﴾؛ لقلَّةِ حروف المدغَم، وهي عين القلَّةِ التي أَبطَل بها المستدلُّ مذهبَ المعترض في إدغام ﴿ءَالَ لُوطٍۖ﴾.

تنبيهان:

الأول: وجه كون التعريف رسميًّا عُرِفَ مما سبق.

الثاني: يُؤخَذ من هذا التعريفِ تعريفُ مشتركِ الإلزام، فيقال هو: "**الوصف** الذي يُلْجِئُ المعترضَ في محلِّ النزاع، والمستدِلَّ في غير محلِّ النزاع".

التعريف الثالث: "الاعتراضُ على المستدلِّ إمَّا: بإبطالِ مذهبه في غير محلِّ النزاع، أو بتصحيح مذهب خصمه في محلِّ النزاع".

أيْ: الاعتراضُ على المستدلِّ إمَّا: بإبطال مذهبه في إدغام ﴿لَكَ كَيۡدٗاۖ﴾ الواردِ في غير محلِّ النزاع، أو بتصحيح مذهب خصمه في إدغام ﴿ءَالَ لُوطٍۖ﴾ الوارد في محلِّ النزاع.

ومشترك الإلزام: **وصفٌ** يُعترض به على المستدلِّ إما:...الخ"

التعريف الرابع: "توقُّفُ صحَّةِ الاعتراضِ بوصفٍ في محلِّ النزاع: على صحَّةِ الاعتراضِ به في غير محلِّ النزاع".

الشرح بالمثال هكذا: توقُّف صحَّةِ الاعتراض بكون القلَّةِ موجِبَةً للإظهار في ﴿ءَالَ لُوطٍۖ﴾ على صحَّةِ الاعتراض بها موجِبَةً للإظهار في ﴿لَكَ كَيۡدٗاۖ﴾.

وعليه فمشترك الإلزام: "**وصفٌ** تتوقَّفُ صحَّةُ الاعتراض به في محلِّ النزاع على صحة الاعتراض به في غير محلِّ النزاع".

التعريف الخامس: "قولُ المعترضِ للمستدلِّ: "ما يكون جوابُك، فهو جوابي"".

الشرح: "**ما**": اسمٌ موصولٌ بمعنى "الذي" في محل رفع مبتدأ، وجملة "فهو

جوابي" خبرِ المبتدأ، واقترنتْ جملة الخبر بالفاء؛ لتضمنها معنى الشرط، فكأنه قال: مهما يكن جوابك فهو جوابي. ولو قال: "يكن" بدلا من "يكون"، لكانت "ما" شرطية، والفاء في جواب شرط محقق لا مقدر.

وما يتعلق به لفظ "**جواب**" في الجملتَينِ: محذوف، تقديره: "ما يكون جوابُكَ عن إبطالي مذهبَك، فهو جوابي عن إبطالِك مذهبي".

– وجملة "**ما يكون جوابك فهو جوابي**": قيدٌ خرج بها جميعُ القوادح ما عدا "اشتراك الإلزام"، ولا تقال في غير هذا الاعتراض.

وإنما اختُصَّ بها؛ لأن المعترض في سائر الاعتراضات يقدح في دليل المستدلِّ مباشرة ويطلب منه الجوابَ، وإلا عُدَّ المستدلُّ منقطعا، أما هنا فالمعترض ترك دليلَ المستدل ولم يقدح فيه، وإنما انتقل إلى مسألة أخرى في مذهبه ترتبط مع مسألة النزاع بنفس الوصف، يقول المستدِلُّ فيها بنقيض ما يدَّعيهِ الآن، والمعترضُ يقول بمثلها في محل النزاع.

فاستغلَّ المعترضُ هذا التناقضَ؛ ليُشرِك المستدلَّ معه في الاعتراض، قائلا له: أنت تلزمني بما تقرُّ بنقيضه، والجمع بين النقيضين لا يصح، فإما أن تبطل مذهبك؛ لتصح دعواك، أو تبطل دعواك؛ ليصح مذهبك، وأنا تبَعٌ لك في الحالين، فإن:

– أبطلتَ مذهبَكَ في غير محلِّ النزاع، أبطلتُ مذهبي في محلِّ النزاع.

– وإن صححتَه ثمة، صححتُه هنا.

فاخترْ لنفسك أيَّ الجوابين تريد، فهو جوابي؛ لأن ما يلزمني يلزمك.

وعلى ما سبق من المثال، يقول المعترض: أنت تُلزمني الإظهارَ في ﴿ءَالَ لُوطٍ﴾ في الوقت الذي لا تلتزم به في ﴿لَكَ كَيْدًا﴾ –بل تُقِرُّ بعدمه؛ من حيثُ إنك تُدغِمُه– فجمعتَ بين النقيضين، وهو محال، فأنا أُلزِمُكَ– للتخلُّص من المحال– بواحد من اثنين:

١– إما أن تُبطِلَ الإدغامَ في ﴿لَكَ كَيْدًا﴾؛ لتصحَّ دعواكَ الإظهارَ في ﴿ءَالَ

لُوطٍ ﴾.

٢- وإما أن تُبطِلَ دعواكَ الإظهارَ في ﴿ءَالَ لُوطٍ ﴾؛ ليصحَّ مذهبُك في إدغامِ ﴿لَكَ كَيْدًا ﴾.

فإن أَجَبْتَ عن إلزامي:

أ/باختيارِكَ إبطالَ الإدغام في ﴿لَكَ كَيْدًا ﴾ - تصحيحا لدعواكَ-، أبطلتُ أنا الإدغام في ﴿ءَالَ لُوطٍ ﴾ أيضا.

ب/أو باختيارِكَ تصحيحَ الإدغام في ﴿لَكَ كَيْدًا ﴾ - إبطالًا لدعواك-، صحَّحتُ أنا الإدغامَ في ﴿ءَالَ لُوطٍ ﴾ أيضا.

وبهذا أكون قد أجبتُ عن إلزامكَ إيَّايَ عن طريق جوابِك عن إلزامي إيَّاكَ؛ لأن الوصف مشتركُ الإلزام بيني وبينك.

تنبيهان:

الأول: هذا التعريف رسميٌّ؛ لأن الجواب بالقِيل المذكور أثرٌ مترتِّبٌ على كون الوصفِ اشترك المتناظران في الإلزام به.

الثاني: لك أن تُعرِّف مشتركَ الإلزام بناء على هذا التعريف فتقول: "**وصفٌ** يقول فيه المعترضُ للمستدلِّ: "ما يكون جوابُك، فهو جوابي"".

التعريف السادس: "قولُ المعترضِ للمستدِلِّ: "فإن مَنَعْتَ ما أَلزمناكَ، مَنَعْنا ما أَلْزَمْتَنا(١)".

الشرح: هذا القيلُ يتفقُّ مع سابقه في كونه قيدًا يخرُج بها جميعُ القوادح ما عدا "اشتراك الإلزام"؛ إذْ لا يقال في غيره، ويختلف عنه في كونه أخصَّ منه؛ لأنه في المنع

(١) ينظر: ابن الدهان، محمد بن علي، "تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة، ونبذ مذهبية نافعة". تحقيق: د. صالح الخزيم. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠١م)، ٢: ٢٠٤.

دون التسليم، والخامس يشملهما.

وحاصلُه: إلزَامُ المستدلِّ في خارج النزاع بما أَلزَمَ به المعترضَ في محل النزاع، وبالمثال أن يقول المعترضُ: إنْ منعتَ ما ألزمناك به من الإظهار في ﴿لَكَ كَيْدًا﴾، منعْنا ما ألزمْتَنا به من الإظهار في ﴿ءَالَ لُوطٍ﴾؛ فالوصفُ الملزِمُ في الموضعَينِ واحدٌ.

تنبيه: مشترَك الإلزام على هذا التعريف: "**وصفٌ** يقول فيه المعترضُ للمستدلِّ: "منعُكَ الإلزامَ به في مذهبك، هو منعٌ للإلزام به في مذهبنا".

التعريف السابع: قولُ المعترضِ للمستدِلِّ: "فإن منعوا الحكمَ في مذهبنا، فقد سلَّموا به في مذهبهم(١)".

الشرح: وهو قيلٌ كسابقَيْه، والغرضُ منه نسبةُ المستدلِّ إلى التناقضِ؛ إذ كيف يَمنَعُ ما يُسلِّمُ به؟ وبالمثال: فإنْ مَنَعَ المستدلُّ الإدغامَ في مذهبنا في ﴿ءَالَ لُوطٍ﴾، فقد سلَّمَ به في مذهبِه ﴿لَكَ كَيْدًا﴾. أيْ: فإما أنْ يمنَعَه في مذهبه، فنمنعُه نحن في مذهبنا، وحينئذٍ يَبطُل المذهبان، وإما أن يسلِّمَ به في مذهبه، فنسلِّمَ به نحن في مذهبنا، وحينئذٍ يصحُّ المذهبان.

تنبيهان:

الأول: يُصاغ مشتركُ الإلزام من هذا، فيقال: "**وصفٌ** يقول فيه المعترضُ للمستدلِّ: "إنْ مَنَعْتَ به في مذهبِنا، فقد سَلَّمْتَ به في مذهبِك".

الثاني: كونُ هذا التعريفِ، والذي قبلَه رسميًّا، يُعرف من الذي قبلهما.

---

(١) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، "روضة الناظر، وجنة المناظر". (ط١، الرياض: شركة إثراء المتون، ٢٠١٨م)، ابن قدامة، ١: ٢٠٨.

القسم الثاني: تعريف "اشتراك الإلزام" حدًّا(١)

"عَوْدُ وصفِ المستدِلّ بالإيجاب على المذهبَين: مذهبِ نفسِه في غير محلِّ النزاع"، ومذهبِ المعترضِ في محلِّ النزاع.

الشرح: هذا التعريف كلُّه كتعريف الإنسان بـ"ناطق"، من حيث إنه فصْلٌ بلا جنس، والتعريف به حدٌّ ناقص، وهو أحد قسمَي الحدِّ.

فيقال: خرج به ما عدا "اشتِرَاكُ الإلزام" من الاعتراضات؛ فلا يوجد وصفٌ يحصل به إيجابُ مذهبَينِ معًا إلَّا هذا؛ ألا ترى أن قلَّة الحروف التي أَوجب بها المستدلُّ الإظهارَ على المعترضِ في ﴿ءَالَ لُوطٍۖ﴾ عادتْ على المستدلِّ بنفسِ الإيجاب؛ حيث أَوجبَ المعترضُ- بنفس القلَّة- الإدغامَ على المستدلِّ في ﴿لَكَ كَيۡدًاۖ﴾ أيضًا.

ووصْفُ **العَود** في مذهب المعترض فيه تسامحٌ، بخلافِه في مذهب المستدلِّ، فهو حقيقيٌّ؛ لأن العَود لا يكون إلا بعد الحُلول في محلٍّ أَوَّلَ، وقد عاد الإيجابُ في حالةِ المستدلِّ إلى غير محل النزاع من محل النزاع. ولم يحصُلْ في حالةِ المعترضِ مثلُ هذا.

تنبيهات:

الأول: تعريفُ "مشترَك الإلزام" بناءً على هذا هو: "**وصفٌ** يعود بالإيجابِ على المذهبَين: ...الخ".

الثاني: إنما كان هذا التعريفُ حدًّا؛ لأن اشتراكَ الإلزامِ لا يُتَصَوَّرُ بدون العَودِ المذكورِ، فهو نفْسُ اشتراكِ الإلزام، لا أثرٌ مترتِّبٌ عليه.

الثالث: التعاريف الحديَّة مع صعوبتها لا تتعدد؛ لأن الحقيقة الذاتية للشيء لا تتعدد، بخلاف العرَضِيَّات، كما عرف في المنطق(٢)؛ ولهذا تعدَّدَ التعريفُ الرَّسمِيُّ.

---

(١) لم أجد من عرَّفه بالحدِّ، فحاولته.

(٢) محمد بن عبد الله الزركشي، "البحر المحيط". (ط١، القاهرة: دار الكتبي، ١٩٩٤م)، ١: =

المسألة الثانية: أركان "اشتراك الإلزام"

يمكن أن نستخلصَ من التعاريف السابقة الأركانَ الأربعة الآتية:

الأول: وجود مسألتين متماثلتين: وصفًا وحكمًا: كمسألة الإدغامِ في آيتي: القمر، ويوسف، تماثلتا في وصف قلَّة الحروف، وحكمِ الإدغام.

الثاني: أن تكون إحدى المسألتين مذهبًا للمعترض وهي التي ابتُدِئ النزاعُ فيها، وهي آية القمر، والأخرى مذهبًا للمستدل وهي التي لم يُبتدَأ النزاعُ فيها، وهي آية يوسف.

الثالث: أن يدَّعيَ المستدلُّ أن ذلك الوصفَ يُلزِمُ المعترضَ بغير الحكم الذي يقول به في مذهبه: كادِّعائه أن قلة الحروف تقتضي الإظهار في آية القمر، وهو ضد الإدغام الذي يقول به المعترضُ فيها.

الرابع: أن يُلزمَ المعترضُ المستدلَّ بنفس ذلك الوصف المقتضي نقيضَ مذهبه خارجَ النزاع: كإلزامِه بقلَّة الحروف المقتضيةِ للإظهار في آية يوسف، وهو ضدُّ الإدغامِ الذي يقول به المستدلُّ فيها.

المسألة الثالثة: الفرق بين: "اشتراك الإلزام"، و"النَّقْض"

تمهيد:

أولا: الفرق بين: "اشترك الإلزام"، وسائرِ الاعتراضات

يستفاد من التعريفات السابقةِ أن المعترضَ في سائر الاعتراضات يَدفَعُ عن نفسِه إلزامَ المستدلِّ في **مسألة النزاع**، لكنَّ الأمرَ في الاعتراض باشتراك الإلزام يختلف، إذ يتوجَّه المعترضُ إلى مذهبِ المستدلِّ في **مسألةٍ أُخرى**، ويدَّعي أنَّ بطلانَ مذهبِه في مسألةِ النزاع يَلْزَمُ منه بطلانُ مذهبِ المستدلِّ في تلك المسألةِ الأخرى، لكنْ يبقى للنقض تداخلٌ كبير يحتاج إلى بيان.

=

١٣٨.

ثانيا: السِّرُّ في تخصيص "النَّقْضِ" بالمقارنة:

لا يوجد اعتراضٌ من الاعتراضات له شبَهٌ باشتراك الإلزام كما يوجد في النقض، فقد يُتَوَهَّمُ أن في كلٍّ منهما تخلُّفٌ للوصف عن الدليل، حتى إنهم اختلفوا: **هل هو نقضٌ، أم لا؟** وستأتي مسألة اختلافهم لا حقًّا(١).

والفرق بينهما يحتاج إلى عنايةٍ فائقة؛ لا لأن الفرقَ- حسب علمي- لم يُكشَف عنه النِّقابُ في مظانِّه، بل لأن اشتراك الإلزام نفسَه لم تُحَرَّرْ أحكامُه، كما مرَّ في المقدمة.

الفرق بين: "اشتراك الإلزام"، و"النَّقض":

أقدِّم مثالين لكلٍّ من النقض، واشتراك الإلزام: مثالٌ من العادة، ومثالٌ من الشرع؛ لتَجْلِيَةِ المقارنة:

١- مثال "اشتراك الإلزام":

أ- مثال الشرع: ما مرَّ من وجوب الإظهار الذي يدَّعيه المستدلُّ في مذهب المعترض في ﴿ءَالَ لُوطٍ﴾، حيث يقابله المعترضُ بوجوب الإظهار في مذهب المستدلِّ في ﴿لَكَ كَيْدًا﴾.

ب- مثال العادة: زيدٌ عنده **سيارة** ينبعِث منها دُخَانٌ كثيف عند حركتها، وبكْرٌ عنده **فُرْنٌ** ينبعِث منه مثلُ ذلك الدُّخَان عند تشغيله.

فقال زيد لبكر: يجب عليك **إيقافُ** تشغيلِ **الفرْنِ** بسبب **الدخَانِ** المنبعثِ منه.

فقال بكر لزيد: إلزامي بانبعاث الدخان؛ ليكون سببا في إيقاف فرني سنُأَجِّله مؤقتًا حتى نفصل في **مسألة أخرى** فيها نفس ذلك السبب الملزم، وهي: **سيارتُك**، فهي الأخرى ينبعث منها عند التشغيل ذلك **الدُّخان**، فكان (**انبعاثُ الدخانِ**

---

(١) ص:٢٢.

وصْفًا مشترَكًا بيني وبينك، فما يترتب عليه من **إلزامٍ** يكون أيضا عليَّ وعليك.

يريد: ما دمنا قد اشتركْنا في انبعاث الدخان، فلْنَشترِكْ فيما يترتَّب عليه من الإيقاف، ولا يصحُّ أن تمنعَني عن التشغيل وتُجيزه لنفسك، وحينئذ فلْتَقِسْ فرني على سيارتك بجامع الدخان الكثيف، فإن:

- رأيتَ صحةَ التشغيل في سيارتك، فهو صحيحٌ في فرني،
- وإن رأيتَ بطلانَه فيها، فهو باطلٌ فيه

فما يكون جوابُك عن تشغيل سيارتك، فهو جوابي عن تشغيل فرني، وما ترضاه لنفسك، أرضاه لنفسي.

٢- مثال النقض وهو: "تخلُّفُ الحكمِ عن الوصف"(١).

أ- مثال الشرع: يقول المستدلُّ: كلُّ مطعومٍ ربويٌّ، فيقول المعترضُ: وصفُ الطُّعمِ منقوضٌ. وشاهد نقْضه: صورةُ الماء، فهو مطعومٌ وليس بربويٍّ(٢).

ب- مثال العادة: يقول المستدلُّ: كل آلة تتَّصفُ بانبعاث دخَان مُضِرٍّ منها، فالحكم أن تشغيلها ممنوع، فيقول المعترض: هذا الوصف باطل؛ لتخلُّفِ الحكم عنه، وشاهد التخلُّف: مسألة السيارات، فهي ينبعث منها دخان مضِرٌّ، ولم يَمتنع تشغيلُها.

المقارنة:

وجه الشَّبَه: أن في كلٍّ منهما **تناقضًا** بين حكمَين: حكمٍ صادر من المستدلِّ، وحكمٍ صادر من المعترض.

مثالُه في النَّقْض: تناقضُ حكمِ الربويَّةِ الكليّ، مع حكمِ عدمِ الربويَّة التفصيليّ

---

(١) محمد بن عبد الرحيم، الصفيُّ الهندي، "الفائق في أصول الفقه". تحقيق: محمود نصار. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م)، ٢: ٢٨٣.

(٢) سليمان بن عبد القوي الطوفي، "شرح مختصر الروضة". تحقيق: عبد الله التركي. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م)، ٣: ٤٠٨.

في الماء مع اتفاقهما في سبب الطُّعم.

ومثاله في اشتراك الإلزام: تناقضُ حكمِ الإظهار المدَّعَى في ﴿ءَالَ لُوطٍۖ﴾ مع عدمِه في ﴿لَكَ كَيۡدٗاۖ﴾ مع اتفاقهما في سبب قلَّةِ الحروف.

وجه الاختلاف:

بالرغم من اشتراكهما في **التناقض** بين حكمَين، إلَّا أنهما يفترقان في الآتي:

أولا: التناقض في النَّقض بين حكمَين: **حكمٍ كليٍّ لقاعدة كليَّة** صادرة من المستدِلِّ- ككلُّ مطعوم ربويٌّ- وحكم **جزئيٍّ** صادر من المعترضِ، كشاهد الماء.

بينما في مقابله: تناقضٌ بين حكمَين **جزئيَّين لمسألتين جزئيتين**، إحداهما صادرةٌ من المستدِلِّ- كالتي في سورة القمر- والأخرى صادرةٌ من المعترض، كالتي في سورة يوسف.

ثانيا: المستدلُّ في النقضِ يناقضُ نفسَه في **محلٍّ واحد** هو محلُّ الدعوى، كالماء، فالماءُ بناء على القاعدة: ربويّ، وعلى التخلُّف: غيرُ ربويٍّ.

بينما في مقابله: يناقض نفسَه في **محلَّين**: أحدهما في محلِّ الدعوى، كآية القمر، والآخَر في خارج الدعوى، كآية يوسف.

ثالثا: النقيض الصادر من المعترض: يعتبر **تَخَلُّفًا** من القاعدة الكلية؛ لأنه نقيض جزئيٍّ لكُلِّيٍّ.

بينما في مقابله: **لا تخلُّفَ**؛ لأنه نقيضُ جزئيٍّ لجزئيٍّ.

وزيادةً في البيان أقول: وصْفُ "التخلُّف" يستلزم وجوبَ الدخول، وهذا الوجوب لا يصح إلَّا في وجود قاعدة كليَّةٍ كان يجب **دخولُ** ذلك الجزئيِّ فيها، فعدم دخولِه- والحالُ هذه- يعتبر تخلُّفًا. وشاهدُ الماء قد كان يجب دخولُه في المطعوم الكليِّ، فصحَّ أن يصدُقَ عليه وصفُ التخلُّفِ، بينما لا وجود لقاعدة كليَّةٍ في اشتراك الإلزام حتى يقال: إن ذلك الجزئيَّ تخلَّفَ عنها، كلُّ ما هنالك: صورةٌ جزئية - كما مرَّ في سورة القمر- تناقضُ أخرى - كما مرَّ في سورة يوسف -.

وهذا الفرقُ **أهمُّ** فرقٍ بينهما على الإطلاق، وكلُّ ما يأتي ينبني عليه.

رابعا: الاختلافُ في أثر التناقض: فالتناقض بعد النقض وقبْلَ جوابِ المستدلِّ عنه **مبطِلٌ** لدعوى المستدلِّ في نظَرِ المعترض؛ لأن **التخلُّف** كان خصمًا من قاعدة كليَّة هي محلُّ النزاع، ويدَّعيها المستدلُّ أيضا في مذهب نفسه، لا في مذهب المعترض، والموجَبَةُ الكلية تَبطُل بالسالبَة الجزئيَّة، كما هو مقرر في المنطق(١).

بينما التناقض في مقابله- أي: بعد اشتراك الإلزام وقبل جواب المستدل عنه- **لا يُبْطِل** دعوى المستدلِّ في نظر المعترض؛ لأن النقيض خارجٌ عن محلِّ النزاع، فلا يُدرَى: هل يُقِرُّ بها المستدلُّ فتبطُلَ دعواه، أو لا، فتصحَّ دعواه؟

خامسا: في النقض **لا انتقالَ** عن محلِّ الدعوى.

والسرُّ في عدم الانتقال هو أن دعوى المستدلِّ قضيَّةٌ كليةٌ، والاعتراضُ كان في فردٍ داخلٍ في أفرادها، وهذه الكليةُ موجَبةٌ، فتبطُلُ بالسالبة الجزئية، كما مر آنفًا.

بينما حصل في مقابله **انتقال** من محل الدعوى إلى خارجها.

وإنما عُد منتقلا؛ لأن المستدلَّ لم يُلزِم المعترضَ بقاعدة كلية حتى يقال: "إن المسألة الجزئية التي ذكرها المعترضُ تندرج تحت القاعدة الكلية، وحينئذ فلا انتقال"، بل ألزمَه بمسألة جزئية، والجزئيُّ لا يدخل في الجزئيِّ قطعًا.

سادسا: النقض: تخلُّصٌ من المستدلِّ، **ومن إلزامه**؛ لأنه بعد الاعتراض بالتخلُّف يكون المعترضُ **غيرَ مقِرٍّ بالإلزام؛ لأنه قد أدَّى ما عليه من الجواب** عن دعوى المستدلِّ؛ ولهذا كان حجةً **تامَّةً**.

بينما اشتراك الإلزام: تخلُّصٌ من المستدلِّ، **لا من إلزامه**؛ لأن المعترضَ حين اعترَض على المستدلِّ بالتناقض في غير النزاع، **ما زال مقرًّا بالإلزام؛ لأنه لم يؤدِّ ما**

---

(١) ينظر: محمد عليش علي، "حاشية الشيخ محمد عليش علي إيساغوجي" (ط١، مصر: مطبعة النيل، ١٣٢٩هـ)، ١٠٣.

عليه من الجواب عن دعوى المستدل، ولا يُعتبَر انتقالُه- المذكور في خامسا- جوابا عنها؛ بدليل: أن الدعوى لو صَدرت من **غير** هذا المستدلِّ، بحيثُ كان لا مذهبَ له يُناقض دعواه في خارج النزاع، لكان لزامًا على المعترض أن يجيبَ على الدعوى- كما في النقض- وإلا عُدَّ منقطِعًا(١).

فالذي برَّر له تأجيلَ الجواب هو سنوحُ هذه الفرصة التي ظهر فيها المستدل متناقضا مع نفسه في خارج النزاع، فاستغلَّها في إلزامه؛ ولهذا كان حجة **ناقصة**.

وستأتيك زيادةُ بيانٍ لنقصانِ الاعتراض، وتمامِه إن شاء الله(٢).

سابعا: ليس للمستدلِّ أن **يمتنعَ** عن الإجابة في النقض؛ لأنه لما بطلَتْ دعواه بالتخلُّف، تحوَّلَ الإلزامُ إليه من غير مشاركةٍ للمعترضِ معه، فإن لم يُجِبْ عُدَّ منقطعًا.

بينما للمستدلِّ في مقابله أن **يمتنع** عنها؛ لأن المعترضَ لم يُلزمْه في محلِّ الدعوى حتى يَلْزَمُه الجوابُ.

على أن الدعوى لو صَدرتْ من مستدِلَّيْن: أحدهما: تُناقِضُ دعواه مذهبَه، والآخر: لا تُناقضُه، لما أمكن المعترضُ الاعتراضَ باشتراك الإلزام على هذا الآخَر.

ثامنا: المعترضُ في النقض **أجاب** عن إلزام المستدلِّ بالتخلُّف، فتحوَّلَ الإلزامُ منه إلى المستدلِّ، فكان **الإلزام منفردًا**.

بينما المعترض في مقابله **لم يجب** عن إلزام المستدلِّ إياه، بل أشْرَكَ المستدلَّ في نفس الإلزام، فكأنه يقول: أنا مقرٌّ بإلزامكَ إياي، لكني أُشركَكَ معي، فيلزمني ما يلزمك، فكان **الإلزام مشتركا** بينهما. وهذا الفرق ينبني على الفرق الرابع، وكذا الفرق

---

(١) الانقطاع في المناظرة: هو العَجزُ عن بلوغ الغرض المطلوب بالمناظرة، مأخوذ من قولهم: انقطع في السفر: إذا عجز عن السير وبلوغ الغاية المقصودة به. ينظر: محمد بن الحسين الفراء، "العدة في أصول الفقه". تحقيق: د. أحمد سير المباركي. (ط٢، ١٩٩٠م)، ٥: ١٥٣٥.

(٢) ص:٢٣.

الآتي.

تاسعا: لا يمكن – في النقض – للمعترض أن يقول للمستدلِّ: **"فما هو جوابك، فهو جوابي"**، بل ليس له إلا أن يقول: **"فما هو جوابك؟"**؛ لأن الدعوى لما بطلتْ بسبب التخلُّفِ تكون ذمَّةُ المعترضِ قد بَرِأَتْ من الإلزام، فلا محلَّ لذلك القيل.

بخلاف مقابله؛ فالمعترض لم يُبطِلْ دعوى المستدلِّ الجزئيةَ التي في محل النزاع، بل انتقل منها إلى جزئيةٍ خارجةٍ عن النزاع يدَّعي فيها أن المستدلَّ تَناقض فيها مع نفسه، فكما بقِيَ إلزامُ المستدلِّ دَيْنًا على المعترض حتى يجيب عن الدعوى، بقِيَ إلزامُ المعترض دَيْنًا على المستدلِّ حتى يجيب عن التناقض، **فصار كلٌّ منهما يطلب الآخرَ جوابا**؛ ولهذا **أمكنه** أن يقول ذلك القيل. على أن قول المعترض: "...، فهو جوابي" إقرار بأمرين:

- أنه ملزَمٌ.
- وأنه لم يَفِ بالجواب عن إلزامه بعدُ.

والحاصل: أن الجواب فرعُ الإلزام، والمعترضُ في النقض غيرُ ملزَمٍ بعد أن أجابَ بالتخلُّف؛ فصحَّ أن يقول: "فما هو جوابُكَ عن التخلُّف؟" من غير أن يُضيف: "فهو جوابي"، بينما المعترض في مقابله لم يُجِبْ عن إلزام المستدلِّ، بل انتقل إلى إلزامه خارج الدعوى وصار يطالبه بالجواب على أن يكون هذا الجواب منه جوابًا له عن إلزام المستدل له في مسألة الدعوى.

عاشرا: مع كونهما حجة دافعة إلَّا أن النقضَ حجةٌ **تامة دائمة** واشتراك الإلزام حجةٌ **ناقصة مؤقتة**. وقد مرَّ طرف منه، وسيأتي مزيد بيان(١).

حادي عشر: قادح النقضِ قادحٌ **تحقيقيٌّ**، بينما مقابله: قادحٌ **جدليٌّ**. والبيان

(١) ص:٢٣.

يأتي(١).

ثاني عشر: يرى الباحثُ أن المعترضَ في اشتراك الإلزام ينقلب مستدِلًّا؛ لأنه انقلب من **مناظر** يطلب المستدلُّ منه الجوابَ إلى **ناظر يطلب** هو الجوابَ من المستدلِّ، ومَن يطلبه لا يكون إلا مستدلًّا، بينما في النقض يبقى معترضًا كما هو؛ لأنه **مطلوبُ** الجوابِ من المستدلِّ، لا طالبًا الجوابَ منه.

المطلب الثاني: تصنيفُ "اشتراك الإلزام"، وحجيَّتُه، ودفْعُه، ومراحلُ المناظرة فيه

المسألة الأولى: تصنيفُ "اشتراك الإلزام"

تمهيد: هل "اشتراك الإلزام": دليلٌ، أم اعتراضٌ على دليل؟

اشتراك الإلزام لا يُتصوَّر إلَّا اعتراضًا على دليلٍ صَدَرَ من مستدلٍّ أوَّلًا.

والدليل على ذلك:

١- اسمُه: ففيه لفظُ "مشترَك"، ولا يكون الشيءُ مشترَكًا إلَّا بعد حصول شيءٍ منفردٍ أوَّلًا، يتْبَعُه شيءٌ مثلُه يَنْضَمُّ إليه، فيحصُل الاشتراكُ بهذا الثاني.

وهو الحاصلُ هنا، فالإلزامُ بدأ أولًا من المستدلِّ على المعترض بسبب وصفٍ، ثم حَصلَ الإلزامُ ثانيًا من المعترض على المستدلِّ بسبب الوصف نفسِه، فنَتَجَ الاشتراكُ بهذا الثاني.

٢- قولُ: "فما يكون جوابُك، فهو جوابي": وغنيٌّ عن البيان أنَّ الاشتراك في الجواب فرعُ الاشتراكِ في الإلزام، وقد عرفتَ أنه يحصُل من المعترض.

٣- الواقعُ: فلا يُذكَر اشتراكُ الإلزام إلَّا في سياق الاعتراض، أو بصيغة الاعتراض، أو مرادفها(٢).

---

(١) ص: ٢٠.

(٢) فمثل: صيغة "اعترض": "ردَّ"، و"أجاب". والأمثلة تفوق الحصر، وستأتي في التفريع، =

إذا تبيَّن أنه اعتراضٌ، فالكلام الآن في تصنيفه باعتبارِ نوعَيِ الاعتراض: حقيقته، وأثره، وذلك في فرعين:

الفرع الأول: تصنيفُ "اشتراك الإلزام" باعتبار حقيقته

اشتراكُ الإلزام من "**القوادح**"، بيان ذلك:

أن الاعتراض- من حيثُ هو اعتراضٌ- ينقسم باعتبار حقيقته ثلاثة أقسام: مطالباتٌ، وقوادحُ، ومعارَضاتٌ.

ووجه الحصر: أن كلامَ المعترض إن تضمَّن تسليمَ مقدِّمات الدليلِ، فهو **المعارَضة**، وإن لم يتضمَّنْ ذلك التسليمَ، فإن كان جوابُ المستدلِّ هو الدليل الذي طالبَه به المعترضُ، فكلامُ المعترض حينئذ يُسمَّى: **مطالبة**، وإن لم يكن هذا أو ذاك، فكلامُ المعترضِ يسمى: **قادحًا**(١).

إذا عُرف هذا فأقول: اشتراكُ الإلزام لا يعتبر معارَضة؛ لأنه خارجٌ عن محلِّ الدعوى، والمعارضة لا تخرج عن هذا المحلِّ.

ولا يُعتبَر مطالبةً؛ لأن جوابَ المستدلِّ ليس دليلًا على الدَّعوى، وإنما- كما ستعرف- لا يخرج عن واحد من هذه الثلاثة: إبطالِ مذهب نفسه، أو تصحيحِ دعواه، أو تصحيحِهما معًا.

فإذا لم يكن مطالبةً، ولا معارضةً، فهو قادحٌ، وهو كذلك؛ لأن دليلَ المستدلِّ مخدوشٌ بالتناقض، فيدفعُه المستدلُّ بأحد الثلاثة. والدَّفْعُ لا يكون إلَّا مع القوادح.

الفرع الثاني: تصنيفُ "اشتراك الإلزام" باعتبار أثرِه

اشتراكُ الإلزام من نوع الأجوبة **الجدليَّة**، ذلك أن الاعتراضَ باعتبار أثره

=

ص: ٤١.

(١) عبد القادر بن محمد، ابن بدران، "نزهة الخاطر العاطر، شرح روضة الناظر". (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠١٤م)، ٧٠١، ٧٠٢.

نوعان: جدليٌّ، وتحقيقيٌّ. وبيانُهما(١) الآن:

أولا: الجواب الجدليُّ:

سُمِّي جدليًّا؛ لأنه لا تَنْحَلُّ به شبهةُ المستدلِّ، ولم يَتبيَّن به فسادُها تفصيلا(٢).

قلتُ: معنى الجملة: أن هذا الجوابَ لا يَهدِف إلى إبطال دليل المستدلِّ تفصيلًا، بقدر ما يهدفُ إلى إبراز ضَعْفه إجمالًا، فمثلًا:

١- قد يثير شكوكًا حولَ حجَّةِ المستدلِّ، دون تقديمِ دليلٍ قاطع، كأنْ:

- يقولَ: دليلُك، أو رأْيُك غيرُ مقبول عند الكثيرين، فكيف تحتجُّ به؟

- أو: فيه تطويلٌ بلا فائدة.

٢- أو يعكسُ مقدِّمات المستدلِّ، كأنْ:

- يقولَ: "هذا دليلي ظاهرٌ على صحة المدلول، وكونُ المدلولِ يتخلَّفُ أحيانا، فهو مشكِّكٌ في إبطال الدليل، لكنه لا يوجِب انتفاءَه"، فيقول له المعترض: "بل التخلُّفُ دليلٌ ظاهر على الانتفاء، وكونُ دليلِك هو المشكِّكُ لا يوجِب انتفاءَ ذلك الظاهر"(٣).

- أو يقول: "ما ألزمتَني به في مسألة كذا ينطبق عليه نفسُ إلزامي إياك في مسألةٍ أخرى"؛ ولهذا يسمى أيضا الجوابَ **الإلزاميَّ**(٤)، أي: ليس غايتُه دفعَ الإلزام

---

(١) بيان القسمين: محاولة من الباحث.

(٢) علي بن محمد بن علي، "حاشية السيد الشريف على شرح العضد لمختصر المنتهى". (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ١: ١٥٤.

(٣) عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، "شرح العضد على مختصر المنتهى". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ٣٠٢، ٣١٠.

(٤) مسعود بن عمر التفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر المنتهى". (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ١: ١٥٤.

عن نفسه بقدر ما تكون غايتُه إلزامَ المستدلِّ، و**اشتراك الإلزام** الذي نبحثُه فيه هذه الصِّبْغةُ.

وحُكمه: أن الاعتماد عليه ضعيف؛ ولا تتمُّ به إبطالُ دليلِ المستدلِّ.

ثانيا: الجوابُ التحقيقيُّ:

وهذا الجواب يهدفُ إلى **إبطالِ** دليل الدعوى المتنازَعِ فيها، وذلك بفتْحِ مقدِّماتِ الدليل وتحديدِ المقدمة التي تَستحقُّ توجيهَ القادح عليها؛ فتتمُّ به إبطالَ حجيَّةِ دليل المستدلِّ.

ويُعتمَد في هذا الجواب على أدلة قطعيَّة، أو ظنيَّة معتبرةٍ؛ بُغيةَ الوصول إلى الحقِّ، ولو أدَّى ذلك إلى انقطاعِه هو نفسُه.

وتستخدم فيه مادةُ البرهان، والتحليلُ المنطقيُّ المركَّبُ على صور الأقيسة المنتِجَة.

وحُكمه: أنه جواب يَتِمُّ به إبطالُ حجيَّةِ دليل المستدلِّ.

المسألة الثانية: حجية "اشتراك الإلزام"

تمهيد: هل "اشتراك الإلزام" حجَّةٌ، أم لا؟

هذه المسألةُ لم أجدْ مَن تكلَّم فيها أصلًا، فلا تكاد تجدُ منَ يقول:

- إن الاحتجاجَ باشتراك الإلزام مجمَعٌ على بطلانه.
- ولا مَن يقول: إنه مجمعٌ على صحَّته.
- كما لا تكاد تجد مَن يقول: إنه مختلَفٌ فيه.

لكنَّ للاستقراءِ هنا كلمةٌ، فعند استقراءِ مواطن استعمالِه، تجدُ أن المتناظرَين على مستوى المذاهب المختلفة: لغةً، وشرعًا، وعقلًا لا ينفَكُّ معترِضٌ منهم عن الاعتراض به، ولا مستدلٌّ منهم عن الجواب عنه.

- فلو كان مجمَعًا على بطلانه، لما توجَّهَ من معترضٍ أصلًا؛ إذ التوجُّهُ فرعُ صحةِ المتَّجِهِ.
- ولو كان مختلَفًا فيه، لما أجاب عنه مستدلٌّ ينكِرُه ولو مرةً واحدة؛ إذ

الإجابةُ فرعُ التسليمِ، والتسليمُ فرعُ الصحَّة.

أَمَا وقد صَحَّ توجُّهُهُ من المعترضِ، والجوابُ عنه من المستدلِّ، فذلك يعني أنه لا يُعرَف فيه خلافٌ يُذكَر، وأنَّ حالَه كحال التواترِ المعنويّ.

وحينئذ أَنتهي إلى قضيّةٍ قائلة: **لا يُعرَف خلافٌ في صحَّة الاحتجاج باعتراض اشتراك الإلزام.**

لكنَّ السؤالَ هو: هل حجيَّتُه: مستقِلَّةٌ، أم تابعة؟ وهل هو اعتراض: تامٌّ، أم ناقص؟

سؤالان يُبحَثان في الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: هل "اشتراك الإلزام" اعتراضٌ: مستقِلٌّ، أم تابع؟

اختلفوا في ذلك، وأقدِّم عليه التحريرَ الآتي:

تحرير محل النزاع:

اتفقوا على أن اشتراكَ الإلزام: اعتراضٌ، واختلفوا في تبَعِيَّته على قوليَن، ثم اتفق القائلون بتبعيَّته على أنه تابع للنَّقض، فكان فيه مذهبان: مذهبٌ قائلٌ باستقلاله، ومذهبٌ قائلٌ بتبعيَّته للنَّقض(١).

المذهب الأول: "اشتراكُ الإلزام" من قبيل "النَّقض":

لم أجدْ- بعد البحث- نسبةً لقائله، والفَنَاريُّ لما نقل هذا المذهبَ- وقال: "قيل: هذا أي: مشترك الإلزام نقضٌ إجماليٌّ"(٢)- لم يُسَمِّ قائلَه أيضا، بل لم يَذكُر له دليلًا، **فحاولتُه**، كما ترى:

---

(١) حسن بن محمد الحلبي، "حاشية الحلبي على شرح المواقف للجرجاني". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ١: ٦٩.

(٢) المرجع نفسه، ١: ٦٩.

الدليل: النَّقضُ الإجماليُّ- المسمَّى أيضا بـ"النَّقض"- هو: "تخلُّفُ الحكم عن وصْف المستدلِّ". واشتراكُ الإلزام فيه شبَهٌ من هذا، غير أنه لا بُدَّ أن نقول: "إن التخلُّفَ في النَّقْضِ **تحقيقيٌّ**، وفي اشتراك الإلزام **تقديريٌّ**"(١).

فالمستدلُّ عندما يُبطِلُ حُكمًا جزئيًّا في مذهبِ المعترض معتمدًا على ما يدَّعيه من وصفٍ جزئيٍّ مستلزِمٍ إبطالَ ذلك الحكم، إنما **يُقَدِّرُ** أنه ادَّعى وصْفًا كليًّا يستلزِمُ حكمًا كليًّا يُمثِّلان قاعدةً كليةً، فيكونُ الاعتراضُ حينئذٍ بتخلُّفِ حكمِ القاعدةِ **المقدَّرةِ** عن وصْفها في الفرعِ، وهذا هو النقضُ، غير أن القاعدةَ في النقض **صريحةٌ**، وفي اشتراك الإلزام **مقدَّرةٌ**.

مثال ذلك: أن المستدلَّ عندما أَبطَل الإدغامَ في ﴿ءَالَ لُوطٍّ﴾ بقلَّة الحروف، قدَّرْنا قضيةً كليةً قائلة: "كلُّ ما كانت حروفُه قليلةً، فلا إدغامَ فيه"، فاعتراضُ المعترضِ حينئذٍ على المستدلِّ بإدغامه ﴿لَكَ كَيْدًا﴾ هو عينُ النقض؛ لأن القلَّة وُجِدتْ في ﴿لَكَ﴾ ولم يَبْطُلْ إدغامَه في ﴿كَيْدًا﴾.

المذهب الثاني: "اشتراك الإلزام" اعتراضٌ مستقلٌّ:

وهو قولُ الجمهور. وسأذكُر أولا الدليلَ على نسبةِ هذا المذهب إلى الجمهور، ثم الدليلَ على المذهب نفسِه.

الدليل على النِّسبة الجُمهورية: هذه النسبة، وإن لم أجدْها صريحةً، لكنْ يُستدَلُّ عليها بـ:

١- كَونِ هذا المذهبِ مذكورًا بصيغة التمريض، وما كان كذلك، فالقائلون به هم القلَّةُ غالبًا.

---

(١) ولا يعارض هذا ما حقَّقه الباحثُ في الفروق بينهما أن اشتراك الإلزام لا تخلُّف فيه، أي: تحقيقيًّا.

٢- أنه لا يكاد يُذكر في معرض الاستدلال إلَّا باسم "مشترك الإلزام"، ولو كان القائلون بالتبعيَّة هم الكَثرةُ، لكثُر ذِكْره بالنقض، وهذا أقوى من الأول؛ فصيغة "قيل" تكون لمجرَّد العَزْوِ، ولا تكون للتمريض إلَّا بقرينة(١).

أرجِع إلى الدليل على كون "اشتراك الإلزام" اعتراضًا مستقلًّا:

١- ما مرَّ(٢) عند الفرق الثالث بينهما من أن النقض فيه تخلُّفُ جزئيٍّ من كليٍّ، بينما اشتراكُ الإلزام لا تخلُّفَ فيه، إنما فيه تناقضُ جزئيٍّ مع جزئيٍّ.

٢- ما مرَّ(٣) أيضًا من مخالفته، ليس للنقض فحسب، بل لسائر الاعتراضات من حيثُ إن الأصل فيها أن المعترضَ يدفَع عن نفسه إلزامَ المستدلِّ **في محلِّ النزاع، لا يخرُج إلى غيره**، بينما في اشتراك الإلزام بدلًا من أنْ يدفَع عن نفسه إلزامَ المستدلِّ، يُقِرُّ ببقائه، بل يُضيفُ إليه إلزامًا آخَر من خارج النزاع؛ ليُشْرِكَ المستدلَّ معه.

ومع هذين الفرقَين، لا يكون اشتراكُ الإلزام إلَّا مستقِلًّا.

بَقِيَ أن نعرف: هل لهذه المخالفةِ أثرٌ في حجيَّته؟ والجواب يُعرَف الآن:

الفرع الثاني: هل "اشتراكُ الإلزام" تامُّ الحجيَّة، أم ناقصُها؟

تمهيد: ما الوجهُ الذي يكونُ به "اشتراكُ الإلزام" اعتراضًا؟

أو قل: على ماذا تقوم حجيَّةُ اشتراك الإلزام؟ **والجواب:** أن حجيَّتَه تقوم على "**التناقض**" بين حكمَين: حكمٍ في محلِّ الدعوى، وحكمٍ خارجها.

---

(١) أحمد بن محمد الحسني، "شرح منظومة المنطق". (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م)، ٦٩. وينظر: علاء الدين مغلطاي، "إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال". (ط:١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١م)، ٥:٣٤٠.

(٢) ص:٢٤.

(٣) ص:٢١.

وقد مرَّ هذا- مع التمثيل- في الفرق الثاني بينه وبين النقض(١).

يبقى أن نعرف: أنه مع اعتماده على الدَّفع بالتناقض، إلا أن هذا الدفع **ناقصُ** الحجيَّة- بخلاف النقض- وقد تقدَّم طرَفٌ من هذا عند الفرقَين: الرابع، والخامس(٢)، ووَعَد الباحثُ ثَمَّةَ بمزيد إيضاحٍ، وقد حَلَّ أجَلُ الوفاءِ الآن:

اشتراك الإلزام": حجَّة ناقصة:

ونقصانه من أربع جهات:

الجهة الأولى: بقاءُ الإلزام بعد الاعتراض: بقاءُ المعترضِ ملزَمًا بعدَ الاعتراضِ **نقْصٌ** في الاعتراض. وقد سبق هذا في الفرق السادس(٣).

الجهة الثانية: غيرُ مطَّرد: أقول: لو فرضْنا أن المستدلَّ لا تَناقُضَ بين مذهبه خارجَ الدعوى، ودعواه، لما اعتُرِض عليه باشتراك الإلزام؛ لذا كان اشتراكُ الإلزام غيرَ مُطَّرد في جميع المستدلِّين. ولهذه الجهة سياقٌ سابقٌ، ذُكِرَ في الفرق السابع(٤).

الجهة الثالثة: لا يمثِّل شجاعةً في الجواب: وهو مَفاد كلام (قاضي زاده) تعليقًا على الاحتجاج به، وحاصلُه: أنه لا ينبغي الاحتجاج باشتراك الإلزام؛ لأن فيه اعترافًا بكون المعترضِ ملزَمًا، ولو كان المعترضُ ملزَمًا، فما الفائدةُ العائدةُ له من إشراكِ المستدلِّ معه في الإلزام، وهذا الاعتراضُ إنما يصار إليه في العلوم العقليَّة عند الضَّرورة(٥). يريد: ماذا يَنْفَعُ المعترضَ إشراكُ المستدلِّ وقد صار المعترضُ ملزَمًا في

---

(١) ص:٢٤.

(٢) ص:٢٤، ٢٥.

(٣) ص:٢٥.

(٤) ص:٢٦.

(٥) ينظر: أحمد بن قودر أفندي، "نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار". (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠م)، ٩: ٣٧٥.

نفسه؟ أي: لن يُغنِيَ إشراكُكَ له من دفْعِ الإلزامِ عنك.

وههنا فائدة جليلة، وهي أن المحلَّ المناسبَ لهذا الاعتراضِ مشروطٌ بشرطين: أن يكون في العقليَّات، وأن يكون الاحتجاج به فيها عند الضرورة، لا مطلقًا.

قلتُ: ولعلَّ السرَّ في ذلك أن الشَّرعياتِ موضوعةٌ؛ للتعبُّد، فلا يناسِبُها إشراكٌ في إلزامٍ قد تبقَى المسألةُ التعبديَّةُ معه معلَّقةً من غير انتهاءٍ إلى غايةٍ، وكذلك يقال في العقليَّات- عند انتفاء الضَّرورة من استعماله- أمَّا عندها فلا بأس به؛ لاطِّرادها عند جميع العقلاء، كيف وامتناعُ اجتماع النقيضين فيها ذاتيٌّ، لا بدَّ من فكِّه، لكنْ لأنها ليست وضعيَّةً، فقد لا يجدُ المعترضُ دليلا عقليًّا يدفَعُ به الإلزامَ عن نفسه، فيَطْمَعُ في هذا الاعتراض.

الجهة الرابعة: كونُه جوابًا جدليًّا، لا تحقيقيًّا: وقد تقدَّم- في التصنيف(١)- وجهُ كونِ الاحتجاج بالجواب الجدليّ ناقصًا. وأزيْدُ على ذلك: أن الجوابَ به محاكاةٌ لجواب المستدلِّ حتى مثَّل عَجْزًا في جانب المعترضِ من حيثُ عدمُ قدرتِه على إبطال الإلزامِ عن نفسِه.

ولهذا وصَفَ التفتازانيُّ اشتراكَ الإلزام بأنه: **لا تتمُّ به حجَّةٌ**(٢)، ووصَفَه الجرجانيُّ بأنه: **لا تنْحَلُّ به الشبهةُ، ولم يتبيَّنْ فسادُها تفصيلا**(٣).

وتقدَّم(٤) في كلام (قاضي زاده): **أنه لا ينتَفِعُ به المعترضُ، وقد صار مُلزَمًا.**

المسألة الثالثة: دفْعُ "اشتراكِ الإلزام"

أي: بِمَ يَدفَع المستدلُّ عن نفسه الاعتراضَ باشتراك الإلزام، أو قل: ما

---

(١) ص:٣٥.

(٢) التفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر المنتهى الأصولي"، ١: ١٥٤.

(٣) المرجع السابق، ١: ١٥٤.

(٤) ص:٣٥.

أجوبةُ المستدلِّ عن اشتراك الإلزام:

لما كان اشتراكُ الإلزام مبنيًّا على التناقض، كان على المستدلِّ أن يدفَعَه من طريق واحدة لا غير، وهي: **فكُّ التناقض بين: مسألة الدعوى، ومسألة الإلزام،** لكنْ لا يُفَكُّ التناقضُ إلا بأحد أمرين؛ لأنه إما: أن يُقِرَّ بالتناقض، أوْ لا:

الاحتمال الأول: الإقرار بالتناقض: وحينئذٍ ليس أمامَه إلا التخلُّصَ من التناقض بواحدٍ من أمرين:

- إبطالِ مسألة الدعوى وتصحيح مسألة الإلزام، أو:
- إبطالِ مسألة الإلزام وتصحيح مسألة الدعوى.

وجوابُ المعترض من جواب المستدلِّ، فيَبطُلُ مذهبُه على الأول، ويصحُّ على الثاني.

الاحتمال الثاني: عدم الإقرار: وهنا ليس أمامَه إلَّا حلًّا واحدًا هو:

- أن يُبْدِيَ **فرقًا** بين المذهبين، فيصحَّان معًا.

والمقصود أن الوصفَ بعد الدَّفع لا يكون مشترَكَ إلزام، بل إمَّا: مفردَ إلزام، وذلك في حالة الدفع بإبطال إحدى المسألتين، أو لا إلزامَ أصلا وذلك في حالة الدَّفع بالفرْق.

والحاصل: أن للدَّفع حالتين إجمالا، وثلاثَ حالات تفصيلًا، وهاكَها مع التمثيل:

الدفع الأول: عدم التسليم بمسألة الإلزام، ملتزِمًا التسليمَ بصحة الدعوى.

الدفع الثاني: عدم التسليم بالدَّعوى، ملتزِمًا التسليمَ بمسألة الإلزام.

الدفع الثالث: ثبوت الفرق بينهما، ملتزِمًا التسليمَ بالمسألتين.

وسأذكر مثالَين: مثالًا يصلح للدَّفعين: الأول والثالث، ومثالا يختصُّ بالثالث، وستعرف السِّرَّ في عدم التمثيل **للثاني**.

المثال الأول: حكم صلاة الوتر:

قال صاحبا الإمام أبي حنيفة: هي سُنَّة، وقال الإمام: هي واجبة.

واستدلَّ الصاحبان على سنيَّتها بأن الوتر يتَّصف بأعظم مظاهر آثار السُّنَن، وهي مظهران:

١- عدم كفْران جاحدها.

٢- ولا يُؤذَّن لها.

فلذلك كان سُنَّة.

فاعتُرض عليهما: بأن **هذين الوصفَين مشتركُ الإلزام** بين صلاتين: صلاة الوتر، وهي مسألة الدعوى، وصلاة العيد، وهي مسألة الإلزام.

فحيث ألزَمْتَنا بالمظهرَين في سُنِّيَّة الوتر، فنحن نلزمُك في صلاة العيد إما:

- بإبطال مذهبك في وجوب صلاة العيد؛ وفاءً لتصحيح دعواك سنيَّةَ الوتر، أو:

- بإبطال دعواك سنيَّةَ الوتر؛ وفاءً لتصحيح مذهبك في وجوب العيد، أو:

- بأنْ تُبْدِيَ **فرقًا** بين الصلاتين، يصحُّ معه مذهبُك، ودعواك.

فيقول:

أ- لا أسلِّمُ بوجوب صلاة العيدِ، بل هي سنَّة، وهنا فَكَّ التناقضَ بإبطال قضيةِ الوجوب، وقد كان بناءً على قول المعترض: "فما كان جوابُك فهو جوابي"، أن يقول: "وأنا أرجع عن الوجوب إلى السُّنِّيَّة في الوتر". وهذا هو **الدفْع الأول**.

ب- سلَّمنا بوجوبها، ولكنْ بينهما فرقٌ، فالوصفُ في صلاة الوتر هو **أحد** الأمرين السابقين، أما في صلاة العيد **فمجموعُهما**، لا أحدَهما. والمجموعُ الكليُّ يزول بزوال جزئه. ومعلوم أنها وإن لم يكفر جاحدُها، لكنْ يُؤَذَّنُ لها، وأذانُها قولهم: "الصلاة جامعة"(١). وهذا هو **الدَّفعُ الثالث**.

---

(١) ينظر: محمد بن محمد البابرتيُّ، "العناية شرح الهداية". (ط١، مصر: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٩٧٠م)، ١: ٤٢٣، ٤٢٤.

المثال الثاني: وهو الخاصُّ بالدَّفع الثالث فأذكرُه مثالًا لتطبيق المناظرة باشتراك الإلزام في الفرع الآتي:

المسألة الرابعة: مراحل المناظرة باشتراك الإلزام

المراحل- فيه وفي غيره- ثلاث: استدلالٌ، فاعتراضٌ، فدفْعٌ.

المرحلة الأولى: الاستدلال:

يقول المستدل: يجب إظهارُ ﴿ءَالَ لُوطٍ﴾؛ لكون ﴿ءَالَ﴾ قليلَ حروف.

المرحلة الثانية: الاعتراض باشتراك الإلزام:

يقول المعترضُ- وهو يرى الإدغامَ-: كما ألزَمْتَني بوصف القلَّةِ في ﴿ءَالَ﴾ الموجِبَةِ للإظهار في مذهبي في ﴿ءَالَ لُوطٍ﴾، أُلزِمُكَ في مذهبِكَ بالقلَّةِ في ﴿لَكَ﴾ الموجِبَةِ للإظهار في ﴿لَكَ كَيْدًا﴾ وليس أحدُ الإلزامَين بأَولى من الآخَر، وجوابُك جوابي، فإن أبطلتَ الإدغام في الكاف، أبطلتُه في اللام، وإن صحَّحْتَه، صحَّحْتُه.

المرحلة الثالثة: دفْعُ اعتراض اشتراك الإلزام: على المستدلِّ إمَّا:

أن يُصَحِّحَ الإدغامَ في ﴿لَكَ كَيْدًا﴾:

- فيصحَّ مذهبُ المعترضِ في ﴿ءَالَ لُوطٍ﴾ وتَبْطُلَ دعوى الإظهار.
- أو العكس، فيَبْطُلَ المذهبان، وتصحَّ دعوى الإظهار.
- أو يُظْهِرَ **فرْقًا** في وصْفِ القِلَّة بين المذهبَين، فيقول: قلَّةُ ﴿ءَالَ﴾ مصحوبةٌ بالإعلال الذي حصل لها قبل الإدغام، فإذا أَدْغَمْنا بعد ذلك، تَوالَى عليها إعلالان: إعلالُ الإبدال(١)، وإعلالُ الإدغام، والعربُ لا تُوالي إعلالين على كلمةٍ واحدة،

(١) أي: من الهمز التي أصلها الهاء؛ لأن الأصل: (أهل) فحولت إلى (أأل) بهمزة مفتوحة فساكنة، ثم أُبدلت الهمزة الساكنة ألفا، فصارت (آل).

بينما قلَّةُ الحروف في ﴿لَكَ﴾ لم يصاحبْها إعلالٌ فيه، فصار وصْفُ القلَّةِ الذي أُلزِم به المعترضُ مقيَّدًا **بإعلال الإبدال**، والحالُ أن وصفَ القلَّةِ الذي أُلزِم به المستدلُّ **غيرُ** مقيَّدٍ به، فلا اشتراكَ في الإلزام إذًا.

وحينئذٍ: تصحُّ دعوى المستدلِّ، ويصحُّ مذهبُه، ويبطُل مذهبُ المعترض.

جَمَعَ الشاطبيُّ المراحلَ الثلاث، فقال:

وإظهارُ قومٍ (آلَ لُـــوطٍ)؛ لكـونِه ... قليـــلَ حـــروفٍ رَدَّهُ مَـــن تَنَـــبَّلا

بإدغامِ (لكْ كَيدًا)، ولو حَجَّ مُظْهِرٌ ... بإعـــلال ثانيـــهِ، إذا صـــحَّ لاعْتَلـــى

فقوله: "وإظهارُ... حروفٍ": هو دعوى المستدلِّ بالقلَّة الموجبَةِ للإظهار في ﴿ءَالَ لُوطٍ﴾، وقولُه: "ردَّه مَن تنَبَّلا": هو اعتراضُ النَّبلاء بمشترك الإلزام في ﴿لَكَ كَيْدًا﴾، وقولُه: "ولو حجَّ مظهِرٌ بإعلال ... لاعتلى": هذا هو دفْعُ المستدلِّ مشترَك الإلزامِ **بالفرْقِ**.

تنبيه: الدَّفعُ **الثاني** لا مثالَ له؛ لأنه لو حصل، لكان بمثابة نسيانِ **المستدلِّ** لمذهبِه، وأنه لم يَتَذَكَّرْهُ إلَّا بعد اعتراض المعترضِ به عليه، فلمَّا تذكَّره، تراجَعَ عن دعواه.

قلتُ: إذا حصل هذا، فالمناظرةُ حينئذ صُوْرِيةٌ، لا حقيقية، ولكنه لا يحصل حتى لا يُتَّهمَ بالغفلة.

وخرج بقول الباحث: "المستدلِّ"، أن ذلك المذهبَ مِن نظَرِ **المعترض** غفلةٌ يحسُنُ استغلالُها.

المطلب الثالث: أثرُ "اشتراك الإلزام" في العلوم

تمهيد: أين نجد "اشتراك الإلزام"

أوَّلًا: في الكتاب الكريم؟ يوجد كثيرًا، وأكتفي بمثالَين:

١- ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٤].

يقول للواعظين: الوعظُ بالبرّ: مشتركُ إلزام، فإذا لزِم منه أَمْرُ الناسِ به، لزِم منه أمْرُ أنفسِكم به.

٢- ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة:٨٥]

يعني: أن الإيمانَ بالكتاب: مشتركُ إلزامٍ، فحيث لزِم منه العملُ ببعض آياتِه، لزِم كذلك ببعضِه الآخَرِ.

ثانيا: في السُّنَّة النبويَّة؟

حديثُ ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعًا، وفيه: "البعيرُ يكون به الجَرَبُ، فتَجْرَبُ به الأبلُ، قال: ذلك القَدَرُ، فمَن أجْرَبَ الأولَ"(١).

فالمستدلُّ يقول: "وصْفُ الجرَب: يَلزم منه العدوى"، فيُعترَضُ عليه بأن **الجربَ** مشتركُ إلزامٍ بين أوَّلِ بعيرٍ مجروب – وهو البعيرُ الذي في خارجِ النزاع– وما عداه.

فإذا كان الجربُ موجودًا في البعير الأول، فيلزمُك أنْ تحكمَ فيه بما حكمتَ في الدعوى، وهو حصولُ الجربِ فيه بالعدوى، لكننا اتفقنا أنه لم يأته الجربُ من طريق العدوى، فصار الجربُ في البعير الأول: حاصلًا من طريق العدوى، بناءً على دعواكَ، وليس حاصلًا من طريق العدوى، بناءً على ما هو المتَّفق عليه، فحصل التناقض، فأنتَ أمامَ خيارَين، إما:

- أن تُبْطِلَ مذهبك المتفق عليه في البعير الأول، فتصحَّ دعواك.
- أو تُصحِّحَه، فتبطُلَ دعواك.

ولا بدَّ هنا من الخيار الثاني؛ لأن الذي أَعْدى الأولَ هو اللهُ تعالى، وإلَّا تَسَلْسَلَتِ العدوى والتَّسَلْسُلُ مستحيلٌ عقلًا.

---

(١) محمد بن يزيد بن ماجة، "سنن ابن ماجة". تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (القاهرة: مطبعة عيسى البابي، ١٩٥٢م)، باب: مَن كان يُعجبه الفأل، ويَكره الطيرة، حديث رقم (٣٥٤٠)، ٢: ١١٧١.

ثالثًا: في الشِّعر؟

لا تَنْهَ عن خُلُقٍ وتأْتِيَ مثلَهُ عارٌ عليك إذا فعلتَ عظيم(١)

فالنَّهيُ عن الشيء؛ لقُبحِه ينافي إتيانَه، كالنَّهيِ عن الإدغام في محلٍّ؛ لعلة: ينافي الأمرَ بالإدغام في محلٍّ آخرَ؛ لنفس العلة.

❐ أرجِعُ إلى أثرِه في العلوم:

أودُّ أن أشيرَ إلى أنَّ ما سأذكرُهُ من فروعٍ، هي أقربُ إلى كونها أمثلةً لاشتراك الإلزام من كونها آثارًا متفرِّعةً عنه؛ لأنه لا يترتَّبُ عليه إبطالٌ لدعوى المستدلِّ إن لم يُجِبْ عنه، بخلاف غيره، وعليه فالتعبيرُ بالتفريعِ فيه مسامحةٌ.

المسألة الأولى: أثرُ "اشتراك الإلزام" في علْمِ اللغة

هل فاءُ الجزائيَّةِ يعمَلُ ما بعدها فيما قبلها؟ مثاله: قول عبدِ الله بن مسعود ﷺ: "**بَيْنَا** أنا أمشي مع النبي ﷺ ... **فمرَّ** بنفرٍ من اليهود" الحديث(٢).

❐ تخريج اشتراك الإلزام:

قال المستدلُّ: لا يعمَلُ الفعلُ (مرَّ) الواقعُ بعد فاء الجزائيَّة في ظرف الزمان المتضمِّنِ للشرط، وهو (بَيْنا) الواقعِ قبلها؛ لأن فاءَ الجزائيةَ تَمْنَعُ عملَ ما بعدَها فيما قبلَها.

فقال المعترض: قد أَجَزْتَ جوابَ (بينا) بـ(إذا)، و(إذْ)- فيما لو قال: "إذْ مرَّ"، أو "إذا مرَّ"، وهما مضافان لما بعدَهما من الفعل (مرَّ)، فإذا كان المضافُ إليه لا يعمَلُ

---

(١) قاله الأخطل، ينظر: عبد القادر بن عمر البغدادي، "خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب". تحقيق: عبد السلام هارون. (ط٤، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٧م)، ٨: ٥٤٦.

(٢) محمد بن إسماعيل البخاري، "صحيح البخاري". تحقيق: جماعة من العلماء. (ط١، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٤٢٢هـ)، باب: قول الله تعالى: وما أوتيتم من العلم إلا قليلا، (الإسراء:٨٥)، حديث رقم (٤٧٢١)، ٦: ٨٧.

في المضاف، فمن بابٍ أَولى أن لا يعملَ في ما قبلَ المضافِ، فما بالُكَ أجزتَ هنا، ومَنَعْتَ هناك؟

والحاصل: أن وصْفَ **البَعديَّة** مشتركُ إلزام، فإن مَنعتَ العملَ في مسألة الفاء بسبب البعديَّة فامْنَعْهُ في مسألتَي: (إذْ)، و(إذا)، وإنْ أَجَزْتَه هناك، فأجِزْهُ هنا، فما يكون جوابًا لهذا، كان جواباً لهذا(١).

المسألة الثانية: أثرُ "اشتراك الإلزام" في علم العقيدة

قال نفاةُ الرؤية: "لو كان الله تعالى مرئيًّا، لصحَّ أن يقابَلَ ويُلمَس". قيل: "ولوكان موجودًا، لصحَّ أن يقابَل، أو يُلمَس، أو يُحمَل". فإذا قالوا: "وقد يكون موجودًا ما لا يُقابَل"، قيل: "وكذلك يُرى ما لا يُقابَل ولا يُلمَس"(٢).

❐ تخريجُ اشتراك الإلزام:

نافي الرؤيةِ – وهو المستدلُّ – يعترِضُ على مَن يُجيزها بقوله: مذهبُكَ في رؤيته تعالى باطلٌ؛ لأنه لا يُقابَل، والرؤية فرعُ المقابلة.

فقال له المعترضُ: **"نفيُ المقابلة" مشترَكُ إلزام**، فإذا ألزمْتَني– في مسألة الرؤية– بعدم المقابلة؛ لكي أُبطِلَ الرؤيةَ، فأنا أُلزمُكَ– في مسألة الوجود– بوصف عدم المقابلة أيضًا؛ لكي تُبطِلَ الوجودَ، فما يكون جوابُكَ في "الوجود" فهو جوابي في "الرؤية"، فإن قلتَ: يوجَدُ ما لا يقابَل، قلتُ: ويُرى ما لا يقابَل أيضًا!

المسألة الثالثة: أثرُ "اشتراك الإلزام" في علم أصول الفقه

قال ابن قدامة: "وأمَّا التهمةُ بتغيُّرِ الرأي: فلا تعويل عليه، فقد اتُّهم بسبب

---

(١) ينظر: محمد بن عبد الدائم البرماوي، "اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح". تحقيق: لجنة مختصة. (ط١، سوريا: دار النوادر، ٢٠١٢م)، ٢: ١٠٣، ١٠٤.

(٢) الجويني، "الكافية في الجدل"، ٢٢٠.

النَّسخ، ولم يُبْطِلْهُ"(١).

❐ **تخريج اشتراك الإلزام:**

سياق الجملة في مسألة تعبُّدِ النبي ﷺ بالاجتهاد.

والمستدلُّ النافي لتعبُّده يقول للمعترض المجوِّز: تجويزُكَ اجتهادَه ﷺ باطلٌ؛ للتهمَّة المترتبةِ من تغيُّرِ الرأي التي ينتظرها أعداؤُه.

فيقول المعترض: فليكنِ النسخُ عندك باطلٌ أيضًا؛ **للتُّهمة** نفسِها أيضا؛ فهي **مشتركةُ إلزامٍ** في المسألتين، فما يضرُّني في الاجتهاد يضرُّكَ في النَّسخ.

المسألة الرابعة: أثرُ "اشتراك الإلزام" في علم الفقه

اختُلِفَ في سبب وجوبِ غُسْلِ الميِّت: هل هو الحدَثُ؛ لأن الموتَ سببٌ للاسترخاء وزوالِ العقل، أم الموتُ؛ لأن الآدميَّ حيوانٌ دمويٌّ، فيتنجَّس بالموت، كسائر الحيوانات؟

قال في (فتح القدير): "وقولُكم: نجاسةُ الموت لا تزول؛ لقيام موجِبِها، مشترَكُ الإلزام؛ فإن سببَ الحدّث أيضا قائمٌ بعد الغُسل"(٢).

❐ **تخريج اشتراك الإلزام:**

يقول المستدلُّ لخصمه: مذهبُك في كون الموتِ موجِبًا لغُسْل الميِّت باطلٌ؛ لأن **موجِب** الغُسل هذا **قائمٌ** بعد الغُسل، فيتسَلْسَل الغُسل، والتسلْسُل باطلٌ.

فقال المعترضُ: "**القيامُ بعد الموجِب**" مشترَكُ إلزام؛ فكما هو موجودٌ عندي في مسألة **الموت** موجودٌ عندكَ في مسألة **الحَدث**، فالحدَثُ قائمٌ أيضًا بعد الغُسل!

---

(١) ابن قدامة، "روضة الناظر وجنة المناظر"، ٢: ٧٠٨.

(٢) محمد بن عبد الواحد االسيواسي، "فتح القدير على الهداية". (ط١، مصر: مطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٧٠م)، ٢: ١٠٦.

المطلب الرابع: موانع متوهَّمة من الاحتجاج باشتراك الإلزام

المسألة الأولى: مانعُ عدم الذكْرِ في المظانِّ:

وههنا سؤال: **ما السِّرُّ في عدمِ ذِكْرِ "اشتراكِ الإلزام" في مَظانِّه، كسائر الاعتراضات؟**

المثيرُ للاهتمام أن اشتراك الإلزام شذَّ عن سائر الاعتراضات تدوينًا، فجميعُ ما اطَّلعتُ عليه من الكتبِ التي هي موطنُ ذكْر الاعتراضاتِ وبحثِها، تواطَأَتْ على عدمِ ذكْره، ولعلَّ الاعتذارَ بأحدِ أمرين:

أولُها: أنه تابعٌ لغيره – على قولٍ –، فيُستغنى عن ذكْره بذكْرِ متبوعِه.

وثانيها: وهو الأهمُّ: أنه في نفسِه حجَّةٌ ناقصةٌ، واعتراضٌ جدليٌّ، لا تحقيقيٌّ.

وثالثها: أنه لا يَبْطُل به مذهبُ المستدلِّ، بل تَرتفعُ به خصوصيَّةُ المذهبَين.

وتقدَّم(١) الكلامُ في الأمرَين الأَوَّلَين، أما الثالثُ ففي المسألة الآتية:

المسألة الثانية: مانعُ نقصان الحُجيَّة:

وههنا سؤال أيضا: **ما الأثرُ المترتِّبُ على نقصان حُجيَّةِ "اشتراكِ الإلزام"؟** وهذا السؤالُ يفْرِضُه وصْفُ النُّقصان، وتترتَّبُ عليه أمورٌ ثلاثة:

أولها: انتفاءُ خصوصيَّة المذهبَين معًا؛ لأن لزومَ النقيضَين واردٌ على المذهبَين(٢).

قلتُ: معنى هذا: أنه لا يبقى لمذهبِ المعترضِ رجحانٌ حتى نقولَ: يَفسُدُ دليلُ المستدلِّ المرجوح، ولا لمذهبِ المستدلِّ رجحانٌ حتى نقولَ: يَفسُدُ مذهبُ المعترضِ المرجوح.

وثانيها: أنه لا يجب على المستدلِّ أن يجيبَ المعترضَ؛ لخروجه عن محلِّ النزاع.

---

(١) ص:٣٢- ٣٦.

(٢) التفتازاني، "حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر المنتهى"، ٢: ٢٩٧.

وثالثها: – وهو مترتِّبٌ على الثاني–: أن المستدلَّ إذا اختار عدمَ الجواب، لا يَعَدُّ منقَطِعا؛ إذ كيف يجب على المستدلِّ أن يُطاوعَه بالجواب مع فراره عن محلِّ النزاع؟

ولم أجدْ مَن سأل ذلك السؤالَ، ولا مَن تكلَّمَ في الأمرَين الأَخيرَين.

المسألة الثالثة: مانع التقليد:

والسؤال هنا هو: هل من التقليد الممنوع قولُ المعترض: "فجوابُك جوابي"؟

الظاهر أن قولَه هذا فيه تقليدٌ؛ لأنه أحال الجوابَ على المستدلِّ، والتَزَم أن يُجيبَ بمثل جوابه.

ومعلومٌ أنه لا يصحُّ تقليدُ مجتهدٍ لمجتهدٍ آخَرَ(١).

والعلماءُ على تمرير ذلك القول، لكنْ لم أجدْ مَن تطرَّق إلى سؤال التقليد هنا، وهو سؤالٌ وجيهٌ، وحاولتُ فيه القولَ بأنه لا يدخُل في التقليد الممنوع؛ لثلاثة أسباب:

الأول: لم يصرّحْ أَحدٌ من العلماء ببطلان هذا القول، لا بحجَّةِ كونِه تقليدًا، ولا غيرِه.

الثاني: محلُّ التقليدِ الممنوعِ هو عندما لا يكون بين المجتهدَين علاقةٌ **تلازميَّةٌ**، كما لو قال مجتهدٌ لآخَرَ– لا تناظُرَ بينهما–: "لو أُلزِمْتَ بما أُلزِمْتُ به، فبِمَ يكون جوابُك"؟ ثم يأخذُ الجوابَ منه؛ ليُقِيمَهُ لنفسِه، هذا هو الممنوعُ.

لكنَّ الذي معنا هو أنَّ جوابَ المستدلِّ إنما هو جوابٌ عن **إلزامِ** المعترضِ إيَّاهُ بالتناقض، **وخصْمٌ** على مذهبه، أو دعواه، فجوابُ المعترض– حينئذ– وإن كان تقليدًا، إلَّا أن المستدلَّ يدفَع ثمَنَه، لا أنه تقليدٌ يستوي أَخْذُهُ، وعدمُ أخْذِه.

والحاصل: أن ظاهرَ ذلك القِيْلِ وصورتَه: تقليدٌ لجوابٍ صادرٍ من المستدلِّ، بينما حقيقتُه ومعناه: **إلزامٌ من المعترِضِ، لكنْ نَطَقَ به المستدلُّ**.

---

(١) ينظر: ابن قدامة، "روضة الناظر وجنة المناظر"، ٢: ٧٣٩.

الثالث: هذا ليس تقليدًا في **الجواب**؛ لأنه معلومٌ مسبَقًا عند المعترض، وإنما هو تقليدٌ في **اختيار** الجواب. وهذا وجهٌ قويٌّ.

المسألة الرابعة: مانع الانتقال في المناظرة

والسؤال هو: هل من الانتقالِ الممنوع: انتقالُ المعترضِ في "اشتراك الإلزام"؟

الانتقالُ في المناظرة – من مستدلٍّ، أو معترض– ممنوعٌ؛ لأنه يؤدِّي إلى انتشارها، فيفُوت الغرضُ الذي من أجله انعَقدتِ المناظرة؛ ولذلك كان سببًا من أسباب انقطاع مَن صَدر منه هذا الانتقالُ(١).

فإذا كان الانتقال ممنوعًا، فلماذا لم يُمْنَعِ المعترضُ في اشتراك الإلزام منه عندما انتقَل إلى خارج الدَّعوى؟

أقول: لم يُمنَعْ؛ لسببَين:

أولهما: أن الانتقال الممنوعَ هو الذي يَخرج عن الدَّعوى بعد الشروع فيها(٢)، وما هنا ليس كذلك، فإنه لم يُشرَعْ في شيء بَعْدُ.

وثانيهما: أن الانتقال إذا كان لإثبات محلِّ النزاع، فلا يُمنَع(٣)، وما هنا كذلك، فهو مرتبطٌ بالإلزام في محلِّ النزاعِ؛ ألا ترى إلى قول المعترض: "فما يكون جوابُك فهو جوابي"؟ أي: جوابي في محلِّ النزاع متوقِّفٌ على جوابك خارجَه، فالخروجُ إن كان كذلك، كَلَاخُروجَ، وصُوْرِيٌّ، لا حقيقيٌّ.

---

(١) الفراء، "العدة في أصول الفقه"، ٥: ١٥٣٥، ١٥٣٦.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

(٣) الطوفي، "شرح مختصر الروضة"، ٣: ٣٠٠.

الخاتمة

أولًا: النتائج:

مهما تكاثَرَتْ مسائلُ اشتراكِ الإلزامِ، إلَّا أنها تَجتمِع- غالبًا- في الأمور العشرة الآتية:

الأول: تعريفُه:

اشتراكُ الإلزام: إلجاءُ المستدلِّ إلى الاعترافِ بنقيض مذهبِه خارجَ النِّزاع بسبب وصفٍ، بعد إلجاء المعترضِ إلى الاعترافِ بنقيض مذهبِه في محلِّ النِّزاع بسبب ذلك الوصف.

بيان: إلزامُ المستدلِّ للمعترض بوصفٍ: نَتَجَ عنه حكمٌ مناقِضٌ لمذهبِه المتنازَع فيه.

وإلزامُ المعترضِ للمستدلِّ بنفس ذلك الوصف: نَتَجَ عنه حكمٌ مناقِضٌ لمذهبه، ولكنْ خارجَ الدعوى.

فاجتمع المعترضُ والمستدِلُّ - كلٌّ في مسألةٍ تخصُّه - في: إلزامٍ واحدٍ، من وصْفٍ واحدٍ، في حكمٍ واحد، في لحظةٍ واحدةٍ! وهذا هو "اشتراكُ الإلزام".

الثاني: جنسُه:

"اشتراكُ الإلزامِ" لا يقعُ إلَّا اعتراضًا صادرًا مِن معترِضٍ، فإن بدا لكَ صُدورُه من مستَدِلٍّ، فهو مستدِلٌّ صورةً، معترِضٌ حقيقةً.

بيان: لا يقع اشتراكُ الإلزام إلَّا اعتراضًا؛ ضَرورةَ أن الاشتراكَ فرعُ انضمامِ ثانٍ إلى أَوَّلَ، ومَن يقع أوَّلًا هو المستدلُّ، ومَن يقع ثانيًا هو المعترضُ.

نعم، قد يَصدُرُ هذا الاعتراضُ من مستدلٍّ، لكنْ إن فتَّشْتَ في كلامِه وجدتَّه مبنيًّا على مقدِّماتٍ مطْوِيَّةِ الذِّكْر، بحيثُ لو ظَهَرَتْ، لظَهَرَتْ صورتُه الحقيقيَّةُ في كونه معترضًا.

الثالث: نوعُه:

"اشتراكُ الإلزام": من القوادح، لا من المطالبات، ولا المعارَضات.

بيان: هذه أقسامُ الاعتراض الثلاثة، وإنما كان من القوادح؛ لأنه لا يُطلَبُ باشتراك الإلزامِ دليلٌ على مقدِّمة المستدلِّ حتى يكونَ من المطالبات، وليس فيه تسليمٌ بمقدِّمته، حتى يكونَ من المعارضات. على أن القوادحَ خادشةٌ لدليل المستدلِّ، وهو كذلك؛ إذْ يخدُشُ دليلَهُ بالتناقض.

الرابع: المصطلحاتُ ذاتُ الصلة:

الاعتراضُ الأكثرُ اشْتِبَاهًا باشتراك الإلزام: "النَّقْضُ"، فـ "القلْبُ"، فـ "المعارَضةُ".

بيان: هذه الثلاثة أكثرُها اشتباهًا به، وإلَّا فهو يختلف عن سائرها بأن الإلزامَ فيه يَرِدُ من خارج النزاعِ، لا من داخِلِه.

ولا يُعترَضُ به إلَّا إذا حَصَل اختلافٌ، واتِّحادان: اختلافٌ بين: مسألة الدعوى، ومسألة الإلزام، واتحادان: في الوصف، والحكم.

فالإلزامُ في "المعارضةِ": واقعٌ في غير وصْفِ المستدلِّ، مع اتحادِ المسألةِ واختلافِ الحكم، بينما فيه: واقعٌ في نفس وصْفِ المستدلِّ، مع اختلاف المسألةِ، واتحادِ الحكم.

وفي "القلبِ": واقعٌ في نفس الوصف والمسألةِ، لكنَّ الحكمَ مختلفٌ، بينما فيه: يكون في نفْس الوصفِ والحكمِ، لكنَّ المسألةَ مختلفةٌ.

وأقربُ ما يَشْتَبِهُ به "النَّقْضُ"؛ فيتفقُّ معه بالإلزام بالتناقض في نفس الوصف، لكنْ في مسألةٍ واقعة في مذهب المستدلِّ فقط، دون ذكْرٍ لمذهبِ المعترِضِ، كما في مقابلِه.

فهو يَبْعُدُ عن النَّقض بخُطوةٍ، وعن القلْبِ بخُطوتين، وعن المعارضة بثلاثٍ.

الخامس: استقلاليَّتُه:

الصحيحُ أن اشتراكَ الإلزام اعتراضٌ مستقِلٌّ غيرُ تابع للنَّقضِ الإجماليّ.

بيان: يكفي أن يقال في استقلاليَّته أنه لا تخلُّفَ فيه من قاعدةٍ كليَّةٍ؛ لعدمها أصلًا، بل فيه تناقضُ جزئيَّيْن، كما في القاعدة الآتية:

السادس: أصلُه:

حجِّيَّةُ "اشتراكُ الإلزام" قائمةٌ على تناقضِ المستدِلّ.

بيان: ما وسَّعَ المعترضُ مِظَلَّةَ الإلزامِ إلَّا استغلالًا لغفْلةِ المستدلّ؛ حيثُ ادَّعى بطلانَ مسألةٍ في مذهبِ المعترضِ في محلِّ الدعوى، ونَسِيَ مذهبَ نفسِه خارجَها، فصحَّحَ لنفسِه ما ادَّعى بطلانَه في حقِّ خصمِه!

السابع: بِمَ يُجيبُ المعترِضُ؟

في اشتراك الإلزام: إحالةُ الجوابِ على المستدلِّ: جوابٌ للمعترِضِ.

بيان: بعد أنْ أَشرَكَ المعترضُ المستدلَّ معه في الإلزام، لم يَكتَفِ بذلك، بل تَمادى في إحالة الجوابِ عليه، ليس كرَمًا من المعترضِ، ولا ثقةً بالمستدلِّ، بل لأنه يعلَمُ أنَّ المستدلَّ متورِّطٌ في نفس حُفْرَةِ الإلزام، فهو يقول له: هذا الوصفُ كما يَلزمُني في مذهبي، يَلزمُك في مذهبِكَ، وليس أَحدُنا بأَولى من الآخَر، فلا تطالبْني بإجابةٍ أنا أُطالِبُك بمثلِها، **وما دُمْنا قد اشترَكْنا في الإلزام، فلْنَشْتَرِكْ في الجواب**، وأنا أُفوِّضُكَ فيه، فما يكون جوابُك فهو جوابي، فإن أَبطَلتَ مذهبَكَ، أَبطلتُ مذهبي، وإن أبقيْتَه على صحَّتِه، أبقيْتُ مذهبي على صحَّتِه؛ فما يضُرُّكَ يضُرُّني، وما تَرْضاهُ لنفسِكَ أَرضاهُ لنفسي.

الثامن: الدَّفْعُ بالفَرْق:

يَدْفَعُ المستدلُّ اشتراكَ الإلزام بإبداءِ فرْقٍ يَنْفَكُّ به التناقضُ بين مسألتَيِ: الدَّعوى، والإلزام.

بيان: المعترضُ الذي كان يَظنُّ أن المستدلَّ غافلٌ عن تناقضِ نفسِه، قد يُفاجَأُ بأنه هو الغافلُ وليس المستدلُّ! وذلك حين يَدفَعُ الاعتراضَ بالفرْق بين المذهبَين،

فحينئذٍ يبطُل مذهبُ المعترضِ فقط، ويَذهَب اشتراكُ الإلزام أدراجَ الرِّياح.

التاسع: المكانة الاستدلاليَّة:

الاعتراضُ باشتراكِ الإلزام: اعتراضٌ ناقصٌ من ناحية، ويمثِّلُ عَجْزًا في المعترضِ من ناحية أخرى.

بيان: أمَّا النقصانُ؛ فلأنه جوابٌ جدليٌّ، لا تَنْحَالُّ به شبهةُ المستدلِّ؛ لأنه لم يُجِبْ عنها.

وأمَّا العَجْزُ؛ فلأنه رضِيَ بنفسه أن يظْهرَ بمظهر المستسلمِ لجواب المستدلِّ التابعِ له، فكأنه يقول: "لستُ بخاسرٍ على كلِّ حال؛ لأن المستدلَّ إمَّا أن يصحِّحَ دعواه، فيبطُلُ المذهبان، أو يتراجعَ عن دعواه، فيَصحُّ المذهبان".

وليتَ شعري، ما الذي ينفعُه إشراكُ المستدلِّ معه في الإلزامِ، وقد صار هو في نفسِه ملزَمًا؟!

نعم، أقصى ما يفعلُه اشتراكُ الإلزام هو ما يُذكَر الآن:

العاشر: أثرُهُ في دليل المستدلِّ:

أثرُ اشتراكِ الإلزام: انتفاءُ خصوصيَّةِ المذهبَين.

بيان: يريد أنه لا لمذهبِ المعترضِ في محلِّ الدعوى رجحانٌ في الإلزام على مذهبِ المستدلِّ خارجَها، ولا لمذهبِ المستدلِّ خارجَها رجحانٌ في الإلزامِ على مذهبِ المعترضِ في محلِّ الدعوى، وحين تنتفي الخصوصيَّةُ: يثبتُ التساوي في الإلزام، أو قل: اشتراكُ الإلزام.

نعم، يَشتَرِكُ مع اشتراكِ الإلزام في انتفاءِ الخصوصيَّةِ غيرُه، وبالنظر في الأمر الرابع السابق يزولُ الاشتباه:

ثانيًا: التوصية:

١- ما زالتِ الاعتراضاتُ تحتاج إلى مزيدِ تحريرٍ، والفروق بينها أكثرُ حاجة، فوصيَّتي صرْفُ حصَّةٍ كافيةٍ من اهتمامِ الباحثين إليها.

٢- تخريجُ الاعتراضاتِ الفقهية على الاعتراضات الإجمالية، هزيلةُ الاهتمام،

فتُشَدُّ إليها العنايةُ.

والحمد لله في الآخرةِ والأولى.

وصلَّى الله وسلَّم على سيِّدِنا محمَّد، وعلى آله، وصحبه.



فهرس المصادر والمراجع

ابن بدران، عبد القادر بن محمد، الدمشقي، "نزهة الخاطر العاطر، شرح روضة الناظر". (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠١٤م).

ابن الحاجب، عثمان بن عمر. "الشافية في علمَيِ التصريف والخطِّ". (ط١، القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١٠م).

ابن الدهان، محمد بن علي، "تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة، ونبذ مذهبية نافعة". تحقيق: د. صالح الخزيم. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠١م).

ابن فارس، أحمد بن زكريا، "مقاييس اللغة". تحقيق عبد السلام هارون. (ط٢، مصر: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٩٧٢م).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، "روضة الناظر، وجنة المناظر". (ط١، الرياض: شركة إثراء المتون، ٢٠١٨م).

ابن ماجة، محمد بن يزيد، "سنن ابن ماجة". تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (القاهرة: مطبعة عيسى البابي، ١٩٥٢م).

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

ابن هشام، عبد الله بن يوسف، "شرحُ قَطْرِ النَّدى وبلُّ الصَّدى". تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (ط١١، مصر: المكتبة التجارية، ١٩٦٣م).

أفندي، أحمد بن قودر، "نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار". (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠م).

الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، "شرح العضد على مختصر المنتهى". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م).

البابرتي، محمد بن محمد، "العناية شرح الهداية". (ط١، مصر: مكتبة مصطفى

الحلبي، ١٩٧٠م).

البخاري، محمد بن إسماعيل، "صحيح البخاري". تحقيق: جماعة من العلماء. (ط١، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٤٢٢هـ).

البرماوي، محمد بن عبد الدائم، "اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح". تحقيق: لجنة مختصة. (ط١، سوريا: دار النوادر، ٢٠١٢م).

البغدادي، عبد القادر بن عمر، "خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب". تحقيق: عبد السلام هارون. (ط٤، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٧م).

التفتازاني، مسعود بن عمر، "حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر المنتهى". (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م).

الحسني، أحمد بن محمد، "شرح منظومة المنطق". (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م).

الحلبي، حسن بن محمد، "حاشية الحلبي على شرح المواقف للجرجاني". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م).

الجويني، عبد الملك بن عبد الله، "الكافية في الجدل". تحقيق: فوقية حسن. (ط١، القاهرة: مطبعة عيسى البابي، ١٩٧٩م).

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، "المفردات في غريب القرآن". تحقيق: صفوان الداودي. (ط١، دمشق: دار القلم، ١٤١٢هـ).

الزركشي، محمد بن عبد الله. "البحر المحيط". (ط١، مصر: دار الكتبي، ١٩٩٤م).

السيد الشريف، علي بن محمد بن علي، "حاشية السيد الشريف على شرح العضد لمختصر المنتهى". (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م).

السيواسي، محمد بن عبد الواحد، "فتح القدير على الهداية". (ط١، مصر: مطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٧٠م).

الشاطبي، القاسم بن فيرة، "حرز الأماني ووجه التهاني". (ط١، بيروت: دار

الكتاب النفيس، ١٩٨٧م).

الصفي الهندي، محمد بن عبد الرحيم، "الفائق في أصول الفقه". تحقيق: محمود نصار. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م).

الطوفي، سليمان بن عبد القوي، "شرح مختصر الروضة". تحقيق: عبد الله التركي. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م).

العطار، حسن بن محمد، "حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع". (بيروت: دار الكتب العلمية).

عليش، محمد عليش علي، "حاشية الشيخ محمد عليش على إيساغوجي" (ط١، مصر: مطبعة النيل، ١٣٢٩هـ).

الفراء، محمد بن الحسين، "العدة في أصول الفقه". تحقيق: د. أحمد سير المباركي. (ط٢، ١٩٩٠م).

المرداوي، علي بن سليمان، "التحبير شرح التحرير". تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين وآخرين. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠م).

مغلطاي، علاء الدين، "إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال". تحقيق: محمد عثمان. (ط:١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١م).

bibliography

Ibn Badran, Abd al-Qadir bin Muhammad. "Nuzhat al-Khatir al-Atir, Sharh Rawdat al-Nadhir". (Beirut: Al-Maktabah al-Asriyyah, 2014).

Ibn al-Hajib, Uthman bin Umar. "Al-Shafiya fi ‘Ilmay al-Tasrif wa al-Khatt". (1st edition. Cairo: Maktabat al-Adab, 2010).

Ibn al-Dahhan, Muhammad bin Ali, "Taqwim alnazar fi masayil khilafiat dhayieatin, wanabdh madhhabiat nafieatin". Investigated by Dr. Saleh al-Khuzaim. (1st edition. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2001).

Ibn Faris, Ahmad bin Zakariya. "Maqayis al-Lughah". Investigated by Abd al-Salam Harun. (2ed edition. Egypt: Mustafa al-Halabi Library, 1972).

Ibn Qudamah, Abdullah bin Ahmad. "Rawdat al-Nadhir, wa Jannat al-Manadhir". (1st edition. Riyadh: Ithraa al-Mutun Company, 2018).

Ibn Majah, Muhammad bin Yazid. "Sunan Ibn Majah". Investigated by Muhammad Fuad Abd al-Baqi. (Cairo: Isa al-Babi Press, 1952).

Ibn Manzur, Muhammad bin Mukarram. "Lisan al-Arab". (3rd edition. Beirut: Dar Sader, 1414 AH).

Ibn Hisham, Abdullah bin Yusuf. "Sharh Qatr al-Nada wa Ball al-Sada". Investigated by: Muhammad Muhyi al-Din. (11th edition. Egypt: Al-Maktabah al-Tijariyyah, 1963).

Afandi, Ahmed bin Qudar. "The Results of Thoughts in Unveiling Symbols and Secrets". (1st edition. Beirut: Dar Al-Fikr, 1970).

Al-Iji, Abd al-Rahman bin Ahmad. "Sharh al-Adud ala Mukhtasar al-Muntaha". (1st edition., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2000).

Al-Babarti, Muhammad bin Muhammad. "Al-Inaya Sharh Al-Hidayah". (1st edition. Egypt: Mustafa Al-Halabi

Library, 1970).

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. "Sahih al-Bukhari". Investigated by A group of scholars. (1st edition. Cairo: Al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyyah, 1422 AH).

Al-Barmawi, Muhammad bin Abd al-Daim. "Al-Lami' al-Sabih bi Sharh al-Jami' al-Sahih". Investigated by A specialized committee. (1st edition. Syria: Dar al-Nawadir, 2012).

Al-Baghdadi, Abdul Qadir bin Omar. "Khizanat al-Adab wa Lub Lubab Lisan al-Arab". Investigated by Abdul Salam Haroun. (4th edition. Cairo: Maktabat al-Khanji, 1997).

Al-Taftazani, Masoud bin Omar. "Al-Taftazani's Commentary on Al-Adud's Explanation of Mukhtasar Al-Muntaha". (2nd edition. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1983).

Al-Hasani, Ahmad bin Muhammad. "Explanation of the Logic System". (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2010).

Al-Halabi, Hassan bin Muhammad. "Al-Halabi's Commentary on Al-Jurjani's Explanation of Positions". (1st edition. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1998).

Al-Juwayni, Abd al-Malik bin Abd Allah. "Al-Kafiya fi al-Jadal". Investigated by Fawqiya Hassan. (1st edition. Cairo: Isa al-Babi Press, 1979).

Al-Raghib Al-Isfahani, Al-Husayn bin Muhammad. "Al-Mufradat fi Gharib Al-Qur'an". Investigated by Safwan Al-Dawudi. (1st edition. Damascus: Dar Al-Qalam, 1412 AH).

Al-Zarkashi, Muhammad bin Abdullah. "Al-Bahr Al-Muhit". (1st edition. Egypt: Dar Al-Kutubi, 1994).

Al-Sayyid Al-Sharif, Ali bin Muhammad. "Al-Sayyid Al-Sharif's Commentary on Al-Adud's Explanation of Mukhtasar Al-Muntaha". (2nd edition. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 1983).

Al-Siwasi, Muhammad bin Abd al-Wahid. "Fath al-Qadir ala al-Hidayah". (1st edition. Egypt: Mustafa al-Halabi Press, 1970).

Al-Shatibi, Al-Qasim bin Firah. "Hirz Al-Amani wa

Wajh Al-Tahani". (1st edition. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Nafis, 1987).

Al-Safi Al-Hindi, Muhammad bin Abdul Rahim. "Al-Faiq fi Usul Al-Fiqh". Investigated by Mahmoud Nassar. (1st edition. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2005 AD).

Al-Tufi, Sulayman bin Abd al-Qawi. "Sharh Mukhtasar al-Rawda". Investigated by Abdullah al-Turki. (1st edition. Beirut: Al-Risalah Foundation, 1987).

Al-Attar, Hassan bin Muhammad. "Al-Attar's Commentary on Al-Jalal Al-Mahalli's Explanation of Jam' Al-Jawami'". (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya).

Alish, Muhammad Alish Ali. "Commentary of Sheikh Muhammad Alish on Isagoge" (1st edition. Egypt: Nile Press, 1329 AH).

Al-Farra, Muhammad bin al-Husayn. "Al-Uddah fi Usul al-Fiqh". Investigated by Dr. Ahmad Sir al-Mubarki. (2nd edition. 1990).

Al-Mardawi, Ali bin Sulaiman. "Al-Tahbir Sharh Al-Tahrir". Investigated by Dr. Abdul Rahman Al-Jabreen and others. (1st edition. Riyadh: Al-Rushd Library, 2000).

Mughaltai, Ala' al-Din. "Ikmāl Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl". Investigated by: Muhammad Uthman. (1st edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2011).

العمل عند الأصوليين وأثره في المسائل الأصولية

The Concept of Practice According to the Scholars of Uṣūl and Its Impact on Uṣūlī Issues

إعداد:

د / عبد الله بن عبد الكريم صالح الجهني

الأستاذ المشارك بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

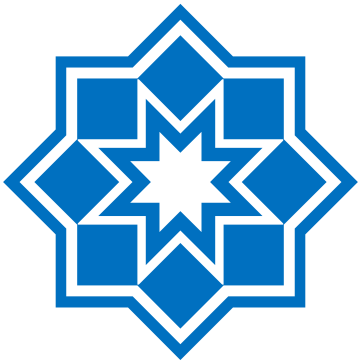
Prepared by:

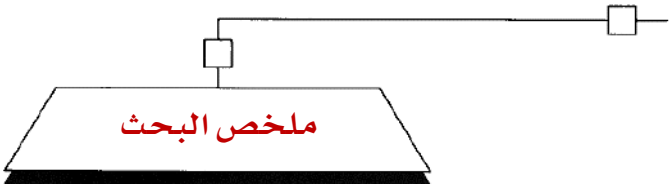
Dr. Abdullah bin Abdul Karim Saleh Al-Juhani

Associate Professor in the Department of Islamic Jurisprudence,
Faculty of Sharia, Islamic University of Madinah
Email: 6826@iu.edu.sa

استلام البحث A Research Receiving		اعتماد البحث A Research Approving
2026/02/07		2026/04/15

نشر البحث
A Research publication
محرّم ١٤٤٨هـ - June 2026
DOI:10.36046/2323-060-217-019



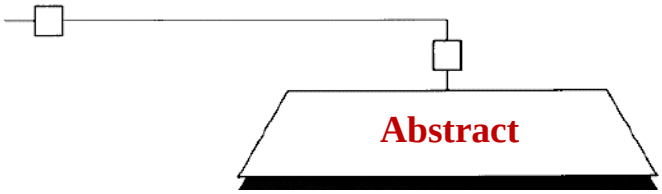


يعنى هذا البحث ببيان مفهوم العمل عند الأصوليين وأثره في المسائل الأصولية، وقد اعتمد الباحث على المنهج الاستقرائي التحليلي، وعقد تمهيدًا في تعريف العمل والمقصود به، أما المباحث فكانت على النحو التالي: الأول: عمل الراوي بخلاف روايته هل هو معتبر؟ الثاني: عمل الراوي بما رواه هل هو تعديل للمروي عنه؟ الثالث: ترك العمل بالرواية هل هو جرح للراوي؟ الرابع: عمل أكثر الأمة بالخبر، هل يوجب قبوله؟ الخامس: عمل كل الأمة بمقتضى الخبر، هل يدل على صدقه قطعا؟ السادس: عمل أكثر الأمة بخلاف الخبر هل يوجب رده؟ السابع: عمل أكثر السلف هل هو مرجح صحيح؟ الثامن: عمل الخلفاء هل هو مرجح صحيح؟ التاسع: الترجيح بعمل أهل الكوفة؟ العاشر: عمل النبي ﷺ.

ثم خلص الباحث إلى أن مفهوم العمل عند الأصوليين لم يخرج عن مفهومه عند اللغويين، وأن للعمل أثرًا كبيرًا في المسائل الأصولية.

كما انتهى الباحث إلى أهمية الاعتناء بدراسة بيان أثر العمل عند الأصوليين في المسائل الفقهية.

الكلمات المفتاحية: (العمل، أثر العمل، الأصوليون).



Abstract

This research is concerned with clarifying the concept of ʿamal (practice/action) among the scholars of uṣūl al-fiqh (principles of jurisprudence) and its impact on uṣūlī issues. The researcher adopted the inductive-analytical method. The study begins with an introduction defining ʿamal and what is intended by it. The main discussions are as follows:

The first: Is the practice of a narrator contrary to his narration considered valid (muʿtabar) ?

The second: Does the narrator's practice in accordance with what he narrated constitute a modification (taʿdīl) of what was narrated from ?

The third: Does abandoning practice upon a narration constitute a disparagement (jarḥ) of the narrator ?

The fourth: Does the practice of the majority of the ummah upon a report necessitate its acceptance ?

The fifth: Does the practice of the entire ummah in accordance with the implication of a report indicate its authenticity with certainty ?

The sixth: Does the practice of the majority of the ummah contrary to a report necessitate its rejection ?

The seventh: Is the practice of the majority of the salaf a sound criterion for preference (murajjiḥ ṣaḥīḥ) ?

The eighth: Is the practice of the caliphs a sound criterion for preference ?

The ninth: Preference based on the practice of the people of Kufa ?

The tenth: The practice of the Prophet, peace and blessings be upon him.

The researcher concluded that the concept of ʿamal among the uṣūlī scholars does not deviate from its meaning among the linguists, and that ʿamal has a significant effect on uṣūlī issues.

The researcher also arrived at the importance of giving due attention to the study of the impact of ʿamal among the uṣūlī scholars on jurisprudential (fiqhī) issues.

Keywords: (amal, effect of ʿamal, uṣūlī scholars (al-uṣūliyyūn)).

المقدِّمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

وبعد:

فإن العمل بالعلم هو الثمرة الحقيقية والغاية المنشودة من التعلم، فلا قيمة للعلم بلا عمل، بل قد يصبح حجة على صاحبه، ولأهمية العمل أثنى الله ﷻ على العاملين، ونفى المساواة بينهم وبين غيرهم، فقال: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩] وذم الله ﷻ ترك العمل بالعلم فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢].

والناظر في كلام الفقهاء والأصوليين، يجد للعمل أثرًا في بنائهم الفقهي والأصولي، فعزمت في هذا البحث إبراز هذا الجانب عند الأصوليين من خلال بحث: العمل عند الأصوليين، وأثره في المسائل الأصولية، ودراستها دراسة أصولية، مستمدًا من الله العون والتوفيق والسداد.

۞ أهمية البحث وأسباب اختيار الموضوع:

١- أهمية العمل في حياة المسلم إذ هو الثمرة الحقيقية والغاية المنشودة من التعلم.

٢- إن من تتبع كتب الأصوليين وجد للعمل أثرًا في كثير من المسائل الأصولية.

٣- إن العمل عند الأصوليين مع أهميته لم يحظ بما يستحقه من البحث والدراسة النظرية.

۞ الدراسات السابقة في هذا الموضوع:

بعد البحث لم أجد –حسب ما اطلعت عليه– دراسة سابقة تناولت موضوع العمل عند الأصوليين وأثره في المسائل الأصولية، عدا دراستين:

الدراسة الأولى: في جامعة آل البيت بالأردن وعنوانها: الترجيح بالعمل عند الأصوليين، وبعد الاطلاع على فهرس الرسالة، تبيّن لي أن هناك فرقًا بينها وبين دراستي من جهتين:

الجهة الأولى: أن دراستي أوسع من دراسته، فدراسته متعلقة بالترجيح فقط.

الجهة الثانية: عدد المسائل فقد ذكر خمس مسائل فقط، بينما عدد المسائل عندي عشرة مسائل.

الدراسة الثانية: العمل بالأكثر والغالب عند الأصوليين – دراسة تطبيقية – وبعد الاطلاع على فهرس الدراسة، لم يظهر لي أي تقاطع بينها وبين دراستي.

۞ خطة البحث:

قسمت هذا البحث إلى مقدمة، تمهيد، وعشرة مباحث، وخاتمة.

المقدمة وفيها: أهمية البحث وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهج البحث.

التمهيد: في التعريف بمصطلحات العنوان.

المبحث الأول: عمل الراوي بخلاف روايته هل هو معتبر؟

المبحث الثاني: عمل الراوي بما رواه هل هو تعديل للمروي عنه؟

المبحث الثالث: ترك العمل بالرواية هل هو جرح للراوي؟

المبحث الرابع: عمل أكثر الأمة بالخبر، هل يوجب قبوله؟

المبحث الخامس: عمل كل الأمة بمقتضى الخبر، هل يدل على صدقه قطعا؟

المطلب السادس: عمل أكثر الأمة بخلاف الخبر هل يوجب رده؟

المطلب السابع: عمل أكثر السلف هل هو مرجح صحيح؟

المطلب الثامن: عمل الخلفاء هل هو مرجح صحيح؟

المبحث التاسع: الترجيح بعمل أهل الكوفة؟

المبحث العاشر: عمل النبي ﷺ.

❁ منهج البحث:

١- استقرأت المسائل الأصولية المتعلقة بالعمل.

٢- دراسة المسائل دراسة أصولية.

٣- أوثق المسائل الأصولية من مصادرها الأصلية.

٤- أبين تحت كل مسألة الأثر المترتب على ذلك.

٥- عزوت الآيات إلى سورها، مع الترقيم، والرسم العثماني، وجعلت العزو في الصلب.

٦- خرجت الأحاديث من مصادرها، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما فإني أكتفي بالعزو لهما، فإن لم يكن الحديث في الصحيحين أو أحدهما عزوت إلى كتب السنن الأربعة...

٧- لم أترجم للأعلام الوارد ذكرهم في البحث؛ لعدم مناسبة ذلك في مثل هذه البحوث المختصرة.

٨- وضعت فهارس علمية تخدم البحث، وتلك الفهارس: (فهرس للمصادر والمراجع).

التمهيد: في التعريف بمصطلحات العنوان

أولاً: تعريف العمل لغة:

العمل لغة: العين والميم واللام أصل واحد صحيح، وهو عام في كل فعل يُفعل.

مصدر عَمِلَ يعمَل عمَلاً، فالفاعل عامل والمفعول معمول.

والعامِلُ في العربية: ما عَمِلَ عَمَلاً ما، فرفع أو نصب أو جر كالفعل الرافع والناصب والجازم وكالأسماء التي من شأنها أن تعمل أيضا وكأسماء الفِعْلِ. وقد عَمِل الشيء في الشيء: أحدث فيه نوعا من الإعراب.

وعمل عملا: فعل فعلا عن قصد

ويقال: أعمل فلان ذِهنه في كذا وكذا إذا دبره بفهمه(١).

---

(١) انظر: أحمد بن زكريا ابن فارس، "مقاييس اللغة". علق عليه أنس محمد الشامي، (القاهرة: دار الحديث)، (ص٦٠٨)، وإسماعيل بن حماد الجوهري، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٨هـ)، ٢: ١٣٢٤، ومحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، "القاموس المحيط". تحقيق وتقديم يحيى مراد، (ط٢، مؤسسة المختار، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، (ص٩٨٤)، ومجمع اللغة العربية بالقاهرة. "المعجم الوسيط". (ط٢، دار الدعوة). (ص٦٢٨)، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، "المحكم والمحيط الأعظم". تحقيق عبد الحميد هنداوي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ٢: ١٧٩، وأحمد بن محمد بن علي الفيومي، "المصباح المنير". تحقيق يحيى المراد، (ط١، مؤسسة المختار، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، (ص٢٦٥)، و محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، "تاج العروس من جواهر القاموس". تحقيق جماعة من المختصين، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٣٨٥-١٤٢٢هـ/١٩٦٥-٢٠٠١م)، ٣٠: ٥٥، ومحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي أبو منصور =

قال في تاج العروس: وزعمَ بعضٌ من أئمّة اللغة والأصول أنّ العمل أخص من الفعل؛ لأنّه فعل بنوع مشقة قالوا: ولذا لا يُنسبُ إلى الله تَعالى وقال الراغب: العمل كل فعل يصدر من الحيوان بقصده فهو أخص من الفعل؛ لأنّ الفعل قد ينسب إلى الحيوانات التي يقع منها فعل بغير قصد وقد ينسب إلى الجمادات والعمل قلَّما يُنسبُ إلى ذلك ولم يُستعمل في الحيوانات إلاّ في قولهم: الإبل والبقر العوامل(١).

ثانيًا: في تعريف العمل عند الأصوليين:

لم أقف على تعريف خاص للعمل عند الأصوليين، ولكن المقصود بالعمل عندهم لا يخرج في مجمله عن تعريف اللغويين، فبالتأمل في تعريف اللغويين ذكروا في تعريفهم:

١- أن العمل فعلٌ.

٢- أن العمل يكون عن قصد.

٣- أن العمل إعمال الذهن في شيء وتدبره بفهمه.

وجميع هذه المعاني مقصودة عند الأصوليين.

وما ذكر اللغويون من أن العمل إعمال الذهن في شيء وتدبر فهمه، هذا هو الاجتهاد عند الأصوليين.

فالاجتهاد يعرفه الأصوليون، بأنه: بذل الجهد واستفراغ الوسع للوصول إلى حكم شرعي.

فممّا سبق يمكن أن نستنبط تعريفًا للعمل بأنه: كل فعل صادر من مكلف قصدًا.

=

الأزهري، "تهذيب اللغة". تحقيق محمد عوض مرعب، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م)، ٢: ٢٥٥.

(١) انظر: الزبيدي، "تاج العروس"، ٣٠: ٥٥.

هذا تعريف العمل بصفة عامة، ثُمَّ بالنظر إلى العمل المعتبر، فالمعتبر هو الصادر عن المجتهد الذي توفرت فيه شرائط الاجتهاد.

ثم بعد ذلك ينظر إلى هذا العمل الصادر من المجتهد، فإن كان فقهياً نُسب للفقهاء، وإن كان أصوليًا نُسب للأصوليين، وإن كان لغويًا نُسب للغويين وهكذا.

وبهذا يمكن أن نعرف العمل الأصولي بأنه: كل فعل صادر من مكلف مجتهدٍ قصدًا، في مسألة أصوليّة.

المبحث الأول: عمل الراوي بخلاف روايته هل هو معتبر؟

أولاً: صورة المسألة:

أن يروي الراوي حديثًا عن رسول الله ﷺ، ثم يعمل بخلاف الحديث الذي رواه.

مثاله: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قاله: "**طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب**"(١).

وروي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: "**يغسله ثلاثاً**"(٢).

فالراوي هنا خالف رأيه روايته، فرأيه: أن ولوغ الكلب في الإناء يوجب غسله

---

(١) أخرجه الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري مسلم، "صحيح مسلم". ترقيم وترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)،كتاب الطهارة، باب: حكم ولوغ الكلب، برقم (٢٧٩) (ص٨٩).

(٢) أخرج أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، "سنن الدارقطني". حققه وضبط نصه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط وآخرون، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م)، ١: ١١٠، كتاب الطهارة باب: ولوغ الكلب في الإناء، برقم (١٩٧) عن عطاء عن أبي هريرة: "أنه كان إذا ولغ الكلب في الإناء أهراقه وغسله ثلاث مرات".

قال الدارقطني: هذا موقوف ولم يروه هكذا غير عبد الملك عن عطاء والله أعلم.

ثلاثًا، وروايته: توجب غسله سبعًا.

فمن قال: رواية الرواي تقدم على رأيه قال: يجب غسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب سبعاً.

ومن قال: رأيه مقدم على روايته قال: يجب غسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب ثلاثاً لا سبعاً.

فالعبرة عندهم بما رأى لا بما روى تحسينا للظن به عن مخالفة النص فعمله بخلاف ما رواه دال عندهم على النسخ.

ثانيًا: المراد بالراوي هنا؟

المراد بالراوي هنا: هو المباشر لرسول الله ﷺ، خاصة(١).

إلا أن الجويني ذكر أن هذا غير مختص بالصحابي، فلو روى بعض الأئمة حديثًا وعمله مخالف له فالأمر على الخلاف المفصل(٢).

ثالثًا: تحرير محل النزاع في المسألة:

١- عمل الراوي بخلاف الخبر الذي رواه عن النبي ﷺ، إن كان قبل الرواية فلا يكون تكذيبًا؛ لأن الظاهر أنه ترك العمل بخلاف الخبر لما بلغه الخبر.

٢- إذا لم يعلم التاريخ - هل كان العمل بخلاف الخبر قبل رواية الخبر أو بعده - حمل على أنه قبل رواية الخبر، تحريًا لموافقة السنة.

---

(١) انظر: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، "نفائس الأصول في شرح المحصول". تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (ط١، مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز). وتحقيق محمد عبد القادر عطا، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية)، ٣: ٦١٦.

(٢) انظر: عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، "البرهان في أصول الفقه". (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ١: ١٤٩.

٣- إذا كان العمل بخلاف الخبر بعد رواية الخبر، فهذا هو محل النظر(١).

رابعًا: الأقوال في المسألة:

القول الأول: إذا روى الراوي خبرًا عن رسول الله ﷺ، وترك العمل به، لم يمنع ذلك من وجوب العمل بالخبر.

وبه قال: بعض المالكية(٢)، ونسبه الجويني للإمام الشافعي(٣)، وذكر القاضي أبو يعلى أنها أصح الروايتين عن الإمام أحمد(٤).

الدليل:

استدلوا على ذلك: بأن خبر النَّبي ﷺ إذا ثبت وجب على جميع الأمة امتثاله، إلا أن يدل دليل على نسخ الخبر، وليس ترك الراوي للعمل بالخبر مما يسقط وجوب العمل به(٥).

---

(١) انظر: عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي الدبوسي، "تقويم الأدلة في أصول الفقه". تحقيق عدنان العلي، (ط١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م)، ٢: ٢٩٢، وعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، "كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي". (بيروت: دار الكتاب العربي)، ٣: ٩٨.

(٢) انظر: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، "الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل". دراسة وتحقيق وتعليق محمد علي فركوس، (بيروت: المكتبة المكية – دار البشائر الإسلامية)، (ص٢٧٩).

(٣) انظر: الجويني، "البرهان"، ١: ١٤٩.

(٤) انظر: أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي أبو يعلى، "العدة في أصول الفقه". تحقيق أحمد بن علي سير المباركي، (ط٣، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، ٢: ٥٨٩.

(٥) انظر: الباجي، "الإشارة"، (ص٢٧٩).

القول الثاني: إذا روى الراوي حديثًا وعمل بخلافه لا يخلوا من حالين(١):

الحالة الأولى: أن لا يكون الخبر محتملاً للتأويل.

ففي هذه الحالة اختلف في حكمه على قولين:

القول الأول: الأخذ بمذهبه أولى، ونحمل ذلك على أن الراوي قد عرف نسخ الخبر، أو عرف بدلالة الحال أن النبي ﷺ لم يرد ذلك الحكم.

وبه قال: الدبوسي(٢)، والبزدوي(٣)، وذكر السمرقندي – أن هذه الحالة –: ظاهر مذهب أصحابه الحنفية(٤).

القول الثاني: الأخذ بروايته أولى.

نسب هذا القول لأبي الحسن الكرخي(٥).

وبه قال: الدبوسي(٦).

وقالوا: إن الخبر حجة، ومذهب الراوي ليس بحجة، ولا يجوز لنا العدول عمَّا هو حجة إلى ما ليس بحجة(٧).

---

(١) انظر: علاء الدين السمرقندي، "الميزان في أصول الفقه". تحقيق يحيى مراد، (بيروت: دار الكتب العلمية)، (ص٢٩٩).

(٢) انظر: الدبوسي، "تقويم الأدلة"، ٢: ٢٩٢. وانظر: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، "المحصول في علم أصول الفقه". (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ٢: ١٧٨.

(٣) انظر: البخاري، "كشف الأسرار"، ٣: ٩٨.

(٤) انظر: السمرقندي، "الميزان في أصول الفقه"، (ص٣٠٠).

(٥) انظر: السمرقندي، "الميزان في أصول الفقه"، (ص٣٠٠).

(٦) انظر: الدبوسي، "تقويم الأدلة"، ٢: ٢٩٢.

(٧) انظر: السمرقندي، "الميزان في أصول الفقه"، (ص٣٠٠).

الحالة الثانية: أن يكون محتملاً للتأويل والتخصيص، بما هو مذهبه(١).

وهذه الحالة اختلف فيها أيضًا على قولين:

القول الأول: تؤخذ روايته، ولا يلتفت لمذهبه. وبه قال: السمرقندي(٢).

القول الثاني: الأخذ بمذهب الراوي أولى.

رأي الجويني: تفصيل القول في المسألة:

١- إن تحققنا نسيانه لما رواه فلا يتخيل عاقل في ذلك خلافاً، ولا شك أن العمل بروايته.

٢- إن روى خبرا مقتضاه رفع الحرج والحجر فيما كان يظن فيه التحريم والحظر، ثم رأيناه يتحرج، فالاستمساك بروايته أيضاً، وعمله محمول على الورع والتعلق بالأفضل.

٣- إن ناقض عمله روايته مع ذكره لها ولم يحتمل محملا في الجمع، فالذي رآه الجويني امتناع التعلق بروايته، فإنه لا يظن بمن هو من أهل الرواية أن يعتمد مخالفة ما رواه إلا عن ثبت يوجب المخالفة(٣).

خامسًا: أثر ذلك في المسائل الأصولية:

يظهر أثر الخلاف في المسألة من جهتين:

الأولى: من جهة العمل بالرواية:

فإذا ناقض عمله روايته مع ذكره لها ولم يحتمل محملاً في الجمع، رأى الجويني امتناع التعلق بروايته، فإنه لا يظن بمن هو من أهل الرواية أن يعتمد مخالفة ما رواه إلا

---

(١) انظر: السمرقندي، "الميزان في أصول الفقه"، (ص٣٠٠).

(٢) انظر: السمرقندي، "الميزان في أصول الفقه"، (ص٣٠٠).

(٣) انظر: الجويني، "البرهان"، ١: ١٤٩.

عن ثبت يوجب المخالفة(١).

الثانية: من جهة الترجيح:

فإذا تعارض خبران أحدهما نقل عن راوي العمل بخلافه، والآخر لم ينقل عن راويه العمل بخلافه، قدم الثاني على الأول؛ لأن مخالفة الراوي لما رواه يثير شبهة، فالخالي منها يكون راجحًا(٢).

المبحث الثاني: عمل الراوي بما رواه هل هو تعديل للمروي عنه؟

أولاً: صورة المسألة:

أن يروي الراوي حديثًا عن رسول الله ﷺ، ثم يعمل بوفق هذا الحديث الذي رواه، فهل عمله تعديل للراوي، الذي روى الحديث أو لا؟

ثانيًا: الأقوال في المسألة:

اختلف في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: عمل الراوي بالخبر، تعديل للراوي، إلا أن يكون عمله بموجب الخبر لا لأجل ذلك الخبر، أو أنه عمل به من باب الاحتياط.

وبه قال: ابن السمعاني(٣)، والباجي(٤)، والشيرازي(٥)، والرازي(١)،

---

(١) انظر: الجويني، "البرهان"، ١: ١٤٩.

(٢) انظر: الطوفي، "شرح مختصر الروضة"، ٣: ٧١٠.

(٣) انظر: أبو المظفر منصور بن محمد المروزي السمعاني، "القواطع في أصول الفقه". تحقيق وتخريج أبو سهيل صالح سهيل علي حمودة، (ط١، دار الفاروق، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ٢: ٥٣٨.

(٤) انظر: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، "إحكام الفصول في أحكام الأصول". تحقيق عمران علي أحمد العربي، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، ١: ٥٧٠.

(٥) انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، "اللمع في أصول الفقه". تحقيق وقديم له =

والغزالي(٢)، والرازي(٣)، والآمدي(٤)، وابن الحاجب(٥)، وابن السبكي(٦)، وابن مفلح(٧).

وحكى الآمدي الاتفاق على ذلك، وذكر الزركشي أن نقل الآمدي للاتفاق ليس بجيد، وذكر أنه قد حكى الخلاف فيه، القاضي في التقريب، وكذا الغزالي في المنخول(٨).

=

وتعليق محيي الدين مستو ويوسف علي بديوي، (بيروت: دار الكلم الطيب)، (ص١٦٨).

(١) انظر: الرازي، "المحصول"، ٢: ١٦٦.

(٢) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي، "المستصفى من علم أصول الفقه". تحقيق محمد بن سليمان الأشقر، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ١: ٣٠٦.

(٣) انظر: الرازي، "المحصول"، ٢: ١٦٦.

(٤) انظر: الآمدي، "الإحكام"، ٣: ١٠٨.

(٥) انظر: جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر ابن الحاجب، "مختصر منتهى السؤل والأمل في علم الأصول والجدل". تحقيق نذير حمادو، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ١: ٥٨٥.

(٦) انظر: تقي الدين علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، "الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول". (ط٢، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ٢: ١٢٥٩.

(٧) انظر: شمس الدين محمد بن مفلح الحنبلي المقدسي، "أصول الفقه". تحقيق وتعليق فهد بن محمد السدحان، (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ٢: ٥٥٤.

(٨) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، "المنخول من تعليقات الأصول". (ط١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، (ص١٧٥)، والآمدي، "الإحكام"، ٣: ١٠٨، والزركشي، "البحر المحيط"، ٣: ٣٤٧.

واختار الجويني(١)، والغزالي(٢)، والطوفي(٣): حصول التعديل بالعمل بخبر الراوي، بشرط أن يعلم أنه لا مستند للعمل غير روايته، وإلا فلا، فإن لم يعلم أنه لا مستند للعمل إلا راويته، لم يكن تعديلاً؛ لاحتمال أنه عمل بدليل آخر.

القول الثاني: عمل الراوي بالخبر ليس تعديلا للراوي(٤).

ذكر الباجي: أنه قول شاذ(٥).

القول الثالث: التفريق بين العمل به في الترغيب والترهيب، فلا يقبل؛ لأنه يتسامح فيه بالضعف، وبين العمل به في غيره فيكون تعديلا.

ذكر الزركشي أن هذا تفصيل من بعض المتأخرين، واستحسنه(٦).

ثالثًا: أثر ذلك في المسائل الأصولية:

يظهر أثر الخلاف في المسألة من جهتين:

الأولى: للخلاف في هذه المسألة أثر في مسألة الجرح والتعديل كما هو ظاهر.

الثانية: للخلاف أثر في مسألة الترجيح بين الأدلة، فقد ذكر الرازي: أن عمل المزكي برواية من زكاه مرجح لروايته على من زكاه ولم يعمل بها(٧).

---

(١) انظر: الجويني، "البرهان"، ١: ٢١٩.

(٢) انظر: الغزالي، "المستصفى"، ١: ٣٠٦.

(٣) انظر: الطوفي، "شرح مختصر الروضة"، ٢: ١٧٦.

(٤) انظر: الزركشي، "البحر المحيط"، ٣: ٣٤٧.

(٥) انظر: الباجي، "إحكام الفصول"، ١: ٥٧٠.

(٦) انظر: الزركشي، "البحر المحيط"، ٣: ٣٤٧.

(٧) انظر: الرازي، "المحصول"، ٢: ٣٧٧.

المبحث الثالث: ترك العمل بالرواية هل هو جرح للراوي؟

أولاً: صورة المسألة:

إذا روى راوٍ حديثًا عن النبي ﷺ، ولم يعمل بهذا الحديث، هل ترك الراوي العمل بهذا الحديث يعتبر جرحًا للراوي أو لا؟

مثاله: عن مالك عن نافع، عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "**المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه، ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار**"(١).

فهذا الحديث رواه مالك ولم يعمل به، ورأى أن عمل أهل المدينة بخلافه، وتركه للعمل بالحديث ليس قدحًا في نافع رحمه الله(٢).

---

(١) مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي مالك، "موطأ الإمام مالك". تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، برقم (١٣٤٩) ٢: ٦٧١.

(٢) قال ابن العربي في كتاب "المسالك في شرح موطأ مالك". (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ٦: ١٥٢: "قال الإمام: اختلف العلماء في هذا الحديث:

١- فمن الناس من رده؛ لأنه خبر واحد يخالف أصول الشريعة، فإن البيع كما روي عن عمر بيعان: بيع صفقة أو بيع خيار، فأما بيع خيار كله فليس في الأصول.

٢- التأويل الثاني: من الناس من تأوله بأن معناه: المتراوضان في الإيجاب والقبول، فإذا قال البائع: بعت، فالأمر لم ينعقد، وكل منهم بالخيار، حتى يقول الآخر: قبلت.

٣- الثالث: منهم من قال: معناه ما لم يفترقا بالأقوال.

٤- الرابع: قال بعض الفقهاء: المراد به خيار الإقالة التي في حديث عبد الله بن عمر.

٥- الخامس: قال مالك: "ليس لهذا الحديث عندنا حد معروف، ولا أمر معمول به" أشار إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شرط الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعا، فكيف يثبت حكم بالشرع بما لا يجوز شرطا في الشرع؟! وهذا شيء لا يتفطن له إلا مالك رضي الله عنه.

وظن بعض المتوسمين بالعلم؛ أن مالكا إنما تعلق فيه بعمل أهل المدينة، وهذه جهالة...".

ثانيًا: الأقوال في المسألة:

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: ترك العمل بالرواية، لا يعد جرحًا للراوي؛ لاحتمال أن يكون تركه للعمل بروايته لسبب آخر غير الجرح.

وبه قال: الغزالي(١)، وابن الحاجب(٢)، والآمدي(٣)، والمرداوي(٤)، وابن مفلح(٥).

القول الثاني: إن تحقق تركه للعمل بالخبر، مع ارتفاع الدوافع، وانتفاء الموانع، وتقرر عندنا تركه موجب الخبر مع أنه لو كان ثابتًا للزم العمل به، يكون ذلك جرحًا(٦).

ثالثًا: أثر ذلك في المسائل الأصولية:

هذه المسألة كسابقتها، فللخلاف في هذه المسألة أثر في مسألة الجرح والتعديل كما هو ظاهر.

وكذلك لها أثر في مسألة الترجيح بين الأدلة، كما ذكر ذلك الرازي: من أن عمل المزكي برواية من زكاه مرجح لروايته على من زكاه ولم يعمل بها(٧).

---

(١) انظر: الغزالي، "المستصفى"، ١: ٣٠٦.

(٢) انظر: ابن الحاجب، "مختصر ابن الحاجب"، ١: ٥٨٥.

(٣) انظر: الآمدي، "الإحكام"، ٣: ١١٠.

(٤) انظر: المرداوي، "التحبير"، ٤: ١٩٣٨.

(٥) انظر: ابن مفلح، "أصول ابن مفلح"، ٢: ٥٥٤.

(٦) انظر: الزركشي، "البحر المحيط"، ٣: ٣٤٧.

(٧) انظر: الرازي، "المحصول"، ٢: ٣٧٧.

المبحث الرابع: عمل أكثر الأمة بالخبر، هل يوجب قبوله؟

أولاً: صورة المسألة:

إذا روى راوٍ حديثًا عن النبي ﷺ، وعمل أكثر الأمة بهذا الخبر، فهل عمل أكثر الأمة بهذا الخبر دليل على وجوب قبول هذا الخبر؟

ثانيًا: الأقوال في المسألة:

اختلف الأصوليون في هذه المسألة:

فذكر الرازي(١): أنَّ عمل أكثر الأمة بموجب الخبر لا يوجب قبول الخبر.

والدليل على ذلك أن أكثر الأمة بعض الأمة، وقول بعض الأمة ليس بحجة(٢).

لكن عمل أكثر الأمة بموجب الخبر وإن لم يوجب قبوله، إلا أنه يعتبر مرجحًا من المرجحات(٣).

فذكر الزركشي أن الخبر الذي عليه عمل أكثر أهل السلف يقدم على غيره؛ لأن الأكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الأقل(٤).

إن الحنفية لما اعتقدوا أن الواجب في مثل هذا العام والخاص إما التوقف وإما الترجيح ذكر عيسى بن أبان ثلاثة أوجه في الترجيح أحدها اتفاق الآمة على العمل بأحدها وثانيها عمل أكثر الأمة بأحد الخبرين وعيبهم على من لم يعمل به كعملهم

---

(١) انظر: الرازي، "المحصول"، ١: ١٨٧.

(٢) انظر: الرازي، "المحصول"، ١: ١٨٧.

(٣) انظر: الرازي، "المحصول"، ١: ١٨٧، وصفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الشافعي الهندي، "الفائق في أصول الفقه". تحقيق محمود نصار، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٢: ١٩٧.

(٤) انظر: الزركشي، "البحر المحيط"، ٤: ٤٧١.

بخبر أبي سعيد وعيبهم على ابن عباس حين نفى الربا في النقدين(١).

ثالثًا: أثر ذلك في المسائل الأصولية:

يظهر أثر الخلاف في المسألة من جهتين:

الأولى: من جهة وجوب قبول الخبر:

فعمل أكثر الأمة بموجب الخبر، لا يوجب قبول الخبر، لأن العصمة إنما هي لكل الأمة لا بعضها، فقول وعمل الأكثر لا يعد إجماعًا.

الثانية: من جهة الترجيح:

فإذا تعارض خبران أحدهما عمل به أكثر الأمة، فإن الخبر الذي عليه عمل أكثر الأمة يقدم على غيره؛ لأن الأكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الأقل(٢).

المبحث الخامس: عمل كل الأمة بمقتضى الخبر، هل يدل على صدقه قطعا؟

أولاً: صورة المسألة:

إذا روى راوٍ حديثًا عن النبي ﷺ، وعمل كل الأمة بمقتضى هذا الخبر، فهل عمل كل الأمة بمقتضى هذا الخبر، دليل على القطع بصدق هذا الخبر؟

مثاله:

خبر أبي هريرة: "**لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها**"(٣)، فإنه يفيد العلم اليقيني عند جماهير أمة محمد ﷺ من الأولين والآخرين، فالسلف لم يكن بينهم في ذلك نزاع، وأما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة

---

(١) انظر: الرازي، "المحصول"، ١: ٣٤٩.

(٢) انظر: الزركشي، "البحر المحيط"، ٤: ٤٧١.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب: لا تنكح المرأة على عمتها، برقم (٥١٠٨)، (ص٦٣٥)، ومسلم في صحيحه كتاب النكاح، باب: تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، برقم (١٤٠٨)، (ص٣٧٨).

الأربعة(١).

ثانيًا: الأقوال في المسألة:

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: إذا روى راوي خبراً، ورأينا الأمة مجمعة على العمل بمقتضاه، دل ذلك على صدقه قطعاً، وبه قال: جماعة من المعتزلة، كأبي هاشم وأبي عبد الله البصري وغيرهما(٢).

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية: أن مذهب جمهور أهل العلم من جميع الطوائف أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقا أو عملا به فإنه يوجب العلم(٣).

وذكر السمعاني أيضًا: أن قول عامة أهل الحديث والمتقنين من القائمين على السنة بأن الخبر إذا صح عن النبي ﷺ ورواه الثقات والأئمة وتلقته الأمة بالقبول فإنه يوجب العلم فيما سبيله العلم.

وأشار إلى أن القول بأن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال ولابد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به قول اخترعته القدرية والمعتزلة وكان قصدهم من ذلك رد الأخبار، وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول(٤).

دليلهم: لو لم يكن عمل كل الأمة بمقتضى الخبر دال على صدقه قطعاً، كان

---

(١) انظر: جواب الاعتراضات المصرية على الفتوى الحموية (ص٤٣).

(٢) انظر: الآمدي، "الإحكام"، ٢: ٥٤.

(٣) انظر: أحمد بن عبد الحليم الحراني ابن تيمية، "مجموع الفتاوى". خرج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز، (ط٣، دار الوفاء، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ١٣: ٣٥١.

(٤) انظر: منصور بن محمد أبو المظفر السمعاني، "الانتصار لأصحاب الحديث". تحقيق محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، (ط١، مكتبة أضواء المنار، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، (ص٣٤).

عملهم بمقتضاه خطأ، والأمة لا تجتمع على الخطأ(١).

القول الثاني: لا يدل عمل كل الأمة بالخبر، دال صدقه قطعاً.

وبه قال: الآمدي(٢).

دليلهم: لأنه من المحتمل أنهم لم يعملوا به، بل بغيره من الأدلة أو بعضهم به، وبعضهم بغيره.

وبتقدير عمل الكل به فلا يدل ذلك على صدقه قطعا؛ لأنه إذا كان مظنون الصدق، فالأمة مكلفة بالعمل بموجبه، وعملهم بموجبه مع تكليفهم بذلك لا يكون خطأ، لأن خطأهم إنما يكون بتركهم لما كلفوا به، أو العمل بما نهوا عنه.

ومع هذه الاحتمالات فصدقه لا يكون مقطوعا، وإن كان مظنونا.

وعلى هذا لو روى واحد خبرا، واتفق أهل الإجماع فيه على قولين، فطائفة عملت بمقتضاه وطائفة اشتغلت بتأويله، فلا يدل ذلك على صدقه قطعا، وذلك لأن الطائفة التي عملت بمقتضاه لعلها لم تعمل به، بل بغيره، كما سبق.

وبتقدير أن تكون عاملة به، فاتفاقهم على قبوله لا يوجب كونه صادقا قطعا لما ذكرناه من تكليفهم باتباع الظني(٣).

ثالثًا: أثر ذلك في المسائل الأصولية:

يظهر أثر الخلاف في المسألة من جهتين:

الأولى: من جهة حصول العلم بخبر الواحد:

فكما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن مذهب جمهور أهل العلم أن خبر

(١) انظر: الآمدي، "الإحكام"، ٢: ٥٤.

(٢) انظر: الآمدي، "الإحكام"، ٢: ٥٤.

(٣) انظر: الآمدي، "الإحكام"، ٢: ٥٤.

الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقا أو عملا فإنه يوجب العلم(١).

الثاني: من جهة الترجيح:

فإذا تعارض خبران أحدهما عمل به كل الأمة، فإن الخبر الذي عليه عمل الأمة يقدم على غيره.

المبحث السادس: عمل أكثر الأمة بخلاف الخبر هل يوجب رده؟

أولاً: صورة المسألة:

أن يرد خبر عن رسول الله ﷺ، ثم نجد أن أكثر الأمة قد عملوا بخلاف هذا الخبر، فهل عمل أكثر الأمة بخلاف هذا الخبر يوجب رد الخبر، أو أن العبرة والحجة بالخبر.

ثانيًا: الأقوال في المسألة:

ذهب الأصوليون إلى أن عمل أكثر الأمة بخلاف الخبر لا يوجب رده، ويتعين العمل بالخبر لأنه حجة، وقول الأكثر ليس بحجة.

وبه قال: الرازي(٢)، الرهوني(٣)، وصفي الدين الهندي(٤)، وابن الساعاتي(٥)،

---

(١) انظر: ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ١٣: ٣٥١.

(٢) انظر: الرازي، "المحصول"، ٢: ١٧٨.

(٣) انظر: أبو زكريا يحيى بن موسى الرهوني، "تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول". تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م)، ١: ٤٤٣.

(٤) انظر: الأرموي، "الفائق"، ٢: ١٩٧.

(٥) انظر: مظفر الدين أحمد بن علي ابن الساعاتي، "البديع في أصول الفقه، المسمى: بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام". تحقيق مصطفى محمود الأزهري ومحمد حين الدمياطي، (بيروت: دار ابن القيم)، ٢: ٢٩١.

وابن مفلح(١).

وحكى الآمدي الإجماع على ذلك، فقال: وإن عمل بخلافه أكثر الأمة فهم بعض الأمة، فلا يرد الخبر بذلك إجماعا(٢).

قال صفي الدين الهندي: إلا إذا قيل: بأنه إجماع(٣).

وقال ابن الساعاتي: إلا إن كان كإجماع المدينة عند القائل بأنه حجة(٤).

وقال ابن مفلح: واستثنى بعضهم إجماع المدينة بناء على أنه إجماع(٥).

وذهب السرخسي إلى أن عمل بعض الأئمة من الصحابة بخلاف الحديث، وهو ممن يعلم أنه لا يخفى عليه مثل ذلك الحديث، يُخرج الحديث من أن يكون حجة.

دليله: أنه لما انقطع توهم عدم بلوغ الحديث له، ولا يظن به مخالفة حديث رسول الله ﷺ سواء رواه هو أو غيره، فأحسن الوجوه فيه أنه علم انتساخه، أو أن الحكم لم يكن حتمًا فيجب حمله على ذلك(٦).

---

(١) انظر: ابن مفلح، "أصول ابن مفلح"، ٢: ٦٢٧.

(٢) انظر: الآمدي، "الإحكام"، ٢: ١٤١.

(٣) انظر: الأرموي، "الفائق"، ٢: ١٩٧.

(٤) انظر: الساعاتي، "بديع النظام"، ٢: ٢٩١.

(٥) انظر: ابن مفلح، "أصول ابن مفلح"، ٢: ٦٢٧.

(٦) انظر: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، "أصول السرخسي". تحقيق رفيق العجم، (ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ٢: ٩.

ثالثًا: أثر ذلك في المسائل الأصولية:

يظهر أثر الخلاف في المسألة من جهتين:

الأولى: من جهة قبول الخبر ورده:

فعمل أكثر الأمة بخلاف الخبر، لا يوجب رد الخبر، لأن العصمة إنما هي لكل الأمة لا بعضها، فقول وعمل الأكثر لا يعد إجماعًا.

الثانية: من جهة الترجيح:

فإذا تعارض خبران أحدهما عمل به أكثر الأمة، فإن الخبر الذي عليه عمل أكثر الأمة يقدم على غيره؛ لأن الأكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الأقل(١).

المبحث السابع: عمل أكثر السلف هل هو مرجح صحيح؟

أولاً: صورة المسألة:

إذا تعارض خبران مرويان عن النبي ﷺ، ورأينا أن أحد الخبرين عمل به أكثر السلف، فهل عمل أكثر السلف بالخبر مرجح له صحيح لهذا الخبر على الآخر أو لا؟

مثاله: ترجيحُ حديثِ تكبيرات العيد، وأنها سبعٌ في الأولى وستٌّ في الثانية على رواية مَن روى أنها خمسٌ في الأولى وأربعٌ في الثانية(٢).

ومثاله: ما روي عن مروان، عن بسرة، أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: "**من**

---

(١) انظر: الزركشي، "البحر المحيط"، ٤: ٤٧١.

(٢) انظر: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الحميري اليماني الصنعاني عبد الرزاق الصنعاني، "المصنف". تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، (ط٢، المجلس العلمي – الهند، ١٤٠٣هـ)، كتاب صلاة العيدين، باب: التكبير في الصلاة يوم العيد، ٣: ٢٩١، برقم (٥٦٧٦).
وقد ذكر المثال الزركشي في "البحر المحيط"، ٤: ٤٧١-٤٧٢.

مس ذكره فليتوضأ"(١).

فهذا الحديث يعارضه حديث قيس بن طلق عن أبيه طلق بن علي قال: خرجنا وفداً حتى قدمنا على رسول الله ﷺ فبايعناه وصلينا معه، فلما قضى الصلاة جاء رجل كأنه بدوي، فقال: يا نبي الله ما ترى في رجل مسَّ ذكره في الصلاة، قال: "**وهل هو إلا مضغة منك أو بضعه منك**"(٢).

تمسك المالكية وغيرهم من القائلين بانتقاض الوضوء من مس الذكر، بحديث بسرة بنت صفوان رضي الله عنها.

وتمسك الحنفية بحديث طلق بن علي رضي الله عنه، فقالوا: لا ينتقض الوضوء منه.

واحتج المالكية لما ذهبوا إليه بقولهم: ما استدللنا به أولى، لأنه رواه عن النبي ﷺ جماعة منهم: أم حبيبة، وأبو أيوب، وأبو هريرة، وأروَى بنت أنيس، وعائشة، وجابر، وزيد بن خالد، وعبد الله بن عمر... وخبركم لم يروه إلا واحد، فكان خبرنا أولى(٣).

---

(١) أخرجه سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، "سنن أبي داود". تعليق محمد ناصر الدين الألباني، (ط٢، مكتبة المعارف، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٧م)، كتاب: الطهارة، باب: الوضوء من مس الذكر، (ص٣٥)، برقم (١٨١)، قال الألباني: صحيح.

(٢) أخرجه أحمد بن شعيب النسائي، "سنن النسائي". تعليق محمد ناصر الدين الألباني، (ط٢، مكتبة المعارف، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، في سننه، كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من ذلك، برقم (١٦٥)، (ص٣٥). قال الألباني: صحيح.

(٣) انظر: الباجي، "إحكام الفصول"، ٢: ٩٩٤.

ثانيًا: الأقوال في المسألة:

اختلف الأصوليون في المسألة على قولين:

القول الأول: يرجح بعمل أكثر السلف(١).

الدليل: أن الأكثر أولى بإصابة الحق من الأقل(٢).

القول الثاني: لا يرجح بعمل أكثر السلف(٣).

الدليل: قد يكون الحق في كثير من المسائل مع الأقل، ولهذا مدح الله القلة في غير موضع من كتابه(٤).

وللشاطبي تفصيل حسن طويل في هذه المسألة، وخلاصته: أن كل دليل شرعي لا يخلو من أمور:

الأول: أن يكون معمولاً به في السلف المتقدمين، دائماً أو أكثرياً: فإن كان معمولاً به في السلف المتقدمين، دائماً أو أكثرياً، فلا إشكال في الاستدلال به، ولا

---

(١) انظر: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، "أصول الجصاص المسمى 'الفصول في الأصول'". (بيروت: دار الكتب العلمية)، ١: ٤٤٣، ابن السبكي، "الإبهاج"، ٣: ١٨٤٣، الزركشي، "البحر المحيط"، ٤: ٤٧١-٤٧٢، محمد بن حمزة شمس الدين الفناري، "فصول البدائع في أصول الشرائع". تحقيق محمد حسين محمد حسن إسماعيل، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ٢: ٤٦٧، ومحمد بن علي بن محمد الشوكاني، "إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول". تحقيق محمد صبحي حلاق، (ط٣، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٢٨هـ)، (ص٩٠٦).

(٢) انظر: ابن السبكي، "الإبهاج"، ٣: ١٨٤٣، والشوكاني، "إرشاد الفحول"، (ص٩٠٦).

(٣) انظر: ابن السبكي، "الإبهاج"، ٣: ١٨٤٣، الزركشي، "البحر المحيط"، ٤: ٤٧١-٤٧٢، والشوكاني، "إرشاد الفحول"، (ص٩٠٦).

(٤) انظر: ابن السبكي، "الإبهاج"، ٣: ١٨٤٣، والشوكاني، "إرشاد الفحول"، (٩٠٦).

في العمل على وفقه، وهي السنة المتبعة والطريق المستقيم كان الدليل مما يقتضي إيجاباً أو ندباً أو غير ذلك من الأحكام.

القسم الثاني: أن لا يكون معمولاً به إلا قليلاً، أو في وقت ما: فإن لم يقع العمل به إلا قليلا أو في وقت من الأوقات أو حال من الأحوال ووقع إيثار غيره والعمل به دائما أو أكثريا فذلك الغير هو السنة المتبعة والطريق السابلة وأما ما لم يقع العمل عليه إلا قليلا فيجب التثبت فيه وفي العمل على وفقه والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر فإن إدامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل إما أن يكون لمعنى شرعي أو لغير معنى شرعي وباطل أن يكون لغير معنى شرعي فلا بد أن يكون لمعنى شرعي تحروا العمل به وإذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذي تحروا العمل على وفقه وإن لم يكن معارضا في الحقيقة فلا بد من تحرى ما تحروا وموافقة ما داوموا عليه.

والقسم الثالث: أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال فهو أشد مما قبله، والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى وما توهمه المتأخرون من أنه دليل على ما زعموا ليس بدليل عليه ألبتة إذ لو كان دليلا عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ثم يفهمه هؤلاء فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم ومعارض له ولو كان ترك العمل فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف لإجماع الأولين وكل من خالف الإجماع فهو مخطئ وأمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر المعتبر وهو الهدى وليس ثم إلا صواب أو خطأ فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ وهذا كاف والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جار هذا المجرى(١).

(١) انظر: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، "الموافقات". تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (دار ابن عفان)، ٣: ٥١- ٦٩.

ثالثًا: أثر ذلك في المسائل الأصولية:

يظهر أثر الخلاف في المسألة في الترجيح:

فإذا تعارض خبران أحدهما عمل به أكثر السلف، فإن الخبر الذي عليه عمل أكثر السلف يقدم على غيره.

المبحث الثامن: عمل الخلفاء هل هو مرجح صحيح؟

أولاً: صورة المسألة:

إذا تعارض نصان وعمل بأحدهما الخلفاء الراشدون، فهل يكون عملهم به مرجحا له على النص الآخر(١).

ثانيًا: الأقوال في المسألة:

ذهب جمع من الأصوليين إلى الترجيح بعمل الخلفاء الأربعة(٢).

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

أولاً: مجيء النص بالحث على اتباعهم والاقتداء بهم، قال النبي ﷺ: "**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ**"(٣)(٤).

---

(١) انظر: المرداوي، "التحبير"، ٨: ٤٢٠٩-٤٢١٦.

(٢) انظر: السبكي، "الإبهاج"، ٣: ١٨٤٣، وآل تيمية جمعها وبيضها أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد العزيز الحراني الدمشقي، "المسودة في أصول الفقه". (ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ١: ٦١٤، والمرداوي، "التحبير"، ٨: ٤٢٠٩-٤٢١٦.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، برقم (٤٦٠٧)، (ص٨٣٢)، قال الألباني: صحيح.

(٤) انظر: المرداوي، "التحبير"، ٨: ٤٢٠٩-٤٢١٦.

ثانيًا: أن الظاهر أنهم لم يتركوا النص الآخر إلا لحجة عندهم، فلذلك قدم(١).

وقيل: يرجح أيضا بقول أبي بكر وعمر لقوله ﷺ: "**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**"(٢)(٣).

قال أيوب السختياني: إذا بلغك اختلاف عن النبي ﷺ ووجدت في ذلك أبا بكر وعمر، فشد يدك فإنه الحق وهو السنة. انتهى(٤).

وقيل: وبأحدهما(٥).

القول الثاني: لا يرجح بهما(٦).

ومن فروع المسألة التقديم بعمل الشيخين ولذلك قدمنا رواية من روى في تكبيرات العيدين سبعا وخمسا على رواية من روى أربعا كأربع الجنائز لأن الأول قد عمل به أبو بكر وعمر(٧).

ثالثًا: أثر ذلك في المسائل الأصولية:

يظهر أثر الخلاف في المسألة في الترجيح:

فإذا تعارض خبران أحدهما عمل به الخلفاء الراشدين، فإن الخبر الذي عليه عمل الخلفاء يقدم على غيره.

---

(١) انظر: المرداوي، "التحبير"، ٨: ٤٢٠٩-٤٢١٦.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب المناقب، باب: في مناقب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كليهما، برقم (٣٦٦٢)، (ص١٣٩٨)، قال الترمذي: هذا حديث حسن.

(٣) انظر: ابن السبكي، "الإبهاج"، ٣: ١٨٤٣.

(٤) انظر: المرداوي، "التحبير"، ٨: ٤٢٠٩-٤٢١٦.

(٥) انظر: المرداوي، "التحبير"، ٨: ٤٢٠٩-٤٢١٦.

(٦) انظر: آل تيمية، "المسودة"، ١: ٦١٤، والمرداوي، "التحبير"، ٨: ٤٢٠٩-٤٢١٦.

(٧) انظر: ابن السبكي، "الإبهاج"، ٣: ١٨٤٣.

المبحث التاسع: الترجيح بعمل أهل الكوفة؟

أولاً: صورة المسألة:

إذا تعارض نصان وعمل بأحدهما أهل الكوفة، فهل يكون عملهم به مرجحا له على النص الآخر؟

ثانيًا: الأقوال في المسألة:

اختلف الأصوليون في المسألة على قولين:

القول الأول: رجح الحنفية بعمل أهل الكوفة إلى زمن أبي حنيفة قبل ظهور البدع(١).

حجتهم: أن إطباق الجم الغفير على العمل على وفق أحد الخبرين يفيده تقوية وزيادة ظن فيرجح به، كموافقة خبر آخر، ولأن اتفاق أهل البلدين المذكورين قد اختلف في كونه إجماعا، فإن كان فهو مرجح لا محالة، وإن لم يكن إجماعا فأدنى أحواله أن يكون مرجحا، كالظاهر، والقياس، وخبر الواحد(٢).

القول الثاني: قال الطوفي: لا يرجح بقول أهل الكوفة(٣).

حجتهم: أن الأماكن لا تأثير لها في زيادة الظنون، فلا فرق بين قول أهل المدينة والكوفة وغيرها في عدم الترجيح به(٤).

---

(١) انظر: المرداوي، "التحبير"، ٨: ٤٢٠٩-٤٢١٦، الزركشي، "البحر المحيط"، ٤: ٤٧٢.

(٢) انظر: المرداوي، "التحبير"، ٨: ٤٢٠٩-٤٢١٦.

(٣) انظر: المرداوي، "التحبير"، ٨: ٤٢٠٩-٤٢١٦، الزركشي، "البحر المحيط"، ٤: ٤٧٢.

(٤) انظر: المرداوي، "التحبير"، ٨: ٤٢٠٩-٤٢١٦.

ثالثًا: أثر ذلك في المسائل الأصولية:

يظهر أثر الخلاف في المسألة في الترجيح:

فإذا تعارض خبران أحدهما عمل به أهل، فإن الخبر الذي عليه عمل أهل الكوفة يقدم على غيره عند الحنفية.

المبحث العاشر: عمل النبي ﷺ.

أولاً: سُنَّة رسول الله ﷺ، هي الدَّليلُ الثَّاني من الأدلَّة المتفق عليها، وهي مدرك من مدارك الأحكام الشَّرعيَّة، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قولٌ، وفعلٌ، وتقريرٌ، وكلامنا في هذه المسألة عن فعله ﷺ.

ففعله ﷺ حجَّة واجب الاتباع، وممَّا يدلُّ على حُجيَّة أفعاله ﷺ ما يلي:

أوَّلاً: عموم الأدلَّة الدَّالة على حُجيَّة السُّنة ووجوب التمسك بها؛ إذ الأفعال قسم من أقسام السُّنة.

ثانيًا: الأدَّلة الخاَّصة الدالَّة على حُجية السُّنة الفعليَّة، ووجوب متابعته ﷺ فيها، من ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرۡجُواْ ٱللَّهَ وَٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقوله: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ إِذَا قَضَوۡاْ مِنۡهُنَّ وَطَرٗاۚ وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ مَفۡعُولٗا﴾ [الأحزاب: ٣٧].

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: "فإنَّ فيها التأسي فيما أصابه، ومتى ثبت الحكم في الإيتساء به في حكمه عند ما أصابه، كان كذلك فيما فعله؛ إذ المصاب عليه في واجبات ومحرمات، فدلَّت هذه الآية على أنَّ الأصل مشاركته في الإيجاب والحظر، كما دلَّت تلك على أنَّ الأصل مشاركته في الإحلال"(١).

(١) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ١٥: ٤٤٧.

٢- احتجاج الصَّحابة ﷺ الذين هم أعلم وأفقه هذه الأمة بها، ومن ذلك:

ما روي أنَّ عمر ﷺ قبَّل الحجر، وقال إنِّي لأقبلك، وإنِّي لأعلم أنَّك حجر، ولكنِّي رأيتُ رسول الله ﷺ قبلك"(١).

قال أبو الحسين البصري: "أجمعت الأمَّة على الرُّجوع إلى أفعال النَّبي ﷺ، ألا ترى أنَّ السَّلف ﷺ رجعوا إلى أزواجه في "قبلة الصائم"، وفي أنَّ من أصبح جنبًا لم يفسد صومه، وفي تزويج النَّبي ﷺ ميمونة وهو حلال أو حرام، وغير ذلك"(٢).

وقال ابن العربي: "لا خلاف بين الأمّة أنَّ أفعال رسول الله ﷺ ملجأ في المسألة، ومفزعٌ في الشَّريعة، وبيان للمشكلة، فقد كانت الصَّحابة ﷺ تبحث عن أفعاله، كما تبحث عن أقواله...."(٣).

وغيرها من الأدلة الدالة على حجية أفعال النبي ﷺ.

ثانيًا: إذا تعارض القول والفعل فأيهما يقدم؟

أولاً: إذا تعارض خبران، وكان فعل النبي ﷺ موافقًا لأحدهما، قدم الخبر الذي وافق فعله ﷺ(٤).

ثانيًا: إذا تعارض عموم قوله ﷺ وفعله، فأيهما يقدم؟

قال الطوفي: ترجح الفعل عند أبي حنيفة، والقول عند غيره(٥).

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ص٣٥١)، برقم (٢٤٩)، كتاب الحج، باب استحباب تقبيل الحجر الأسود في الطواف.

(٢) أبو الحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي البصري، "المعتمد في أصول الفقه". ضبطه خليل الميس، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ١: ٣٥٤.

(٣) الرازي، "المحصول"، (ص٣٦٣.٣٦٤).

(٤) انظر: الزركشي، "البحر المحيط"، ٤: ٤٧٠.

(٥) انظر: الطوفي، "شرح مختصر الروضة"، ٣: ٧٣٦.

وذكر ابن عقيل أن في المسألة أربعة أقوال:

القول الأول: يقدم القول على الفعل.

القول الثاني: الفعل أَوْلى من القول.

القول الثالث: هما سواءٌ في البيان؛ القولُ والفعل(١).

ثالثًا: أثر ذلك في المسائل الأصولية:

يظهر أثر الخلاف في المسألة في الترجيح فيما يلي:

أولاً: إذا تعارض خبران، وكان فعل النبي ﷺ موافقًا لأحدهما، قدم الخبر الذي وافق فعله ﷺ(٢).

ثانيًا: إذا تعارض عموم قوله ﷺ وفعله، فأيهما يقدم؟ على الخلاف المبين في المسألة.

الخاتمة

۞ النتائج والتوصيات:

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

فبعد أن يسر الله ﷻ إتمام هذا البحث بفضله وتوفيه، فهذه جملة من النتائج

---

(١) انظر: أبو الوفاء علي بن محمد الحنبلي ابن عقيل، "الواضح في أصول الفقه". تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ٤: ١٦٦، وانظر: أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، "التبصرة في أصول الفقه". تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٢م)، (ص١٤٢)، والرازي، "المحصول"، ١: ٤٠٦، والآمدي، "الإحكام"، ٤: ٣٠٤. الشوكاني، "إرشاد الفحول"، (ص٩٠٥)، ومحمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي اللكنوي، "فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ٢: ٢٥٠.

(٢) انظر: الزركشي، "البحر المحيط"، ٤: ٤٧٠.

والتوصيات التي توصلت إليها من خلاله:

١- أهمية العمل فهو الثمرة الحقيقية والغاية المنشودة من التعلم.

٢- إن للعمل أثرًا كبيرًا في المسائل الأصولية.

٣- إن ما عرف به اللغويون العمل بأنه: إعمال الذهن في شيء وتدبر فهمه، هو بمعنى الاجتهاد عند الأصوليين.

٤- يمكن تعريف العمل الأصولي بأنه: كل فعل صادر من مكلف مجتهدٍ قصدًا في مسألة أصولية.

٥- من المسائل الأصولية التي للعمل أثر فيها:

أ- عمل الراوي بخلاف روايته، ومدى اعتبارها؟

ب- ترك العمل بالرواية.

ت- عمل أكثر الأمة بالخبر.

ث- عمل كل الأمة بمقتضى الخبر.

ج- عمل أكثر السلف.

ح- عمل الخلفاء الأربعة.

خ- عمل أهل الكوفة.

د- عمل النبي ﷺ.

٦- أن للعمل عند الأصوليين أثر كبير في الترجيح، إلا أن الأثر لم يقتصر على الترجيح فحسب بل أثر في مسائل أخرى.

٧- أوصي بمزيد الاعتناء ببيان أثر العمل عند الأصوليين في المسائل الأصولية.

٨- ومما أوصي به دراسة أثر العمل عند الأصوليين دراسة بينية بين الأصوليين والفقهاء، وبين الأصوليين والمحدثين، وبين الأصوليين والمفسرين، وإبراز هذا الأثر من خلال التطبيقات.

فهرس المصادر والمراجع

إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، "الموافقات". تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (دار ابن عفان).

أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، "التبصرة في أصول الفقه". تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٢م).

أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، "اللمع في أصول الفقه". تحقيق وقديم له وتعليق محيي الدين مستو ويوسف علي بديوي، (بيروت: دار الكلم الطيب).

أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، "المحكم والمحيط الأعظم". تحقيق عبد الحميد هنداوي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).

أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، "سنن الدارقطني". حققه وضبط نصه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط وآخرون، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م).

أبو الحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي البصري، "المعتمد في أصول الفقه". ضبطه خليل الميس، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

أبو المظفر منصور بن محمد المروزي السمعاني، "القواطع في أصول الفقه". تحقيق وتخريج أبو سهيل صالح سهيل علي حمودة، (ط١، دار الفاروق، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م).

أبو الوفاء علي بن محمد الحنبلي ابن عقيل، "الواضح في أصول الفقه". تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).

أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، "إحكام الفصول في أحكام الأصول". تحقيق عمران علي أحمد العربي، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).

أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، "الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى

الدليل". دراسة وتحقيق وتعليق محمد علي فركوس، (بيروت: المكتبة المكية – دار البشائر الإسلامية).

أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، "أصول الجصاص المسمى 'الفصول في الأصول'". (بيروت: دار الكتب العلمية).

أبو بكر عبد الرزاق بن همام الحميري اليماني الصنعاني عبد الرزاق الصنعاني، "المصنف". تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، (ط٢، المجلس العلمي – الهند، ١٤٠٣هـ).

أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي، "المستصفى من علم أصول الفقه". تحقيق محمد بن سليمان الأشقر، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م).

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، "المنخول من تعليقات الأصول". (ط١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).

أبو زكريا يحيى بن موسى الرهوني، "تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول". تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م).

أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي أبو يعلى، "العدة في أصول الفقه". تحقيق أحمد بن علي سير المباركي، (ط٣، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م).

أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الغرناطي ابن حيان، "تفسير البحر المحيط". حقق أصوله وعَلَّق عليه وخرَّج أحاديثه عبد الرزاق المهدي، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م).

أحمد بن زكريا ابن فارس، "مقاييس اللغة". علق عليه أنس محمد الشامي، (القاهرة: دار الحديث).

أحمد بن شعيب النسائي، "سنن النسائي". تعليق محمد ناصر الدين الألباني، (ط٢، مكتبة المعارف، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).

أحمد بن عبد الحليم الحراني ابن تيمية، "مجموع الفتاوى". خرج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز، (ط٣، دار الوفاء، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م).

أحمد بن محمد بن علي الفيومي، "المصباح المنير". تحقيق يحيى المراد، (ط١، مؤسسة المختار، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).

إسماعيل بن حماد الجوهري، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٨هـ).

آل تيمية جمعها وبيضها أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد العزيز الحراني الدمشقي، "المسودة في أصول الفقه". (ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).

تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني ابن تيمية، "جواب الاعتراضات المصرية على الفتوى الحموية". تحقيق محمد عزير شمس، (ط١، دار عالم الفوائد).

تقي الدين علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، "الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول". (ط٢، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م).

جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر ابن الحاجب، "مختصر منتهى السؤل والأمل في علم الأصول والجدل". تحقيق نذير حمادو، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).

سليمان بن الأشعث السجستاني، "سنن أبي داود". تعليق محمد ناصر الدين الألباني، (ط٢، مكتبة المعارف، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٧م).

سليمان بن عبد القوي الصرصري نجم الدين أبو الربيع الطوفي، "شرح مختصر الروضة". تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة).

شمس الدين محمد بن مفلح الحنبلي المقدسي، "أصول الفقه". تحقيق وتعليق فهد بن محمد السدحان، (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).

شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، "نفائس الأصول في شرح المحصول". تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (ط١، مكة:

مكتبة نزار مصطفى الباز). وتحقيق محمد عبد القادر عطا، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية).

صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الشافعي الهندي، "الفائق في أصول الفقه". تحقيق محمود نصار، (بيروت: دار الكتب العلمية).

عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، "البرهان في أصول الفقه". (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م).

عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي الدبوسي، "تقويم الأدلة في أصول الفقه". تحقيق عدنان العلي، (ط١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م).

علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الحنبلي المرداوي، "التحبير شرح التحرير في أصول الفقه". (الرياض: مكتبة الرشد).

علاء الدين السمرقندي، "الميزان في أصول الفقه". تحقيق يحيى مراد، (بيروت: دار الكتب العلمية).

علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، "كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي". (بيروت: دار الكتاب العربي).

علي بن محمد الآمدي، "الإحكام في أصول الأحكام". علق عليه عبد الرزاق عفيفي، (ط١، الرياض: دار الصميعي، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

علي بن محمد الشريف الحسيني الحنفي الجرجاني، "التعريفات". تحقيق وزيادة محمد عبد الرحمن المرعشلي، (ط٢، بيروت: دار النفائس، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).

فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، "المحصول في علم أصول الفقه". (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).

مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي مالك، "موطأ الإمام مالك". تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

مجمع اللغة العربية بالقاهرة. "المعجم الوسيط". (ط٢، دار الدعوة).

محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، "أصول السرخسي". تحقيق رفيق العجم،

(ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

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

محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، "البحر المحيط في أصول الفقه". تعليق محمد محمد تامر، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).

محمد بن حمزة شمس الدين الفناري، "فصول البدائع في أصول الشرائع". تحقيق محمد حسين محمد حسن إسماعيل، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).

محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي ابن العربي، "المسالك في شرح موطأ مالك". (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).

محمد بن علي بن محمد الشوكاني، "إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول". تحقيق محمد صبحي حلاق، (ط٣، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٢٨هـ).

محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي اللكنوي، "فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م).

محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، "القاموس المحيط". تحقيق وتقديم يحيى مراد، (ط٢، مؤسسة المختار، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م).

محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، "تاج العروس من جواهر القاموس". تحقيق جماعة من المختصين، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٣٨٥-١٤٢٢هـ/١٩٦٥-٢٠٠١م).

مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري مسلم، "صحيح مسلم". ترقيم وترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).

مظفر الدين أحمد بن علي ابن الساعاتي، "البديع في أصول الفقه، المسمى: بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام". تحقيق مصطفى محمود الأزهري ومحمد

حين الدمياطي، (بيروت: دار ابن القيم).

منصور بن محمد أبو المظفر السمعاني، "الانتصار لأصحاب الحديث". تحقيق محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، (ط١، مكتبة أضواء المنار، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

bibliography

Ibrāhīm ibn Mūsā al-Lakhmī al-Gharnāṭī al-Shāṭibī, al-Muwāfaqāt. Edited by Abū ʿUbaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān. (Dār Ibn ʿAffān).

Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Shīrāzī, al-Tabṣirah fī Uṣūl al-Fiqh. Edited by Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1424 AH / 2002 CE).

Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn ʿAlī al-Shīrāzī, al-Lumaʿ fī Uṣūl al-Fiqh. Edited, introduced, and annotated by Muḥyī al-Dīn Mustaw and Yūsuf ʿAlī Badiwī. (Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib).

Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Ismāʿīl ibn Sīdah al-Mursī, al-Muḥkam wa-l-Muḥīṭ al-Aʿẓam. Edited by ʿAbd al-Ḥamīd Hindāwī. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1421 AH / 2000 CE).

Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn ʿUmar al-Dāraquṭnī, Sunan al-Dāraquṭnī. Edited, text established, and annotated by Shuʿayb al-Arnaʾūṭ and others. (1st ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1424 AH / 2004 CE).

Abū al-Ḥusayn Muḥammad ibn ʿAlī al-Ṭayyib al-Muʿtazilī al-Baṣrī, al-Muʿtamad fī Uṣūl al-Fiqh. Edited by Khalīl al-Mays. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1403 AH / 1983 CE).

Abū al-Muẓaffar Manṣūr ibn Muḥammad al-Marwazī al-Samʿānī, al-Qawāṭiʿ fī Uṣūl al-Fiqh. Edited and hadiths verified by Abū Suhayl Ṣāliḥ Suhayl ʿAlī Ḥamūdah. (1st ed., Dār al-Fārūq, 1432 AH / 2011 CE).

Abū al-Wafā ʿAlī ibn Muḥammad al-Ḥanbalī ibn ʿAqīl, al-Wāḍiḥ fī Uṣūl al-Fiqh. Edited by ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. (1st ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1420 AH / 1999 CE).

Abū al-Walīd Sulaymān ibn Khalaf al-Bājī, Iḥkām al-

Fuṣūl fī Aḥkām al-Uṣūl. Edited by ʿImrān ʿAlī Aḥmad al-ʿArabī. (1st ed., Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1430 AH / 2009 CE).

Abū al-Walīd Sulaymān ibn Khalaf al-Bājī, al-Ishārah fī Maʿrifat al-Uṣūl wa-l-Wajāzah fī Maʿnā al-Dalīl. Study, edition, and annotation by Muḥammad ʿAlī Farkūs. (Beirut:] al-Maktabah al-Makkiyyah – Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyyah.(

Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, Uṣūl al-Jaṣṣāṣ al-Musammā "al-Fuṣūl fī al-Uṣūl". (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah).

Abū Bakr ʿAbd al-Razzāq ibn Hammām al-Ḥimyarī al-Yamānī al-Ṣanʿānī ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, al-Muṣannaf. Edited by Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī. (2nd ed., al-Majlis al-ʿIlmī – India, 1403 AH).

Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭūsī al-Ghazālī, al-Mustaṣfā min ʿIlm Uṣūl al-Fiqh. Edited by Muḥammad ibn Sulaymān al-Ashqar. (1st ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1431 AH / 2010 CE).

Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, al-Mankhūl min Taʿlīqāt al-Uṣūl. (1st ed., Beirut: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah, 1429 AH / 2008 CE).

Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Mūsā al-Rahūnī, Tuḥfat al-Masʾūl fī Sharḥ Mukhtaṣar Muntahā al-Suʾūl. Edited by Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2007 CE).

Abū Yaʿlā Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Farrāʾ al-Baghdādī al-Ḥanbalī Abū Yaʿlā, al-ʿUddah fī Uṣūl al-Fiqh. Edited by Aḥmad ibn ʿAlī Sīr al-Mubārakī. (3rd ed., 1414 AH / 1993 CE).

Athīr al-Dīn Muḥammad ibn Yūsuf ibn ʿAlī ibn Yūsuf ibn Ḥayyān al-Andalusī al-Gharnāṭī Ibn Ḥayyān, Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ. Text established, annotated, and hadiths verified by ʿAbd al-Razzāq al-Mahdī. (1st ed., Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1423 AH / 2002 CE).

Aḥmad ibn Zakariyyā Ibn Fāris, Maqāyīs al-Lughah.

Annotated by Anas Muḥammad al-Shāmī. (Cairo: Dār al-Ḥadīth).

Aḥmad ibn Shuʿayb al-Nasāʾī, Sunan al-Nasāʾī. Annotated by Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. (2nd ed., Maktabat al-Maʿārif, 1429 AH / 2008 CE).

Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm al-Ḥarrānī Ibn Taymiyyah, Majmūʿ al-Fatāwā. Hadiths verified by ʿĀmir al-Jazzār and Anwar al-Bāz. (3rd ed., Dār al-Wafāʾ, 1426 AH / 2005 CE).

Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿAlī al-Fayyūmī, al-Miṣbāḥ al-Munīr. Edited by Yaḥyā al-Murād. (1st ed., Muʾassasat al-Mukhtār, 1429 AH / 2008 CE).

Ismāʿīl ibn Ḥammād al-Jawharī, al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa-Ṣiḥāḥ al-ʿArabiyyah. (1st ed., Beirut: Dār al-Fikr, 1418 AH).

Āl Taymiyyah – collected and finalized by Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿAbd al-ʿAzīz al-Ḥarrānī al-Dimashqī, al-Musawwadah fī Uṣūl al-Fiqh. (1st ed., 1429 AH / 2008 CE).

Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm al-Ḥarrānī Ibn Taymiyyah, Jawāb al-Iʿtirāḍāt al-Miṣriyyah ʿalā al-Fatwā al-Ḥamawiyyah. Edited by Muḥammad ʿUzayr Shams. (1st ed., Dār ʿĀlam al-Fawāʾid).

Taqī al-Dīn ʿAlī ibn ʿAbd al-Kāfī and his son Tāj al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb ibn ʿAlī al-Subkī, al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj ʿalā Minhāj al-Wuṣūl ilā ʿIlm al-Uṣūl. (2nd ed., Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1432 AH / 2011 CE).

Jamāl al-Dīn Abū ʿAmr ʿUthmān ibn ʿUmar Ibn al-Ḥājib, Mukhtaṣar Muntahā al-Suʾl wa-l-Amal fī ʿIlm al-Uṣūl wa-l-Jadal. Edited by Nadhīr Ḥammādū. (1st ed., Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1427 AH / 2006 CE).

Sulaymān ibn al-Ashʿath al-Sijistānī, Sunan Abī Dāwūd. Annotated by Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. (2nd ed., Maktabat al-Maʿārif, 1427 AH / 2007 CE).

Sulaymān ibn ʿAbd al-Qawī al-Ṣarṣarī Najm al-Dīn Abū al-Rabīʿ al-Ṭūfī, Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah. Edited by ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. (Beirut:

Muʾassasat al-Risālah).

Shams al-Dīn Muḥammad ibn Mufliḥ al-Ḥanbalī al-Maqdisī, Uṣūl al-Fiqh. Edited and annotated by Fahd ibn Muḥammad al-Sadḥān. (1st ed., Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān, 1420 AH / 1999 CE).

Shihāb al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn Idrīs al-Ṣanhājī al-Qarāfī, Nafāʾis al-Uṣūl fī Sharḥ al-Maḥṣūl. Edited by ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd and ʿAlī Muḥammad Maʿwaḍ. (1st ed., Mecca: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz). And edited by Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭṭā. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah).

Ṣafī al-Dīn Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥīm al-Armawī al-Shāfiʿī al-Hindī, al-Fāʾiq fī Uṣūl al-Fiqh. Edited by Maḥmūd Naṣṣār. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah).

ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd Allāh Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, al-urhān fī Uṣūl al-Fiqh. (1st ed., Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1423 AH / 2002 CE).

ʿUbayd Allāh ibn ʿUmar ibn ʿĪsā al-Ḥanafī al-Dabūsī, Taqwīm al-Adillah fī Uṣūl al-Fiqh. Edited by ʿAdnān al-ʿAlī. (1st ed., Beirut: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah, 1426 AH / 2006 CE).

ʿAlāʾ al-Dīn Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Sulaymān al-Ḥanbalī al-Mardāwī, al-Taḥbīr Sharḥ al-Taḥrīr fī Uṣūl al-Fiqh. (Riyadh: Maktabat al-Rushd).

ʿAlāʾ al-Dīn al-Samarqandī, al-Mīzān fī Uṣūl al-Fiqh. Edited by Yaḥyā Murād. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah).

ʿAlāʾ al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz ibn Aḥmad al-Bukhārī, Kashf al-Asrār ʿan Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī. (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī).

ʿAlī ibn Muḥammad al-Āmidī, al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām. Annotated by ʿAbd al-Razzāq ʿAfīfī. (1st ed., Riyadh: Dār al-Ṣumayʿī, 1424 AH / 2003 CE).

ʿAlī ibn Muḥammad al-Sharīf al-Ḥusaynī al-Ḥanafī al-Jurjānī, al-Taʿrīfāt. Edited and expanded by Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān al-Marʿashlī. (2nd ed., Beirut: Dār al-

Nafāʾis, 1428 AH / 2007 CE).

Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar ibn al-Ḥusayn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*. (1st ed., Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1429 AH / 2008 CE).

Mālik ibn Anas Abū ʿAbd Allāh al-Aṣbaḥī Mālik, Muwaṭṭaʾ al-Imām Mālik. Edited by Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī).

Majmaʿ al-Lughah al-ʿArabiyyah bi-l-Qāhirah, al-Muʿjam al-Wasīṭ. (2nd ed., Dār al-Daʿwah).

Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl al-Sarakhsī, Uṣūl al-Sarahsī. Edited by Rafīq al-ʿAjam. (1st ed., Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1418 AH / 1997 CE).

Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-Azhari al-Harawī Abū Manṣūr al-Azhari, Tahdhīb al-Lughah. Edited by Muḥammad ʿAwaḍ Maʿrib. (1st ed., Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2001 CE).

Muḥammad ibn Bahādur ibn ʿAbd Allāh al-Zarkashī, al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh. Annotated by Muḥammad Muḥammad Tāmir. (2nd ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1428 AH / 2007 CE).

Muḥammad ibn Ḥamzah Shams al-Dīn al-Fanārī, Fuṣūl al-Badāʾiʿ fī Uṣūl al-Sharāʾiʿ. Edited by Muḥammad Ḥusayn Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1427 AH / 2006 CE).

Muḥammad ibn ʿAbd Allāh Abū Bakr ibn al-ʿArabī al-Maʿāfirī al-Ishbīlī al-Mālikī Ibn al-ʿArabī, al-Masālik fī Sharḥ Muwaṭṭaʾ Mālik. (1st ed., Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1428 AH / 2007 CE).

Muḥammad ibn ʿAlī ibn Muḥammad al-Shawkānī, Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq ʿIlm al-Uṣūl. Edited by Muḥammad Ṣubḥī Ḥallāq. (3rd ed., Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1428 AH).

Muḥammad ibn Niẓām al-Dīn al-Anṣārī al-Laknawī al-Laknawī, Fawātiḥ al-Raḥmūt bi-Sharḥ Musallam al-Thubūt. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1423 AH / 2002 CE).

Muḥammad ibn Yaʿqūb al-Fīrūzābādī, al-Qāmūs al-

Muḥīṭ. Edited and introduced by Yaḥyā Murād. (2nd ed., Muʾassasat al-Mukhtār, 1431 AH / 2010 CE).

Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī al-Zabīdī, Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs. Edited by a group of specialists. (Kuwait: Ministry of Guidance and Information – National Council for Culture, Arts and Letters, 1385–1422 AH / 1965–2001 CE).

Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim. Numbered and arranged by Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. (1st ed., Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1429 AH / 2008 CE).

Muẓaffar al-Dīn Aḥmad ibn ʿAlī Ibn al-Sāʿātī, al-Badīʿ fī Uṣūl al-Fiqh al-Musammā: Badīʿ al-Niẓām al-Jāmiʿ bayna Uṣūl al-Bazdawī wa-l-Iḥkām. Edited by Muṣṭafā Maḥmūd al-Azhari and Muḥammad Ḥayn al-Dimyāṭī. (Beirut: Dār Ibn al-Qayyim).

Manṣūr ibn Muḥammad Abū al-Muẓaffar al-Samʿānī, al-Intiṣār li-Aṣḥāb al-Ḥadīth. Edited by Muḥammad ibn Ḥusayn ibn Ḥasan al-Jayzānī. (1st ed., Maktabat Aḍwāʾ al-Manār, 1417 AH / 1996 CE).

حقوق المشهود عليه

- في الفقه الإسلامي والنظام السعودي -

The Rights Of Who Testified Against

- In the Islamic jurisprudence and Saudi Law -

إعداد:

د / عامر بن إبراهيم بن إبراهيم التركي

الأستاذ المشارك بقسم الدراسات القضائية بكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Prepared by:

Dr. Amer bin Ibrahim bin Ibrahim Al-Turki

Associate Professor in the Department of Judicial Studies, Faculty of Sharia, Islamic University of Madinah

Email: ameralturki@iu.edu.sa

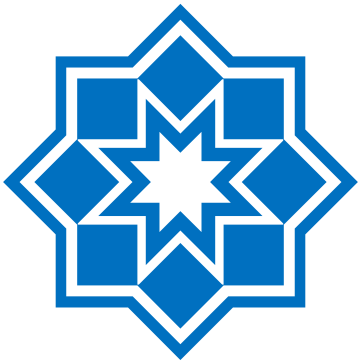
استلام البحث A Research Receiving		اعتماد البحث A Research Approving
2024/11/17		2025/03/19

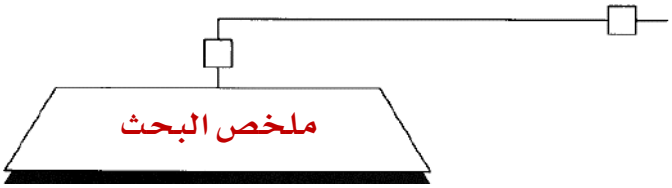
نشر البحث

A Research publication

محرم ١٤٤٨هـ - June 2026

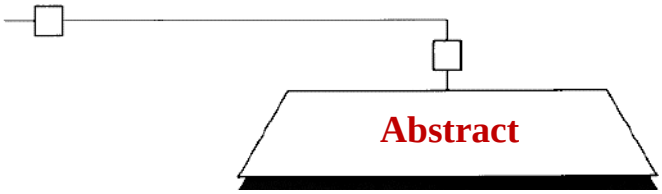
DOI:10.36046/2323-060-217-020





كرَّم الإسلام الإنسان أيما تكريم، وكان من صور تكريمه: أن كفل له حقوقاً كثيرة، وأوجب العمل بها، وحرم الاعتداء عليها، وقد تناول البحث حقوق المشهود عليه المذكورة في كتب الفقه الإسلامي، ونظام الإثبات السعودي، وعددها خمسة عشر حقاً، وقد انتظم البحث في مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، والحقوق المذكورة في البحث هي: (حقه في حق المشهود عليه في تحقق شروط الشاهد، واعتماد الشهادة فيما تقبل فيه، وتحديد محل الشهادة، وعدد الشهود، وأسماءهم، وأداء الشهادة عليه مشافهة، وسماع الشهادة، وتفريق الشهود، والاطلاع على محضر سماع الشهود إذا تخلف عن سماعها منهم، وتحليف الشاهد، وتوجيه الأسئلة إلى الشاهد، وعدم تلفيق الشهادات المتناقضة، ونفي شهادة الشهود، وبيان ما يخل بشهادة الشاهد، وحقه في طلب المهلة لإحضار شهوده)، وكان من نتائج البحث: عدم وجود تعريف للحق عند المتقدمين، وأنه يمكن تعريف حق المشهود عليه بأنه: أمر شرعي أو نظامي وجب مصلحةً له، وأن أحكام نظام الإثبات السعودي لم تلتزم بمذهب معين، ومن توصياته: نشر الوعي الفقهي والنظامي لدى أفراد المجتمع – لا سيما العامة منهم – من خلال تفقير النظام، وتقسيم مسائله، وإيراد أحكامه بلفظ سهل واضح مختصر، ودراسة بقية مسائل نظام الإثبات، والأنظمة العدلية الأخرى دراسة فقهية نظامية، لما في ذلك من تكامل بين العلوم، وخدمة للمتخصصين وغيرهم.

الكلمات المفتاحية: (حقوق، المشهود عليه، الفقه، النظام، حقوق الإنسان).



Abstract

Islam has greatly honored humanity, and one of the manifestations of this honor is the guarantee of numerous rights, the obligation to uphold them, and the prohibition of any infringement upon them. This research addresses the rights of the defendant as mentioned in Islamic jurisprudence and the Saudi Evidence Law, amounting to fifteen rights.

The research is organized into an introduction, two main chapters, and a conclusion. The rights discussed in the study include: (the defendant's right to ensure that the witness fulfills the required conditions, the admissibility of testimony in what it is accepted, the specification of the subject matter of testimony, the number of witnesses and their names, the right for the testimony to be delivered verbally in his presence, the hearing of testimony, the separation of witnesses, access to the minutes of witness hearings if the defendant was absent, the swearing of the witness, the right to direct questions to the witness, the right to reject contradictory testimonies, the denial of witness testimony, the clarification of anything that might impair the credibility of a witness's testimony, and the defendant's right to request time to present his witnesses).

The research concludes that earlier Islamic scholars did not provide a precise definition of "right," and it is possible to define the defendant's right as (a lawful or statutory matter established for his benefit). Additionally, the Saudi Evidence Law do not adhere to a specific school of jurisprudence.

Among the recommendations made by the research are: raising awareness of both jurisprudential and statutory matters among the general public, especially the laypeople, by simplifying legal texts and presenting their rulings in clear, concise language, and conducting further studies on other aspects of the Evidence Law and other judicial systems from both a jurisprudential and statutory perspective, to foster an integration of knowledge and benefit both specialists and non-specialists alike.

Keywords: (Rights, Defendant, Jurisprudence, Legal System, Human Rights).

المقدِّمة

بسم الله، والحمد له، والصلاة على رسوله.

أما بعد:

فإن الدين الإسلامي قد كفل لكل فرد من أفراد المجتمع حقه، ومنع من سلب هذه الحقوق تحت أي ذريعة كانت، ويعد هذا جزءاً من تكريم الإنسان الذي أثبته الله ﷻ بقوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠].

وتتأكد أهمية المحافظة على حقوق الشخص إذا كانت متصلة بالقضاء، واقعة في داره؛ إذ هو ملجأ طالب العدالة، ومأوى الهارب من الجور.

كما تزيد أهمية المحافظة على هذه الحقوق إذا كانت متعلقة بالشخص الواقع في الجانب الأضعف، والموقف الأدنى، كما هو حال المشهود عليه.

ومما يزيد حقوق المشهود عليه أهميةً كون الشهادة من أهم وأشهر وسائل الإثبات، وأكثرها استعمالاً؛ فهي بذلك تستحق بيان أحكامها، وتوضيح مسائلها بشكل يجلي العمى، ويدفع الالتباس؛ ليكون أفراد المجتمع على علم كاف بأشهر وسائل الإثبات، الأمر الذي ينعكس إيجاباً على عملية التقاضي.

وفي هذا البحث تناولٌ لحقوق المشهود عليه من الجانبين: الفقه –المذاهب الفقهية الأربعة–، والنظام –نظام الإثبات السعودي–، وقد بلغ عددها: خمسة عشر حقاً، وعنون بـ: (حقوق المشهود عليه في الفقه الإسلامي والنظام السعودي)، مع الأخذ بالاختصار قدر المستطاع.

أسأل الله ﷻ أن يسدد الحرف، ويصوب الوصف، وينفع بالمكتوب كاتبَه وقارئه.

۞ أهمية الموضوع:

تتلخص أهمية الموضوع فيما يلي:

١. يحقق البحث الفائدة للباحث، والعاملين والمهتمين بالقضاء من خلال بيان حقوق المشهود عليه فقهاً ونظاماً لتتم مراعاتها، والعمل بها.

٢. يبرهن البحث على مدى عناية الدين الإسلامي بحقوق الإنسان (حقوق المشهود عليه نموذجاً).

٣. يدلل البحث على مدى اهتمام المنظم السعودي بحقوق الإنسان (حقوق المشهود عليه نموذجاً).

۞ أسباب اختيار الموضوع:

تتلخص أسباب اختيار الموضوع فيما يلي:

١. ما تقدم إيراده من أهمية للموضوع.

٢. الرغبة في بيان رعاية الفقه الإسلامي والنظام السعودي لحقوق الإنسان (حقوق المشهود عليه نموذجاً)، وتصحيح الصورة الذهنية المغلوطة لدى البعض تجاه الدين الإسلامي، والمملكة العربية السعودية.

۞ مشكلة البحث:

تعد مراعاة حقوق الإنسان أمراً ذا أهمية بالغة، أكد عليها الدين الإسلامي الحنيف، وعقدت لرعايتها العهود والمواثيق، ومن صور حقوق الإنسان: حقوق المشهود عليه، ولمعرفة ما له من الحقوق؛ لا بد من استقراء نصوص الشريعة الإسلامية، والأنظمة ذات العلاقة؛ بغية العمل بهذه الحقوق، والبرهنة على رعاية الدين الإسلامي، والنظام السعودي لها.

۞ أسئلة البحث:

يمكن أن يجعل للبحث الأسئلة التالية:

١. ما معنى الحق؟

٢. ما الحقوق التي كفلها الدين والنظام الإسلامي للمشهود عليه؟

۞ أهداف البحث:

تتمثل أهداف البحث في الإجابة عن أسئلته المذكورة آنفاً.

۞ الدراسات السابقة:

لم يتم العثور على دراسة مطابقة أو مقاربة لموضوع البحث.

۞ منهج البحث:

يتلخص منهج البحث فيما يلي:

١. المنهج الوصفي: بوصف موضوع البحث.

٢. المنهج الاستقرائي: باستقراء الكتب الفقهية، ونظام الإثبات السعودي؛ وذلك لحصر موضوع البحث.

والعمل في البحث كما يلي:

١. ذكر الأدلة بلا مناقشة.

٢. كتابة الآيات بالرسم العثماني.

٣. عزو الأحاديث والآثار إلى مصادرها الأصلية (الصحيحان، ثم سنن أبي داود، فالترمذي، فالنسائي، فابن ماجه)، والحكم عليها من الكتب المتخصصة إن لم تكن بالصحيحين، أو أحدهما.

٤. ذكر أوجه الدلالة من الآيات، والأحاديث، والآثار من الكتب المختصة بها، فإن لم يُعثَر فيها فمن كتب أهل العلم، فإن لم يُعثَر أيضاً فسيذكرها الباحث مجتهِداً مختصِراً.

٥. توثيق الأقوال الفقهية من كتب المذهب نفسه، وتحديد أرجحها، وإثبات قول العالِم من كتبه، فإن لم يُذكر فيها فمن كتب مذهبه.

٦. عدم الترجمة للأعلام وفقاً لطبيعة هذه الأبحاث.

٧. أسلوب التوثيق وفق ما تشترطه المجلة المحكمة للبحث.

۞ خطة البحث:

ينتظم البحث في مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، كما يلي:

المقدمة، وتشمل: أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ومشكلة البحث، وأسئلته، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وخطته.

المبحث الأول: تعريف الحق والشهادة لغة واصطلاحاً، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الحق لغة واصطلاحاً، وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف الحق لغة.

الفرع الثاني: تعريف الحق اصطلاحاً.

المطلب الثاني: تعريف الشهادة لغة واصطلاحاً، وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف الشهادة لغة.

الفرع الثاني: تعريف الشهادة اصطلاحاً.

المبحث الثاني: حقوق المشهود عليه في الفقه الإسلامي والنظام السعودي، وفيه اثنا عشر مطلباً:

المطلب الأول: حق المشهود عليه في تحقق شروط الشاهد (وأبرزها السن والعدالة وعدم التهمة).

المطلب الثاني: حق المشهود عليه في اعتماد الشهادة فيما تقبل فيه.

المطلب الثالث: حق المشهود عليه في تحديد محل الشهادة، وعدد الشهود، وأسماءهم.

المطلب الرابع: حق المشهود عليه في أداء الشهادة عليه مشافهة.

المطلب الخامس: حق المشهود عليه في سماع الشهادة، وتفريق الشهود، والاطلاع على محضر سماع الشهود إذا تخلف عن سماعها منهم.

المطلب السادس: حق المشهود عليه في تحليف الشاهد.

المطلب السابع: حق المشهود عليه في توجيه الأسئلة إلى الشاهد.

المطلب الثامن: حق المشهود عليه في عدم تلفيق الشهادات المتناقضة.

المطلب التاسع: حق المشهود عليه في نفي شهادة الشهود.

المطلب العاشر: حق المشهود عليه في بيان ما يخل بشهادة الشاهد، وحقه في

طلب المهلة لإحضار شهوده.

الخاتمة.

فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول: تعريف الحق والشهادة لغة واصطلاحاً

يحسن قبل البدء بموضوع البحث -حقوق المشهود عليه في الفقه والنظام- التطرقُ لمعنى الألفاظ الواردة في عنوانه؛ لتتضح فكرته، وتَبِين درته، وفي هذا المبحث مطلبان: الأول في تعريف الحق لغة واصطلاحاً، والثاني: في تعريف الشهادة لغة واصطلاحاً.

المطلب الأول: تعريف الحق لغة واصطلاحاً

وفيه فرعان:

تعد لفظة الحق من أكثر الألفاظ استخداماً، وأوسعها انتشاراً، ومن أقلها تعريفاً وتبييناً، وفي هذا المطلب بيان لمعنى الحق في اللغة والاصطلاح.

الفرع الأول: تعريف الحق لغة:

الحق لغة: مصدر حقَّ، يحق، ويجمع على حقوق، وحِقاق، والحق: ضد الباطل، ويطلق كذلك على الثابت والواجب(١)، وهو الأقرب للمعنى الاصطلاحي، قال ابن فارس: (الحاء والقاف أصل واحد، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته. فالحق نقيض الباطل، ثم يرجع كل فرع إليه بجودة الاستخراج وحسن التلفيق، ويقال: حق الشيء: وجب)(٢).

والحق: من أسماء الله ﷻ، ويطلق على معان عدة كالعدل، والإسلام، والقرآن، والموت، والمِلك، والمال، والنصيب، والصدق، واليقين، والحزم. وأصله: التوافق

(١) ينظر: محمد بن مكرم ابن منظور الرويفعي، "لسان العرب". الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، (ط٣، دار صادر، ١٤١٤هـ)، ١٠: ٤٩.

(٢) ينظر: أحمد بن فارس القزويني، "مقاييس اللغة". المحقق: عبد السلام محمد هارون، (د.ط. دار الفكر، ١٣٩٩هـ)، ٢: ١٥.

والتطابق(١).

الفرع الثاني: تعريف الحق اصطلاحاً:

لم يرد تعريف للحق بالمعنى الاصطلاحي في كتب المتقدمين، ويمكن تبرير ذلك بوضوح معنى الحق لديهم وعدم الحاجة لتعريفه، أو لاستعمالهم لفظ الحق مع إرادتهم المعنى اللغوي، وقد وردت عبارات في كلام بعض الفقهاء ﷺ تدور في فلك المعنى اللغوي للحق، وكلها راجعة إلى معنى الثبوت.

ومن تعريفات الحق اصطلاحاً: ما ثبت بإقرار الشارع، وأضفى عليه حمايته(٢)، وعرف أيضاً بأنه: اختصاص يقر به الشرع سلطة على شيء، أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقاً لمصلحة معينة(٣).

ويمكن تعريف الحق الوارد في عنوان البحث بأنه: أمر شرعي أو نظامي وجب مصلحةً للمشهود عليه.

المطلب الثاني: تعريف الشهادة لغة واصطلاحاً

وفيه فرعان:

تعد الشهادة أبرز طرق الحكم القضائي، وأكثرها تفصيلاً في الأحكام،

---

(١) ينظر: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، "تاج العروس من جواهر القاموس". تحقيق: جماعة من المختصين، (د.ط. وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، ١٣٨٥ –١٤٢٢ هـ)، ٢٥: ١٦٦–١٦٧.

(٢) ينظر: علي الخفيف، "الملكية في الشريعة الإسلامية مع المقارنة بالشرائع الوضعية (معناها، أنواعها، عناصرها، خواصها، قيودها)". (د.ط، مصر، دار الفكر العربي، ١٤١٦هـ–١٩٩٦م)، ٦.

(٣) ينظر: فتحي الدريني، "الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده". (ط ٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ –١٩٨٤م)، ١٩٣.

وأوسعها انتشاراً، وذلك يحتم تعريفها في اللغة والاصطلاح، وهو ما سيكون في هذا المطلب.

الفرع الأول: تعريف الشهادة لغة:

الشهادة لغة: مصدر شهد يشهد، وهو لفظ يرد على معان متعددة، وهي:

الأول: الإخبار بوجه قاطع(١)، وهو المراد عند إطلاق لفظ الشهادة في القضاء، والمراد في هذا المطلب، وشاهده قول ابن العباس ﷺ: «**شهد عندي رجال مرضيون، وأرضاهم عندي عمر، أن النبي ﷺ نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس، وبعد العصر حتى تغرب**»(٢)، ويدخل في هذا المعنى: الأداء، يقال: شهد له بكذا، أي: أدى له خبراً قاطعاً، ويدخل في هذ المعنى كذلك: الإقرار، فهو إخبار على النفس بشكل قاطع.

الثاني: البيان والعلم(٣)، وشاهده قوله ﷻ: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [آل عمران: ١٨]، أي: بيَّن وأعلم(٤).

الثالث: الحلف(٥)، وشاهده قوله ﷻ: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ

---

(١) ينظر: الزبيدي، "تاج العروس"، ٨: ٢٥٢.

(٢) أخرجه أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، "صحيح البخاري". المحقق: جماعة من العلماء، (ط١، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢)، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس، ١: ١٢٠، رقم الحديث (٥٨١).

(٣) ينظر: الزبيدي، "تاج العروس"، ٨: ٢٥٩.

(٤) ينظر: محمد بن أحمد القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (ط٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ)، ٤: ٤٢.

(٥) ينظر: الزبيدي، "تاج العروس"، ٨: ٢٥٦.

﴿لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: ١]، أي: نحلف(١).

الرابع: الحضور(٢)، وشاهده قوله ﷻ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥]، أي: حضر(٣)، ويدخل في هذا المعنى: الإدراك، كقولك: شهدت الندوة، أي: أدركتها وحضرتها، والعلانية، كقولك: كانت المناقشة مشهودة، أي: عقدت علانية.

الخامس: المعاينة(٤)، كقول القاضي لمعاونه: اشهد محل النزاع، أي: عاينْه.

قال ابن فارس رحمه الله: (الشين، والهاء، والدال أصل يدل على حضور وعلم وإعلام، لا يخرج شيء من فروعه عن الذي ذكرناه)(٥).

الفرع الثاني: تعريف الشهادة اصطلاحاً:

تعددت تعريفات الشهادة اصطلاحاً، وسُيكتفى هنا –مراعاة لطبيعة البحث– بذكر تعريف واحد لعله يكون الأنسب، وهو: إخبارُ مقبولِ القولِ بحقٍ لغيره على غيره عند الحاكم، وشرحه كما يلي:

– إخبار: عُبِّر عن الشهادة بالخبر لاحتمالها الصدق، والكذب.

– مقبول القول: قيد يخرج من لم تجتمع فيه شروط الشاهد.

– بحق: قيد يخرج الإخبار بغير الحق الثابت للمشهود له؛ فلا فائدة من ذلك.

– لغيره: قيد يخرج الإخبار للنفس (الدعوى)، وهذا القيد يشمل الإخبار بحقوق العبد، ويشمل كذلك الإخبار بحقوق الله ﷻ، والشهادة على رؤية الهلال

---

(١) ينظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٨: ١٢٢.

(٢) ينظر: ابن منظور، "لسان العرب"، ٣: ٢٣٩.

(٣) ينظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٢: ٢٩٩.

(٤) ينظر: ابن منظور، "لسان العرب"، ٣: ٢٣٩.

(٥) ينظر: ابن فارس، "مقاييس اللغة"، ٣: ٢٢١.

تتضمن الإخبار عن حق لله ﷻ على عباده.

– على غيره: قيد يخرج الإخبار على النفس (الإقرار).

– في مجلس الحكم: قيد يخرج الإخبار بالحقوق خارج مجلس الحكم؛ فلا عبرة بشهادة لم تكتسب الحجية، وحجيتها تتحقق باتصالها بالقضاء، أي: بأدائها عند حاكم.

المبحث الثاني: حقوق المشهود عليه في الفقه الإسلامي والنظام السعودي

أوجب الإسلام العمل بقواعد العدالة بين الخصوم، ورتّب على ذلك الأجر العظيم، ورهّب من مخالفة العدل، ورتّب على ذلك الجزاء الأليم، وقد أخذ المنظم السعودي بالوحيين في تشريع أنظمته؛ فزخرت نصوصها بأحكام تحقق العدالة، وتثبت الحقوق، ومن ذلك: إثبات مجموعة من حقوق المشهود عليه في نظام الإثبات الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٤٣) وتاريخ ١٤٤٣/٥/٢٦، وفيما يلي تناول لهذه الحقوق.

المطلب الأول: حق المشهود عليه في تحقق شروط الشاهد (وأبرزها السن والعدالة وعدم التهمة)

تشترط في الشاهد عدة شروط، منها: البلوغ، والعدالة، وعدم التهمة، وفيما يلي تناول لهذه الشروط بالتفصيل.

۞ شرط البلوغ:

اتفق الفقهاء ﷺ على رد شهادة الصبي غير المميز(١)، ومستندهم: الأدلة

---

(١) ينظر: أبو بكر بن مسعود الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع". (ط١، مصر، مطبعة شركة المطبوعات العلمية، ١٣٢٨هـ)، ٦: ٢٦٧؛ وعبد الوهاب بن علي الثعلبي، "التلقين في الفقه المالكي". تحقيق: محمد بو خبزة، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية،١٤٢٥هـ)، ٢: ٢١٠؛ وأبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، "روضة الطالبين وعمدة المفتين"، المحقق: زهير الشاويش، (ط٣، المكتب الإسلامي، ١٤١٢)، ١١: =

الموجبة لبلوغ الشاهد، وعقله(١)، وقد نقل الإجماع على عدم قبول شهادة غير العاقل لطفولية؛ لعدم قدرته على تحصيل العلم، وضبطه، وانتفاء الثقة والاطمئنان بقوله لعدم تكليفه فلا يتورع عن الكذب(٢).

وأما شهادة الصبي المميز، فالحنفية والشافعية على منعها(٣)، والمالكية على منعها فيما عدا القتل والجرح فيما بينهم(٤)، وللحنابلة ثلاث روايات(٥): الأولى توافق الحنفية والشافعية، وهي المعتمدة(٦)، والثانية توافق المالكية، والثالثة: قبول شهادته إذا

=

٢٢٢؛ وأبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي ابن قدامة، "المغني". المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، (ط٣، دار عالم الكتب ، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧م)، ١٠: ١٤٤.

(١) الأدلة مذكورة في المسألة التالية مباشرة.

(٢) ينظر: ابن قدامة، "المغني"، ١٠: ١٤٤.

(٣) ينظر: محمد بن أحمد السرخسي، "المبسوط". (د.ط، بيروت، دار المعرفة، د.ت)، ١٦: ١٣٥؛ وأبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري الماوردي البغدادي، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ – ١٩٩٩ م)، ١٧: ٥٩.

(٤) ينظر: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، "الذخيرة". (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤ م)، ١٠: ٢٠٩.

(٥) ينظر: ابن قدامة، "المغني"، ١٠: ١٤٤؛ وعلاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف –المطبوع مع المقنع والشرح الكبير". (ط١، مصر: هجر، ١٤١٥–١٩٩٥ م)، ١٢: ٣٧.

(٦) ينظر: ابن قدامة، "المغني"، ١٠: ١٤٥؛ والمرداوي، " الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، ١٢: ٣٧.

كان عدلاً؛ لشبهه بالعدل البالغ من جهة ضبطه للشهادة، ومن جهة كونه يؤمر بالصلاة، واستثنى بعضهم شهادته في الحدود والقصاص لخطورة أمرهما، ولأن الخلاف في المسألة بمقام الشبهة الدارئة للحد، والقصاص يقاس عليه.

ومستند المانعين منها: الأدلة الموجبة لعقل الشاهد، وبلوغه، ومنها:

١. قوله ﷻ: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والصبي ليس رجلاً(١).

٢. قوله ﷻ: ﴿فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فالعدول عن الرجلين إلى الرجل والمرأتين دليل على منع العدول إلى غيرهم من الصبيان(٢).

٣. قوله ﷻ: ﴿وَلَا يَأۡبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله: ﴿وَلَا تَكۡتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَۚ وَمَن يَكۡتُمۡهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٞ قَلۡبُهُۥۗ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، وللصبي أن يأب ويكتم لعدم تكليفه(٣).

٤. قوله ﷻ: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾[الطلاق: ٢]، والصبي لا يوصف

---

(١) ينظر: أبو بكر الرازي الجصاص، "شرح مختصر الطحاوي". تحقيق: عصمت الله عناية الله محمد، وآخرون، (ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية – ودار السراج، ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م)، ٨: ١٠٨؛ والماوردي، "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي"، ١٧: ٦٠؛ وإبراهيم بن محمد ابن مفلح، "المبدع في شرح المقنع". (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ)، ٨: ٢٢٩.

(٢) ينظر: الماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٧: ٦٠.

(٣) ينظر: ابن مفلح، "المبدع في شرح المقنع"، ٨: ٣٠٠؛ عبد الرحمن بن محمد ابن قدامة، "الشرح الكبير على متن المقنع". تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط١، القاهرة مصر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ)، ١٢: ٣٢.

بالعدالة لعدم تكليفه، ووصف العدالة يكتسب عند الالتزام بالشرع(١).

٥. قياس رد شهادة الصبي هنا على ردها في غيرهما(٢)، وعلى عدم قبول إقراره على نفسه، قياساً على المجنون(٣).

ومستند المجيزين لها:

١. قوله ﷻ: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، والإعداد يستلزم تعلم أمور الحرب كاستخدام السلاح ونحوه، وخير التعلم ما كان في الصبا، وقد ينفذ الصبي على أقرانه ما تعلمه، فتقبل شهادتهم للضرورة(٤).

٢. روي عن بعض الصحابة ﷺ العمل بها من غير نكير؛ فعد ذلك إجماعاً(٥).

٣. القياس على قبول شهادة النساء منفردات فيما لا يطلع عليه الرجال

---

(١) الجصاص، "شرح مختصر الطحاوي"، ٨: ١٠٨؛ وإسماعيل بن يحيى المزني، "المختصر من علم الشافعي ومن معنى قوله"، تصحيح وتعليق: عبد الله بن شرف الدين الداغستاني، (ط١، الرياض، دار مدراج للنشر، ١٤٤٠هـ)، ٤١٣.

(٢) ينظر: الماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٧: ٥٩؛ وابن قدامة، "الشرح الكبير على متن المقنع"، ١٢: ٣٢.

(٣) ينظر: الماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٧: ٥٩.

(٤) ينظر: القرافي، "الذخيرة"، ١٠: ٢١٠؛ وعبد الوهاب البغدادي، "المعونة على مذهب عالم المدينة الإمام مالك بن أنس"، تحقيق: حميش عبد الحق، (د.ط، مكة السعودية، المكتبة التجارية، د.ت)، ١٥٢١.

(٥) ينظر: عبد الوهاب بن علي البغدادي، "الإشراف على نكت مسائل الخلاف". تحقيق: الحبيب طاهر، (ط١، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ)، ٢: ٩٦٤؛ والبغدادي، "المعونة على مذهب عالم المدينة"، ١٥٢٢.

للضرورة(١).

والراجح: قول المالكية مراعاة للضرورة، وهي: صون إهراق الدماء بغير حق.

❁ شرط العدالة:

أجمع الفقهاء ﷺ على اشتراط عدالة الشاهد(٢)، ولإجماعهم أدلة، منها:

١. قوله ﷻ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا ﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي: عدولاً(٣).

٢. قوله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ ﴾ [المائدة: ١٠٦]، وقال ﷻ: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [الطلاق: ٢].

٣. قوله ﷻ: ﴿مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والمرضيون هم: العدول(٤).

٤. قوله ﷺ: «**لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا زان ولا زانية، ولا ذي غمر على أخيه**»(٥)، وهذه أفعال تخالف العدالة.

---

(١) ينظر: القرافي، "الذخيرة"، ١٠: ٢١٠.

(٢) ينظر: محمد بن إبراهيم ابن المنذر النيسابوري، "الإجماع". تحقيق ودراسة: فؤاد عبد المنعم أحمد، (ط١، الرياض، دار المسلم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م)، ٦٦-٦٧.

(٣) ينظر: محمد بن جرير الطبري، "تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)"، تحقيق: محمود محمد شاكر، (د.ط، مكة المكرمة، دار التربية والتراث، د.ت)، ٣: ١٤٢.

(٤) ينظر: الطبري، "تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)"، ٦: ٦٢.

(٥) أخرجه أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، "سنن أبي داود". المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ط. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، كتاب: الأقضية، باب: من ترد شهادته، ٣: ٣٠٦، رقم الحديث =

٥. قوله ﷺ: «**لا نكاح إلا بولي، وشاهدي عدل**»(١).

٦. ولأن القاضي يعتمد على قول الشاهد في الحكم والتنفيذ؛ فوجب الوثوق بقوله ولا سبيل لذلك إلا بالعدالة(٢).

والعدالة مشترطة عند توفر أهلها، وإذا خلا البلد منهم أُخِذَ الأمثل فالأمثل؛ مراعاة للضرورة، فإذا ضاق الأمر اتسع، وإذا اتسع ضاق، فلا يُشهِد صاحبُ الحقِ المفضولَ مع وجود الأفضل، ولا يعتمد القاضي المفضولَ مع وجود الفاضل(٣).

=

(٣٦٠١)؛ وحسنه الألباني؛ ينظر: محمد ناصر الدين الألباني، "صحيح سنن أبي داود". (ط١، السعودية: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٩)، ٢: ٣٩٧.

(١) أخرجه أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، "السنن الكبير". (ط١، القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ١٤٣٢ – ٢٠١١ م)، كتاب: النكاح، جماع أبواب ما على الأولياء وإنكاح الآباء البكر بغير إذنها ووجه النكاح والرجل يتزوج أمته ويجعل عتقها صداقها وغير ذلك، باب لا نكاح، إلا بشاهدين عدلين، ٧: ٢٠٢، رقم الحديث: (١٣٧١٩)؛ وأبو القاسم سليمان بن أحمد اللخمي الشامي الطبراني، "المعجم الكبير". المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (ط٢، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت)، باب: العين، ما روى الحسن عن عمران بن حصين قتادة عن الحسن عن عمران، ١٨: ١٤٢، رقم الحديث: (٢٩٩)؛ وصححه الألباني. ينظر: محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الأشقودري الألباني، "صحيح الجامع الصغير وزياداته". (د.ط، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت)، ٢: ٢٥٤.

(٢) ينظر: عبد الله بن محمد ابن مودود، "الاختيار لتعليل المختار". تعليقات: محمود أبو دقيقة، (د.ط، القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٩٣٧م)، ٢: ١٤١.

(٣) ينظر: إبراهيم بن علي بن محمد ابن فرحون، "تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام". (ط١، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦)، ١: ٤٨٠.

والفسق على صور ثلاث(١):

الأولى: فسق الاعتقاد المخرج من الملة، فلا تقبل شهادته إجماعاً(٢)، والأدلة على ذلك أظهر من أن تذكر.

الثانية: فسق الاعتقاد غير المخرج من الملة، وشهادته على قولين:

١) عدم قبولها(٣) اعتماداً على ما ذُكِرَ من أدلة موجبة للعدالة.

٢) قبولها(٤) اعتماداً على بقائه مسلماً، ولأن اعتقاده المخالف يشبه اختلاف الاجتهادات في الفروع، وهو لا يرد الشهادة.

الثالثة: فسق العمل، والأصل ألا تقبل شهادة غير العدل إلا للضرورة كما تقدم بيانه.

۞ شرط عدم التهمة:

المراد بالتهمة هنا: انتفاع الشاهد بشهادته، جلباً لمنفعة، أو دفعاً لمضرة(٥)، وهي ثلاثة أقسام(٦):

الأول: تهم ملغاة، وضابطها: أن يغلب الظن بعدم انتفاع الشاهد من

---

(١) ينظر: الماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٦: ١٩١.

(٢) ينظر: ابن المنذر، "الإجماع"، ٦٦.

(٣) ينظر: ابن فرحون، "تبصرة الحكام"، ٢: ٧؛ وابن قدامة، "المغني"، ١٠: ١٤٦.

(٤) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ١٣٢؛ ويحيى بن أبي الخير العمراني، "البيان في مذهب الإمام الشافعي". تحقيق: قاسم محمد النوري، (ط١، جدة المملكة العربية السعودية، دار المنهاج، ١٤٢١هـ)، ١٣: ٢٨٠.

(٥) ينظر: يحيى بن شرف النووي، "منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه". المحقق: عوض قاسم أحمد عوض، (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م)، ٣٤٥.

(٦) ينظر: القرافي، "الذخيرة"، ١٠: ٢٦٤.

شهادته، كشهادة الأخ لأخيه.

والثاني: تهم معتبرة، وضابطها: أن يغلب الظن بانتفاع الشاهد من شهادته، كشهادة المرء لنفسه.

والثالث: تهم مختلف فيها، وضابطها: ألا يغلب الظن بانتفاع الشاهد أو بعدم انتفاعه من شهادته، كشهادة أحد الزوجين للآخر.

والأدلة على اعتبار التهمة مانعاً من قبول الشهادة كثيرة، منها:

١. قوله ﷻ: ﴿وَأَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَرۡتَابُوٓاْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والريبة متحققة بالشهادة التي ينتفع بها مؤديها(١).

٢. قوله ﷺ: «**لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين**»(٢)،

وهو: المتهم(٣).

٣. إجماع المذاهب الفقهية على رد الشهادة التي ينتفع بها صاحبها(٤).

---

(١) ينظر: الماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٧: ١٦١.

(٢) أخرجه أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السَّجِسْتاني، "المراسيل"، المحقق: شعيب الأرناؤوط، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨)، كتاب: الطهارة، باب: ما جاء في الشهادات، ٢٨٦، رقم الحديث (٣٩٦). وعبد الله بن محمد ابن أبي شيبة، "المصنف"، تقديم: سعد بن ناصر بن عبد العزيز. (ط١، السعودية، دار كنوز أشبيلية للنشر والتوزيع، ١٤٣٦هـ، كتاب: البيوع والأقضية، في الرجلين يختصمان فيدعي أحدهما على الآخر الشيء، على من تكون اليمين؟، ٤: ٣٣٩، رقم الحديث (٢٠٨٢٣). قال الشوكاني رحمه الله: وفي إسناده نظر. ينظر: محمد بن علي الشوكاني، "نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار". تحقيق: محمد صبحي حلاق، (ط١١، السعودية، ١٤٢٧هـ)، ٨: ٣٣٥.

(٣) ينظر: الزبيدي، "تاج العروس"، ٣٥: ٣٦٧.

(٤) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ١٢٠؛ وأبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، =

وقد نص نظام الإثبات(١) في مادته **السبعين** على شرط السن فحكم بعدم قبول شهادة من لم يبلغ الخامسة عشر، وأجاز سماع قول من لم يبلغها استئناساً، وفي مادته **الواحدة والسبعين** على شرط انتفاء التهمة فحكم برد شهادة من يجلب لنفسه بشهادته نفعاً، أو يدفع عنها ضرراً، وبعدم صحة الشهادات المشوبة بتهمة العاطفة والشفقة كشهادة الأصل للفرع، والعكس، وفي مادته **التاسعة والسبعين** على شرط العدالة، وجعل للقاضي سلطة تقديرها.

المطلب الثاني: حق المشهود عليه في اعتماد الشهادة فيما تقبل فيه

تتنوع الشهادات باعتبارات عدة، فهي **باعتبار الجنس اثنتان**: شهادة ذكور، وإناث، **وباعتبار العدد سبع**: شهادة أربعة رجال، وثلاثة، ورجلين، ورجل وامرأتين، ونساء منفردات، ورجل مع يمين المدعي، ورجل واحد، **وباعتبار الصفة اثنتان**: أصلية، وضرورية، **وباعتبار المصدر أربع**: شهادة مكتسبة بإحدى الحواس الخمس مع العقل، وبالعقل المجرد، وبالسماع (باستفاضة أو بغيرها)(٢)، وبالخبرة.

ولكل شهادة أحكامها، ومسائلها التي تقبل فيها، فمثلاً: إذا ادعى شخص على فلان بالزنا، وكان دليله الشهادة، فالواجب على القاضي ألا يعتمد على غير

=

"المجموع شرح المهذب"، باشر تصحيحه: لجنة من العلماء، (ط١، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، مطبعة التضامن الأخوي، ١٣٤٤ -١٣٤٧هـ)، ٢٠: ٢٣٢؛ وابن قدامة، "المغني"، ١٤: ١٨١.

(١) هيئة الخبراء بمجلس الوزراء السعودي، "نظام الإثبات"، استرجع بتاريخ ٢٦: مارس: ٢٠٢٤. https::: 2u.pw: CpCYf.

(٢) الشهادة المكتسبة بالسماع المستفيض تسمى: شهادة سماع، أو شهادة استفاضة، والشهادة المكتسبة بالسماع غير المستفيض تسمى: شهادة نقل، أو الشهادة على الشهادة.

شهادة الرجال الأربعة بدليل الكتاب، والسنة، والإجماع(١).

وإن أقام أحد الخصوم على خصمه شهادة مختلفاً فيها، فعلى القاضي أن يحكم بما يتعبد الله ﷻ به أنه الصواب، قال أبي بن كعب ﷺ: «**ما استبان لك فاعمل به، وما اشتبه عليك فكِله إلى عالِمه**»(٢).

ومن أمثلة العمل بهذا الحق في نظام الإثبات: ما نصت عليه المادة **السادسة والستون** من عدم قبول الشهادة في التصرفات الزائدة قيمتها على مئة ألف ريال أو ما يساويها، أو كانت غير محددة القيمة، وما نصت عليه المادة **التاسعة والستون** من عدم قبول شهادة الاستفاضة إلا فيما يُعلَم بها غالباً، كالموت والنكاح.

المطلب الثالث: حق المشهود عليه في تحديد محل الشهادة، وعدد الشهود، وأسماءهم

قد تتضمن دعوى المدعي، وكذلك دفع خصمه، عدة جوانب مؤثرة في الحكم، وتشتمل على أكثر من واقعة، فإذا أراد أحد الخصوم إثبات أمرٍ ما بالشهادة فعليه تحديد الأمر المراد إثباته؛ إذ العلم بالمشهود به شرط لصحة القضاء، فالمراد من القضاء الإلزام، ولا يتصور بدون العلم بالمشهود به(٣)، وعليه تحديد عدد الشهود وأسمائهم(٤)؛ وفائدة التحديد:

١. معرفة القاضي لموافقة الشهادة للمحل المراد إثباته من عدمها، وتأكده من اكتمال النصاب اللازم للشهادة.

---

(١) ينظر: ابن قدامة، "المغني"، ١٤: ١٢٥.

(٢) ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري، "التاريخ الأوسط". تحقيق: محمود إبراهيم زايد، (ط١، حلب سوريا، دار الوعي، ١٣٩٨هـ)، ١: ٦٤؛ وابن أبي شيبة، المصنف، ٦: ١٢٨.

(٣) ينظر: ابن قدامة، "المغني"، ٨٤.

(٤) ينظر: الماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٦: ١٩٧.

٢. اعتماد القاضي على شهادة المحدَّدين دون غيرهم.

٣. التحقق من عدالة الشهود، وتوفر بقية الشروط الواجبة في الشاهد؛ ليعمل القاضي بما يعلمه من حالهم فيقبل الشهادة أو يردها، ويتاحَ للمشهود عليه نفي الشهادة، أو الطعن في الشهود إن كان له على ذلك دليل.

٤. ضمان الشهود ما يتلف بشهادتهما إن تبين أنها زور، أو تراجعوا عن الشهادة(١).

وإذا وجب على القاضي ذكرُ أسماء الشهود، في كتابه إلى قاض آخر -إذا دوَّن شهادتهم من غير القضاء بها-(٢) فمن باب أولى أن تذكر أسماؤهم من قبل من يريد الاحتجاج بهم عند الحاكم.

وقد أوجب النظام ذلك في المادة **الثانية والسبعين**.

المطلب الرابع: حق المشهود عليه في أداء الشهادة عليه مشافهة

لا يخلو الشاهد باعتبار النطق من كونه ناطقاً، أو أخرس، وفي الخرس لا يخلو من إحدى ثلاث حالات(٣):

الأولى: ألا تفهم منه الإشارة والكتابة، فشهادته مردودة؛ لأنها لا تفيد علماً،

---

(١) ينظر: ابن قدامة، "المغني"، ١٤: ٢٦٣.

(٢) ينظر: منلا خسرو، "درر الحكام شرح غرر الأحكام". (د.ط، د.م، دار أحياء الكتب العربية، د.ت)، ٢: ٤١٣؛ وعبد الملك بن عبد الله الجويني، "نهاية المطلب في دراية المذهب". تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، (ط١، السعودية، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ)، ١٨: ٥١٧.

(٣) ينظر: محمد بن صالح ابن عثيمين، "الشرح الممتع على زاد المستقنع". (ط١، السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ)، ١٥: ٤١٨-٤١٩.

كشهادة المجنون، والسكران(١).

الثانية: أن تفهم كتابته، فشهادته مقبولة على قول(٢)، مردودة على آخر(٣).

الثالثة: أن تفهم إشارته، فشهادته على قولين: الرد(٤)، والقبول(٥).

وقد نص نظام الإثبات في مادته **الثانية عشرة** على أن الأخرس يؤدي شهادته بالكتابة؛ لأنها أبين من الإشارة، فإن عجز فبإشارته المعروفة.

فأما قبول شهادته كتابة فلأدلة منها:

١. قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فالكتابة وسيلة لإثبات الحقوق، وهي الملائمة للأخرس.

---

(١) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ١١٣؛ والثعلبي، "التلقين في الفقه المالكي"، ٢: ٢١٠؛ والماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٧: ٣٤؛ وابن قدامة، "المغني"، ١٠: ١٤٧.

(٢) ينظر: عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، "شرح الزرقاني على مختصر خليل ومعه الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني". (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ)، ٧: ١٩٤؛ وموسى بن أحمد الحجاوي، "زاد المستقنع في اختصار المقنع". تحقيق: عبد الرحمن بن علي العسكر، (د.ط، الرياض، دار الوطن للنشر، د.ت)، ٢٤٢.

(٣) ينظر: ابن قدامة، "المغني"، ١٤: ١٨٠.

(٤) ينظر: الكاساني، "بدائع الصنائع"، ٦: ٢٦٨؛ والعمراني، "البيان في مذهب الإمام الشافعي"، ١٣: ٢٧٦؛ والمرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، ١٢: ٣٨.

(٥) ينظر: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي، "الكافي في فقه أهل المدينة". المحقق: محمد محمد أحيد الموريتاني، (ط٢، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ٢: ٨٩٩؛ والعمراني، "البيان في مذهب الإمام الشافعي"، ١٣: ٢٧٦.

٢. القياس على قبول كتابته في عقد نكاحه وطلاقه(١).

٣. القياس على قبول كتاب القاضي لمثله بما قام لديه من البينات، فكلتا الكتابتين تفيد العلم(٢).

وأما قبول شهادته إشارة فلأدلة منها:

١. إشارة النبي ﷺ للصحابة ﷺ وهم يصلون، بالجلوس، فجلسوا(٣). وهذا دليل اعتبار الإشارة المفهومة.

٢. القياس على صحة عقده نكاحه وطلاقه وبيعه بها(٤).

٣. محتوى الشهادةِ علمٌ يُفاد به القاضي، فإذا تم ذلك بطريق مفهوم من الأخرس فهي مقبولة، كالناطق إذا أداها بالصوت(٥).

وأما إن كان الشاهد ناطقاً فالأصل أن يؤديها شفوياً، وهو ما كان عليه العمل

---

(١) ينظر: محمد عليش، "منح الجليل". (ط١، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ)، ٣: ٢٦٧؛ والنووي، "روضة الطالبين وعمدة المفتين"، ٨: ٣٩-٤٠؛ والمرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، ٨: ٤٩.

(٢) ينظر: ابن قدامة، "المغني"، ١٠: ٨٠.

(٣) أخرجه البخاري، "صحيح البخاري"، أبواب: ما جاء في السهو، باب: الإشارة في الصلاة، ٢: ٧٠، رقم الحديث (١٢٣٦)؛ وأبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، "صحيح مسلم"، المحقق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصاري وآخرون. (د.ط، د.م، دار الطباعة العامرة، ١٣٣٤هـ)، كتاب: الصلاة، باب: ائتمام المأموم بالإمام، ٢: ١٩، رقم الحديث (٤١٢).

(٤) ينظر: البغدادي، "المعونة على مذهب عالم المدينة"، ٥٥٨؛ والنووي، "المجموع شرح المهذب"، ٢٠: ٢٢٦.

(٥) ينظر: البغدادي، "المعونة على مذهب عالم المدينة"، ٥٥٨.

في القضاء النبوي، قال ﷺ: «**إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار**»(١)، فقضاؤه ﷺ مبني على استماعه للخصوم، وعلى بينتهم.

ولا تقبل من الناطق شهادة بالإشارة لما يلي:

١. لأن إشارته لا تحقق اليقين، ولأنه قادر على الأبين من الإشارة(٢).

٢. ولأن الشهادة لا تقبل إلا بلفظ أشهد(٣) – على خلاف في ذلك –.

وأما الشهادة بالكتابة، فإما أن تكون كتابة من حاضر، ولم أجد من الفقهاء من تطرق لهذه المسألة – أعني: أداء الناطق الشهادةَ بالكتابة وهو حاضر لدى القاضي –، وقد قرر العلماء قاعدة نصها: "الكتاب كالخطاب"(٤)، وأدل الأدلة على القاعدة: امتثال النبي ﷺ لأمر ربه ﷻ بتبليغ الرسالة بواسطة الكتابة؛ ولذا، فإن

---

(١) أخرجه البخاري، "صحيح البخاري"، كتاب: الأحكام، باب: موعظة الإمام للخصوم، ٩: ٦٩، رقم الحديث (٧١٦٩)؛ والقشيري، "صحيح مسلم"، كتاب: الأقضية، باب: الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، ٥: ١٢٨، رقم الحديث (١٧١٣).

(٢) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ١٣٠؛ والنووي، "روضة الطالبين وعمدة المفتين"، ١١: ٢٤٥؛ وابن قدامة، "المغني"، ١٤: ١٨٠.

(٣) ينظر: منلا خسرو، "درر الحكام شرح غرر الأحكام"، ٢: ٣٧٢؛ والماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٦: ٣١١.

(٤) ينظر: زيد الدين بن أبراهيم ابن نجيم، "الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة"، تخريج: زكريا عميرات، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ)، ٢٩٢؛ ومحمد صدقي بن أحمد آل بورنو، "الوجيز في إيضاح قواعد الفقة الكلية". (ط٤، بيروت، مؤسسة الرسالة العالمية، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م)، ٣٠١.

شهادة الناطق بالكتابة مقبولة، ولأنها على خلاف الأصل؛ فلا بد من إذن القاضي بأدائها مكتوبة، ويشترط في الكتابة أن تكون واضحة الخط، مفهومة المعنى.

وإما أن تكون كتابة من غائب، وتجري على الشهادة حينئذ أحكام الإثبات بالكتابة، والكلام عن صور الشهادة المكتوبة يطول وليس هنا محله، ويكفي أن يقال هنا: يجوز الاعتماد على الشهادة المكتوبة من غائب إذا تحققت نسبتها إليه بطريق الشهود، أو بطريق آخر كورودها من الحسابات الشخصية الوطنية؛ إذ لا يستخدم هذه الحسابات إلا أصحابها، ولا يولج إليها إلا بعد التأكد من هوية المستخدم.

وقد نص نظام الإثبات في مادته **الرابعة والسبعين** على أداء الشهادة نطقاً، وأجاز أن تؤدى كتابة بإذن القاضي.

المطلب الخامس: حق المشهود عليه في سماع الشهادة، وتفريق الشهود، والاطلاع على محضر سماع الشهود إذا تخلف عن سماعها منهم

حري بكل قاض أن يراعي أصول المحاكمات، والمبادئ القضائية؛ ليتحقق الهدف من نصب القضاء، ومنها: مبدأ مواجهة الخصوم، ومما يدل عليه، وهو أظهر الأدلة: قوله ﷺ لعلي رضي الله عنه: «**فإذا جلس بين يديك الخصمان، فلا تقضين حتى تسمع من الآخر، كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء**»(١)،

(١) أخرجه أبو داود، "سنن أبي داود"، كتاب: الأقضية، باب: كيف القضاء، ٣: ٣٠١، رقم الحديث (٣٥٨٢). قال الترمذي رحمه الله: "حديث حسن"؛ وقال الحاكم رحمه الله: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يُخرجاه". ينظر: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك الترمذي، "سنن الترمذي". المحقق: أحمد محمد شاكر، وآخرون، (ط٢، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥ هـ-١٩٧٥م)، ٣: ٦١٠؛ ومحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، "المستدرك على الصحيحين". تحقيق: عادل مرشد وأحمد برهوم ومحمد كمال وسعيد اللحام، (ط١، بيروت دار الرسالة العلمية، ١٤٣٩هـ)، ٨: ٢٠.

وقد نص الماوردي رَحِمَهُ اللَّهُ على هذا المبدأ، فذكر أن من أدب القاضي مع الخصوم: أن يجمع بينهم في الدخول عليه، ولا يدعى أحدهما قبل الآخر(١).

ومن مقتضيات هذا المبدأ: أن يسمع المشهودُ عليه الشهادةَ التي يقيمها خصمه حتى ينفيها أو يعارضها إن كانت له بينة على ذلك(٢)، أو يطعن في الشهود بما يوجب رد شهادتهم(٣).

وإذا تخلف المشهود عليه عن سماع الشهادة فله أن يطلع على محضر شهادتهم، قال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ: (فإذا حضر المشهود عليه قرأ عليه ما يشهد به الشهود وأنسخه أسماءهم وأنسابهم ليتعرفهم في شهادتهم عليه إن أراد ردها والدفع فيها، وفي أحوالهم إن كان عنده ما يجرحهم به ويبطل شهادتهم عليه)(٤).

وقد راعى نظام الإثبات هذا الحق في مادته **الخامسة والسبعين**، فأوجب إقامة الشهادة بحضور الخصم، وجعل للخصم المشهود عليه الحق في الاطلاع على محضر سماع الشهادة.

وأما تفريق الشهود فلا دليل يوجبه، والأصل عدمه(٥)، وقد اتفق الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ

---

(١) ينظر: الماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٦: ٢٧٥.

(٢) يطول الكلام عن تعارض البينات، وللاستزادة في هذا الموضوع ينظر: محمد عبد الله الشنقيطي، "تعارض البينات في الفقه الإسلامي–دراسة مقارنة بين المذاهب الأربعة". (ط١، الرياض، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ١٤٢٠هـ).

(٣) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ٨٨؛ والحسين بن مسعود ابن الفراء البغوي، "التهذيب في فقه الإمام الشافعي". تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوضه، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ)، ٨: ٣٠٦؛ والحجاوي، "زاد المستقنع"، ٢٣٨.

(٤) ينظر: ابن عبد البر، "الكافي في فقه أهل المدينة"، ٢: ٩٥٤.

(٥) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ٨٧؛ وابن فرحون، "تبصرة الحكام"، ٢: ٢١٩.

على استحبابه حال شك القاضي في الشهود(١)؛ لقوله ﷺ: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»(٢)، فإذا استراب القاضي في شهادتهم فليعمل بما يزيل هذا الريب(٣).

وفرق علي ﷺ بين متهمين بالقتل، واستعمل معهم حيلة مشروعة، فاعترفوا، فقتلهم(٤)، فالتفريق من عمل الأئمة عند الريبة بقصد الاحتياط(٥).

وقد أوجبت الشريعة الإسلامية لقبول الشهادة عدة شروط بقصد التأكد من صحتها، فيجوز للقاضي أن يعمل بما يراه صالحاً لاستجلاب الحق، مع وجوب مراعاة موافقته للشريعة.

وقد حكم نظام الإثبات في مادته **الخامسة والسبعين** بتفريق الشهود، وجعله أصلاً لا يترك إلا لسبب معتبر.

---

(١) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ٨٧؛ والماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٦: ١٨٣؛ وابن قدامة، "المغني"، ١٤: ٧٠.

(٢) أخرجه الترمذي، "سنن الترمذي"، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، ٤: ٦٦٨، رقم الحديث (٢٥١٨). قال الترمذي رحمه الله: "وهذا حديث صحيح". ينظر: الترمذي، "سنن الترمذي"، ٤: ٦٦٨.

(٣) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ٨٧.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب: الديات، الرجل يقتله النفر، ٥: ٤٢٩، رقم الحديث (٢٧٦٩٦)؛ والبيهقي، "السنن الكبير"، كتاب: النفقات، باب: النفر يقتلون الرجل، ١٦: ٢١٠، رقم الحديث (١٦٠٧٠). وضعفه الألباني رحمه الله. ينظر: محمد بن ناصر الألباني، "إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل"، إشراف: زهير الشاويش، (ط٢، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ)، ٧: ٢٦١.

(٥) ينظر: الماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٦: ١٨٣.

المطلب السادس: حق المشهود عليه في تحليف الشاهد

الأصل في الشاهد أن يكون صادقاً، فلا يحلف مع شهادته، والمراد بالتحليف: طلب أدائه الحلف، وهو: توكيد الحكم بذكر معظم على وجه مخصوص(١)، وفي حكم تحليفه قولان:

الأول: لا يحلَّف، وبه قال الجمهور(٢)، ومن أدلتهم:

١. أن الاستحلاف إنما يكون بسبب خصومة ولا خصم للشاهد(٣).

٢. أن الله ﷻ أمر بعدم مضارة الشهود، بل يكرمون، وليس من إكرامهم أن يحلَّفوا(٤).

٣. أن الشاهد إما أن يكون عدلاً فقوله يغني عن اليمين، أو غير عدل فاليمين لا تجدي نفعاً معه، ولا تجيز شهادته(٥).

٤. أن الخصم لا يحلف مرتين فكذلك الشاهد مثله؛ لأن لفظ أشهد بمعنى اليمين(٦).

---

(١) ينظر: ابن مفلح، "المبدع"، ٨: ٥٧.

(٢) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ١١٩؛ وابن فرحون، "تبصرة الحكام"، ٢: ٢١٦؛ ومحمد بن أحمد الحوت، "أسنى المطالب في أحاديث مختلف المراتب". تحقيق: مصطفى بد القادر عطا، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ)، ٤: ٣٩٢؛ والمرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، ٣٠: ١٠٩.

(٣) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ١١٩.

(٤) ينظر: المصدر السابق.

(٥) ينظر: زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم، "البحر الرائق شرح كنز الدقائق". (ط٢، دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، ٧: ٢٠٤؛ وابن فرحون، "تبصرة الحكام"، ١: ٥٦؛ ٢: ٢١٦.

(٦) ينظر: محمد أمين ابن عابدين، "حاشية رد المحتار على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار"، =

قال قاضي الحنابلة رَحِمَهُ اللَّهُ: "لا يحلف الشاهد على أصلنا إلا في موضعين، وذكر هذين الموضعين"(١)، يقصد:

١. تحليف الشهود الكافرين على وصية المسلم.

٢. تحليف الشاهدة الواحدة على الرضاع.

ويرى ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أن كل من قبلت شهادته ضرورة استحلف(٢).

الثاني: يجوز تحليفه، وبه قال بعض المالكية(٣)، وابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ(٤)، **ومن أدلتهم:**

١. نقل عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه أجاز شهادة الواحدة على الرضاع مع يمينها(٥).

٢. القياس على جواز تفريق الشهود قياساً أولياً(٦).

والصحيح أن التحليف كالتفريق ليس بأصل عند أداء الشهادة، ويجوز للقاضي أن يحلف الشهود عند الريبة كما يجوز تفريقهم، ويتأكد التحليف عند فشو الفساد

=

(ط٢، مصر، مكتبة وطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٨٦هـ)، ٥: ٥٤٩.

(١) ينظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، "الطرق الحكمية". (د.ط، بيروت، مكتبة البيان، د.ت)، ١٢٢.

(٢) ينظر: المصدر السابق.

(٣) ينظر: ابن فرحون، "تبصرة الحكام"، ٢: ٢١٦.

(٤) ينظر: ابن قيم الجوزية، "الطرق الحكمية"، ١٢٢.

(٥) ينظر: الترمذي، "سنن الترمذي"، أبواب الرضاع عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في شهادة المرأة الواحدة في الرضاع، ٢: ٤٤٤.

(٦) ينظر: ابن قيم الجوزية، "الطرق الحكمية"، ١٢٢.

كما قال ابن وضاح رَحِمَهُ اللَّهُ: "أرى لفساد الزمان أن يحلف الحاكم الشهود"(١).

وقد أتاح نظام الإثبات في مادته **الرابعة والسبعين** للقاضي أن يعمل بسلطته التقديرية في تحليف الشهود، وفي تقدير أثر رفض الشاهد لأداء الحلف.

المطلب السابع: حق المشهود عليه في توجيه الأسئلة إلى الشاهد

نظر الدعاوى في الشريعة الإسلامية مبني على قواعد عادلة، وأصول تحقق لأطراف الخصومة الرضا والاطمئنان، ومن هذه القواعد والمبادئ: تمكين الخصوم من إبداء ما يريدون، والتوسعة لهم بسماع ما لديهم من دعوى، وإجابة، ودفع، وطعن في البينات(٢)، وهذا ما يعرف بمبدأ حرية الدفاع، وعلى هذا المبدأ يستند هذا الحق للمشهود عليه، فقد يتوصل المشهود عليه إلى كذب الشهود، وبطلان شهادتهم بما يطرحه عليهم من أسئلة، ويمكن القول بأن هذا الحق يعد استيفاء للحجج، وهو أحد الآداب الواجب على القاضي العملُ بها(٣)، وتتبين فائدة هذا الحق فيما يلي:

١. التزام أصل من أصول المحاكمات –حرية الدفاع–.

٢. قد يسأل المشهودُ عليه عن أشياء مؤثرة في الحكم لم يتفطن لها القاضي.

٣. يكسب هذا الحقُ المشهودَ عليه الرضا التام عن إجراءات سير المحاكمة، وهذا هدف نبيل، إذ إنه يعين المؤمن على فعل ما أمر به من التسليم للحكم القضائي الموافق للشريعة الإسلامية، قال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥].

---

(١) ينظر: ابن فرحون، "تبصرة الحكام"، ٢: ٢١٦.

(٢) ينظر: عبد الله بن محمد آل خنين، "المدخل إلى فقه المرافعات". (ط ١، الرياض، دار العاصمة، ١٤٢٢ هـ –٢٠٠١ م)، ٢٥٨.

(٣) ينظر: القرافي، "الذخيرة"، ١٠: ٧٦.

❁ ومن الأدلة على هذا المبدأ:

١. قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ﴾ [النساء: ١٣٥]، ونحوها من الآيات الآمرة بالقسط، ومن أنواعه: **القسط في المقالات، والعدل بين القائلين**، فلا يحكم لأحد القولين بسبب نسب، أو ميل(١).

٢. قوله ﷺ: «**إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار**»(٢)، فالحديث يدل على تمكين الخصوم من إبداء مطالباتهم ودفوعاتهم وبيناتهم.

٣. قوله ﷺ لعلي رضي الله عنه: «**فإذا جلس بين يديك الخصمان، فلا تقضين حتى تسمع من الآخر، كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء**»(٣)، ويتضمن هذا التوجيه التأكيدَ على مبدأ تمكين الخصوم من إبداء ما يريدون من أقوال وحجج.

وقد أجاز نظام الإثبات في مادته **السابعة والسبعين** للخصوم أن يوجهوا أسئلتهم إلى الشهود بشكل مباشر، ولا يتاح لهم توجيه أسئلة أخرى -بعد انتهاء الأسئلة السابقة- إلا بموافقة القاضي ناظر القضية، ويعد هذا من باب ضبط الجلسة القضائية، وحسن إدارتها.

---

(١) ينظر: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". تحقيق: عبد الرحمن اللويحق. (ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ)، ٢٠٨.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

المطلب الثامن: حق المشهود عليه في عدم تلفيق الشهادات المتناقضة

شرعت طرق الحكم، ومنها الشهادة، ليكون الحكم القضائي موافقاً للحق، فلا يعطى أحد بمجرد ادعائه، كما قال ﷺ: «**لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه**»(١).

ولتكون الشهادة صحيحة؛ أوجبت الشريعة مجموعة من الشروط لقبولها، وحكم الفقهاء ﷺ بجواز اتخاذ القاضي ما يراه من إجراءات نافعة لاستجلاب الحقيقة، كالتفريق والتحليف، ومع ذلك قد يقع اختلاف بين الشهادات(٢)، وعلى القاضي حينئذ أن يبذل وسعه لمعرفة جواز الحكم بهذه الشهادات من عدمه، والاختلاف بينها يكون على إحدى الصور التالية(٣):

١. اختلاف اللفظ والمعنى وما يوجبه الحكم، ولا يجوز الجمع بين هاتين الشهادتين، ولا الحكم بها؛ لتحقق التعارض بينهما من كل وجه، ولا يمكن العمل بواحدة منهما لأنها دون النصاب(٤).

٢. اختلاف اللفظ، واتفاق المعنى وما يوجبه الحكم، ويجوز الجمع بين هاتين

---

(١) أخرجه البخاري، "صحيح البخاري"، سورة آل عمران، باب: إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلاً، ٦: ٣٥، رقم الحديث (٤٥٥٢). والقشيري، "صحيح مسلم"، كتاب: الأقضية، باب: اليمين على المدعى عليه، ٥: ١٢٨، رقم الحديث (١٧١١).

(٢) المراد: اختلاف الشهادات غير المكتمل نصابها، أما اختلاف الشهادات المكتمل نصابها فيما بينهما فهو تعارض تبحث أحكامه في باب تعارض البينات.

(٣) ينظر: محمد بن أحمد ابن رشد الجد، "البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة". تحقيق: محمد حجي وآخرون. (ط٢، بيرت، دار الغرب الإسلامي)، ١٠: ١٥؛ وعليش، "منح الجليل"، ٤: ١٥٣.

(٤) ينظر: ابن قدامة، "المغني"، ١٤: ٢٤٠.

الشهادتين، والحكم بها؛ لأن الأحكام مبنية على المعاني لا المباني(١).

٣. اتفاق اللفظ والمعنى وما يوجبه الحكم، واختلاف الزمان أو المكان، والجمع بين هاتين الشهادتين، والحكم بها مختلف فيه، والجمع بينهما أشهر عند المالكية(٢).

٤. اختلاف اللفظ والمعنى، واتفاق ما يوجبه الحكم، والجمع بين هاتين الشهادتين، والحكم بها مختلف فيه، وعدم الجمع بينهما أشهر عند المالكية(٣)، ويرى ابن رشد الجد رَحِمَهُ اللَّهُ أنها تجمع؛ لأن الحكم في الشهادتين واحد، وهو هنا: إيجاب الكفارة على المشهود عليه(٤).

إذا علم هذا فليعلم أن الاختلاف اليسير غير المؤثر لا يبطل الشهادة، قال السرخسي رَحِمَهُ اللَّهُ: "وإن اختلفوا في ذلك اختلافاً يفسد الشهادة أبطلها، وإن كان لا يفسدها أجازها ولا يطرحها بالتهمة والظن؛ فإن الظن لا يغني من الحق شيئاً"(٥)، وإن أدى جمع الشهادات إلى التناقض بينها امتنع الجمع، وبطل الاعتماد عليها في إصدار الحكم.

وقد جعل نظام الإثبات في مادته **السادسة والسبعين** للمحكمة السلطةَ التقديريةَ في العمل بما تقتنع به من الشهادات إذا اختلفت، وبشرط ألا يكون اختلافهم محققاً للتناقض فيها.

المطلب التاسع: حق المشهود عليه في نفي شهادة الشهود

تنقسم الشهادات باعتبار الإثبات وعدمه إلى قسمين: شهادات إثبات، وهي

---

(١) ينظر: ابن رشد الجد، "البيان والتحصيل"، ٩: ٤٣٧.

(٢) ينظر: القرافي، "الذخيرة"، ١٠: ١٨٦.

(٣) ينظر: ابن رشد الجد، "البيان والتحصيل"، ١٠: ١٦.

(٤) ينظر: ابن رشد الجد، "البيان والتحصيل"، ٩: ٤٣٨.

(٥) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ٨٧.

التي تثبت وقوع أمر ما، وشهادات نفي، وهي بعكس شهادات الإثبات، والأصل أن الشهادة على النفي لا تقبل(١)؛ لأن الشهادات موضوعة للإثبات لا للنفي(٢)، غير أن رد شهادات النفي ليس على إطلاقه، وفيما يلي بيان لمواضع تقبل فيها شهادة النفي مجموعة من كتب المذاهب الفقهية الأربعة:

١. إذا كان النفي متواتراً(٣)، كأن يُشهَد على رجل بقذف في مكان ما، فيقيم المشهود عليه شهادة تنفي وجوده في ذلك المكان، ويكون النفي متواتراً.

٢. إذا كان النفي محصوراً، والشيء مما يعلم ويحاط(٤)، كأن تشهد البينة بألا وارث للميت فلان إلا فلان.

٣. إذا كان النفي متضمناً للإثبات(٥)، كما لو قال رجل لزوجه: إن تعملي

---

(١) ينظر: الكاساني، "بدائع الصنائع"، ٢: ١٢٦؛ والقرافي، "الذخيرة"، ١١: ٢١؛ والعمراني، "البيان في مذهب الإمام الشافعي"، ١٣: ٢٤٣؛ وابن قدامة، "المغني"، ٦: ٥٨٧.

(٢) ينظر: ابن عابدين، "حاشية رد المحتار على الدر المختار"، ٢: ٤٠٧؛ والماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٧: ٣٠٥.

(٣) ينظر: ابن عابدين، "حاشية رد المحتار على الدر المختار"، ٥: ٤٩١. والتواتر: الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب. ينظر: التعريفات للجرجاني، ٧٠.

(٤) ينظر: بدر الدين محمود بن أحمد العيني، "البناية شرح الهداية". تحقيق: أيمن صالح شعبان. (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ)، ٦: ٣٥؛ والقرافي، "الذخيرة"، ١١: ٢١؛ والنووي، "روضة الطالبين وعمدة المفتين"، ١٢: ٧٣؛ ومنصور بن يونس البهوتي، "كشاف القناع عن الإقناع". تحقيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، (ط١، السعودية، وزارة العدل السعودية، ١٤٢٩هـ)، ٨: ٣٣٥.

(٥) ينظر: ابن عابدين، "حاشية رد المحتار على الدر المختار"، ٣: ٣٥٧؛ والماوردي، "الحاوي الكبير"، ٧: ١١٢؛ والعمراني، "البيان في مذهب الإمام الشافعي"، ١٣: ٢٤٣.

العمل الفلاني فأنت طالق، فشهد اثنان أنها لم تعمل.

٤. إذا كان النفي غير محصور ولكنه معلوم بالضرورة(١)، كأن يشهد بألا وجود لآدمي في الغرفة التي هو فيها.

٥. إذا كان النفي غير محصور ولكنه معلوم بالظن الغالب(٢)، كالشهادة على الإعسار، فالشهادة عليه مبنية على الظن الغالب المبني على ظاهر حال المدعى عليه.

٦. تقبل شهادة النفي للضرورة(٣)، كما عد النووي رَحِمَهُ اللَّهُ الإعسار من مواضع الضرورة(٤).

وقد اشترط نظام الإثبات في مادته **الثانية والسبعين** لقبول شهادة النفي بأن يكون النفي محصوراً، أي: محدداً منضبطاً بالمكان أو الزمان أو غيرهما، ولا يكون نفياً مطلقاً.

المطلب العاشر: حق المشهود عليه في بيان ما يخل بشهادة الشاهد، وحقه في طلب المهلة لإحضار شهوده

إذا علم القاضي عدالة الشاهد أو عدمها جاز له العملُ بعلمه في قبول الشهادة أو ردها(٥)، وإذا جهلها فإما ألا يعلم إسلامه فلا يجوز له قبول الشهادة

---

(١) ينظر: القرافي، "الذخيرة"، ١١: ٢١؛ وابن فرحون، "تبصرة الحكام"، ١: ٤٧٠.

(٢) ينظر: ابن فرحون، "تبصرة الحكام"، ١: ٤٧٠؛ والبغوي، "التهذيب في فقه الإمام الشافعي"، ٤: ١١٦؛ والبهوتي، "كشاف القناع عن الإقناع"، ٨: ٣٣٥.

(٣) ينظر: النووي، "روضة الطالبين وعمدة المفتين"، ١٢: ٧٣.

(٤) ينظر: المصدر السابق، ١٢: ١٠٠.

(٥) ينظر: محمد بن أحمد ابن رشد الحفيد، "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". (د.ط، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٥هـ)، ٤: ٢٥٣؛ والماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٦: ١٧٨؛ وابن قدامة، "المغني"، ١٤: ٣٣.

قبل تحقق العدالة(١)، أو يعلم إسلامه ويجهل حاله، فهل يجب على القاضي حينئذ البحث عن عدالته؟

قولان بالمسألة:

الأول: يكتفي بظاهر الحال فيما عدا القصاص والحدود، وهو قول الحنفية(٢)، ورواية عند الحنابلة(٣)، ومن أدلتهم:

١. وصَف الله ﷻ المؤمنين بالعدول(٤) بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣](٥).

٢. قبِلَ النبي ﷺ شهادة الأعرابي بدخول الشهر لعلمه بإسلامه، وأمر بلالاً ﷺ أن يبلغ الناس بالصيام(٦).

٣. الإسلام دليل على ما يخفى من العدالة فإذا وجد اكتفي به ما لم يكن ثمة

---

(١) ينظر: الماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٦: ١٧٨.

(٢) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ٨٨.

(٣) ينظر: ابن قدامة، "المغني"، ١٠: ٥٧.

(٤) ينظر: الكاساني، "بدائع الصنائع"، ٦: ٢٧٠.

(٥) ينظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٢: ١٥٣.

(٦) أخرجه أبو داود، "سنن أبي داود"، كتاب: الصوم، باب: في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان، ٢: ٣٠٢، رقم الحديث (٢٣٤٠؛ ٢٣٤١). قال ابن حجر العسقلاني رحمه الله: "وصححه ابن خزيمة وابن حبان، ورجح النسائي إرساله". وضعفه الألباني. ينظر: أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، "بلوغ المرام من أدلة الأحكام". تحقيق: ماهر ياسين الفحل. (ط١، الرياض المملكة العربية السعودية، دار القبس للنشر والتوزيع، ١٤٣٥هـ): ٢٦١؛ ومحمد بن ناصر الدين الألباني، "ضعيف سنن أبي داود". (ط١، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ)، ١٨٢.

دليل على خلافه(١).

ويجب السؤال عن حال الشاهد في القصاص والحدود لأن في ذلك سبيل لدفعها ودرئها، وهو موافق لحرص الشريعة على درئها، كما أنه يحتاط في هذين الموضعين ما لا يحتاط في غيرهما(٢)، وعند أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ: يجب البحث عن عدالة الشاهد إذا طعن الخصم فيه؛ لأنه حينئذ تعارض ظاهران: ظاهر العدالة، وظاهر الطعن؛ فوجب التأكد من عدالته(٣).

القول الثاني: يجب على القاضي أن يبحث عن حال من خفي عنه حاله، وهو قول المالكية(٤)، والشافعية(٥)، والحنابلة(٦)، ومن أدلتهم:

١. قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فذكر عَزَّ وَجَلَّ وصف الإسلام بقوله (من رجالكم)، وزاد وصف الرضا -وهو العدالة- بقوله (ممن ترضون)؛ فدل ذلك على أن العدالة قدر يزيد على الإسلام، وإذا وجب التحقق من الإسلام فكذلك التحقق من العدالة(٧).

٢. إجماع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ على وجوب التحقق من العدالة، ودليله: عدم إنكارهم

---

(١) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ٨٨؛ وابن قدامة، "المغني"، ١٠: ٥٧.

(٢) ينظر: السرخسي، "المبسوط"، ١٦: ٨٨.

(٣) ينظر: المصدر السابق.

(٤) ينظر: القرافي، "الذخيرة"، ١٠: ١٩٨.

(٥) ينظر: الماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٦: ١٧٩.

(٦) ينظر: ابن قدامة، "المغني"، ١٠: ٥٧.

(٧) ينظر: محمد بن عبد الله الزركشي، "شرح الزركشي على مختصر الخرقي". (ط١، السعودية، دار العبيكان، ١٤١٣هـ)، ٧: ٢٦٣.

على عمر ﷺ الذي طلب من مسلمَين أتياه للشهادة أن يحضرا من يعرفهما(١).

٣. القياس على وجوب العلم بالعدالة من عدمها في الحدود(٢).

والراجح: وجوب البحث عن عدالة الشهود؛ فالأدلة على ذلك أظهر، وهو أقرب لتحقيق العدل، وتفعيل مقاصد الشريعة.

فإذا حكم القاضي بموجب الشهادة، فللمشهود عليه أن يثبت ما يخل بالشهادة(٣)، كالفسق والتهمة ونحوهما.

والغالب أن المشهود عليه لا يعرف الشاهد إلا بعد أداء الشهادة، ولذا سيكون مضطراً لطلب مهلة إحضار بينته ضد الشاهد، والاستمهال حق للمشهود عليه، قال البغوي رَحِمَهُ اللَّهُ: "فإن قال المشهود عليه: لي بينة على جرحهما، أمهله يوماً إلى ثلاثة أيام، ولا يجاوز الثلاث"(٤)، وقال ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ: "فإن جرحهما كُلِفَ إقامة البينة على الجرح، فإن طلب الإمهال ليخرج الشهود، أو ليقيم بينة بالقضاء أو الإبراء، أمهل اليومين والثلاثة"(٥)، وقال المرداوي رَحِمَهُ اللَّهُ: "وإن جرحهما المشهود عليه، كلف البينة بالجرح، فإن سأل الإنظار، أنظر ثلاثاً"(٦).

---

(١) ينظر: القرافي، "الذخيرة"، ١٠: ١٩٨؛ والماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٦: ١٨٠.

(٢) ينظر: القرافي، "الذخيرة"، ١٠: ١٩٩؛ والماوردي، "الحاوي الكبير"، ١٦: ١٨٠.

(٣) ينظر: البغوي، "التهذيب في فقه الإمام الشافعي"، ٨: ٣١٢؛ وأبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي، "الكافي في فقه الإمام أحمد". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤م)، ٤: ٢٣٩.

(٤) ينظر: البغوي، "التهذيب في فقه الإمام الشافعي"، ٨: ٣١٢.

(٥) ينظر: عبد الله بن أحمد ابن قدامة، "عمدة الحازم في الزوائد على مختصر أبي القاسم"، تحقيق: نور الدين طالب، (ط١، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، ١٤٢٨هـ)، ٦٥٠.

(٦) ينظر: المرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، ٢٨: ٤٩٤.

بل ذكر ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ أن القاضي يخبر المشهود عليه بإمكانية جرحه للشهود إذا يكن يعلم ذلك، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: "وإذا شهد شاهدان، فلم يعلم خصمه أن له جرحهما، قال له الحاكم: قد أَطْرَدْتُكَ جرحهما. وإن كان يعلم، فله أن يقول له ذلك، وله أن يسكت"(١).

ومدة الإمهال مختلف فيها، ولعل الراجح: أن تقديرها متروك للقاضي بحسب اجتهاده، وهو المفهوم من كلام المالكية(٢).

وقد ذكر عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في رسالته لأبي موسى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ علة الإمهال فقال: "فإن ذلك أجلى للعمى، وأبلغ في العذر"(٣)، كما ذكر الكاساني رَحِمَهُ اللَّهُ علة أخرى فقال: "ولأنه لو لم يمهله، وقضى ببينة المدعي، ربما يحتاج إلى نقض قضائه؛ لجواز أن يأتي بالدفع مؤخراً، فهو من صيانة القضاء عن النقض"(٤)، والاستمهال- "من تمام العدل"(٥).

وقد كفل نظام الإثبات في مادته **التاسعة والسبعين** الحق للمشهود عليه في ذكر ما يؤثر في شخص الشاهد، أو شهادته، كما حفظ بمادته **الثالثة والسبعين** حق المشهود عليه بالإمهال لإحضار بينته.

---

(١) ينظر: ابن قدامة، "الكافي في فقه الإمام أحمد"، ٦٥٠.

(٢) ينظر: ابن فرحون، "تبصرة الحكام"، ١: ١٩٥-١٩٤.

(٣) أخرجه البيهقي، "السنن الكبير"، كتاب: الشهادات، باب: المدعي يستمهل ليأتي ببينة، ٢٠: ٥٤٥، رقم الحديث (٢٠٧٦٧).

(٤) ينظر: الكاساني، "بدائع الصنائع"، ٧: ١٣.

(٥) ينظر: محمد بن أبي بكر ابن القيم، "أعلام الموقعين عن رب العالمين". تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ)، ١: ٨٦.

الخاتمة

تعد الشهادة من أهم طرق الإثبات لكثرة استعمالها، وتعدد مسائلها؛ وذلك يوجب مزيد عناية بها، ونظر فيها، ومن المسائل المستحقة للبحث، الجديرة بالبث: حقوق المشهود عليه؛ إذ في إثباتها تأكيدٌ على عدالة الشريعة الإسلامية، وسمو أحكامها، وحفظٌ لسير العملية القضائية، وضمانٌ لنزاهتها، وقد تم في هذا البحث ذكر خمسة عشر حقاً للمشهود عليه، وتم تناولها من الجانبين الفقهي والنظامي.

۞ أهم النتائج:

١. لا يوجد تعريف للحق عند المتقدمين، ولعل سبب ذلك: وضوح معناه في الأذهان.

٢. يمكن تعريف حق المشهود عليه بأنه: أمر شرعي أو نظامي وجب مصلحةً له.

٣. لم تلتزم أحكام نظام الإثبات السعودي بمذهب معين، وفي ذلك تأكيد على اهتمام المنظم باتباع الحق الموافَق بالدليل، المؤيَّد بالبرهان.

۞ أهم التوصيات:

١. نشر الوعي الفقهي والنظامي لدى أفراد المجتمع من خلال تبيين النظام، وتقسيم مسائله، وإيراد أحكامه بلفظ سهل واضح مختصر.

٢. دراسة بقية مسائل نظام الإثبات، والأنظمة العدلية الأخرى دراسة فقهية نظامية، لما في ذلك من تكامل بين العلوم، وخدمة للمتخصصين وغيرهم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

فهرس المصادر والمراجع

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. "المصنف". تقديم: سعد بن ناصر بن عبد العزيز. (ط١، السعودية، دار كنوز أشبيلية للنشر والتوزيع، ١٤٣٦هـ).

ابن القيم، محمد بن أبي بكر. "أعلام الموقعين عن رب العالمين". تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ).

ابن المنذر، محمد بن إبراهيم النيسابوري. "الإجماع". تحقيق ودراسة: فؤاد عبد المنعم أحمد. (ط١، الرياض، دار المسلم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م).

ابن حجر، أحمد بن علي. "بلوغ المرام من أدلة الأحكام". تحقيق: ماهر ياسين الفحل. (ط١، الرياض المملكة العربية السعودية، دار القبس للنشر والتوزيع، ١٤٣٥هـ).

ابن رشد الجد، محمد بن أحمد. "البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة". تحقيق: محمد حجي وآخرون. (ط٢، بيرت، دار الغرب الإسلامي).

ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد. "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". (د.ط، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٥هـ).

ابن عابدين، محمد أمين. "حاشية رد المحتار على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار". (ط٢، مصر، مكتبة وطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٨٦هـ).

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي. "الكافي في فقه أهل المدينة". المحقق: محمد محمد أحيد الموريتاني. (ط٢، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

ابن عثيمين، محمد بن صالح. "الشرح الممتع على زاد المستقنع". (ط١، السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ).

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. "مقاييس اللغة". المحقق: عبد السلام محمد هارون. (د.ط. دار الفكر، ١٣٩٩هـ).

ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد. "تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام". (ط١، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦).

ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي. "المغني". المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو. (ط٣، دار عالم الكتب، ١٤١٧ هـ –١٩٩٧م).

ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي. "الكافي في فقه الإمام أحمد". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤م).

ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد. "الشرح الكبير على متن المقنع". تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط١، القاهرة مصر، دار هجر، ١٤١٥هـ).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. "عمدة الحازم في الزوائد على مختصر أبي القاسم". تحقيق: نور الدين طالب. (ط١، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، ١٤٢٨هـ).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. "الطرق الحكمية". (د.ط، بيروت، مكتبة البيان، د.ت).

ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. "المبدع في شرح المقنع". (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ).

ابن منظور، محمد بن مكرم الرويفعي. "لسان العرب". الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين. (ط٣، دار صادر، ١٤١٤هـ).

ابن مودود، عبد الله بن محمد. "الاختيار لتعليل المختار". تعليقات: محمود أبو دقيقة. (د.ط، القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٩٣٧م).

ابن نجيم، زيد الدين بن أبراهيم. "الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة".

تخريج: زكريا عميرات. (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ).

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. "البحر الرائق شرح كنز الدقائق". (ط٢، دار الكتاب الإسلامي، د.ت).

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السَّجِسْتاني. "المراسيل". المحقق: شعيب الأرناؤوط. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨).

أبي داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني. "سنن أبي داود". المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (د.ط. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت).

آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد. "الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية". (ط٤، بيروت، مؤسسة الرسالة العالمية، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م).

آل خنين، عبد الله بن محمد. "المدخل إلى فقه المرافعات". (ط ١، الرياض، دار العاصمة، ١٤٢٢ هـ -٢٠٠١ م).

الألباني، محمد بن ناصر الدين. "ضعيف سنن أبي داود". (ط١، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ).

الألباني، محمد بن ناصر. "إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل". إشراف: زهير الشاويش. (ط٢، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ).

الألباني، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الأشقودري. "صحيح الجامع الصغير وزياداته". (د.ط، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت).

الألباني، محمد ناصر الدين. "صحيح سنن أبي داود". (ط١، السعودية: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٩).

الشنقيطي، محمد عبد الله. "تعارض البينات في الفقه الإسلامي-دراسة مقارنة بين المذاهب الأربعة". (ط١، الرياض، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ١٤٢٠هـ).

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. "صحيح البخاري". المحقق: جماعة من العلماء. (ط١، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢).

البخاري، محمد بن إسماعيل. "التاريخ الأوسط". تحقيق: محمود إبراهيم زايد. (ط١، حلب سوريا، دار الوعي، ١٣٩٨هـ).

بدر الدين العيني، محمود بن أحمد. "البناية شرح الهداية". تحقيق: أيمن صالح شعبان. (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ).

البغدادي، عبد الوهاب بن علي. "الإشراف على نكت مسائل الخلاف". تحقيق: الحبيب طاهر. (ط١، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ).

البغدادي، عبد الوهاب. "المعونة على مذهب عالم المدينة الإمام مالك بن أنس". تحقيق: حميش عبد الحق. (د.ط، مكة السعودية، المكتبة التجارية، د.ت).

البغوي، الحسين بن مسعود ابن الفراء. "التهذيب في فقه الإمام الشافعي". تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوضه. (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ).

البهوتي، منصور بن يونس. "كشاف القناع عن الإقناع". تحقيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل. (ط١، السعودية، وزارة العدل السعودية، ١٤٢٩هـ).

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. "السنن الكبير". (ط١، القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ١٤٣٢ – ٢٠١١ م).

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك. "سنن الترمذي". المحقق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض. (ط٢، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥ هـ-١٩٧٥م).

الثعلبي، عبد الوهاب بن علي. "التلقين في الفقه المالكي". تحقيق: محمد بو خبزة. (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية،١٤٢٥هـ).

الجصاص، أبو بكر الرازي. "شرح مختصر الطحاوي". تحقيق: عصمت الله عناية الله محمد، وسائد محمد يحيى بكداش، ومحمد عبيد الله خان، زينب محمد حسن فلاته. (ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية – ودار السراج، ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م).

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. "نهاية المطلب في دراية المذهب". تحقيق: عبد العظيم محمود الديب. (ط١، السعودية، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ).

الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. "المستدرك على الصحيحين". تحقيق: عادل مرشد وأحمد برهوم ومحمد كمال وسعيد اللحام. (ط١، بيروت دار الرسالة العلمية، ١٤٣٩هـ).

الحجاوي، موسى بن أحمد. "زاد المستقنع في اختصار المقنع". تحقيق: عبد الرحمن بن علي العسكر. (د.ط، الرياض، دار الوطن للنشر، د.ت).

الحوت، محمد بن أحمد. "أسنى المطالب في أحاديث مختلف المراتب". تحقيق: مصطفى بد القادر عطا. (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ).

الخفيف، علي. "الملكية في الشريعة الإسلامية مع المقارنة بالشرائع الوضعية (معناها، أنواعها، عناصرها، خواصها، قيودها)". (د.ط، مصر، دار الفكر العربي، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م).

الدريني، فتحي. "الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده". (ط ٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م).

الزبيدي، محمّد مرتضى الحسيني. "تاج العروس من جواهر القاموس". تحقيق: جماعة من المختصين. (د.ط. وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت -المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، ١٣٨٥ -١٤٢٢ هـ).

الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف. "شرح الزرقاني على مختصر خليل ومعه الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني". (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ).

الزركشي، محمد بن عبد الله. "شرح الزركشي على مختصر الخرقي". (ط١، السعودية، دار العبيكان، ١٤١٣هـ).

السرخسي، محمد بن أحمد. "المبسوط". (د.ط، بيروت، دار المعرفة، د.ت).

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". تحقيق: عبد الرحمن اللويحق. (ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ).

الشوكاني، محمد بن علي. "نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار". تحقيق: محمد صبحي حلاق. (ط١١، السعودية، ١٤٢٧هـ).

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد اللخمي الشامي. "المعجم الكبير". المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. (ط٢، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت).

الطبري، محمد بن جرير. "تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)". تحقيق: محمود محمد شاكر. (د.ط، مكة المكرمة، دار التربية والتراث، د.ت).

عليش، محمد. "منح الجليل". (ط١، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ).

العمراني، يحيى بن أبي الخير. "البيان في مذهب الإمام الشافعي". تحقيق: قاسم محمد النوري. (ط١، جدة المملكة العربية السعودية، دار المنهاج، ١٤٢١هـ).

القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن. "الذخيرة". (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤ م).

القرطبي، محمد بن أحمد. "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. (ط٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ).

القشيري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري. "صحيح مسلم". المحقق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصاري وآخرون. (د.ط، د.م، دار الطباعة العامرة، ١٣٣٤هـ).

الكاساني، أبو بكر بن مسعود. "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع". (ط١، مصر، مطبعة شركة المطبوعات العلمية، ١٣٢٨هـ).

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. "الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي". (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ – ١٩٩٩ م).

المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد. " الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف –المطبوع مع المقنع والشرح الكبير". (ط١، مصر: هجر، ١٤١٥-١٩٩٥ م).

المزني، إسماعيل بن يحيى. "المختصر من علم الشافعي ومن معنى قوله". تصحيح وتعليق: عبد الله بن شرف الدين الداغستاني. (ط١، الرياض، دار مدراج للنشر، ١٤٤٠هـ).

منلا خسرو. "درر الحكام شرح غرر الأحكام". (د.ط، د.م، دار أحياء الكتب العربية، د.ت).

النووي، يحيى بن شرف. "المجموع شرح المهذب". باشر تصحيحه: لجنة من العلماء. (ط١، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، مطبعة التضامن الأخوي، ١٣٤٤ – ١٣٤٧ هـ).

النووي، يحيى بن شرف. "روضة الطالبين وعمدة المفتين". المحقق: زهير الشاويش. (ط٣، المكتب الإسلامي، ١٤١٢).

النووي، يحيى بن شرف. "منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه". المحقق: عوض قاسم أحمد عوض. (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م).

المواقع الإلكترونية:

هيئة الخبراء بمجلس الوزراء السعودي. "نظام الإثبات". استرجع بتاريخ ٢٦/مارس/٢٠٢٤. https://2u.pw/CpCYf.

bibliography

Abu Dawud, Suleiman bin Al-Ash'ath bin Ishaq Al-Azdi Al-Sijistani. "Al-Maraseel". Investigator: Shuaib Al-Arnaout. (1st edition, Beirut: Al-Resala Foundation, 1408).

Abu Dawud, Suleiman bin Al-Ash'ath bin Ishaq bin Bashir bin Shaddad bin Amr Al-Azdi Al-Sajistani. "Sunanu Abi Dawud." Investigator: Muhammad Mohieddin Abdel Hamid. (D. T. Beirut: Al-Asriyyah Library, D. T.).

Al-Albani, Muhammad bin Naseruddeen. "Da'eefu Sunani Abi Dawud". (1st edition, Riyadh, Al-Ma'arif Library for Publishing and Distribution, 1419 AH).

Al-Albani, Muhammad bin Nasser. "Irwa'ul-Ghaleel Fi Takhriji Ahadithi Manaril-Sabil". Supervision: Zuhair Al-Shawish. (2nd edition, Beirut, Al-Maktabul-Islami, 1405 AH).

Al-Albani, Muhammad Nasiruddeen bin Al-Hajj Nuh Al-Ashqudari. "Sahihul-Jami'ul-Saghir Wa Ziyadatuh" (D.D., Beirut: Al-Maktabul-Islami, D.D.).

Al-Albani, Muhammad Nasiruddeen. "Sahih Sunani Abi Dawud." (1st edition, Saudi Arabia: Al-Ma'rif Library for Publishing and Distribution, 1419).

Al-Baghdadi, Abdul-Wahhab. "Al-Ma'unah Ala Madhhabi Alimil-Medina, Imam Malik bin Anas." Investigation: Hamish Abdel Haq. (D.D., Mecca, Saudi Arabia, Commercial Library, D.D.).

Al-Baghdadi, AbduWahhab bin Ali. "Al-Ishraf Ala Nukati Masa'ilil-Khilaf". Investigation: Habib Taher. (1st edition, Beirut, Dar Ibni Hazm, 1420 AH).

Al-Bahuti, Mansour bin Yunus. "Kasshaful-Qina' Anil-Iqna'". Investigation: A Specialized Committee in the Ministry of Justice. (1st edition, Saudi Arabia, Saudi Ministry of Justice, 1429 AH).

Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad bin Al-Hussein bin Ali.

"Al-Sunanul-Kabir." (1st edition, Cairo: Hajar Center for Arab and Islamic Research and Studies, 1432 -2011 AD).

Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail Al-Ju'fi. "Sahihul-Bukhari." Investigator: A group of scholars. (1st edition, Beirut: Dar Touqil-Najat, 1422).

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. "Al-Tarikhul-Ausat". Investigation: Mahmoud Ibrahim Zayed. (1st edition, Aleppo Syria, Darul-Wa'yi, 1398 AH).

Al-Darini, Fathi. "Al-Haqqu Wa Mada Sultanil-Daulati Fi Taqyidih". (3rd edition, Beirut, Al-Resala Foundation, 1404 AH -1984 AD).

Al-Hajjawi, Musa bin Ahmed. "Zadul-Mustaqni' Fi Ikhtisaril-Muqni'. Investigation: Abdurrahman bin Ali Al-Askar. (D.D., Riyadh, Darul-Watan Publishing, D.D.).

Al-Jassas, Abu Bakr Al-Razi. "Sharhu Mukhtasaril-Tahawi." Investigation: Ismatullah Inayatullah Muhammad, Saed Muhammad Yahya Bakdash, Muhammad Ubaidullah Khan, Zainab Muhammad Hassan Fallatah. (1st edition, Beirut: Darul-Basha'eril-Islamiyyah – Darul-Siraj, 1431 AH – 2010 AD).

Al-Juwayni, Abdulmalik bin Abdullah. "Nihayatul-Matlab Fi Dirayatil-Madhhab". Investigation: Abdul Azim Mahmoud Al-Deeb. (1st edition, Saudi Arabia, Darul-Minhaj, 1428 AH).

Al-Kasani, Abu Bakr bin Masoud. "Bada'iul-Sana'i fi Tartibil-Shara'i". (1st edition, Egypt, Scientific Publications Company Press, 1328 AH).

Al-Khafif, Ali. "Al-Mulkiyyah Fil-Shari'atil-Islamiyyah Ma'al-Muqaranati Bil-Shara'i'il-Wad'iyyah (Ma'naha, Anwa'uha, Anasiruha, Khawassuha, Wa Quyuduha)." (D-Ed, Egypt, Darul-Fikril-Arabi, 1416 AH -1996 AD) .

Al-Mardawi, Ala'uddin Abul-Hassan Ali bin Suleiman bin Ahmed. "Al-Insaf Fi Ma'rifatil-Rajihi Minal-Khilaf - printed with Al-Sharhul-Kabeer". (1st edition, Egypt: Hajar Printing, Publishing, Distribution and Advertising, 1415-1995 AD).

Al-Mawardi, Abul-Hasan Ali bin Muhammad bin Muhammad bin Habib Al-Basri Al-Baghdadi. “Al-Hawil-Kabir Fi Fiqhi Madhhabil-Imamil-Shafi’i.” (1st edition, Beirut: Darul-Kutubil-Ilmiyyah, 1419 -1999 AD).

Al-Muzani, Ismail bin Yahya. “Al-Mukhtasar Fil-Fiqhil-Shafi'i Wa Min Ma'na Qaulihi". Edited and commented on by: Abdullah bin Sharafuddeen Al-Daghistani. (1st edition, Riyadh, Madraj Publishing House, 1440 AH).

Al-Nawawi, Abu Zakaria Muhyiddin bin Sharaf. “Al-Majmu’ Sharhul-Muhadhdhab.” edited by: a committee of scholars. (1st edition, Cairo, Al-Muniriya Printing Department, Brotherly Solidarity Press, 1344-1347 AH).

Al-Nawawi, Abu Zakaria Muhyiddin Yahya bin Sharaf. “Rawdatul-Talibin Wa Umdatul-Muftin.” Investigator: Zuhair Al-Shawish. (3rd edition, Al-Maktabul-Islami, 1412).

Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf. “Minhajul-Talibin Wa Umdatul-Mufteen Fil-Fiqh”. Investigator: Awad Qasim Ahmed Awad. (1st edition, Beirut: Darul-Fikr, 1425 AH/2005 AD).

Al-Naysaburi, Muhammad bin Abdullah. “Al-Mustadrak Alal-Sahihain”. Investigation: Adel Murshid, Ahmed Barhoum, Muhammad Kamal, and Saeed Al-Lahham. (1st edition, Beirut, Darul-Risalatil-Ilmiyyah, 1439 AH).

Al-Naysaburi, Muhammad bin Ibrahim. “Al-Ijma'”. Investigation and study: Fouad Abdel Moneim Ahmed. (1st edition, Riyadh, Dar Al-Muslim for Publishing and Distribution, 2004 AD).

Al-Omrani, Yahya bin Ay Al-Khair. “Al-Bayanu Fi Maddhabil-Imamil-Shafi’i.” Investigation: Qasim Muhammad Al-Nouri. (1st edition, Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia, Dar Al-Minhaj, 1421 AH).

Al-Qarafi, Ahmed bin Idris bin Abdurrahman. "Al-Dhakheerah". (1st edition, Beirut: Darul-Gharbil-Islami, 1994 AD).

Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmed. “Al-Jami’u Li

Ahkamil-Qur’an.” Investigation: Ahmed Al-Baradouni and Ibrahim Tfayesh. (2nd edition, Cairo, Darul-Kutubil-Masiriyyah, 1384 AH).

Al-Qushayri, Abul-Hussein Muslim bin Al-Hajjaj bin Muslim Al-Naysaburi. “Sahih Muslim.” Investigator: Ahmed bin Rif'at bin Othman Hilmi Al-Qara Hisari and others. (D.D, D.D., Darul-Amira for Printing, 1334 AH).

Al-Sa'di, Abdurrahman bin Nasser. “Taysirul-Karimil-Rahman Fi Tafsiri Kalamil-Mannan”. Investigation: Abdurrahman Al-Luwaihiq. (1st edition, Beirut, Al-Resala Foundation, 1420 AH) .

Al-Sarkhasi, Muhammad bin Ahmed. “Al-Mabsoot.” (D.D, Beirut, Darul-Ma’rifah, D.D.).

Al-Shafi’i, Muhammad bin Ahmed. “Asnal-Matalib Fi Ahadithi Mukhtalafil-Maratib”. Investigation: Mustafa Badrul-Qadir Atta. (1st edition, Beirut, Darul-Kutubil-Ilmiyyah, 1418 AH).

Al-Shanqeeti, Muhammad Abdullah. “Ta'arudhil-Bayyinat Fil-Fiqhil-Islami”. (1st edition, Riyadh, Naif Arab Academy for Security Sciences, 1420 AH) .

Al-Shawkani, Muhammad bin Ali. “Nailul-Autar Min Asrari Muntaqal-Akbar”. Investigation: Muhammad Sobhi Hallaq. (11th edition, Saudi Arabia, 1427 AH) .

Al-Tabarani, Abu Al-Qasim Suleiman bin Ahmed Al-Lakhmi Al-Shami. “Al-Mu:jamul-Kabeer”. Investigator: Hamdi bin Abdul Majeed Al-Salafi. (2nd edition, Cairo: Ibnu Taymiyyah Library, d.d.).

Al-Tabari, Muhammad bin Jarir. “Tafsir al-Tabari Jami'ul-Bayan An Ta'wili Ayil-Qur’an).” Investigation: Mahmoud Muhammad Shaker. (D-I, Makkah Al-Mukarramah, Darul-Tarbiyyati Wal-Turath, D-T .(

Al-Thaalabi, Abdulwahhab bin Ali. “Al-Talqeen Fil-Fiqhil-Maliki” Investigation: Muhammad Bou Khabza. (1st edition, Beirut, Darul-Kutubil-Ilmiyyah, 1425 AH) .

Al-Tirmidhi, Abu Issa Muhammad bin Isa bin Sura bin Musa bin Al-Dahhak. “Sunanul-Tirmidhi.” Investigator:

Ahmed Muhammad Shaker, Muhammad Fouad Abdel Baqi, and Ibrahim Atwa Awad. (2nd edition, Mustafa Al-Babi Al-Halabi Library and Printing Company, 1395 AH -1975 AD).

Alu Borno, Muhammad Sidqi bin Ahmed. “Al-Wajeez Fi Idahi Qawa'idil-Fiqhil-Kulliyyah”. (4th edition, Beirut, Al-Resalah International Foundation, 1416 AH -1996 AD).

Alu Khaneen, Abdullah bin Muhammad. "Al-Madkhal Ila Fiqhil-Murafa'at". (1st edition, Riyadh, Darul-Asimah, 1422 AH -2001 AD).

Al-Zarkashi, Muhammad bin Abdullah. “Sharhul-Zarkashi Ala Mukhtasaril-Kharqi.” (1st edition, Saudi Arabia, Darul-Obeikan, 1413 AH).

Al-Zarqani, Abdul Baqi bin Youssef. “Sharhul-Zarqani Ala Mukhtasari Khalil with Al-Fathul-Rabbani Fima Dhahala Anhu Al-Zarqani”. (1st edition, Beirut, Darul-Kutubil-Ilmiyyah, 1422 AH).

Al-Zubaidi, Muhammad Murtada Al-Husseini. "Tajul-Aroos Min Jawahiril-Qamoos" Investigation: a group of specialists. (D.T. Ministry of Guidance and Information in Kuwait -National Council for Culture, Arts and Literature in the State of Kuwait, 1385 -1422 AH).

Badruddeen Al-Aini, Mahmoud bin Ahmed. “Al-Binayah Sharhul-Hidayah” Investigation: Ayman Saleh Shaaban. (1st edition, Beirut, Darul-Kutubil-Ilmiyyah, 1420 AH).

Bin Maudud, Abdullah bin Muhammad. “Al-Ikhtiyar Li Ta'lilil-Mukhtar”. Commentary: Mahmoud Abu Daqiqa. (Edtion, Cairo, Al-Halabi Press, 1937 AD).

Ibn Najim, Zainuddeen bin Ibrahim bin Muhammad. “Al-Bahrul-Ra'iq Sharhu Kanzail-Daqa'q”. (2nd edition, Darul-Kitabil-Islami).

Ibn Qudamah, Abdullah bin Ahmed. “Umdatul-Hazim Fil-Zawa’id Ala Mukhtasari Abil-Qasim.” Investigation: Nouruddeen Talib. (1st edition, Qatar, Ministry of Endowments and Islamic Affairs Qatar, 1428 AH).

Ibnu Abdeen, Muhammad Amin. “Hashiyatu Raddil-Muhtār Alal-Durril-Mukhtar: Sharhu Tanwīril-Absar. (2nd

edition, Egypt, Mustafa Al-Bābi Al-Halabi and His Sons Library and Edition in Egypt, 1386 AH).

Ibnu Abdul-Barr, Yusuf bin Abdullah bin Muhammad Al-Nimri Al-Qurtubi. “Al-Kafi fi Fiqhi Ahlil-Medina”. Investigator: Muhammad Muhammad Ahid Al-Mauritani. (2nd edition, Riyadh: Riyadh Modern Library, 1400 AH/1980 AD).

Ibnu Abi Shaybah, Abdullah bin Muhammad. “Al-Musannaf”. Presented by: Sa'ad bin Nasir bin Abdul'aziz. (1st edition, Saudi Arabia, Dar Kunoozi Isbilia for Publishing and Distribution, 1436 AH).

Ibnu Farhoun, Ibrahim bin Ali bin Muhammad. “Tabsiratul-Hukkam Fi Usulil-Aqdiyati Wa Manahijil-Ahkam”. (1st edition, Library of Al-Azhar Colleges, 1406).

Ibnu Faris, Ahmed bin Faris bin Zakaria. “Maqayisul-Lughah”. Investigator: Abdussalam Muhammad Haroun. (Edition, Darul-Fikr, 1399 AH).

Ibnu Hajar, Ahmed bin Ali. “Bulughul-Maram Min Adillatil-Ahkam”. Investigation: Maher Yassin Al-Fahl. (1st edition, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia, Darul-Qabas for Publishing and Distribution, 1435 AH).

Ibnu Manzur, Muhammad bin Makram bin Ali, Abu Al-Fadl, Jamaluddeen Al-Ansari Al-Ruwaifi’i Al-Ifriqi. "Lisanul-Arab". Footnotes: by Al-Yaziji and a group of linguists. (3rd edition, Dar Sader, 1414 AH).

Ibnu Mufleh, Ibrahim bin Muhammad. “Al-Mubdi' Fi Sharhil-Muqni'” (1st edition, Beirut, Darul-Kutubil-Ilmiyyah1418 AH).

Ibnu Najim, Zainduddeen bin Ibrahim. ““Al-Ashbah Wal-Naza'ir Ala Madhhabi Abi Hanifah” Graduation: Zakaria Amirat. (1st edition, Beirut, Darul-Kutubil-Ilmiyyah, 1419 AH).

Ibnu Qayyimil-Jawziyyah, Muhammad bin Abi Bakr. “Al-Turuqul-Hukmiyyah” (D.D, Beirut, Al-Bayan Library, D.D.) .

Ibnu Qudamah, Abdurrahman bin Muhammad. "Al-

Sharhul-Kabeer Ala Matnil-Muqni'" Investigation: Abdullah bin Abdulmohsen Al Turki. (1st edition, Cairo, Egypt, Dar Hajar for Printing, Publishing and Distribution, 1415 AH).

Ibnu Qudamah, Abu Muhammad Abdullah bin Ahmed bin Muhammad Al-Maqdisi. "Al-Mughni". Investigator: Abdullah bin Abdul Mohsen Al Turki, and Abdel Fattah Muhammad Al Helu. (3rd edition, Dar Alamil-Kutub for Printing, Publishing and Distribution, 1417 AH -1997 AD).

Ibnu Qudamah, Abu Muhammad Muwaffaquddeen Abdullah bin Ahmed bin Muhammad bin Qudamah Al-Jamli Al-Maqdisi. "Al-Kafi Fi Fiqhil-Imami Ahmad." (1st edition, Beirut: Darul-Kutubil-Ilmiyyah, 1414 AH – 1994 AD).

Ibnu Rushd Al-Hafid, Muhammad bin Ahmed. "Bidayatul-Mujtahid Wa NIhayatul-Muqtasid". (Edition, Cairo, Darul-Hadith, 1425 AH).

Ibnu Rushd Al-Jedd, Muhammad bin Ahmed. "Al-Bayanu Wal-Tahseel Wal-Sharhu Wal-Taujeeh Wal-Ta'leel Li Masa'ilil-Mustakhrajah". Investigation: Muhammad Hajji and others. (2nd edition, Bairut, Darul-Gharbil-Islami) .

Ibnu Uthaymeen, Muhammad bin Saleh. "Al-Sharhul-Mumti' Ala Zadil-Mustaqni". (1st edition, Saudi Arabia, Dar Ibnil-Jawzi, 1422 AH).

Ibnul-Farra, Al-Hussein bin Masoud. "Al-Tahdheeb Fi Fiqhil-Imamil-Shafi'i." Investigation: Adel Ahmed Abdulmawjoud and Ali Muhammad Moawadah. (1st edition, Beirut, Darul-Kutubil-Ilmiyyah, 1418 AH).

Ibnul-Qayyim, Muhammad bin Abi Bakr. "I'lamul-Muwaqqi'eena An Rabbil-Alamen". Investigation: Muhammad Abdel Salam Ibrahim. (1st edition, Beirut, Darul-Kutubil-Ilmiyyah, 1411 AH).

Ileesh, Muhammad. "Minahul-Jaleel". (1st edition, Beirut, Darul-Fikr, 1404 AH).

Manla Khusraw. "Durarul-Hukkam, Sharhu Ghuraril-Ahkam." (D.D., D.-M., Dar Ihya'il-Kutubil-Arabiyyah, D.T.).

Websites:

The Experts Committee of the Saudi Council of Ministers. “System of evidence”. Retrieved on March 26, 2024. https://2u.pw/CpCYf.

مسوِّغات ترك إعمال ظاهر الدَّليل
في اجتهادات عمر ﷺ القضائيَّة

Justifications for Departing from the Apparent Meaning of Evidence in the Judicial Ijtihad of Umar (R.A)

إعداد:

جلال الدِّين بن أمين بن أحمد الورافي

باحث بمرحلة الدكتوراه بقسم الدراسات القضائية بكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Prepared by:

Galal Addin bin Ameen bin Ahmed Al-Wurafi

PhD candidate in the Department of Judicial Studies, Faculty of Sharia, Islamic University of Madinah

Email: stu.iu.edu.sa@431013137

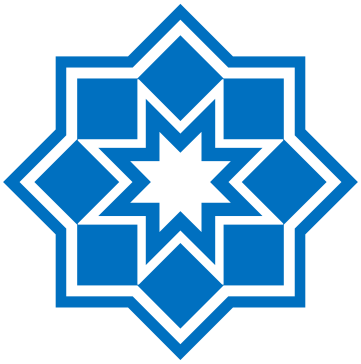
استلام البحث		اعتماد البحث
A Research Receiving		A Research Approving
2025/11/16		2026/03/30

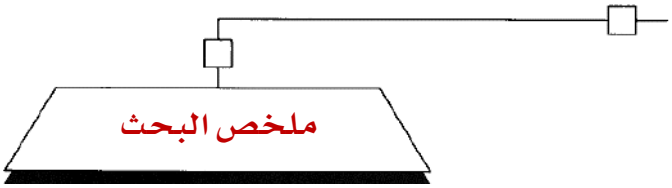
نشر البحث

A Research publication

June 2026 - محرّم ١٤٤٨هـ

DOI:10.36046/2323-060-217-021





موضوع الدِّراسة: مسوِّغات ترك إعمال ظاهر الدَّليل في اجتهادات عمر ﷺ القضائيَّة.

أهمُّ أهداف الدِّراسة:

بيان مسوِّغات ترك إعمال ظاهر الدَّليل في اجتهادات الصَّحابي الجليل عمر القضائية، وذلك من خلال التَّأمُّل في نصوص الكتاب والسُّنَّة وأقوال العلماء وأهل الاختصاص في الفقه والقضاء.

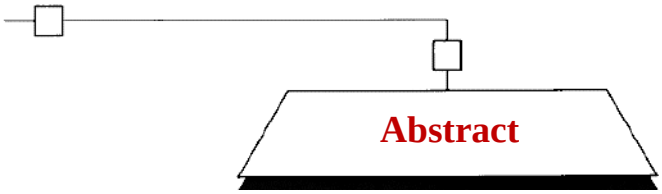
منهج الدِّراسة: تقتضي طبيعة الدِّراسة اتباع المنهج الوصفيِّ التَّحليليِّ والاستقرائيِّ.

أهم نتائج الدِّراسة:

أنَّ عمر ﷺ له مسوِّغات واعتبارات في مخالفة ظاهر أدلة قضاء النَّبيِّ ﷺ للقضايا المماثلة.

أنَّ الأقضية المخالفة ليست مخالفة حقيقية وإنَّما ظاهريَّة فقط، وأنَّ الأدلَّة القضائية قد تنزل على حال دون حال.

الكلمات المفتاحية: (القضاء، عمر ﷺ، قضاء الصَّحابة).



Abstract

Study Topic:

Justifications for Disregarding Evidence in the Judicial Ijtihād of ʿUmar raḍiyallāhu ʿanhu.

Main Objectives of the Study:

To clarify the justifications for disregarding certain evidences in the judicial judgments of the noble Companion ʿUmar, by reflecting on the texts of the Qur'ān and Sunnah, as well as the statements of the scholars and experts in jurisprudence and the judiciary.

Research Methodology:

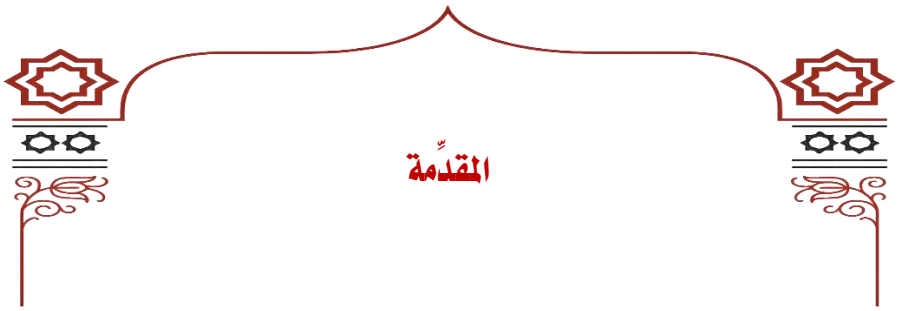
Given the nature of the study, it follows a descriptive, analytical, and inductive approach.

Key Findings of the Study:

ʿUmar raḍiyallāhu ʿanhu had valid justifications and considerations for departing from the apparent meanings of the judicial precedents set by the Prophet ṣallallāhu ʿalayhi wa sallam in similar cases.

The cases that appear to differ are not contradictory in reality, but rather, only appear so on the surface, and judicial evidence may apply in one context but not in another.

Keywords: (Judiciary,ʿUmar raḍiyallāhu ʿanhu, Judicial rulings of the Companions).



المقدِّمة

الحمد لله الَّذي أنزل إلينا أشمل كتاب، وأرسل إلينا أفضل الرُّسل، وجعلنا خير أمَّة أخرجت للناس، والصَّلاة والسَّلام على أشرف خلق الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد:

فيُعدُّ علم القضاء الشرعي من الركائز الأساسية في المنظومة التشريعية الإسلامية؛ كونه يمثل التطبيق العملي للنصوص الكلية على الوقائع المستجدة، وبه تُحفظ الحقوق وتستقيم أحوال العباد، وتكتسب دراسة أقضية الصحابة ﷺ أهمية كبرى في الفكر الأصولي والقضائي، لكونهم أعلم الناس بمقاصد الوحي ومناطات الأحكام.

فدراسة أقضية النَّبيِّ ﷺ وأقضية صحابته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؛ بابٌ عظيم من أبواب تعلم علم القضاء ولأنَّ النَّبيَّ ﷺ لا ينطق عن الهوى، ولأنَّ صحابته من بعده شهدوا التَّنزيل وعلِموا التَّأويل، وهم أعلم النَّاس بنصوص الوحيين، وأقوالهم حجة معتبرة في كل أبواب الشَّريعة عموماً وأبواب القضاء خصوصاً.

ولكن قد يقع الإشكال حين تأتي بعض القضايا الَّتي حكم بها قضاة الصَّحابة ﷺ عموماً، وعمر ﷺ خصوصاً، يظهر منها في الظَّاهر مخالفة لقول النَّبيِّ ﷺ أو لقضية مماثلة قضى بها النَّبي ﷺ، ولا شكَّ أنَّ الموقن بعدالة الصَّحابة وسلامة معتقدهم وقوة فقههم لا يرتاب أنَّ المخالفة الظَّاهريَّة لها سبب وتأويل وحجة، فيلتمس المخارج الفقهية والقضائية، وهذا لا يكون إلا بالبحث والمدارسة ذبّاً عن صحابة رسول الله

ﷺ، وإفادة لقضاة الأمة بفقه أعظم قضاتها بعد النَّبيِّ ﷺ.

ولما كان لهذا الموضع الأهمية العلمية البالغة؛ قمتُ بالجمع فيه للحديث عن اجتهادات عمر بن الخطَّاب ﷺ، علَّ الله أن يفيدني ويفيد به من يطَّلع عليه من طلاب العلم وأهله.

سائلاً المولى ﷻ أن يجعله خالصاً إنَّه ولي ذلك.

❁ الأهمية العلمية للموضوع

تتجلى أهمية الدراسة في تأصيل منهج عمر ﷺ في "تحقيق المناط" والسياسة الشرعية، والذبِّ عن حياض الصحابة الكرام ببيان رسوخ قدمهم في فقه النص ومآلاته، مما يرفد المكتبة القضائية بنماذج تطبيقية تعين القضاة والباحثين على فهم كيفية التعامل مع النصوص عند استجداد الأحوال، ويمكن إبراز أهمية الموضوع فيما يلي:

١ – أهمِيَّة علم القضاء الشَّرعيِّ.

٢ – أهمِيَّة معرفة القضايا والمسائل المتعلِّقة بالموضوع.

٣ – أهمِيَّة الاعتناء بفقه عمر ﷺ وطرق قضائه.

٤ – أهمِيَّة نقل أقضية عمر ﷺ ليستفيد منها القضاة والدَّارسون لعلم القضاء.

٥ – فضل صحابة رسول الله عموماً، وفضل عمر ﷺ خصوصاً.

❁ أسباب اختيار الموضوع

١ – لِمَا للموضوع من أهمِيَّة – سبق ذكرها –.

٢ – محاولة جمع أقضية هذا الموضوع وأحكامه المتفرِّقة في كتب العلماء.

٣ – ضرورة الذَّبِّ والدِّفاع عن الصَّحابيِّ عمر ﷺ من أن يظنَّ ظانٌّ أنَّه قد خرج عن طاعة رسول الله ﷺ.

٤ – تقريب هذه الأقضية وتبيينها وتخريجها؛ ليسهل الرُّجوع إليها والاطِّلاع عليها.

٥ – إبراز هذه الأقضية كتطبيقات عملية للاجتهاد القضائيِّ في القرون

المفضَّلة.

❁ مشكلة البحث

تبرز الإشكالية العلمية لهذا البحث في وجود اجتهادات قضائية لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ، يظهر فيها عدولٌ – في الظاهر – عن مقتضى بعض النصوص النبوية أو السوابق القضائية المستقرة. وهذا العدول يحتاج إلى "تكييف أصولي" دقيق يرفع توهم المخالفة الحقيقية للنص، ويحرر المسوغات المنهجية (الأصولية والمقاصدية) التي بنيت عليها تلك الأقضية، وهو ما يسعى هذا البحث لبيانه من خلال التساؤلات الآتية:

١- ما التكييف الشرعي لاجتهادات عمر ﷺ التي يبدو فيها ترك إعمال ظاهر الدليل؟

٢- هل يُعد ما صدر عن الفاروق ﷺ تركاً للدليل بالكلية، أم هو تنزيلٌ مختلفٌ له بناءً على تغير المناط؟

٣- ما الضابط المنهجي الذي يفرق بين الاجتهاد العمري المشروع وبين ما قد يتوهمه البعض مخالفةً للنص؟

٤- كيف يمكن تصنيف المسوغات التي اعتمد عليها الفاروق (أصولية، مقاصدية، سياسة شرعية)؟

❁ أهداف البحث

١- تحديد التكييف الدقيق لصور ترك إعمال ظاهر الدليل في أقضية عمر ﷺ.

٢- إبراز عمر ﷺ في "تحقيق المناط" وكيفية ربط الأحكام بعللها وجوداً وعدماً.

٣- تصنيف المسوغات الشرعية وتأصيلها بما يرفع توهم التعارض بين النص والاجتهاد.

٤- تقديم نماذج تطبيقية رصينة تعين القضاة والباحثين على فهم كيفية التعامل

مع النصوص عند استجداد الأحوال

۞ حدود البحث

الحدود الموضوعية: تقتصر الدراسة على استقصاء وتحليل "مسوغات ترك إعمال ظاهر الدليل" في الاجتهادات القضائية حصراً، دون التطرق للمسائل العبادية أو السياسية العامة إلا ما كان له أثر قضائي مباشر.

الحدود الزمانية: فترة خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ (١٣هـ – ٢٣هـ).

الحدود المكانية: تشمل الأقضية التي صدرت في المدينة المنورة أو الأقاليم التابعة للدولة الإسلامية آنذاك وأقرها الفاروق ﷺ.

۞ الدِّراسات السَّابقة

من خلال البحث والاستقراء حول هذا الموضوع: وجدت أنَّ المتقدِّمين من العلماء ذكروا المسائل المتعلِّقة بالموضوع مبثوثة في بطون كتبهم، ويذكرون مسوغات الصَّحابة ﷺ في ذلك، ولم أجد من بحث في هذا الموضوع بحثاً مستقلّاً وجمع فيه جميع الأقضية المتعلِّقة بالموضوع؛ وتوجد بعض الدراسات التي لها علاقة بالبحث ومن ذلك:

١- منهج عمر بن الخطاب في التشريع، رسالة دكتوراه، دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته، أ.د/ محمد بلتاجي، يتناول أصول اجتهاده مثل المصلحة المرسلة، وسد الذرائع، وتغير الفتوى بتغير الزمان والحال.

وعلى الرغم من شمولية دراسة البلتاجي، إلا أنها ركزت على الجانب التشريعي العام، بينما تميزت هذه الدراسة بالتركيز الدقيق على التكييف الأصولي لمسوغات ترك العمل بظاهر النص في القضايا القضائية حصراً.

٢- الإجراءات الجنائية عند عمر بن الخطاب ﷺ وأثرها في الفقه الإسلامي، د. محمد راشد العمر، بحث محكم، لكنها دراسة ركزت على

التطبيقات الجنائية التي غالباً ما تتضمن مسائل خلافية.

٣- الاجتهاد المقاصدي وأثره عند الخليفة عمر بن الخطاب في سياسة تطبيق العقوبات د/ حنان شبانة، بحث محكم، لكنها دراسة ركزت على تحليل كيف اعتمد عمر على المقاصد (الأهداف الكلية للشريعة) في تطبيق العقوبات.

٤- القواعد الفقهية والمقاصد الشرعية المستخرجة من رسالة عمر القضائية، د. عزيز الخطري، بحث محكم، اقتصرت الدراسة على تحليل القواعد المنهجية الواردة في رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري، والتي تؤسس للقياس والاستدلال بالحق والأشبه به، وهي قواعد تُستخدم كمسوغات للترجيح بين الأدلة أو تجاوز النص الظاهر عند الحاجة.

فتميز هذا البحث بجمع (٩) قضايا قضائية نوعية، وإفراد "مسوغات ترك إعمال ظاهر الدليل" كإشكالية مستقلة، وتحرير الفرق الجوهري بين "ترك الدليل" وبين "تنزيله على مناطه الصحيح"، أما الدراسات فتناولت موضوع اجتهادات عمر بالتحليل الأصولي العام.

❁ منهج البحث

أوَّلاً: المنهج الاستقرائيُّ:

حيث إنِّي قمت بجمع الأقضية المتعلِّقة بالموضوع واعتمدت عند الكتابة على المصادر الأصيلة في كل قضيَّة بحسبها، وكان معيار اختيار القضايا؛ "التعارض الظاهري"؛ بحيث يتم اختيار الواقعة القضائية التي رُوي فيها عن عمر ﷺ قولٌ أو فعلٌ يخالف في ظاهره نصاً نبوياً أو عملاً سابقاً مستقراً.

ثانياً: المنهج التَّحليليُّ المقارن:

عمدت بعد جمع الأقضية واستقرائها على تخريجها وتحليلها وذكر أقوال العلماء

في مسوغات قضاء عمر ﷺ فيها، وذلك بالرُّجوع إلى المصادر الأصيلة الَّتي ذكرت القضايا وتطرَّقت لها.

۞ خطوات البحث

١- عرض الواقعة القضائية، بتتبع القضايا في المصادر الأصيلة (السنن، الآثار، كتب القضاء).

٢- حصر الأدلة التي يبدو في الظاهر ترك إعمالها.

٣- تحليل ومناقشة المسوغات مناقشة المسوغات في ضوء المقاصد الكلية وقواعد الفقه.

۞ خطَّة البحث

يتكوَّن هذا البحث من مقدِّمة، وتمهيد، وتسعة مباحث، وبيانها على النَّحو الآتي:

المقدِّمة: وفيها أهمِّيَّة الموضوع، وأسباب الاختيار، ومشكلة البحث، وأهدافه، وحدوده، والدِّراسات السَّابقة، ومنهج البحث، وخطواته، وخطَّته.

التَّمهيد: وفيه التَّعريف بمصطلحات البحث.

وفيه ستَّة مطالب:

المطلب الأوَّل: تعريف المسوّغ لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثَّاني: تعريف الدَّليل لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثَّالث: الاجتهاد لغةً واصطلاحاً.

المطلب الرَّابع: تعريف القضاء لغةً واصطلاحاً.

المطلب الخامس: تعريف موجز بعمر بن الخطَّاب ﷺ.

المطلب السَّادس: تعظيم عمر ﷺ للنُّصوص.

المبحث الأوَّل: قضيَّة قتل الجماعة بالواحد.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: قضاء عمر ﷺ في قتل الجماعة بالواحد.

المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر ﷺ إعمالها في قضائه.
المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعمال الأدلَّة في قضائه.
المبحث الثَّاني: القضاء في حدِّ شرب الخمر.
وفيه ثلاثة مطالب:
المطلب الأوَّل: قضاء عمر ﷺ في شرب الخمر.
المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر ﷺ إعمالها في قضائه.
المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعمال الأدلَّة في قضائه.
المبحث الثَّالث: القضاء في إسقاط حدِّ السَّرقة عام الرَّمادة.
وفيه ثلاثة مطالب:
المطلب الأوَّل: قضاء عمر ﷺ في إسقاط حدِّ السَّرقة عام الرَّمادة.
المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر ﷺ إعمالها في قضائه.
المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعمال الأدلَّة في قضائه.
المبحث الرَّابع: القضاء على السَّارق بغرم الضِّعف وليس القطع.
وفيه ثلاثة مطالب:
المطلب الأوَّل: قضاء عمر ﷺ على السَّارق بغرم الضِّعف وليس القطع.
المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر ﷺ إعمالها في قضائه.
المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعمال الأدلَّة في قضائه.
المبحث الخامس: قضيَّة الحكم بمنع المؤلَّفة قلوبهم من الزَّكاة.
وفيه ثلاثة مطالب:
المطلب الأوَّل: قضيَّة الحكم بمنع المؤلَّفة قلوبهم من الزَّكاة.
المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر ﷺ إعمالها في قضائه.
المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعمال الأدلَّة في قضائه.
المبحث السَّادس: قضيَّة إسقاط اسم الجزية عن نصارى تغلب.
وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: قضاء عمر ﷺ في جزية نصارى تغلب.

المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر ﷺ إعمالها في قضائه.

المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعمال الأدلَّة في قضائه.

المبحث السَّابع: قضيَّة منع نكاح الكتابيَّة.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: قضاء عمر وابن عمر وابن عبَّاس ﷺ في منع نكاح الكتابيَّة.

المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر وابن عمر وابن عبَّاس ﷺ إعمالها في قضائهم.

المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر وابن عمر وابن عبَّاس ﷺ في ترك إعمالهم الأدلَّة في قضائهم.

المبحث الثَّامن: قضيَّة إيقاع الطَّلاق ثلاثاً بلفظ واحد.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: قضاء عمر ﷺ في طلاق الثَّلاث.

المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر ﷺ إعمالها في قضائه.

المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعمال الأدلَّة في قضائه.

المبحث التَّاسع: قضيَّة التَّسعير.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: قضاء عمر ﷺ في التَّسعير.

المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر ﷺ إعمالها في قضائه.

المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعمال الأدلَّة في قضائه.

الخاتمة: وفيها أهمُّ النَّتائج والتَّوصيات.

التَّمهيد

المطلب الأوَّل: تعريف المسوِّغ لغةً واصطلاحاً

المسوِّغ لغةً مفرد مسوِّغات: وهي مصدر الفعل «سوَّغ»، وتعني: الأسباب أو الأدلَّة، «سوَّغ الأمر» يعني جعله سائغاً ومبرَّراً(١).

المسوِّغ اصطلاحاً: لا يخرج المعنى الاصطلاحيَّ عن اللُّغويّ.

ويمكن تعريفه بأنه: العذر القوي أو الحجة المعتبرة التي تخرج الفعل عن وصف المنع أو المخالفة إلى وصف الجواز والقبول.

المطلب الثَّاني: تعريف الدَّليل لغةً واصطلاحاً

الدَّليل لغةً: يطلق الدَّليل على أمرين، الأوَّل: المرشد إلى المطلوب، والثَّاني: ما به الإرشاد أي العلامة المنصوبة لمعرفة الدَّليل(٢).

الدَّليل اصطلاحاً: هو ما يمكن التَّوصُّل بصحيح النَّظر فيه إلى مطلوب خبريٍّ وهو يشمل القطعيَّ والظَّنَّ(٣).

المطلب الثَّالث: الاجتهاد لغةً واصطلاحاً

الاجتهاد لغةً: مشتقٌّ من مادَّة (ج ه د)، وتُطلَق على: بذل الوسع

---

(١) الفيروزآبادي، محمد، "القاموس المحيط"، (ط٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥م)، ١: ١٠١٢.

(٢) ابن منظور، محمد، "لسان العرب"، (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ١١: ٢٤٨؛ الآمدي، علي، "الإحكام في أصول الأحكام"، ١: ٩.

(٣) التهانوي، محمد علي، "موسوعة كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم". تحقيق: علي دحروج. (ط١، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م)، ١: ٧٩٣؛ الآمدي، علي، "الإحكام في أصول الأحكام"، ١: ٩.

والطَّاقة(١).

الاجتهاد اصطلاحاً: من أجمع ما وقفت عليه من التعاريف هو: استفراغُ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحُكْمٍ شرعيٍّ(٢).

المطلب الرَّابع: تعريف القضاء لغةً، واصطلاحاً

القضاء لغةً: مصدر قضى يقضي قضاءً، وهو: أصل صحيح يدلُّ على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته(٣).

القضاء اصطلاحاً: اختلف العلماء في تعريف القضاء التَّعريف الاصطلاحيّ، فاختلفت عباراتهم، وبيان ذلك في الآتي:

عرَّفه بعض الحنفيَّة بأنَّه: فصل الخصومات وقطع المنازعات(٤).

وعرَّفه بعض المالكيَّة بأنه: الإخبار عن حكم شرعيّ على سبيل الإلزام(٥).

وعرَّفه بعض الشَّافعيَّة بأنه: فصل الخصومة بين خصمين فأكثر بحكم الله

---

(١) الجوهري، إسماعيل بن حماد، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠م)، ٢: ٤٦٠-٤٦١.

(٢) ابن الحاجب، عثمان بن عمر، "مختصر المنتهى الأصولي". تحقيق: نذير حمادو. (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١١م)، ٢: ١٢٠٤؛ الزركشي، محمد بن بهادر، "البحر المحيط في أصول الفقه". تحقيق محمد محمد تامر. (ط٢، القاهرة: دار الفكر، ٢٠١٠م)، ٨: ٢٢٧.

(٣) ابن فارس القزويني، أحمد، "مقاييس اللُّغة"، ٥: ٩٩.

(٤) ابن عابدين، محمد بن أمين، "الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار)". (ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م)، ٥: ٣٥٢.

(٥) ابن فرحون، إبراهيم بن علي، "تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام". تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول. (ط١، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ)، ١: ١١.

تعالى(١).

وعرَّفه بعض الحنابلة بأنه: تبيين الحكم الشَّرعيِّ والإلزام بِهِ وفصل الخصومات(٢).

وكل هذه التَّعريفات لا تخلو من ملاحظات حيث إنَّها لا تعتبر من التَّعاريف الجامعة المانعة، وبعد البحث في كلام العلماء توصَّلت إلى تعريف جامع مانع للقضاء، وهو تعريف ابن خلدون(٣) في مقدِّمته حيث عرَّف القضاء بأنَّه: «منصب الفصل بين النَّاس في الخصومات حسماً للتَّداعي وقطعا للتّنازع؛ بالأحكام الشَّرعيَّة المتلقَّاة من الكتاب والسُّنَّة»(٤).

❁ التعريف بعنوان الموضوع مركباً:

عدول المجتهد عن مقتضى الدليل في ظاهره في واقعة معينة؛ لمسوغ شرعي أرجح، يقتضي تخصيص هذا الدليل، أو تقييده، أو تعليق العمل به مؤقتاً لوجود

---

(١) ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد، "تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي". (ط أخيرة، بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ١٠: ١٠١.

(٢) ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، "المبدع في شرح المقنع". (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، ٨: ١٣٩.

(٣) هو: عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، ولد في تونس سنة ٧٣٢هـ، برز في علم التاريخ، والاجتماع، توفي في القاهرة سنة٨٠٨هـ، ينظر: التكروي، أحمد بابا، "نيل الابتهاج بتطريز الديباج"، ص: ٢٥٠.

(٤) ابن خلدون، عبد الرحمن، "ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، المسمى بتاريخ ابن خلدون". تحقيق: خليل شحادة. (ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨م)، ص: ٢٧٥؛ الدقيلان، عدنان بن محمد، "الدَّعوى القضائية في الفقه الإسلاميِّ". (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣٧هـ)، ص: ٣٠.

مانع، أو تحقيقاً لمناطٍ مختلف.

المطلب الخامس: تعريف موجز بعمر بن الخطَّاب ﷺ، وفضائله

هو: عمرُ بنُ الخطَّاب بنِ نُفَيْلِ بنِ عبد العُزَّى بنِ رِياحِ بنِ عبد اللَّه بنِ قُرطِ بنِ رَزاحِ بنِ عديِّ بنِ كعبِ بنِ لؤيِّ بنِ غالبِ بنِ فهرِ بنِ مالكِ بنِ النَّضْرِ ابنِ كِنانة، ويُنسب إلى: عديٍّ، فيقال: العدويُّ، يُكْنى ﷺ: أبا حفصٍ، وُلِد ﷺ بعد عامِ الفيل بثلاثَ عَشْرة سنةً(١)، أسلم ﷺ قبل الهجرة بخمس سنين، وهو أحد المبشرين بالجنة واستُشهِد ﷺ يوم الأربعاء لأربعٍ بَقِينَ من ذي الحجَّة، سنة ثلاثٍ وعشرين من الهجرة (٢٣هـ)(٢).

المطلب السَّادس: تعظيم عمر ﷺ للنُّصوص

المنهج المتَّبع عند الصَّحابة عموماً وعمر ﷺ خصوصاً؛ هو تعظيم النُّصوص الشَّرعيَّة من الكتاب والسُّنَّة، وذلك واضح جليٌّ في حياتهم، وفي طريقة تعاملهم مع الكتاب والسُّنَّة؛ فقد كانوا يقفون موقف التَّعظيم والإجلال والتَّسليم كما أخبر سبحانه وتعالى في كتابه عن أهل الإيمان الحقِّ بقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى

(١) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، "الاستيعاب في معرفة الأصحاب". تحقيق: علي محمد معوض. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ)، ٣: ١١٤٥.

(٢) ابن عبد البر، يوسف، "الاستيعاب"، ٣: ١١٥٢؛ الموصلي، أحمد، "الإنباء في تاريخ الخلفاء"، ٤٨، وللاستزادة ينظر: "مشاهير علماء الأمصار"، ص: ٢٣؛ أبو نعيم، "معرفة الصَّحابة"، ١: ٣٨؛ "الاستيعاب في معرفة الأصحاب"، ٣: ١١٤٤؛ "الإنباء في تاريخ الخلفاء"، ص: ٤٨؛ سِيَر أعلام النُّبلاء، (راشدون/٧١).

ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا ﴿٣٦﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وآيات أخرى كثيرة في هذا الباب، قال شيخ الإسلام ابن تيميَّة(١): «ليس أحد من الأئمَّة المقبولين عند الأمَّة قبولاً عامّاً يتعمَّد مخالفة رسول الله ﷺ في شيء من سنَّته، دقيق ولا جليل... ولكن إذا وجد لواحد منهم قول، قد جاء حديث صحيح بخلافه، فلا بدَّ له من عذر في تركه»(٢).

وبتأمُّل سيرة عمر ﷺ يتَّضح كيف حافظ على سنَّة النَّبيّ ﷺ، ولم يدخر وسعاً في الإنكار على من يتقدَّم بين يدي هديه ﷺ، قال شيخ الإسلام ابن تيميَّة: «كان عمر بن الخطَّاب وقَّافاً عند كتاب الله وكان أبو بكر الصِّديق يبيّن له أشياء تخالف ما يقع له كما بيَّن له يوم الحديبية ويوم موت النَّبيّ ﷺ ويوم قتال مانعي الزَّكاة وغير ذلك وكان عمر بن الخطَّاب يشاور الصَّحابة؛ فتارةً يرجع إليهم وتارةً يرجعون إليه وربَّما قال القول: فتردُّ عليه امرأة من المسلمين قوله وتبيّن له الحقَّ فيرجع إليها ويدع قوله»(٣).

ومن أوضح الأمثلة في ذلك حديث يوم الحديبية(٤) حيث راجع النبي ﷺ وأبا

---

(١) هو: أبو العبَّاس تَقي الدِّين أَحْمَد بن عبد الحليم بن عبد السَّلام ابن تيميَّة الحرَّانيُّ، ثمَّ الدِّمشقيُّ الحَنبليُّ، وُلد سنة (٦٦١ هـ)، إمامٌ، مُفسِّرٌ، مُحدِّثٌ، حافظٌ، فقيهٌ، مُجتهدٌ، أُصوليٌّ، كان إماماً مُتبحِّراً في الفنون، تُوفِّي رَحِمَهُ اللَّهُ سنة (٧٢٨ هـ). "معجم الشيوخ الكبير"، ١: ٥٦؛ "ذيل طبقات الحنابلة"، ٤/٤٩١.

(٢) ابن تيمية، أحمد، "رفع الملام عن الأئمَّة الأعلام"، (الرياض، السعودية: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٩٨٣م)، ٩.

(٣) ابن تيمية، أحمد، "مجموع فتاوى شيخ الإسلام"، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م)، ٢: ٢٢٦.

(٤) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، (٣/١٨٢)، رقم (٢٧٣١)، وفي كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، =

بكر ﷺ طلباً للوضوح، فلما تبين له النص والإذن الإلهي، قال: "فعملتُ لذلك أعمالاً"؛ أي اجتهدتُ في الكفارة والعمل الصالح تكفيراً عن مراجعته، مما يدل على خضوعه التام للنص فور تيقنه منه.

وسيتضح من خلال البحث أن ما قام به عمر ﷺ ليس إهداراً للدليل، وإنما هو من قبيل؛ تحقيق المناط: مثل "عام الرمادة"، حيث الدليل (آية السرقة) باقٍ، لكن "المناط" (انتفاء الشبهة) غير متحقق بسبب الجوع والاضطرار، أو تخصيص العام: مثل "المؤلفة قلوبهم"، فالآية عامة، لكن عمر رأى أن علة الحكم (عزة الإسلام) قد زالت في حق هؤلاء بأعيانهم، أو السياسة الشرعية والتعزير: مثل "حد الخمر"، حيث الزيادة للثمانين هي تغليظ تعزيري لردع الناس عند تهاونهم.

المبحث الأوَّل: قضيَّة قتل الجماعة بالواحد

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: قضاء عمر ﷺ في قتل الجماعة بالواحد

أشار قضاء عمر بن الخطاب ﷺ إلى جواز تعدد القصاص في حال اشتراك جماعة في قتل شخص واحد، وقد نقل ابن عمر ﷺ(١) أنَّ عمر حكم في قضية غلام قُتل غيلةً(٢) بقوله المشهور: «**لو اشترك فيها أهلُ صنعاء لقتلتهم**»(١).

=

(١٢٢/٥)، رقم (٤١٧٩). وأخرجه مسلم بن الحجاج النيسابوري. "صحيح مسلم". تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية، (٣/ ١٤٠٩)، رقم (١٧٨٣).

(١) هو: أبو عبد الرَّحْمَن عبد الله بن عمر بن الخطَّاب بن نفيل القُرشيُّ العَدويُّ ﷺ، أسلم وهو صغير، ثمَّ هاجر مع أبيه قبل أن يَحْتَلِم، وهو ممَّنْ بَايَع تحت الشَّجَرة، تُوفِّي سنة (٧٣هـ). "الاستيعاب" (٩٥٠/٣)، "أُسد الغابة"، ٣: ٢٣٦.

(٢) الغِيلةُ: بكسرِ الغين القَتْلُ بمخادعة وحيلة. "مشارق الأنوار"، ٢: ١٤٢.

المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر ﷺ إعمالها في قضائه

رأى بعض العلماء أنَّ قضاء عمر ﷺ هذا قد يبدو مخالفاً لظاهر بعض الأدلَّة التي تشير إلى عدم جواز القصاص لأكثر من نفس واحدة بنفس واحدة(٢)، ويستدلُّون على ذلك بالآيات التي تناولت القصاص في سورتي البقرة والمائدة(٣).

المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعمال الأدلَّة في قضائه

أوَّلاً: تحقيق مقصد حفظ الحياة: لا شكَّ أنَّ القصاص يُعد عقوبة شرعية أساسية لحفظ دماء المسلمين وتحقيق العدل، وحكم عمر ﷺ يوافق مقصد قول الله ﷻ: ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٩]، فدلَّت الآية على أنَّ الجماعة يقتلون بالواحد فلو لم يُقتل المشتركون في القتل، لكان ذلك دافعاً للتحايل وتشجيعاً على الجريمة عن طريق الاشتراك، مما يؤدي إلى وقوع الفساد في الأرض، لذلك جُعل كل من باشر القتل كالمنفرد به لتحقيق معنى الإحياء والزجر(٤).

ثانياً: اعتبار العموم في لفظ "النفس": فأدلة عموم وجوب القصاص لا تُقيد الوحدة بعدد، بل هي مقابلة جنس النفس بجنس النفس؛ فلفظ "النفس" يشمل

=

(١) البخاري، محمد، "صحيح البخاري"، ٩: ٨، رقم (٦٨٩٦).

(٢) الماوردي، علي، "الحاوي الكبير"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، ١٢: ٢٨؛ الزركشي، محمد، "شرح الزَّركشيّ على مختصر الخِرَقيّ"، (ط١، الرياض: دار العبيكان، ١٤١٣هـ)، ٦: ٧٧؛ ابن قدامة، عبد الله، "المغني"، ٨: ٢٩٠.

(٣) ﴿ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ ...﴾ [المائدة، آية: ٤٥].

(٤) الماوردي، علي، "الحاوي الكبير"، ١٢: ٢٨؛ ابن نجيم الحنفي، زين الدين، "البحر الرَّائق شرح كنز الدَّقائق"، ٨: ٣٥٥؛ ابن رشد، محمد، "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤م)، ٤: ١٨٢، المطيعي، "المجموع شرح المهذب التكملة"، ١٨: ٣٦٧.

النفوس، ولفظ "الحر" يشمل الأحرار(١).

ثالثاً: حرمة دم الواحد كحرمة دم الجماعة: وذلك بنصّ الكتاب قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]، فوجب أن يقتصَّ من القاتل ولو كانوا جماعةً(٢).

رابعاً: موافقة قضاء الرسول ﷺ: ففعل عمر رضي الله عنه موافق لقضاء النَّبيِّ ﷺ في حديثِ الرَّهطِ العُرَنِيِّينَ(٣) الَّذين قدِموا عليه المدينةَ فاجتوَوْها فقال: «**لو خرجتُم إلى إبلِنا فأصبتُم من أبوالِها وألبانِها**» ففعلوا فصحُّوا فمالوا على الرُّعاءِ فقتلُوهم واستاقُوا الإبلَ وارتدُّوا عنِ الإسلامِ فأرسلَ النبيُّ ﷺ في آثارِهم فأُتِيَ بهم فقطعَ أيديَهم وأرجلَهم وسمَلَ أعينَهم وتُركوا بالحَرَّةِ حتَّى ماتوا(٤)، وقد استدلَّ أهلُ العلم بهذا الحديث على قتل الجماعة بالواحد(٥).

خامساً: موافقة الصحابة الكرام على ذلك: لم يُنقل أن أحداً من الصحابة خالف قضاء عمر رضي الله عنه، مما يجعله في حكم الإجماع السكوتي(٦).

---

(١) "شرح الزركشي على مختصر الخرقي"، ٦: ٧٧.

(٢) الماوردي، علي، "الحاوي الكبير"، ١٢: ٢٩.

(٣) هذه النِّسبة إلى عُرَينة؛ بطن من بَجِيلة، من القبائل القحطانية. مختلف القبائل ومؤتلفها (ص٣٧)، السمعاني، "الأنساب"، ٩: ٢٨١؛ "معجم قبائل العرب"، ٢: ٧٧٦.

(٤) البخاري، محمد، "صحيح البخاري"، ١: ٥٦، رقم (٢٣٣)؛ مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم"، ٣: ١٢٩٦، رقم (١٦٧١).

(٥) ابن حزم، علي، "المحلَّى بالآثار"، (بيروت: دار الفكر)، ١١: ١٨٣؛ ابن حجر العسقلاني، أحمد، "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ١: ٣٤١.

(٦) وقد رُوي ذلك عن علي، والمغيرة بن شعبة، وابن عباس رضي الله عنهم، وبه قال سعيد بن المسيب، =

سادساً: الهدف تحقيق المصلحة: هدف عمر ﷺ من هذا التطبيق هو تحقيق المصلحة العامة والردع(١)، فلو علم الأعداء أنهم ينجون من القتل بالاشتراك، لاتخذوا ذلك وسيلة للتشفي، مما يجعل مراعاة قاعدة المصلحة هذه أولى من مراعاة الظاهر اللفظي، فالنص القرآني يتسع للقصاص من كل نفس اشتركت في فعل القتل، تحقيقاً ل فكرة التعدي(٢).

فاتضح أنَّ المعنى الذي وجب به القصاص – وهو القتل العمد العدوان – موجود في كل واحد من الشركاء، فالقول بعدم قتل الجماعة بالواحد يتصادم مع مقصد الشريعة في "حفظ النفوس"؛ إذ يفتح باباً للتحايل على القصاص بالاشتراك في الجريمة، مما يُعطل حكمة قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] ولو لم يُقتل المشتركون، لأصبح الاشتراك وسيلة لإسقاط الحدود؛ مما يعطل مقصد "حفظ النفوس"، وبذلك، فإن فعل عمر هو تطبيقٌ لعموم لفظ "النفس" ليشمل جنس النفوس المشتركة في الجناية، وهو اجتهادٌ في "تحقيق المناط" وليس تركاً للدليل.

=

والحسن، وأبو سلمة، وعطاء وقتادة، وهو مذهب مالك والثوري والأوزاعي والشافعي وإسحاق وأبي ثورة وأصحاب الرأي. الشوكاني، "فتح القدير"، ٨: ٢٧٨؛ حاشية ابن عابدين (٥٩٢/٦)، "حاشية الدسوقي"، ٤: ٢٤٩؛ ابن العربي، "المسالك في شرح موطأ مالك"، ٧/ ٧٧؛ "تحفة المحتاج"، ٨: ٤٠٦؛ "نهاية المحتاج"، ٧: ٢٧٤؛ "كشاف القناع"، ٥: ٥١٤.

(١) البلتاجي، محمد، "منهج عمر بن الخطَّاب في التَّشريع"، (دار الفكر العربي، ١٩٧٠م)، ٢٤٥.

(٢) القرطبي، محمد، "تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن"، (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م)، ٢: ٢٥١.

المبحث الثَّاني: القضاء في حدِّ شرب الخمر

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: قضاء عمر ﷺ في حدِّ شرب الخمر

أقرّ عمر بن الخطاب ﷺ عقوبة شارب الخمر بما يُعادل ثمانين جلدة. اعتبر بعض العلماء أن هذا الحكم يخالف ما كان معمولاً به في عهد النبي ﷺ وبداية خلافة أبي بكر الصديق ﷺ، حيث كان الحد يُنفذ بأربعين جلدة فقط، فعن السَّائب بن يزيد(١)، قال: «كنَّا نؤتى بالشَّارب على عهد رسول الله ﷺ وإمرة أبي بكر وصدراً من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتَّى كان آخر إمرة عمر، فجلد أربعين، حتَّى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين»(٢).

المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر ﷺ إعمالها في قضائه

في الحديثين السَّابقين بيان مخالفة عمر ﷺ في مقدار حد الخمر حيث أوصلها إلى ثمانين جلدة خلافاً لما كان في زمن النَّبي ﷺ حيث كانت أربعين جلدة فقط.

المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعمال الأدلَّة في قضائه

أوَّلاً: لم يحدد النبي ﷺ عقوبة شارب الخمر بمقدار ثابت، إذ ورد أنه أمر بالضرب دون تحديد كميته أو كيفيته.

فعن أبي هريرة ﷺ(٣)، قال: أُتي النَّبيُّ ﷺ بسكران، فأمر بضربه، فمنَّا من

---

(١) هو: السَّائب بن يزيد بن سعيد بن ثمامة أبو عبد الله الكندي، صحابي رأى النبي ﷺ، توفي سنة (٩١هـ). مشاهير علماء الأمصار (ص٥٢)، الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، ٣: ٤٣٨.

(٢) البخاري، محمد، "صحيح البخاري"، ٨: ١٥٨، رقم (٦٧٧٩).

(٣) هو: أبو هريرة عبد الرَّحْمَن بن صَخْرٍ الدَّوسيُّ ﷺ، كان أكثر الصَّحابة حِفظاً للحديث وروايةً له، قَدِم المدينة ورسول اللَّه ﷺ بخيبر، أسلم سنة (٧ هـ)، ولزم صحبة النَّبيّ ﷺ، تُوفِّي سنة =

يضربه بيده ومنَّا من يضربه بنعله ومنَّا من يضربه بثوبه، فلمَّا انصرف قال رجل: ما له أخزاه الله، فقال رسول الله ﷺ: «**لا تكونوا عونَ الشَّيطان على أخيكم**»(١).

فالرَّسول ﷺ، أمرَ بضربه دون أن يُحدِّد المقدار والكيفيَّة، وبم يُضرب، مما يجعل فعل عمر ليس "تركاً للدليل" بل "اجتهاداً في ملء الفراغ التشريعي".

ثانياً: يُمكن للإمام زيادة العقوبة لغرض التعزير والردع إذا زاد فسق الناس، وقد جاء تحديد الثمانين جلدة بناءً على مشورة علي بن أبي طالب ﷺ، الذي استدل بأن الشارب إذا سكر "هذى"، وإذا هذى "افترى"، والافتراء يُعاقب بثمانين جلدة، فوافق عمر على ذلك. وبذلك؛ نُظر للثمانين جلدة على أنها عقوبة تعزيرية لا حد شرعي مقدر.

عن ابن عبَّاس ﷺ: «أنَّ الشُّرَّاب كانوا يُضربون في عهد رسول الله ﷺ بالأيدي والنِّعال وبالعصي، ثم تُوفِّي رسولُ الله ﷺ فكان في خلافة أبي بكر أكثر منهم في عهد رسول الله ﷺ، فكان أبو بكر يجلدهم أربعين حتَّى توفِّي، فكان عمر من بعده فجلدهم أربعين كذلك، حتَّى أُتي برجل من المهاجرين الأوَّلين وقد شرب، فأمر به أن يجلد، فقال: لم تجلدني؟ بيني وبينك كتاب الله، فقال عمر: وأي كتاب الله تجد أن لا أجلدك، فقال له: إنَّ الله ﷻ يقول في كتابه: ﴿**لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ**﴾ [المائدة: ٩٣]، فأنا من الَّذين آمنوا وعملوا الصَّالحات ثمَّ اتَّقوا وآمنوا ثمَّ اتَّقوا وأحسنوا، والله يحبُّ المحسنين، شهدتُ مع رسول الله ﷺ بدراً

=

(٥٧هـ). أبو نعيم، "معرفة الصحابة"، ٤: ١٨٤٦؛ "الاستيعاب"، ٤: ١٧٦٨؛ ٨- ابن حجر العسقلاني، ابن حجر، أحمد بن علي. "الإصابة في تمييز الصحابة". تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. (ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ)، ٧: ٣٤٨.

(١) البخاري، محمد، "صحيح البخاري"، ٨: ١٥٩، رقم (٦٧٨١).

وأُحداً والخندقَ والمشاهدَ، فقال عمرُ: ألا تردُّون عليه ما يقول؟ فقال ابن عبَّاس: إنَّ هؤلاء الآيات أُنزلت عذراً للماضين وحُجَّة على المنافقين؛ لأنَّ الله ﷻ يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ﴾ [المائدة: ٩٠]، ثمَّ قرأ حتَّى أنفذ الآية الأخرى، فإن كان من: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [المائدة: ٩٣]، فإنَّ الله قد نهاه أن يشرب الخمر.

فقال عمر ﷺ: صدقت، ماذا ترون؟ قال علي ﷺ: «**إنَّه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذي، وإذا هذي افترى، وعلى المفتري ثمانون جلدة، فأمر به فجلد ثمانين**»(١).

المبحث الثَّالث: القضاء في إسقاط حدِّ السَّرقة عام الرَّمادة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: قضاء عمر ﷺ في إسقاط حدِّ السَّرقة عام الرَّمادة

أسقط عمر بن الخطاب ﷺ حد السرقة في عام الرَّمادة(٢)، هو عام الجذب والقحط الشديد. ومن أحكامه في هذا الشأن قوله: «لا يُقطعُ في عِذْقٍ(٣) ولا عام

(١) النسائي، أحمد، "السُّنن الكبير"، (ط٣، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م)، ٥: ١٣٧، رقم (٥٢٦٩)، والدارقطني في سننه (٤/٢١١)، رقم (٣٣٤٤).

(٢) أي: عام الهلَكة، كانت سنَة جدبٍ وقحطٍ في عهده فلم يأخذها منهم تخفيفاً عنهم. وقيل: سُمِّي به؛ لأنَّهم لما أجدبوا صارت ألوانُهم مثل لون الرماد. الهروي، أحمد بن محمد. "الغريبين في القرآن والحديث". تحقيق: أحمد فريد المزيدي. (ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م)، ٣: ٧٧٦، ابن الأثير، "النهاية في غريب الحديث والأثر"، ٢: ٢٦٢.

(٣) العِذْقُ: العرجون. "مشارق الأنوار"، ٢: ٧١.

السَّنَة[١]»[٢].

كما أنه أسقط الحد في حادثة سرقة ناقة، مُعوِّضاً صاحبها بغرم مضاعف، مبرراً ذلك بأن الحد "لا نقطع في عام السنة"، فيرى بعض العلماء أن هذا الإسقاط الظاهري يتعارض مع النصوص الشرعية القطعية التي توجب قطع يد السارق والسارقة، الواردة في القرآن والسنة فقد وورد أنَّ رجلاً جاء إليه في ناقة نُحِرت، فقال له عمر ﷺ: «هل لك في ناقتين بها عشاريتين مُرْبِغَتين[٣] سمينتين بناقتك؟ فإنَّا لا نقطع في عام السَّنَة»[٤].

المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر ﷺ إعمالها في قضائه

أثر عمر ﷺ جاء مخالفاً للنُّصوص الشَّرعيَّة المثبتة لحد السَّرقة منها:

قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨].

عن عائشة ﵂[٥]، أنَّ قريشاً أهمَّهم شأن المرأة المخزوميَّة الَّتي سرقت، فقالوا: من يُكلِّم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلَّا أسامة، حبُّ رسول الله ﷺ، فكلَّمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: «**أتشفع في حدٍّ من حدود الله؟**» ثمَّ قام

---

(١) السَّنَةُ: الجَدْبُ. ابن الأثير، "النهاية في غريب الحديث والأثر"، ٢: ٤١٦.

(٢) عبد الرزاق الصنعاني، "المُصنَّف"، (ط١، جدة: دار القبلة، ٢٠٠٦م)، ١٠: ٢٤٢، رقم (١٨٩٩٠)؛ ابن أبي شيبة، عبد الله، "المُصنَّف"، ٥: ٥٢١، رقم (٢٨٥٨٦).

(٣) مُرْبِغَتين أي: مُخْصِبَتين. ابن الأثير، "النهاية في غريب الحديث والأثر"، ٢: ١٩٠.

(٤) عبد الرزاق الصنعاني، "المُصنَّف"، ١٠: ٢٤٢، رقم (١٨٩٩١).

(٥) هي: أمُّ عبد الله عائشة بنت أبي بكر الصديق ﵂، زوج النبي ﷺ وأَحبُّ نسائه إليه، فقيهةٌ من المُكثِرين من رواية الحديث، توفيت سنة (٥٧هـ). "الاستيعاب"، ٤: ١٨٨١؛ "أُسد الغابة"، ٦: ١٨٨.

فاختطب، فقال: «**أيُّها النَّاس، إنَّما أهلك الَّذين قبلكم أنَّهم كانوا إذا سرق فيهم الشَّريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضَّعيف أقاموا عليه الحدَّ، وايم الله لو أنَّ فاطمة بنت محمد سرقت لقطعتُ يدَها**»(١).

المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعمال الأدلَّة في قضائه

اتفق العلماء على أن قضاء عمر ﷺ موافق لقواعد الشرع وليس مخالفاً له. وقد استند ذلك إلى:

أوَّلاً: رفع الحرج ومراعاة الضرورة: ذهب ابن القيم(٢) إلى أن في عام المجاعة والشدة، تغلب الحاجة والضرورة على الناس، وقد يضطر السارق إلى السرقة لسد رمقه، وحينئذ يصبح الحد غير واجب(٣).

ثانياً: درء الحد بالشبهة: اعتُبر هذا النوع من السرقة في ظروف المجاعة يقوم على شبهة الضرورة، وأي شبهة أعظم من الجوع الذي يبيح أكل الميتة، والقاعدة الفقهية توجب درء الحدود بالشبهات. ويُقطع فقط من ثبت أنه سرق وهو غني ومستغنٍ عن السرقة. إسقاط عمر ﷺ للحد كان ل الشبهة، والحدود تدرأ

---

(١) البخاري، محمد، "صحيح البخاري"، ٤: ١٧٥، رقم (٣٤٧٥)؛ مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم"، ٣: ١٣١٥، رقم (١٦٨٨).

(٢) هو: أبو عبد الله مُحمَّد بن أبي بكر بن أيُّوب، شمس الدِّين، الزُّرعي الأصل، ثمَّ الدِّمشقي، الحنبلي، ابن قيِّم الجوزيَّة، وُلِد سنة (٦٩١هـ)، تفقَّه في المذهب، وبرع وأفتى، ولازم شيخ الإسلام ابن تيميَّة رَحِمَهُ اللَّهُ، وأخذ عنه، له في كلِّ فنٍّ من الفنون اليد الطُّولَى، توفي رَحِمَهُ اللَّهُ سنة (٧٥١هـ). "ذيل طبقات الحنابلة"، ٥: ١٧٠؛ "المقصد الأرشد"، ٢: ٣٨٤.

(٣) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. (ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ)، ٤: ٣٥٢.

بالشبهات(١).

قال ابن قدامة(٢): «وهذا محمولٌ على من لا يجد ما يشتريه، أو لا يجد ما يشتري به، فإنَّ له شبهةً في أخذ ما يأكله، أو ما يشتري به ما يأكله»(٣).

وقال ابن القيِّم: «وعام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرُّون، ولا يتميَّز المستغني منهم والسَّارق لغير حاجة من غيره، فاشتبه من يجب عليه الحدُّ بمن لا يجب عليه، فدرئ. نعم إذا بان أنَّ السَّارق لا حاجة به وهو مستغن عن السَّرقة قطع»(٤).

المبحث الرَّابع: القضاء على السَّارق بغرم الضِّعف وليس القطع

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: قضاء عمر ﷺ على السَّارق بغرم الضِّعف وليس القطع

حكم عمر بن الخطاب ﷺ في حادثة سرقة ونحر رقيق حاطب بن أبي بلتعة(٥) لناقة، بأن ألزم حاطباً بغرامة مضاعفة لثمن الناقة (أي ضعفي قيمتها) بدلاً

---

(١) ابن رشد، محمد، "البيان والتَّحصيل والشَّرح والتَّوجيه والتَّعليل في مسائل المستخرجة"، ١٦: ٣٢٤.

(٢) هو: أبو مُحَمَّد عبد الله بن أحمد بن مُحَمَّد بن قدامة المقدسيُّ، الحنبليُّ، مُوَفَّق الدِّين، وُلِد سنة (٥٤١ هـ)، كان من بحور العلم، توفي رَحِمَهُ اللَّهُ سنة (٦٢٠هـ). "سير أعلام النبلاء"، ٢٢: ١٦٥؛ "ذيل طبقات الحنابلة"، ٣: ٢٨١.

(٣) ابن قدامة، عبد الله، "المغني"، ٩: ١٣٦.

(٤) ابن قيم الجوزية، محمد، "إعلام الموقِّعين عن ربِّ العالمين"، ٣: ١٨.

(٥) حاطبُ بن أبي بَلْتَعَة عمرو بن عمير اللَّخْمي، شهد بدراً والحديبية، ومات سنة (٣٠هـ) بالمدينة. "الاستيعاب"، ١: ٣١٢؛ "الإصابة"، ٢: ٤٣١.

من قطع أيدي الرقيق. برر عمر حكمه لحاطب قائلاً: "أراك تجيعهم؟"(١).

المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر ﷺ إعمالها في قضائه

رأى بعض العلماء أن حكم عمر ﷺ بتضمين الضعف يخالف القاعدة العامة في الإتلاف، والتي تقضي بتضمين المتلِف قيمة ما أتلفه فقط، استناداً إلى نصوص شرعية عامة توجب دفع المثل أو القيمة العادلة في التعويض، كما يظهر في قضايا الإتلاف الأخرى، فمنها:

قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤].

وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦۖ﴾ [النحل: ١٢٦].

عن أنس ﷺ(٢) قال: كان النَّبي ﷺ عند بعض نسائه، فأرسلت إحدى أمَّهات المؤمنين بصحفة(٣) فيها طعامٌ، فضربت الَّتي النبي ﷺ في بيتها يد الخادم، فسقطت الصَّحفة فانفلقت، فجمع النَّبي ﷺ فِلَق(٤) الصَّحْفة، ثمَّ جعل يجمع فيها الطَّعام الَّذي كان في الصَّحفة، ويقول: «**غارت أمُّكم**» ثمَّ حبس الخادم حتَّى أُتي بصحفةٍ من عند الَّتي هو في بيتها، فدفع الصَّحفة الصَّحيحة إلى الَّتي كُسرت

---

(١) مالك بن أنس، "الموطَّأ" – رواية يحيى الليثي –، (ط١، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية، ٢٠٠٤م)، ٤: ١٠٨٣، رقم (٢٧٦٧).

(٢) هو: أنس بن مالك بنِ النَّضْر الأنصاري، خدم رسول الله ﷺ عشرَ سنين. "الاستيعاب"، ١: ١٠٩؛ "أسد الغابة"، ١: ٢٩٤.

(٣) الصحفةُ: إناءٌ كالقصعة المبسوطة. "المجموع المغيث"، ٢: ٢٥٥.

(٤) فِلَق، جمع فِلقة وهي: القطعة. مجمع بحار الأنوار، ٤: ١٧٤.

صحفتُها، وأمسك المكسورةَ في بيت الَّتي كَسَرت(١).

عن أبي هريرة ﷺ، عن النَّبيِّ ﷺ قال: «**من أعتق شقيصاً(٢) من مملوكه، فعليه خلاصُه في ماله، فإن لم يكن له مال، قوِّم المملوك قيمة عدل، ثم استسعي غير مشقوق عليه**»(٣).

حيث قضى على الَّذي أعتق شقصاً له في عبد بقيمة حصة شريكه بالعدل لما أدخل عليه من النَّقص وليس بالضِّعف(٤).

المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعمال الأدلَّة في قضائه

لتوجيه هذا القضاء، ذكر العلماء آراء متعددة منها:

أوَّلاً: ضعف بعض العلماء، كابن عبد البر(٥)، هذا الأثر المروي عن عمر ﷺ، واعتبروه غير معمول به لكونه مخالفاً لظاهر القرآن والسنة المتفق عليها، ورأوا أنه لم يتفق عليه الفقهاء(٦).

ثانياً: رأى آخرون أن التضمين بالضعف كان على سبيل الزجر والردع، ولم

---

(١) البخاري، محمد، "صحيح البخاري"، ٧: ٣٦، رقم (٥٢٢٥).

(٢) شقيصاً أي: نصيباً. "مشارق الأنوار"، ٢: ٢٥٧.

(٣) البخاري، محمد، "صحيح البخاري"، ٣: ١٣٩، رقم (٢٤٩٢)؛ مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم"، ٢: ١١٤٠، رقم (١٥٠٢).

(٤) ابن عبد البر، يوسف، "الاستذكار"، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ٧: ٢٠٩.

(٥) هو: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النَّمَري، الأندلسي، القرطبي، المالكي، حافظ المغرب، توفي سنة (٤٦٣هـ). "وفيات الأعيان"، ٧: ٦٦؛ "سير أعلام النبلاء"؛ ١٨: ١٥٣.

(٦) ابن عبد البر، يوسف، "الاستذكار"، ٧: ٢٠٩.

يُقصد به الإلزام الفعلي(١).

ثالثاً: ذهب فريق ثالث إلى أن قضاء عمر ﷺ ينسجم مع أدلة شرعية أخرى تضمنت الغرامة بالمثلين (الضِعف)، كالحكم بغرامة مثلين على من سرق الثمر المعلق، مما يدل على وجود سابقة شرعية لجواز العقوبة بالتضمين المضاعف في حالات خاصة.

فمن ذلك ما ورد عن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ(٢)، عن رسول الله ﷺ أنَّه سُئل عن الثَّمر المعلَّق؟ فقال: «**من أصاب بفيه من ذي حاجة غير متَّخذ خبنة(٣) فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامةُ مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئاً بعد أن يؤويه الجرين(٤) فبلغ ثمن المجنِّ(٥) فعليه القطع**»(٦).

---

(١) الخطابي، حمد، "معالم السُّنن"، (ط١، حلب: المطبعة العلمية، ١٣٥١هـ)، ٢: ٩١.

(٢) هو: عبد الله بن عمرو بن العاص القرشي السَّهمي، من كبار الصحابة العلماء، أسلم قبل أبيه وكان من كتَّاب الوحي، اشتهر بكثرة الحديث والعبادة والزُّهد، وروى علماً كثيراً حتَّى عُدَّ من المكثرين، توفي بمصر سنة (٦٥هـ)، وقيل: (٦٣هـ). "الاستيعاب"، ٣: ٩٥٦؛ "أسد الغابة"، ٣: ٣٤٥.

(٣) الخبنةُ: معطفُ الإزار وطرف الثوب، أي: لا يأخذ منه في ثوبه. النهاية في غريب الحديث والأثر (٩/٢).

(٤) الجرينُ: هو المربد، وهو الموضع الَّذي يُلقى فيه الرُّطب ليجف. "المغرب في ترتيب المعرب"، ص: ٨٠.

(٥) المِجَنُّ هو: التُّرس. "تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم"، ص:١٣٦.

(٦) أبو داود، سليمان، "سنن أبي داود"، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (صيدا، بيروت: المكتبة العصرية)، ٢: ١٣٦، رقم (١٧١٠)؛ النسائي، أحمد، "السنن"، ٨: ٨٥، رقم (٤٩٥٨).

وعن معاوية بن حيدة ﷺ[١]، قال: سمعت النَّبي ﷺ، يقول: «**في كلِّ إبل سائمة[٢] في كلِّ أربعين ابنة لبون[٣]، لا يُفرَّق إبل عن حسابها[٤]، من أعطاها مؤتجراً فله أجرُها، ومن أبى فإنَّا آخذوها وشطرَ إبِلِه، عزمةٌ من عزمات ربِّنا[٥]، لا يحلُّ لآل محمد ﷺ منها شيء**»[٦].

المبحث الخامس: قضيَّة الحكم بمنع المؤلَّفة قلوبهم من الزَّكاة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: قضيَّة الحكم بمنع المؤلَّفة قلوبهم من الزَّكاة

أفتى عمر بن الخطاب ﷺ بإسقاط سهم المؤلفة قلوبهم من مصارف الزكاة، وأوضح ذلك للأقرع بن حابس[٧] وعيينة بن حصن[١] عند طلبهما الإقطاع،

---

(١) هو: معاوية بن حيدة بن معاوية بن قشير بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة وفد على النَّبي ﷺ، فأسلم وصحبه، وسأله عن أشياء، وروى عنه أحاديث. غزا خراسان ومات بها. ابن سعد، "الطبقات الكبرى"، ٧: ٣٥؛ "أسد الغابة"، ٥: ٢٠٠.

(٢) السَّائمةُ هي: الرَّاعيةُ. "مشارق الأنوار"، ٢: ٢٣٠.

(٣) ابنُ اللبونِ: ولد النَّاقة إذا استكمل السَّنة الثَّانية ودخَل في الثَّالثة، والأنثى ابنة لَبونٍ؛ لأنَّ أمَّه وضعت غيرَه فصار لها لبن. "الصحاح"، ٦: ٢١٩٢.

(٤) لا يفرَّق إبل عن حسابها أي: تحاسب الكل في الأربعين ولا يترك هزال ولا سمين ولا صغير ولا كبير. "حاشية السندي على سنن النسائي"، ٥: ١٦.

(٥)أي: حقٌّ من حقوقه وواجبٌ من واجباته. "النهاية في غريب الحديث والأثر"، ٣: ٢٣٢.

(٦) أبو داود، سليمان، "سنن أبي داود"، ٢: ١٠١، رقم (١٥٧٥)؛ النسائي، أحمد، "السنن"، ٥: ١٥، رقم (٢٤٤٤).

(٧) هو: الأقرع بن حابس بن عُقال التميمي المجاشعي، من سادات بني تميم، وفد على النبي ﷺ فأسلم. "الاستيعاب"، ١: ١٠٣؛ "أسد الغابة"، ١: ٢٦٤.

حيث قال لهما: "إنَّ رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإنَّ الله قد أعز الإسلام فاذهبا"(٢).

المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر ﷺ إعمالها في قضائه

يرى بعض أهل العلم أن هذا الإجراء يتناقض مع النص القرآني الواضح الذي حدد "المؤلفة قلوبهم" كأحد الأصناف الثمانية المستحقة للزكاة(٣)، ومن تلك الأدلَّة قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠﴾ [التوبة: ٦٠].

عن أبي سعيد ﷺ، قال: بعث علي ﷺ إلى النَّبيِّ ﷺ بذهيبة فقسمها بين الأربعة الأقرع بن حابس الحنظليِّ، ثم المجاشعيِّ، وعيينة بن بدر الفزاريِّ، وزيد الطائيِّ، ثم أحد بني نبهان، وعلقمة بن علاثة العامريِّ، ثم أحد بني كلاب، فغضبت قريش، والأنصار، قالوا: يعطي صناديد أهل نجد ويدعنا، قال: «**إنَّما أتألفَّهم**»(٤).

وعن سعد ﷺ، قال: «قسم رسول الله ﷺ قسما، فقلت: يا رسول الله، أعط فلاناً فإنَّه مؤمن، فقال النَّبيّ ﷺ: «**أو مسلم**» أقولها ثلاثاً، ويرددها عليَّ ثلاثاً «**أو مسلم**»، ثمَّ قال: «**إنِّي لأعطي الرَّجل، وغيره أحبُّ إليَّ منه، مخافة أن يكبَّه الله في**

=

(١) هو: عيينةُ بن حِصن بن حذيفة بن بدر الفزاريُّ، مِن صناديد العرب، استألفه النبيُّ ﷺ على الإسلام، أسلم قبل الفتح وشهدها، وشهد حنيناً، وكان ممن ارتد في عهد أبي بكرٍ، ثم عاد إلى الإسلام. "الاستيعاب"، ٣: ١٢٤٩؛ "الإصابة"، ٧: ٥٩٨.

(٢) البيهقي، أحمد، "السُّنن الكبير"، ٧: ٣٢، رقم (١٣١٨٩).

(٣) ابن قدامة "المغني"، ٦: ٤٧٥.

(٤) البخاري، محمد، "صحيح البخاري"، ٤: ١٣٧، رقم (٣٣٤٤)؛ مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم"، ٢: ٧٤١، رقم (١٠٦٤).

النَّار»(١).

ففي هذه الأحاديث دلالة على أنَّ النَّبي ﷺ كان يتألَّف أقواماً من الكفَّار ومن المسلمين.

المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعمال الأدلَّة في قضائه

أوَّلاً انتهاء سبب الاستحقاق: كان العطاء للمؤلفة قلوبهم في بدايات الإسلام لتقوية المسلمين حين كانوا قلة وضعفاء. لكن بعد عزة الإسلام وقوته في عهد عمر ﷺ، زالت الحاجة إلى استمالة هؤلاء، فأصبح الحكم معلقاً على العلة، وبزوالها يزول الحكم(٢).

ثانياً: موافقة التابعين: وافق بعض التابعين، كالشعبي والحسن، على هذا المنع، مؤكدين أن حكم المؤلفة قلوبهم انقطع بعد عهد النبي ﷺ(٣).

ثالثاً: من أهل العلم من ذكر بأنَّ فعل عمر كان لعلمه بوجود النَّاسخ(٤).

رابعاً: المنع الجزئي لا الكلي: يرى بعض العلماء أن حكم عمر لم يكن منعاً مطلقاً وشاملاً للصنف القرآني، بل كان منعاً لأشخاص بأعيانهم لعدم استحقاقهم أو سوء نيتهم(٥)، ويشهد لهذا أن عمر نفسه قد أعطى لبعض المؤلفة قلوبهم في خلافته(٦).

---

(١) البخاري، محمد، "صحيح البخاري"، ١: ١٤، رقم (٢٧)؛ مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم"، ١: ١٣٢، رقم (١٥٠).

(٢) الجصاص، أحمد، "أحكام القرآن"، ٤: ٣٢٥.

(٣) البيهقي، أحمد، "السُّنن الكبير"، ٧: ٣٢.

(٤) "حاشية ابن عابدين"، ٢: ٣٤٢.

(٥) ابن قدامة، عبد الله، "المغني"، ٦: ٤٧٦.

(٦) أحمد بن حنبل، "المسند"، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م)، ١: ٤٠٤، رقم =

فلم يكن عمل عمر ﷺ تعطيلاً لسهم بل تحقيقاً لمناط الاستحقاق حيث نظر عمر إلى "علة الحكم"، وهي استمالة القلوب لعز الإسلام، وبما أن "المناط" (وهو ضعف الإسلام وحاجته للتألف) قد زال في حق الأقرع وعيينة؛ فقد زال الاستحقاق في حقهما ضرورةً، عملاً بقاعدة "الحق يدور مع علته وجوداً وعدماً"، ويدل لذلك إعطاء عمر لغيرهم من المؤلفة في ظروف أخرى، مما ينفي تهمة "ترك الدليل" كلياً.

المبحث السَّادس: قضيَّة إسقاط الجزية عن نصارى تغلب

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: قضاء عمر ﷺ في جزية نصارى تغلب

على الرغم من أن الأدلة الشرعية أوجبت الجزية(١) على أهل الذمة من الكفار، إلا أن قضاء عمر بن الخطاب ﷺ مع نصارى بني تغلب كان مختلفاً، فقد أشار عليه النعمان بن زرعة(٢) بأن بني تغلب قوم عرب يأنفون من اسم الجزية، وأن لهم نكاية في العدو، ونتيجة لذلك، صالحهم عمر على مضاعفة الصدقة عليهم، مشترطاً عليهم عدم تنصير أبنائهم(٣).

المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر ﷺ إعمالها في قضائه

رأى بعض العلماء أن هذا الإجراء يتعارض مع عموم نصوص الجزية المقررة

=

(٣١٦).

(١) الجزية: ما يأخذه الإمامُ من أهل الذِّمَّة في كلِّ عام. "شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم"، ٢: ١٠٧٩.

(٢) لم أقف له على ترجمة.

(٣) أخرجه القاسم بن سلام، "الأموال"، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٠هـ)، ٣٦، رقم (٧١)، وابن زنجويه في "الأموال"، ١: ١٣٠، رقم (١١٣).

شرعاً، ومن ذلك:

قال الله تعالى: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩ ﴾ [التوبة: ٢٩].

عن عمرو بن عوف الأنصاري(١): أنَّ رسول الله ﷺ بعث أبا عبيدةَ بن الجرَّاح إلى البحرين يأتي بجزيتها(٢).

المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعمال الأدلَّة في قضائه

تعود مسوغات فعل عمر ﷺ إلى:

أوَّلاً: تضعيف الأثر: ضعف بعض العلماء، كابن حزم، الأثر الوارد في إسقاط الجزية عنهم(٣).

ثانياً: خصوصية بني تغلب: كان هذا الحكم خاصاً بهم لكونهم قوماً من العرب(٤).

ثالثاً: أنَّ عمر ﷺ لم يُسقط الجزية عنهم، وإنَّما حصل الإشكال من تسمية هؤلاء لها صدقة. قال العينيُّ: «إنَّما جاءت تسمية الجزية بالصَّدقة من بني تغلب ونصارى العرب بالتماسهم في خلافة عمر ﷺ، قال: هي جزية فسموها ما شئتم،

---

(١) هو: عمرو بن عوف بن زيد بن ملحة المزني الأنصاري، من بني عمرو بن عوف حلفاء الأنصار، كان قديم الإسلام. "الاستيعاب"، ٣: ١١٩٦؛ "أسد الغابة"، ٤: ٢٤٧.

(٢) البخاري، محمد، "صحيح البخاري"، ٤: ٩٦، رقم (٣١٥٨)؛ مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم"، ٤: ٢٢٧٣، رقم (٢٩٦١).

(٣) ابن حزم، علي، "المحلَّى بالآثار"، ٤: ٢٣١.

(٤) ابن قدامة، عبد الله، "أحكام أهل الملل والردة"، ٦٩.

وما سمَّاها المسمون صدقة قط»(١).

وقال ابن قدامة: «فالمأخوذُ منهم جزية، غير أنَّه على غير صفة جزية غيرهم، وما أنكر أخذَ الجزيةِ منهم أحدٌ، فكان ذلك إجماعاً»(٢).

رابعاً: مصلحة درء المفسدة: كان الدافع الأساسي هو المصلحة الشرعية، حيث خشي عمر من أن يؤدي إلزامهم بالجزية إلى نفورهم ولحاقهم بالروم، مما يجعلهم ظهيراً لعدو المسلمين(٣).

خامساً: **تغيير الاسم لا الحكم:** لم يسقط عمر الجزية حقيقة، بل استبدل اسم الجزية باسم الصدقة المضاعفة؛ فقد كانت الجزية المأخوذة منهم على صفة مختلفة عن جزية غيرهم، مع إبقائها واجبة عليهم، فإنَّه حين درأ عنهم القتل، وقبِل منهم الأموال، لم يجعلها جزية، ولكن جعلها صدقة مضاعفة(٤).

المبحث السَّابع: قضيَّة منع نكاح الكتابيَّة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: قضاء عمر ﷺ في منع نكاح الكتابيَّة

عن عبد الله بن عبَّاس ﷺ قال: «نكح طلحة بن عبيد الله(٥) يهوديَّة،

---

(١) العيني، محمود، "عمدة القاري شرح صحيح البخاري"، ٩: ٥.

(٢) ابن قدامة، عبد الله، "المغني"، ٩: ٣٣٢.

(٣) القاسم بن سلام، "الأموال"، ٦٥١.

(٤) المصدر السابق.

(٥) طلحة بن عبيد الله: ابن عثمان بن عمرو بن كعب القرشي التيمي، أبو محمد. أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد السَّابقين إلى الإسلام، وأحد الستة أصحاب الشورى الَّذين عينهم عمر بن الخطَّاب، شهد أحدًا وأبلى فيها بلاءً حسنًا، حتَّى شلت يده وقاية لرسول الله ﷺ، =

ونكح حذيفة بن اليمان(١) نصرانيَّة، فغضب عمر بن الخطَّاب ﷺ غضبًا شديدًا، حتَّى همَّ بأن يسطو عليهما. فقالا: نحن نطلِّق يا أمير المؤمنين، ولا تغضب، فقال: لئن حلَّ طلاقُهنَّ لقد حلَّ نكاحهن، ولكن أنتزعهنَّ منكم صغرة قِماءً(٢)»(٣).

المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك س إعمالها في قضائه

منع عمر بن الخطاب ﷺ بعض الصحابة من إبقاء زوجاتهم الكتابيات، كما حدث مع طلحة بن عبيد الله الذي تزوج يهودية، وحذيفة بن اليمان الذي تزوج نصرانية. وقد بيّن عمر أن النكاح في أصله حلال، لكنه اختار انتزاعهن منهم، فيُلاحظ أن هذا الحكم تعارض مع الظاهر للآية الكريمة في سورة المائدة التي أباحت نكاح: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ ...﴾ [المائدة: ٥]، قال الجصَّاص(٤): «وظاهرُ الآية يقتضي جواز نكاح الجميع لشمول الاسم لهنَّ»(٥).

=

توفي بعد وقعة الجمل سنة (٣٦هـ). "الاستيعاب"، ٢: ٧٦٤؛ "سير أعلام النبلاء"، ١: ٢٣.

(١) حذيفة بن اليمان: أبو عبد الله، من كبار الصحابة والقادة الفاتحين، وصاحب سر رسول الله ﷺ في المنافقين، وفيما كان ويكون إلى يوم القيامة، ولاه عمر المدائن، وبقي بها أميرًا إلى أن توفي فيها سنة (٣٦هـ)، وقيل: (٣٥هـ). "أسد الغابة"، ١: ٣٩٠؛ "الإصابة"، ١: ٣١٧.

(٢) أي: أذلَّاء صاغرين. "لسان العرب"، ١: ١٣٤.

(٣) الطبري، محمد، "جامع البيان في تأويل القرآن"، (ط١، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م)، ٤: ٣٦٤.

(٤) أبو بكر الجصاص هو: أحمد بن علي الرازي الحنفي. انتهت إليه رئاسة الحنفية. توفي ببغداد سنة (٣٧٠هـ). "الجواهر المضية"، ١: ٨٤؛ "الفوائد البهية في تراجم الحنفية"، ص٢٧.

(٥) الجصاص، أحمد، "أحكام القرآن"، ٢: ٤١١.

المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعماله الأدلَّة في قضائه

فسّر العلماء موقف عمر ﷺ بعدة وجوه:

أوَّلاً: ضعف أثر النهي: ذكر بعض العلماء، كالطبري(١)، أن القول بالمنع المطلق لا يصح عن عمر ﷺ، وأن المروي عنه ما يخالفه هو الأصح(٢).

ثانياً: كونه كراهة لا تحريماً: لم يقصد عمر التحريم المطلق، بل الكراهة؛ ففي قضية زواج حذيفة، لم يُجب عمر بنفي الحرمة عندما سُئل "أحرام هي؟"، مما يدل على أن المنع كان إرشاداً لا إلزاماً.

فعن قتادة(٣): أنَّ حُذيفة نكح يهوديَّة في زمن عمر، فقال عمر: «طلِّقها فإنَّها جمرة» قال: أحرام هي؟ قال: «لا»، فلم يطلِّقها حذيفة لقوله، حتَّى إذا كان بعد ذلك طلَّقها(٤).

ثالثاً: المنع سداً للذريعة (المصلحة): كان الإجراء يهدف إلى سد ذريعة الفساد، خوفاً من أن يقتدي بهم الناس فيتزوجوا الكتابيات ويتركوا المسلمات، أو لغير ذلك من المعاني(٥).

---

(١) هو: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري، كان إماماً في فنون كثيرة. توفي سنة (٣١٠هـ). "وفيات الأعيان"، ٤: ١٩١؛ "سير أعلام النبلاء"، ١٤: ٢٦٧.

(٢) الطبري، محمد، "جامع البيان في تأويل القرآن"، ٤: ٣٦٦.

(٣) هو: قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز أبو الخطاب السَّدوسي، البصري، الضرير، حافظ مفسر، ثقة ثبت، كان من أوعية العلم. توفي سنة (١١٨هـ). "سير أعلام النبلاء"، ٥: ٢٦٩؛ "تقريب التهذيب"، ص٤٥٣.

(٤) عبد الرزاق الصنعاني، "المُصنَّف"، ٦: ٧٨، رقم (١٠٠٥٧).

(٥) الطبري، محمد، "جامع البيان في تأويل القرآن"، ٤: ٣٦٦.

المبحث الثَّامن: قضيَّة إيقاع الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: قضاء عمر ﷺ في طلاق الثَّلاث

عن ابن عبَّاس رضي الله عنهما، قال: «كان الطَّلاق على عهد رسول الله ﷺ، وأبي بكر، وسنتين من خلافة عمر، طلاق الثَّلاث واحدة، فقال عمر بن الخطَّاب: إنَّ النَّاس قد استعجلوا في أمرٍ قد كانت لهم فيه أناةٌ، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم»(١).

المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر ﷺ إعمالها في قضائه

أقرّ عمر بن الخطاب ﷺ إيقاع الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد على أنه طلاق بائن (ثلاث طلقات)، وذلك بعد أن لاحظ استعجال الناس وتهاونهم في هذا الأمر، وقد جاء هذا الحكم مختلفاً عما كان مُتبعاً في عهد النبي ﷺ وأبي بكر الصديق وأول سنتين من خلافة عمر، حيث كانت الطلقات الثلاث تُحتسب طلقة واحدة.

المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعمال الأدلَّة في قضائه

فسّر العلماء إمضاء عمر للثلاث بمسوغات عدة:

أوَّلاً: ضعف دليل المخالفة: ضعف بعض العلماء، كالبيهقي(٢) وابن عبد البر، رواية ابن عباس التي تفيد أنها كانت واحدة، مُعللين ذلك بمخالفة طاووس

---

(١) مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم"، ٢: ١٠٩٩، رقم (١٤٧٢).

(٢) هو: أبو بكر أحمد بن الحُسَين بن علي البيهقي، قَويَّ التَّحقيق، جيِّد التَّأليف، ظاهر الإنصاف، توفي رحمه الله سنة (٤٥٨ هـ). الذهبي، "سير أعلام النُّبلاء"، ١٨: ١٦٣؛ ابن قاضي شُهبة، أبي بكر، "طبقات الشافعية"، ١: ٢٢٠.

لجمهور أصحاب ابن عباس، أو بكونها منسوخة(١)، وقد جاء من طريق مجاهد ما يدلُّ على أنَّ ابن عبَّاس أمضى الثَّلاث(٢).

ثانياً: أنَّهم حملوا قول ابن عبَّاس رضي الله عنهما في غير المدخول بها فقط(٣).

ثالثاً: **حمل اللفظ على الغالب في العصر**: يرى بعض العلماء أن الطلاق ثلاثاً كان يُحمل في عهد النبوة على إرادة التأكيد لقلة قصد الاستئناف، لكن لما كثر استعمال الناس لهذه الصيغة في عهد عمر رضي الله عنه، وغلب قصد الاستئناف بها، حُملت على وقوع الثلاث عملاً بالغالب، والإمام النَّووي(٤) أشار إلى ذلك(٥).

رابعاً: **تغير الأحوال لتغير الفتوى**: يُعد هذا القضاء تطبيقاً لقاعدة تغير الفتوى بتغير الزمان والأحوال. فعندما لاحظ عمر رضي الله عنه تهاون الناس واستعجالهم في الطلاق بلفظ الثلاث، ألزَمَهم بالوقوع بائناً تأديباً وزجراً لهم عن التسرع(٦).

فاتضح أنَّ إمضاء الثلاث لم يكن تغييراً في حكم الطلاق الأصلي، بل كان "عقوبة تعزيرية بالحق"؛ فالناس استعملوا ما أباحه الله لهم (الأناة) في غير محله، فاستخدم عمر رضي الله عنه سلطة الإمام في "تقييد المباح" أو "إمضاء العقوبة" لزجر الناس

---

(١) البيهقي، أحمد، "السُّنن الكبير"، ٧: ٥٥١، ابن عبد البر، يوسف، "الاستذكار"، ٦: ٧.

(٢) أبو داود، سليمان، "سنن أبي داود"، ٢: ٢٦٠، رقم (٢١٩٧).

(٣) "فتح الباري لابن حجر"، ٩: ٣٦٣.

(٤) هو: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي الدمشقي، الشَّافعي، وُلِد سنة (٦٣١هـ)، محرر المذهب الشَّافعي، وضابطه، ومرتّبه، توفي رحمه الله سنة (٦٧٦هـ). الذهبي، محمد، "تذكرة الحفاظ"، ٤: ١٧٤؛ ابن قاضي شُهبة، أبي بكر، "طبقات الشافعية"، ٢: ١٥٣.

(٥) النووي، يحيى، "شرح النَّوويّ على مسلم: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجَّاج"، (ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ)، ١٠: ٧١.

(٦) ابن قيم الجوزية، محمد، "إعلام الموقِّعين عن ربِّ العالمين"، ٣: ٣٥.

عن تتابع الطلاق، وهو ما ينسجم مع مقاصد الشريعة في حماية الأسرة من تلاعب المستعجلين.

المبحث التَّاسع: قضيَّة التَّسعير

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: قضاء عمر ﷺ في التَّسعير

أثر عن عمر بن الخطاب ﷺ ما قد يفهم منه التسعير(١)، كما حدث مع حاطب بن أبي بلتعة عندما كان يبيع الزبيب في المدينة، حيث أمره عمر بأن يبيع "صاعاً" بسعر محدد، أو يرفع بضاعته من السوق ويبيع حيث شاء(٢).

المطلب الثَّاني: الأدلَّة الَّتي ترك عمر ﷺ إعمالها في قضائه

يرى بعض العلماء أن هذا الإجراء يتعارض مع النصوص النبوية الصريحة المانعة من التسعير، ومنها قول النبي ﷺ عندما طلب منه الصحابة التسعير: «**إنَّ الله هو المسعِّرُ القابضُ الباسطُ الرَّازقُ، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال**»(٣).

---

(١) التَّسعيرُ: تقديرُ سعر الطعام ونحوه بثمن لا يتجاوزه. النووي، يحيى، "تحرير ألفاظ التَّنبيه"، ١٨٦.

(٢) عبد الرزاق الصنعاني، "المُصنَّف"، ٨: ٢٠٧، رقم (١٤٩٠٦)، ولفظه: عن عمرو بن شعيب قال: وجد عمر بن الخطَّاب ﷺ ابنَ أبي بلتعة يبيعُ الزَّبيب بالمدينة، فقال: «كيف تبيعُ يا حاطب؟» فقال: مدَّين، فقال: «تبتاعون بأبوابنا، وأفنيتنا وأسواقنا، تقطعون في رقابنا، ثمَّ تبيعون كيف شئتم، بع صاعاً، وإلَّا فلا تبع في سوقنا، وإلَّا فسيروا في الأرض واجلبوا، ثمَّ بيعوا كيف شئتم».

(٣) أبو داود، سليمان، "سنن أبي داود"، ٣: ٢٧٢، رقم (٣٤٥١)؛ الترمذي، محمد، "جامع التِّرمذيِّ"، ٣: ٥٩٧، رقم (١٣١٤)؛ ابن ماجه، محمد، "سنن ابن ماجه"، ٢: ٧٤١، رقم =

المطلب الثَّالث: مسوِّغات عمر ﷺ في ترك إعمال الأدلَّة في قضائه

تم تفسير فعل عمر ﷺ بما يلي:

أوَّلاً: من أهل العلم من ضعَّف أثر عمر ﷺ في التَّسعير لأنَّ سعيد بن المسيّب لم يسمع من عمر إلَّا نعيه النَّعمان بن مقرِّن فقط(١).

ثانياً: المنع كان إرشاداً لا إلزاماً: ثبت أن أمر عمر لحاطب لم يكن قضاءً ملزماً أو عزيمة، بل كان مجرد إرشاد ومحاولة للتوفيق بين البائعين والمشترين(٢).

ثالثاً: تفسير نهي النبي ﷺ: يرى بعض العلماء، كابن تيمية، أن نهي النبي ﷺ عن التسعير كان في حادثة خاصة لا تتضمن ظلماً أو احتكاراً، وليس نهياً مطلقاً عن التسعير في كل الحالات(٣).

الخاتمة

من تتبَّع سيرة عمر ﷺ عرف تسليمه للنُّصوص، وردِّه محل الخلاف والتَّنازع إلى الله ورسوله، وتسليمه الكامل للأمر والحكم وهذا هو حقيقة تعظيم النُّصوص الشَّرعيَّة وحقيقة الإيمان والتَّسليم بها، ويكفي أنَّ عمر ﷺ ممن أخذوا العلم والفقه من النَّبيِّ ﷺ فنمت ملكته الفقهيَّة والقضائيَّة وتوسَّعت مداركه.

=

(٢٢٠٠)؛ ابن حبان، محمد، "صحيح ابن حبَّان بترتيب ابن بلبان"، ١١: ٣٠٧.

(١) ابن حزم، علي، "المحلَّى بالآثار"، ٧: ٥٣٨.

(٢) البيهقي، أحمد، "السنن الصغير"، ٢: ٢٨٦. قال البيهقيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأمَّا الَّذي رُوي عن عمر: أنَّه قال لحاطب وهو يبيع زبيباً له بالسُّوق: إمَّا أن تزيد في السِّعر وإمَّا أن ترفع من سوقنا. فقد رُوي عنه أنَّه لما رجع حاسب نفسه، ثمَّ أتى حاطباً في داره، فقال له: «إنَّ الَّذي قلت ليس بعزيمة منِّي، ولا قضاء إنَّما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع وكيف شئت فبع».

(٣) ابن تيمية، أحمد، "مجموع فتاوى شيخ الإسلام"، ٢٨: ٩٥.

وقد كانت اجتهادات عمر ﷺ تنبع من ضرورة مُلحة للتعامل مع وقائع مستجدة لا يوجد فيها نص مُباشر، كان اجتهاده مُؤسساً على القواعد العامة للشريعة المستنبطة من الوحيين، ولم يدّعِ العصمة لرأيه، بل كان يرجع عن اجتهاده إذا تبيّن له معارضته لنص شرعي

من خلال هذا البحث توصَّلت نتائج وتوصيات أبرزها:

أولًا: أهمُّ النتائج العامة:

١- المنهج المتَّبع عند عمر ﷺ هو تعظيم النُّصوص الشَّرعيَّة من الكتاب والسُّنَّة والتَّسليم لها.

٢- جميع أقضية عمر ﷺ الَّتي تبدو مخالفة لظاهر الأدلَّة ليست مخالفة حقيقية، بل هي ظاهريَّة فقط، ونابعة من مسوِّغات واعتبارات شرعيَّة.

٣- الأدلَّة القضائيَّة قد تنزل على حال دون حال، ومثال ذلك: قضاء عمر ﷺ في الطَّلاق ثلاثًا بلفظ واحد، فقد كان نتيجة تغيُّر النَّاس في زمانه، فأمضاه عليهم تأديبًا لهم.

٤- كانت اجتهادات عمر ﷺ مستمدَّة دائمًا من القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة.

٥- ثبت بالدليل والتحليل أن اجتهادات عمر ﷺ التي توهم البعض مخالفتها للنص ليست تركاً للدليل في ذاته، بل هي عدول عن "مقتضى ظاهره" لمانع شرعي، أو تخصيص لعمومه، أو تقييد لمطلقه؛ مما يؤكد أن النص ظل هو الحاكم والمرجع في كل تلك الأقضية.

٦- تمثل أغلب أقضية الفاروق ﷺ تطبيقات عملية دقيقة لقاعدة "تحقيق المناط"؛ حيث كان اجتهاده منصباً على التحقق من وجود علة الحكم وشروطه في الواقعة المعينة، كتعليق حد السرقة عام الرمادة لانتفاء شرط انتفاء الشبهة، وليس تركاً لآية السرقة.

٧- يمكن تصنيف منطلقات الفاروق في اجتهاداته إلى ثلاثة مسالك كبرى:

مسوغات أصولية: (كالتخصيص، والتقييد، والنسخ الذي عُلم بوقوعه)، مسوغات مقاصدية: (كحفظ الضرورات الخمس، وسد الذرائع، ومراعاة المآلات)، مسوغات سياسية شرعية: (كالزجر، والتأديب، وتغير الفتوى بتغير الزمان).

ثانياً: النتائج التفصيلية المرتبطة بأهم مباحث الدراسة:

١- في قتل الجماعة بالواحد: توصلت الدراسة إلى أن مسوغ القتل هو "إلغاء الفارق" أصولياً؛ لتحقيق مقصد "الزجر" وحفظ النفوس من التحايل على القصاص بالاشتراك.

٢- في حد الخمر: أثبت التحليل أن الزيادة للثمانين تُكيف بأنها "تغليظ تعزيري" أو قياس شبه بحد القذف، وليست تركاً لدليل مقدر؛ لعدم وجود نص قطعي في المقدار.

٣- في سهم المؤلفة قلوبهم: بينت الدراسة أن الحكم يدور مع علته؛ فبزوال "مناط الاستحقاق" (وهو ضعف الإسلام) انقطع السهم، مع بقاء أصل النص صالحاً للتطبيق عند عودة المناط.

٤- في الطلاق الثلاث: خلصت الدراسة إلى أن إمضاء الثلاث بلفظ واحد هو "عقوبة تعزيرية" وتأديب للمستعجلين بنقيض قصدهم، وهو من قبيل "تغير الفتوى لتغير الأحوال"

ثالثاً: أهمُّ التَّوصيات:

١- التَّوسُّع في البحث عن اجتهادات الصَّحابة القضائيَّة ودراستها دراسة مفصَّلة لاستنباط القواعد الشَّرعيَّة منها، بمنظور أصولي تحليلي، وعدم الاقتصار على العرض الوصفي للآثار.

٢- ضرورة جمع القضايا المتعلِّقة ببعض الصَّحابة والدِّفاع عنهم والذَّبِّ عنهم ممَّن يتَّهمهم بمخالفة النُّصوص الشَّرعيَّة، عبر رد الشبهات التي تدعي مخالفتهم للنصوص، وإبراز دقة مسالكهم في الاستنباط.

٣- إنشاء منصَّة لجمع القضايا الَّتي قضى فيها الصَّحابة والتَّعليق عليها، يتم

تصنيفها وفق "المناطات" و"المقاصد الشرعية"، وجعلها مرجعاً في القضاء.

٤- جمع واستنباط القواعد القضائيَّة والفقهيَّة والأصوليَّة من مثل هذه القضايا ونشرها.

٥- التَّأكيد على أنَّ جمع قضايا الصَّحابة والتَّفقُّه فيها ومعرفة استدلالاتهم هو من أحسن ما يعين الفقيه والقاضي على فهم ما يستجدُّ من قضايا.

رابعاً: آفاق بحثية مستقبلية:

١- دراسة مقارنة بين "تحقيق المناط" في فقه عمر بن الخطاب وبين "تكييف الوقائع" في القضاء المعاصر.

٢- القواعد الأصولية الحاكمة لتغير الفتوى بتغير الزمان" من خلال مراجعات عمر ﷺ لأقضيته السابقة.

٣- أثر "المسوغات المقاصدية" في تعليق تنفيذ الحدود عند الشبهات الطارئة: دراسة مقارنة بين الفقه والأنظمة.



فهرس المصادر والمراجع

الآمدي، علي بن أبي علي. "الإحكام في أصول الأحكام". تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. (ط١. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٨٧هـ).

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. "المصنف". تحقيق: محمد عوامة. (ط١. جدة: دار القبلة، ١٤٢٧هـ).

ابن الأثير، المبارك بن محمد. "النهاية في غريب الحديث والأثر". تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. (بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. "رفع الملام عن الأئمة الأعلام". (الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، ١٤٠٣هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. "مجموع فتاوى شيخ الإسلام". جمع: عبد الرحمن بن قاسم. (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية". تحقيق: محمد رشاد سالم. (ط١. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ).

ابن حبان، محمد. "صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان". تحقيق: شعيب الأرنؤوط. (ط٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. "الإصابة في تمييز الصحابة". تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. (ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. "فتح الباري شرح صحيح البخاري". ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي. (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ).

ابن حزم، علي بن أحمد. "المحلى بالآثار". (بيروت: دار الفكر، د.ت).

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. "ديوان المبتدأ والخبر (تاريخ ابن خلدون)". تحقيق: خليل شحادة. (ط٢. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨م).

ابن رشد، محمد بن أحمد (الحفيد). "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٥هـ).

ابن رشد، محمد بن أحمد (الجد). "البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل". تحقيق: مجموعة من المحققين. (ط٢. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ).

ابن شحنة الثقفي، أحمد بن محمد. "لسان الحكام في معرفة الأحكام". (ط٢. القاهرة: البابي الحلبي، ١٣٩٣هـ).

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. "الاستذكار". تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض. (ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ).

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. "الاستيعاب في معرفة الأصحاب". تحقيق: علي محمد معوض. (ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ).

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد". تحقيق: مصطفى العلوي ومحمد البكري. (المغرب: وزارة الأوقاف، ١٣٨٧هـ).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. "المغني". (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. "إعلام الموقعين عن رب العالمين". تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. (ط١. الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. "تفسير القرآن العظيم". تحقيق: سامي محمد سلامة. (ط٢. الرياض: دار طيبة، ١٤٢٠هـ).

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

ابن نجيم الحنفي، زين الدين. "البحر الرائق شرح كنز الدقائق". (ط٢. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د. ت).

ابن حنبل، أحمد بن محمد. "المسند". تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف: عبد

الله التركي. (ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ).

البلتاجي، محمد. "منهج عمر بن الخطاب في التشريع". (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٩٠هـ).

البخاري، محمد بن إسماعيل. "صحيح البخاري". تحقيق: محمد زهير الناصر. (ط١. بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

البيهقي، أحمد بن الحسين. "السنن الكبرى". تحقيق: محمد عبد القادر عطا. (ط٣. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ).

الترمذي، محمد بن عيسى. "جامع الترمذي". تحقيق: مجموعة من المحققين. (ط٢. مصر: البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ).

الجصاص، أحمد بن علي. "أحكام القرآن". (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ).

الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. "المستدرك على الصحيحين". تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. (ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م).

الذهبي، محمد بن أحمد. "سير أعلام النبلاء". تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف: شعيب الأرنؤوط. (ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ).

الذهبي، محمد بن أحمد. "معجم الشيوخ الكبير". تحقيق: محمد الحبيب الهيلة. (ط١. الطائف: مكتبة الصديق، ١٤٠٨هـ).

الرملي، محمد بن أحمد. "نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج". (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤م).

الزركشي، محمد بن عبد الله. "شرح الزركشي على مختصر الخرقي". (ط١. الرياض: دار العبيكان، ١٤١٣هـ).

السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. "سنن أبي داود". تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (صيدا: المكتبة العصرية، د. ت).

الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب. "مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج".

(ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ).

الطبري، محمد بن جرير. "جامع البيان في تأويل القرآن". تحقيق: أحمد محمد شاكر. (ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ).

الطبري، محمد بن جرير. "المنتخب من ذيل المذيل من تاريخ الصحابة والتابعين". (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د. ت).

العيني، محمود بن أحمد. "البناية شرح الهداية". (ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ).

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. "القاموس المحيط". تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي. (ط٨. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ).

القرطبي، محمد بن أحمد. "الجامع لأحكام القرآن". تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. (ط٢. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ).

القزويني، أحمد بن فارس. "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام محمد هارون. (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ).

مالك بن أنس. "الموطأ (رواية يحيى الليثي)". تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي. (ط١. أبو ظبي: مؤسسة زايد، ١٤٢٥هـ).

مسلم بن الحجاج النيسابوري. "صحيح مسلم". تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت).

النووي، يحيى بن شرف. "تحرير ألفاظ التنبيه". تحقيق: عبد الغني الدقر. (ط١. دمشق: دار القلم، ١٤٠٨هـ).

النووي، يحيى بن شرف. "تهذيب الأسماء واللغات". (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت).

النووي، يحيى بن شرف. "المجموع شرح المهذب". (بيروت: دار الفكر، د. ت).

النووي، يحيى بن شرف. "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج". (ط٢. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ).

الهروي، أحمد بن محمد. "الغريبين في القرآن والحديث". تحقيق: أحمد فريد المزيدي. (ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).

bibliography

Al-Āmidī, ʿAlī b. Abī ʿAlī. "Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām". Edited by ʿAbd al-Razzāq ʿAfīfī. 1st ed. (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1387 AH).

Ibn Abī Shaybah, ʿAbd Allāh b. Muḥammad. "Al-Muṣannaf". Edited by Muḥammad ʿAwwāmah. (1st ed. Jeddah: Dār al-Qiblah, 1427 AH).

Ibn al-Athīr, Al-Mubārak b. Muḥammad. "Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar". Edited by Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī and Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī. (Beirut: Al-Maktabah al-ʿIlmiyyah, 1399 AH).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalīm. "Rafʿ al-Malām ʿan al-A'immat al-Aʿlām". (Riyadh: Al-Ri'āsah al-ʿĀmmah, 1403 AH).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalīm. "Majmūʿ Fatāwā Shaykh al-Islām". (Compiled by ʿAbd al-Raḥmān b. Qāsim. Al-Madīnah: King Fahd Complex, 1416 AH).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalīm. "Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah". Edited by Muḥammad Rashād Sālim. (1st ed. Riyadh: Imām Muḥammad ibn Saud Islamic University, 1406 AH).

Ibn Ḥibbān, Muḥammad b. Ḥibbān. "Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān". Edited by Shuʿayb al-Arnā'ūṭ. (2nd ed. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1414 AH).

Al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī b. Ḥajar. "Al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah". Edited by ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd and ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ. (1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH).

Al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī b. Ḥajar. "Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī". (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1379 AH).

Ibn Ḥazm, ʿAlī b. Aḥmad. "Al-Muḥallā bi-al-Āthār". (Beirut: Dār al-Fikr).

Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad. "Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar". Edited by Khalīl Shaḥādah. (2nd ed. Beirut: Dār al-Fikr, 1988).

Ibn Rushd, Muḥammad b. Aḥmad (Al-Ḥafīd). "Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid". (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1425 AH).

Ibn Rushd, Muḥammad b. Aḥmad. "Al-Bayān wa al-Taḥṣīl". Edited by a group of researchers. (2nd ed. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1408 AH).

Ibn al-Shiḥnah, Aḥmad b. Muḥammad. "Lisān al-Ḥukkām fī Maʿrifat al-Aḥkām". (2nd ed. Cairo: Al-Bābī al-Ḥalabī, 1393 AH).

Ibn ʿAbd al-Barr, Yūsuf b. ʿAbd Allāh. "Al-Istidhkar". Edited by Sālim Muḥammad ʿAṭṭā and Muḥammad ʿAlī Muʿawwaḍ. (1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1421 AH).

Ibn ʿAbd al-Barr, Yūsuf b. ʿAbd Allāh. "Al-Istīʿāb fī Maʿrifat al-Aṣḥāb". (1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1422 AH).

Ibn ʿAbd al-Barr, Yūsuf b. ʿAbd Allāh. "Al-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭa'". (Morocco: Wizārat al-Awqāf, 1387 AH).

Ibn Qudāmah al-Maqdisī, ʿAbd Allāh b. Aḥmad. "Al-Mughnī". (Cairo: Maktabat al-Qāhirah, 1388 AH).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad b. Abī Bakr. "Iʿlām al-Mūqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn". (1st ed. Al-Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 1423 AH).

Ibn Kathīr, Ismāʿīl b. ʿUmar. "Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm". (2nd ed. Riyadh: Dār Ṭaybah, 1420 AH).

Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram. "Lisān al-ʿArab". (3rd ed. Beirut: Dār Ṣādir, 1414 AH).

Ibn Nujaym, Zaynu al-Dīn. "Al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq". (2nd ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī).

Ibn Ḥanbal, Aḥmad. "Al-Musnad". Edited by ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. (1st ed. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1421 AH).

Baltājī, Muḥammad. "Manhaj ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb fī al-

Tashrīʿ". (Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1390 AH).

Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl. "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī". (1st ed. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 AH).

Al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn. "Al-Sunan al-Kubrā". (3rd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1424 AH).

Al-Tirmidhī, Muḥammad b. ʿĪsā. "Jāmiʿ al-Tirmidhī". (2nd ed. Egypt: Al-Bābī al-Ḥalabī, 1395 AH).

Al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad b. ʿAlī. "Aḥkām al-Qur'ān". (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1405 AH).

Al-Ḥākim al-Naysābūrī, Muḥammad b. ʿAbd Allāh. "Al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn". (1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1990).

Al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad. "Siyar Aʿlām al-Nubalā'". (1st ed. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1405 AH).

Al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad. "Muʿjam al-Shuyūkh al-Kabīr". (1st ed. Al-Ṭā'if: Maktabat al-Ṣiddīq, 1408 AH).

Al-Ramlī, Muḥammad b. Aḥmad. "Nihāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj". (Beirut: Dār al-Fikr, 1984).

Al-Zarkashī, Muḥammad b. ʿAbd Allāh. "Sharḥ al-Zarkashī ʿalā Mukhtaṣar al-Khiraqī". (1st ed. Riyadh: Dār al-ʿUbaykān, 1413 AH).

Al-Sijistānī, Sulaymān b. al-Ashʿath. "Sunan Abī Dāwūd". (Sidon: Al-Maktabah al-ʿAṣriyyah).

Al-Shirbīnī, Muḥammad b. Aḥmad. "Mughnī al-Muḥtāj". (1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH).

Al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr. "Jāmiʿ al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān". (1st ed. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1420 AH).

Al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr. "Al-Muntakhab min Dhayl al-Mudhayyal". (Beirut: Mu'assasat al-Aʿlamī li-al-Maṭbūʿāt).

Al-ʿAynī, Maḥmūd b. Aḥmad. "Al-Bināyah Sharḥ al-Hidāyah". (1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1420 AH).

Al-Fayrūzābādī, Muḥammad. "Al-Qāmūs al-Muḥīṭ". (8th ed. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1426 AH).

Al-Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad. "Al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qur'ān". (2nd ed. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384 AH).

Al-Qazwīnī, Aḥmad b. Fāris. "Maqāyīs al-Lughah". (Beirut: Dār al-Fikr, 1399 AH).

Mālik b. Anas. "Al-Muwaṭṭa'". (1st ed. Abu Dhabi: Zāyid Foundation, 1425 AH).

Muslim b. al-Ḥajjāj. "Ṣaḥīḥ Muslim. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī".

Al-Nawawī, Yaḥyā b. Sharaf. "Taḥrīr Alfāẓ al-Tanbīh". (1st ed. Damascus: Dār al-Qalam, 1408 AH).

Al-Nawawī, Yaḥyā b. Sharaf. "Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughāt". (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah).

Al-Nawawī, Yaḥyā b. Sharaf. "Al-Majmūʿ Sharḥ al-Muhadhdhab". (Beirut: Dār al-Fikr).

Al-Nawawī, Yaḥyā b. Sharaf. "Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim". (2nd ed. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1392 AH).

Al-Harawi, Ahmad ibn Muhammad. "Aligharibin fi Alquran walhadith". Edited by: Ahmad Farid Al-Mazidi. (1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1419 AH - 1999 AD).

الحماية القانونية للمبلِّغين والشهود والضحايا كآلية لمحاربة الجريمة

– دراسة تحليلية مقارنة –

Legal protection for whistleblowers, witnesses, and victims as a mechanism to combat crime
- A comparative analytical study -

إعداد:

د / محمد الطيب عبد اللّه خالد

الأستاذ المشارك بقسم القانون بكلية الشريعة والقانون بجامعة المجمعة بالغاط

Prepared by:

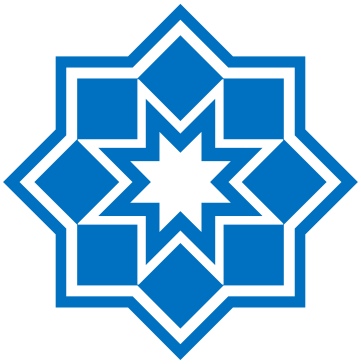
Dr. Mohammed Al-Tayeb Abdullah Khalid

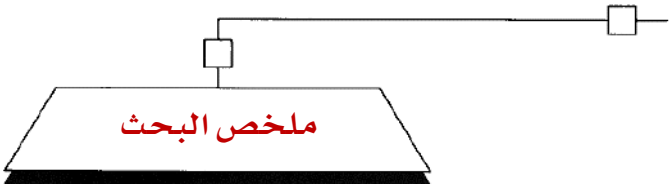
Associate Professor in the Department of Law, College of Sharia and Law, Majmaah University, Al-Ghat

Email: m.abdalla@mu.edu.sa

استلام البحث A Research Receiving		اعتماد البحث A Research Approving
2025/02/22		2026/01/13

نشر البحث
A Research publication
محرم ١٤٤٨هـ - June 2026
DOI:10.36046/2323-060-217-022





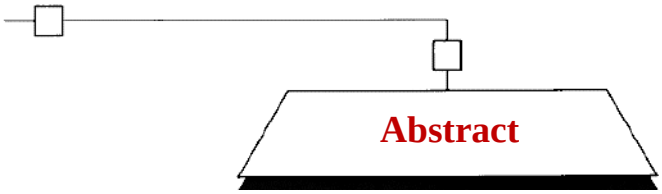
تناول هذا البحث الحماية القانونية للمبلِّغين، والشُهود، والضحايا، والخبراء، كآلية لمحاربة الجريمة، في ضوء النظام الجديد الصادر بالمرسوم الملكي رقم: (م/١٤٨) لعام ١٤٤٥هـ، دراسة تحليلية، بمقارنة تأصيلية مع الفقه الإسلامي.

سلَّط الباحث الضوء على الدور الحيوي الذي تؤديه هذه الفئات في كشف الجرائم، ودعم سير الإجراءات القضائية، مما يستوجب توفير حماية قانونية فعالة تحصنهم من التهديدات والانتقام.

يعتمد الباحث منهجًا وصفيًا، وتحليليًا، ومقارنًا، ويُحلّل النصوص القانونية، ويقارنها بالرؤية الفقهية، كما يعرض دراسة حالة تطبيقية من الواقع القضائي السعودي، ويقترح تعزيز الإطار النظامي من خلال ضمانات عملية، ومؤسسية، كالهوية السرية، والدعم النفسي، والقانوني.

خلصت الدراسة إلى عدة نتائج منها: أنَّ التكامل بين النظام السعودي، والفقه الإسلامي، يمكن أن يُسهم في بناء منظومة عدلية أكثر شمولًا، وإنصافًا، تقوم على الموازنة بين الإجراءات النظامية، والغايات الشرعية، مما يُرسخ العدالة، ويعزز الثقة في النظام القضائي، وأظهرت الدراسة وجود توافق كبير بين الفقه الإسلامي، والنظام السعودي، من حيث الغاية من الحماية، المتمثلة في صون الحقوق، ودرء المفاسد، وتحقيق العدالة، كما أنَّ النظام السعودي استلهم العديد من قواعده من المبادئ الفقهية الراسخة، ومن أهم التوصيات: أن يُعزّز النظام السعودي بُعدَه الروحي، والخُلقي، عبر توعية المبلّغِين، والشُهود، بكونهم يُؤدّون واجبًا شرعيًا، وأخلاقيًا، وليس فقط دورًا قانونيًا.

الكلمات المفتاحية: (الحماية القانونية، المبلِّغون، الشُهود، الخبراء، النظام السعودي).



This research explores the significance of criminal protection for whistleblowers, witnesses, and experts as a legal safeguard to enhance justice and combat crime within the Kingdom of Saudi Arabia, in light of the newly enacted system under Royal Decree No. (M/148), 1445 AH. It also offers a comparative foundation rooted in Islamic jurisprudence. The study emphasizes the critical role these individuals play in uncovering crimes and supporting judicial procedures, which necessitates robust legal protections against threats, retaliation, or coercion.

Using descriptive, analytical, and comparative methodologies, the research evaluates the relevant Saudi legal texts and contrasts them with Islamic legal principles. A practical case study from the Saudi judicial context is included to illustrate the need for institutional mechanisms such as identity confidentiality, psychological and legal support, and procedural safeguards.

The findings underscore the potential of harmonizing Saudi legal provisions with Islamic jurisprudential insights to establish a more holistic and equitable judicial framework. Such integration promotes not only procedural efficiency but also moral legitimacy, thereby reinforcing public trust in the justice system and supporting a fairer and more secure legal environment.

Keywords: Legal protection, whistleblowers, witnesses, experts, the Saudi legal system.

Keywords: (Ibn Zanjala, verse counting, pauses, revelation, Quran).

المقدِّمة

تُعد حماية المبلّغِين، والشُهود، والضحايا، والخبراء، ركيزة أساسية في تحقيق العدالة، وتعزيز الثقة بالنظم القانونية، حيث تُسهم هذه الفئة في كشف الجرائم وتقديم الأدلة، مما يجعلها عرضة لمخاطر متعددة، كالتعرض للتهديد، أو الانتقام، أو التشهير؛ ولهذا أصبح من الضروري توفير إطار قانوني يحمي حقوقهم، ويوفر لهم الأمان أثناء أداء واجباتهم.

وفي هذا السياق اهتم المجتمع الدولي بتوفير الحماية القانونية المناسبة لتلك الفئة، فأبرم الاتفاقيات والمعاهدات الدولية، كاتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة المنظمة، واتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد (UNCAC)، كما اهتمت العديد من الدول بإصدار تشريعات لتعزز حماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، ومنها النظام السعودي الذي أصدر المرسوم الملكي (م/١٤٨) لعام ١٤٤٥هـ، والذي سعى من خلاله لوضع ضوابط واضحة تحمي هؤلاء الأشخاص من أي تهديدات قد تؤثر على نزاهة الإجراءات القضائية، أو تعرقل تحقيق العدالة.

وفي ضوء ما سبق يتناول هذا البحث دراسة النظام السعودي لحماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، كضمانة قانونية لتعزيز الحماية، وكآلية لحسن سير العدالة، وذلك من خلال تحليل النصوص الفقهية، والقانونية القائمة، وتقييم مدى كفايتها في تحقيق الحماية المطلوبة، كما يسعى البحث لتقديم توصيات لتطوير التشريعات بما يعزز من كفاءتها.

أولاً: أهمية الموضوع:

أ- على المستوى الأكاديمي: يمثل هذا الموضوع مجالًا خصبًا للبحث والتحليل، نظرًا لحداثته، ومن ثم تسهم هذه الدراسة في سد الفجوة البحثية من خلال تحليل النصوص القانونية، وتقييم كفاءتها في التصدي للتحديات العملية المرتبطة بحماية هذه الفئة.

ب- على المستوى العملي: تكمن أهميته في تعزيز الثقة بين الأفراد، والنظام القضائي، وتشجيع الإبلاغ عن الجرائم دون خوف من الانتقام؛ إذ إنَّ الحماية القانونية الفعَّالة تُسهم في تحقيق بيئة آمنة للشهود، والمبلّغِين، والخبراء، مما يعزز من نزاهة الإجراءات القضائية ويضمن تحقيق العدالة.

ثانيًا: أهداف البحث:

١- تحليل مدى شمولية الإطار القانوني السعودي في حماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، من خلال دراسة النصوص النظامية ذات الصلة وتطبيقاتها العملية.

٢- تحديد أبرز التحديات القانونية، والعملية، التي تعيق فعالية الحماية المقدمة لهؤلاء الفاعلين في النظام القضائي السعودي.

٣- مقارنة الضمانات القانونية السعودية بالفقه الإسلامي.

٤- بيان دور حماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، في تعزيز العدالة الناجزة، ومكافحة الجريمة، من خلال رصد الآثار القانونية، والاجتماعية، الناتجة عن توفير، أو غياب هذه الحماية.

٥- اقتراح توصيات قانونية، وتشريعية عملية، لتعزيز الإطار النظامي السعودي، بما يسهم في تطوير آليات الحماية، وتحقيق التوازن بين مصلحة العدالة، وضمان أمن وسلامة من يُسهِمون في خدمتها.

ثالثًا: إشكالية البحث:

١- رغم تعدد النصوص النظامية في المملكة العربية السعودية التي تُعنى بحماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، إلا أنَّ فعاليتها تظل محل نقاش في ظل التحديات التي قد

تواجه هؤلاء الأفراد سواء من حيث التهديدات التي يتعرضون لها، أو من حيث محدودية الإجراءات الوقائية والدعم المؤسسي، كما تثير هذه الحماية تساؤلات حول مدى شمولية ووضوح الإطار القانوني السعودي، ومدى توافقه مع المنظور الفقهي الإسلامي، فضلاً عن دوره الفعلي في تعزيز العدالة الناجزة، ومكافحة الجريمة.

٢- ومن هنا تنبع الإشكالية الرئيسة للدراسة في السؤال الآتي: ما مدى فعالية الإطار القانوني في المملكة العربية السعودية في ضوء الفقه الإسلامي، في حماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، وتعزيز دورهم في مكافحة الجريمة، وتحقيق العدالة الناجزة؟

رابعًا: تساؤلات البحث:

في ضوء الإشكالية السابقة وسؤالها الرئيس يمكن وضع مجموعة من التساؤلات الفرعية، والتي من خلال مناقشتها يمكننا الإجابة على سؤال البحث الرئيس ومن ثم معالجة إشكاليته، ويمكن صياغة هذه التساؤلات على النحو التالي:

١- ما مدى شمولية الإطار القانوني السعودي لحماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء؟

٢- ما هي التحديات التي تواجه حماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، في النظام السعودي؟

٣- كيف تتوافق الضمانات القانونية مع المنظور الفقهي الإسلامي لحماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء؟

٤- ما دور حماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، في تعزيز العدالة، ومكافحة الجرائم في المملكة العربية السعودية؟

٥- ما هي المقترحات القانونية لتعزيز الإطار النظامي السعودي لحماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء؟

خامسًا: منهج البحث:

عمد الباحث إلى تحقيق التكامل المنهجي من خلال استخدام المنهج الوصفي، والمنهج التحليلي، والمنهج المقارن، فالمنهج الوصفي يهدف إلى دراسة

الظاهرة كما هي في الواقع، بينما يتيح المنهج التحليلي تحليل مكوناتها لفهم أبعادها المختلفة، كما أنَّ المنهج المقارن يتيح الفرصة لمقارنة النظام السعودي بالفقه الإسلامي، وتقييم مدى تطابقهما، ومن ثم يساهم هذا المنهج في تقديم استنتاجات حول كفاءة التشريعات السعودية، ومدى تأثيرها في تعزيز العدالة، مع اقتراح تعديلات، أو تحسينات بناءً على التحليل.

سادسًا: الدراسات السابقة:

تناولت عدد من الدراسات السابقة موضوع حماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، كضمانة قانونية لتعزيز الحماية، وكآلية لحسن سير العدالة، ومن أبرزها ما يلي:

١- العجارمة، أسماء عمر، وعبدالله عيسى المعادات (٢٠١٨)[(١)].

تناولت الدراسة الحماية الجنائية للمبلِّغين في قضايا الفساد من منظور مقارن، حيث استعرضت القوانين المختلفة التي توفر هذه الحماية، مع التركيز على مدى كفاية النصوص القانونية في التصدي للتهديدات التي قد تواجه المبلّغِين، كما قدمت مقترحات لتعزيز الحماية القانونية.

٢- شرون، حسينة، وفاطمة قفاق (٢٠١٧)[(٢)].

تعرضت الدراسة للنظام القانوني لحماية المبلّغِين، والشُهود في التشريع الجزائري، حيث استعرضت الأطر القانونية الوطنية والدولية، وناقشت الفجوات القانونية التي تؤثر على فاعلية الحماية المقدمة للمبلِّغين، مع اقتراح حلول لتعزيز هذه الحماية.

---

(١) أسماء عمر العجارمة؛ وعبد الله عيسى المعادات، "الحماية الجنائية للمبلغ في قضايا الفساد دراسة مقارنة." مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون ٤٥، (٢٠١٨م): ٣١٧-٣١٨.

(٢) حسينة شرون؛ وفاطمة قفاف، "النظام القانوني لحماية المبلّغِين والشُهود في التشريع الجزائري." مجلة الدراسات والبحوث القانونية ٣، (٢٠١٧م): ٢١.

٣- الزوى، ما شاء الله عثمان محمد (٢٠٢١)[١].

ناقشت الدراسة الحماية الجنائية للمبلِّغين في جرائم الفساد الإداري والمالي في القانون الليبي، من خلال مقارنة القوانين الوطنية بالاتفاقيات الدولية ذات الصلة، حيث سلَّطت الضوء على التحديات التي تواجه المبلّغِين في سياق الممارسات الفاسدة.

٤- شاوش، نعيم، ونادية حميدة.(٢٠٢٣)[٢].

تناولت الدراسة الحماية القانونية للمبلِّغين عن الفساد وفقًا للاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية، مع تقييم مدى فاعلية هذه القوانين في توفير حماية شاملة، تمنع الانتقام، أو التهديدات ضد المبلّغِين، واقترحت سبل تحسين الحماية القانونية.

٥- الضمور، فلاح عقلة سلامة (٢٠٢٠)[٣]. ركزت الدراسة على الحماية الإجرائية للشُهود في جرائم الفساد، وقارنت بين التشريعات الأردنية والدولية، بهدف تحليل مدى ملاءمة القوانين الحالية لضمان سلامة الشُهود وتشجيعهم على الإدلاء بشهاداتهم دون خوف.

٦- ماهر، طارق أحمد (٢٠١٧)[٤].

---

(١) ما شاء الله عثمان محمد الزوى، "الحماية الجنائية الموضوعية للمبلغين في جرائم الفساد الإداري والمالي دراسة في القانون الليبي المقارن". مجلة البحوث القانونية ١٢، (٢٠٢١م): ١٣-٢٠.

(٢) شاوش نعيم؛ حميدة نادية، "الحماية القانونية للمبلغين عن جرائم الفساد في ظل الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية." مجلة القانون الدولي والتنمية ١٠، (٢٠٢٣م): ١٥٦-١٧٢.

(٣) فلاح عقلة سلامة الضمور، "الحماية الإجرائية للشهود في جرائم الفساد دراسة مقارنة". رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، الأردن، (٢٠٢٠م):٣٢.

(٤) طارق أحمد ماهر، "الحماية الإجرائية للمجني عليهم والشُهود والمبلّغِين دراسة تحليلية تأصيلية =

بحثت الدراسة الحماية الإجرائية للمجني عليهم، والشُهود، والمبلّغِين، من خلال تحليل النصوص القانونية في القانون المصري، ومقارنتها بالأنظمة القانونية الدولية، مع تقديم توصيات لتعزيز حماية هؤلاء الفاعلين داخل المنظومة القضائية.

٧- زايد، علي زايد (٢٠١٢)(١).

ركزت الدراسة على ضمانات حماية الشُهود أمام المحاكم الدولية، من خلال دراسة الإجراءات القانونية، والآليات المتبعة في المحاكم الجنائية الدولية؛ لضمان عدم تعرض الشُهود للخطر، وقدمت مقارنة بين القوانين الوطنية والدولية.

تميزت الدراسات السابقة بتناولها لموضوع الحماية القانونية للمبلغين، والشُهود، من زوايا متعددة، حيث ركزت بعضها على الأطر القانونية الوطنية في دول محددة كالأردن، والجزائر، وليبيا، ومصر، فيما سلط بعضها الآخر الضوء على الأبعاد الدولية، كالضمانات المعمول بها في المحاكم الجنائية الدولية، أو الاتفاقيات الدولية ذات الصلة، إلا أنَّ غالبية هذه الدراسات اقتصرت على الجوانب الجنائية، أو الإجرائية، دون التطرق إلى البعد الفقهي الإسلامي بوصفه مصدراً تشريعياً أصيلاً في الدول الإسلامية، وعلى رأسها المملكة العربية السعودية؛ لذا فإن نقاط الالتقاء بينها وبين دراستي تتمثل في الجانب النظامي.

وتختلف دراستي عن هذه الدراسات بأنَّها تُقدم معالجة شاملة، ومقارنة بين النظام السعودي، والفقه الإسلامي، من خلال دراسة تكامل الأبعاد القانونية، والشرعية، في حماية المبلّغِين، والشُهود، ومن في حكمهم (كالخبراء)، بوصفهم أدوات رئيسة في مكافحة الجريمة، وتحقيق العدالة الناجزة، وبالتالي فهي تسد فجوة بحثية

=

مقارنة." مجلة العلوم القانونية والاقتصادية ١، (٢٠١٧م):٥٩.

(١) علي زايد زايد، "ضمانات حماية الشُهود أمام المحاكم الدولية." مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، (٢٠١٢م):٢٣.

تتعلق بندرة الدراسات التي تربط بين النظام السعودي، والفقه الإسلامي، مما يمنحها طابعاً تكاملياً، وإضافة نوعية للمكتبة القانونية، والفقهية على حد سواء.

سابعًا: خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مقدمة وثلاثة مباحث، ثم إلى مطالب وفروع إذا اقتضت الحاجة، على النحو التالي:

المبحث الأول: تعريف المبلّغِين، والشُهود، ومن في حكمهم لغةً واصطلاحاً: ويُقسم المبحث لمطلبين هما:

المطلب الأول: مفهوم المبلّغِين، والشُهود، ومن في حكمهم لغةً.

المطلب الثاني: مفهوم المبلّغِين، والشُهود، ومن في حكمهم اصطلاحاً.

المبحث الثاني: الإطار الفقهي، والنظامي لحماية المبلّغِين، والشُهود، ومن في حكمهم وبيان أهميته: ويُقسم لمطلبين هما:

المطلب الأول: الإطار الفقهي، والنظامي، لحماية المبلّغِين، ومن في حكمهم.

المطلب الثاني: الأهمية الفقهية، والنظامية، لحماية المبلّغِين، والشُهود، ومن في حكمهم.

المبحث الثالث: دراسة حالة تطبيقية من النظام القضائي السعودي لدور الحماية القانونية للمبلغين، والشُهود.

خاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول: تعريف المبلّغِين والشُهود ومن في حكمهم لغةً واصطلاحاً

تمهيد وتقسيم

إنَّ المبلّغِين، والشُهود، ومن في حكمهم هم أشخاص يقدّمون بيانات جوهرية في التحقيق الجنائي، ويستحقون الحماية النظامية للدور الحيوي الذي يلعبونه في كشف الجرائم، وتعزيز العدالة، ويشمل ذلك الذي يبلغ عن الجريمة (المبلغ)، ومن يدلي بالشهادة في المحكمة (الشاهد)، والخبراء الذين يقدمون الخبرة (الخبراء)، بالإضافة إلى الضحايا الذين قد يكونون شهوداً أو مبلغين، ولذا نتناول بالدراسة بيان وتوضيح المفهوم اللغوي، والاصطلاحي لهؤلاء وذلك في مطلبين، الأول نخصصه للمفهوم اللغوي، والثاني لبيان المفهوم الاصطلاحي، على نحو ما يلي:

المطلب الأول: مفهوم المبلّغِين والشُهود ومن في حكمهم لغةً

نتناول في هذا المطلب بيان المفهوم اللغوي للمبلِّغين، والشُهود، ومن في حكمهم، وذلك بالتركيز على الجذور اللغوية لهذه المصطلحات، ودلالاتها في المعاجم، ونتناول ذلك على نحو ما يلي: -

الفرع الأول: مفهوم المبلِّغين:

المبلِّغ في اللغة هو اسم فاعل من الفعل"بلَّغ"، ويعني الشخص الذي يُوصِل الخبر أو ينقل المعلومات إلى جهة معينة، جاء في"لسان العرب"بَلَّغَ الخبرَ تَبْلِيغًا: أوصله وأدّاه، والمبلِّغ: من يُوصِل الخبر إلى غيره"(١)، كما ورد في "المعجم الوسيط":"المبلِّغ: من يؤدي الخبر أو الرسالة إلى غيره(٢)".

---

(١) جمال الدين محمد ابن منظور، "لسان العرب". (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ٢: ٤٤٨.

(٢) مجمع اللغة العربية بالقاهرة،" المعجم الوسيط". (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٣٩٢هـ)، ١: ٧٢.

الفرع الثاني: مفهوم الشُهود:

الشُهود في اللغة: تأتي كلمة "شاهد" من الجذر العربي "شَهِد" الذي يعني "حضر" أو "رأى" أو "علم"، ولذا يُعرف الشاهد بأنه الشخص الذي يشهد، أو يُدلي بشهادته بناءً على ما رآه أو سمعه، وهو من شهد الأمور، أي حضرها وعاينها(١)، كما عرفه الزَّبيدي بأنه: "الشخص الذي يحضر أو يعاين الأمور"(٢)، وبناءً على ذلك فالشُهود هم الأشخاص الذين يُستدعون للإدلاء بشهاداتهم في قضايا قانونية، أو أحداث معينة قد تكون محلاً للنزاع.

الفرع الثالث: مفهوم الضحايا:

يُستخدم مصطلح "الضحية" في اللغة للإشارة إلى من أصابه شر، أو أذى، نتيجة خطر، أو عدوان، أو حادث، ففي معجم اللغة العربية الضَحِيَّة مفرد والجمع: ضحايا: وأضحيَة ما يُبْذل أو يُضحَّى به في سبيل غاية، وراح ضحيَّة له: أصابه سوء عن طريقه، أو بسببه"(٣)، وفي لسان العرب، الضَّحِيَّة: الشاة التي تُذبح ضحًى، والجمع ضحايا. والضحية: ما يُضحى به"(٤)، وفي معجم الرائد الضحية: "كل من أصابه شر أو أذى نتيجة لخطأ أو عدوان أو حادث"(٥).

---

(١) ابن منظور، "لسان العرب"، ٢: ١٢٣.

(٢) محمد مرتضى الزَّبيدي، "تاج العروس من جواهر القاموس". (بيروت: دار الهداية، ٢٠٠٦م)، ١٠: ١٠٦.

(٣) أحمد مختار عمر وآخرون، "معجم اللغة العربية المعاصرة". (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٨م)،٢: ١٠٢٤.

(٤) ابن منظور، "لسان العرب"، ٤: ٣٤٥.

(٥) جبران مسعود، "معجم الرائد". (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٦م)، ٥٤٣.

الفرع الرابع: مفهوم الخبراء:

الخبير في اللغة :"صفة مشبهة تدل على الثبوت من"خبَرَ"و"خبُرَ"، ويُطلق على العارف بالأمر المختص فيه، كما يُستخدم أيضًا للدلالة على الشخص الذي تستعين به المحكمة لكشف الوقائع الفنية في القضايا"(١)، وهو العالم ببواطن الأمور، العارف بحقائق الأشياء، الذي اكتسب خبرته من خلال التجربة والمعرفة الدقيقة، وفي لسان العرب الخبير "العالم بالأمور، المتقن لدقائقها"(٢)، ويُضيف ابن فارس أن مادة "خ-ب-ر" تدل على العلم بالشيء من خلال اختباره، والخبير هو من أدرك الحقيقة عن طريق التجربة والمعرفة(٣)،كما يورد الفيروز آبادي في تعريف الخبير بأنه العالم بدقائق الأمور، الذي بلغ هذه المعرفة عن طريق التيقن والاختبار(٤).

المطلب الثاني: مفهوم المبلّغِين والشُهود ومن في حكمهم اصطلاحاً

تتطلب الدراسة قبل بيان الدور الجوهري الذي يلعبونه هؤلاء في منظومتي العدالة القانونية والفقهية، من كونهم مصادر أساسية للبينات والأدلة التي تقوم عليها الأحكام والإجراءات، يجب أن نبين المفهوم النظامي والفقهي؛ وذلك بغية التمييز بين كل مصطلح على حدة، وتحديد الفئات التي تلحق بهم، وذلك في الفروع التالية:

الفرع الأول: مفهوم المبلّغِين والشُهود ومن في حكمهم في النظام.

أولاً: مفهوم المبلِّغين: المبلِّغ هو الشخص الذي ينقل، أو يوصل معلومة، أو رسالة من جهة إلى أخرى، كأن يُقدّم معلومات، أو بلاغاً للسلطات المختصة بشأن وقوع جريمة أو مخالفة، ويعد ذلك جزءاً من مكافحة الفساد، وحماية المال العام،

---

(١) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، "المعجم الوسيط". (القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٤م)، ٤٨.

(٢) ابن منظور، "لسان العرب"، ٤: ٢٣٠.

(٣) احمد بن فارس بن زكريا، "مقاييس اللغة"، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م)، ٢: ٢٢٥.

(٤) محمد بن يعقوب بن محمد الفيروز آبادي، "القاموس المحيط"، ٢٢.

فالمبلغ إذن هو كل شخص يصل إلى علمه نبأ وقوع الجريمة، ويقوم بإعلام وإخبار السلطات العامة(١).

ثانياً: مفهوم الشُهود: يُعرَّف الشاهد بأنه الشخص الذي يُدلي بمعلومات تتعلق بواقعة معينة أمام المحكمة، بناءً على ما لديه من إدراك مباشر لتلك الواقعة، وفي نظام حماية المبلّغِين والشُهود والخبراء والضحايا السعودي الصادر في ١٤٤٥هـ، وفقًا للمادة (١) من النظام، عُرف الشاهد بأنه: "من يدلي بمعلومة مؤثرة أدركها بحواسه أو وافق على الإدلاء بها لإثبات جريمة من الجرائم المشمولة بأحكام النظام"(٢)، ووفقًا لنظام الإثبات السعودي، يتم تدوين شهادة الشاهد في محضر يتضمن بياناته، وعلاقته بالخصوم، ونص شهادته، وإجاباته عن الأسئلة الموجهة إليه بالإضافة إلى ذلك فإن للخصم المشهود عليه الحق في الطعن في الشاهد أو شهادته، وتُقدِّر المحكمة أثر ذلك في الشهادة، كما أن للمحكمة تقدير عدالة الشاهد بناءً على سلوكه وتصرفاته وظروف الدعوى، دون الحاجة إلى التزكية، ولها الاستعانة بالوسائل المناسبة لتقدير العدالة عند الاقتضاء(٣).

ثالثاً: مفهوم الضحايا: في السياق القانوني يُعرّف "الضحية" بأنه الشخص

---

(١) د. كامل السعيد، "الجرائم المضرة بالمصلحة العامة". (ط١، عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م)،٥٥؛ د. فوزية عبد الستار، "شرح قانون العقوبات القسم الخاص". (ط٢، القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠٠٠ م)،٦١٣؛ انظر: نص المادة (١) نظام حماية المبلّغِين والشُهود والخبراء والضحايا.

(٢) انظر: المادة (١) من نظام حماية المبلّغِين والشُهود والخبراء والضحايا، بتاريخ ١٤٤٥/٠٨/٠٨هـ.

(٣) نظام الإثبات السعودي، الصادر بالمرسوم ملكي رقم (م/٤٣) وتاريخ ١٤٤٣/٥/٢٦هـ ، المواد: (٧٨)، و(٧٩).

الذي تعرض للضرر نتيجة ارتكاب جريمة، وقد تبنى نظام حماية المبلّغِين والشُهود والخبراء والضحايا في المملكة العربية السعودية هذا التعريف، حيث نص على أن "الضحية: من تعرض للضرر بسبب ارتكاب جريمة من الجرائم المشمولة بأحكام النظام(١)".

رابعاً: مفهوم الخبراء: هناك العديد من التعريفات التي قدمها الفقه القانوني للخبراء، وكان أبرزها ما اقترحه الفقه الفرنسي بأنه: "استعانة القاضي أو الأطراف بأشخاص متخصصين في مجالات يُفترض أنَّ القاضي لا يمتلك الخبرة الكافية فيها، بهدف التغلب على التحديات الفنية، أو العلمية المتعلقة بوقائع النزاع، ويتم ذلك من خلال إجراء أبحاث فنية وعلمية، واستخلاص النتائج منها في شكل رأي غير ملزم(٢)"، ولا يختلف تعريف الخبراء في الفقه الفرنسي عن تعريف النظام السعودي، فقد عرَّف بأنَّه: "كل من له دراية ومعرفة بموضوع فني، أو علمي، أو عملي، تستعين به جهة التحقيق، أو المحكمة، بحكم ما لديه من دراية ومعرفة للكشف عن جريمة من الجرائم المشمولة بأحكام النظام، أو أدلتها أو أي من مرتكبيها"(٣).

الفرع الثاني: مفهوم المبلِّغين والشُهود ومن في حكمهم في الفقه الإسلامي.

أولاً: مفهوم المبلِّغين: يُعرَّف "المبلِّغون" في الفقه الإسلامي بأنهم الأشخاص

---

(١) المادة (١) من نظام حماية المبلّغِين والشُهود والخبراء والضحايا.

(٢) T. Moussa: Lectionaries juridique "Expertise", Paris, Dalloz, 1983, P. 141.
-J. Sicard: Manuel de l'expertise et de l'arbitrage, Paris, 1977, P. 73.
-P. Mestre: Les experts auxiliaires de la justice civile Thèse, Paris; 1937; P.3

(٣) المادة (١) من نظام حماية المبلّغِين والشُهود والخبراء، (١٤٤٥هـ).

الذين ينقلون ما يعلمونه من وقائع، أو جرائم، أو مخالفات، إلى السلطة المختصة بقصد تحقيق المصلحة العامة، وكشف الفساد، أو ردع المنكر، وقد تناول الفقهاء هذا المفهوم ضمن مباحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبلاغات المحتسبين، والشهادة في الجنايات، مؤكدين على أنَّ الإبلاغ عن الأفعال الإجرامية لا يعد نميمة أو غيبة، بل هو واجب شرعي إذا تعلّق بحقوق عامة أو مظالم واضحة.

وقد أشار ابن القيم الجوزية إلى ذلك بقوله: إنَّ من واجب المسلم إذا علم بجريمة، أو منكر، أن يبلغ وليّ الأمر، أو القاضي، تحقيقًا للعدل، ونصحًا للأمة، كما يرى أنَّ إبلاغ ولي الأمر بالجرائم (منكرات السرقة، القتل، المجاهرة بالمعاصي) هو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض كفاية، وإذا تعينت المصلحة في إبلاغ شخص بعينه صار فرض عين(١)، وقد أكد أنَّ الإنكار باليد (وهو الإزالة الفعليّة) وظيفة ولي الأمر، أو من ينوب عنه، وإذا لم يتمكن الشخص من إزالة المنكر بنفسه، وجب عليه رفعه إلى من يستطيع إزالته(٢)، ويرى الباحث أنَّ رفع المنكر للسلطة، أو القضاء، هو "الإنكار باليد" في العصر الحديث للمواطن الذي لا يملك صلاحية الإزالة المباشرة، وهو واجب عند القدرة عليه.

ثانياً: مفهوم الشُهود: يُعرّف الشاهد بأنه الشخص الذي يُدلي بإخبارٍ أمام القاضي حول واقعة محددة، يقصد منها إثبات حق، أو نفيه، وقد تناول الفقهاء هذا المفهوم في كتبهم تحت أبواب "الشهادة"، واشترطوا في الشاهد: البلوغ، والعقل،

---

(١) شمس الدين بن محمد بن القيم الجوزية، "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية". تحقيق محمد حامد الفقي، (جدة: مكتبة المدني، ١٩٩٥م)، ٤٣-٤٥.

(٢) ابن تيمية، أحمد بن تيمية، "مجموع الفتاوى". تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدنية المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م)، ٢٨: ١٢٥-١٢٩.

والعدالة، والضبط، والإدراك التام للواقعة محل الشهادة، وقد قال ابن قدامة: "العدل هو الذي يؤدي الفرائض ويجتنب الكبائر ولا يُصرّ على الصغائر"، معتبرًا أن العدالة شرط رئيس في قبول الشهادة(١). وعرف الفقهاء الشهادة بأنها: "إخبار الشخص بما رآه، أو علمه لإثبات حق لغيره أمام القضاء"(٢)، واشترطوا فيها أن تكون عن علم يقيني غير مبني على الظن(٣) ، وتُعد الشهادة من أعمدة الإثبات القضائي في الإسلام، وهي واجبة ديانةً وقضاءً، والتخلف عنها مع القدرة يُعد كتمانًا للحق، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣](٤).

ثالثاً: مفهوم الضحايا: إن المفهوم العام للضحية في الفقه الإسلامي يشير إلى الأشخاص الذين لحقهم ضرر مادي، أو معنوي، نتيجة جريمة، أو اعتداء محرم شرعًا، سواءً أن كان الضرر مباشرًا أو غير مباشر، ويشمل ذلك الفرد، أو الجماعة المتضررة، ممن يثبت لهم حق في التعويض، أو القصاص، أو الحماية(٥).

ويرى الباحث أنه يُفهم من التعريف الفقهي للضحية أن الضرر لا يقتصر على

---

(١) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، "المغني". (بيروت: ط١، دار الفكر، ١٩٨٥م)، ١٠: ١٤٩.

(٢) الشيخ منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن البهوتي، " كشاف القناع عن متن الإقناع". تحقيق هلال مصيلحي، (الرياض: مكتبة النصر الحديثة)، ٦: ٤٤١.

(٣) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى، كتاب الشهادات"، ٣٥: ٣٨٠–٣٨١.

(٤) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، كتاب القضاء، ٢٩: ٤٤٠–٤٥٠.

(٥) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، "الموافقات". تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (ط١، القاهرة: دار ابن عفان،١٤١٧هـ–١٩٩٧م)، ٣: ٥٤–٥٥.

الأذى البدني فحسب، بل يشمل كل ما يصيب النفس، أو المال، أو العرض، أو أي حق شرعي معتبر، وهو ما يُعرف في الفقه الإسلامي بالضرر الموجب للضمان، وينشأ هذا الضرر نتيجة لفعل محرم شرعًا، سواءً كان من الجنايات الكبرى كالقتل، أو من الجرائم الأقل حدّة، كالسلب والسرقة، مما يعني أنَّ الاعتداء الموجب للضمان لا يُشترط فيه جسامة الجريمة، بقدر ما يُشترط فيه مخالفة حكم شرعي ثابت، وقد يكون الضرر مباشرًا، كما في حال من يقع عليه الاعتداء بنفسه، أو غير مباشر كمن يتأثر بالضرر تبعًا، كأهل القتيل الذين يلحقهم الأذى المادي أو المعنوي، ويترتب على ذلك للضحية، أو من ينوب عنه، حق شرعي في المطالبة بالتعويض، أو القصاص، أو الحماية، بما يحقق مقصد الشريعة في إقامة العدل، ورد الحقوق، ومنع الظلم.

وبشكل عام المضرور عند الشاطبي هو صاحب مصلحة معتبرة تم المساس بها، ويحق له جبر هذا الضرر بناءً على قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" التي تنطلق من روح الشريعة، وحفظ الضروريات.

ويستند هذا المفهوم إلى نصوص صريحة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ [الإسراء: آية ٣٣]، وهي آية تقرر حق ولي الدم في القصاص أو الدية، كما جاءت السنة النبوية مؤيدة لهذا المعنى، حيث قال النبي ﷺ: «**ألا لا تظلموا، ألا لا يحل مال امرئٍ مسلم إلا بطيب نفس منه**»(١)، وهو يدلل على قداسة الحقوق الخاصة، ووجوب ردها إن اعتُدي عليها، ويمتد مفهوم الضحية ليشمل من تضرر معنويًا، أو نفسيًا، كما في جرائم القذف، أو الترويع، بل وقد يمتد أحيانًا ليشمل المجتمع بأسره، خاصة في الجرائم ذات الطابع العام كالرشوة، والفساد، والانحراف المؤسسي، مما يعكس شمولية الفقه

(١) الإمام أحمد بن حنبل، "المسند". (القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٤١٦هـ)، حديث رقم ٢٠٠٨، ٥:٧٢.

الإسلامي في تصنيف الأضرار ووجوب جبرها.

رابعاً: مفهوم الخبراء: تحدث فقهاؤنا الأجلاء في الخبرة، واعتمدوا على قول الخبير في كثير من المواقع والأحكام الفقهية، كقيم المتلفات، وأروش الجنايات(١)، وجاء في "التعريفات" للجرجاني أنَّ: "الخبرة هي المعرفة ببواطن الأمور"(٢).

وقد عبّر بعض الفقهاء عن الخبرة بلفظ البصيرة وبعضهم بلفظ المعرفة(٣)؛ ففي التبصرة عقد ابن فرحون باباً خاصاً في القضاء بقول أهل المعرفة(٤)، وقال: "ويجب الرجوع إلى قول أهل البصر والمعرفة النخاسين في معرفة عيوب الرقيق من الإماء والعبيد، وفي الدر: "من وجد بمشريه ما ينقص الثمن ولو يسيراً عند التجار أرباب المعرفة في كل تجارة وصنعة أخذ بكل الثمن أو ردّه"(٥)، وعلى هذا يمكن القول بأن الخبرة هي: "إخبار خبير عن حقيقة الشيء المتنازع فيه بطلب من القاضي".

وعليه يتضح للباحث أنَّ مجالات الخبرة واسعةٌ، ومتعددةٌ، ولكنها تقوم في جوهرها على المعرفة العميقة ببواطن الأمور، أي الجوانب التي لا تظهر للعيان، ولا

---

(١) الأرش من الجراحات: ما ليس له قدر معلوم، وقيل: هو دية الجراحات. انظر: ابن منظور: اللسان، مادة "ارش"،٦: ٢٦٣.

(٢) علي ين محمد الشريف الجرجاني، "التعريفات". (بيروت: دار الكتب العلمية،١٩٨٣م)، ٤٢.

(٣) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبدا لعزيز "حاشية، رد المحتار على الدر المختار ". (مصر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٣٨٦هـ-١٩٥٨م)، ٥: ٥.

(٤) ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، "تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام" مطبوع بهامش فتح العلي المالك. (مصر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١، ١٣٧٨هـ ١٩٥٨م)، ٢: ٧٤.

(٥) ابن عابدين،" الدر المختار في شرح تنوير الابصار"، ٥:١١٨.

يدركها الإنسان العادي بالحسّ الظاهر، ومع أنَّ الفقهاء الأوائل ركّزوا على البعد المعرفي والقدرة على التمييز بين الظواهر والحقائق الخفية، فإنَّ العلماء المعاصرين أضافوا إلى هذا المفهوم بُعدًا وظيفيًا، يتمثل في دور الخبرة كأداة مساعدة في الفصل القضائي، وذلك من خلال إسنادها لمتخصصين يُطلب منهم تقديم رأي فني، أو علمي، يُعين القاضي على كشف الحقيقة، ويُظهر هذا التطور في التعريفات مدى ارتباط مفهوم الخبرة بالسياق الزمني والاجتماعي، حيث انتقلت من كونها صفة ذاتية للعارف إلى كونها أداة موضوعية ذات وظيفة قانونية واضحة.

وفي ضوء التعريفات السابقة لمفاهيم (المبلّغِين والشُهود والضحايا والخبراء) في النظام السعودي والفقه الإسلامي يتضح أنَّ ثمة نقاط التقاء واختلاف تعكس التمازج بين القيم الشرعية، والتنظيمات الحديثة، فمن حيث الأساس، يتفق الفقهاء على أنَّ هذه الفئات تلعب دورًا جوهريًا في تحقيق العدالة، وضمان سير الإجراءات الجنائية، وكشف الحقيقة، إلا أن الزاويتين اللتين ينطلق منهما كل من النظام القانوني السعودي، والفقه الإسلامي تختلفان في الخلفية والمنهج.

ففي النظام السعودي جاءت التعريفات ضمن إطار قانوني واضح وحديث، حيث تم تقنين المفاهيم في أنظمة صريحة مثل "نظام حماية المبلّغِين والشُهود والخبراء والضحايا"(١٤٤٥هـ)، بما يضمن لهذه الفئات الحماية الإجرائية والقانونية اللازمة، ويحدد حدود مسؤولياتهم وحقوقهم؛ فالمبلّغ مثلًا: يُنظر إليه كفاعل مهم في مكافحة الفساد، ويُكفل له الغطاء النظامي الذي يضمن سلامته، أما الشاهد فتعاملت معه النصوص كأداة إثبات محكومة بضوابط دقيقة في تقدير العدالة ومدى تأثير الشهادة، كما أنَّ الضحية عُرّفت بصورة دقيقة تربط بين الجريمة والضرر الواقع، والخبراء تم منحهم صفة فنية تعتمد على تخصصهم، ومهاراتهم في كشف الحقيقة، وهذه المقاربات تدل على وضوح تنظيمي؛ لكنها ترتكز غالبًا على الطابع الإجرائي الذي قد يغفل في بعض الأحيان الجوانب القيمية والأخلاقية العميقة المرتبطة بتلك المفاهيم.

أما في الفقه الإسلامي فإن هذه المفاهيم تُدرج ضمن منظومة شاملة تتجاوز

الجانب الإجرائي إلى البعد الشرعي، والأخلاقي، والوظيفي، حيث يرتبط الإبلاغ مثلًا بفريضة لأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويُعد كتمان الشهادة من الكبائر التي توجب الإثم الديني، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَكۡتُمۡهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٞ قَلۡبُهُۥۗ﴾ [البقرة:٢٨٣]، كذلك فإن الشهادة لا تُعد مجرد وسيلة إثبات، بل هي أمانة شرعية، ومسؤولية أخلاقية، أما الضحية فتناولها الفقه من منطلق الضرر الشرعي الذي قد يكون ماديًا، أو معنويًا، أو اجتماعيًا، مما يمنح المفهوم بعدًا أوسع من المفهوم القانوني، حيث يشمل الأذى النفسي، والضرر الواقع على المجتمع في حالات الفساد العام، والخبرة عند الفقهاء وإن لم تكن في صورة نظامية كما في الوقت المعاصر، إلا أنها عُرفت بأنها علم ببواطن الأمور، وكان يُعتدّ بها في القضاء إذا استندت إلى معرفة فنية دقيقة، وبهذا كانت تقوم بدور مقارب لما تؤديه اليوم.

وعلى هُدى ذلك يرى الباحث أنَّ هناك انسجام كبير بين النظام السعودي، والفقه الإسلامي في المبادئ الجوهرية المتعلقة بالمبلّغِين، والشُهود، والضحايا، والخبراء، رغم اختلاف المصطلحات والإجراءات؛ فالنظام السعودي تأثر تأثرًا واضحًا بالفقه الإسلامي لا سيما في اشتراط العدالة، ودرء الظلم، وتحقيق النفع العام، كما أنه قد وُفّق بدرجة عالية في الاستفادة من أصول الفقه الإسلامي، ومقاصده في بناء هذه المفاهيم، وتفعيلها في الأنظمة الحديثة، غير أنه يمكن تعزيزه بتضمين الأبعاد القيمية، والروحية التي يعطيها الفقه الإسلامي لهذه الفئات، لا سيما في قضايا تتعلق بالنية، وحماية السمعة، والضرر المعنوي، والمصلحة العامة، كما يُستحسن أن يُوسّع النظام نظرته لمفهوم الضحية بحيث يشمل الأثر الاجتماعي، والنفسي، وأن يُربط دور الشاهد، والمبلّغ بالمسؤولية المجتمعية، لا بمجرد أداء قانوني محض؛ لأنَّ هذا الربط بين القانون والشريعة يمثل خطوة نحو نموذج عدالة متكامل، يوازن بين الإجراءات النظامية، والغايات الشرعية.

المبحث الثاني: الإطار الفقهي والنظامي لحماية المبلّغِين والشُهود ومن في حكمهم وبيان أهميته

تمهيد وتقسيم

إنَّ الإطار الفقهي والنظامي يعد عنصراً أساسياً في منظومة العدالة، حيث إن غيابها يمثل عائقاً أمام كشف الجرائم، ومكافحة الفساد، وتكمن أهمية هذه الحماية في تشجيع الأفراد على الإبلاغ، وتقديم الشهادة دون خوف من الانتقام أو الإضرار بهم، مما يعزز مبدأ سيادة القانون، وثقافة الشفافية، وتقتضي الدراسة تناول ذلك في مطلبين، الأول: لتوضيح الإطار الفقهي والنظامي، والثاني: لبيان أهميته.

المطلب الأول: الإطار الفقهي والنظامي لحماية المبلّغِين والشُهود ومن في حكمهم

تستند الحماية النظامية، والفقهية، للمبلِّغين، والشُهود إلى مبادئ، وأسس فقهية أساسية مثل وجوب الشهادة، وحرمة كتمانها، بالإضافة إلى أصول الشريعة التي تضمن حماية الحقوق والنفوس، وتؤكد الشريعة الإسلامية على ضرورة ردع الجريمة، وتوفير الحماية لمن يتعاون معها، كما يتمثل الإطار النظامي في التشريعات والأنظمة المعمول بها في كل بلد، والتي تنظم وتُلزم الجهات المختصة بتوفير الحماية اللازمة للمبلغين، والشُهود، وهذا يعكس حتمية وضرورة وأهمية وجود إطار فقهي، ونظامي يدعم هذه الحماية، ونبين ذلك بشيءٍ من التوضيح في الفروع التالية:

الفرع الأول: الإطار الفقهي لحماية المبلّغِين والشُهود ومن في حكمهم.

يستند التبليغ عن الجرائم إلى أصلٍ شرعي راسخ في القرآن، قال تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَـٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، وقال سبحانه: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، كما قال ﷻ: ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَـٰغُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ [المائدة: ٩٩]، كما ورد في السنة قول النبي ﷺ: «**نضَّر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها فأدّاها كما سمعها، فربّ مبلغٍ أوعى**

من سامع»(١)، مما يدل على أهمية نقل العلم، والمعلومات، وإبلاغها للجهات المختصة.

كذلك تُعد الشهادة وسيلة مشروعة للإثبات في الفقه، وقد ثبتت مشروعيتها بنصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، وبإجماع الأمة، وتختلف صور الشهادة بحسب وسيلة إدراك الواقعة، فقد يكون الإدراك عن طريق السمع، أو البصر، أو غيرهما من الحواس، وتقوم الشهادة على ما يُنتجه الإدراك الحسي من علم يقيني يُدلي به الشاهد أمام القاضي لإثبات واقعة معينة، غير أنَّ قوة الشهادة تتفاوت بحسب مدى علم الشاهد، وطريقة حصوله عليها، سواء كان عن طريق المشاهدة، أو السماع المباشر، أو بأي وسيلة أخرى.

وتُقسَّم شروط الشهادة إلى قسمين رئيسين هما: شروط التحمّل، وشروط الأداء، وتتعلق شروط التحمّل بلحظة إدراك الواقعة، ويشترط فيها أن يكون الشاهد عاقلاً حين التحمّل، مبصرًا، وأن تصدر شهادته على وجه الأصالة لا بالنيابة، أما شروط الأداء، فهي إما أن ترتبط بذات الشاهد، أو بمضمون الشهادة، ويُشترط فيها أن يصرّح الشاهد بلفظ "الشهادة" تحديدًا، فلا تُقبل بألفاظ أخرى كالإخبار، أو الإعلام، لعدم الدقة في الدلالة، كما يجب أن تكون الشهادة مطابقة لموضوع الدعوى، فإن خالفتها لم تُقبل إلا إذا أمكن التوفيق بينهما، ويُشترط كذلك أن تُؤدى الشهادة داخل مجلس القضاء، لما في ذلك من حفظ للضبط، وتحقيق للإشراف القضائي المباشر على عملية الإثبات(٢).

---

(١) الإمام الترمذي، "جامع الترمذي". كتاب العلم باب ما جاء في فضل الفقه في الدين، حديث رقم (٢٦٥٨)، وقال: "حديث حسن صحيح".

(٢) علاء الدين الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع". (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م)،٢: ٩١، ٩٣.

كما تناول الفقهاء مفهوم الخبرة، واعتبروا قول الخبير معتمدًا في العديد من المواضع، كبيان قيمة السلع المباعة، أو المؤجرة لإثبات وجود العيب، وكذلك في تقدير قيمة المتلفات، وأروش الجنايات، أو في مسائل تتعلق بالغُرر، والجهالة في معاملات أهل التجارة، والصناعة، وتتنوع مجالات الخبرة بتنوع الفنون والعلوم، لكن ما يعنينا منها هو الخبرة المتعلقة بموضوع النزاع المعروض أمام القاضي.

إذ قد يدّعي كل طرف في الدعوى حقًا على الآخر دون أن يتوافر للقاضي العلم الفني الكافي للفصل فيها، فيلجأ إلى الاستعانة بأهل الخبرة ممّن لديهم الدراية الكافية في موضوع النزاع ليبدوا رأيهم فيه بموضوعية وتجرد، وتستند مشروعية اللجوء إليهم إلى قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩]، وقوله أيضًا: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]، وعلى الرغم من أنَّ الآية الأخيرة نزلت في أهل الكتاب العارفين بأحوال الرسل، فإنها تفيد بعموم لفظها الرجوع إلى أهل العلم والاختصاص في كل شأن يحتاج إلى معرفة دقيقة سواء في الدين، أو الدنيا(١).

وفي الواقع قد يكون موضوع النزاع مسألة فنية بحتة لا يملك القاضي أدواتها، كأن تتعلق بطب، أو هندسة، أو محاسبة، أو غيرها من التخصصات، وهنا يأتي دور الخبير لفحص المسألة وإبداء الرأي فيها، مما يعين القاضي على الوصول إلى حكم مستند إلى رؤية واضحة تحقق العدالة.

ويُعد التقرير الفني الصادر عن الخبير من وسائل الإثبات التي تخضع لتقدير القاضي، شأنه شأن باقي الأدلة في الدعوى، وقد أشار الفقهاء إلى نماذج متعددة للأخذ بقول الخبير، مثل شهادة الطبيب لتحديد نوع الجناية ودرجتها في قضايا القصاص، أو قول التاجر لتحديد العيب في السلعة وتاريخه، أو شهادة المرأة المختصة

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، "الموافقات في أصول الشريعة". تحقيق: عبد الله دراز، (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٤م)، ٢: ٤٥.

في شؤون النساء التي لا يطلع عليها غيرها، ومن أشهر الأمثلة التي ضربها الفقهاء في هذا السياق اللجوء إلى القافة (العلم بالأثر في النسب)، والترجمة لفهم ما لا يُعرف من لغة الخصوم.

وعلى ضوء ما سبق فإنَّ الإطار الفقهي لحماية المبلّغِين، والشُهود، ومن في حكمهم يقوم على أسس شرعية راسخة، تستند إلى نصوص من القرآن الكريم، والسنة النبوية، وإجماع الأمة، حيث يُعد التبليغ عن الجرائم، وأداء الشهادة من مظاهر التعاون على البر والتقوى، ومن الوسائل المشروعة للإثبات أمام القضاء، وقد قرر الفقهاء أنَّ الشهادة لا تُقبل إلا إذا استوفت شروط التحمّل عند إدراك الواقعة، وشروط الأداء عند الإدلاء بها أمام القاضي، ومنها العقل، والبصر، ووضوح اللفظ، ومطابقة الشهادة للدعوى، وأداؤها في مجلس القضاء، كما أقر الفقه اللجوء إلى أهل الخبرة، خاصة في القضايا الفنية التي تتجاوز المعرفة القضائية العامة، مستدلًا بآيات تحضّ على الرجوع لأهل الذكر والخبرة، ويُعد رأي الخبير بمثابة دليل معتبر في الإثبات، يخضع لتقدير القاضي، تمامًا كما تُقدَّر الشهادات الأخرى، مما يعكس حرص الفقه على صيانة حقوق الأطراف، وتحقيق العدالة المستندة إلى العلم، والرأي المتخصص.

الفرع الثاني: الإطار النظامي لحماية المبلّغِين والشُهود ومن في حكمهم.

إنَّ حماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء تُعد أساسًا لتحقيق العدالة، ومكافحة الجرائم، ويوفر القانون الدولي من خلال الاتفاقيات الدولية مثل اتفاقية مكافحة الفساد والجريمة المنظمة، وغيرها إطارًا لحمايتهم من الترهيب والانتقام، وفي المملكة العربية السعودية تعزز التشريعات الوطنية هذا الجانب انطلاقًا من المنظور الإسلامي، وبما يتماشى مع المعايير الدولية في الوقت نفسه، لضمان بيئة آمنة تشجع على الإبلاغ عن المخالفات، وتعزز النزاهة.

وتُعد المملكة العربية السعودية طرف في اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة

المنظمة، حيث انضمت إليها بموجب المرسوم الملكي رقم (م/٢٠) بتاريخ ١٤٢٥/٣/٢٤هـ، الموافق ١٣ مايو ٢٠٠٤م(١)، كما أنَّها من الدول الموقعة على اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد، حيث وقَّعت عليها في ٩يناير ٢٠٠٤م، ثم صادقت عليها بموجب قرار مجلس الوزراء رقم (٦٢) وتاريخ ١٤٣٤/٣/٢هـ، الموافق ١٤ يناير ٢٠١٣ م، مما يجعلها دولة طرفًا ملتزمة ببنود كلا الاتفاقيتان(٢).

وفي خطوة قانونية بارزة أحرزت المملكة العربية السعودية تقدمًا ملموسًا في مجال حماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، والضحايا، حيث صدر نظام حماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، والضحايا بموجب المرسوم الملكي رقم (م/١٤٨) بتاريخ ١٤٤٥/٠٨/٠٨هـ، حيث يُبرز هذا النظام التزام المملكة بتعزيز العدالة، والشفافية، ومكافحة الفساد من خلال توفير آليات شاملة، وفعالة، لحماية ودعم هؤلاء المتأثرين بالممارسات غير القانونية(٣).

وتُعد حماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، والضحايا، من القضايا ذات الأولوية، لما لها من دور أساسي في تعزيز الثقة في النظام القضائي، وضمان حقوق الأفراد المتضررين، كما تسهم هذه الحماية في خلق بيئة آمنة للإبلاغ عن الانتهاكات والجرائم، ويوفر النظام مجموعة من التدابير الشاملة، مثل حماية الهوية، والمعلومات الشخصية، إلى جانب تقديم الدعم القانوني، والنفسي، والاجتماعي، إضافة إلى ذلك

---

(١) الاتفاقيات والصكوك الدولية في إطار مكافحة جرائم الاتجار بالأشخاص. "استرجعت بتاريخ ٢٠٢٥/٢/١م" من موقع:
https://www.ncct.gov.sa/ar/alatfaqyat-walskwk-aldwlyt-fy-atar-mkafht-jraym-alatjar-balashkhas?utm_source=chatgpt.com

(٢) وكالة الأنباء السعودية. "استرجعت بتاريخ ٢٠٢٥/٢/١م" من موقع:
https://www.spa.gov.sa/٢٠١١٧٩٦?utm_source=chatgpt.com

(٣) نظام حماية المبلّغِين والشُهود والخبراء والضحايا، لسنة ١٤٤٥ هـ.

يكفل النظام حقوق المبلّغِين، والشُهود، في الإدلاء بشهاداتهم أمام المحاكم، والهيئات القانونية دون خوف من التهديد، أو الانتقام(١).

وفي خطوة عملية تم إقرار إنشاء "مركز برنامج حماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، والضحايا"، وذلك إعمالاً لنص المادة (٤) من النظام، ويهدف المركز إلى توفير الحماية العدلية للمشمولين بالنظام، بما يشمل التدابير الأمنية، وإخفاء الهوية، ونقل مكان العمل، أو الإقامة، وتقديم الدعم القانوني، والنفسي، وتوفير مرافقة أمنية عند الحاجة(٢).

وأكدت النيابة العامة تنسيقها مع الجهات المختصة لضمان سرية بيانات المشمولين بالحماية، وضمان عدم تعرضهم للتهديد، ويُعاقب النظام كل من ينتهك الحماية بالسجن حتى (٣) سنوات، أو غرامة تصل إلى خمسة ملايين ريال، ويقع مقر المركز في الرياض، ويعزز تطبيق الأنظمة والعدالة من خلال توفير بيئة آمنة للمبلغين، والشُهود، والضحايا(٣).

ويشمل البرنامج عدد من الإجراءات والتدابير والضمانات التي تتخذ عند الاقتضاء، والهادفة إلى حماية كل من المبلغ، والشاهد، والخبير، والضحية، وكذلك أزواجهم، أو أقاربهم، أو غيرهم من الأشخاص الذين يكونون عرضة للخطر، أو الضرر، بسبب صلتهم الوثيقة بهؤلاء، ونوضح أنَّ آليات وضوابط وتدابير الحماية التي

---

(١) عدنان الشبراوي؛ وإبراهيم العلوي، "الشُهود والمبلغون في حماية الدولة بعقوبات صارمة للمتجاوزين". "استرجعت بتاريخ ٢٠٢٥/٢/٢م" من موقع: https://www.okaz.com.sa/news/local/2155969

(٢) انظر: المادة (٤) من نظام حماية المبلّغِين والشُهود السعودي الصادر في ١٤٤٥/٨/٨هـ.

(٣) غازي الحارثي، "السعودية تنشئ مركزًا لحماية المبلّغِين والشُهود". جريدة الشرق الأوسط. "استرجعت بتاريخ ٢٠٢٥/١/٢٩" من موقع: https://aawsat.com

قررها النظام تتمثل في الآتي:

أولاً: القواعد والمبادئ العامة لنظام الحماية: وضع النظام السعودي للحماية وفق المرسوم الملكي رقم (م/١٤٨) لسنة ١٤٤٥هـ مجموعة من القواعد والمبادئ العامة والتي شكلت بدورها الأساس الذي تستند إليه إجراءات الحماية للشهود، والمبلّغِين، والخبراء، والضحايا، كما وضع آليات وتدابير وقائية لتقرير تلك الحماية أبرزها ما يلي:

١- **إخفاء الهوية:** حيث يتم استبدال المعلومات الشخصية (مثل الأسماء، الأرقام، والمواقع) ببيانات وهمية، أو رموز، وذلك عند الاقتضاء، أو بناءً على طلب من المبلغ، أو الشاهد، أو الخبير، أو الضحية، في مراسلاتها، ومحاضرها وجميع وثائقها، هوية كل منهم، وعنوانه بشكل يحول دون التعرف عليه(١).

٢- **الحماية من الإجراءات الانتقامية:** سواء أن كانت وظيفية، أو اجتماعية، بسبب مشاركتهم في التبليغ، أو الشهادة(٢)، ويقصد بذلك حمايتهم من أي أضرار، أو مضايقات، أو انتقام قد يتعرضون له، بهدف تشجيعهم على الإبلاغ دون خوف من ردود فعل سلبية من الجناة أو الآخرين، وتشمل هذه الحماية مجموعة من التدابير والإجراءات لحماية هؤلاء الأفراد وعائلاتهم، مثل الحماية من التهديدات والإضرار، والتدابير والإجراءات القانونية، والأمنية، وحماية البيانات الشخصية، والحفاظ على سرية الهوية، وتوفير الإيواء، والرعاية الاجتماعية، والنفسية، والصحية اللازمة عند

---

(١) ماهر صالح علاوي الجبوري، "الوسيط في القانون الإداري". (العراق: دار ابن الأثير للطباعة والنشر،٢٠٠٩م):٢٠٤؛ انظر: المادة (٤) من نظام حماية المبلّغِين والشُهود والخبراء والضحايا السعودي لسنة ١٤٤٥هـ.

(٢) حسن بوسقيعة، "الوجيز في القانون الجزائي الخاص". (ط١٣، الجزائر: دار هومة للطباعة والنشر)،٢:١٩٣؛ انظر: المادة (١٧) من نظام حماية المبلّغِين والشُهود السعودي لسنة ١٤٤٥هـ.

الحاجة، والملاحقة القانونية للجناة، واتخاذ الإجراءات النظامية اللازمة لمساءلة ومعاقبة المتسبب في أي انتقام(١).

٣- **العقوبات على المخالفين:** نصت المادتين (٢٤)، و(٢٥) من النظام على فرض عقوبات صارمة على كل من ينتهك حقوق المشمولين بالحماية، مثل كشف هوياتهم، أو تعريضهم لتهديدات، أو أذى(٢).

٤- **الحماية من البلاغات الكيدية:** وذلك بحمايتهم من الدعاوى أو الشكاوى التي تُرفع ضدهم دون وجه حق بهدف الإضرار بهم مع علم المدعي أنَّ الحق ليس معه، حيث يتم معاقبة الأشخاص الذين يقدمون بلاغات كيدية، أو يستخدمون النظام بطريقة غير مشروعة(٣)، وتتضمن هذه الحماية آليات قانونية، وعقوبات لمن يثبت عليه تقديم البلاغ الكيدي، بالإضافة إلى سبل الدفاع للمتضرر ومطالبته بالتعويض(٤).

٥- **الحماية القضائية:** وهي مجموعة من الإجراءات والضمانات القانونية التي تتخذها المحكمة لحماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، والضحايا، وأقاربهم من أي خطر أو ضرر قد يتعرضون له بسبب صلتهم بالقضية، وتهدف هذه الإجراءات إلى ضمان

---

(١) د. هدى حامد قشقوش، "شرح قانون العقوبات القسم العام". (القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠١٠م):١٢.

(٢) انظر: المادتين (٢٤،٢٥) من نظام حماية المبلّغِين والشُهود السعودي لسنة ١٤٤٥هـ.

(٣) د. محمد زكي أبو عامر، "الإجراءات الجنائية". (ط٨، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر،٢٠٠٨):٤٤٨.

(٤) د. علي عوض حسن، "جريمة البلاغ الكاذب". (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية،١٩٩٦م):١٣ومابعدها؛ انظر: المادة (١٧) من نظام حماية المبلّغِين والشُهود السعودي لسنة ١٤٤٥هـ.

عدم كشف هوياتهم، وتوفير بيئة آمنة لهم خلال سير القضية، والإدلاء بشهاداتهم، وتقديم أدلتهم، وهذا ما ورد بنص المادة (٣) من النظام على ضرورة قيام المحكمة باتخاذ ما تراه من تدابير خاصة أثناء إجراءات التقاضي في حال توفر ما يبعث على الاعتقاد بإمكان تعرض أي منهم لخطر أو تهديد أو انتهاك لحقوقه.

٦- **الدعم النفسي والاجتماعي والقانوني:** وفر النظام دعمًا نفسيًا، واجتماعيًا، وقانونيًا شاملًا، يشمل الإرشاد النفسي، والاجتماعي، والحماية الأمنية كإخفاء الهوية، ونقل المبلغ، والدعم القانوني المتمثل في تقديم المساعدة القانونية، بالإضافة إلى المساعدة المادية إذا تسببت الحماية في تعطيل قدرة المبلغ على الكسب، وتوفير وسائل اتصال للطوارئ للتخفيف من الضغوط الناتجة عن مشاركتهم في الإجراءات القضائية(١).

ويُلاحظ من خلال استقراء النصوص الواردة في المرسوم الملكي رقم (م/١٤٨) لسنة ١٤٤٥هـ أنَّ النظام قد أرسى معايير متقدمة للحماية، متبنياً بذلك فلسفة وقائية، وعدلية تهدف إلى خلق بيئة آمنة تسهم في كشف الجريمة، وتحقيق العدالة دون خوف أو تردد، ويُحسب للنظام تبنيه مبدأ إخفاء الهوية كأداة جوهرية في مواجهة التهديدات، إضافة إلى تجريم الأفعال الانتقامية، وتقرير عقوبات صارمة بحق المخالفين، مما يعكس وعي المشرّع بخطورة الإفلات من العقاب في قضايا من هذا النوع، كما يظهر حرصه على التوازن بين حماية الأفراد، ومنع إساءة استخدام النظام، من خلال معاقبة البلاغات الكيدية.

ويرى الباحث أنَّ هذه التدابير على الرغم من صلابتها في النص لكنها لا تزال بحاجة إلى تعزيز من حيث الآليات الإجرائية، والتطبيق المؤسسي خاصة فيما يتعلق بتفعيل الدعم النفسي، والاجتماعي، والقانوني على نحو مستدام ومنظم، وضمان

(١) المادة (٨) من نظام حماية المبلّغِين والشُهود السعودي لسنة ١٤٤٥هـ.

استقلالية الجهة المنوط بها تنفيذ الحماية؛ فالتحدي الحقيقي لا يكمن في جودة النص القانوني فحسب، وإنما في الإرادة الإدارية، والتنفيذية الكفيلة بتحويل تلك المبادئ إلى واقع ملموس يشعر معه المشمولين بالحماية بأنَّه ليس مجرد أداة في معركة العدالة، بل طرفٌ له كرامته وحقوقه المصانة، ومن هذا المنطلق نرى أنَّ البناء القانوني الحالي يشكل أساساً واعداً، لكنه يتطلب مواكبة دائمة، ومراجعة تطبيقية دورية لضمان فعاليته، وتكامل أبعاده.

ثانيًا: اشتراطات وضوابط نظام الحماية: وضع المرسوم مجموعة من الاشتراطات والضوابط لقبول المشمولين في برنامج الحماية وفقاً لما يأتي: –

١– طلب مسبب من أي منهم بتوفير الحماية، وتوصية من الجهة الرقابية، أو من جهة الضبط، أو من جهة الاستدلال، أو من جهة التحقيق أو من المحكمة بناءً على المعلومات المتوافرة حول مسوغات توفير الحماية، حيث نصت المادة (٩) من النظام على أن يتم تقديم طلبات الحماية للجهات المختصة، التي تقوم بدراسة الحالة وتقييم مستوى الخطورة، وتحديد التدابير المناسبة(١).

٢– يجوز للنائب العام في حال توفر ما يبعث على الاعتقاد بإمكان تعرض المبلغ، أو الشاهد، أو الخبير، أو الضحية، لخطر وشيك، توفير الحماية له دون موافقته، لمدة لا تزيد على (٣٠) يوماً، ويجوز عند الاقتضاء زيادة هذه المدة، ويجوز له بقرار مكتوب تفويض بعض صلاحياته إلى رؤساء فروع النيابة العامة(٢).

وفي ضوء تلك الضوابط، يتضح أنَّ المشرع السعودي قد تبنّى منهجًا احترازيًا دقيقًا في تنظيم قبول الأفراد ضمن برنامج الحماية، حيث اشترط توفر طلب مسبب، وتوصية من جهات مختصة، ما يعكس حرصه على تحقيق التوازن بين حماية الأفراد،

(١) المادة (٩) من نظام حماية المبلّغِين والشُهود السعودي لسنة ١٤٤٥هـ.

(٢) المادة (٨) من نظام حماية المبلّغِين والشُهود السعودي لسنة ١٤٤٥هـ.

وبين عدم إساءة استخدام هذا النظام الحساس، ويُعد هذا التوجه دليلاً على إدراك المشرع لخطورة منح الحماية دون معايير واضحة لما قد يترتب على ذلك من آثار قانونية، واجتماعية، وأمنية، ومع ذلك فإن اشتراط وجود توصية من جهة رسمية قبل قبول الطلب رغم وجاهته من حيث الضبط المؤسسي قد يطرح إشكالية في بعض الحالات المستعجلة، أو حين يكون مصدر التهديد من داخل الجهة ذاتها، مما قد يُضعف الثقة ويثني المبلغ، أو الشاهد، عن التقدم بطلب الحماية.

ومن هنا يرى الباحث أنَّ نص المادة (٩) من النظام يمثل خطوة مهمة نحو إرساء معايير مؤسسية للحماية، لكنه بحاجة إلى مزيدٍ من المرونة خصوصاً في الحالات الطارئة التي لا تحتمل الانتظار لتقييم شامل من جهات متعددة، كما أنَّ منح صلاحية توفير الحماية المؤقتة دون موافقة الشخص يُعد إجراءً استثنائيًا محمودًا يعكس بعدًا إنسانيًا، ووقائيًا، إلا أنَّ فاعليته تظل مرتبطة بمدى جاهزية الجهات المنفذة، ومدى وضوح المعايير التي يُبنى عليها هذا "الاعتقاد بالخطر الوشيك"؛ لذلك فإنَّ تعزيز هذا النظام يتطلب ليس فقط تطوير النصوص بل ترسيخ ثقافة مؤسسية تُدرك أهمية الحماية كجزء من منظومة العدالة لا مجرد إجراء طارئ.

الفرع الثالث: مقارنة بين الإطار الفقهي والنظامي لحماية المبلّغِين والشُهود ومن في حكمهم.

في ضوء التحليل والشرح السابق يمكننا عقد مقارنة بين الإطار الفقهي، والنظامي للمشمولين بالحماية القانونية في فقرات منهجية منظمة على النحو التالي:

أولاً: الأساس المرجعي للحماية: في الإطار الفقهي تستند الحماية إلى نصوص شرعية من القرآن الكريم، والسنة النبوية، باعتبار أنَّ التبليغ عن الجرائم، وأداء الشهادة من مظاهر التعاون على البر والتقوى، ومن وسائل تحقيق العدل، فقد وردت نصوصٌ في الحث على الشهادة، وأداء الأمانة، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَـٰدَةَ﴾ [البقرة:٢٨٣]، وكذلك قول النبي ﷺ: «**نضّر الله أمرأً سمع مقالتي فوعاها فأدّاها كما سمعها**»، بينما النظام السعودي يقوم الإطار القانوني على مرجعيتي وهما الشريعة

الإسلامية من جهة، والاتفاقيات الدولية التي وقّعت عليها المملكة من جهة أخرى، مثل اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد، واتفاقية الجريمة المنظمة، وقد تُوّج هذا التوجه بإصدار نظام حماية المبلّغِين، والخبراء، والضحايا، بالمرسوم الملكي رقم (م/١٤٨) لعام ١٤٤٥هـ.

ثانيًا: المفاهيم والأطراف المشمولة بالحماية: الفقه الإسلامي يعترف بمكانة الشاهد، والمبلّغ، والخبير، كأطراف تسهم في إقامة العدل، وكشف الحقيقة، وتُعتبر الشهادة وسيلة إثبات معتمدة، أما الخبير فقد استدل الفقهاء على مشروعية اللجوء إليه من قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل:٤٣]، بينما في النظام اتسعت دائرة الحماية لتشمل المبلّغ، والشاهد، والخبير، والضحية، بل وتمتد لتشمل أقاربهم، أو من لهم صلة وثيقة بهم إذا كانوا معرضين للخطر بسبب تلك الصلة.، وهذا الاتساع يعكس فهماً قانونيًا عصريًا لمفهوم الحماية الوقائية.

ثالثًا: شروط الشهادة والتبليغ: يفرض الفقه الإسلامي شروطًا دقيقة للشهادة، حيث تُقسم إلى شروط تحمّل وأداء، ويُشترط فيها العقل، والإبصار، واليقين، وأداء الشهادة في مجلس القضاء، وبألفاظ صريحة، أما التبليغ فلا يُشترط فيه أداء رسمي بل يكفي فيه الإخبار إذا قصد به النصح ومنع الجريمة، وفي المقابل يتطلب النظام أن يتم التبليغ، أو الإدلاء بالشهادة في إطار مؤسسي مع إمكانية طلب الحماية بناءً على توصية من جهة مختصة، ويُشترط وجود "طلب مسبب" للحماية مما يدل على نظام إداري محكم يوازن بين الحماية والضبط الإجرائي.

رابعًا: آليات الحماية وضماناتها: يكتفي الفقه الإسلامي ببيان مكانة الشهادة، والخبير، ووجوب قول الحق، وتحريم كتمان الشهادة، دون أن يتوسع كثيرًا في تفصيل الإجراءات الوقائية، أو حماية الشُهود، مع أنَّ بعض الفقهاء أشاروا إلى جواز كتمان الشهادة في حال تعرّض الشاهد لخطر حقيقي مراعاة للضرر، بينما النظام فقد وضع منظومة حماية متكاملة تتضمن إخفاء الهوية، وتغيير مكان الإقامة، أو العمل، وتوفير الحماية الأمنية، والدعم النفسي، والاجتماعي، والقانوني، كما نص

النظام على عقوبات صارمة لمن ينتهك هذه الحماية، أو يقدم بلاغًا كيديًا.

خامسًا: مدى فعالية الحماية وتحديات التطبيق: يُعد الإطار الفقهي مؤسسًا لثقافة الحماية من خلال القيم الشرعية لكنه يفتقر إلى إجراءات تنفيذية مؤسسية تفصيلية؛ نظراً لطبيعة الفقه كمصدر معياري وليس تنفيذيًا، أما النظام فرغم قوة البنية التشريعية والإجراءات الوقائية التي يقررها، إلا أنَّ الباحث يرى أن التحدي الحقيقي يكمن في فاعلية التطبيق، خاصة فيما يتعلق بالدعم النفسي، والاجتماعي، واستقلالية الجهة القائمة على الحماية، وضمان عدم تقييد الحماية بالموافقات البيروقراطية في الحالات العاجلة.

وفي ضوء ما سبق يُظهر الإطار الفقهي تركيزًا على البعد الشرعي، والأخلاقي، مع ربط الحماية بمقاصد الشريعة، وتحقيق العدالة من خلال أداء الشهادة، والتبليغ، والرجوع لأهل الخبرة، بينما يتميّز الإطار القانوني بوجود تنظيم تفصيلي عملي للحماية، يُترجم المبادئ العامة إلى إجراءات ملموسة تُراعي التحديات الواقعية، وتستند إلى الممارسات الدولية الحديثة، ومع ذلك فإنَّ النظام السعودي يحتاج إلى تعزيز الإجراءات التطبيقية، والتأكد من فاعلية الدعم المؤسسي، والنفسي، والاجتماعي، حتى لا يبقى النص القانوني دون أثر فعلي، ومن جهة أخرى يمكن للفقه الإسلامي أن يُثري التجربة القانونية من خلال ترسيخ البعد الأخلاقي، والروحي في ثقافة التبليغ والشهادة، بما يعزز الامتثال الذاتي، ويُكمل الجانب المؤسسي.

المطلب الثاني: بيان أهمية الحماية الفقهية والنظامية للمبلغين والشُهود ومن في حكمهم

تُعد الحماية بنوعيها ذات أهمية أساسية لتطبيق العدالة الجنائية، ولضمان فعالية آلية مكافحة الجرائم، وخاصة الجرائم المالية، والاقتصادية، ومحاربة الفساد، وتعتبر تعزيزاً للثقة بين المواطن، والدولة، وتشجيعاً للأفراد على المشاركة في مكافحة الفساد، والجريمة، مما يساهم في بناء مجتمع سليم ومعافى ومستقر، كما أنها ضمانة لحقوق الإنسان الأساسية، مثل الحق في الحياة، والسلامة، والأمن، خصوصاً لمن يشهد على

جرائم ذات خطورة كبيرة، ونوضح ذلك في الفروع التالية: –

الفرع الأول: بيان أهمية الحماية الفقهية.

إن الحماية الشرعية للمبلّغين، والشُهود، والخبراء، ومن في حكمهم تستند إلى أصول قطعية في الشريعة، وتخدم مقاصد عظيمة كحفظ النفس، والعدل، وصيانة الحقوق، وقد قرر الفقهاء في مصادرهم المعتبرة أنَّ الخوف من الضرر يبرر تأخير الشهادة، أو حتى كتمانها في بعض الحالات، مما يدل على وجوب وجود ضمانات شرعية لحماية هؤلاء الأشخاص، وأنَّ هذه الحماية ليست ترفًا، بل ضرورة لتحقيق العدالة، ومنع الظلم، وتمكين الناس من أداء الواجب الشرعي بلا خوف ولا ضرر، وفيما يلي نتطرق لهذه الأهمية في عدة نقاط على النحو التالي:

١– أداء الشهادة، والتبليغ من فروض الكفايات: يقرر الفقه الإسلامي أنَّ أداء الشهادة، والتبليغ عن الجرائم من فروض الكفايات، إذا قام بها من يكفي سقط الإثم عن الباقين، وإن لم يقم بها أحد أثم الجميع، وقال الإمام النووي: "وأما الشهادة ففرض كفاية إذا تعينت بأن لم يوجد غيره"(١).

٢– الشريعة تراعي الخوف المشروع: بيّن الفقهاء أنَّ الشاهد إن خاف من أذى يلحقه جاز له تأخير الشهادة، أو الامتناع عنها، مما يدل على أنَّ الحماية معتبرة شرعًا، قال الإمام الرملي: "لو خاف من أداء الشهادة ضررًا في نفسه أو ماله، جاز له تأخيرها حتى يأمن"(٢)، وقال الإمام الكاساني: "إنَّ كان يخاف على نفسه، أو

(١) يحي بن شرف النووي،" روضة الطالبين وعمدة المفتين". تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م)، ١١:٨٣.

(٢) شهاب الدين احمد بن محمد الرملي، "نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج". (ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤م)، ٨:٢٨٧.

ماله، من الظالم، فلا بأس أن يكتم الشهادة إلى أن يأمن"(١).

٣- ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب: إذا كان أداء الشهادة، أو التبليغ واجبًا، وكانت الحماية شرطًا لتمكينه، فإنَّ توفير الحماية يصبح واجبًا كذلك، وعليه فإن ضمان الحماية وسيلة لتمكين الناس من أداء واجبهم الشرعي دون تردد أو خوف، وهو ما يتفق مع القاعدة الفقهية العامة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

٤- منع الظلم وردع أهل الباطل: أكد الفقهاء أنَّ من واجب المسلم الإبلاغ عن الجريمة إذا تعلقت بحقوق عامة، أو مظالم ظاهرة، قال ابن القيم: "إذا علم الرجل بجريمة أو منكر، وجب عليه إبلاغ من له الولاية، وإلا كان شريكًا في الإثم(٢).

وقال ابن تيمية: "الإبلاغ عن الجريمة يدخل في باب الحسبة والنصيحة، ويُعد من فروض الكفايات في حال تعلقه بالمصلحة العامة"(٣).

٥- ترسيخ مبدأ لا ضرر ولا ضرار: القاعدة الفقهية: "لا ضرر ولا ضرار" وقد وأُخذت من حديث النبي: ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»(٤)، وقد قرر الإمام الشاطبي أنَّ هذه القاعدة تُعد من القواعد الكبرى التي يدور عليها الفقه، وأنَّ رفع الضرر من مقاصد الشريعة(٥).

وبناءً على ذلك؛ فإن تعرض الشاهد، أو المبلّغ، أو الخبير، لأي ضرر بسبب

---

(١) الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، ٦: ٢٦٩.

(٢) ابن القيم، "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية"، ٢٤.

(٣) شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، "مجموع الفتاوى". ٢٨: ١٢٥-١٢٩.

(٤) الإمام مالك بن أنس بن مالك، "الموطأ"، حديث رقم ١٢٣١.

(٥) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، "الموافقات". تحقيق مشهور آل سلمان، (ط١، السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٧م)، ٢:٣٥.

قيامه بواجبه يُعد من المحظورات شرعًا، ويجب على الدولة، أو القاضي رفعه عنه حماية للنفوس، وتحقيقًا لمقصود العدل.

الفرع الثاني: بيان أهمية الحماية النظامية. تتمثل أهمية حماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، في تعزيز العدالة، ومكافحة مختلف أنماط الجريمة، خاصة ما تعلق منها بالجريمة المنظمة، والإرهاب، والفساد، ونتناول هذه الأهمية بشيء من التفصيل في النقاط التالية:

١- تعزيز النزاهة ومكافحة الفساد: تُسهم حماية المبلّغِين في تعزيز النزاهة من خلال توفير بيئة آمنة للإبلاغ عن الجرائم، مما يساعد في الكشف عن ممارسات الفساد، وإجراء التحقيقات دون خوف من الانتقام؛ فالاهتمام الدولي بحماية المبلّغِين، والشُهود، في قضايا الفساد، نصت عليه المادة (٣٢) من اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد، مما دفع المشرعين في بعض الدول إلى إقرار أنظمة لحماية هؤلاء الأفراد لتشجيعهم على الإبلاغ عن أفعال الفساد دون خوف من الانتقام، وهذا بدوره يعزز الشفافية، ويُحسِّن من كفاءة الأنظمة القضائية، والإدارية(١)، وهذا ما انتهت إليه دراسة أجريت عن حماية المبلّغِين عن جرائم الفساد في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية، حيث أشارت إلى أنَّ نجاعة آلية التبليغ في مكافحة الفساد مرهونة بنوع الحماية المقررة للمبلغين، وأكدت على أنَّه ينبغي أن تبدأ هذه الحماية من تحفيز الأفراد على التبليغ وتمتد عبر كافة مراحل التحري والتحقيق، وتستمر إلى ما بعد الانتهاء من القضية المبلغ عنها، وهذا من شأنه ضمان بيئة آمنة للإبلاغ كما يعزز من فعالية مكافحة الفساد(٢).

---

(١) اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة، اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد في ١٣اكتوبر ٢٠٠٣م، ودخلت حيث النفاذ في ١٤ديسمبر ٢٠٠٥م.

(٢) شاوش نعيم؛ وحميدة نادية "الحماية القانونية للمبلغين عن جرائم الفساد في ظل الاتفاقيات =

من جانب آخر فقد أوصى معهد الخدمات الملكية المتحدة (RUSI) في المملكة المتحدة باعتماد برنامج رسمي لمكافأة المبلّغِين كوسيلة لمكافحة الجرائم المالية، وأشار المعهد إلى أنَّ الحماية، والمكافآت المالية، تُعتبران مفتاحًا لتشجيع المبلّغِين، كما هو مطبق في برامج الولايات المتحدة، وكندا للحماية، حيث أدت هذه البرامج إلى زيادة كبيرة في تقديم المعلومات الحيوية من قبل المبلّغِين، مما يعزز الشفافية، ويُحسِّن من كفاءة الأنظمة القضائية، والإدارية(١).

٢- ضمان تقديم شهادات موثوقة ودقيقة: تلعب حماية الشُهود دورًا حاسمًا في ضمان تقديم شهادات دقيقة وموثوقة دون ضغط أو ترهيب، لأنَّ غياب الحماية يُؤدي إلى إحجام الشُهود عن الإدلاء بشهاداتهم، أو تحريفها خوفًا من الانتقام، مما يعيق الوصول إلى العدالة، وتشير الأبحاث إلى أنَّ البرامج الفعالة لحماية الشُهود ترتبط بزيادة معدلات الإدانة في القضايا الجنائية(٢)، وقد أكدت دراسة "المخزوم" على أنَّ حماية الشُهود تُعد عنصرًا أساسيًا في ضمان تقديم شهادات دقيقة وموثوقة، وأشارت الدراسة إلى أنَّ غياب الحماية قد يدفع الشُهود إلى الامتناع عن الإدلاء بشهاداتهم، أو تقديم معلومات غير دقيقة بسبب الخوف من الانتقام، مما يؤثر سلبًا على سير

=

الدولية والتشريعات الوطنية." مجلة القانون الدولي والتنمية ٢، (الجزائر: جامعة مستغانم، (٢٠٢٣م):١٠: ١٥٦-١٧٢.

(١) Financial Times. (n.d.). RUSI calls for whistleblower rewards in fight against financial crime. Retrieved January 25, 2025, from https://www.ft.com/content/2ebb0889-ba59-4a0d-9bfc-0c57efae6e33

(٢) أحمد الغديان، "الحماية القانونية للمبلغين والشُهود والخبراء". "استرجعت بتاريخ ٢٠٢٥/٢/١م" من الموقع:
https://www.al-jazirah.com/2016/20160620/rj5.htm

العدالة، كذلك أشارت الدراسة إلى أنَّ التشريعات المتقدمة مثل تلك التي في فرنسا، والولايات المتحدة الأمريكية، كانت سباقة في تنظيم حماية خاصة للشهود، مما يعزز من كفاءة النظام القضائي(١).

٣- تعزيز دور الخبراء في تقديم الأدلة الفنية: يُعد الخبراء جزءًا من العملية القضائية، حيث يعتمد عليهم القضاء في تقديم الأدلة الفنية والعلمية، وتضمن الحماية المقدمة لهم الاستقلالية في عملهم، وعدم تعرضهم لضغوط، أو تهديدات تؤثر على حيادهم(٢).

٤- تشجيع التعاون مع السلطات القانونية: تُعتبر الحماية ضمانًا أساسيًا لتشجيع الأفراد على التعاون مع السلطات القانونية، سواء كمبلغين، أو شهود، وعندما يتمكن الأفراد من الإبلاغ، أو الشهادة دون خوف من الانتقام، أو الترهيب، يُصبح من السهل جمع الأدلة، وتحقيق العدالة في القضايا الحساسة(٣).

الفرع الثالث: مقارنة بين أهمية الحماية الفقهية والقانونية للمبلغين والشُهود ومن في حكمهم.

في ضوء ما تم تناوله من أهمية الحماية المقررة في الفقه، والنظام السعودي للمبلغين، والشُهود، ومن في حكمهم، نجد تلاقيًا في الأهداف رغم اختلاف المنطلقات، حيث يشترك كلا النظامين في إدراك ضرورة الحماية لتحقيق العدالة، لكنهما يفترقان في الأساس الذي يُبنى عليه هذا الاهتمام، وفيما يلي تفصيل لهذه

---

(١) علي رمضان المخزوم، "الحماية الجنائية للشهود". مجلة جامعة بني وليد للعلوم الإنسانية والتطبيقية، ٢، (٢٠١٦م): ٥٣.

(٢) العجارمة؛ المعادات، "الحماية الجنائية للمبلغ في قضايا الفساد دراسة مقارنة". مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون: ٣١٧.

(٣) العجارمة؛ المعادات، "الحماية الجنائية للمبلغ في قضايا الفساد دراسة مقارنة":٣١٩.

المقارنة في عدة نقاط:

أولًا: منطلق الحماية في الفقه الإسلامي والنظام: في الفقه الإسلامي تنبع أهمية الحماية من مقاصد الشريعة الكبرى، مثل حفظ النفس، والعدل، ورفع الضرر، وهي مقاصد شرعية ذات طابع تعبدي، وخُلقي، تجعل الحماية وسيلة لتمكين الأفراد من أداء واجبهم الشرعي كالإبلاغ، والشهادة، بينما في النظام السعودي فتنطلق أهمية الحماية من اعتبارات تنظيمية، وتشريعية تهدف إلى تعزيز النزاهة، ومكافحة الفساد، وضمان العدالة الجنائية، مستندًا إلى الالتزامات الدولية والمصلحة العامة، ومع أنَّ المنطلقات تختلف (شرعية في الفقه، وقانونية، ومؤسسية في النظام)، إلا أنَّ الغاية متقاربة وهي تحقيق العدالة، وصيانة الحقوق.

ثانيًا: مركزية الواجب في الرؤية الفقهية مقابل أولوية الكفاءة في النظام: الفقه الإسلامي ينظر إلى الإبلاغ، والشهادة كواجبات شرعية من فروض الكفايات، يُؤثم المجتمع بتركها، ما يعكس مركزية أداء الواجب كأصل في الحماية، ولذلك فإنَّ كل ما يُعين على القيام بهذا الواجب كالحماية من الأذى، يُعد واجبًا تبعًا للقاعدة" ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، أما النظام السعودي فيبرز أهمية الحماية من زاوية ضمان فعالية النظام العدلي، وتحقيق الردع العام، خاصة في قضايا الفساد، والجريمة المنظمة، ويركز على تعزيز الكفاءة من خلال تأمين البيئة الآمنة للإفصاح.

ثالثًا: مراعاة الخوف والضرر في الفقه، مقابل تشجيع التعاون في النظام: يُعلي الفقه الإسلامي من شأن الخوف المشروع، ويعذُر الشاهد، أو المبلغ إن خشي الضرر في نفسه، أو ماله، مما يدل على تفهم عميق للواقع الإنساني، وضرورة التيسير، وهذه المراعاة الفقهية تُحيل إلى أهمية الحماية كوسيلة لرفع الضرر، وهو ما يعزز مبدأ "لا ضرر ولا ضرار"، وفي المقابل يتبنى النظام السعودي منظورًا تحفيزيًا أكثر صراحة، حيث تهدف برامج الحماية إلى تشجيع الأفراد على التعاون مع السلطات من خلال توفير ضمانات الأمان، والدعم القانوني، والنفسي، وأحيانًا المكافآت.

رابعًا: الدور المجتمعي مقابل الدور المؤسسي: يُبرز الفقه الإسلامي دور المجتمع في تبني الحماية، فالدولة، والقاضي مكلفون برفع الضرر عن الشُهود، والمبلّغِين، باعتبار ذلك من مقتضيات إقامة العدل، بل ويُعدُّ التقاعس عن توفير هذه الحماية تفريطًا في الواجب الشرعي، أما في النظام السعودي فتُناط الحماية بهيئات ومؤسسات رسمية، كهيئة الرقابة ومكافحة الفساد، والنيابة العامة، التي تنظم إجراءات الحماية في إطار قانوني ومؤسسي، مستندة إلى سياسات وتشريعات مستمدة جزئيًا من الاتفاقيات الدولية.

خامسًا: الخبراء في الرؤية الفقهية والقانونية: لم تُفصل أغلب المصادر الفقهية كثيرًا في دور "الخبراء" كما هو متداول في القانون الحديث، إلا أن مبدأ "أداء الأمانة"، و"الشهادة بالعلم" يدخل ضمنيًا في مهام أهل الاختصاص، وبذلك تُلزم الشريعة بصيانة كرامة هؤلاء، ومنع أذيتهم عند أداء مهماتهم، أما النظام السعودي فيعترف بدور الخبراء صراحة كعنصر جوهري في الإثبات، ويمنحهم حماية خاصة تضمن لهم الحياد والاستقلال في تقديم الأدلة الفنية، باعتبارهم جزءًا من المنظومة القضائية.

في ضوء ما تقدم يرى الباحث أنَّ الحماية الفقهية في المنظور الإسلامي تمتاز بعمقها التأصيلي، إذ تنطلق من مقاصد شرعية راسخة تهدف إلى حفظ النفس، وتحقيق العدالة، ورفع الضرر، مما يجعلها ذات طابع إلزامي مرتبط بأداء الواجب الشرعي، فهي لا تُعد خيارًا تنظيميًا بل ضرورة شرعية تُحتِّم على الدولة، والمجتمع، توفيرها لضمان قيام الأفراد بأداء الشهادة، أو التبليغ دون خوف أو ضرر، وهذا يعكس شمولية الفقه الإسلامي وقدرته على مواكبة المستجدات دون الحاجة لتغيير في المبادئ، بل عبر تفعيل القواعد الكلية مثل "لا ضرر ولا ضرار" و"ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب". أما الحماية القانونية فهي من وجهة نظر الباحث تتسم بالتنظيم المؤسسي الحديث، وتُعد استجابة عملية للتحديات المعاصرة، خاصة في مجالات مكافحة الفساد، والجريمة المنظمة، وقد أحسن النظام السعودي توظيف الأدوات القانونية، مستندًا إلى الاتفاقيات الدولية، ومتطلبات الشفافية، لتقديم حماية فعالة،

ومستمرة للمبلّغين، والشُهود، والخبراء، تعزز من ثقة الأفراد في النظام العدلي، وتدفعهم نحو التعاون.

ويخلص الباحث إلى أنَّ كلا النظامين – الفقهي والقانوني – يُكمل أحدهما الآخر؛ فالتأصيل الشرعي يُضفي على الحماية بُعدًا أخلاقيًا، وروحيًا، يُشجع الأفراد بدافع ديني، بينما تُقدِّم الحماية القانونية إطارًا مؤسسيًا يُسهِّل التطبيق العملي ويوفِّر الضمانات اللازمة، لذا فإن التكامل بين الرؤية الفقهية، والتنظيم القانوني، يُمثل النموذج الأمثل لتحقيق العدالة في المجتمع.

المبحث الثالث: حالة تطبيقية قضائية لدور الحماية القانونية للمبلغين والشُهود ومن في حكمهم

تُعد حماية المبلّغِين. والشُهود، من الركائز الأساسية في تعزيز فاعلية الأنظمة القضائية، حيث تُمكّن الأفراد من الإبلاغ عن الجرائم، وتقديم الشهادات دون خوف من الانتقام، أو التعسف، وتُظهر التطبيقات الواقعية أنَّ وجود نظام فعال للحماية ينعكس بشكل مباشر على محاربة الجريمة، خاصة في قضايا الفساد، والجرائم المنظمة.

أولاً: وقائع القضية:

في منتصف عام ٢٠٢٣م باشرت هيئة الرقابة ومكافحة الفساد (نزاهة) عددًا من القضايا الجنائية المتعلقة بالفساد المالي والإداري، ومن أبرز هذه القضايا القبض على موظف يعمل بإحدى المحاكم الجزائية، ومحامٍ لحظة استلامهما مبلغ (١,٥) مليون ريال مقابل تصديق حكم براءة لأحد المواطنين في قضية منظورة بالمحكمة، كما تم القبض على مواطنين إثنين لحظة استلامهما مبلغ مليون ريال تمثل نصيب شقيقهم القاضي بذات المحكمة ناظر القضية والذي تم إيقافه(١).

(١) صحيفة الوطن السعودية، "القبض على قاضٍ ومحامٍ وموظف بمحكمة جزائية في قضية فساد"، ٢١ يونيو ٢٠٢٣م. "استرجعت بتاريخ ١٨ أبريل ٢٠٢٥م" من الموقع: =

ثانياً: تحليل القضية في ضوء نظام الحماية الصادر بالمرسوم الملكي (م/١٤٨) لعام ١٤٤٥هـ.

وفقًا للمادة (١) من النظام وتطبيقًا على القضية يفترض أنَّ هناك شخصًا، أو جهة ما، قامت بالإبلاغ عن محاولة الرشوة هذه مما مكّن هيئة الرقابة ومكافحة الفساد من ضبط الواقعة، وطبقًا للنظام يجب توفير الحماية الكاملة لهذا المبلّغ من أي انتقام سواء كان جسديًا، أو مهنيًا، أو اجتماعياً، أو قضائيًا.

ثالثًا: الحماية الإجرائية ودورها في محاربة الجريمة وتحقيق العدالة الناجزة:

بموجب نص المادة (٦) من النظام تشمل الحماية الآتي: -

١- عدم الكشف عن هوية المبلّغ، أو الشاهد، إلا للضرورة ووفق الضمانات النظامية.

٢- منع أي إجراء تعسفي، أو انتقامي كالفصل، أو النقل، أو الإضرار بالسمعة.

٣- إتاحة اللجوء إلى القضاء للمبلّغ، أو الشاهد في حال تعرضه لأي ضرر.

وتطبيقًا على وقائع القضية لو ثبت أنَّ المبلّغ كان من داخل الجهاز القضائي، أو على علاقة بأطراف القضية، فقد يكون عرضة للانتقام الإداري، أو المعنوي، أو المهني، لذا يُفترض أنَّ "نزاهة" وفرت له الحماية النظامية، وربما تم تطبيق آليات تمثلت في الآتي: -

أ- تغيير مقر عمله.

ب- إخفاء هويته في التحقيقات.

ج- تمكينه من تقديم شهادته دون حضور مباشر.

=

https://www.alwatan.com.sa/article/1134266

ففي وقائع القضية تمت إدانة القاضي، والمحامي، وموظف محكمة، فإنَّ أطراف القضية أصحاب نفوذ، ما قد يُعرّض المبلّغ، أو الشاهد لخطر ممتد بعد انتهاء الإجراءات، وبالتالي كان من الملائم استمرار الحماية لما تحققه من نتائج مثل:

١- سيؤدى البلاغ، والشهادات، المدعومة بالحماية القانونية إلى كشف شبكة مكوّنة من موظفين، ومسؤولين متورطين في الفساد المالي.

٢- استصدرت أحكام قضائية بالسجن، والغرامة، وتم استعادة مبالغ مالية من الأموال العامة.

٣- تكشف القضية أنَّ الحماية القانونية تُسهم في تعزيز ثقافة الإبلاغ داخل المؤسسات، وتُحدث ردعًا ذاتيًا لدى المخالفين.

٤- ضمان فاعلية الإجراءات العدلية: فلولا الحماية القانونية الممنوحة لأمتنع الموظف عن التبليغ خشية الانتقام، ولم تتحقق العدالة.

٥- التعزيز المؤسسي للثقة: ظهور نتائج ملموسة للحماية القانونية من شأنه تعزز ثقة الجمهور في المؤسسات الرقابية والعدلية.

وتُبرز هذه الحالة التطبيقية أهمية الحماية القانونية في كشف الجرائم، وتحقيق العدالة الناجزة، وتؤكد ضرورة الآتي: -

١- توسيع نطاق الحماية ليشمل أسر المبلّغِين عند الضرورة.

٢- رفع الوعي داخل المؤسسات الحكومية بحقوق المبلّغِين، والشُهود.

٣- تضمين المكافآت التحفيزية إلى جانب الحماية القانونية، كما هو معمول به في بعض الدول المتقدمة.

وخلاصة بهذا الشكل تحقق العدالة الناجزة ليس فقط بإصدار الأحكام، بل بضمان وصول الحقيقة دون ترويع، أو تردد، مما يشكل نموذجًا يُحتذى في بناء بيئة مؤسسية نزيهة وآمنة.

الخاتمة

بعد استعراض وتحليل الجوانب الفقهية، والنظامية المتعلقة بحماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، والضحايا، ومن في حكمهم، كآلية لمحاربة الجريمة في ضوء النظام السعودي والفقه الإسلامي، توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج والتوصيات المهمة التي تُسهم في تطوير هذا المجال الحساس من العدالة الجنائية.

أولاً: النتائج:

١- تكامل المنظورين الفقهي والقانوني: أظهرت الدراسة وجود توافق كبير بين الفقه الإسلامي والنظام من حيث الغاية من الحماية، والمتمثلة في صون الحقوق، ودرء المفاسد، وحفظ النفوس، وتحقيق العدالة، كما أنَّ النظام استلهم العديد من قواعده من المبادئ الفقهية الراسخة.

٢- حداثة النظام وتفصيله الإجرائي: يتميز نظام حماية المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، والضحايا، بشمولية في التدابير الوقائية، كإخفاء الهوية، والحماية من الانتقام، وتقديم الدعم النفسي، والاجتماعي، والقانوني، وهو ما يعكس تطورًا تشريعيًا يستجيب للمعايير الوطنية والدولية.

٣- قصور فقهي في التفصيل الإجرائي مقابل تفوق في التأصيل الشرعي: في حين ركّز الفقه الإسلامي على المبادئ والغايات دون التفصيل في الإجراءات المؤسسية، فقد قدّم النظام القانوني السعودي نماذج عملية أكثر تحديدًا وإجرائية.

٤- دور الحماية في تعزيز العدالة الناجزة: كشفت الدراسة التطبيقية أنَّ توفير الحماية الفعالة يؤدي إلى الكشف عن جرائم خطيرة، ويُشجّع المواطنين على التعاون مع السلطات دون خوف، مما ينعكس إيجابًا على كفاءة النظام القضائي.

٥- التحدي الأكبر في التطبيق لا في النصوص: رغم تميز النص النظامي، إلا أنَّ فعاليته تظل مرهونة بمدى التطبيق المؤسسي، وتوفير الموارد البشرية، والفنية اللازمة لتفعيله.

ثانياً: التوصيات:

١- تفعيل الأبعاد القيمية والشرعية داخل النظام القانوني: من المفيد أن يُعزّز النظام بعده الروحي، والخلقي، عبر توعية المبلّغِين، والشُهود، بكونهم يُؤدّون واجبًا شرعيًا، وأخلاقيًا، وليس فقط دورًا قانونيًا.

٢- ضمان استقلالية الجهات المعنية بالحماية: يُستحسن تعديل نص المادة (٤) على إنشاء هيئة مستقلة مختصة ببرنامج الحماية تضمن حيادية الإجراءات وعدم تأثرها بالضغوط الإدارية، أو الوظيفية، مع تعزيز الرقابة البرلمانية، أو القضائية على أدائها.

٣- الدعم النفسي، والاجتماعي، والقانوني: إنَّ هذه التدابير على الرغم من صلابتها في النص، إلا أنَّها لا تزال بحاجة إلى تعزيز من حيث الآليات الإجرائية، وأنَّ البناء القانوني الحالي يشكل أساساً واعداً، لكنه يتطلب مواكبة دائمة، ومراجعة تطبيقية دورية، لضمان فعاليته، وتكامل أبعاده.

٤- اشتراطات وضوابط نظام الحماية: نوصي بتعديل نص المادة (٩) لأنه بحاجة إلى مزيد من المرونة، خصوصاً في الحالات الطارئة، كما أنَّ منح صلاحية توفير الحماية المؤقتة دون موافقة الشخص يُعد إجراءً استثنائيًا محمودًا، يعكس بعدًا إنسانيًا، ووقائيًا، إلا أنَّ فاعليته تظل مرتبطة بمدى جاهزية الجهات المنفذة، ومدى وضوح المعايير التي يُبنى عليها هذا "الاعتقاد بالخطر الوشيك". لذلك فإنَّ تعزيز هذا النظام يتطلب تعديل النص لأهمية الحماية كجزء من منظومة العدالة لا مجرد إجراء طارئ.

٥- رفع الوعي القانوني: يجب العمل على نشر الثقافة القانونية بحقوق المبلّغِين، والشُهود، والخبراء، في المؤسسات التعليمية، والوظيفية، وتشجيع ثقافة الإبلاغ كمبدأ وطني.

٦- تعزيز الجانب التحفيزي: يُقترح النص على تخصيص مكافآت رمزية للمبلّغين، على غرار ما هو معمول به في عدد من الأنظمة الدولية، لتشجيع المشاركة المجتمعية في مكافحة الفساد.

٧- إجراء مراجعة دورية لتقييم فعالية النظام: يُوصى بإعداد تقارير سنوية، أو دورية تقوّم أداء نظام الحماية، ومدى التزام الجهات المختصة بتطبيق مواده، مع إتاحة النتائج للعموم تحقيقًا للشفافية.

وفي الختام فإنَّ العدالة لا تكتمل إلا حين يشعر الشاهد، والمبلّغ، والخبير، والضحايا بالأمان، ويجد الدعم والحماية، ولعل التكامل بين الفقه الإسلامي والتقنين الحديث يُمكّن من صياغة نموذج ريادي في حماية العدالة، قائم على القيم والمبادئ، وفاعل في الواقع والممارسة.



فهرس المصادر والمراجع

أولاً: المعاجم اللغوية:

أحمد مختار عمر وآخرون. "معجم اللغة العربية المعاصرة". (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٨م).

ابن منظور، جمال الدين بن مكرم". لسان العرب". المجلد الثاني. (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).

الزبيدي، محمد بن مرتضى. "تاج العروس من جواهر القاموس". (بيروت: دار الهداية، ٢٠٠٦م).

الرازي، أحمد بن فارس. "مقاييس اللغة". (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م).

مجمع اللغة العربية بالقاهرة. "المعجم الوسيط". المجلد الأول. (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٣٩٢هـ).

ثانياً: المراجع العامة والمتخصصة:

ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، "مجموع الفتاوى". تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدنية المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م).

ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد "تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام" مطبوع بهامش فتح العلي المالك. (مصر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١، ١٣٧٨هـ ١٩٥٨م).

أبو عامر، محمد زكي. "الإجراءات الجنائية". (ط٨، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر،٢٠٠٨م).

ابن القيم، شمس الدين بن محمد. "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية". تحقيق محمد حامد الفقي، (جدة: مكتبة المدني، ١٩٩٥م).

الجبوري، ماهر صالح. "الوسيط في القانون الإداري". العراق: دار ابن الأثير للطباعة والنشر،٢٠٠٩م).

البهوتي، الشيخ منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن، " كشاف القناع عن متن الإقناع". تحقيق هلال مصيلحي، (الرياض: مكتبة النصر الحديثة).

بوسقيعة، حسن، "الوجيز في القانون الجزائي الخاص". (ط١٣، الجزائر: دار هومة للطباعة والنشر).

الرملي، شهاب الدين بن محمد. "نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج". (ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤م).

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. "الموافقات". تحقيق مشهور آل سلمان، (ط١، السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٧م).

شنيور، محمد عبد الناصر. "الاثبات بالخبرة بين القضاء الإسلامي والقانون الدولي وتطبيقاتها المعاصرة دراسة مقارنة". (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م).

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبدا لعزيز "حاشية، رد المحتار على الدر المختار". (مصر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٣٨٦هـ-١٩٥٨م).

علي عوض حسن. "جريمة البلاغ الكاذب". (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية،١٩٩٦م).

فوزية عبد الستار. "شرح قانون العقوبات، القسم الخاص". (ط٢، القاهرة: دار النهضة العربية،٢٠٠٠ م).

قشقوش، هدى حامد. "شرح قانون العقوبات، القسم العام". (القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠١٠م).

كامل السعيد. "الجرائم المضرة بالمصلحة العامة". (ط١، عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨).

النووي، يحي بن شرف." روضة الطالبين وعمدة المفتين". تحقيق: عادل أحمد عبد

الموجود، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م).

ثالثاً: رسائل الماجستير والدكتوراه:

الضمور، فلاح عقلة سلامة. الحماية الإجرائية للشهود في جرائم الفساد دراسة مقارنة). رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة مؤتة، الأردن، ٢٠٢٠م).

رابعاً: الدوريات:

حسنية شرون؛ فاطمة قفاف، فاطمة. "النظام القانوني لحماية المبلّغِين والشُهود في التشريع الجزائري." مجلة الدراسات والبحوث القانونية ٣، (يناير ٢٠١٧م).

المخزوم، علي رمضان. "الحماية الجنائية للشهود". مجلة جامعة بني وليد للعلوم الإنسانية والتطبيقية ٢، (ديسمبر ٢٠١٦م).

الزوي، ما شاء الله عثمان. "الحماية الجنائية الموضوعية للمبلغين في جرائم الفساد الإداري والمالي دراسة في القانون الليبي المقارن". مجلة البحوث القانونية ١٢، جامعة مصراته – كلية القانون، (٢٠٢١م).

زايد، علي زايد. "ضمانات حماية الشُهود أمام المحاكم الدولي". مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، عدد خاص (ديسمبر ٢٠١٢م).

شاوش نعيم؛ وحميدة نادية. "الحماية القانونية للمبلغين عن جرائم الفساد في ظل الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية.". مجلة القانون الدولي والتنمية ٢، جامعة مستغانم بالجزائر، (٢٠٢٣م).

العجارمة، أسماء عمر؛ والمعادات، عبد الله عيسى. "الحماية الجنائية للمبلغ في قضايا الفساد دراسة مقارنة". مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون ٤، (٢٠١٨م).

ماهر، طارق أحمد. "الحماية الإجرائية للمجني عليهم والشُهود والمبلّغِين دراسة تحليلية تأصيلية مقارنة." مجلة العلوم القانونية والاقتصادية ١، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، (يناير٢٠١٧م).

خامساً: التشريعات:

نظام حماية المبلّغِين والشُهود والخبراء والضحايا، المرسوم الملكي رقم (م/١٤٨) بتاريخ ١٤٤٥/٠٨/٠٨هـ.

نظام الإثبات السعودي، المرسوم الملكي رقم (م/٤٣) بتاريخ ١٤٤٣/٥/٢٦هـ.

اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد صدرت في ١٣اكتوبر ٢٠٠٣م.

سادساً: المواقع الإلكترونية:

الغديان، أحمد. "الحماية القانونية للمبلغين والشُهود والخبراء." الجزيرة، ٢٠ يونيو ٢٠١٦. https://www.al-jazirah.com/2016/20160620/rj5.htm.

الأمم المتحدة. اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية والبروتوكولات الملحقة بها. متاحة على موقع الأمم المتحدة. https://www.unodc.org/romena/ar/untoc.html.

الأمم المتحدة. اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد (UNCAC). https://www.unodc.org/documents/treaties/UNCAC/Publications/Convention/08-50024_A.pdf.333

الشُهود والمبلغون في حماية الدولة. عقوبات صارمة للمتجاوزين." جريدة عكاظ. https://www.okaz.com.sa/news/local/2155969.

الحارثي، غازي. "السعودية تنشئ مركزًا لحماية المبلّغِين والشُهود." جريدة الشرق الأوسط. https://aawsat.com.

Financial Times. "RUSI Calls for Whistleblower Rewards in Fight Against Financial Crime." Accessed January 25, 2025. https://www.ft.com/content/2ebb0889-ba59-4a0d-9bfc-0c57efae6e33.

Al madani, Sharif. "Whistleblower, Witness, Expert, and Victim Protection Program within the Saudi Public Prosecution: Ensuring Judicial Safeguards".

سابعاً: المصادر والمراجع الإنجليزية:

Moussa, T. Lectionaries juridique "Expertise". Paris: Dallas, 1983.

Sicard, J. Manuel de l'expertise et de l'arbitrage. Paris,

1977.
Mister, P. Les experts' auxiliaries de la justice civil. .These, Paris, 1937

bibliography

First: Linguistic Dictionaries:

Aḥmad Mukhtār ʿUmar et al. "Muʿjam al-Lugha al-ʿArabiyya al-Muʿāṣira". (Cairo: ʿĀlam al-Kutub, 2008).

Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn ibn Mukarram. "Lisān al-ʿArab". Vol. 2. (Beirut: Dār Ṣādir, 1414 AH).

al-Zabīdī, Muḥammad ibn Murtaḍā. "Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs". (Beirut: Dār al-Hidāya, 2006).

al-Rāzī, Aḥmad ibn Fāris. "Muʿjam Maqāyīs al-Lugha". (Beirut: Dār al-Fikr, 1979).

Majmaʿ al-Lugha al-ʿArabiyya bi-al-Qāhira. "al-Muʿjam al-Wasīṭ". Vol. 1. (Cairo: Majmaʿ al-Lugha al-ʿArabiyya, 1392 AH).

Second: General and Specialized References:

Abū Zahra, Muḥammad ibn Aḥmad. "al-Jarīma wa-al-ʿUqūba fī al-Fiqh al-Islāmī". (Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 2001).

Abū ʿĀmir, Muḥammad Zakī. "al-Ijrāʾāt al-Jināʾiyya". (8th ed., Alexandria: Dār al-Jāmiʿa al-Jadīda lil-Nashr, 2008).

Ibn al-Qayyim, Shams al-Dīn ibn Muḥammad. "al-Ṭuruq al-Ḥukmiyya fī al-Siyāsa al-Sharʿiyya". Edited by Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī. (Jeddah: Maktabat al-Madanī, 1995).

al-Jubūrī, Māhir Ṣāliḥ. "al-Wasīṭ fī al-Qānūn al-Idārī". (Iraq: Dār Ibn al-Athīr lil-Ṭibāʿa wa-al-Nashr, 2009).

Būsqīʿa, Ḥasan. "al-Wajīz fī al-Qānūn al-Jazāʾī al-Khāṣṣ". (13th ed., Algeria: Dār Hūma lil-Ṭibāʿa wa-al-Nashr).

al-Ramlī, Shihāb al-Dīn ibn Muḥammad. "Nihāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj". (2nd ed., Beirut: Dār al-Fikr, 1984).

al-Zuḥaylī, Wahba Muṣṭafā. "al-Fiqh al-Islāmī wa-Adillatuh". (Damascus: Dār al-Fikr, 1997).

al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. "al-Muwāfaqāt". Edited by Mashhūr Āl Salmān. (1st ed., Saudi Arabia: Dār Ibn ʿAffān, 1997).

Shanīūr, Muḥammad ʿAbd al-Nāṣir. "al-Ithbāt bi-al-Khibra bayna al-Qaḍāʾ al-Islāmī wa-al-Qānūn al-Dawlī wa-Taṭbīqātuhā al-Muʿāṣira: Dirāsa Muqārana". (Jordan: Dār al-Nafāʾis lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 2005).

ʿAlī ʿAwaḍ Ḥasan. "Jarīmat al-Balāgh al-Kādhīb". (Alexandria: Dār al-Maṭbūʿāt al-Jāmiʿiyya, 1996).

Fawziyya ʿAbd al-Sattār. "Sharḥ Qānūn al-ʿUqūbāt, al-Qism al-Khāṣṣ". (2nd ed., Cairo: Dār al-Nahḍa al-ʿArabiyya, 2000).

Qashqūsh, Hudā Ḥāmid. "Sharḥ Qānūn al-ʿUqūbāt, al-Qism al-

ʿĀmm". (Cairo: Dār al-Nahḍa al-ʿArabiyya, 2010).

Kāmil al-Saʿīd. "al-Jarāʾim al-Muḍirra bi-al-Maṣlaḥa al-ʿĀmma". (1st ed., Amman: Dār al-Thaqāfa lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 2008).

al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf. "Rawḍat al-Ṭālibīn wa-ʿUmdat al-Muftīn". Edited by ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1995).

Third: Master's and Doctoral Theses:

al-Ḍamūr, Falāḥ ʿAqla Salāma. "al-Ḥimāya al-Ijrāʾiyya lil-Shuhūd fī Jarāʾim al-Fasād: Dirāsa Muqārana". Master's Thesis, College of Graduate Studies, Muʾta University, Jordan, 2020.

Fourth: Periodicals:

Ḥasaniyya Sharūn; Fāṭima Qafāf, Fāṭima. "al-Niẓām al-Qānūnī li-Ḥimāyat al-Muballighīn wa-al-Shuhūd fī al-Tashrīʿ al-Jazāʾirī." Majallat al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-Qānūniyya 3, (January 2017): 21.

al-Makhzūm, ʿAlī Ramaḍān. "al-Ḥimāya al-Jināʾiyya lil-Shuhūd." Majallat Jāmiʿat Banī Walīd lil-ʿUlūm al-Insāniyya wa-al-Taṭbīqiyya 2, (December 2016): 53.

al-Zawī, Mā Shāʾ Allāh ʿUthmān. "al-Ḥimāya al-Jināʾiyya al-Mawḍūʿiyya lil-Muballighīn fī Jarāʾim al-Fasād al-Idārī wa-al-Mālī: Dirāsa fī al-Qānūn al-Lībī al-Muqāran." Majallat al-Buḥūth al-Qānūniyya 12, University of Misrata – Faculty of Law, (2021): 13-20.

Zāyid, ʿAlī Zāyid. "Ḍamānāt Ḥimāyat al-Shuhūd amām al-Maḥākim al-Dawliyya." Majallat al-Ḥuqūq lil-Buḥūth al-Qānūniyya wa-al-Iqtiṣādiyya, Faculty of Law, Alexandria University, Special Issue (December 2012): 23.

Shāwush, Nuʿaym; Ḥamīda, Nādiya. "al-Ḥimāya al-Qānūniyya lil-Muballighīn ʿan Jarāʾim al-Fasād fī Ẓill al-Ittifāqiyyāt al-Dawliyya wa-al-Tashrīʿāt al-Waṭaniyya." Majallat al-Qānūn al-Dawlī wa-al-Tanmiya 2, University of Mostaganem, Algeria, (2023): 156-172.

al-ʿAjārma, Asmāʾ ʿUmar; al-Maʿādāt, ʿAbd Allāh ʿĪsā. "al-Ḥimāya al-Jināʾiyya lil-Muballigh fī Qaḍāyā al-Fasād: Dirāsa Muqārana." Majallat Dirāsāt ʿUlūm al-Sharīʿa wa-al-Qānūn 4, (2018): 317-318.

Māhir, Ṭāriq Aḥmad. "al-Ḥimāya al-Ijrāʾiyya lil-Majnī ʿalayhim wa-al-Shuhūd wa-al-Muballighīn: Dirāsa Taḥlīliyya Taʾṣīliyya Muqārana." Majallat al-ʿUlūm al-Qānūniyya wa-al-Iqtiṣādiyya 1, Faculty of Law, ʿAyn Shams University, (January 2017): 59.

Fifth: Legislations:

Whistleblower, Witness, Expert, and Victim Protection System, Royal Decree No. (M/148) dated 08/08/1445 AH.

Saudi Evidence System, Royal Decree No. (M/43) dated 26/5/1443 AH.

United Nations Convention against Corruption, issued on 13 October 2003.

Sixth: Websites:

al-Ghadyān, Aḥmad. "The Legal Protection for Whistleblowers, Witnesses, and Experts." al-Jazīra, 20 June 2016. https://www.al-jazirah.com/2016/20160620/rj5.htm.

United Nations. United Nations Convention against Transnational Organized Crime and the Protocols Thereto. Available on the United Nations website. https://www.unodc.org/romena/ar/untoc.html.

United Nations. United Nations Convention against Corruption (UNCAC). https://www.unodc.org/documents/treaties/UNCAC/Publications/Convention/08-50024_A.pdf.

Witnesses and Whistleblowers under State Protection. Strict Penalties for Violators. ʿUkāẓ Newspaper. https://www.okaz.com.sa/news/local/2155969.

al-Ḥārithī, Ghāzī. "Saudi Arabia Establishes a Center for the Protection of Whistleblowers and Witnesses." al-Sharq al-Awsaṭ Newspaper. https://aawsat.com.

Financial Times. "RUSI Calls for Whistleblower Rewards in Fight Against Financial Crime." Accessed 25 January 2025. https://www.ft.com/content/2ebb0889-ba59-4a0d-9bfc-0c57efae6e33.

Al Madani, Sharif. "Whistleblower, Witness, Expert, and Victim Protection Program within the Saudi Public Prosecution: Ensuring Judicial Safeguards." LinkedIn.

Seventh: English sources and references:

Moussa, T. Lectionaries juridique "Expertise". Paris: Dallas, 1983.

Sicard, J. Manuel de l'expertise et de l'arbitrage. Paris, 1977.

Mister, P. Les experts' auxiliaries de la justice civil. These, Paris, 1937.

أحكام إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال

– دراسة تأصيلية تحليلية مقارنة –

Provisions for the Retroactive Application of the Validation of a Voidable Contract

- A Comparative Analytical Study -

إعداد:

أ . د / عادل عبد الحميد محمد الفجال

الأستاذ بقسم القانون الخاص بكليَّة القانون بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Prepared by:

Prof. Adel Abdel Hamid Mohamed Al-Fajjal

Professor in the Department of Private Law, Faculty of Law, Islamic University of Madinah

Email: adelalfajjal@iu.edu.sa

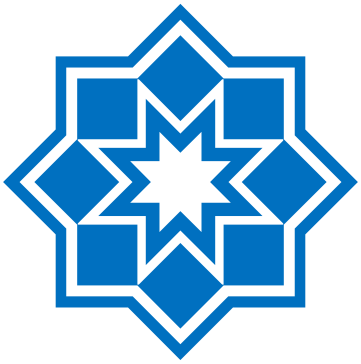
استلام البحث A Research Receiving		اعتماد البحث A Research Approving
2025/09/15		2025/12/17

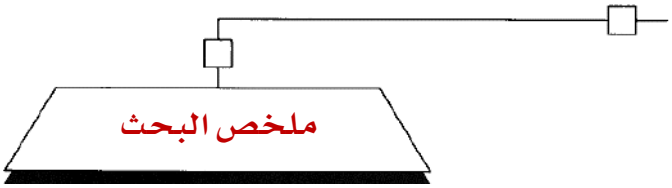
نشر البحث

A Research publication

محرم ١٤٤٨هـ - June 2026

DOI:10.36046/2323-060-217-023



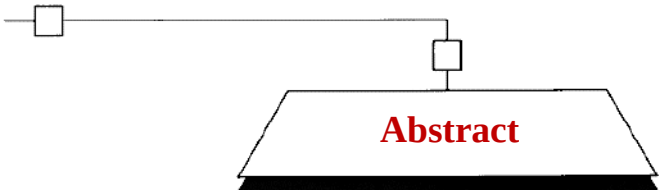


تهدف هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على أحكام إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال، وبيان موقف الفقه والقضاء منه، فضلاً عن ضوابطه وآثاره فيما بين المتعاقدين والغير.

واتبعت في بحثي المنهج التأصيلي، وذلك من خلال رد الفروع والجزئيات إلى أصولها في القواعد العامة المعروفة في القانون من أجل فهم جوانب هذا الموضوع، بجانب المنهج التحليلي بإعمال الاجتهاد لتحليل ما يثيره موضوع البحث من تساؤلات قانونية ذات الصلة بالقانون، كما اعتمدت على المنهج المقارن بجمع وتحصيل ومقارنة كل ما له صلة بموضوع البحث في نظام المعاملات المدنية السعودي والقانون المدني المصري وكذلك الفقه الإسلامي.

وقد توصلت في الختام إلى عدد من النتائج والتي يُعد من أهمها أن الإجازة هي تصرف إسقاطي، أي تسقط من صاحبها الحق في الإبطال، بحيث يمتنع عليه بعد ذلك أن يُطالب بالإبطال، فإن تمت الإجازة أصبح التصرف نافذاً لا يمكن المطالبة بإبطاله مجدداً، وأن أثر الإجازة ينصرف في النزول عن حق الإبطال إلى المجيز وحده، وأن الشروط اللازمة لإعمال الأثر الرجعي للإجازة، هي في الحقيقة نفس الشروط المطلوب توافرها للإجازة، لأن الأثر الرجعي لا يظهر إلا بعد وجود الإجازة الصحيحة المستوفية لشروطها، فإذا أُجيز العقد القابل للإبطال، زال حق المتعاقد في التمسك بإبطال العقد، واستقر وجود العقد نهائياً غير مهدد بالزوال، ومن ثم ينقلب العقد صحيحاً بوجه بات، ويعتبر صحيح من وقت صدوره لا من وقت الإجازة فحسب، لأن للإجازة أثراً رجعياً، ولكن هذا الأثر لا يكون إلا فيما بين المتعاقدين، لا بالنسبة إلى الغير ممن كسب حقاً عينياً على الشيء محل العقد.

الكلمات المفتاحية: (الأثر الرجعي، الإجازة، العقد، العقد القابل للإبطال، عيوب الإرادة).



This study aims to shed light on the provisions governing the retroactive effect of a voidable contract, clarifying the position of Islamic jurisprudence and the judiciary on this matter, as well as its controls and effects between the contracting parties and third parties.

In my research, I followed the foundational approach, by tracing the branches and details back to their origins in the general rules known in law, in order to understand the aspects of this topic. I also followed the analytical approach, applying ijtihad (jurisprudence) to analyze the legal questions raised by the research topic related to the law. I also relied on the comparative approach, collecting, compiling, and comparing everything relevant to the research topic in the Saudi Civil Transactions Law, Egyptian Civil Law, and Islamic jurisprudence. Through this study, I have reached a number of results, the most important of which is that authorization is a revocable act, meaning that its owner loses the right to annul, such that he is then prevented from demanding annulment. If authorization is completed, the act becomes effective and cannot be demanded to be annulled again. The effect of authorization is to waive the right to annul to the authorizing party alone. The conditions necessary for the retroactive effect of authorization are in fact the same as those required for authorization, because the retroactive effect only appears after the existence of correct authorization that meets its conditions. If the voidable contract is approved, the contracting party's right to adhere to the annulment of the contract is removed, and the existence of the contract is finally established and not threatened with termination. Then the contract becomes valid in a final manner and is considered valid from the time of its issuance, not from the time of authorization alone, because authorization has a retroactive effect, but this effect only exists between the contracting parties, not with respect to third parties who have acquired a real right to the thing that is the subject of the contract.

Keywords. Retroactive effect - vacation - The contract - voidable contract- Defects of the will

Keywords: (Ibn Zanjala, verse counting, pauses, revelation, Quran).

المقدِّمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان وعلمه البيان، وهداه إلى طريق العدل والإحسان، فقنن القوانين، ووضع الميزان، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، أتقن ما صنع وأحكمه، وخلق الإنسان وعلمه، ورفع قدر العلم وعظمه، والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله، رسول الإنسانية ومنقذ البشرية، والحاكم بقوانين العدل والقسط بأمر رب البرية.

وبعد:

أولاً: فكرة البحث وأهميته:

في الشريعة الإسلامية تلحق الإجازة التصرفات الموقوفة، كتصرف الفضولي في ملك الغير وتصرف الوكيل الذي تجاوز حدود وكالته وغيرها، كما تلحق التصرفات التي اقترنت بالخيار، كخيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب.

فالبطلان بصفة عامة إنما هو الجزاء القانوني المترتب على عدم استجماع العقد لأركانه كاملةً مستوفيةً لشروطها، إذ إن العقد لا يُعدّ صحيحاً إلا إذا توافرت أركانه وشروط صحته، وإذا تخلف ركن من أركان العقد أو شرط من شروط صحته ترتب على ذلك الجزاء الذي يقرره القانون، وهذا الجزاء هو إما البطلان، ويسمى بالبطلان المطلق، وإما القابلية للإبطال، ويسمى بالبطلان النسبي، وقد ينص القانون صراحة على هذا الجزاء، وفي بعض الأحيان يُستدل عليه من صياغة النص.

فالبطلان هو جزاء ينصب على العقد والمقصود منه تعطيل فاعلية العقد على

إنتاج أي أثر قانوني، فهو بمثابة رقابة القانون على استكمال العقد للمسائل الجوهرية التي يفرضها القانون لوجوده، ولما كان البطلان يعدم أثر العقد فإن المنطق يقضي بأن يكون البطلان درجة واحدة لا تقبل التدرج فلا تفاوت في العدم، لذا نجد أنه قد تم تجاوز هذا المنطق، فالفقه القانوني يذكر نوعين من أنواع البطلان وفقاً للنظريات التي طرحت في هذا الشأن(١)، لذا هدف البحث إلى التعرف على أحكام إعمال الأثر الرجعي للعقد القابل للإبطال.

والأساس القانوني لإعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال يكمن في المادة الثامنة والسبعون من نظام المعاملات المدنية السعودي(٢) التي نصت صراحة على أن الإجازة تسقط الحق في الإبطال وتعود بأثرها إلى وقت إبرام العقد، مما يعني استقرار العقد واعتباره صحيحًا ومنتجًا لآثاره منذ البداية، هذه القاعدة تهدف إلى تحقيق استقرار المعاملات وتوفير حماية للأطراف بإعطائهم القدرة على تصحيح العيوب التي تشوب العقود القابلة للإبطال.

والتصرف الباطل بطلاناً نسبياً يلحق العقود التي شابها عيب من عيوب من عيوب الرضا، ويتوقف نفاذها على زوال ذلك العيب، ومثلها عقود ناقصي الأهلية: الصبي المميز، والسفيه، ومثل هذه العقود تتوقف صحتها أو بطلانها على من له مصلحة في الصحة أو البطلان؛ فسميت لذلك عقودًا باطلة نسبياً، ومن ثم فالبطلان النسبي هو عقد ينعقد صحيحاً ويظل كذلك ما لم يطعن المتعاقد المتضرر في صحته، ويكون العقد باطلاً بطلاناً نسبياً إذا شاب الرضا عيب من عيوبه.

---

(١) محمد إبراهيم القاسم. "بطلان العقد في الفقه الإسلامي والقانون السعودي". مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهنا الأشراف – دقهلية، (٢٠٢٠م).

(٢) الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/١٩١) وتاريخ ١٤٤٤/١١/٢٩هـ الموافق: ٢٠٢٣/٠٦/١٨ م، قرار مجلس الوزراء رقم (٨٢٠) وتاريخ ١٤٤٤/١١/٢٤هـ.

فالعقد القابل للإبطال يقتصر على حالات نقص الأهلية، ومعيب الرضا والحالات التي ينص القانون على أنها قابلة للإبطال، والإجازة في العقد القابل للإبطال لها أثر سلبي لكونها تزيل أسباب بطلانه، فالعقد القابل للإبطال هو جزاء وضعه القانون حماية لناقص الأهلية أو معيب الإرادة كأصل عام، فهو مقرر حماية لمصلحة خاصة، ولذلك جُعل التمسك بالإبطال رهناً بإرادة من وضع الجزاء لحمايته، فإن لم يتمسك بها ظل التصرف صحيحاً منتجًا كافة آثاره.

والتصرف القابل للإبطال ترد عليه الإجازة؛ ذلك أن البطلان فيه مقرر لحماية الأفراد أو لحماية مصلحة خاصة، وليس متصلًا بالنظام العام، كما أنه تصرف يسمح القانون بأن يوجد ويرتب آثاره كاملة وبالتالي فإن لمن تقرر لمصلحته التنازل عنه فلا يبقى التصرف بعد ذلك قابلًا للإبطال، ويستقر صحته ووجوده بشكل نهائي، وله أن يتمسك به فيزول التصرف وآثاره(١).

ووفقاً للمادة الحادية والثلاثين من نظام المعاملات المدنية السعودي، يُنشأ العقد من خلال ارتباط الإيجاب بالقبول بما يُحدث أثراً نظامياً، مع ضرورة التقيد بالمتطلبات التي تحددها النصوص القانونية الخاصة لضمان صحة انعقاد العقد، ومن أجل نشوء العقد بطريقة صحيحة ومطابقة للنظام في المملكة العربية السعودية، يجب أن يتوافر فيه ركن الرضا والمحل والسبب.

وتنص المادة الثانية والثمانون من نظام المعاملات المدنية السعودي على أنه في حال إبطال العقد أو بطلانه، يجب أن يعود الأطراف المتعاقدون إلى الحالة التي كانوا عليها قبل التعاقد، وإذا تعذر ذلك، يمكن للمحكمة الحكم بالتعويض المناسب للطرف المتضرر، ويهدف هذا الحكم إلى إعادة التوازن بين الأطراف ومنع الإضرار

(١) د. محمد إبراهيم القاسم، "بطلان العقد في الفقه الإسلامي والقانون السعودي"، ص ٢١٣٠.

بأي من الطرفين جراء إبطال العقد أو بطلانه(١).

فهذه الأحكام تضمن تحقيق التوازن بين حقوق الأطراف المتعاقدة، وتمنع استغلال الحق في الإبطال بصورة غير عادلة، مما يعزز من استقرار المعاملات المدنية في المملكة.

لذا جاءت أهمية هذا البحث لتسليط الضوء على أحكام إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال.

ثانياً: أسباب اختيار الموضوع:

لقد دفعني لاختيار هذا الموضوع جُملة من الأسباب والتي يُعد من أهمها ما يلي:

١- بيان أن العقد القابل للإبطال هو جزاء لتخلف شرط من شروط الصحة والتي يقررها القانون لأحد المتعاقدين، وأن له وجود قانوني، ومن ثم يرتب آثاره

---

(١) كما توضح المادة الثالثة والثمانون أنه في حالة إبطال العقد أو بطلانه بسبب نقص أهلية أحد المتعاقدين أو انعدامها، لا يلزم هذا المتعاقد برد غير ما عاد عليه من منفعة معتبرة بسبب تنفيذ العقد. هذه القاعدة توفر حماية خاصة لمن يكون نقص أهليته أو انعدامها هو سبب الإبطال، مما يضمن عدم تحميله مسؤولية تفوق ما استفاد منه فعلياً، وتُشير المادة الرابعة والثمانون إلى أنه إذا كان العقد باطلاً أو قابلاً للإبطال في جزء منه، فإن هذا الجزء فقط هو الذي يُبطل، ما لم يتضح أن المتعاقد لم يكن ليقبل العقد دون هذا الجزء، وفي هذه الحالة يحق له طلب إبطال العقد كاملاً، ويعزز هذا الحكم من مرونة النظام القانوني في معالجة العقود، بما يتوافق مع نية الأطراف، كما تُقر المادة السادسة والثمانون بأنه لا يمكن الاحتجاج بإبطال العقد ضد الخلف الخاص للمتعاقد إذا كان هذا الخلف قد اكتسب حقاً عينياً بموجب العقد وبحسن نية، ويعتبر الخلف الخاص حسن النية إذا لم يكن يعلم عند التعاقد بسبب إبطال العقد، ولم يكن بمقدوره أن يعلم لو بذل من الجهد ما يُتوقع من الشخص العادي في مثل ظروفه.

القانونية حتى يُقضى ببطلانه، وليس لغير المتعاقد الذي نقصت أهليته، أو تعيب رضاؤه أن يتمسك بالإبطال، ولا يكون إبطاله إلا بالتراضي أو بالتقاضي.

٢- إظهار أن إعمال الأثر الرجعي للعقد القابل للإبطال، لا يقتصر على العاقدين فقط، وإنما يسري إلى الغير أيضاً.

٣- دراسة هذا الموضوع، يكشف النقاب عن الأساس الشرعي والقانوني الذي بنيت عليه فكرة إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال، وهي نقطة لا شك في أهميتها؛ لأن عليها دوّر هام في تشييد البحث، واستكمال جوانبه، حتى يصل غايته ويحقق هدفه.

٤- بحث موضوع إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال، يمكننا من التفريق بينه، وبين مبدأ عدم الرجعية، وهي تفرقة مهمة، تمنع الخَلْط بين المبدأيْن، كما تمنع الخَلْط بين الأثر الرجعي، وبين غيره من النظريات الأخرى ذات الصلة به.

٥- تناول هذه الفكرة، يَحِلُّ المشاكل العملية التي تقع بين المتعاقديْن عند إعمال الأثر الرجعي، والمتمثلة في التزامات كل طرف في مواجهة الطَّرَفِ الآخر، وبين غيرهما ممن له مصلحة مرتبطة بالعقد، فيبين ما لكل طرف من حقوق، وما عليه من التزامات.

ثالثاً: مشكلة البحث وتساؤلاته:

تتمثل إشكالية البحث بالنسبة لمسألة الأثر الرجعي للتصرفات القانونية بوجه عام وبداية مشكلة الأثر الرجعي للتشريع، تظهر عندما قرر الفقه والقضاء والتشريع في معظم دول العالم، مبدأ عدم رجعية التشريع والذي يعني: عدم انسحاب القوانين الجديدة على الماضي، واقتصارها على حكم ما يقع ابتداءً من يوم نفاذها، وذلك لحل المشاكل التي يثيرها مبدأ رجعية أو عدم رجعية التشريع.

وعلى الرغم من أهمية هذا المبدأ، إلا أنه من الناحية العملية، أثار كثيرًا من الصعوبات، نظرًا لدقة الفروض العملية، واختلاف الرأي في تحديد معنى الرجعية، فيمكن تحديد مفهومه بأنه: استناد الحكم إلى الماضي، أى إلى وقت إبرام العقد أو

ابتداء التصرف، فالعقد القابل للإبطال مثلاً إذا أُجيز، فإنه يزيل حق المتعاقد في التمسك بإبطال العقد، ويستقر وجود العقد نهائياً غير مهدد بالزوال، ومن ثم فالعقد ينقلب صحيحاً بوجه بات منذ إبرامه لا منذ النزول عن حق التمسك بالعيب المبطل للتصرف.

لذا أردت الإشارة إلى المشاكل العملية التي يمكن أن تثور عند تطبيق مبدأ الأثر الرجعي للعقد القابل للإبطال، من خلال الإجابة على التساؤلات التالية: – هل لهذه الإجازة أثر رجعي يستند إلى وقت إبرام العقد أم لا؟ وهل تقتصر هذه الإجازة بالنسبة للمتعاقدين فقط أمر تمتد بالنسبة للغير أيضاً؟ وما هو الأساس القانوني لرجعية بطلان العقد؟ وما هي الآثار المترتبة على العقد القابل للإبطال إذا تقرر بطلانه، واعتباره كأن لم يكن؟ وهل تزول جميع الآثار التي رتبها منذ إبرامه، سواء فيما بين المتعاقدين أو بالنسبة للغير؟ وإذا استحال ذلك، هل يجوز الحكم بالتعويض حينئذ؟

رابعاً: حدود البحث:

يتناول البحث أبرز أحكام إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال، مرتكزاً على كافة الأبحاث والموضوعات والأنظمة ذات العلاقة المباشرة بموضوع البحث، خاصة في نظام المعاملات المدنية السعودي والقانون المدني المصري، وكذلك في الفقه الإسلامي، سعياً لتحقيق المقارنات المرجعية والتطبيقات العملية التي من شأنها إثراء البحث والإرتقاء بجودته.

خامساً: الدراسات السابقة:

يلحظ المتتبع للجهود المعاصرة في موضوع إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال والكتابة فيه بشكل عام أنها قليلة بالنظر لأهمية هذا العلم وطرحه في الوقت الحاضر، والدراسات لم يظهر لي أسبقية بحث هذا الموضوع بصفة مستقلة، وإنما تبين لي وجود كتابات وجهود معاصرة في بطلان العقد بشكل عام كرسائل وبحوث علمية، أما الكتابة في موضوع إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل

للإبطال فلم أعثر على من كتب في هذا الموضوع بصفة مستقلة.

سادساً: منهج البحث:

اعتمدت – بفضل الله تعالى – على **المنهج التأصيلي**، والمنهج التحليلي. فالمنهج التأصيلي يكون من خلال رد الفروع والجزئيات إلى أصولها في القواعد العامة المعروفة في القانون من أجل فهم جوانب هذا الموضوع، وخصوصاً وأن موضوع البحث ناقش مسألة قانونية ذات أهمية وحديثة التناول القانوني، بينما الاعتماد على **المنهج التحليلي**، فمن خلال إعمال الاجتهاد لتحليل ما يثيره موضوع البحث من تساؤلات قانونية ذات الصلة بالقانون، ومعالجة كل ما تم الوقوف عليه وجمعه من تعاريف لغوية واصطلاحية وآراء فقهية ونصوص قانونية في نسق متسلسل حسب الترتيب الموضوعي للعناصر، مع الاقتصار على المسائل التي تخدم البحث بصورة مباشرة. كما اعتمدت على **المنهج المقارن** بجمع وتحصيل ومقارنة كل ما له صلة بموضوع البحث في نظام المعاملات المدنية السعودي والقانون المدني المصري وكذلك الفقه الإسلامي.

سابعاً: هيكلة البحث.

تضمن البحث مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة على النحو التالي:

المبحث الأول: العقد القابل للإبطال وصوره وحكمه وموقف الفقه الإسلامي من مشكلة الأثر الرجعي، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف العقد القابل للإبطال وصوره.

المطلب الثاني: حكم العقد القابل للإبطال.

المطلب الثالث: موقف الفقه الإسلامي من مشكلة الأثر الرجعي.

المبحث الثاني: موقف الفقه والقضاء من إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف الفقه من إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال.

المطلب الثاني: موقف القضاء من إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال.

المبحث الثالث: ضوابط وآثار إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ضوابط إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال.

المطلب الثاني: آثار إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال.

الخاتمة: وتتضمن أهم نتائج وتوصيات البحث.

المبحث الأول: العقد القابل للإبطال وصوره وحكمه وموقف الفقه الإسلامي من مشكلة الأثر الرجعي

إن العقد الذي يبرمه ناقص الأهلية أو معيب الإرادة هو عقد صحيح، غير أنه مهدد بالزوال إلى أن تلحقه الإجازة ممن خول له القانون أو الشرع ذلك، وإن الكلام عن إجازة العقد، الذي هو تصرف إرادي، يفترض وجود تصرف قانوني لم يستوف كافة شروط صحته، وأن هذا التصرف إما أنه لم يرتب أية آثار منذ تاريخ إبرامه، وهو العقد الموقوف المعروف في الفقه الإسلامي وفي بعض التقنينات العربية، وإما أن هذا التصرف أنتج آثاره منذ إبرامه ولكنه يظل مهدداً بالزوال إلى حين ورود الإجازة عليه، وهو العقد القابل للإبطال، وفيما يقابله في الفقه الإسلامي وهو العقد غير اللازم بسبب اقترانه بأحد عيوب الإرادة أو بأحد الخيارات العقدية التي تُعطي لصاحبها الحق في فسخه أو إجازته(١).

وبحسب المادة السابعة والسبعون من نظام المعاملات المدنية السعودي إلى أن الحق في طلب إبطال العقد يقتصر على الطرف الذي منح له هذا الحق بنص قانوني، ولا يجوز للطرف الآخر التمسك بهذا الحق، كما نصت المادة الثامنة والسبعون على أن الحق في طلب الإبطال يسقط إذا قام من له الحق بإجازة العقد صراحةً أو ضمنياً، وتعود الإجازة بأثر رجعي إلى وقت إبرام العقد، لذا كان هذا المبحث مجالاً خصباً لبيان تعريف العقد القابل للإبطال وصوره وحكمه، وموقف الفقه الإسلامي من مشكلة الأثر الرجعي، وذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف العقد القابل للإبطال وصوره.

---

(١) د. شوشة سعد. "إجازة العقد في القانون المدني الجزائري والفقه الإسلامي دراسة مقارنة". (رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم العلوم الإسلامية، جامعة محمد بوضياف – المسيلة، الجزائر، ٢٠٢٢م)، ص ١٣.

المطلب الثاني: حكم العقد القابل للإبطال.

المطلب الثالث: موقف الفقه الإسلامي من مشكلة الأثر الرجعي.

المطلب الأول: تعريف العقد القابل للإبطال وصوره

أولاً: تعريف العقد القابل للإبطال:

العقد بصفة عامة هو اتفاق قانوني ملزم بين طرفين أو أكثر، يتم بموجبه إنشاء التزامات وحقوق متبادلة، فيعد العقد أداة قانونية أساسية تنظم العلاقات بين الأفراد والمؤسسات، ولكن قد تتعرض العقود لمشكلات قانونية تؤدي إلى بطلانها أو قابليتها للإبطال(١)، والقابلية للإبطال تكون -كقاعدة عامة- نتيجة عدم صحة الرضا، فالرضا هو الركن الأصيل في العقد، فوجوده شرط لقيام العقد، فإن تخلف هذا الركن فالعقد لا يقوم أصلًا، ويضحى العقد باطلًا، أما إذا وجد الرضا وكان مشوبًا بعيب أثر فيه، فإن ذلك لا يمنع قيامه، إلا أن قيامه يكون ضعيفاً لاشتماله على عيب يهدد وجوده، فالبطلان يترتب على انعدام الرضا بالكلية، والقابلية للإبطال تترتب على عدم صحة الرضا بعد وجوده.

لذا قيل: إن العقد القابل للإبطال هو العقد الذي يُعقد بشكل صحيح لكنه يحتوي على عيب قانوني يؤثر في إرادة أحد الأطراف، مما يمنحه الحق في طلب إبطاله أمام المحكمة، وقيل: هو جزاء لتخلف شرط من شروط الصحة والتي يقررها القانون لأحد المتعاقدين، وتتمثل هذه الشروط في الأهلية، وسلامة الرضا من العيوب، وهي الغلط والتدليس والإكراه والاستغلال(٢).

---

(١) محمد جبر الألفي. "الفضالة: دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي وبلدان الشرق الأوسط". مجلة الحقوق والشريعة ٣، (١٩٨٠م): صـ ٧٥.

(٢) محمد بن محمد بن محمد الغشم. "إجازة التصرفات، دراسة مقارنة". (رسالة دكتوراه، كلية الحقوق جامعة القاهرة، ١٩٩٥م)، صـ ٥.

والعقد القابل للإبطال في النظام السعودي هو عقد صحيح ومنتج لآثاره القانونية في البداية، ولكنه يحتوي على عيب يمنح أحد الطرفين أو كليهما الحق في طلب إبطاله أمام المحكمة، هذا العيب قد يكون متعلقاً برضا أحد الأطراف (مثل الغلط، الإكراه، التدليس، الغبن) أو بسبب نقص أهلية أحد الأطراف(١).

وعليه يمكن أن نخلص إلى أن العقد القابل للإبطال هو الذي تكون قابليته للإبطال جزاء لتخلف ركن الرضاء فيه، لعدم صحته، وإعمالًا لمقتضى غياب هذا الركن الأصيل من أركان العقد؛ حيث إن وجوده شرط لقيام العقد ذاته، بما يعني أن تخلفه يتساوى في القول مع عدم قيامه أصلًا، وهو ما يعبر عنه بوقوع العقد باطلًا، غير أنه قد يوجد الرضا لكنه يكون غير صحيح أو غير سليم أو فاسد، أو –بصورة عامة– يكون مشوبًا بعيب من عيوب الرضاء؛ كالغلط أو الإكراه أو الاستغلال أو التدليس، فيكون هذا العيب أو ذاك الذي شاب الرضا ليس مانعًا من القول بوجود العقد وقيامه في الواقع والقانون، غير أنه يكون وجودًا منطوياً على علة فساد يتهدد بوجودها وجود العقد ذاته ويكون قابلًا للإبطال، ويمكن التعبير عن ذلك بالقول: إن البطلان هو الجزاء الذي يرتبه القانون لانعدام الرضا من حيث الأصل والمنشأ والأساس؛ أما القابلية للإبطال فهي الجزاء الذي يرتبه القانون لعدم صحة الرضا وتعيبه بعيب من عيوب الرضا، فالرضا هنا موجود لكنه معيب ليس إلا(٢).

فالعقد القابل للإبطال، له وجود قانوني، ومن ثم يرتب آثاره القانونية حتى يقضي ببطلانه، وليس لغير المتعاقد الذي نقصت أهليته، أو تعيب رضاؤه أن يتمسك بالإبطال،

(١) د. محمد إبراهيم القاسم، "بطلان العقد في الفقه الإسلامي والقانون السعودي"، ص ٢١٢٦.

(٢) حمدي عبد الرحمن، "الوسيط في النظرية العامة للالتزام" الكتاب الأول المصادر الإرادية للالتزام. (د.ط: د.ن، د.ت)، ص٣٨٧.

ولا يكون إبطاله إلا بالتراضي أو بالتقاضي(١).

ثانياً: صور العقد القابل للإبطال(٢):

لقد ذكرت المادة (١٩٥) من المشروع التمهيدي للقانون المدني المصري، حالات العقد القابل للإبطال بقولها: "يعتبر العقد قابلاً للإبطال في الأحوال الآتية: –

(أ) إذا كان أحد المتعاقدين ناقص الأهلية.

(ب) إذا شاب الرضاء غلط أو تدليس أو إكراه أو استغلال.

(ج) إذا ورد في القانون نص خاص يقضي بأن العقد قابل للبطلان(٣).

وقد حذفت هذه المادة؛ لأن حكمها منصوص عليه في مواد القانون.

والعقد القابل للإبطال له صور متعددة، منها ما يلي:

الصورة الأولى: أن يبيع الصبي المميز(٤) بيته أو أرضه بدون إذن وليِّه أو وصيِّه.

---

(١) ميل الشرقاوي، "النظرية العامة للالتزام" الكتاب الأول مصادر الالتزام، والكتاب الثاني أحكام الالتزام. (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٥م)، صـ٤٣، ٤٤ فقرة رقم ٢٩.

(٢) أحمد إبراهيم محمد الغول، "الأثر الرجعي في الفقه الإسلامي والقانون المدني دراسة مقارنة". (رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون بدمنهور، ٢٠٠٦م)، صـ٥١.

(٣) مجموعة الأعمال التحضيرية. (القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي، د.ت)، ٢/هامش، صـ٣٥.

(٤) والتقييد بالمميز يخرج غير المميز، لأن غير المميز إذا باع، فإن تصرفه يقع باطلاً، لأن ركن الرضا غير موجود، وحتى لو كان البيع بإذن وليه أو وصيه، عبد الفتاح عبد الباقي، "موسوعة القانون المدني المصري، نظرية العقد والإرادة المنفردة، دراسة معمقة ومقارنة بالفقه الإسلامي". (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٤٨م)، صـ٤٦٨ فقرة رقم ٢٦٦.

الصورة الثانية: أن يشتري تمثالاً على أنه أثري، ثم يتبين أنه تمثال حديث، أو يشتري ساعة على أنها من الذهب الخالص، في حين أنها من المعدن المطلي بالذهب، أو يهب مالاً لآخر اعتقادًا منه بأنه ابن صديق عزيز عليه قد مات، ثم يتضح أنه ليس كذلك.

الصورة الثالثة: أن يقدم شخص لآخر شهادة كاذبة أي مزورة توهم بمتانة منزل، أو بدقة بنائه، أو بكثرة إيراده، فيدفعه بهذا العرض إلى شرائه.

الصورة الرابعة: أن يكره شخصاً على بيع داره تحت تهديد القتل أو الضرب أو الاعتداء على العِرْض.

الصورة الخامسة: استغلال الزوجة الشابة دلالها وجمالها على زوجها الشيخ الهرم، لحمله على أن يهب ماله لها(١).

الصورة السادسة: أن يبيع شخص ملك غيره بدون إذنه.

الصورة السابعة: البيع بغير علم المشتري بالمبيع علمًا كافيًا.

الصورة الثامنة: قسمة المال الشائع إذا تمت بالتراضي، ولحق أحد المتقاسمين فيها غبن يزيد على الخُمس(٢).

فالصور السابقة، العقد فيها قابل للإبطال لمصلحة من تقرر البطلان لمصلحته

---

(١) د. أحمد إبراهيم محمد الغول، "الأثر الرجعي في الفقه الإسلامي والقانون المدني دراسة مقارنة"، ص٥١٨.

(٢) د. عبد الفتاح عبد الباقي، "موسوعة القانون المدني المصري، نظرية العقد والإرادة المنفردة"، ص٢٥٠، ٢٥١، ٢٩٩، ٣٣١، ٣٥٤، ٣٨٦، ٤٦٧، ٤٦٨، فقرة رقم ١٢٧، ١٤٧، ١٦٢، ١٧١، ١٨١، ٢٢٦، د. سمير تناغو، "المبادئ الأساسية في نظرية العقد وأحكام الالتزام". (الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ت)، ص٢٧، ٥١، ٥٧، ٥٩، ٦٥، فقرة رقم ٢٤، ٤١، ٤٩، ٥٢، ٥٨،

كناقص الأهلية ومن في حكمه، أو من عيبت إرادته، أو من نص القانون على حمايته بنص خاص دون المتعاقد الآخر.

فالعقد يكون قابلاً للإبطال لنقص أهلية أحد المتعاقدين(١) كما في الصورة الأولى، أو لتخلُّف شرط من شروط صحة العقد، وهي: الغلط(٢) كما في الصورة الثانية، والتدليس(٣) كما في الصورة الثالثة، والإكراه(٤) كما في الصورة الرابعة،

---

(١) الأهلية يُقصد بها بوجه عام: صلاحية الشخص لكسب الحقوق، والتحمل بالالتزامات، ومباشرة التصرفات القانونية التي يكون من شأنها أن ترتب لهذا الأمر أو ذاك، وهي نوعان: أهلية الوجوب، وأهلية الأداء. د. عبد المنعم حسني، "الموجز في النظرية العامة للالتزام". (القاهرة: مركز حسني للدراسات القانونية، ١٩٨٤م)، صـ١٣٥ فقرة رقم ١١٤).

(٢) الغلط هو: وَهْم يقوم في ذهن الشخص، فيصوِّر له أمرًا على غير حقيقته، وشرطه أن يكون جوهريًا، أي يبلغ حدًا من الجسامة بحيث لولاه لما أقدم المتعاقد على إبرام العقد. (م. أنور طلبة. "مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها محكمة النقض منذ إنشائها". (د.ط: د.ن، ١٩٣١م)، ٥/٧٣، ٧٤ (نقض ١٩٨٠/٢/٢٧ طعن ١٣٢ س٤٥ ق، نقض ١٩٧٠/٦/٢ طعن ١٣٤ س٣٦ ق).

(٣) التدليس هو: استعمال طرق احتيالية توقع المتعاقد في غلط يدفعه إلى التعاقد د/نزيه محمد الصادق المهدي، "النظرية العامة للالتزام". الجزء الأول، مصادر الالتزام، (دار النهضة العربية بالقاهرة ٢٠٠٢م)، ١/٩٨، ٩٩.

(٤) الإكراه هو: ضغط يقع على الشخص فيبعث في نفسه رهبة أو خوفًا يحمله على التعاقد م. أنور طلبة، "مجموعة المبادئ القانونية". ٥/٥٧، ٥٨ (نقض ١٩٧٤/١/٢٢م، طعن ٣٦٥ س٣٨ ق)، أ/عبد المنعم حسني، "الموجز في النظرية العامة للالتزام". (مركز حسني للدراسات القانونية ١٩٨٤م)، صـ٢٢، ٢٣، فقرة رقم ٣٣

والاستغلال(١) كما في الصورة الخامسة، بالإضافة إلى نص القانون كما في الصورة السادسة، والسابعة والثامنة (مادة ١/٤٦٦، ٤١٩، ٨٤٥ مدني مصري) فالبطلان في الصور الثلاث الأخيرة جاء على خلاف القاعدة العامة للعقد القابل للإبطال(٢).

المطلب الثاني: حكم العقد القابل للإبطال

العقد القابل للإبطال بوجه عام عقد صحيح ابتداءً مُنتج لكل آثاره، فهو بمنزلة العقد الصحيح التام إلى أن يتقرر بطلانه أو تصحيحه، وقد صور البعض العقد القابل للإبطال بأنه عقد مريض قد يُدركه الشفاء من جرثومة الخلل التي ينطوي عليها، وذلك بإجازة تصدر ممن له حق الإجازة، أو بتقادم الحق في التمسك بإبطاله، وفي هذه الحالة يستمر العقد على صحته وفي إنتاج آثاره، ويطهر من العيب الذي كان يعتريه، ويزول الإبطال الذي كان يتهدده(٣).

---

(١) الاستغلال هو: أن يستفيد العاقد من حالة الضعف النفسي للمتعاقد الآخر، فيبرم عقدًا ينطوي على عدم التعادل بين ما يعطيه المتعاقد الآخر، وما يأخذه بمقتضى العقد د/عبد الفتاح عبد الباقي، "موسوعة القانون المدني المصري، نظرية العقد والإرادة المنفردة"، ص٣٨٦، فقرة رقم ١٨١، أ/عبد المنعم حسني، "الموجز في النظرية العامة للالتزام"، صـ٢٤، فقرة رقم ٣٧، م. أنور طلبة، "مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها محكمة النقض منذ إنشائها"، ٥: ١٣، ١٤ (نقض ١٩٦٩/١/٢٨ طعن ٦١ س٣٥ ق، ونقض ١٩٦٨/١١/١٤ طعن ٤٤٦ س٣٤ ق).

(٢) د. أحمد إبراهيم محمد إبراهيم الغول، "الأثر الرجعي في الفقه الإسلامي والقانون المدني دراسة مقارنة"، ص٥١٨.

(٣) د. عبد الفتاح عبد الباقي، "موسوعة القانون المدني المصري، نظرية العقد والإرادة المنفردة"، صـ ٤٧٠، فقرة رقم ٢٢٩، ٢٣٠، د. عبد الرزاق السنهوري، "مصادر الحق في الفقه الإسلامي"، ٤: ١١٥، د. حمدي عبد الرحمن، "الوسيط في النظرية العامة للالتزامات"، =

وقد لا تدركه حالات الإنقاذ السابقة، فيعمل فيه سيف الإبطال بناءً على طلب صاحب المصلحة في إبطاله – وهو العاقد ناقص الأهلية أو من شاب رضاءه غلط أو تدليس أو إكراه أو استغلال، أو من قرر له القانون ذلك، أو الخلف العام لهذا المتعاقد – فإذا قضى بذلك فإن وجوده القانوني السابق ينعدم انعدامًا تامًا، ويرتد انعدامه إلى تاريخ إبرامه، أي بأثر رجعي، وتزول جميع الآثار التي رتبها من قبل واعتبر كأن لم يكن، وعندئذ يستوي العقد القابل للإبطال مع العقد الباطل(١). وتوضيح ذلك بإيجاز أن العقد يمر بمرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة القابلية للإبطال: وهي التي تتلو إبرام العقد، وفيها يكون العقد قائمًا ومنتجًا لآثاره، وعليه فإن باع ناقص الأهلية ماله مثلاً، التزم بالتسليم، وبنقل الملكية والضمان وغير ذلك من الالتزامات ما لم يتمسك بإبطال العقد، وفي نفس الوقت يلتزم المشتري بدفع الثمن، والفرق بينه وبين العقد الصحيح: أن العقد القابل للإبطال يتضمن خللاً يصلح سببًا لإبطاله، ويهدده بالفعل، في حين أن الثاني برئ من كل عيب(٢).

المرحلة الثانية: مرحلة مصير العقد القابل للإبطال. ذكرت أن المرحلة الأولى، وهي مرحلة القابلية للإبطال، يكون للعقد فيها وجود قانوني، لكنها مرحلة مؤقتة ولابد أن تنتهي يومًا ما، وانتهاؤها يكون بأحد طريقين: إما الإبطال وإما التصحيح،

=

الكتاب الأول صـ ٣٨٧، ٣٩٠، د. محمود جمال الدين زكي. "الوجيز في النظرية العامة للالتزامات". (ط٣، القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٧٨م)، صـ٢٢٧، فقرة رقم ١١٩.

(١) د. أحمد إبراهيم محمد إبراهيم الغول، "الأثر الرجعي في الفقه الإسلامي والقانون المدني دراسة مقارنة"، صـ٥٢٣.

(٢) د. عبد الفتاح عبد الباقي، "موسوعة القانون المدني المصري"، صـ ٤٦٩، ٤٧٠، فقرة ٢٢٨، د. محمود زكي، "الوجيز في النظرية العامة للالتزامات"، صـ٢٢٦، ٢٢٧، فقرة رقم ١١٩.

والإبطال لا يكون إلا بناءً على طلب المتعاقد الذي قرر القانون الإبطال لمصلحته دون شخص آخر، حتى ولو كان هذا الشخص الآخر هو المتعاقد مع من تقرر له حق الإبطال، فمثلاً: لو أبرم قاصر مع بالغ رشيد عقدًا، فلا يجوز للرشيد أن يطلب إبطال هذا العقد، لأن القابلية للإبطال تقرر لمصلحة القاصر فقط.

كما لا يجوز للمحكمة أن تقضي بالإبطال من تلقاء نفسها، وإنما تقضي به إذا طلبه من تقرر البطلان لمصلحته، وفي ذلك تنص المادة (١٣٨) مدني مصري بأنه: "إذا جعل القانون لأحد المتعاقدين حقًا في إبطال العقد فليس للمتعاقد الآخر أن يتمسك بهذا الحق".

والقاعدة أنه إذا طلب من قرر له القانون إبطال العقد من القاضي وتوافر سببه فإنه يجب على القاضي أن يقضي به، ما لم ينص القانون على خلاف ذلك، كما أن طلب إبطال العقد للمتعاقد ينتقل بعد موته إلى ورثته باعتبارهم خلفًا عامًا له، كما أن لدائنيه أن يباشروه باسمه ونيابة عنه، إعمالاً للدعوى غير المباشرة(١).

وبهذا أخذت محكمة النقض المصرية، حيث قضت بأنه: "متى كانت التصرفات المالية الدائرة بين النفع والضرر مثل التصرف بالبيع قابلة للإبطال لمصلحة القاصر، كما هو حكم المادة (١١١) من القانون المدني المصري، فإن للقاصر في حال حياته أن يباشر طلب الإبطال بواسطة من يمثله قانونًا، كما أن هذا الحق ينتقل بعد وفاته لوارثه بوصفه خلفًا عامًا يحل محل سلفه في كل ما له وما عليه فتؤول إليه

(١) د. عبد الفتاح عبد الباقي، "موسوعة القانون المدني المصري"، صـ٤٧٠، ٤٧١، فقرة ٢٢٩، ٢٣٠، د. عبد الرزاق السنهوري. "الوسيط". (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ١: ٥٢٨، ٥٢٩ فقرة رقم ٣٢٩، ٣٣٠، د/حمدي عبد الرحمن، "الوسيط في النظرية العامة للالتزامات"، الكتاب الأول، ص٣٩٠، د عبد الناصر توفيق العطار، "نظرية الالتزام في الشريعة الإسلامية والتشريعات العربية" الكتاب الأول مصادر الالتزام. (د.ط: د.ن، مطبعة السعادة)، صـ٢٥٢ فقرة رقم ١٢٣.

جميع الحقوق التي كانت لسلفه، وإذا كان موضوع طلب الإبطال تصرفًا ماليًا، فإنه بهذا الوصف لا يكون حقًا شخصيًا متعلقًا بشخص القاصر بحيث يمتنع على الخلف العام مباشرته"(١).

❁ أما تصحيح العقد القابل للإبطال فيكون بأحد أمرين:

الأمر الأول: الإجازة، وتصدر من العاقد الذي له حق التمسك بالإبطال أي من شرع البطلان لمصلحته– ناقص الأهلية أو من شاب رضاءه عيب – ويجوز وفقًا للقواعد العامة أن تكون صريحة أو ضمنية، والصريحة: تتضمن التصريح مباشرة بالنزول عن حق التمسك بالإبطال، والضمنية: هي التي يُستدل عليها من ظروف الحال، كأن يلجأ العاقد الذي قرر القانون الإبطال لمصلحته إلى تنفيذ العقد، أو إلى مطالبة العاقد الآخر بتنفيذه من جانبه، وفي ذلك تقضي المادة (١/١٣٩) مدني مصري بأنه: "يزول حق إبطال العقد بالإجازة الصريحة أو الضمنية". ويترتب على الإجازة – صريحة كانت أو ضمنية – تصحيح العقد القابل للإبطال، وتطهيره من العيب الذي كان يعتريه، وزوال الإبطال الذي كان يتهدده بسببه(٢).

---

(١) مجموعة أحكام محكمة النقض بتاريخ ١٩٥٨/٢/٢٧م س٩ رقم ١٩ ص١٦١.

(٢) د. محمود جمال الدين زكي، "الوجيز في النظرية العامة للالتزامات"، ص٣٢٢، ٣٣٠ فقرة رقم ١٢٣، د عبد المنعم البدراوي. "النظرية العامة للالتزامات في القانون المصري" الجزء الأول مصادر الالتزام. (القاهرة: غير محدد، ١٩٧٥م)، ١/٣٥١، ٣٥٢، فقرة ٢٦٨، د. عبدالمنعم فرج الصده، "مصادر الالتزام". (دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٨٦م): ص٢٨٥، د. عبد الفتاح عبد الباقي، "موسوعة القانون المدني المصري"، نظرية العقد والإرادة المنفردة ص٤٧٣، فقرة رقم ٢٣٢، د. عبد الرازق حسن فرج، "الإجازة في التصرفات القانونية". دراسة مقارنة في القانون المدني والشريعة الإسلامية، (مطبعة الفجر الجديد بالقاهرة ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م)، ص١٩، ٢٠، ٢١، ٣٧، فقرة رقم ١٤، ١٥، ١٦، ٣٠.

والحق في إجازة العقد ينتقل بعد موت من له الإجازة إلى الوارث باعتباره خلفًا له، لأن حق الإبطال إذا كان ينتقل إلى الوارث على نحو ما سبق وأخذت محكمة النقض، فإن له من باب أولى أن يتنازل عن دعوى الإبطال بالإجازة، لأنها لا تضيف إليه جديدًا، وإنما تقوى فيه عوامل الصحة، وتؤكد ما أنتجه من آثار في الفترة ما بين العقد وصدور الإجازة(١).

وفي ذلك قضت محكمة النقض المصرية بأنه: "وإن كانت المادة (١/١٣٩) من القانون المدني المصري تقضي بأن يزول حق إبطال العقد بالإجازة الصريحة أو الضمنية، إلا أنه لما كان من المقرر من قضاء محكمة النقض(٢)، أن عبء إثبات إجازة عقد قابل للإبطال، إنما يقع على عاتق مدعي الإجازة، وإذ لم يقدم الطاعنون ما يدل على تمسكهم بهذا الدفاع أمام محكمة الموضوع، وإغفالها تحقيقه، فإنه لا يقبل منهم إثارته لأول مرة أمام محكمة النقض"(٣).

الأمر الثاني: هو التقادم، ومعناه: مُضي الزمن، ففوات الزمن يُسْقط الحق في إبطال العقد القابل للإبطال، ويصير بذلك صحيحًا نهائيًا، لأن حق المتعاقد الذي تقرر له الإبطال ليس مطلقًا، وإنما هو مقيد بأجل محدد، فإذا مضى هذا الأجل سقط ذلك الحق، وتأكدت صحة العقد منذ إبرامه أي بأثر رجعي، وزال الخطر الذي كان يتهدده نهائيًا، ولا يجوز إبطاله بعد ذلك لا عن طريق الدعوى، ولا عن طريق الدفع.

---

(١) د. عبد الرازق حسن فرج، "الإجازة في التصرفات القانونية "، ص٤٩، ٥٠، فقرة رقم ٤١.

(٢) د. ياسر نصار. "موسوعة دائرة المعارف القانونية" الكتاب الثاني. (غير محدد: غير محدد، ١٩٨١م)، ٨: ٤٦٠ نقض ١٩٦٢/٥/٣ الطعن رقم ٤٤٩ لسنة ٢٩، رقم ٥٩٥.

(٣) م. أنور طلبة، "مجموعة المبادئ القانونية"، ٥: ٦٦ (نقض ١٩٧٢/٢/١٥م طعن ١٨٩ س٣٧ ق).

ومدة تقادم حق طلب الإبطال مختلفة، تبعًا لاختلاف سبب البطلان النسبي، فإن كان السبب هو نقص الأهلية، فمدة التقادم ثلاث سنوات تبدأ من وقت زوال نقص الأهلية – وليس من تاريخ إبرام العقد – أي من وقت بلوغ المتعاقد سن الرشد إن كان قاصرًا، أو من وقت رفع الحجر عنه إن كان سفيهًا أو ذا غفلة، أو من وقت موته في جميع الأحوال، وإن كان السبب هو الغلط أو التدليس أو الإكراه، فمدة التقادم ثلاث سنوات تبدأ من وقت انكشاف الغلط أو التدليس، أو من وقت ارتفاع الإكراه بحسب الأحوال، أو خمس عشرة سنة من وقت تمام العقد أي صدوره أي المدتين أقصر، وإن كان السبب هو الاستغلال، فمدة التقادم سنة واحدة، تبدأ من تاريخ إبرام العقد(١).

وقد نصت المادة (١٤٠) مدني مصري على أنه: "يسقط الحق في إبطال العقد إذا لم يتمسك به صاحبه خلال ثلاث سنوات، ويبدأ سريان هذه المدة، في حالة نقص الأهلية، من اليوم الذي يزول فيه السبب، وفي حالة الغلط أو التدليس، من اليوم الذي ينكشف فيه، وفي حالة الإكراه من يوم انقطاعه وفي كل حالة لا يجوز التمسك بحق الإبطال لغلط أو تدليس أو إكراه إذا انقضت خمس عشرة سنة من وقت تمام العقد"، كما نصت المادة (٢/١٢٩) مدني مصري على أنه: "ويجب أن تُرفع الدعوى بذلك [أي بإبطال العقد أو إنقاص الالتزامات حالة الاستغلال] خلال

(١) د. عبد الرزاق السنهوري. "مصادر الحق في الفقه الإسلامي". (بيروت: المجمع العلمي العربي الإسلامي، منشورات محمد الداية، ١٩٥٣م، ١٩٥٤م)، ٤: ١١٨، د. حمدي عبد الرحمن، "الوسيط في النظرية العامة للالتزامات". الكتاب الأول، صـ ٣٩٨، د. محمود زكي، "الوجيز في النظرية العامة للالتزامات"، صـ٢٣٨، فقرة رقم ١٢٦، د. عبد الفتاح عبد الباقي، "موسوعة القانون المدني المصري، نظرية العقد والإرادة المنفردة". صـ٤٧٨، فقرة رقم ٢٣٤، د. عبد الرازق فرج، "الإجازة في التصرفات القانونية". صـ١٢٥، ١٢٦، فقرة رقم ١٠١.

سنة من تاريخ العقد وإلا كانت غير مقبولة"(١).

وتطبيقًا لذلك ذهبت محكمة النقض المصرية إلى أنه: "يقضي الشق الثاني من الفقرة الأولى من المادة (١١١) من القانون المدني المصري ببطلان تصرفات الصبي المميز متى كانت ضارة به ضررًا محضًا، وتقضي الفقرة الثانية من المادة (١٤١) من ذات القانون بسقوط دعوى البطلان بمضي خمس عشرة سنة من وقت العقد، ومؤدى هذين النصين مرتبطين أن يعتبر إقرار الصبي المميز بمحضر صلح تصرفًا باطلاً ولا تسقط الدعوى ببطلانه إلا بمضي خمس عشرة سنة منذ صدوره فيما لو اعتبر ضارًا به ضررًا محضًا"(٢).

المطلب الثالث: موقف الفقه الإسلامي من مشكلة الأثر الرجعي

أما عن موقف الفقه الإسلامي من مشكلة الأثر الرجعي، فالمتتبع لآيات وأحاديث الأحكام، وقواعدِ الفقه وأصولِه، والفروع الفقهية المختلفة، التي ساقها الفقهاء في كتب الفقه، يجد أن القاعدة العامة هي: عدم رجعية التشريع الإسلامي، الذي عَبَّر عنه بعض الفقهاء بالاقتصار، والبعض الآخر بالنقل، ومعناه: ثبوت الحكم في الحال، وأن الاستثناء هو: إعمال الأثر الرجعي في حالة الضرورة، أو المصلحة العامة أو الخاصة(٣).

ولعل إعمال هذا الاستثناء، يجد أساسه في آيات القرآن الكريم، وأحاديث

---

(١) م. أنور طلبة، "مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها محكمة النقض"، ٥: ١٧ (نقض ١٩٨٠/١٢/٦، طعن ١٢٠٧ س٤٩ ق).

(٢) م. أنور طلبة، "مجموعة المبادئ القانونية محكمة النقض". ٥: ٦٨ (نقض١٩٦٧/١٢/١٢م طعن٢١٣ س٣٤ ق).

(٣) د. أحمد إبراهيم محمد إبراهيم الغول، "الأثر الرجعي في الفقه الإسلامي والقانون المدني دراسة مقارنة"، صـ ١٠.

النبي ﷺ ومن الأدلة على ذلك، قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [النساء من الآية رقم: ٢٢]، فهذا النص له وجهان: أحدهما مدني، والآخر جنائي. فمن الناحية المدنية، اقتضت الآية تحريم نكاح زوجة الأب على الابن بعد أن كان جائزًا، ومن ثم سرى هذا التحريم على العقود التي تمت، أو التي كانت في سبيلها إلى التكوين قبل نزولها؛ فأبطلتها.

ومن الناحية الجنائية، أصبح نكاح زوجة الأب جناية، يترتب على انعقاده، الإثم والعقوبة، والآية قد رفعت الإثم والعقوبة عمن فعل ذلك قبل ورود النص. ومن ثم كان له أثر رجعي من الناحية المدنية دون الجنائية.

أما عن الأثر الرجعي للعقود وللتصرفات الشرعية، فعلماء الفقه الإسلامي في كتبهم القديمة، لم يحددوه نصًّا، ولعل السبب في ذلك أنه مصطلح حديث، لم يظهر على الساحة العلمية إلا في العصر الحديث، نتيجة لتطور الإنسان وفكره القانوني لكن بالبحث في كتب الفقه وقواعِده، وُجِدَت ألفاظ فقهية استخدمها الفقهاء بمعنى الأثر الرجعي للعقود وللتصرفات.

ومن هذه الألفاظ: الاستناد، والتبين، والتقدير، والانعطاف، والكشف، وفسخ العقد رفع له من أصله أو من حينه، وغيرها، وهي مع اختلاف ألفاظها، تتفق في أن الهدف منها هو: انسحاب الحكم إلى الماضي، أي إلى وقت إبرام العقد، أو ابتداء التصرف. فمثلاً: بيع الفُضولي الموقوف على إجازة المالك الحقيقي، يَنْفُذ من وقت إجازة المالك مستندًا إلى وقت إبرام العقد، أي بأثر رجعي وليس من وقت الإجازة، ومن ثم يترتب على استناد البيع إلى وقت ابتداء العقد، أن المشتري من الفضولي يَسْتَحِق المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة؛ لأنها تكون قد حَدَثت على مِلْكه لا عَلَى مِلْك المُجِيز، ولو لم يكن للإجازة أثر رجعي، لكانت الزيادة من حق المالك

الحقيقي لا المشتري، كما يترتب على استناد الإجازة، أن ثمن المبيع الذي يستحقه المالِك الحقيقي يكون أمانة في يد الفُضولي(١) فلو هلك في يده لا يضمنه كالوكيل، وسواء كان هلاكه قبل الإجازة أو بعدها؛ لأن الإجازة اللاحقة كالوكالة السابقة، ولو لم يكن للإجازة أثر رجعي، لكان الهلاك على الفضولي، فيضمنه كالغاصب، وغير ذلك من الأمثلة(٢).

(١) يقول الكمال بن الهمام في كتابه شرح فتح القدير ٥٥/٧:"وإذا أجاز المالك صار المبيع ملكاً للمشتري والثمن مملوكاً له أمانة في يد الفضولي، فلو هلك لا يضمنه كالوكيل.....". البابرتي، محمد بن محمد بن محمود بن أحمد الرومي: العناية على الهداية، مطبوع مع شرح فتح القدير، طبعة دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ٥٤/٧, ابن عابدين: خاتمة المحققين محمد أمين: حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ ١٩٦١م، ١١٤/٥ الكاساني، علاء الدين بن أبي بكر بن مسعود، الملقب بملك العلماء، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع". (طبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م)، ١٥١/٥، ومن الجدير بالذكر أن أشير إلى أن كون المبيع أمانة في يد الفضولي، إنما هو على رأي الفقهاء القائلين بتوقف تصرفات الفضولي على إجازة من جق الإجازة، أما على رأي القائلين ببطلانها وعدم توقفها، فالفضولي ضامن للثمن إذا هلك كالغاصب.

(٢) د. أحمد إبراهيم محمد إبراهيم الغول، مرجع سابق، صـ ١١.

المبحث الثاني: موقف الفقه والقضاء من إعمال الأثر الرجعي لإجازة[١] العقد القابل للإبطال

الإجازة في الفقه الإسلامي هي إنفاذ التصرف بكل ما يدل على الرضا به،

(١) الإجازة هي: تصرف يقصد به النزول عن الحق في التمسك بإبطال العقد ممن تقرر له هذا الحق د/لاشين محمد يونس الغياتي، "بيع ملك الغير". مكتبة جامعة طنطا، (الطبعة الأولى ١٩٨٦م، صـ١٤٩)، وقيل هي تصحيح التصرف بالتجاوز عن العيب الذي لحق به د/حمدي عبد الرحمن، "الوسيط في النظرية العامة للالتزامات". الكتاب الأول ص٣٩١، وقيل هي التنازل عن طلب الإبطال ممن يتقرر لمصلحته من المتعاقدين د.عبد الناصر العطار، "نظرية الالتزام في الشريعة الإسلامية والتشريعات العربية". الكتاب الأول، صـ٢٥٢، فقرة ١٢٣، د/عبد الفتاح عبد الباقي، "موسوعة القانون المدني المصري، نظرية العقد والإرادة المنفردة". صـ٤٧٣، فقرة رقم ٢٣٢)، كما قيل بأنها هي تصحيح العقد برفع العيب الذي يلحقه، أو هي: تصرف قانوني من جانب واحد ينزل به العاقد عن حقه في طلب إبطال العقد (د/محمود زكي، "الوجيز في النظرية العامة للالتزامات". ص٢٢٨، ٢٢٩، فقرة رقم ١٢١، وقيل الإجازة هي وسيلة لعدم ظهور البطلان في النطاق القانوني. أي لمنع وجود دعوى به، وأثرها لذلك ليس إسقاط دعوى البطلان بل وضع حائل دون وجودها د.جميل الشرقاوي، "النظرية العامة للالتزام". صـ٣٦١، فقرة ١٤٢، وقيل هي عمل قانوني، صادر من جانب واحد، يزيل به المتعاقد عيبًا في العقد، كأن يخوله الحق في طلب إبطاله، فهي في تصويرها تعتبر نزولاً عن الحق في طلب الإبطال د.عبد الرازق فرج، "الإجازة في التصرفات القانونية". ص٧، فقرة رقم ٣)، وفي تعريف آخر قيل هي عمل قانوني صادر من جانب واحد لمن تقرر لمصلحته قابلية العقد للإبطال د. السنهوري، "الوسيط". ٥١٦/١ فقرة رقم ٣١٧ طبعة دار إحياء التراث، د. رفعت العدلي، "إجازة التصرف القانوني بين القانون المدني والفقه الإسلامي". ص٢٨٠، رسالة دكتوراه من كلية الحقوق (جامعة الزقازيق ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م).

وقد عَّرفها الفقهاء بتعريفات كثيرة مفادها: إظهار رغبة صاحب الحق، وموافقته على إمضاء العقد، باعتبار أن العقد إنما حُكم عليه بالوقف مراعاة له، ودفعاً للضرر عنه(١)، وهي ترد على بعض العقود والتصرفات، كالعقد الموقوف، والعقد المشتمل على خيار، وتصرف المكره عند بعض الفقهاء، وأبرز العقود التي تقبل الإجازة: العقد الموقوف، وقد توسع بعض الفقهاء في تعداد صوره، والذي يُعد أشهرها بيع الفضولي الموقوف على إجازة المالك، فالأثر الرجعي لإجازة تصرُّف الفُضولي يكون في المسائل التي لا تقبل التعليق بالشرط، كالبيع، والهبة، والإجارة ونحوها، أما التي تقبل التعليق، كالطلاق، والخُلع، والنذر ونحوها فليس لإجازتها أثر رجعي، ومن ثم فالكلام على الأثر الرجعي هنا ينطبق على ما لا يقبل التعليق دون ما يقبله.

ومن ثم فإن اقتصار الإجازة على العقد القابل للإبطال، يُخرج العقد الباطل، فهو لا تُلحقه الإجازة وفقًا لما جاء في نص المادة (١/١٤١) مدني مصري: "ولا يزول البطلان بالإجازة" ولأن العقد الباطل معدوم، ولا يمكن لأحد طرفيه أن ينشئ من العدم عقدًا(٢).

كما إن إجازة من له حق إجازة العقد القابل للإبطال تُصححه، لكن هل لهذه الإجازة أثر رجعي يستند إلى وقت إبرام العقد أم لا؟ وهل تقتصر هذه الإجازة بالنسبة للمتعاقدين فقط أم تمتد بالنسبة للغير أيضاً، للإجابة عن هذه التساؤلات وبيان موقف الفقه والقضاء منها، قمت بتقسيم هذا المبحث إلى المطالب التالية:

---

(١) د. عبد العزيز مصطفى الخالد. "العقد الموقوف والأحكام المتعلقة به في الفقه الإسلامي". (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، ١٩٧٩م)، صـ١٠٤.

(٢) د. محمود زكي، "الوجيز في النظرية العامة للالتزامات". ص٢٢٩ فقرة رقم ١٢٢، د/حمدي عبد الرحمن، "الوسيط في النظرية العامة للالتزامات". الكتاب الأول ص٣٩١، د/السنهوري، "الوسيط"، ١: ٥١٣، ٥١٤ فقرة رقم ٣١٤، ٣١٥.

المطلب الأول: موقف الفقه من إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال.

المطلب الثاني: موقف القضاء من إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال.

المطلب الأول: موقف الفقه من إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال

إن الإجازة تصح كتصرف قانوني باستيفاء أركان التصرف القانوني الذي يتطلب شروط لصحته وانعقاده، فيشترط لصحة الإجازة ما يُشترط لإنشاء التصرف، فتلحق الإجازة التصرف منذ وجوده ويصير بها نافذاً ولقد اختلفت الآراء في إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال على النحو التالي:

الرأي الأول: ويرى أنصاره أن إجازة العقد القابل للإبطال لها أثر رجعي فيما بين المتعاقدين، ومن ثم يعتبر العقد صحيحًا من وقت صدوره، وليس من وقت الإجازة فحسب، لكن بشرط ألا يُخِل هذا الأثر بحقوق الغير(١).

واستند هذا الرأي فيما ذهب إليه إلى نص المادة (٢/١٣٩) مدني مصري

---

(١) د. السنهوري، "الوسيط"، ١: ٥١٨ فقرة رقم ٣١٨، والسنهوري، "مصادر الحق في الفقه الإسلامي"، ١: ١١٧، د. محمد حسني عباس، "العقد والإرادة المنفردة". صـ١٩٥ فقرة رقم ١٧٦، د. عبد الرازق فرج، "الإجازة في التصرفات القانونية". صـ١٣٣، فقرة رقم ١٠٦، د. نزيه محمد الصادق، "النظرية العامة للالتزام ". ١: ١٦٢، د/سمير تناغو، "المبادئ الأساسية في نظرية العقد وأحكام الالتزام". صـ١٠٤ فقرة رقم ٩٠، د. فتحي عبد الرحيم عبد الله. "العناصر المكونة للعقد كمصدر للالتزام في القانونين المصري والإنجليزي المقارن". (المنصورة: مجموعة البحوث القانونية والاقتصادية (٧) كلية الحقوق جامعة المنصورة، ١٩٧٨م)، صـ٤٦٢، فقرة رقم ٢٤٧.

والتي تقول: "وتستند الإجازة إلى التاريخ الذي تم فيه العقد دون إخلال بحقوق الغير". ومعنى ذلك: أن العقد يعتبر صحيحًا بصفة نهائية من وقت انعقاده، وكأنه لم يكن قابلاً للإبطال(١).

ولعل مما يؤيد هذا القول أيضاً: ما تقرر من سقوط حق الشفيع في الشفعة إذا كان البائع أو المشتري قد وجه إنذار شفعة إلى الشفيع بمقتضى العقد القابل للإبطال، أو كان قد تم تسجيل العقد، فانفتح بهذا الإجراء أو ذاك ميعاد سقوط الحق في الشفعة، لأن هذه الإجازة لا تنشئ عقدًا جديدًا، وإنما هي تقلب العقد صحيحاً منذ بدء انعقاده بأثر رجعي، فلا ينشأ عن ذلك حق شفعة جديد، إذ لو كانت تنشئ عقدًا جديدًا لجاز للشفيع طلب الشفعة(٢).

ويترتب على هذا القول برجعية الإجازة، أن آثار هذا التصرف المجاز ومنذ إبرامه هي التي تحدد حقوق المتصرف الذي كان له الحق في أن يختار الإبطال بدلاً من الإجازة، وكذلك حقوق خلفه ودائنيه(٣).

الرأي الثاني: وذهب أنصاره إلى أن إجازة العقد القابل للإبطال ليس لها أثر رجعي، وكل ما تفعله الإجازة، أنها تزيل الخطر الذي كان يهدد العقد بالإبطال(٤).

---

(١) د. أحمد إبراهيم محمد إبراهيم الغول، "الأثر الرجعي في الفقه الإسلامي والقانون المدني دراسة مقارنة"، ص٥٣٣.

(٢) د. عزت محمد حنورة. "نظرية الشفعة في القانون المصري". (د.ط: د.ن، ١٩٨٧م)، ص١١٢، فقرة رقم ٧٠.

(٣) د. جميل الشرقاوي، "النظرية العامة للالتزام"، ص٢٧١، فقرة رقم ٥٥.

(٤) د. محمود زكي، "الوجيز في النظرية العامة للالتزامات"، ص٢٣١، ٢٣٢، فقرة ١٢٣، د. عبد المنعم البدراوي، "النظرية العامة للالتزامات". ١: ٣٥٤، فقرة رقم ٢٧٠، د. عبد المنعم فرج الصده، "مصادر الالتزام". ص٢٨٨، فقرة رقم ٢٥٠، د. محمد الغشم، "إجازة التصرفات".
=

واستدلوا على ذلك: بأن القول بالأثر الرجعي للإجازة لا يتفق مع قواعد العقد القابل للإبطال، لأنه عقد صحيح منذ إبرامه إلى أن يتقرر بطلانه بالتقاضي أو بالتراضي، ومن ثم فهو منتج لجميع آثاره القانونية في هذه الفترة منذ مولده، فينقل الملكية، ويرتب الرهن، وغير ذلك من الآثار، طالما أنه لم يتقرر إبطاله، ولو كان البائع أو الراهن قاصرًا، ومن ثم فهو ليس بحاجة إلى أن تستند إجازته إلى الماضي لتصححه في وقت كان خلاله بالفعل صحيحاً، وبالتالي فإجازته بعد ذلك من المجيز تقتصر على استقرار العقد(١).

الرأي الراجح: أميل إلى ما ذهب إليه أصحاب الرأي الثاني، القائلين بأن إجازة العقد القابل للإبطال ليس لها أثر رجعي، وذلك لأن العقد القابل للإبطال صحيح ابتداء، مُنتج لكل آثاره، فهو بمنزلة العقد الصحيح التام، ومن ثم فالدور الذي تلعبه الإجازة، هو إنقاذه من جرثومة الخلل التي ينطوي عليها، وبالتالي زوال الإبطال الذي كان يهدده.

ولقد نصت المادة (٢/١٣٩) مدني مصري على أنه: "وتستند الإجازة إلى التاريخ الذي تم فيه العقد دون إخلال بحقوق الغير". فهل معنى ذلك أن الأثر الرجعي للإجازة، لا يُنَفَّذ إذا تعارض مع حق الغير أم لا؟ لتوضيح ذلك أشير إلى المقصود بالغير، ومعنى عدم الإخلال بحقوقه، وصورة ذلك، ورأي الفقه فيه، وذلك على النحو التالي:

=

صـ٤٨٦، فقرة ٥٠٥، د. عبد الفتاح عبد الباقي، "موسوعة القانون المدني المصري". نظرية العقد والإرادة المنفردة صـ٤٧٧، فقرة رقم ٢٣٢، د. رفعت العدلي، "إجازة التصرف القانوني"، صـ٤٥٧.

(١) د. أحمد إبراهيم محمد إبراهيم الغول، "الأثر الرجعي في الفقه الإسلامي والقانون المدني دراسة مقارنة"، صـ٥٣٦.

– المقصود بالغير هنا: الخلف الخاص(١) للمتعاقد الذي له حق التمسك بالإبطال والذي تعاقد معه في الفترة بين العقد والإجازة، أي من تلقى منه حقًا على مال معين قبل الإجازة.

وعلى ذلك فلا يعتبر من الغير هنا، وتسري في حقهم الإجازة: الخَلَفُ العام لمن صدرت منه الإجازة، وهم ورثته، وكذلك دائنو المجيز يُحتج عليهم بالإجازة ولا يستطيعون الطعن فيها إلا طبقاً لأحكام الدعوى البوليصية(٢) إذا صدرت الإجازة إضرارًا بحقوقهم، وكذلك خلفاء المتعاقد الآخر الذي ليس له حق إبطال العقد لا يعتبرون من الغير، فتظل حقوقهم خاضعة لحكم القواعد العامة(٣)، وذلك كأن اشترى

---

(١) الخلف الخاص هو الشخص الذي تلقى حقاً معيناً عن غيره كالمشتري وغيره، بينما الخلف العام هو الوارث والموصى له، والقاعدة العامة أن آثار العقد تنصرف إلى الخلف العام دون الخاص، وهناك استثناءات وغالباً تنص القوانين على آثار العقد للخلف العام والخاص د. سليمان مرقس. "الوافي في شرح القانون المدني ٢. في الالتزامات" المجلد الأول: نظرية العقد والإرادة المنفردة. (د.ط: د.ن، ١٩٨٧م)، ص٣٢٥.

(٢) ويطلق عليها أيضاً دعوى عدم نفاذ التصرفات، وهي تلك الدعوى التي يرفعها الدائن ليدفع عن نفسه نتائج غش المدين إذا عمد هذا إلى التصرف في ماله إضرارًا بحق الدائن، فيطعن الدائن في هذا التصرف ليجعله غير نافذ في حقه، فيعود المال إلى الضمان العام، تمهيدًا للتنفيذ عليه ومن ثم فالهدف منها: عدم نفاذ التصرف الذي قام به المدين في مواجهة دائنه إذا توافرت شروط معينة (د. عبد المنعم حسني، "الموجز في النظرية العامة للالتزام". ص١٣٠، د. سمير تناغو، "المبادئ الأساسية في نظرية العقد وأحكام الالتزام". ص٢٤٠).

(٣) د. عبد المنعم البدراوي، "النظرية العامة للالتزامات".١: ٣٥٤، فقرة رقم ٢٧٠، د. جميل الشرقاوي، "النظرية العامة للالتزام". الكتاب الأول ص٢٧١، فقرة ٥٥، د. محمد الغشم، "إجازة التصرفات". ص ٤٧٩، فقرة ٤٩٧، د. فتحي عبد الرحيم عبد الله، "العناصر المكونة للعقد". ص ٤٦٢، فقرة رقم ٢٤٧.

قاصر عينًا، ثم عاد البائع متوقعًا إبطال العقد، فباع العين ذاتها إلى مشتري آخر، ولكن القاصر بدلاً من أن يطلب الإبطال، أجاز عقد شرائه بعد بلوغه سن الرشد، فإن الإجازة تنتج أثرها في مواجهة المشتري الثاني، فهو قد تلقى حقوقه من البائع، والبائع لم يكن له الحق في طلب الإبطال(١).

– معنى عدم الإخلال بحقوق الغير: أي عدم الإضرار بهذا الخلف الخاص المتمثل في عدم سريان أثر الإجازة عليه إن تعارضت مع حقوقه(٢).

– الأمثلة على ذلك: منها: لو باع ناقص الأهلية أرضه لزيد، ومثل هذا البيع قابل للإبطال لمصلحته وبعد بلوغه سن الرشد باعها مرة ثانية لبِكْر، ثم أجاز البيع الأول(٣).

فهل تسري هذه الإجازة على الخلف الخاص وهو بَكْر في هذا المثال إعمالاً للأثر الرجعي أم لا تسري، وتخلص له الملكية دون زيد؟ ومنها: لو رهن قاصر عقاره، وبعد بلوغه سن الرشد رهنه ثانيًا لشخص آخر ثم أجاز الرهن الأول(٤). فهل إجازته للعقد الأول، تضر بحق المرتهن الثاني إعمالاً للأثر الرجعي أم لا؟ ومنها: لو باع ناقص الأهلية عينًا مملوكة له، وبعد بلوغه سن الرشد رهنها لدائن مرتهن، ثم أجاز عقد البيع(٥). فهل تؤثر هذه الإجازة على حق الدائن المرتهن تطبيقًا للأثر الرجعي أم لا؟ ومن ثم تخلص العين للمشتري مثقلة بالرهن لصالح المرتهن رغم الإجازة.

---

(١) د. عبد الرازق حسن فرج، "الإجازة في التصرفات القانونية". ص١٣٣، فقرة رقم ١٠٦.

(٢) د. جميل الشرقاوي، "النظرية العامة للالتزام". ص ٢٧١ ونظرية بطلان التصرف القانوني، ص٣٦٣، فقرة رقم ١٤٢.

(٣) د. عبد الفتاح عبد الباقي، "موسوعة القانون المدني المصري"، ص٤٧٧، فقرة رقم ٢٣٢.

(٤) د. عبد المنعم البدراوي، "النظرية العامة للالتزامات". ١: ٣٥٤، فقرة رقم ٢٧٠.

(٥) د. نزيه محمد الصادق، "النظرية العامة للالتزام". ١: ١٦٢.

– ولقد اختلف الفقه في الأثر الرجعي للإجازة بالنسبة للغير، واختلافهم مبني على رأيهم في الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال، ومن ثم كان في المسألة اتجاهان:

الاتجاه الأول: وذهب أصحابه القائلون بالأثر الرجعي للإجازة، إلى أن أثر الإجازة لا ينفذ في حق الغير، وهو الخلف الخاص، إذ تخلص له ملكية العين إذا كان العقد الثاني بيعًا، أو تخلص للمشتري مثقلة بحق الرهن لصالح الغير، إذا كان العقد الثاني رهنًا، ومن ثم فهو مقدم على المتلقي لحقه بالعقد القابل للإبطال(١)، إلا أنهم مع اتفاقهم على ذلك، اختلفوا في علة عدم سريان الأثر الرجعي للإجازة على الغير، على آراء، منها ما يلي:

الرأي الأول: ويرى أن فكرة عدم سريان الأثر الرجعي للإجازة بالنسبة للخلف الخاص مبنية على نزول العاقد بالتصرف الثاني الذي أجراه عن حقه في إجازة التصرف الأول(٢).

ومن ثم فإجازته للعقد بعد ذلك تخل بالالتزام الاتفاقي الذي تقرر في العقد المبرم مع الخَلَف الخاص، وبالتالي لا يُحْتَجُّ بالإجازة في مواجهته(٣).

---

(١) د. السنهوري، "الوسيط"، ١: ٥١٨، فقرة رقم ٣١٨، د/نزيه محمد الصادق، "النظرية العامة للالتزام"، ١: ١٦٢، د. عبد الرازق حسن فرج، "الإجازة في التصرفات القانونية". صـ١٣٣، فقرة رقم ١٠٦.

(٢) د. محمود زكي، "الوجيز في النظرية العامة للالتزامات". صـ٢٣٢، فقرة رقم ١٢٣، د. عبد المنعم فرج الصده، "مصادر الالتزام". صـ٢٨٨، فقرة ٢٥٠، ومجموعة الأعمال التحضيرية، ٢: ٢٤٣.

(٣) د. أحمد شوقي عبد الرحمن، "إجازة العقد القابل للإبطال". صـ٦١، اقتبسه الدكتور محمد الغشم في كتابه: إجازة التصرفات صـ٤٨٢.

نقد هذا الرأي: واعتُرض عليه بأن معنى ما ذكرتموه، أن للخَلَف الخاص أن يتمسك بإبطال التصرف، وهذا يمكن دفعه بأن إبطال هذا التصرف لا يتقرر إلا بالتراضي أو بالتقاضي، أما قبل ذلك، فالعقد القابل للإبطال يبقى صحيحاً منتجاً لكل آثاره، ويكون له حق التقدم على التصرف الثاني، ولا تزيده الإجازة إلا تأييدًا لأفضليته السابقة من قبل(١).

الرأي الثاني: ويرى أن أساس عدم سريان الأثر الرجعي للإجازة على الخَلَف الخاص، هو حوالة العاقد حقه في الإبطال للخلف الخاص الذي تعاقد معه، والذي نشأ حقه بالتصرف الثاني، على أساس أن الطعن بالبطلان في التصرف الأول يعتبر تابعاً طبيعياً للحق الذي يكسبه الخلف الخاص بالتصرف الثاني(٢).

نقد هذا الرأي: واعتُرض عليه بأن حوالة العاقد حق الطعن بالبطلان للخلف الخاص، لا تلزم إلا طرفيه، وبالتالي لا يُلزم المتصرف بهذا الاتفاق باعتباره من الغير، وعليه، فإن صدرت الإجازة من المجيز رتبت أثرها بالنسبة له، وزال الحق في الإبطال، ولا يبقى للخلف الخاص سوى الحق في التعويض لإخلال المتعاقد معه بالتزامه العقدي المستمد من العقد الثاني(٣).

---

(١) د. عبد المنعم فرج الصده، "مصادر الالتزام". ص٢٨٨، فقرة ٢٥٠، د/سليمان مرقس، "شرح القانون المدني". (٣) "العقود المسماة". (المجلد الأول، عقد البيع، عالم الكتب بالقاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٨٠م) ٢: ٤٧١، ٤٧٢، المجلد الأول.

(٢) د. محمود زكي، "الوجيز في النظرية العامة للالتزامات". ص٢٣٢، فقرة ١٢٣، د. جميل الشرقاوي، "النظرية العامة للالتزام". ص٢٧٢، فقرة ٥٥، الكتاب الأول، ونظرية بطلان التصرف القانوني ص٣٦٤، فقرة رقم ١٤٢.

(٣) د. أحمد شوقي عبد الرحمن، "إجازة العقد القابل للإبطال". ص٦٢، د/رفعت العدلي، "إجازة التصرف القانوني بين القانون المدني والفقه الإسلامي". ص ٤٦٢.

الرأي الثالث: ويرى أن علة عدم سريان الأثر الرجعي للإجازة على الخَلَف الخاص تقوم على أن التصرف الثاني الذي يعقده من تقرر له حق الإبطال مع الغير، يتضمن التزاماً عليه بضمان فعله الشخصي، وهذا الالتزام يترتب عليه عدم صدور إجازة من جانبه تصحح العقد الأول القابل للإبطال، لأن هذه الإجازة يترتب عليها زوال حقوق المتصرف إليه الثاني بسبب الفعل الشخصي للمتصرف، وعليه فإن أجاز التصرف، فإجازته لا تسري في حق المضمون له، وهو المتصرف إليه الثاني(١).

نقد هذا الرأي: واعْتُرِض عليه باعتراضات: منها: أن عدم نفاذ الإجازة في مواجهة الخَلَف الخاص لن يؤدي إلى أن تكون له الأفضلية على المتعاقد المتلقي لحقه بالعقد القابل للإبطال، لأن العقد القابل للإبطال كما أشرت من قبل، يظل قائمًا ومنتجًا لآثاره.

ومنها: الالتزام بالضمان لو نشأ عن عقد، فإنه لا يلزم إلا طرفيه، وبالتالي لا يُنَفَّذ في مواجهة الغير، ومن ثم لا يلزم المتصرف إليه الأول، لكونه من الغير بالنسبة للعقد الثاني، وعليه فإن أجيز العقد، ترتبت آثار الإجازة بالنسبة للمتصرف الأول، ويزول حق المتصرف في التمسك بالإبطال، ولا يبقى للخلف الخاص سوى مطالبة المجيز بالتعويض لإخلاله بالتزامه العقدي بضمان فعله الشخصي(٢).

ومنها: الالتزام بالضمان ينبني على وجود عقد يتولد عنه الضمان، ومن ثم فالالتزام بالضمان، لا يصلح في الحالة التي لا يكون فيها حق الخلف الخاص ناشئًا

---

(١) د. جميل الشرقاوي، "نظرية بطلان التصرف القانوني". ص٣٦٤، فقرة رقم ١٤٢، د. أحمد شوقي عبد الرحمن، "إجازة العقد القابل للإبطال". ص ٦٢، د. محمد الغشم، "إجازة التصرفات". ص٤٨٣، فقرة رقم ٥٠١.

(٢) د. أحمد إبراهيم محمد إبراهيم الغول، مرجع سابق، ص٥٣٩.

عن عقد(١).

الرأي الرابع: ويرى أن عدم سريان الأثر الرجعي للإجازة على الخلف الخاص، يرجع إلى أن حق التمسك بالإبطال ينقضي بالنسبة للمتعاقد المقرَّر له حق الإبطال، وينتقل منه إلى الخلف الخاص على أساس أن الخلف الخاص اكتسب هذا الحق باعتباره من ملحقات الشيء الذي تلقاه من المتصرف، وبالتالي يكون له شخصيًا حق التمسك بإبطال العقد الأول حتى تخلُص العين له.

وعليه فلا محل لصدور إجازة من جانب المتصرف تتضمن نزولاً عن حق الإبطال الذي زال عنه بالفعل، واكتساب الخلف الخاص حق إبطال العقد الأول، وزوال هذا الحق بالتالي من سلفه، يتم استناداً إلى حكم القانون الوارد في المادة (١/١٤٦) مدني مصري.

وعليه، فإن أجاز المتصرف العقد الأول، فإجازته لا تنفذ في حق الخلف الخاص، لأنها تكون صادرة ممن لا يملكها، ولكن لما كان عدم نفاذها في حقه غير كاف حيث إنه سيواجه بالعقد القابل للإبطال ذاته، وهو يمكن أن يستقر نهائياً بدون إجازة إذا مضت عليه مدة التقادم، فإن على الخلف الخاص أن يتمسك بحقه في طلب الإبطال، وذلك عن طريق دعوى يرفعها، أو بناءً على دفع يثيره في مواجهة العاقد الذي يتمسك بالآثار القانونية المترتبة على الإجازة(٢).

وهذا التعليل، وإن كان يُعد أفضل ما قيل في تأسيس فكرة عدم سريان الأثر الرجعي للإجازة في حق الخلف الخاص، إلا أنه تَرِد عليه بعض الملاحظات، منها: أن

---

(١) د. أحمد شوقي عبد الرحمن، "إجازة العقد القابل للإبطال". ص٦٣، د. رفعت العدلي، "إجازة التصرف القانوني بين القانون المدني والفقه الإسلامي". ص ٤٦٢.

(٢) د. أحمد شوقي عبد الرحمن، "إجازة العقد القابل للإبطال". ص ٦٥، د. محمد الغشم، "إجازة التصرفات". ص٤٨٤، فقرة ٥٠٣.

القول بانتقال حق الإبطال إلى الخلف الخاص، غير مُسَلَّم به عند كثير من الفقهاء؛ لأنه ليس له حق الإبطال إلا باسم مدينه عن طريق الدعوى غير المباشرة(١)، ولا يجوز أن يُطالب بها بمقتضى حق مباشر له.

يؤكد ذلك: أنه لو انتقل حق الإبطال للخلف الخاص، وزال حق الإجازة عن المجيز بموجب قواعد الخلف الخاص، لما كان هناك حاجة للنص على أن الإجازة لا تخل بحق الغير، وكان يكفي تطبيق هذه القواعد.

ومنها: الإجازة تنتج أثرها المتمثل في زوال حق الإبطال بالنسبة للعاقدين، ولو كان الحق في الإبطال قد زال عن المتعاقد – المجيز – وانتقل إلى خلفه الخاص، وكانت الإجازة صادرة ممن لا يملكها، لما أنتجت أي أثر، لا فيما بين المتعاقدين، ولا بالنسبة للغير.

ومنها: التصوير الذي ذهب إليه أصحاب هذا القول يُطبق في مسائل معينة وليس في كل المسائل، فمثلاً: إذا كان العقد القابل للإبطال بيعاً، فإن الملكية تكون قد انتقلت بالعقد، والتصرف الثاني للبائع يعتبر صادرًا من غير مالك، فلا يكتسب المشتري الثاني حقاً على الشيء حتى نقول: إنه اكتسب حق الإبطال تبعًا له، ومن ثم فهذا ليس خلفاً خاصاً بالمعنى الدقيق(٢).

وعليه فالتصور الذي ذهب إليه أصحاب هذا الرأي، لا يصلح إلا في الحالة

---

(١) الدعوى غير المباشرة: هي نظام قانوني يخول للدائن أن يستعمل باسم مدينه حقوق هذا المدين إن لم يستعملها المدين نفسه، والهدف منها: المحافظة على الضمان العام من نتائج إهمال المدين في استعمال ما له من حقوق، وقد نظمتها المادة ٢٣٥ مدني، د. عبد المنعم حسني، "الموجز في النظرية العامة للالتزام". ص١٢٧، د. سمير عبد السيد تناغو، "المبادئ الأساسية في نظرية العقد وأحكام الالتزام". ص ٢٣٩.

(٢) د. أحمد إبراهيم محمد إبراهيم الغول، "الأثر الرجعي في الفقه الإسلامي"، ص ٥٤٠.

التي لا يفقد فيها المتصرف ملكيته للشيء بموجب العقد القابل للإبطال، كما لو قام قاصر برهن الشيء، ثم بعد بلوغه سن الرشد باع الشيء أو رهنه مرة أخرى(١).

الاتجاه الثاني: ذهب أنصاره إلى: أن الإجازة ليس لها أثر رجعي أصلاً، ومن ثم فهي لا تخل ولا تضر بحقوق الغير، وكل ما تفعله الإجازة أنها تزيل قابلية العقد للإبطال، أي تزيل الخطر الذي كان يتهدده، ومن ثم فقول أصحاب الاتجاه الأول بالأثر الرجعي للإجازة، وأن هذا الأثر يجب ألا يضر بحقوق الغير، تحميل لهذا الأثر فوق ما يحتمل من معنى(٢).

وقد نقد جانب من الفقهاء الفكرة التي تقول باستناد الإجازة إلى تاريخ إبرام العقد، وذلك دون إخلال بحقوق الغير، والتي قننها المشرع المصري في المادة (٢/١٣٩) مدني مصري، وعَبَّر عن ذلك بعضهم بقوله: إنها فكرة عقيمة وغير ذات موضوع أصلاً(٣). والبعض الثاني بقوله: إنها تبدو غريبة على معنى الإجازة(٤). والبعض الثالث بقوله: إنها تتجاهل البطلان النسبي ومعنى إجازته(٥). والبعض الرابع بقوله: إنها لم توضع الوضع الصحيح، والقول بها يكون خالياً من المضمون الحقيقي للأثر الرجعي، كما أن القول بأنها لا تمس حقوق الغير قول غير دقيق(٦).

---

(١) د. محمد الغشم، "إجازة التصرفات". صـ٤٨٥، ٤٨٦، فقرة رقم ٥٠٣، د. رفعت العدلي، "إجازة التصرف القانوني بين القانون المدني والفقه الإسلامي". صـ٤٦٢، ٤٦٣.

(٢) د. عبد المنعم فرج الصده، "مصادر الالتزام". صـ٢٨٨، فقرة رقم ٢٥٠.

(٣) د. عبد الفتاح عبد الباقي، "موسوعة القانون المدني المصري"، صـ٤٧٧، فقرة رقم ٢٣٢.

(٤) د. جميل الشرقاوي، "النظرية العامة للالتزام"، صـ٢٧١، فقرة رقم ٥٥.

(٥) د. محمود زكي، "الوجيز في النظرية العامة للالتزامات"، صـ٢٣١، فقرة رقم ٢٣.

(٦) د. عبد المنعم البدراوي، "النظرية العامة للالتزامات في القانون المصري"، ١: ٣٥٥، فقرة رقم ٢٧٠.

وقد استند هذا الاتجاه فيما ذهب إليه، إلى أن العقد القابل للإبطال قبل إجازته صحيح ومنتج لآثاره منذ نشأته، وإذا كان كذلك قبل الإجازة، فهو ليس في حاجة إلى أن ترتد إجازته إلى وقت إبرامه لتصححه في وقت كان خلاله بالفعل صحيحاً(١).

وبالتالي فبحث مركز الغير، يجب أن يكون على أساس أن العقد كان دائماً صحيحاً ومنتجاً لآثاره(٢).

وعليه فدور الإجازة يقتصر أثره على بيان أن صحة العقد القائمة يجب ألا تكون موضع شك، لأن الإجازة لا تأتي بحال جديدة للتصرف، بما يعني أن التصرف المجاز في نفاذه، وفي ترتيب آثاره، يكون كأي تصرف لم يقم أي شك في صحته منذ البداية(٣).

ومع ذلك لو سلمنا بما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول، من أن الإجازة ذاتها لا تسري في حق الغير، قلنا: إن هذا القول بمجرده، لا يؤدي إلى النتيجة التي رتبها أصحاب هذا الاتجاه الأول(٤).

وتوضيح ذلك بمثال ناقص الأهلية الذي باع أرضه لزيد، وبعد بلوغه سن الرشد باعها مرة ثانية أو رهنها لبكر، ثم أجاز البيع الأول، فهذا البيع الحاصل لزيد قد نشأ صحيحاً منذ مولده منتجاً لآثاره، طبقًا لقواعد البطلان النسبي حتى قَبْل إجازته، ومن ثم فالعقد القابل للإبطال، أفلح في نقل الملكية لزيد، فإذا جاء البائع

---

(١) د. عبد الفتاح عبد الباقي، "موسوعة القانون المدني المصري"، ص٤٧٧، فقرة رقم ٢٣٢.

(٢) د. عبد المنعم البدراوي، "النظرية العامة للالتزامات في القانون المصري"،١: ٣٥٥فقرة رقم ٣٧٠.

(٣) د. جميل الشرقاوي، "النظرية العامة للالتزام"، ص٢٧١، فقرة رقم ٥٥.

(٤) د. أحمد إبراهيم محمد إبراهيم الغول، "الأثر الرجعي في الفقه الإسلامي"، ص٥٤٣.

بعد ذلك وتصرف في الأرض لبكْر، فإنه يكون قد تصرف في ملك الغير، ومن ثم لا يستطيع أن ينقل إليه الملكية أو يرتب له حق الرهن، لأن فاقد الشيء لا يعطيه، ثم إذا جاء البائع بعد ذلك كله وأجاز البيع الحاصل لزيد، وقلنا إن الإجازة لا تسري في حق الغير وهو بكر، ما كان من شأن ذلك وبمجرده أن يخلص الحق للغير وهو بكر، إذ إن عدم الاعتداد بالإجازة بالنسبة لبكر معناه: عدم وجودها في حقه، والبيع الصادر لزيد صحيح ومنتج لآثاره بدون تلك الإجازة وقبل صدورها(١).

وفي نهاية هذا العرض، أذكر محاولة بعض أنصار هذا الرأي تفسير المراد من عدم الإخلال بحقوق الغير الوارد في المادة (٢/١٣٩) مدني مصري حيث قال: إن معناه: حماية مصالح الغير عن طريق التعويض، الذي يحصل عليه وفقًا للقواعد العامة لما يلحقه من ضرر بالإجازة(٢).

أو إن معناه: أن الذي لا ينفذ في حق الغير هو استناد تلك الإجازة إلى التاريخ الذي تم فيه العقد(٣).

وعلى ضوء ما سبق أن ذكره أصحاب هذا الاتجاه، يكون حكم الغير في الأمثلة التي ذكرناها في العقد القابل للإبطال، وهي بيع القاصر أرضه، ثم بعد بلوغه سن الرشد، باعها مرة أخرى أو رهنها، ثم أجاز البيع الأول، فإن الأرض تخلص للمشتري الأول خالية من أي حق، ويكون من حق الغير المطالبة بالتعويض وفقًا للقواعد العامة.

وكذلك إذا كان العقد الذي أبرمه القاصر رهنًا، ثم بعد بلوغه باع العين

---

(١) د. عبد الفتاح عبد الباقي، "موسوعة القانون المدني المصري"، هامش ص٤٧٨، فقرة ٢٣٢، د/حمدي عبد الرحمن، "الوسيط في النظرية العامة للالتزامات". الكتاب الأول، ص٣٩٤.

(٢) د. جميل الشرقاوي، "النظرية العامة للالتزام"، ص٢٧٣، فقرة ٥٥.

(٣) د. عبد الفتاح عبد الباقي، "موسوعة القانون المدني المصري"، هامش ص٤٧٨، فقرة ٢٣٢.

المرهونة، أو رهنها مرة أخرى، فإجازته للرهن الأول، تحدث أثرها ويستقر حق المرتهن الأول على العين، فتنتقل إلى المشتري مثقلة بحق الرهن إن كان التصرف بيعاً، أو يكون للرهن الأول المرتبة الأولى إذا كان العقد الثاني رهناً(١).

الرأي الراجح: أميل إلى ترجيح ما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الثاني، القائلون بأن الإجازة لا تضر بحقوق الغير على أساس أنه ليس لها أثر رجعي، وأن معنى عدم الإخلال بحقوق الغير الوارد في المادة (٢/١٣٩) مدني مصري هو حماية مصالحه عن طريق المطالبة بالتعويض وفقاً للقواعد العامة(٢).

المطلب الثاني: موقف القضاء من إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال

لقد أشارت محكمة النقض المصرية، في كثير من أحكامها إلى ماهية الأثر الرجعي لبعض العقود والاصطلاحات، ويتضح ذلك من عرض النماذج التالية:

١- حكم محكمة النقض المصرية الصادر في ١٩٨٨/٣/٢٢م الذي جاء فيه: "الأثر الرجعي لبطلان البيع أو إبطاله أو فسخه مؤداه: إعادة المتعاقدين إلى الحالة التي كانا عليها قبل العقد، ومنها رد المبيع إلى البائع، شرطه: ألا تكون ملكية المبيع قد آلت إلى المشتري بسبب آخر من أسباب كسب الملكية"(٣).

---

(١) د. عبد المنعم البدراوي، "النظرية العامة للالتزامات في القانون المصري"، ١: ٣٥٥، فقرة ٢٧٠، د. عبد المنعم فرج الصده، مرجع سابق، ص ٢٨٨، فقرة ٢٥٠، د. محمد الغشم، مرجع سابق، ص٤٨٦، ٤٨٧، فقرة ٥٠٤، د. رفعت العدلي، "إجازة التصرف القانوني بين القانون المدني والفقه الإسلامي"، ص٤٦٤، ٤٦٥.

(٢) د. أحمد إبراهيم محمد إبراهيم الغول، "الأثر الرجعي في الفقه الإسلامي"، ص٥٤٦.

(٣) م. عبد المنعم الشربيني. "الموسوعة الشاملة لأحكام محكمة النقض". (الإصدار الثاني، د.ن، ١٩٨٨م). ٧: ٢٥٤، ٢٥٥ نقض ١٩٨٨/٣/٢٢ الطعن رقم ٢٢٩٢ لسنة ٥١ ق بند =

٢- حكم محكمة النقض المصرية الصادر في ١٩٨٩/٣/٦م الذي جاء فيه:

"مفاد نص المادة (١٦٠) من القانون المدني المصري أن الفسخ يترتب عليه انحلال العقد بأثر رجعي منذ نشوئه ويعتبر كأن لم يكن، فيسترد كل متعاقد ما قدم للآخر، ويقوم استرداد الطرف الذي نفذ التزامه – ما سدده للآخر من مبالغ – في هذه الحالة على استرداد ما دفع بغير حق"(١).

٣- حكم محكمة النقض المصرية الصادر في ١٩٨١/٥/١٢م الذي جاء فيه:

"من المقرر – وعلى ما جرى به قضاء هذه المحكمة – أنه إذا كسب الحائز ملكية عين بالتقادم فإن الملكية تنتقل إليه لا من وقت اكتمال التقادم فحسب بل تنتقل إليه بأثر رجعي منذ بدء وقت الحيازة التي أدت إلى التقادم، فيعتبر مالكًا لها طوال مدة التقادم بحيث لو رتب المالك الأصلي خلال هذه المدة، أو ترتبت ضده خلالها حقوق عينية على العين، فإن هذه الحقوق متى اكتملت مدة التقادم لا تسري في حق الحائز"(٢).

٤- حكم محكمة النقض المصرية الصادر في ١٩٨٥/١٢/٢٢م الذي جاء فيه: "يدل نص المادة (٨٤٣) من القانون المدني المصري على أن القسمة مقررة أو كاشفة للحق سواء كانت عقداً أو قسمة قضائية لها أثر رجعي، فيعتبر المتقاسم مالكًا للحصة التي آلت إليه منذ أن تملك في الشيوع، وأنه لم يتملك غيرها في بقية

=

٥٤.

(١) أ. ياسر محمود نصار، "موسوعة دائرة المعارف القانونية". الجزء الأول، الكتاب الثامن، ص٤٥٨، ٤٥٩ نقض ١٩٨٩/٣/٦م الطعن رقم ٢٠٩٢ لسنة ٥٧ مكتب فني ٤٠ صفحة رقم ٧٣٥.

(٢) أ. ياسر نصار، "موسوعة دائرة المعارف القانونية". الكتاب الثاني، ص٢١٧ نقض ١٩٨١/٥/١٢، الطعن رقم ٩٣٠ لسنة ٤٧، مكتب فني ٣٢ صفحة رقم ١٤٤٠.

الحصص، وذلك حماية للمتقاسم من الحقوق التي يرتبها غيره من الشركاء على المال الشائع أثناء قيام الشيوع، بحيث يخلص لكل متقاسم نصيبه المقرر الذي خُصص له في القسمة مطهرًا من هذه الحقوق وبوصفها كاشفة فتثبت الملكية بمقتضاها(١).

المبحث الثالث: ضوابط وآثار إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال

إن الشروط اللازمة لإعمال الأثر الرجعي للإجازة، هي في الحقيقة نفس الشروط المطلوب توافرها للإجازة، لأن الأثر الرجعي لا يظهر إلا بعد وجود الإجازة الصحيحة المستوفية لشروطها.

فإذا صدرت الإجازة من المجيز مع كل شروط صحتها، يترتب على ذلك آثار تمس العقد المجاز، وكذا أطراف العقد، ويعتبر من أهم ما يترتب على إجازة العقد القابل للإبطال هو تثبيت العقد وزوال حق التمسك بطلب الإبطال، بحيث يُصبح العقد باتاً بعد أن كان مهدداً بالزوال.

وللإجازة أثراً رجعياً منذ إبرام العقد وليس منذُ صدور الإجازة، غير أن هذا الأثر يتعلق فقط بأطراف العقد ولا يتعلق بالغير، غير أن هناك من فقهاء القانون من يعترض على أن الأثر الرجعي لا يضر الغير، ويرى أنه غير منطقي ولا يتفق مع اعتبار العقد صحيحاً ومنتجاً لكل آثاره حتى يُقضى بإبطاله، فالأثر الرجعي للإجازة كالأثر الرجعي لتقادم دعوى الإبطال يجب أن يزيل حقوق الغير الذي تعامل مع معيب الإرادة، مع أنه يعلم أن العقد الذي أبرمه هذا الشخص صحيح ومنتج لكل آثاره حتى يتم إبطاله، فيكون هذا الغير سيء النية وجزاؤه ألا يحترم حقه(٢).

---

(١) م. أنور طلبة، "مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها محكمة النقض منذ إنشائها". (سنة ١٩٣١م). ٩: ٤٢٠ نقض ١٩٨٥/١٢/٢٢م، طعن رقم ١٥٤٧ س٥٢ ق.

(٢) د. دشوشة سعد، "إجازة العقد في القانون المدني الجزائري والفقه الإسلامي دراسة مقارنة". =

لذا أردت من خلال هذا المبحث تسليط الضوء على أهم ضوابط وآثار إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال، وذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: ضوابط إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال.

المطلب الثاني: آثار إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال.

المطلب الأول: ضوابط إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال

لما كانت الإجازة تصرُّف قانوني يصدر من إرادة منفردة، فإنه يشترط لصحتها ما يشترط لصحة التصرفات القانونية عموماً، وذلك بتوافر شروط الانعقاد(١) وشروط الصحة(٢).

وقد أشارت إلى هذه الشروط المادة (١٩٨) من المشروع التمهيدي للقانون المدني المصري، حيث جاء في الفقرة الأولى منها ما يلي: "ويشترط لإجازة العقد أن تتوافر فيه وقت الإجازة الشروط اللازمة لصحته، وأن تكون الإجازة ذاتها خالية من كل عيب"(٣).

وجاء في مذكرة المشروع التمهيدي للقانون المدني المصري ما مؤداه: أنه يُشترط

=

صـ ٥٣.

(١) شروط الانعقاد هي: الشروط اللازمة لوجود العقد، فإذا توفرت انعقد العقد، وإذا تخلف شرط منها كان العقد باطلاً.

أما شروط الصحة فهي: الشروط اللازمة لصحة العقد، فإذا توافرت كان العقد صحيحًا، وإذا تخلف شرط منها كان العقد قابلاً للإبطال، د.محمد حسني عباس، العقد والإرادة المنفردة، صـ٦٤، فقرة رقم ٥٠.

(٢) د. محمد حسني عباس، نفس المرجع، صـ١٩٦، فقرة ١٧٦، د. نزيه محمد الصادق، "النظرية العامة للالتزام". ١: ١٦١.

(٣) مجموعة الأعمال التحضيرية ٢: ٢٤١.

لإعمالها أن تتوافر شروط صحتها وقت الإجازة – كبلوغ المتعاقد القاصر سن الرشد وقت الإجازة مثلاً – وأن تكون الإجازة ذاتها منزهة عن العيب، إذ ينبغي أن تُستكمل ما يلزم من الشروط لصحتها باعتبارها تصرفًا قانونيًا(١).

وقد رأت لجنة مناقشة القانون المدني أن مسألة الشروط لا تحتاج إلى نص لأنه يمكن الرجوع فيها إلى القواعد العامة، حيث إن الإجازة لا تلحق إلا العقد الصحيح(٢).

وسأشير بإيجاز إلى أهم هذه الشروط، وذلك على النحو التالي:

الشرط الأول: أن نكون بصدد عقد قابل للإبطال، فإن كان باطلاً بطلانًا مطلقًا، فلا تلحقه الإجازة، وذلك لأنه معدوم، وبالتالي فإن أريد تصحيحه – أي العقد الباطل – فلابد من إعادة العقد من جديد بطريقة صحيحة(٣).

الشرط الثاني: أن يكون المجيز كامل الأهلية، وكمال الأهلية هو: صلاحية الشخص لصدور جميع الأعمال القانونية منه، وكل شخص بلغ سن الرشد متمتعاً بقواه العقلية، ولم يُحجر عليه، يكون كامل الأهلية لمباشرة حقوقه المدنية، وعلى ذلك فإذا كان الشخص ناقص الأهلية، فإنه لا يمكنه إجازة العقد حتى يستكمل أهليته ويبلغ رشده، وإن كان لوليّه أو وصيّه، أو للمحكمة الحسبية كل في حدود سلطته القانونية أن يجيز العقد(٤).

---

(١) مجموعة الأعمال التحضيرية ٢: ٢٥٧.

(٢) مجموعة الأعمال التحضيرية ٢: ٢٤٣.

(٣) د. عبد المنعم البدراوي، "النظرية العامة للالتزامات في القانون المصري"، ١: ٣٥١، فقرة رقم ٢٦٨، د. فتحي عبد الرحيم عبد الله، "العناصر المكونة للعقد كمصدر للالتزام". ص٤٥٨، ٤٥٩، فقرة رقم ٢٤٥.

(٤) د. السنهوري، "الوسيط". ١: ٥١٦، ٥١٧، فقرة ٣١٧، د. محمد حسني عباس، "العقد =

وإلى ذلك ذهبت محكمة النقض المصرية، حيث قضت بأنه: "لما كان عقد البيع من التصرفات المالية الدائرة بين النفع والضرر على أساس أنه تترتب عليه حقوق والتزامات متقابلة فإنه طبقًا للمادتين (١/١١٥) و(٢/١١١) من القانون المدني المصري يكون التصرف بالبيع الصادر من المحجور عليه للغفلة أو للسفه قابل للإبطال لمصلحته ويزول حق التمسك بالإبطال إذا أجاز المحجور عليه التصرف بعد رفع الحجر عنه، أو إذا صدرت الإجازة من القيم أو من المحكمة بحسب الأحوال وفقاً للقانون"(١).

كما قضت بأن "إجازة العقد الباطل باعتبارها تصرفاً قانونياً يتضمن إسقاطاً لحق. لا يملكها ناقص الأهلية(٢).

الشرط الثالث: سلامة إرادة المجيز من العيوب، فمن شاب إرادته غلط أو تدليس أو إكراه أو استغلال، لا يستطيع أن يُجيز العقد إلا بعد أن ينكشف له الغلط أو التدليس أو الاستغلال، أو بعد أن يرتفع عنه الإكراه، وإلا كانت الإجازة نفسها مشوبة بنفس العيب(٣).

الشرط الرابع: عِلم المجيز بسبب قابلية العقد للإبطال، واتجاه إرادته أي نيته

=

والإرادة المنفردة"، ص ١٣٦، ١٩٦، فقرة ١١٤، ١٧٦، د. محمد الغشم، "إجازة التصرفات، دراسة مقارنة"، ص١٦٩، فقرة رقم ١٦٠.

(١) م. أنور طلبة، "مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها محكمة النقض". ٥: ١٨، ١٩ (نقض ١٩٧٦/٢/٣ طعن ٣٠٨ س٤٢ ق).

(٢) م. أنور طلبة، المرجع السابق ١٦/٥ (نقض ١٩٨٠/٣/١٢ طعن ٤٢٩ س ٤٩ ق).

(٣) د. عبد المنعم فرج الصده، "مصادر الالتزام"، ص٢٨٦، د. عبد الرازق حسن فرج، "النظرية العامة للالتزام"، ص١٠٩، فقرة رقم ٩٠، د. عبد المنعم البدراوي، "النظرية العامة للالتزامات في القانون المصري"، ١: ٣٥٢، فقرة رقم ٢٦٨.

للنزول عن حقه في طلب الإبطال، والمقصود بعلم المجيز: هو العلم الحقيقي لا الافتراضي، ومن ثم إذا لم يتمكن من العلم بالعيب الذي جعل العقد قابلاً للإبطال، فإنه لا يمكن القول بورود الإجازة؛ لأنه لا يتصور نزول الشخص عن شيء يجهله(١).

وفي ذلك قضت محكمة النقض المصرية بأن: "الإجازة التي تُصحح العقد القابل للإبطال هي التي تصدر ممن يملكها وهو عالم بالعيب الذي يشوب العقد وأن يكون قاصداً إجازته"(٢).

كما قضت بأن: "الإقرار الصادر أمام المجلس الحسبي من أحد الورثة بإجازة عقد مطعون فيه لصدوره في مرض الموت وإن لم يكن قضائياً لعدم صدوره أمام جهة مختصة بالفصل في صحة العقد المطعون فيه إلا أنه يصح اعتباره إجازة لهذا العقد إذا كان المجيز أراد به تصحيح العقد وهو يعلم بما يشوبه"(٣).

المطلب الثاني: آثار إعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال

إن العقد القابل للإبطال على خلاف العقد الباطل، ينفذ في الحال وينتج جميع آثاره، فله وجود قانوني باعتباره تصرفاً قانونياً، فهو في هذه المرحلة الأولى بمنزلة العقد الصحيح، إذ إن العقد القابل للإبطال عقد له وجوده القانوني ومنتج لآثاره وأركانه متوافره لكن اختل فيه شرط من شروط صحته، كأن يشوب الرضا عيب من

---

(١) د. عبد المنعم فرج الصده، "مصادر الالتزام"، ص٢٨٦، فقرة رقم ٢٤٨، د. رفعت العدلي، "إجازة التصرف القانوني"، ص٣٥٧، ٣٦٠، د. لاشين الغياتي، "بيع ملك الغير"، ص١٦٧، فقرة رقم ٩٩.

(٢) أ. ياسر نصار، "موسوعة دائرة المعارف القانونية". ٨: ٤٦٠ (نقض ١٩٥٣/١١/٢٦، الطعن رقم ٣٦ لسنة ٢١ مكتب فني ٥ صفحة رقم ٢٠٣).

(٣) أ. ياسر نصار، "موسوعة دائرة المعارف القانونية"، ٨: ٤٦٢ (نقض ١٩٣٧/٥/٢٠ الطعن رقم ٧ لسنة ٧ مجموعة عمر ٢ ع صفحة رقم ١٦٤).

عيوبه المعروفة – الإكراه، التدليس، الغبن، الغلط – وكذلك الحال إذا كان الشخص الذي صدر عنه الإيجاب أو القبول ناقص الأهلية، فحينها يكون العقد عُرضه للإبطال إذا تقدم صاحب المصلحة بطلب إبطاله، فيكون لأحد العاقدين الحق في طلب إبطاله، وهو العاقد الذي تقرر البطلان لمصلحته، فإذا طلب الإبطال، وجب على القاضي حتماً أن يحكم به خلافاً للفسخ، فللقاضي سلطة تقديرية في أن يقضي به أو لا يقضي، ولكن الحكم بإبطال العقد منشئ للبطلان لا كاشف عنه، وهو في ذلك كالحكم بالفسخ، فإذا أبطل العقد، اعتبر باطلاً بأثر رجعي منذ البداية، وصار منذ نشوئه كالعقد الباطل، وألغيت جميع الآثار التي أنتجها من قبل، واعتبر كأن لم يكن، وهذه هي المرحلة الثانية للعقد القابل للإبطال، يكون فيها بمنزلة العقد الباطل، على أن الحق في طلب إبطال العقد يزول بنزول صاحبه عنه، وهذه هي الإجازة، أو بانقضاء مدة معينة دون أن يستعمل، وهذا هو التقادم، فالعقد القابل للإبطال إذاً، خلافاً للعقد الباطل، تلحقه الإجازة، ويرد عليه التقادم، ثم هو يختلف عنه أيضاً في بعض الأحكام عند تقرير البطلان(١).

فالإجازة تلحق العقد القابل للإبطال ما دام بطلانه لم يتقرر، لأن له وجوداً قانونياً وإن كان هذا الوجود مهدد بالزوال، فإذا لحقته الإجازة استقر، والذي يجيز العقد هو الذي يثبت له الحق في التمسك بالبطلان، فناقص الأهلية ومن شاب رضاءه عيب هما اللذان تصدر منهما الإجازة، وشذ بيع ملك الغير، إذ تصح إجازته، لا من المشتري فحسب وهو الذي يملك التمسك بالبطلان، بل أيضاً من المالك

(١) د. أحمد إبراهيم محمد إبراهيم الغول، "الأثر الرجعي في الفقه الإسلامي والقانون المدني دراسة مقارنة"، صـ٥٥٦، د. توفيق حسن فرج، "النظرية العامة للالتزام، في مصادر الالتزام"، د. سليمان مرقس، "الوافي في شرح القانون المدني". ٢.، في الالتزامات . المجلد الأول: نظرية العقد والإرادة المنفردة (١٩٨٧)، صـ٣٢.

الحقيقي مع أنه لا يستطيع أن يتمسك ببطلان البيع ويقتصر على اعتباره غير سار في حقه، ويفسر هذا" البطلان في بيع ملك الغير، وهي ترجع إلى هذا البيع لا ينقل الملكية إلى المشتري المالك الحقيقي العقد لم يعد هناك مانع من انتقال الملكية، فتنتفي علة البطلان، فيزول، ويجب في المجيز وقت الإجازة أن يكون كامل الأهلية بالنسبة إلى العقد الذي يجيزه، وألا تشوب الإجازة عيب من عيوب الإرادة من غلط أو تدليس أو إكراه أو استغلال، ومن أجل ذلك لا تصح الإجازة إلا إذا زال السبب الذي قرر القانون من أجله البطلان، فناقص الأهلية لا يستطيع إجازة العقد ما دام ناقص الأهلية، فإذا استكمل أهليته جاز له ذلك(١). ومن شاب رضاءه عيب لا تكون إجازته صحيحة ما دام تحت تأثير هذا العيب، حتى إذا انكشف الغلط أو ظهر التدليس أو ارتفع الإكراه صحت الإجازة بعد ذلك، والإجازة تصرف قانوني صادر من جانب واحد، فلا حاجة إلى قبول العاقد الآخر لها، ولا يجوز الرجوع فيها بحجة أن القبول لم يصدر.

وتكون الإجازة صريحة أو ضمنية، ولا يشترط في الإجازة الصريحة أن تشتمل على بيانات معينة، بل كل عبارة يفهم منها الإجازة تصح، بشرط أن تكون نية المجيز في الإجازة واضحة، والإجازة الضمنية تكون بتنفيذ العقد من جانب من له الحق في التمسك بالبطلان وهو عالم بأن له هذا الحق، أو بإتيانه عملاً مادياً يدل على نزوله عن التمسك بالبطلان، أو بتصرفه تصرف يفهم منه بوضوح أنه أجاز العقد، فتصرف البائع في الثمن إجازة ضمنية لبيع قابل للإبطال، وبناء المشتري على الأرض التي

(١) د. محمد وحيد الدين سوار. "شرح القانون المدني، النظرية العامة للالتزام" الجزء الأول مصادر الالتزام، المصادر الإرادية والمصادر غير الإرادية. (دمشق: مطبعة رياض، ١٩٨٢م)، صـ ٦٥، د. أحمد حشمت أبو ستيت. "نظرية الالتزام في القانون المدني الجديد". (ط٢، القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٤م)، صـ٣٢.

اشتراها بعقد قابل للإبطال إجازة ضمنية لهذا العقد، ولكن مجرد السكوت عن طلب إبطال العقد لا يعتبر إجازة مهما طالت المدة، إلا إذا سقط الحق في هذا الطلب بالتقادم(١).

وإذا أجيز العقد القابل للإبطال، زال حق المتعاقد في التمسك بإبطال العقد، واستقر وجود العقد نهائياً غير مهدد بالزوال، ومن ثم ينقلب العقد صحيحاً بوجه بات، ويعتبر صحيح من وقت صدوره لا من وقت الإجازة فحسب، لأن للإجازة أثراً رجعياً، ولكن هذا الأثر لا يكون إلا فيما بين المتعاقدين، لا بالنسبة إلى الغير ممن كسب حقاً عينياً على الشيء محل العقد، فلو أن قاصراً باع عيناً، وبعد بلوغه سن الرشد وقبل إجازته للبيع رهن العين، فإن إجازته للبيع بعد ذلك لا تضر الدائن المرتهن، وتنتقل العين إلى المشتري مثقلة بحق الرهن، والإجازة لا تتناول إلا العيب المقصود بهذه الإجازة، فإن كانت هناك عيوب أخرى بقي باب الطعن مفتوح من أجلها، ومن ثم إذا تعاقد قاصر وكان واقعاً في غلط، وأجاز العقد بعد بلوغه سن الرشد فيما يتعلق بنقص الأهلية، بقي له الحق في إبطال العقد للغلط(٢).

ويختلف حكم العقد القابل للإبطال، عن حكم العقد الموقوف، وذلك أن حكم العقد القابل للإبطال بوجه عام صحيح منتج لكل آثاره منذ نشأته إلى أن يتقرر بطلانه ممن له الحق في ذلك، أما العقد الموقوف فهو عقد صحيح، يفيد الملك على سبيل التوقف، أي لا ينتج أثراً قبل صدور الإجازة، ومن ثم لا يترتب عليه قبلها

---

(١) د. أحمد إبراهيم محمد إبراهيم الغول، "الأثر الرجعي في الفقه الإسلامي والقانون المدني دراسة مقارنة"، صـ٥٥٦، د. عبد الفتاح عبد الباقي، "موسوعة القانون المدني المصري، نظرية العقد والإرادة المنفردة"، صـ٢٥، د. عبد المنعم البدراوي، "النظرية العامة للالتزامات في القانون المصري". الجزء الأول، مصادر الالتزام (القاهرة ١٩٧٥)، صـ٨٥.

(٢) https://mail.almerja.com/more.php?idm=134250

أية حقوق أو التزامات حتى يُجاز.

ولما كان العقد القابل للإبطال له وجود قانوني إلى أن يتقرر بطلانه، ومن ثم لابد في تقرير البطلان من التراضي أو التقاضي، أما التراضي فيتم بين المتعاقدين بشرط أن تتوافر الأهلية في كل منهما، فإذا لم يتم الاتفاق على إبطال العقد، فالعقد لا يبطل حتى برفع ذو المصلحة من المتعاقدين دعوى البطلان ويحصل على حكم بذلك، وحكم القاضي هو الذي يبطل العقد، أي أن هذا الحكم هو الذي ينشئ البطلان، ولا يقتصر على الكشف عنه كما في العقد الباطل، ولكن إذا رفعت دعوى الإبطال أو دفع به، ووجد القاضي أسبابه قائمة، فهو لا يملك إلا أن يبطل العقد، وليست له السلطة التقديرية التي يملكها في الفسخ.

ويتبين من ذلك أن المتعاقد ذا المصلحة إذا لم يستطع الاتفاق مع المتعاقد الآخر على إبطال العقد، فليس أمامه إلا أن يرفع دعوى البطلان ليحصل على حكم بإبطال العقد، ولا يجوز له أن يستقل بإعلان البطلان بإرادته المنفردة، كما أجاز ذلك كل من التقنين المدني الألماني وتقنين الالتزامات السويسري. فقد قضت الفقرة الأولى من المادة (١٤٣) من التقنين المدني الألماني بأن البطلان يتقرر بإعلان يتوجه إلى الطرف الآخر، وقضت المادة (٣١) من تقنين الالتزامات السويسري بأن العقد إذا شابه غلط أو تدليس أو إكراه يعتبر قد أجيز إذا كان الطرف الذي لا يلزمه هذا العقد سكت سنة دون أن يعلن للطرف الآخر تصميمه على إبطاله، أو دون أن يسترد ما دفعه، وتسري السنة من وقت اكتشاف الغلط أو التدليس أو من وقت زوال الإكراه، وقد كان المشروع النهائي للتقنين المدني المصري الجديد يجيز إبطال العقد في حالة نقص الأهلية عن طريق الإعلان بالإرادة المنفردة، فكانت الفقرة الثانية من المدة (١٤٢) من هذا المشروع تنص على ما يأتي: ويكفي لإبطال العقد بسبب نقص الأهلية إعلان المتعاقد الآخر بذلك إعلاناً رسمياً يبين فيه سبب البطلان وأدلته، فإذا تم الإعلان على هذا الوجه اعتبر العقد باطلاً من وقت صدوره، دون إخلال بحق المتعاقد الآخر في التمسك بصحة العقد بدعوى يرفعها في خلال سنة من وقت

وصول الإعلان(١).

فإذا تقرر بطلان العقد القابل للإبطال، اعتبر كأن لم يكن، فيما بين المتعاقدين وبالنسبة إلى الغير، فهو في هذا والعقد الباطل سواء، يزول كل أثر للعقد فيما بين المتعاقدين، ويجب إرجاع كل شيء إلى أصله كما في العقد الباطل، فإذا كان العقد القابل للإبطال بيعاً وتقرر بطلانه، رد المشتري المبيع إلى البائع ورد البائع الثمن إلى المشتري، وإذا كان العقد قابلاً للإبطال لنقص أهلية أحد العاقدين وتقرر بطلانه، فإن ناقص الأهلية يسترد ما دفع، أما العاقد الآخر فلا يسترد من ناقص الأهلية إلا مقدار ما عاد عليه من منفعة بسبب تنفيذ العقد، والأصل في ذلك قاعدة عامة قررتها المادة (١٨٦) من التقنين المدني المصري في دعوي غير المستحق، إذ قضت بأنه: وإذا لم تتوافر أهلية التعاقد فيمن تسلم غير المستحق، فلا يكون ملتزمة إلا بالقدر الذي أثرى به»(٢).

ويزول كل أثر للعقد أيضاً بالنسبة إلى الغير، فإذا رتب المشتري بعقد قابل للإبطال على العين التي اشتراها حقاً عينياً، كحق انتفاع، أو حق ارتفاق، ثم أبطل البيع، فإن البائع يسترد العين خالية من الحقوق العينية التي رتبها المشتري، كذلك إذا باع المشتري العين من آخر، فإن البائع الأول بعد إبطال البيع الصادر منه يسترد العين من المشتري الثاني.

والعقد القابل للإبطال لم تتقرر قابليته للإبطال إلا لمصلحة أحد العاقدين،

---

(١) د. سليمان مرقس، "الوافي في شرح القانون المدني .٢. في الالتزامات"، ص ٣٢. (انظر مجموعة الأعمال التحضيرية (٢/٢٣٥-٢٤٠)

(٢) د. أحمد إبراهيم محمد إبراهيم الغول، "الأثر الرجعي في الفقه الإسلامي والقانون المدني دراسة مقارنة"، ص٥٥٦، د. توفيق حسن فرج، "النظرية العامة للالتزام، في مصادر الالتزام"، ص٦٥، د. سليمان مرقس، "الوافي في شرح القانون المدني .٢. في الالتزامات"، ص ٣٣.

فهذا للعاقد وحده، دون العاقد الآخر، هو الذي يجوز له أن يتمسك بالبطلان فإذا كان سبب القابلية للإبطال نقص الأهلية، تمسك بالبطلان ناقص الأهلية، وقد يكون كل من العاقدين ناقص الأهلية، فلكل منهما أن يتمسك بالبطلان. ولا يكون العقد لذلك باطلاً بل يبقى قابلاً للإبطال، فتصح إجازته ويزول بطلانه بالتقادم، ولو كان العقد باطلاً لما جاز ذلك، وإذا كان السبب هو عيب شاب الإرادة، فمن شاب إرادته العيب هو الذي يتمسك ببطلان العقد وفي بيع ملك الغير المشتري وحده هو الذي يتمسك بالبطلان(١).

ولا يستطيع أن يطلب إبطال العقد لا الدائن ولا الخلف العام ولا الخلف الخاص بمقتضي حق مباشر لهم. ولكن يستطيعون ذلك باعتبارهم دائنين للعاقد، فيستعملون حقه في طلب إبطال العقد عن طريق الدعوى غير المباشرة، كذلك لا تستطيع المحكمة أن تقضي بإبطال العقد من تلقاء نفسها إذا لم يتمسك بالإبطال المتعاقد ذو المصلحة(٢).

ويجوز التمسك بالبطلان، دعوى أو دفعاً، ما دام البطلان لم يسقط بالتقادم بانقضاء المدة المقررة، ثلاث سنوات من وقت زوال العيب أو خمس عشرة سنة من وقت صدور العقد، ويجوز إبداء الدفع بالبطلان في أية حالة كانت عليها الدعوى(٣).

الخاتمة

الحمد لله الذي يسَّر بكرمه وفضله ولطفه إتمام هذا البحث؛ فله الحمد أولاً وآخرًا، ظاهرًا وباطنًا، وأسأله سبحانه المزيد من فضله وتوفيقه وإحسانه.

---

(١) https://mail.almerja.com/more.php?idm=134250

(٢) د. أحمد حشمت أبو ستيت، "نظرية الالتزام في القانون المدني الجديد"، ص٣٩.

(٣) د. محمد وحيد الدين سوار، "شرح القانون المدني، النظرية العامة للالتزام"، ص ٦٥.

۞ أهم النتائج

أولاً: إن الإجازة هي تصرف إسقاطي، أي تسقط من صاحبها الحق في الإبطال، بحيث يمتنع عليه بعد ذلك أن يُطالب بالإبطال، فإن تمت الإجازة أصبح التصرف نافذاً لا يمكن المطالبة بإبطاله مجدداً، فالحق يسقط من صاحبه بمجرد صدور الإجازة.

ثانياً: توصف الإجازة إلى جانب أنها تصرف انفرادي إسقاطي، أنها تصرف قانوني كاشف، لأن مهمة الإجازة تتمثل في تأييد وتثبيت الآثار القانونية التي كان التصرف المجاز قد أنتجها في الفترة السابقة على الإجازة.

ثالثاً: ينصرف أثر الإجازة في النزول عن حق الإبطال إلى المجيز وحده، وعلى ذلك فإنه لا يحتج بها في مواجهة غيره من العاقدين الذين تقرر حق الإبطال لمصلحتهم، أو غيرهم ممن تقرر لهم حق إبطال العقد، حيث يظل حقهم في التمسك بالإبطال قائماً، طالما أنه لم تصدر من جانبهم إجازة العقد.

رابعاً: الإجازة تلحق العقد القابل للإبطال ما دام بطلانه لم يتقرر، لأن له وجوداً قانونياً وإن كان هذا الوجود مهدد بالزوال، فإذا لحقته الإجازة استقر، والذي يجيز العقد هو الذي يثبت له الحق في التمسك بالبطلان.

خامساً: لا تضيف الإجازة شيئاً إلى العقد الموقوف، لأنه كان منعقداً وصحيحاً، بل إن أثرها ينحصر فقط في تنفيذ العقد من تاريخ إبرامه، فهي بذلك تعتبر كاشفاً لما كان موقوفاً من آثار العقد، فهي تعمل على فتح الطريق لآثاره المتوقفة لكي تسري فتلحق تلك الآثار بالتصرف المنشئ لها اعتباراً من تاريخ إبرامه لا من وقت إجازته.

سادساً: في الفقه والقضاء، يُعتبر العقد القابل للإبطال صحيحاً ومنتجاً لآثاره القانونية إلى أن يتم إبطاله، وعليه فإن إعمال الأثر الرجعي لإجازة هذا العقد يعني أن الإجازة تجعله صحيحاً من وقت إبرامه وليس من وقت الإجازة فقط بمعنى آخر، إذا تم إجازة العقد القابل للإبطال، فإنه يُعتبر كأنه كان صحيحاً منذ البداية، وجميع آثاره

التي ترتبت عليه منذ إبرامه تكون صحيحة أيضاً.

سابعاً: إن الشروط اللازمة لإعمال الأثر الرجعي للإجازة، هي في الحقيقة نفس الشروط المطلوب توافرها للإجازة، لأن الأثر الرجعي لا يظهر إلا بعد وجود الإجازة الصحيحة المستوفية لشروطها، فإذا صدرت الإجازة من المجيز مع كل شروط صحتها، يترتب على ذلك آثار تمس العقد المجاز، وكذا أطراف العقد، ويعتبر من أهم ما يترتب على إجازة العقد القابل للإبطال هو تثبيت العقد وزوال حق التمسك بطلب الإبطال، بحيث يصبح العقد باتاً بعد أن كان مهدداً بالزوال.

ثامناً: إذا أُجيز العقد القابل للإبطال، زال حق المتعاقد في التمسك بإبطال العقد، واستقر وجود العقد نهائياً غير مهدد بالزوال، ومن ثم ينقلب العقد صحيحاً بوجه بات، ويعتبر صحيح من وقت صدوره لا من وقت الإجازة فحسب، لأن للإجازة أثراً رجعياً، ولكن هذا الأثر لا يكون إلا فيما بين المتعاقدين، لا بالنسبة إلى الغير ممن كسب حقاً عينياً على الشيء محل العقد.

تاسعاً: يختلف حكم العقد القابل للإبطال، عن حكم العقد الموقوف، وذلك أن حكم العقد القابل للإبطال بوجه عام صحيح منتج لكل آثاره منذ نشأته إلى أن يتقرر بطلانه ممن له الحق في ذلك، أما العقد الموقوف فهو عقد صحيح، يفيد الملك على سبيل التوقف، أي لا ينتج أثراً قبل صدور الإجازة، ومن ثم لا يترتب عليه قبلها أيةً حقوق أو التزامات حتى يُجاز.

عاشراً: إذا تقرر بطلان العقد القابل للإبطال، اعتبر كأن لم يكن، فيما بين المتعاقدين وبالنسبة إلى الغير، فهو في هذا والعقد الباطل سواء، يزول كل أثر للعقد فيما بين المتعاقدين، ويجب إرجاع كل شيء إلى أصله كما في العقد الباطل.

حادي عشر: لا يستطيع أن يطلب بطلان العقد القابل للإبطال لا الدائن ولا الخلف العام ولا الخلف الخاص بمقتضى حق مباشر لهم. ولكن يستطيعون ذلك باعتبارهم دائنين للعاقد، فيستعملون حقه في طلب إبطال العقد عن طريق الدعوى غير المباشرة، كذلك لا تستطيع المحكمة أن تقضي بإبطال العقد من تلقاء نفسها إذا

لم يتمسك بالإبطال المتعاقد ذو المصلحة.

ثاني عشر: يجوز التمسك ببطلان العقد القابل للإبطال، دعوى أو دفعاً، ما دام البطلان لم يسقط بالتقادم بانقضاء المدة المقررة، ثلاث سنوات من وقت زوال العيب أو خمس عشرة سنة من وقت صدور العقد، ويجوز إبداء الدفع بالبطلان في أية حالة كانت عليها الدعوى.

۞ أهم التوصيات:

أولاً: نظراً لعدم ملاءمة عوامل الاستقرار التي تسود معظم الأنظمة التي تأخذ بفكرة العقد القابل للإبطال، وحفاظاً على الثقة والائتمان لابد من وضع ضوابط قانونية في كافة الأنظمة لإعمال الأثر الرجعي لإجازة العقد القابل للإبطال، وذلك من أجل منع تعسف طرف على الآخر.

ثانياً: ضرورة العودة لاستلهام الفقه الإسلامي بتطبيق نظرية العقد الموقوف على تصرفات ناقص الأهلية ونظرية العقد غير اللازم على التصرفات الصادرة عن إرادة معيبة، بأن تحل نظرية العقد الموقوف في الفقه الإسلامي مع ما يترتب عليها من آثار، ومنها الأثر الرجعي للإجازة محل نظرية العقد القابل للإبطال في القانون المدني؛ لتجنب المشاكل المعقدة التي تحدث بعد نفاذه لاسيما وقد شهد بذلك الكثير من شُراح القانون.

ثالثاً: ضرورة جعل تصرفات المالك الحقيقي في الفترة بين إبرام العقد والإجازة كالبيع، والهبة والرهن ونحوها صحيحة، وفي نفس الوقت مبطلة لتصرف الفضولي، ومانعة من إجازته بعد ذلك، باستثناء عقد الإجارة، حيث لا يمنع المالك من إجازة تصرف الفضولي بعد عقده لها.

فهرس المصادر والمراجع

ابن عابدين، محمد أمين بن محمد. "حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار". (ط٢، مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨٦هـ/١٩٦١م).

أبو ستيت، أحمد حشمت. "نظرية الالتزام في القانون المدني الجديد". (ط٢، القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٤م).

الألفي، محمد جبر. "الفضالة: دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي وبلدان الشرق الأوسط". مجلة الحقوق والشريعة ٣، (١٩٨٠م).

البابرتي، محمد بن محمد بن محمود بن أحمد الرومي. "العناية على الهداية". (ط٢، بيروت: دار الفكر، غير محدد).

البدراوي، عبد المنعم. "النظرية العامة للالتزامات في القانون المصري" الجزء الأول مصادر الالتزام. (القاهرة: غير محدد، ١٩٧٥م).

تناغو، سمير. "المبادئ الأساسية في نظرية العقد وأحكام الالتزام". (الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ت).

حسني، عبد المنعم. "الموجز في النظرية العامة للالتزام". (القاهرة: مركز حسني للدراسات القانونية، ١٩٨٤م).

حنورة، عزت محمد. "نظرية الشفعة في القانون المصري". (د.ط: د.ن، ١٩٨٧م).

الخالد، عبد العزيز مصطفى. "العقد الموقوف والأحكام المتعلقة به في الفقه الإسلامي". (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، ١٩٧٩م).

زكي، محمود جمال الدين. "الوجيز في النظرية العامة للالتزامات". (ط٣، القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٧٨م).

سعد، دشوشة. "إجازة العقد في القانون المدني الجزائري والفقه الإسلامي دراسة مقارنة". (رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم العلوم الإسلامية، جامعة محمد بوضياف – المسيلة، الجزائر، ٢٠٢٢م).

السنهوري، عبد الرزاق. "الوسيط". (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت).

السنهوري، عبد الرزاق. "مصادر الحق في الفقه الإسلامي". (بيروت: المجمع العلمي العربي الإسلامي، منشورات محمد الداية، ١٩٥٣م، ١٩٥٤م).

سوار، محمد وحيد الدين. "شرح القانون المدني، النظرية العامة للالتزام" الجزء الأول مصادر الالتزام، المصادر الإرادية والمصادر غير الإرادية. (دمشق: مطبعة رياض، ١٩٨٢م).

الشربيني، عبد المنعم. "الموسوعة الشاملة لأحكام محكمة النقض". (الإصدار الثاني، د.ن، ١٩٨٨م).

الشرقاوي، جميل. "النظرية العامة للالتزام" الكتاب الأول مصادر الالتزام، والكتاب الثاني أحكام الالتزام. (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٥م).

الصده، عبد المنعم فرج. "مصادر الالتزام". (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٦م).

طلبة، أنور. "مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها محكمة النقض منذ إنشائها". (د.ط: د.ن، ١٩٣١م).

عباس، محمد حسني. "العقد والإرادة المنفردة". (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩م).

عبد الباقي، عبد الفتاح. "موسوعة القانون المدني المصري، نظرية العقد والإرادة المنفردة، دراسة معمقة ومقارنة بالفقه الإسلامي". (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٤٨م).

عبد الرحمن، حمدي. "الوسيط في النظرية العامة للالتزام" الكتاب الأول المصادر الإرادية للالتزام. (د.ط: د.ن، د.ت).

عبد الله، فتحي عبد الرحيم. "العناصر المكونة للعقد كمصدر للالتزام في القانونين المصري والإنجليزي المقارن". (المنصورة: مجموعة البحوث القانونية والاقتصادية (٧) كلية الحقوق جامعة المنصورة، ١٩٧٨م).

العدلي، رفعت. "إجازة التصرف القانوني بين القانون المدني والفقه الإسلامي". (رسالة دكتوراه، كلية الحقوق جامعة الزقازيق، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م).

العطار، عبد الناصر توفيق. "نظرية الالتزام في الشريعة الإسلامية والتشريعات العربية" الكتاب الأول مصادر الالتزام. (د.ط: د.ن، مطبعة السعادة).

الغشم، محمد بن محمد بن محمد. "إجازة التصرفات، دراسة مقارنة". (رسالة دكتوراه، كلية الحقوق جامعة القاهرة، ١٩٩٥م).

الغول، أحمد إبراهيم محمد. "الأثر الرجعي في الفقه الإسلامي والقانون المدني دراسة مقارنة". (رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون بدمنهور، ٢٠٠٦م).

الغياتي، لاشين محمد يونس. "بيع ملك الغير". (ط١، طنطا: مكتبة جامعة طنطا، ١٩٨٦م).

فرج، توفيق حسن فرج. "النظرية العامة للالتزام، في مصادر الالتزام". (د.ط: الدار الجامعية للطباعة والنشر، د.ت).

فرج، عبد الرازق حسن فرج. "الإجازة في التصرفات القانونية، دراسة مقارنة في القانون المدني والشريعة الإسلامية". (القاهرة: مطبعة الفجر الجديد، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

القاسم، محمد إبراهيم. "بطلان العقد في الفقه الإسلامي والقانون السعودي". مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهنا الأشراف – دقهلية، (٢٠٢٠م).

الكاساني، علاء الدين بن أبي بكر بن مسعود. "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع". (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ).

مجموعة الأعمال التحضيرية. (القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي، د.ت).

مرقس، سليمان. "الوافي في شرح القانون المدني .٢. في الالتزامات" المجلد الأول:

نظرية العقد والإرادة المنفردة. (د.ط: د.ن، ١٩٨٧م).

المهدي، نزيه محمد الصادق. "النظرية العامة للالتزام" الجزء الأول مصادر الالتزام. (القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠٠٢م).

نصار، ياسر. "موسوعة دائرة المعارف القانونية" الكتاب الثاني. (غير محدد: غير محدد، ١٩٨١م).

bibliography

Ibn ʿĀbidīn, Muḥammad Amīn ibn Muḥammad. "Ḥāshiyat Radd al-Muḥtār ʿalā al-Durr al-Mukhtār Sharḥ Tanwīr al-Abṣār". (2nd ed., Egypt: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī and Sons, 1386 AH/1961 CE).

Abū Sitayt, Aḥmad Ḥashmat. "Naẓariyyat al-Iltizām fī al-Qānūn al-Madanī al-Jadīd". (2nd ed., Cairo: Maṭbaʿat Miṣr, 1954).

al-Alfī, Muḥammad Jabr. "al-Fuḍūlah: Dirāsah Muqāranah fī al-Fiqh al-Islāmī wa-Buldān al-Sharq al-Awsaṭ". Majallat al-Ḥuqūq wa-al-Sharīʿah 3 (1980).

al-Bābartī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Maḥmūd ibn Aḥmad al-Rūmī. "al-ʿInāyah ʿalā al-Hidāyah". (2nd ed., Beirut: Dār al-Fikr, n.d.).

al-Badrāwī, ʿAbd al-Munʿim. "al-Naẓariyyah al-ʿĀmmah lil-Iltizāmāt fī al-Qānūn al-Miṣrī" Part One: Sources of Obligation. (Cairo: n.p., 1975).

Tanāghū, Samīr. "al-Mabādiʾ al-Asāsiyyah fī Naẓariyyat al-ʿAqd wa-Aḥkām al-Iltizām". (Alexandria: Manshāʾat al-Maʿārif, n.d.).

Ḥasanī, ʿAbd al-Munʿim. "al-Mūjaz fī al-Naẓariyyah al-ʿĀmmah lil-Iltizām". (Cairo: Markaz Ḥasanī lil-Dirāsāt al-Qānūniyyah, 1984).

Ḥanūrah, ʿIzzat Muḥammad. "Naẓariyyat al-Shufʿah fī al-Qānūn al-Miṣrī". (n.ed.: n.p., 1987).

al-Khālid, ʿAbd al-ʿAzīz Muṣṭafā. "al-ʿAqd al-Mawqūf wa-al-Aḥkām al-Mutaʿalliqah bi-hi fī al-Fiqh al-Islāmī". (PhD dissertation, Umm al-Qurā University, 1979).

Zākī, Maḥmūd Jamāl al-Dīn. "al-Wajīz fī al-Naẓariyyah al-ʿĀmmah lil-Iltizāmāt". (3rd ed., Cairo: Maṭbaʿat Jāmiʿat al-Qāhirah, 1978).

Saʿd, Dashūshah. "Ijāzat al-ʿAqd fī al-Qānūn al-Madanī al-Jazāʾirī wa-al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Muqāranah".

(Master's thesis, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Islamic Sciences, University of Muhammad Boudiaf – M'sila, Algeria, 2022).

al-Sanhūrī, ʿAbd al-Razzāq. "al-Wasīṭ". (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.).

al-Sanhūrī, ʿAbd al-Razzāq. "Maṣādir al-Ḥaqq fī al-Fiqh al-Islāmī". (Beirut: al-Majmaʿ al-ʿIlmī al-ʿArabī al-Islāmī, Muʾassasat Muḥammad al-Dāyah, 1953, 1954).

Sawwār, Muḥammad Waḥīd al-Dīn. "Sharḥ al-Qānūn al-Madanī, al-Naẓariyyah al-ʿĀmmah lil-Iltizām" Part One: Sources of Obligation, Voluntary and Involuntary Sources. (Damascus: Maṭbaʿat Riyāḍ, 1982).

al-Shirbīnī, ʿAbd al-Munʿim. "al-Mawsūʿah al-Shāmilah li-Aḥkām Maḥkamat al-Naqaḍ". (2nd ed., n.p., 1988).

al-Sharqāwī, Jamīl. "al-Naẓariyyah al-ʿĀmmah lil-Iltizām" Book One: Sources of Obligation, and Book Two: Effects of Obligation. (Cairo: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, 1995).

al-Ṣadah, ʿAbd al-Munʿim Faraj. "Maṣādir al-Iltizām". (Cairo: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, 1986).

Ṭalabah, Anwār. "Majmūʿat al-Mabādiʾ al-Qānūniyyah allatī Qarrarathā Maḥkamat al-Naqaḍ Mundhu Inshāʾihā". (n.ed.: n.p., 1931).

ʿAbbās, Muḥammad Ḥasanī. "al-ʿAqd wa-al-Irādah al-Munfaridah". (Cairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1959).

ʿAbd al-Bāqī, ʿAbd al-Fattāḥ. "Mawsūʿat al-Qānūn al-Madanī al-Miṣrī, Naẓariyyat al-ʿAqd wa-al-Irādah al-Munfaridah: Dirāsah Muʿammaqah wa-Muqāranah bi-al-Fiqh al-Islāmī". (Cairo: Maṭbaʿat Nahḍat Miṣr, 1948).

ʿAbd al-Raḥmān, Ḥamdī. "al-Wasīṭ fī al-Naẓariyyah al-ʿĀmmah lil-Iltizām" Book One: Voluntary Sources of Obligation. (n.ed.: n.p., n.d.).

ʿAbd Allāh, Fatḥī ʿAbd al-Raḥīm. "al-ʿAnāṣir al-Mukawwinah lil-ʿAqd ka-Maṣdar lil-Iltizām fī al-Qānūnayn al-Miṣrī wa-al-Injilīzī al-Muqāran". (al-Manṣūrah:

Majmūʿat al-Buḥūth al-Qānūniyyah wa-al-Iqtiṣādiyyah (7), Faculty of Law, University of al-Manṣūrah, 1978).

al-ʿAdlī, Rifʿat. "Ijāzat al-Taṣarruf al-Qānūnī bayna al-Qānūn al-Madanī wa-al-Fiqh al-Islāmī". (PhD dissertation, Faculty of Law, University of al-Zaqāzīq, 1420 AH/2000 CE).

al-ʿAṭṭār, ʿAbd al-Nāṣir Tawfīq. "Naẓariyyat al-Iltizām fī al-Sharīʿah al-Islāmiyyah wa-al-Tashrīʿāt al-ʿArabiyyah" Book One: Sources of Obligation. (n.ed.: n.p., Maṭbaʿat al-Saʿādah).

al-Ghashm, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad. "Ijāzat al-Taṣarrufāt: Dirāsah Muqāranah". (PhD dissertation, Faculty of Law, Cairo University, 1995).

al-Ghūl, Aḥmad Ibrāhīm Muḥammad. "al-Athar al-Rajʿī fī al-Fiqh al-Islāmī wa-al-Qānūn al-Madanī: Dirāsah Muqāranah". (PhD dissertation, Faculty of Shariʿah and Law, Damanhour, 2006).

al-Ghayyātī, Lāshin Muḥammad Yūnus. "Bayʿ Milk al-Ghayr". (1st ed., Ṭanṭā: Maktabat Jāmiʿat Ṭanṭā, 1986).

Faraj, Tawfīq Ḥasan Faraj. "al-Naẓariyyah al-ʿĀmmah lil-Iltizām, fī Maṣādir al-Iltizām". (n.ed.: al-Dār al-Jāmiʿiyyah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr, n.d.).

Faraj, ʿAbd al-Rāziq Ḥasan Faraj. "al-Ijāzah fī al-Taṣarrufāt al-Qānūniyyah: Dirāsah Muqāranah fī al-Qānūn al-Madanī wa-al-Sharīʿah al-Islāmiyyah". (Cairo: Maṭbaʿat al-Fajr al-Jadīd, 1403 AH/1983 CE).

al-Qāsim, Muḥammad Ibrāhīm. "Buṭlān al-ʿAqd fī al-Fiqh al-Islāmī wa-al-Qānūn al-Suʿūdī". Majallat Kulliyyat al-Sharīʿah wa-al-Qānūn bi-Tafahnā al-Ashrāf - Daqahliyyah, (2020).

al-Kāsānī, ʿAlāʾ al-Dīn ibn Abī Bakr ibn Masʿūd. "Badāʾiʿ al-Ṣanāʾiʿ fī Tartīb al-Sharāʾiʿ". (2nd ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1406 AH).

Majmūʿat al-Aʿmāl al-Taḥḍīriyyah. (Cairo: Maṭbaʿat Dār al-Kitāb al-ʿArabī, n.d.).

Marqus, Sulaymān. "al-Wāfī fī Sharḥ al-Qānūn al-

Madanī – 2 – fī al-Iltizāmāt" Volume One: Theory of Contract and Unilateral Will. (n.ed.: n.p., 1987).

al-Mahdī, Nazīh Muḥammad al-Ṣādiq. "al-Naẓariyyah al-ʿĀmmah lil-Iltizām" Part One: Sources of Obligation. (Cairo: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, 2002).

Nuṣṣār, Yāsir. "Mawsūʿat Dāʾirat al-Maʿārif al-Qānūniyyah" Book Two. (n.p.: n.p., 1981).

آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ، ودعوى فصل الدِّين عن الدولة في الفكر العربي الحديث

- عرض ونقد -

The Qur'anic Verses Negating Agency from the Prophet (PBUH) and the Claim of Separating Religion from the State in Contemporary Arab Thought
- A Presentation and Critical Evaluation -

إعداد:

د / محمد بن سليمان العنزي

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية بجامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز بالخرج

Prepared by:

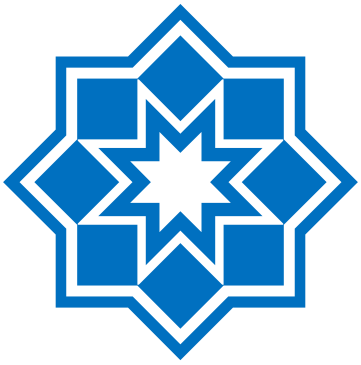
Dr. Muhammad bin Sulaiman Al-Enazi

Assistant Professor in the Department of Islamic Studies, College of Education, Prince Sattam bin Abdulaziz University, Al-Kharj

Email: m.alanaze@psau.edu.sa

استلام البحث A Research Receiving		اعتماد البحث A Research Approving
2025/10/12		2026/05/11

نشر البحث
A Research publication
محرم ١٤٤٨هـ - June 2026
DOI:10.36046/2323-060-217-024



ملخص البحث

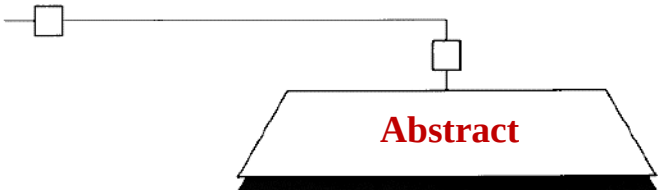
يتناول البحث الآيات التي استدل بها من يرى فصل الدين عن الدولة، والمقصود بالآيات: الآياتُ محلُّ البحث، وهي آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ، ونقد الاستدلال بها، ويهدف البحث إلى معرفة معنى فصل الدين عن الدولة، وأبرز الدعاة إليه، ومعرفة معنى الوكالة المنفية عن النبي ﷺ، ومعرفة وجه الاستدلال بآيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ على فصل الدين عن الدولة، ونقد ذلك.

وقد اقتضت طريقة البحث استخدام المنهج الوصفي، والمنهج الاستقرائي، والمنهج النقدي، وخلص البحث إلى نتائج عدة، منها: إشاعة مصطلح مفهوم فصل الدين عن الدولة بمفهومه الغربي من قبل بعض الباحثين العرب، وتأثير هذا المصطلح على العديد منهم، وأن أهم ما يدل عليه هذا المصطلح هو إقصاء الدين عن عالم السياسية والاقتصاد. وأن الوكالة المنفية عن النبي ﷺ لا تعني فصل الدين عن الدولة بل المنفي عنه أمور ليست من وظائفه، مثل أن يكون مُكْرِها للناس على الإيمان، أو حافظا لهم، أو مسيطرا عليهم، أو كفيلا بهدايتهم، أو رقيبا على أعمالهم مجازيا لهم عليها، أو القيام على أمورهم ومصالحهم.

ومنها: أن الاستدلال على هذه الدعوى -أعني فصل الدين عن الدولة- بآيات نفي الوكالة لا يصح لعدة أمور، منها: أن معاني آيات نفي الوكالة لا تدل على ما ذهبوا إليه، وأن خطاب آيات نفي الوكالة لا يسعفهم في الاستدلال على هذه الدعوى. وأن آيات نفي الوكالة منسوخة -عند من يقول بذلك من العلماء-، وعند من لا يقول بالنسخ فهي آيات لا تتعارض مع العمل السياسي.

ومن أهم التوصيات التي خرج بها الباحث: حث طلاب الدراسات العليا على الإسهام في الدراسات النقدية لاستدلالات العلمانيين بنصوص الوحي على المسائل الفكرية والثقافية، ونقد استدلالات العلمانيين بغير نصوص الوحي على فصل الدين عن الدولة.

الكلمات المفتاحية: (آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ، فصل الدين عن الدولة، الفكر العربي الحديث).



Abstract

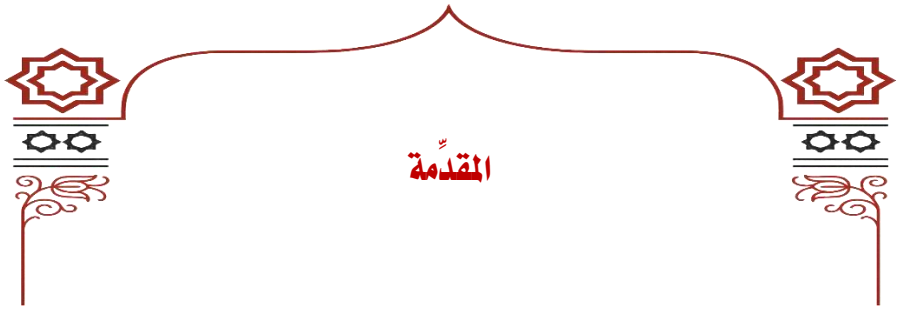
This paper investigates the Qur'anic verses referred to by proponents of the separation between religion and the state, namely the verses that negate agency (wakālah) from the Prophet (PBUH). It critically examines the validity of such interpretations. The study aims to explicate the meaning of separating religion from the state, identify its principal advocates, define the concept of agency negated from the Prophet (PBUH), elucidate how these verses have been employed as evidence for the separation claim, and critically assess that.

The research employs the descriptive, inductive, and analytical methodologies. The findings reveal that the concept of separation of religion and state, as formulated in modern Western thought, has been propagated among some Arab intellectuals and has notably influenced their discourse. The essential implication of this notion is the exclusion of religion from domains of politics and economics. The agency negated from the Prophet (PBUH) does not denote the disconnection of religion from the state; rather, it refers to other aspects not related to religion's functions like coercing people to believe, guarding them, dominating them, guaranteeing their guidance, monitoring their actions and recompensing them, or managing their matters and affairs.

Furthermore, the paper concludes that the use of these verses to validate the call for separating religion from the state is indefensible for several reasons: the meanings of the verses do not denote what they argue, the rhetorical address of these verses does not support their argument, and, according to scholars who hold the view of abrogation, these verses were abrogated. Even among those who reject abrogation, the verses remain consistent with the political action.

Among the chief recommendations of this study is encouraging postgraduate students to participate in the critical examination of secularist interpretations of the texts of revelation regarding intellectual and cultural issues, and to analyze secularist arguments raising non-revelatory texts in support of the separation between religion and the state.

Keywords: (Verses negating agency from the Prophet (PBUH), Separation of religion and state, Contemporary Arab thought).



المقدِّمة

الحمد لله الذي علَّم بالقلم، علَّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على نبينا الأكرم، محمدٍ ﷺ.

أما بعد:

فإن الإسلام جاء شاملًا لنواحي الحياة كلها، منظمًا لها، وحاكمًا فيها، ومن تلك المجالات التي جاء الإسلام بتوضيح قواعدها، وبيان شيء من تفاصيلها: النظام السياسي، وشؤون الدولة، إلا أنه ظهرت فئة من المنتسبين إلى الإسلام، وأخرى من العلمانيين تزعم أن الإسلام لا صلة له بالسياسة وأمور الدولة.

واستدل أولئك فيما ذهبوا إليه من فصل الدين عن الدولة بنصوص من الوحي قرآنًا وسنة، كما استدلوا ببعض الحوادث والوقائع التاريخية، مما يستوجب تتبع تلك النصوص، وتلك الوقائع ومناقشتها، وبيان وجه خطئهم في الاستدلال بها.

وقد وقع اختياري على طائفة مخصوصة من النصوص القرآنية التي استدلوا بها على فصل الإسلام عن الدولة، وهي آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ، وبينت وجه استدلالاتهم بتلك الآيات، ثم بعد ذلك ناقشت ونقدت تلك الاستدلالات، ولهذا كان عنوان البحث (آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ، ودعوى فصل الدين عن الدولة في الفكر العربي الحديث عرض ونقد).

سائلًا الله ﷻ أن يرزقني التوفيق والإخلاص، وأن ينفع به المسلمين عمومًا.

۞ أهمية البحث، وأسباب اختياره:

تتمثل أهمية البحث فيما يأتي:

أولًا: التأثير الواسع لهذه الدعوى على المجتمعات الإسلامية، وما ينتج عنها من

تنحية للإسلام عن أن يكون حاكمًا في تلك المجتمعات.

ثانيًا: أن هذه الدعوى تتضمن تحريفًا للإسلام؛ إذ عمل أصحاب هذه الدعوى على تفسير النصوص وفقًا لآليات تختلف عن الآليات التي أتبعها علماء الإسلام.

ثالثًا: اقتناع البعض بهذه الدعوى، والدعوة إليها.

۞ مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في رواج بعض النظريات الغربية في الفكر العربي الحديث، ومن أبرزها نظرية فصل الدين عن الدولة، ومما ساعد على رواجها تبني بعض المنتسبين إلى الإسلام لهذه النظريات، والاستدلال عليها من خلال النصوص التأسيسية. ومن ضمن تلك النصوص الاستدلال بالآيات التي تنفي الوكالة عن النبي ﷺ، وعليه تتحدد مشكلة البحث في الأسئلة التالية:

١- ما المراد بدعوى فصل الدين عن الدولة؟ وما أبرز دعاتها في الفكر العربي الحديث؟

٢- ما وجه الاستدلال بآيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ على فصل الدين عن الدولة؟

٣- ما معنى الوكالة المنفية عن النبي ﷺ؟ ولماذا لا يصح الاستدلال بآياتها على فصل الدين عن الدولة؟

٤- ما أثر توجيه الخطاب للمشركين في إبطال الاستدلال بآيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ على فصل الدين عن الدولة؟

٥- ما صحة القول بنسخِ آيات نفي الوكالة، والاستدلالِ به على فصل الدين عن الدولة؟

۞ أهداف البحث:

سعى البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

أولًا: التعرف على أبرز الدعاة لفصل الدين عن الدولة في الفكر العربي

الحديث.

ثانيًا: بيان معنى فصل الدين عن الدولة، والوكالة المنفية عن النبي ﷺ.

ثالثًا: حصر الآيات التي تنفي الوكالة عن النبي ﷺ ومعرفة وجه دلالتها على فصل الدين عن الدولة.

رابعًا: معرفة نقد الاستدلال بآيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ على فصل الدين عن الدولة.

❁ الدراسات السابقة:

بعد البحث حول هذا الموضوع لم أقف على دراسة أكاديمية بحثت موضوع الآيات القرآنية التي استدل بها العلمانيون على موضوع فصل الدين عن الدولة، إلا أن هناك دراسات ذكرت بعض الآيات محل الدراسة، لكن ليس على أنها أدلة للعلمانيين، أو لم تدرسها دراسة نقدية.

وهذا عرض للدراسات التي وقفت عليها ولها علاقة بمسألة فصل الدين عن الدولة:

الدراسة الأولى: (فصل الدين عن السياسة – دراسة في التجربة التاريخية للخلفاء الراشدين والأمويين): آيات مصطفى يوسف حمدان، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة بيرزيت، فلسطين، سنة (٢٠٠٩م)، المشرف د. محسن يوسف. جاءت الدراسة في خمسة فصول: الفصل الأول: دراسة في مفهوم العلمانية، والفصل الثاني: النظرية السياسية للفرق الإسلامية، والفصل الثالث: النظرية السياسية للنخبة الإسلامية، والفصل الرابع: الأسس المرجعية لانتقال السلطة في الخلافة الراشدة والأموية، والفصل الخامس: الخلافة الراشدة والأموية: دراسة في مرجعية الممارسة السياسية.

وسعى الباحث في هذه الدراسة إلى إثبات وجود الفصل بين الدين والسياسة في التجربة التاريخية الواقعية في التاريخ الإسلامي، فالتجربة التأسيسية للدولة الإسلامية–كما يقول المؤلف في خاتمة بحثه–"المتمثلة بالخلافة الراشدة والأموية لم تكن

مبنية على النص الديني، فكثير من الأحيان ما تعطل النص لصالح السياسة"، ثم يقول في الخاتمة-أيضًا-: "من هنا تأتي أهمية وضرورة تحقق العلمانية والديمقراطية داخل المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة ...". أما هذه الدراسة فسعت إلى إثبات نقيض النتيجة التي توصل إليها الباحث في دراسته.

الدراسة الثانية: (شبهات العلمانية في فصل الدين عن الدولة): إعداد الطالب: موسى عثمان إسلام، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة والفكر الإسلامي، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة النيلين، الخرطوم-السودان، إشراف د. حسن عوضة حمد كشكش، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.

قسم الباحث دراسته إلى تمهيد وثلاثة فصول وخاتمة، الفصل الأول: نشأة العلمانية ودخولها في أوروبا، والفصل الثاني: كشف الشبهات العلمانية، والرد عليها، مع بيان موقف الإسلام من العلم والفكر والمنهج التجريبي، الفصل الثالث: العلمانية في الحياة الأوربية والحياة الإسلامية. ولم يتطرق الباحث للشبهات المستندة على الاستدلال بآيات نفي الوكالة في القرآن الكريم على فصل الدين عن الدولة وهو موضوع هذه الدراسة.

الدراسة الثالثة: (فصل الدين عن الدولة في الأديان السماوية الثلاثة: دراسة وتحليل): للباحث: كريم نجم خضر. المصدر: مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية (محكمة)، المجلد الخامس، العدد الأول، السنة الخامسة، عام ٢٠١٠م، جاء البحث في مقدمة وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: فصل الدين عن الدولة عند اليهود، والمبحث الثاني: فصل الدين عن الدولة عند النصارى، والمبحث الثالث: فصل الدين عن الدولة في الإسلام. والذي له علاقة بموضوع البحث هو الفصل الثالث، إلا أن الباحث لم يتعرض لمسألة الاستدلال بآيات نفي الوكالة في القرآن على فصل الدين عن الدولة، وهو موضوع هذا البحث.

الدراسة الرابعة: (علاج إشكالية فصل السياسة عن الدين في ضوء قصص الأنبياء): رقية عبد الله بو سنان، المؤتمر الدولي القرآني الأول: (توظيف الدراسات القرآنية في علاج المشكلات المعاصرة)، المجلد الخامس، أبها، جامعة الملك خالد- كلية الشريعة وأصول الدين، محرم، سنة ٢٠١٦م. وقد عالجت الباحثة مشكلة فصل الدين عن الدولة من خلال قصص الأنبياء، بينما هذا البحث يعالج تلك المشكلة من خلال مناقشة الاستدلال بأدلة أخرى غير آيات قصص الأنبياء، وهي آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ.

وبناء على ما سبق تتمثل الإضافة العلمية لهذا البحث فيما يأتي:

أولًا: الفكرة البحثية لهذه الدراسة، والتي تقود إلى أفكار بحثية متقاربة، مثل: الاستدلال بآيات البلاغ، وآيات الإعراض عن المشركين وغيرها على فصل الدين عن الدولة.

ثانيًا: تصنيف أدلة القائلين بفصل الدين عن الدولة، ووضعها تحت عنوان رئيس يجمع طائفة من الآيات —وهي الآيات محل هذه الدراسة-.

ثالثًا: وضع منهجية للرد على تلك الاستدلالات.

رابعًا: التنبيه على الأدلة الأخرى التي استدل بها القائلون بفصل الدين عن الدولة كالاستدلال بالوقائع التاريخية على سبيل المثال.

❁ منهج البحث:

استخدم الباحث المنهج الوصفي، والمنهج الاستقرائي، والمنهج النقدي.

المنهج الوصفي: من خلال عرض نصوص آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ التي استدل بها من يرى فصل الدين عن الدولة وبيان وجه استدلالهم بها.

المنهج الاستقرائي: من خلال حصر وتتبع آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ في القرآن الكريم.

المنهج النقدي: يتجلى من خلال مناقشة الاستدلال بآيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ على فصل الدين عن الدولة.

❁ حدود البحث:

آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ، والاستدلال بها على فصل الدين عن الدولة في الفكر العربي الحديث.

❁ خطة البحث:

قسمت البحث إلى: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وفهرس للمصادر والمراجع.

المقدمة: ذكرت فيها أهمية البحث وأسباب اختياره، ومشكلة البحث، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهجه، وخطته.

التمهيد: وفيه تأصيل الوصل بين الدين والسياسة في الإسلام.

المبحث الأول: دعوى فصل الدين عن الدولة في الفكر العربي الحديث، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الدلالة المرادة لفصل الدين عن الدولة.

المطلب الثاني: الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة في الفكر العربي الحديث.

المطلب الثالث: الاستدلال بآيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ على فصل الدين عن الدولة.

المبحث الثاني: نقد الاستدلال بآيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ على فصل الدين عن الدولة، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تحرير معنى الوكالة المنفية عن النبي ﷺ في السياق القرآني.

المطلب الثاني: دلالة الخطاب في آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ، وأثره في بطلان الاستدلال بها.

المطلب الثالث: دعوى نسخ آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ، وأثره في الاستدلال.

الخاتمة: فيها نتائج البحث، وتوصياته.

تمهيد: تأصيل الوصل بين الدين والسياسة في الإسلام

جاء الإسلام شاملًا لجميع أوجه الحياة، تشريعًا وتنظيمًا، ووضع أصولًا وقواعد لما يستجد من مسائل ونوازل، ومن تلك الأوجه التي جاء الإسلام بتنظيمها والتشريع لها: الجانب السياسي من خلال نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، حيث وضعت الأطر العامة الحاكمة لكل ما يتعلق بالنظام السياسي، كمسائل الشورى، والبيعة، وبيان من له حق التشريع، إلى غير ذلك، كما جاءت نصوص الوحي مفصلة لبعض قضايا النظام السياسي الرئيسة كقضايا التشريع، والحكم بما أنزل الله-تعالى-.

إن فكرة فصل السياسة عن الدين في الإسلام لا تصح؛ إذ النصوص القرآنية تدل بوضوح على وجوب العمل السياسي على ولي الأمر -كتطبيق الحدود وحماية الثغور ومراعاة مصالح المسلمين ...-، والتطبيق العملي الذي قام به النبي محمد ﷺ يؤيد ذلك.

❐ **ومما يدل على وجود سياسة في الإسلام:** أن الإسلام يتضمن أحكامًا لا يمكن تنفيذها إلا في وجود دولة وحكومة يسوسها ولي الأمر ويعمل على تنفيذها، كأحكام الحدود مثل القصاص، وحدِّ قطاع الطُّرُق، ومثل توزيع الزكاة في مصارفها التي نص الله-تعالى-عليها في سورة التوبة(١)، وكذلك النصوص الواردة في مسائل سياسية صرفة كآيات الشورى والتشريع، والتحاكم إلى نصوص الوحي، والحكم بها، وكذلك النصوص المنقولة عن النبي ﷺ التي تتعلق بقضايا سياسية، مثل: حديث «**سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله**»، وذكر منهم الإمام العادل(٢)،

---

(١) وهي الآية رقم (٦٠) من السورة.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب: من جلس في المسجد ينتظر الصلاة، وفضل المساجد، ص١٣٢، حديث رقم (٦٦٠)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، ص ٥١٤، حديث رقم (١٠٣١).

وحديث «**من خلع يدًا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية**»(١).

❐ **ومن الناحية التطبيقية من حياة النبي ﷺ** الدالة على العمل السياسي ممارسته ﷺ للفعل السياسي، ومن أمثلة ذلك: جهاده وقتاله لأعدائه، وإمارته للجيوش، وبعثه الأمراء والسرايا، واستخلافه على المدينة عند خروجه للغزو، وكتبه إلى الملوك وغيرهم من المعاصرين له، وبعثه للرسل والسفراء(٢)، والبيعات وما يترتب عليها من مسائل سياسية كبيعة العقبة الثانية، ووضعه للعرفاء والنقباء(٣)، وقضاؤه ﷺ بين الناس، قال ﷺ: «**إنَّما أنا بَشَرٌ، وإنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إلَيَّ، ولَعَلَّ بَعْضَكُمْ أنْ يَكونَ ألْحَنَ بحُجَّتِهِ مِن بَعْضٍ، فأقْضِيَ علَى نَحْوِ ما أسْمَعُ، فمَن قَضَيْتُ له مِن حَقِّ أخِيهِ شيئًا فلا يَأْخُذْهُ، فإنَّما أقْطَعُ له قِطْعَةً مِنَ النَّارِ**»(٤)، وكذلك إسناده القضاء لغيره من

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، وفي كل حال، وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، ص١٠٣٠، الحديث رقم (١٨٥٢).

(٢) انظر: ابن سعد، "الطبقات الكبير". تحقيق: د. علي محمد عمر، (ط١، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م)، ١: ٢٢٢ وما بعدها، و ٢: ٥ وما بعدها؛ وابن القيم، "زاد المعاد في هدي خير العباد". تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٨١هـ-١٩٩٨م)، ٣: ٥ وما بعدها؛ والكتّاني، "نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية". تحقيق: د. عبد الله الخالدي، (ط٢، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع)، ١: ١٦٠، ١٧٣، ٢٦١.

(٣) ابن هشام، "السيرة النبوية"، تحقيق: عمر عبد السلام تَدْمُري، (ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م)، ٢: ٧٠، ٨٦؛ والكتّاني، "نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية"، ١: ٢٠٦، ٢٠٧.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب موعظة الإمام للخصوم، ص١٥٠٣، =

الصحابة، كعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبلﷺ، وتوليته من ولَّاه على النواحي والبلاد(١).

❐ **ومن الأمور السياسية** التي علمها النبي ﷺ، وأسندها إلى غيره: الحسبة، فقد مرَّ علَى صُبْرَةِ طَعامٍ، فأدْخَلَ يَدَهُ فيها، فَنالَتْ أصابِعُهُ بَلَلًا، فقالَ: «**ما هذا يا صاحِبَ الطَّعامِ؟**»، قالَ: أصابَتْهُ السَّماءُ يا رَسولَ اللهِ! قالَ: «**أفَلا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعامِ كَيْ يَراهُ النَّاسُ؟ مَن غَشَّ فليسَ مِنِّي**»(٢).

❐ **ومن المسائل السياسية** المتعلقة بالاقتصاد والمال التي مارسها النبي ﷺ: بعثه عمالَه وأمراءَه على الصدقة، وفرضه الجزية على نصارى نجران، وقسمته للغنائم والفيء(٣).

ومع وضوح هذه المسألة إلا أنه خرجت فئة من المنتسبين إلى الإسلام تدعو إل القول بفصل الدين – الإسلام – عن الدولة؛ مستدلةً على ذلك بأدلة شرعية، ووقائع تاريخية.

=

الحديث رقم (٧١٦٩)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر، واللحن بالحجة، ص ٩٤٢، الحديث رقم (١٧١٣) باختلاف يسير.

(١) انظر: ابن القيم، "زاد المعاد"، ٥: ٥ وما بعدها؛ والكتاني، "نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية"، ١: ٢١١.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: "من غشنا فليس منا"، ص٦٥، الحديث رقم (١٠٢).

(٣) انظر: ابن القيم، "زاد المعاد في هدي خير العباد"، ٢: ٥ وما بعدها، ٣: ٣٠٣؛ والكتّاني، "نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية"، ١: ٣١١، ٣١٤.

المبحث الأول: دعوى فصل الدين عن الدولة في الفكر العربي الحديث

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الدلالة المرادة لفصل الدين عن الدولة.

المطلب الثاني: الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة في الفكر العربي الحديث.

المطلب الثالث: الاستدلال بآيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ على فصل الدين عن الدولة.

المطلب الأول: الدلالة المرادة لفصل الدين عن الدولة

راج في الفكر الإسلامي العديد من المصطلحات المترجمة عن الفكر الغربي، وقد تفاوتت درجة تأثير تلك المصطلحات على الفكر الإسلامي والمسلمين، ومن تلك المصطلحات مصطلح العلمانية وما صاحبه من مصطلحات أخرى كمصطلح فصل الدين عن الدولة.

إن من أهم أسباب تأثير هذه المصطلحات على الفكر الإسلامي كونها مصطلحات نشأت في حضارة مختلفة تماما عن الحضارة الإسلامية ألا وهي الحضارة الغربية، ثم نقلت إلينا بحمولاتها الفكرية، ويزداد تأثير هذه المصطلحات مطالبة بعض المنتسبين إلى الإسلام تطبيق ما تدل عليه في الواقع الإسلامي.

۞ المراد بفصل الدين عن الدولة:

تقوم فكرة الفصل بين الدين والدولة على التمييز بين مهمة الدولة المدنية وبين الدين، فمهمة الدولة الوحيدة هي المحافظة على خيرات الناس المدنية: الحياة والحرية والصحة والمِلكية، ولا يمكن أن تمتد سلطة الدولة إلى الأمور الدينية –كالاعتقاد– ولا يحق لها أن تمس أي شيء يتعلق بالآخرة.

فالدين والاعتقاد لا شأن للدولة والحاكم فيهما، ولا يحق لهما الاعتراض على

أي شعائر أو مراسم دينية حتى لو كانت وثنية(١).

إن الدين ممثلا بمؤسساته -كالكنيسة مثلا- يقتصر سلطانه على الدعوة والوعظ والنصح وعليه يجب أن تنحصر كل قوانين الكنيسة فيما يتعلق بعبادة الله، وطريقة كسب الحياة الأخروية، ولا يحق لها التصرف في أي شيء يتعلق بالأمور المدنية للناس؛ لأن ذلك من اختصاص الدولة المدنية(٢).

ويسمي بعض الباحثين فصل الدين عن الدولة بالعلمانية الجزئية وتعني "وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد" مقابل العلمانية الشاملة والتي تذهب إلى "فصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية (المتجاوزة لقوانين الحركة والحواس) عن العالم"(٣)، والتسمية الأولى هي المرادة بالبحث هنا.

ويدخل في هذا المصطلح: أن يكون الدين والحكومة مستقلين، لا يتدخل أي منهما في شأن الآخر إلا أن هذا المعنى لا وجود له في الواقع؛ إذ من يتولى أمر الحكم منهما سيسيطر على الآخر.

المطلب الثاني: الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة في الفكر العربي الحديث

إن مسألة فصل دين الإسلام عن الدولة لم تكن معروفة في صدر الإسلام وما بعده حتى العصر الحديث عندما صدر كتاب (الإسلام وأصول الحكم) للشيخ الأزهري علي عبدالرازق(٤)، فهو الذي أشاع هذه الدعوى، وحاول التأصيل لها من

---

(١) لوك، "رسالة في التسامح"، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، انظر: مقدمة المحقق ص٥٣-٦٩-٧٠-٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص٢٢١.

(٤) علي بن حسن بن أحمد عبدالرازق (١٣٠٥-١٣٨٦هـ)، تعلَّم بالأزهر، ثم بأكسفورد، وعين قاضيا في المحاكم الشرعية، أصدر كتاب "الإسلام وأصول الحكم"، سنة ١٩٢٥م وثارت =

داخل القرآن الكريم.

وقد ظهرت دعوات أخرى – غير دعوة علي عبدالرازق– لعلمنة المجتمع المسلم تدعو لفصل الدين عن الحياة، أو عن المجال السياسي في الفكر الإسلامي والعربي الحديث، ومن أبرز الأسباب التي دعت أولئك لتبني هذه الدعوى: ربط التقدم والنهضة في العالم الإسلامي بالتقدم والنهضة في أوروبا عن طريق استجلاب الفلسفات والنظريات والآليات التي اتخذتها أوروبا في سيرها نحو نهضتها المادية، التي من نتائجها: إقصاء الدين عن الحياة، وقد نتج عن نقل تلك الأفكار الغربية والأخذ بها الدعوة إلى بناء المجتمعات الإسلامية والنظم السياسية فيها وفق النظريات الغربية، بحيث "يكون الإسلام مقبولًا ومحترمًا ... دون أن يكون مصدرًا لقواعد الشريعة والسياسة"(١).

وقد تولَّى الدعوةَ إلى فصل الدين عن الدولة ثلة من العرب، منهم: فرنسيس مرّاش (١٨٣٦ – ١٨٧٣م)، وبطرس البستاني (١٨١٩ – ١٨٨٣م)، وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ – ١٩٠٢م)(٢)، ونجيب العازوري (١٨٧٣-١٩١٦م)(٣)، وشبلي شميّل (١٨٥٠ – ١٩١٧م)، وفرح أنطون (١٨٧٤ – ١٩٢٢م)(٤)، وساطع

=

ضجة فكرية بسببه، نتج عنها سحب شهادة الأزهر منه، عين بعد ذلك وزيرا للأوقاف، من كتبه: الإجماع في الشريعة الإسلامية انظر: خير الدين الزركلي، " الأعلام "، (ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين: ٢٠٠٢م)، ٤/ ٢٧٦.

(١) ألبرت حوراني، "الفكر الغربي في عصر النهضة"، ترجمه إلى العربية: كريم عزقول، (بيروت: دار النهار للنشر)، ص٢٩٣.

(٢) الكواكبي، "أم القرى". (المطبعة المصرية: الأزهر، ١٣٥٠هـ-١٩٣١م)، ص ١٧٤، ٢٠٨.

(٣) نجيب عازوري، "يقظة الأمة العربية"، ص٦، ١١، ٢٢: ٣٧، ٢١٩، ٢٢٠.

(٤) ألبرت حوراني، "الفكر الغربي في عصر النهضة"، ص ٣٠٥، ٣٠٨.

الحصري (١٨٧٩-١٩٦٨م)(١)، ومحمد أحمد خلف الله (١٩١٦-١٩٩١م)، وخالد محمد خالد (١٩٢٠-١٩٩٦م)(٢)، والقول بفصل الدين عن الدولة هو رأي أعضاء الجمعيات القومية العربية(٣) ونصارى المشرق(٤).

❁ إن خطورة هذه الدعوى تتمثل في عدة أمور:

الأول: راجع إلى شخصية من تبناها أولًا، وحاول التأصيل لها، ألا وهو علي عبد الرازق؛ إذ يعدُّ أحد شيوخ الأزهر، وأحد القضاة في المحاكم الشرعية في مصر.

الثاني: راجع إلى الكتاب الذي ألفه، وهو (الإسلام وأصول الحكم)، الذي يعدُّ أكثر كتاب أثار ضجة ولغطًا وصراعًا في مصر خاصة والعالم العربي عامة.

الثالث: محاولة صاحب هذه الدعوة الاستدلال لها من خلال النصوص التأسيسية: القرآن الكريم، والسنة النبوية.

إن عليًّا عبد الرازق شكَّل نواة لفئة تنتسب إلى الإسلام - بالإضافة إلى بعض العلمانيين - تحاول التأسيس والتأصيل لفصل الدين عن الدولة، وتستدل على ذلك بنصوص الوحي، والوقائع التاريخية في عهد الصحابة، أو في تاريخ المسلمين، وانتهت إلى نتيجة مفادها: إن أدلة القرآن الكريم والسنة النبوية وحكم العقل تمنع كون النبي

---

(١) ساطع الحصري، "ما هي القومية؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات". (ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥م)، ص١٩٧، ١٩٩.

(٢) في كتابه "من هنا نبدأ"، (ط١٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م)، ص ١٦٩ وما بعدها، وقد تراجع عن رأيه هذا في كتابه: "الدولة في الإسلام"، (ط١، القاهرة: دار ثابت، صفر ١٤٠١هـ-يناير ١٩٨١م)، ص١٦.

(٣) خالد بن إبراهيم الدبيان، "الجمعيات القومية العربية وموقفها من الإسلام والمسلمين في القرن الرابع عشر الهجري". (مركز البيان للبحوث والدراسات)، ص ٢٧٤.

(٤) الفكر الغربي في عصر النهضة، ألبرت حوراني، ص ٢٩٣.

ﷺ داعيا إلى دولة سياسية مع رسالته الدينية(١)، وأن نصوص القرآن الكريم – كما يزعمون – لا تدعم قيام دولة دينية(٢)، وأنه على التواقين إلى قيام "دولة لا دينية عَلمانية أو مدنية ... الانطلاق من داخل القرآن نفسه"(٣)، وأن "ظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النبي ﷺ لم يكن له شأن في الملك السياسي، وآياته متضافرة على أن عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان و سنة النبي ﷺ ... الأمر فيها أصرح، والحجة أقطع"(٤) على وجوب الفصل بين الدين والدولة.

وبناء على هذه النتائج وجه هؤلاء انتقاداتهم للنظام السياسي في الإسلام وللخلافة الإسلامية، فالإسلام – كما يرون –"بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون(٥) ...، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا، بل هي سياسة صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها، ولم ينكرها، ولا أمر بها، ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة"(٦).

إن المجال السياسي ليس هو المقصود وحده بفصله عن الدين، بل المقصود فصل كل جوانب الحياة عن الدين، ولكن التركيز على المجال السياسي لأهميته،

---

(١) علي عبد الرازق، "الإسلام وأصول الحكم"، ص ٨٠.

(٢) رشيد الخيُّون، "رسالة في العلمانية والخلاف". (ط٢، بيروت: مدارك للنشر والتوزيع، أغسطس (آب)، ٢٠١١م)، ص ١٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٤) علي عبد الرازق، "الإسلام وأصول الحكم"، ص ٧٦.

(٥) الكاتب هنا لا يقصد رأي عوام المسلمين عن الخلافة أو الآراء الشاذة عن الخلافة كرأي الخوارج والمعتزلة، بل يقصد الخلافة التي كان عليها أبو بكر والثلاثة من بعده ﷺ. انظر: علي عبد الرازق، "الإسلام وأصول الحكم"، ص٩٥– ١٠١.

(٦) علي عبد الرازق، "الإسلام وأصول الحكم"، ص ١٠٣.

ولشدة تأثيره على باقي الاتجاهات والمجالات، ولكون سن التشريعات المنظمة للمجتمع تكون على يد السياسيين غالبًا، كما أن المنادين بفصل الدين عن الدولة يعون ما يترتب على هذه الدعوى من نتائج؛ لذلك حاولوا الاستدلال بالقرآن الكريم على دعواهم حتى يقبل بها المسلمون من جهة، وحتى يوجدوا تأويلا - أي: تحريفًا - للنصوص الصريحة التي تجعل مسائل السياسة خاضعة لأحكام الدين الإسلامي ونصوصه.

المطلب الثالث: الاستدلال بآيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ على فصل الدين عن الدولة

استدل من يرى فصل الدين عن الدولة بآيات عديدة من القرآن الكريم، منها استدلالهم: بآيات البلاغ، والآيات التي تأمر النبي ﷺ بالإعراض عن المشركين والجاهلين، والآيات التي تأمره بالصبر والصفح، والآيات التي تنفي عن النبي ﷺ السيطرة والإجبار، وغيرها من الآيات.

❐ **ومن أهم الآيات التي استدلوا بها على دعواهم هذه استدلالهم بآيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ، والآيات التي تنفي عن النبي محمد ﷺ الوكالة عن الناس في القرآن الكريم هي:**

١- ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ ۚ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴿٦٦﴾﴾ [الأَنْعَام: ٦٦].

٢- ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟ ۗ وَمَا جَعَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأَنْعَام: ١٠٧].

٣- ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٨﴾﴾ [يونس: ١٠٨].

٤- ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾ [الإسراء: ٥٤].

٥- ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ [الفرقان: ٤٣].

٦- ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّۖ فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٖ ٤١﴾ [الزمر: ٤١].

٧-﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيۡهِمۡ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٖ ٦﴾ [الشُّورَىٰ: ٦](١).

ووجه الاستدلال بآيات نفي الوكالة على فصل الدين عن الدولة عند هؤلاء أن القرآن الكريم ينفي صراحة أن يكون النبي ﷺ وكيلًا على أمته حتى يكونوا مؤمنين، "ومن لم يكن وكيلًا على الأمة فليس بملك"(٢).

وبناء على ما سبق من آيات نفي الوكالة لا يكون للنبي محمد ﷺ وكالة – أي: سلطة – على الناس.

المبحث الثاني: نقد الاستدلال بآيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ على فصل الدين عن الدولة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تحرير معنى الوكالة المنفية عن النبي ﷺ في السياق القرآني.

المطلب الثاني: دلالة الخطاب في آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ، وأثره في بطلان الاستدلال بها.

المطلب الثالث: دعوى نسخ آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ، وأثره في الاستدلال.

---

(١) استدل بهذه الآيات على فصل الدين عن الدولة: علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، ص٧١، ورشيد الخيَّون في (رسالة في العلمانية والخلافة)، ص٢٦ و٢٧.

(٢) علي عبد الرازق، "الإسلام وأصول الحكم"، ص٧٢.

المطلب الأول: تحرير معنى الوكالة المنفية عن النبي ﷺ في السياق القرآني

إن معاني آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ التي ذكرها المفسرون لا تدل على مسألة فصل الدين عن الدولة، وبيان ذلك: أن المفسرين لما شرحوا تلك الآيات لم يتطرقوا لمسألة فصل الدين عن الدولة لا نصًّا ولا استنباطًا، بل إن هذا المعنى لم يدر في أذهانهم، ودليل ذلك: أن كتب التفاسير لم تذكر هذا المعنى الذي زعمه الزاعمون، وفي مقابل ذلك ذكر المفسرون معانِيَ متعددة غير هذا المعنى الذي ذهب إليه من زعموا دلالتها على فصل الدين عن الدولة، والمعاني التي ذكروها لآيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ حسب ترتيب آيات نفي الوكالة في المصحف:

❐ **معنى الآية الأولى**، وهي قوله ﷻ: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ ۚ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴿٦٦﴾﴾ [الأَنْعَام: ٦٦] أي: "لستُ بمدفوع إلى أخذكم بالإيمان والهدى، والوكيل بمعنى الحفيظ"(١).

وقد ذكر المفسرون للوكالة المنفية في هذه الآية عدة أقوال هي:

الأول: أن النبي ﷺ ليس رقيبًا عليهم(٢). **الثاني**: أن النبي ﷺ ليس حفيظًا على أعمالهم كي يجازيهم عليها. **الثالث**: أن النبي ﷺ ليس بحفيظ عليهم يمنعهم من الكفر. **الرابع**: أن النبي ﷺ ليس حفيظًا عليهم يأخذهم بالإيمان اضطرارا وإجبارًا(٣). الخامس: أن النبي ﷺ لم يفوَّض إليه أمرهم بحيث يكون قادرًا على منعهم من

(١) ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٣: ٣٨٤.

(٢) الطبري، "جامع البيان"، ٩: ٣١١.

(٣) الماوردي، "النكت والعيون"، راجعه وعلّق عليه: السيد بن عبد المقصود بن عبد المنعم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ومؤسسة الكتب الثقافية)، ٢: ١٢٨، ابن الجوزي، "زاد المسير في علم التفسير"، ص ٤٤٥.

التكذيب، أو يجبرهم على التصديق(١).

❐ **ومعنى الآية الثانية**، وهي قوله ﷻ: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟ ۗ وَمَا جَعَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ [الأَنْعَام: ١٠٧] أي: لستَ موكَّلًا على أرزاقهم وأمورهم(٢).

وقد ذكر المفسرون للوكالة المنفية في هذه الآية عدة أقوال هي:

الأول: أن الحفظ المنفي هو حفظ أعمالهم وأقوالهم، وإحصاؤها عليهم، أو أن يكون رقيبًا على تحصيل إيمانهم(٣)، والوكالة المنفية هي: أن النبي ﷺ ليس قيمًا عليهم، وليس موكَّلًا بأرزاقهم وأقواتهم، وليس حافظًا لهم فيما لم يجعل إليه حفظه من أمرهم(٤)، أو أن النبي ﷺ ليس بموكَّل منهم لتحصيل منافعهم(٥).

الثاني: أن الحفظ المنفي هو كون النبي ﷺ رقيبًا ومهيمنًا من قِبَل الله-تعالى- عليهم، يحفظ عليهم أعمالهم، والوكالة المنفية هي أن يكون النبي ﷺ يقوم من قِبَلهم بأمرهم، ويُدبِّر مصالحهم(٦).

---

(١) القاسمي، "محاسن التأويل"، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (ط١، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركائه، ١٣٧٦هـ، ١٩٥٧م)، ٦: ٢٣٥٩.

(٢) ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٣: ٣١٤.

(٣) الطبري، "جامع البيان"، ٩: ٤٨٠؛ وانظر: ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٣:٣١٤؛ والآلوسي، "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني". تحقيق: ماهر حبُّوش وآخرين، (ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م)، ٨: ٣٦٤؛ وابن عاشور، "التحرير والتنوير"، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م)، ٧: ٤٢٦.

(٤) الطبري، "جامع البيان"، ٩: ٤٨٠؛ وانظر: ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٣: ٣١٤.

(٥) ابن عاشور، "التحرير والتنوير"، ٧: ٤٢٧.

(٦) الآلوسي، "روح المعاني"، ٨:٣٦٤.

الثالث: أن الحفظ المنفي هو الحفظ من عذاب الله-تعالى-، وأن الوكالة المنفية هي أن يكون النبي ﷺ قيمًا بأمورهم ومصالحهم الدينية والدنيوية...وهذا قبل أن يؤمر بالقتال(١).

❐ **ومعنى الآية الثالثة**، وهي قوله ﷻ: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٨﴾ ﴾ [يُونُس: ١٠٨] أي: لست بموكَّل عليكم حتى تكونوا مؤمنين(٢).

وقد ذكر المفسرون للوكالة المنفية في هذه الآية عدة أقوال هي:

الأول: أن يكون النبي ﷺ وكيلًا يمنعهم من اعتقاد الباطل(٣). الثاني: أن يكون النبي ﷺ حفيظًا عليهم من الهلاك "كما يحفظ الوكيل المتاع من الهلاك"(٤). الثالث: أن يكون النبي ﷺ مُوَكَّلًا بهم حتى يكونوا مؤمنين(٥).

❐ **ومعنى الآية الرابعة**، وهي قوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا ﴾ [الإِسْرَاء: ٥٤] أي: ما أرسلناك يا محمد إلا لتدعوهم إلى طاعة الله ﷻ، وتبلغهم رسالته، ولم نرسلك لهم ربًّا، ولا رقيبًا، ولا مدبرًا لأمورهم، قائمًا بمجازاتهم(٦)، بل ذلك لله ﷻ وحده.

---

(١) القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٨: ٤٩١.

(٢) المرجع السابق، ٤: ٣٠١

(٣) ابن الجوزي، "زاد المسير"، ص٦٤٠.

(٤) المرجع السابق، ص٦٤٠.

(٥) ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٤: ٣٠١.

(٦) الطبري، "جامع البيان"، ١٤:٦٢٥، السعدي، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م)، ص ٤٣٥.

وذكر المفسرون للوكالة المنفية في هذه الآية عدة أقوال هي:

الأول: أن يكون النبي ﷺ وكيلًا عليهم يمنعهم من الكفر، ويجبرهم على الإيمان. **الثاني:** أن يكون النبي ﷺ كفيلًا بهدايتهم، وإصلاح قلوبهم. **الثالث:** أن يكون النبي ﷺ كفيلًا يؤخذ بهم. **الرابع:** أن يكون النبي ﷺ حافظًا وربًّا(١).

❐ **ومعنى الآية الخامسة،** وهي قوله-تعالى-: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ [الفُرْقَان: ٤٣] أي: أفتكون يا محمدُ حفيظًا أو كفيلا على من تخيَّر واتخذ معبوده من دون الله-تعالى-لرده إلى الإيمان، وإخراجه من هذا الفساد(٢)؟

وقد ذكر المفسرون للوكالة المنفية في هذه الآية عدة أقوال هي:

الأول: أن يكون النبي ﷺ حفيظًا. الثاني: أن يكون النبي ﷺ كفيلًا. الثالث: أن يكون النبي ﷺ مسيطرًا. الرابع: أن يكون النبي ﷺ ناصرًا(٣).

❐ **ومعنى الآية السادسة،** وهي قوله ﷻ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴿٤١﴾﴾ [الزُّمَر: ٤١] أي: "بموكَّل أن يهتدوا"(٤).

وقد ذكر المفسرون للوكالة المنفية في هذه الآية عدة أقوال هي:

الأول: أن يكون النبي ﷺ رقيبًا عليهم، يرقب أعمالهم. **الثاني:** أن يكون النبي

---

(١) انظر: الماوردي، "النكت والعيون"، ٣: ٢٥٠؛ وابن الجوزي، "زاد المسير"، ص٨١٧؛ والقاسمي، "محاسن التأويل"، ١٠: ٣٩٣٩.

(٢) الطبري، "جامع البيان"، ١٧: ٤٥٩، القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٥:٤١٧.

(٣) الطبري، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، ١٧: ٤٦٠؛ والماوردي، "النكت والعيون"، ٤:١٤٦.

(٤) ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٧:١٠١

ﷺ حفيظًا عليهم يحفظ أفعالهم(١). **الثالث**: أن يكون النبي ﷺ موكَّلًا بهدايتهم جبرًا وقسرًا، أو موكَّلًا يجبرهم على الهدى(٢). **الرابع**: أن يكون النبي ﷺ مأمورًا بحملهم على الإيمان قهرا(٣).

❐ **ومعنى الآية السابعة**، وهي قوله-تعالى-: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيۡهِمۡ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٖ ٦﴾ [الشُّورى: ٦] أي: لست قائمًا على أمرهم وملازمًا حتى يؤمنوا، بل ذلك لله-تعالى-، هو الحفيظ عليهم، المجازي لهم(٤).

وقد ذكر المفسرون للوكالة المنفية في هذه الآية عدة أقوال هي:

الأول: أن يكون النبي ﷺ وكيلًا يحفظ أعمالهم، أو يُسأل عنها(٥).

الثاني: أن يكون النبي ﷺ موكَّلًا بهم يؤخذ بهم(٦).

الثالث: أن يكون النبي ﷺ ملازما لأمرهم حتى يؤمنوا(٧).

الرابع: أن يكون النبي ﷺ مفوَّضًا إليه أمرُهم، أو قائمًا عليهم(٨).

---

(١) الطبري، "جامع البيان"، ٢٠: ٢١٤.

(٢) البيضاوي، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل". إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي)، ٥: ٤٤، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٧: ١٠١.

(٣) الرازي، "تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير، ومفاتيح الغيب". (ط١، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ-١٩٨١م)، ٢٦: ٢٨٤.

(٤) ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٧:٥٠١.

(٥) الطبري، "جامع البيان"، ٢٠: ٤٦٩؛ والسعدي، "تيسير الكريم الرحمن"، ص ٨٨٧.

(٦) ابن الجوزي، "زاد المسير"، ص١٢٦٤.

(٧) ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٧: ٥٠١.

(٨) أبو حيان، "تفسير البحر المحيط"، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، =

وعليه تكون معاني آيات نفي الوكالة، والوكالة المنفية عن النبي ﷺ التي ذكرها أهل التفسير – وهم أهل العلم والاختصاص – لا تدل من قريب ولا من بعيد على مسألة فصل الدين عن الدولة، وعليه لا يصلح أن تكون دليلًا على الدعوى التي ادعاها أصحاب هذا الاتجاه.

❐ إن الوكالة المنفية عن النبي ﷺ تدور على أمور يمكن تلخيصها في الآتي:

أن النبي ﷺ ليس حافظًا ولا ربًّا لهم، ولا حفيظًا عليهم، ولا كفيلًا، ولا مسيطرًا عليهم، وأنه ليس رقيبًا عليهم، ولا حفيظًا على أعمالهم؛ ليجازيهم بها.

وأنه ليس بموكّل عليهم يأخذهم بالإيمان اضطرارا وإجبارا، أو بمُوَكل بهم حتى يكونوا مؤمنين، أو كفيلًا بهدايتهم وإصلاح قلوبهم، أو موكَّلًا بهدايتهم جبرًا وقسرًا.

كما أن الوكالة المنفية عن النبي ﷺ تعني أنه ليس من وظائفه ﷺ أن يكون ملازمًا لأمرهم حتى يؤمنوا، ولا مانعًا لهم يمنعهم من الكفر، ومجبرًا لهم على الإيمان، أو أن يكون قادرًا على منعهم من التكذيب، ومجبرًا لهم على التصديق، أو أن يكون وكيلًا عليهم يمنعهم من اعتقاد الباطل.

كما أن الوكالة المنفية عن النبي ﷺ تعني أنه ليس رقيبًا عليهم، يرقب أعمالهم، أو حافظًا يحفظ عليهم أفعالهم، أو يَسألهم عنها.

كما أن الوكالة المنفية عن النبي ﷺ تعني أنه ليس قيمًا بأمورهم ومصالحهم الدينية والدنيوية، وليس موكَّلًا بأرزاقهم وأقواتهم، وليس حافظًا لهم فيما لم يجعل إليه حفظه من أمرهم، أو محصلًا لمنافعهم، أو موكَّلًا من قِبَلهم بأمرهم، ويُدبِّر مصالحهم.

كما أن الوكالة المنفية عن النبي ﷺ تعني أنه ليس حفيظًا لهم من الهلاك، أو مفوَّضًا إليه أمرُهم، أو قائمًا عليهم.

وبناء على ما سبق فالمنفي عن النبي ﷺ ليس العمل السياسي، ولا أعمال

=

بمشاركة آخرين، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م)، ٧: ٤٨٧.

الدولة وما يتعلق بها، بل المنفي عنه أمور لا تكون إلا لله-تعالى-وحده، وهي التي سبق ذكرها آنفا.

ولذلك لا يصح لهم الاستدلال بآيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ على فصل الدين عن الدولة.

المطلب الثاني: دلالة الخطاب في آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ، وأثره في بطلان الاستدلال بها

إن الخطاب في آيات نفي الوكالة موجه لغير المسلمين من المشركين المعاندين والمعارضين للنبي ﷺ، ولدين الإسلام، جاء ذلك في خمس آيات من أصل سبع آيات على النحو التالي:

❐ **فالآية الأولى من** سورة الأنعام، وهي قوله ﷻ: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ ۚ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴿٦٦﴾﴾ [الأَنْعَام: ٦٦] سياق الخطاب هنا في نفي الوكالة عن النبي ﷺ موجه لكفار قريش(١)، أو موجه لهم ولسائر العرب(٢)، فالرسول ﷺ ليس وكيلًا على هؤلاء الكفار الذين لم يخضعوا لحكم الله ورسوله، بل غاية ما عليه هو إبلاغهم رسالة الله ﷻ.

❐ **والآية الثانية** من سورة الأنعام، وهي قوله-تعالى-: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟ ۗ وَمَا جَعَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأَنْعَام: ١٠٧] الواضح من سياقها أن الخطاب مع المشركين، وهم ليسوا من أفراد المجتمع المسلم وقت نزول الآية؛ -لأن المجتمع المسلم لم يقم بعد- حتى يستدل بهذه الآية على فصل الدين عن الدولة، فكون النبي ﷺ ليس حفيظًا ولا وكيلًا على المشركين لا يعني فصل الدين عن

---

(١) ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٣: ٢٧٧.

(٢) محمد بخيت المطيعي، "حقيقة الإسلام وأصول الحكم". (درب الجماميز: مكتبة النصر الحديثة، لصاحبها: نصر محمد خليل)، ص٣١٤.

الدولة في المجتمع المسلم، وإنما يعني أنه ﷺ ليس حفيظًا على أولئك المعاندين المشركين، أو على أعمالهم، وليس مكرِهًا لهم على الإيمان كما سبق عند الكلام عن الوكالة المنفية عن النبي ﷺ في هذه الآية.

❐ **وأما الآية الثالثة**، وهي قوله ﷻ: ﴿رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ ۖ إِن يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ أَوْ إِن يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ ۚ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا ﴿٥٤﴾﴾ [الإسراء: ٥٤] فالخطاب فيها للمشركين من قريش القائلين: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٤٩﴾﴾ [الإسراء: ٤٩](١).

❐ **وأما الآية الرابعة**، وهي قوله ﷻ: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ [الفُرْقَان: ٤٣] فهذه الآية في ذكر حال المشركين، وذلك أن الرجل منهم "كان يعبد الحجر، فإذا رأى أحسن منه رمى به وأخذ الآخر فعبده، فكان معبوده وإلهه ما يتخيَّره لنفسه"(٢)، وقال قتادة: "هو الكافر لا يهوى شيئًا إلا ركبه"(٣)، وقال ابن قتيبة: "المعنى: يتَّبع هواه، ويدع الحق، فهو له كالإله"(٤)، فالآية تشمل كل مَنْ عبد غير الله-تعالى-بسبب هواه(٥)، ومَنْ هذه حاله فالنبي ﷺ ليس حفيظًا على أفعاله، ولا مسيطرًا عليه.

❐ **وأما الآية الخامسة**، وهي قوله-تعالى-: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴿٦﴾﴾ [الشُّورَى: ٦] فسياق الكلام فيها مع مشركي قريش، فالله ﷻ يقول لنبيه ﷺ: يا محمد! الله-تعالى-هو المحصي لأعمال

---

(١) الطبري، "جامع البيان"، ١٤: ٦٢٤.

(٢) المرجع السابق، ١٧: ٤٥٩.

(٣) ابن الجوزي، "زاد المسير"، ص١٠١٧.

(٤) المرجع السابق، ص١٠١٧.

(٥) الآلوسي، "روح المعاني"، ١٩: ٥٥.

هؤلاء المشركين، الحافظ لها عليهم، المجازي لهم عليها، وأما أنت فلست بِمُخَوَّل بإحصائها وحفظها والمجازاة عليها، بل إن مهمتك أن تنذرهم وتبلغهم، وعلى الله حسابهم(١).

وإذا كان الخطاب في آيات نفي الوكالة الخمس السابقة موجهًا للمشركين – وهم ليسوا من أفراد المجتمع المسلم، ولا يخضعون لتشريعاته وقوانينه – فكيف يقال: إن آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ تأمر النبي ﷺ بعدم تطبيق أحكام الإسلام على المسلمين في المجتمع المسلم، في حين أن الخطاب لغيرهم؟

❁ أما الخطاب الموجه للناس جميعًا في آيات نفي الوكالة فقد جاء في آيتين من أصل سبع آيات:

❐ **الآية الأولى:** قوله ﷻ: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٨﴾ ﴾ [يُونُس: ١٠٨] الخطاب فيها للناس عمومًا، لا للمسلمين خاصة، ومعنى الآية: أن الله ﷻ يأمر نبيه ﷺ أن يخبر الناس أن ما جاء به من عنده ﷻ هو الحق، فمن اهتدى فالنفع يعود له، ومن ضل فإن ذلك الضلال يعود وبالًا عليه(٢)، ثم نفى الله ﷻ أن يكون نبيه وكيلًا على هؤلاء، بمعنى أن يكون وكيلًا يمنعهم من اعتقاد الباطل، أو مجبرًا لهم على الإسلام، أو حفيظًا عليهم من الهلاك، كما سبق في المطلب الأول.

❐ **والآية الثانية:** قوله ﷻ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴿٤١﴾ ﴾ [الزُّمَر: ٤١] تنفي أن يكون النبي ﷺ رقيبًا على أعمال الناس، أو حفيظًا لها، أو أن

(١) الطبري، "جامع البيان"، ٢٠: ٤٦٩.

(٢) ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٤: ٣٠١.

يكون مجبرًا لهم على الهدية والإيمان(١).

والخطاب في الآيتين موجه للناس جميعًا، فلا يمكن الاستدلال بهما على فصل الدين عن الدولة؛ لما سبق بيانه في المطلب الأول من أن الوكالة المنفية عن النبي ﷺ ليست تطبيق التشريعات الإسلامية على المسلمين في الدولة الإسلامية، وإنما المنفي أمور ليست من وظائف الرسول ﷺ، كإجبار الناس على الإسلام، أو حفظ أعمالهم، ومحاسبتهم عليها؛ إذ ذلك لله ﷻ وحده، وأما تنفيذ الأحكام وتطبيقها على أفراد الدولة الإسلامية فمسألة أخرى، لا علاقة بها بمعاني هذه الآيات.

ثم إن آيات نفي الوكالة كلها جاءت في سور مكية(٢) والمجتمع المسلم والدولة الإسلامية في المرحلة المكية لم يقوما بعد، فكيف يستدل بها على مسألة لم توجد بعد؟! أضف إلى ذلك قول من قال بنسخ هذه النوع من الآيات بآية السيف.

وإذا كان الخطاب في آيات نفي الوكالة لغير المسلمين – وهم ليسوا من أفراد المجتمع المسلم، ولا يجب عليهم الخضوع لأحكام الإسلام وتشريعاته – فكيف يستدل بآيات نفي الوكالة الموجه خطابها لغير المسلمين على مسألة تتعلق بالمسلمين ودولتهم، وهي مسألة عدم تطبيق أحكام الإسلام، ومنها الأحكام السياسية عليهم، وهم أفراد المجتمع المسلم، والملزمون بالخضوع لتلك الأحكام؟

وعليه لا معنى للاستدلال بهذه الآيات على فصل الدين عن الدولة؛ إذ إنها تخاطب قومًا غير مسلمين، لا يعيشون في مجتمع مسلم، أو أنها عامة للناس كلهم، أو أنها نزلت قبل تَكَوُّنِ المجتمع المسلم في المدينة النبوية.

---

(١) الطبري، "جامع البيان"، ٢٠: ٢١٤؛ والقاسمي، "محاسن التأويل"، ١٤: ٥١٤٢.

(٢) ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، ٣: ٢٣٧، ٤: ٢٤٥، ٥:٥، ٦: ٩٢، ٧: ٨٤، ٧:١٨٩.

المطلب الثالث: دعوى نسخ آيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ، وأثره في الاستدلال

إن من أقوى أوجه الرد على مَنْ استدل بآيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ على فصل الدين عن الدول هو القول بأنها آيات منسوخة، والناسخ لها آية القتال والسيف(١)، والقول بنسخ آيات نفي الوكالة منقول عن بعض العلماء.

❐ **فالآية الأولى**: وهي قوله ﷻ: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ ۚ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴿٦٦﴾﴾ [الأَنْعَام: ٦٦] منسوخة بآية القتال(٢)، قال ابن عطية: "هذا كان قبل نزول الجهاد والأمر بالقتال، ثم نسخ"(٣)، ومما يؤيد القول بالنسخ: أن سورة الأنعام سورة مكية(٤).

---

(١) هي الآية الخامسة من سورة التوبة، انظر: ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم". تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (ط٢، الرياض-المملكة العربية السعودية: دار طيبة، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م)، ٤: ١١٢.

(٢) ابن الجوزي، "زاد المسير في علم التفسير". (ط١، بيروت: المكتب الإسلامي، ودار ابن حزم، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م)، ص ٤٤٥.

(٣) ابن عطية، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: الرَّحالة الفاروق وآخرين، (ط٢، قطر: مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارة الشؤون الإسلامية- ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م)، ٣: ٣٨٤.

(٤) ومن العلماء من ذكر أن فيها آيات ليست مكية، وهي: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ إلى آخر ثلاث آيات، وقوله: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ إلى آخر ثلاث آيات، وقوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ﴾ إلى آخر آيتين، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ﴾. انظر: ابن الجوزي، "زاد المسير في علم التفسير"، ص ٤٢٤؛ والقرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ٨: ٣١٠. =

❐ **والآية الثانية:** وهي قوله ﷻ: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟ ۗ وَمَا جَعَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأَنْعَام: ١٠٧] فقد كان هذا في أول الإسلام(١)، وهي منسوخة بآية السيف، كما قال ابن عباس – ﷺ –(٢).

❐ وقوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ [يُونُس: ١٠٨] من **الآية الثالثة** وهي قوله ﷻ: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٨﴾﴾ [يُونُس: ١٠٨] منسوخ بآية القتال(٣).

❐ **والآية الرابعة:** وهي قوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا ﴾ [الإِسْرَاء: ٥٤]،

❐ **والآية الخامسة:** وهي قوله ﷻ: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ [الفُرْقَان: ٤٣]،

❐ **والآية السادسة:** وهي قوله ﷻ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴿٤١﴾﴾ [الزُّمَر: ٤١] ذهب بعض المفسرين إلى القول بنسخها(٤).

=

وعلى كل الأقوال تبقى الآية محل البحث آية مكية.

(١) ابن عطية، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، ٣: ٤٣٧.

(٢) ابن الجوزي، "زاد المسير في علم التفسير"، ص ٤٦٠؛ وانظر: القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م)، ٨: ٤٩١.

(٣) ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٤: ٥٣٥، وابن الجوزي، "زاد المسير"، ص٦٤٠.

(٤) انظر في القول بنسخ هذه الآيات: ابن الجوزي، "زاد المسير"، ص٨١٧، في القول بنسخ =

❐ **والآية السابعة:** وهي قوله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيۡهِمۡ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٖ ٦﴾ [الشُّورَىٰ: ٦] قال ابن عطية عنها: "ما في هذا اللفظ من موادعة فهو منسوخ بآية السيف"(١).

وعلى هذا يكون استدلال العلمانيين بآيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ على فصل الدين عن الدولة غير صحيح؛ لأنها آيات منسوخة، والمنسوخ لا يعمل به.

۞ مناقشة القول بنسخ آيات نفي الوكالة:

ذهب بعض المحققين من أهل العلم والتفسير إلى رفض دعوى نسخ آيات نفي الوكالة لأسباب، منها:

أ- أنها أخبار، والأخبار لا تقبل النسخ(٢)، وفي هذا يقول السيوطي: "الخبر الذي ليس بمعنى الطلب لا يدخله النسخ...، وإذا عرفت ذلك عرفت فساد صُنع من أدخل في كتب النسخ كثيرًا من آيات الأخبار والوعد والوعيد"(٣).

ب- أن هذه الآيات من قَبِيل المنْسَأ، وليست من المنسوخ، والمراد بالمنْسَأ ما "أُمر به لسبب، ثم يزول السبب، كالأمر حين الضعف والقلة بالصبر والصفح، ثم

=

الآية الرابعة، وص١٠١٨ في القول بنسخ الآية الخامسة، وص١٢٣١ في القول بنسخ الآية السادسة.

(١) ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٧: ٥٠١.

(٢) النحاس، "الناسخ والمنسوخ في كتاب الله ﷻ واختلاف العلماء فيه"، دراسة وتحقيق: أ.د سليمان بن إبراهيم بن عبد الله اللاحم، (ط١، الرياض: دار العاصمة ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م)، ٢: ٣١٨؛ ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٣:٣٨٤.

(٣) السيوطي، "الإتقان في علوم القرآن". تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، (وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الأمانة العامة، الشؤون العلميَّة، ١٤٢٦هـ)، ٤: ١٤٣٧.

نُسِخ بإيجاب القتال. وهذا في الحقيقة ليس نسخًا، بل هو من قسم المنْسَأ"(١).

ج- أن هذه الآيات تسلية للنبي ﷺ(٢)؛ لما كان يصيبه من حزن وغم من إعراض الكفار عنه، وعدم استجابتهم، وقد جاءت عدة آيات في هذا المعنى، منها قوله ﷻ مسليًا رسوله ﷺ ﴿وَمَآ أَنتَ بِهَٰدِ ٱلْعُمْىِ عَن ضَلَٰلَتِهِمْ ۖ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨١﴾﴾ [النمل: ٨١].

وقوله ﷻ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿٥٦﴾﴾ [القصص: ٥٦].

وقوله ﷻ: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾﴾ [الشعراء: ٣].

وقوله ﷻ: ﴿وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٤﴾﴾ [فاطر: ٤].

د- تنصيص بعض المحققين على عدم صحة النسخ: قال ابن الجوزي عن آية يونس(٣) بعد أن ذكر معناها: "والصحيح أنه ليس هاهنا نسخ"(٤)، وقال الشنقيطي عن آية الشورى(٥) بعد أن بَيَّن أن الوكالة المنفية عن النبي ﷺ هي هداية من شاء، قال: "وبما ذكرنا تعلم أن التحقيق في قوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ وما جرى

---

(١) السيوطي،"الإتقان في علوم القرآن"، ٤: ١٤٣٨.

(٢) ابن عطية، "المحرر الوجيز"، ٤:٥٠١، القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، ١٥: ٤١٧.

(٣) وهي قوله ﷻ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٨﴾﴾ [يُونُس: ١٠٨].

(٤) ابن الجوزي، "زاد المسير"، ص٦٤٠.

(٥) وهي قوله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ [الشُّورَى: ٦].

مجراه من الآيات ليس منسوخًا بآية السيف"(١).

وبناء على ذلك لم يذكر بعض المحققين من العلماء مسألة النسخ عند تفسيرهم لبعض آيات نفي الوكالة، فمثلًا ابن جرير الطبري لم يذكر القول بنسخ آية الإسراء(٢) عند تفسيرها، واكتفى بذكر معناها(٣).

هـ- أن معاني آيات نفي الوكالة لا تتناقض مع آية السيف حتى يقال: إنها منسوخة؛ لأن آيات نفي الوكالة تنفي عن النبي ﷺ أمورًا لا تكون إلا لله -تعالى- دون سواه، وعليه فلا تناقض في أنه ليس من وظائف النبي ﷺ هداية الناس بالإكراه، أو حفظ أعمالهم، والمجازاة عليها، أو منع من كفر من الناس من أن يكفر، وبين أمر الله ﷻ له بالقتال لحكم أخرى حتى يصار إلى النسخ.

وهذا الجواب الأخير هو الذي يجاب به على من يستدل بآيات نفي الوكالة على فصل الدين عن الدولة على القول بأنها محكمة لا منسوخة.

ولأجل ما سبق لم يرتض بعض العلماء نسخ هذه الآيات وما في معناها، وذهب المحققون منهم إلى رفض دعوى نسخ آيات نفي الوكالة للأسباب التي سبق ذكرها.

---

(١) الشنقيطي، "أضواء البيان"، بإشراف: بكر بن عبد الله أبي زيد، (ط١، مكة المكرمة: وقف مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ)، ٧: ١٦٨.

(٢) وهي قوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ وَكِيلٗا﴾ [الإسراء: ٥٤].

(٣) الطبري، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، (ط١، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م)، ١٤: ٦٢٥.

الخاتمة

في نهاية البحث توصلت إلى جملة من النتائج أبرزها:

– رواج العديد من المصطلحات الغربية في الفكر العربي الحديث، وتأثيرها فيه، ومنها مصطلح فصل الدين عن الدولة، والذي روّج له شخصيات، بعضها تنتسب إلى الإسلام – متأثرة بالأفكار الغربية – وبعضها من نصارى العرب.

– إن المراد بفصل الدين عن الدولة: إقصاء الدين عن عالم السياسة والاقتصاد.

– إن المراد بالوكالة المنفية عن النبي ﷺ أمور ليست من وظائفه مثل أن يكون مُكْرِها للناس على الإيمان، أو حافظا لهم، أو مسيطرا عليهم، أو كفيلا بهدايتهم، أو رقيبا على أعمالهم مجازيا لهم عليها، أو القيام على أمور ومصالحهم.

– إن الوكالة المنفية عن النبي ﷺ لا يدخل فيها ممارسته للسياسة وأعمال الدولة.

– إن هذه الدعوى – أعني فصل الدين عن الدولة – قد أستُدل عليها بنصوص من القرآن والسنة ومنها آيات نفي الوكالة.

– إن الاستدلال على فصل الدين عن الدولة بآيات نفي الوكالة عن النبي ﷺ لا يصح لعدة أمور، منها:

أ– إن معاني نفي الوكالة التي ذكرها المفسرون – وهم أهل الذكر هنا – لا تدل على ما ذهبوا إليه.

ب– إن خطاب آيات نفي الوكالة لا يسعفهم في الاستدلال على ما ذهبوا إليه.

ت– إنها آيات منسوخة – عند من يقول بذلك من العلماء –، وعند من لا يقول بالنسخ فهي آيات لا تتعارض مع العمل السياسي.

❁ أهم التوصيات:

أولًا: حث طلاب الدراسات العليا على الإسهام في الدراسات النقدية

لاستدلالات العلمانيين بنصوص الوحي - كتابا وسنة - على المسائل الفكرية والثقافية، ومباحث القيم والنظم.

ثانيًا: دراسة وبحث استدلالات العلمانيين بغير نصوص الوحي على فصل الدين عن الدولة.

ثالثًا: الأخذ بنتائج هذه الدراسة ومثيلاتها في التطبيقات العملية في الدول والمنظمات الإسلامية.



فهرس المصادر والمراجع

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، "زاد المسير في علم التفسير". (ط١، بيروت: المكتب الإسلامي، ودار ابن حزم، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م).

ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن الجوزية، "زاد المعاد في هدي خير العباد". تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٨١هـ-١٩٩٨م).

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري، "الطبقات الكبير". تحقيق: د. علي محمد عمر، (ط١، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م).

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، "التحرير والتنوير". (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م).

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق الأندلسي، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: الرَّحالة الفاروق وآخرين، (ط٢، قطر: مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إدارة الشؤون الإسلامية- ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م).

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، "تفسير القرآن العظيم". تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (ط٢، الرياض-المملكة العربية السعودية: دار طيبة، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م).

ابن هشام، عبد الملك بن هشام، "السيرة النبوية". تحقيق: عمر عبد السلام تَدْمُري، (ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م).

أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، "تفسير البحر المحيط". دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ: عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ: علي محمد معوض، بمشاركة آخرين، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م).

الآلوسي، شهاب الدين أبي الثناء محمود بن عبد الله البغدادي، "روح المعاني في

تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني". تحقيق: ماهر حبُّوش وآخرين، (ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م).

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، "صحيح البخاري". (ط١، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م).

البيضاوي، ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي الشافعي، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل". إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي،(ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي).

الحصري، أبو خلدون ساطع، "ما هي القومية؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات". (ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥م).

حوراني، ألبرت، "الفكر الغربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩". ترجمه إلى العربية: كريم عزقول، (بيروت: دار النهار للنشر).

خالد، محمد خالد، "الدولة في الإسلام". (ط١، القاهرة: دار ثابت، صفر ١٤٠١هـ-يناير ١٩٨١م).

خالد، محمد خالد، "من هنا..نبدأ". (ط١٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م).

الخيُّون، رشيد، "رسالة في العلمانية والخلاف". (ط٢، بيروت: مدارك للنشر والتوزيع، أغسطس (آب)، ٢٠١١م).

الدبيان، خالد بن إبراهيم، "الجمعيات القومية العربية وموقفها من الإسلام والمسلمين في القرن الرابع عشر الهجري". (مركز البيان للبحوث والدراسات).

الرازي، محمد الرازي فخر الدين بن ضياء الدين عمر الشهير بخطيب الري، "تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير، ومفاتيح الغيب". (ط١، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ-١٩٨١م).

الزركلي، خير الدين، الأعلام، (دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشرة، بيروت-لبنان، عام٢٠٠٢م)

السِّجستاني، أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي، "سنن أبي داود". تحقيق:

شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، (دمشق: دار الرسالة العالمية، طبعة خاصة ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م).

السَّعدي، عبد الرحمن بن ناصر، "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان". (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).

السُّيُوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، "الإتقان في علوم القرآن". تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، (وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الأمانة العامة، الشؤون العلميَّة، ١٤٢٦هـ).

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن". بإشراف: بكر بن عبد الله أبي زيد، (ط١، مكة المكرمة: وقف مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ).

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، (ط١، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م).

عبد الرازق، علي، "الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام". (ط٢، مطبعة مصر: سنة ١٣٤٤هـ-١٩٢٥م).

الفاسي، السيد محمد عبد الحي الكتّاني الإدريسي الحسني، "نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية". تحقيق: د. عبد الله الخالدي، (ط٢، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع).

القاسمي، محمد جمال الدين، "محاسن التأويل". وقف على طبعه وتصحيحه، ورقَّمه وخرّج آياته وأحاديثه، وعلَّق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، (ط١، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركائه، ١٣٧٦هـ، ١٩٥٧م).

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السُّنَّة وآي الفرقان، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط١،

بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).

الكواكبي، السيد الفراتي، "أم القرىٰ". (المطبعة المصرية: الأزهر، ١٣٥٠هـ-١٩٣١م).

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، "النكت والعيون". راجعه وعلّق عليه: السيد بن عبد المقصود بن عبد المنعم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ومؤسسة الكتب الثقافية).

المطيعي، محمد بخيت، "حقيقة الإسلام وأصول الحكم". (درب الجماميز: مكتبة النصر الحديثة، لصاحبها: نصر محمد خليل).

النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل، "الناسخ والمنسوخ في كتاب الله ﷻ واختلاف العلماء فيه". دراسة وتحقيق: أ.د سليمان بن إبراهيم بن عبد الله اللاحم، (ط١، الرياض: دار العاصمة ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م).

النَّيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القُشيري، "صحيح مسلم". (ط١، المملكة العربية السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، ١٤٢٩هـ-١٩٩٨م).

الرسائل العلمية:

حمدان، آيات مصطفىٰ يوسف، "فصل الدين عن السياسة: دراسة في التجربة التاريخية للخلفاء الراشدين والأمويين". رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة بيرزيت، فلسطين، المشرف د. محسن يوسف (٢٠٠٩م).

bibliography

Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman ibn 'Ali ibn Muhammad, "Zad al-Masir fi 'Ilm al-Tafsir". (1st ed., Beirut: al-Maktab al-Islami, and Ibn Hazm Publishing House, 1423 AH - 2002 AD).

Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr Ibn al-Jawziyya, "Zad al-Ma'ad fi Hady Khayr al-'Ibad". Authenticated: Shu'ayb al-Arna'ut and 'Abd al-Qadir al-Arna'ut, (3rd ed., Beirut: al-Risala Foundation, 1418 AH - 1998 AD).

Ibn Sa'd, Muhammad ibn Sa'd ibn Mani' al-Zuhri, "al-Tabaqat al-Kubra". Authenticated: Dr. 'Ali Muhammad 'Umar, (1st ed., al-Khanji Bookstore, Cairo, 1421 AH - 2001 AD).

Ibn 'Ashur, Muhammad al-Tahir ibn Muhammad, "al-Tahrir wa-al-Tanwir". (Tunis: al-Dar al-Tunisiyya for Publishing, 1984 AD).

Ibn 'Atiyya, Abu Muhammad 'Abd al-Haqq al-Andalusi, "al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz". Authenticated: al-Rahhal al-Faruq and others, (2nd ed., Qatar: Publications of the Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, Department of Islamic Affairs, 1428 AH - 2007 AD).

Ibn Kathir, Abu al-Fida' Isma'il ibn 'Umar al-Qurashi al-Dimashqi, "Tafsir al-Qur'an al-'Azim". Authenticated: Sami ibn Muhammad Salama, (2nd ed., Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia: Taybah Publishing House, 1420 AH - 1999 AD).

Ibn Hisham, 'Abd al-Malik ibn Hisham, "al-Sira al-Nabawiyya". Authenticated: 'Umar 'Abd al-Salam Tadmuri, (3rd ed., Beirut: al-Kitab al-'Arabi Publishing House, 1410 AH - 1990 AD).

Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf al-Andalusi, "Tafsir al-Bahr al-Muhit". Study, authentication and commentary

by Shaykh: 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud, and Shaykh: 'Ali Muhammad Mu'awwad, with participation of others, (1st ed., Beirut: al-Kutub al-'Ilmiyya Publishing House, 1413 AH - 1993 AD).

al-Alusi, Shihab al-Din Abi al-Thana' Mahmud ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa-al-Sab' al-Mathani". Authenticated: Mahir Hubbush and others, (1st ed., al-Risala Foundation, 1431 AH - 2010 AD).

al-Bukhari, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Isma'il al-Ju'fi, "Sahih al-Bukhari". (1st ed., Riyadh: Dar al-Salam Publishing House, 1417 AH - 1997 AD).

al-Baydawi, Nasir al-Din Abi al-Khayr 'Abd Allah ibn 'Umar ibn Muhammad al-Shiyrazi al-Shafi'i, "Anwar al-Tanzil wa-Asrar al-Ta'wil". Prepared and introduced by: Muhammad 'Abd al-Rahman al-Mar'ashli, (1st ed., Beirut: Ihya' al-Turath al-'Arabi Publishing House and Arab History Foundation).

al-Husri, Abu Khaldun Sati', "Ma Hiya al-Qawmiyya? Abhath wa-Dirasat 'ala Daw' al-Ahdath wa-al-Nazariyyat". (2nd ed., Beirut: Arab Unity Studies Center, 1985 AD).

Hourani, Albert, "al-Fikr al-Gharbi fi 'Asr al-Nahda 1798–1939". Translated into Arabic by: Karim 'Azqul, (Beirut: al-Nahar Publishing House).

Khalid, Muhammad Khalid, "al-Dawla fi al-Islam". (1st ed., Cairo: Thabit Publishing House, Safar 1401 AH - January 1981 AD).

Khalid, Muhammad Khalid, "Min Huna...Nabda'". (12th ed., Beirut: al-Kitab al-'Arabi Publishing House, 1394 AH - 1974 AD).

al-Khuyyun, Rashid, "Risala fi al-'Almaniyya wa-al-Khilaf". (2nd ed., Beirut: Madarik Publishing House and Distribution, August 2011 AD).

al-Dabyan, Khalid ibn Ibrahim, "al-Jam'iyyat al-Qawmiyya al-'Arabiyya wa-Mawqifiha min al-Islam wa-al-Muslimin fi al-Qarn al-Rabi' 'Ashar al-Hijri". (al-Bayan Research and Studies Center).

al-Razi, Muhammad al-Razi Fakhr al-Din ibn Diya' al-Din 'Umar al-Shahir bi-Khatib al-Rayy, "Tafsir al-Fakhr al-Razi al-Mushtahar bil-Tafsir al-Kabir, wa-Mafatih al-Ghayb". (1st ed., Beirut: al-Fikr Publishing House, 1401 AH - 1981 AD).

al-Zarkali, Khayr al-Din, "al-A'lam". (al-'Ilm lil-Malayin Publishing House, 15th ed., Beirut - Lebanon, 2002 AD).

al-Sijistani, Abu Dawud, Sulayman ibn al-Ash'ath al-Azdi, "Sunan Abi Dawud". Authenticated: Shu'ayb al-Arna'ut and Muhammad Kamil Qara Ballali, (Damascus: al-Risala al-'Alamiyya Publishing House, special edition, 1430 AH - 2009 AD).

al-Sa'di, 'Abd al-Rahman ibn Nasir, "Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan". (Beirut: Ibn Hazm Publishing House, 1424 AH - 2003 AD).

al-Suyuti, Abu al-Fadl Jalal al-Din 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr, "al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an". Authenticated: The Qur'anic Studies Center, Kingdom of Saudi Arabia, (Ministry of Islamic Affairs, Awqaf, Da'wah and Guidance, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, General Secretariat, Scientific Affairs, 1426 AH).

al-Shinqiti, Muhammad al-Amin ibn Muhammad al-Mukhtar al-Jakani, "Adwa' al-Bayan fi Idah al-Qur'an bil-Qur'an". Under the supervision of: Bakr ibn 'Abd Allah Abu Zayd, (1st ed., Mecca al-Mukarrama: Endowment of the Sulayman ibn 'Abd al-'Aziz al-Rajhi Charitable Foundation, 'Alam al-Fawa'id Publishing House, 1426 AH).

al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir, "Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an". Authenticated: Dr. 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, in cooperation with the Arab and Islamic Research and Studies Center at Hijr Publishing House, (1st ed., Cairo: Hijr Publishing House for Printing, Publishing, Distribution and Advertising, 1422 AH - 2001 AD).

'Abd al-Raziq, 'Ali, "al-Islam wa-Usul al-Hukm: Bahth fi al-Khilafa wa-al-Hukuma fi al-Islam". (2nd ed., Misr Printing Press: 1344 AH - 1925 AD).

al-Fasi, al-Sayyid Muhammad 'Abd al-Hayy al-Kattani al-Idrisi al-Hasani, "Nizam al-Hukuma al-Nabawiyya al-Musamma al-Tarat ib al-Idariyya". Authenticated: Dr. 'Abd Allah al-Khalidi, (2nd ed., Beirut: al-Arqam ibn Abi al-Arqam Publishing House for Printing, Publishing and Distribution).

al-Qasimi, Muhammad Jamal al-Din, "Mahasin al-Ta'wil". Supervised its printing and correction, numbered it, extracted its Qur'anic verses and hadiths, and commented on it: Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, (1st ed., Ihya' al-Kutub al-'Arabiyya Publishing House, 'Isa al-Babi al-Halabi and Partners, 1376 AH - 1957 AD).

al-Qurtubi, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr, "al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an wa-al-Mubin lima Tadammanahu min al-Sunna wa-Ay al-Furqan". Authenticated: Dr. 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, (1st ed., Beirut: al-Risala Foundation, 1427 AH - 2006 AD).

al-Kawakibi, al-Sayyid al-Furati, "Umm al-Qura". (al-Misriyya Printing Press: al-Azhar, 1350 AH - 1931 AD).

al-Mawardi, Abu al-Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Basri, "al-Nukat wa-al-'Uyun". Reviewed and commented on by: al-Sayyid ibn 'Abd al-Maqsud ibn 'Abd al-Mun'im, (Beirut: al-Kutub al-'Ilmiyya Publishing House, and the Cultural Books Foundation).

al-Muti'i, Muhammad Bakhit, "Haqiqat al-Islam wa-Usul al-Hukm". (Darb al-Jamamiz: al-Nasr al-Haditha Bookstore, owned by: Nasr Muhammad Khalil).

al-Nahhas, Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Isma'il, "al-Nasikh wa-al-Mansukh fi Kitab Allah wa-Ikhtilaf al-'Ulama' Fihi". Study and authentication by: Prof. Dr. Sulayman ibn Ibrahim ibn 'Abd Allah al-Lahim, (1st ed., Riyadh: al-'Asima Publishing House, 1430 AH - 2009 AD).

al-Naysaburi, Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj al-Qushayri, "Sahih Muslim". (1st ed., Kingdom of Saudi Arabia: al-Mughni Publishing House for Publishing and Distribution, 1429 AH - 1998 AD).

Academic Theses:

Hamdan, Ayat Mustafa Yusuf, "Fasl al-Din 'an al-Siyasa: Dirasa fi al-Tajriba al-Tarikhiyya lil-Khulafa' al-Rashidin wa-al-Umawiyyin". Master's thesis, College of Graduate Studies, Birzeit University, Palestine, Supervisor: Dr. Muhsin Yusuf (2009 AD).


الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
١٣٨١
1961
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

The Contents of Part (3)

No.	Researches	page
1-	**Stagflation and legal Preventive Tools** **- An Analytical Study within the Context of Saudi Vision 2030 -** Dr. Hassan bin Ghanem Ahmed Abdali	11
2-	**The concept of (obligation participation) and the effect of objecting to it** Dr. Redwan Abdul Rab Saif Al-Soroori	65
3-	**The Concept of Practice According to the Scholars of Uṣūl and Its Impact on Uṣūlī Issues** Dr. Abdullah bin Abdul Karim Saleh Al-Juhani	125
4-	**The Rights Of Who Testified Against** **- In the Islamic jurisprudence and Saudi Law -** Dr. Amer bin Ibrahim bin Ibrahim Al-Turki	173
5-	**Justifications for Departing from the Apparent Meaning of Evidence** **in the Judicial Ijtihad of Umar (RA)** Galal Addin bin Ameen bin Ahmed Al-Wurafi	231
6-	**Legal protection for whistleblowers, witnesses, and victims as a mechanism to combat crime** **- A comparative analytical study -** Dr. Mohammed Al-Tayeb Abdullah Khalid	285
7-	**Provisions for the Retroactive Application of the Validation of a Voidable Contract** **- A Comparative Analytical Study -** Prof. Adel Abdel Hamid Mohamed Al-Fajjal	341
8-	**The Qur'anic Verses Negating Agency from the Prophet (PBUH) and the Claim of Separating Religion from the State in Contemporary Arab Thought** **- A Presentation and Critical Evaluation -** Dr. Muhammad bin Sulaiman Al-Enazi	407

The views expressed in the published papers reflect the view of the researchers only, and do not necessarily reflect the opinion of the journal



Publication Rules at the Journal (*)

1-The research should be new and must not have been published before.

2-It should be characterized by originality, novelty, innovation, and addition to knowledge.

3-It should not be excerpted from a previous published works of the researcher.

4-It should comply with the standard academic research rules and its methodology.

5-The paper must not exceed (12,000) words and must not exceed (70) pages.

6-The researcher is obliged to review his research and make sure it is free from linguistic and typographical errors.

7-In case the research publication is approved, the journal shall

8- 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.

9-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.

10-The journal's approved reference style is "Chicago".

11-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).

12-The author should send the following attachments on the portal:

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. Youssef bin Muslih Al-Raddadi
Professor of Qur'an Readings at the Islamic University
(Editor-in-Chief)

Prof. Muhammad bin Ahmad Barhaji
Professor of Qirāʾāt at Taibah University

Prof. Abdullāh ibn Ibrāhīm Al-Luḥaidān
Professor of Daʿwah at Imam Muhammad bin Saud Islamic University

Prof. Abd-al-Qādir ibn Muḥammad ʻAṭā Ṣūfī
Professor of Aqeedah at the Islamic University

Prof. Hamad bin Muhammad Al-Hājiri
Professor of Comparative Jurisprudence and Islamic Politics at Kuwait University

Prof. Hamdān ibn Lāfī Al- Enazī
Professor of Qur'an Exegesis and Its Sciences at the University of Northern Boarder

Prof. Ramadan Muhammad Ahmad Al-Rouby
Professor of Economics and Public Finance at Al-Azhar University in Cairo

Prof. Nayef bin Youssef Al-Otaibi
Professor of Exegesis and Qur'anic Sciences at the Islamic University

Prof. Abdullah bin Eid Al-Jarboui
Professor of Hadith Sciences at the Islamic University of Madinah

Prof. Abdul Rahman bin Rabah Al-Raddadi
Professor of Jurisprudence at the Islamic University of Madinah

Prof. Abdullah bin Ali Al-Bariqi
Professor of the Fundamentals of Jurisprudence at the Islamic University of Madinah

Prof. Ibrahim bin Salim Al-Hubaishi
Professor of Private Law at the Islamic University

Prof. Aref bin Mazid Al-Harbi
Professor of Aqeedah at the Islamic University

Dr. Ali bin Mohammed Albadrani
(Editorial Secretary)

Dr. Naif bin Jabr Al-Sulami
(Head of Publishing Department)

The Consulting Board

Prof. Faisal bin Jameel Ghazzawi
Imam and Khateeb of Masjid Al-Haraam, and former Professor in the Department of Qiraa'aat at Umm Al-Qura University (formerly)

His Excellency Prof. Yusuff bin Muhammad bin Sa'eed
A former member of the high scholars

Prof. Ismail Lutfi Japakiya
President of Fatani University, Thailand

Prof. Najm Abdul Rahman Khala
Former Professor of Noble Hadith and Its Sciences at the International Islamic University Malaysia (formerly)

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. Sa'd bin Turki Al-Khathlan
A former member of the high scholars (formerly)

Prof. Ghanim Qadouri Al-Hamad
Professor at the College of Education, Tikrit University, Iraq (formerly)

Correspondence :

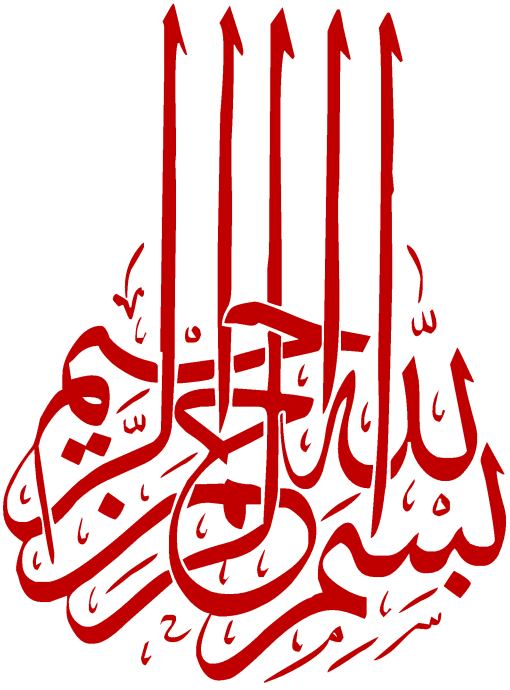
Papers sent should be addressed to the Chief Editor through the journal's portal:

https://journals.iu.edu.sa/ILS

the journal’s website :

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




بسم الله الرحمن الرحيم





Copyrights are reserved

Paper Version :
Filed at the King Fahd National Library No :
7836 - 1439
and the date of : (17/9/1439 AH)
International serial number of periodicals (ISSN)
1658 - 7898

Online Version :
Filed at the King Fahd National Library No :
7838 - 1439
and the date of : (17/9/1439 AH)
International Serial Number of Periodicals (ISSN)
1658 - 7901



KINGDOM OF SAUDI ARABIA
MINISTRY OF EDUCATION
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH

ISLAMIC UNIVERSITY JOURNAL OF ISLAMIC LEGAL SCIENCES

REFEREED PERIODICAL SCIENTIFIC JOURNAL

Issue (217) - Volume (3) - Year (60) - June 2026

KINGDOM OF SAUDI ARABIA
MINISTRY OF EDUCATION
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH



ISLAMIC UNIVERSITY JOURNAL OF ISLAMIC LEGAL SCIENCES

REFEREED PERIODICAL SCIENTIFIC JOURNAL

Issue (217) - Volume (3) - Year (60) - June 2026