

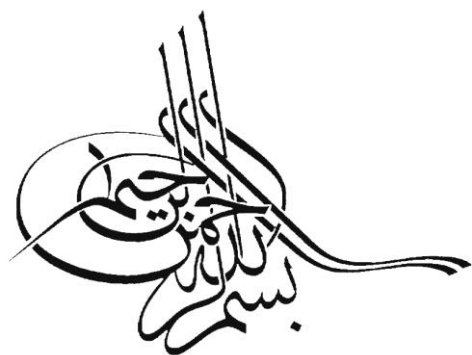
مجلة العلوم الشرعية

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد الستون

رجب ١٤٤٢ هـ

رقم الإيداع: ١٤٢٩ / ٣٥٦٤ بتاريخ ١٩ / ٠٦ / ١٤٢٩ هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٤٢٠١ - ١٦٥٨





المشرف العام
الأستاذ الدكتور / أحمد بن سالم العامري
معالي رئيس الجامعة

نائب المشرف العام
الأستاذ الدكتور / عبدالله بن عبدالعزيز التميم
وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير
الأستاذ الدكتور / حمد بن عبد المحسن التويجري
الأستاذ في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة – كلية أصول الدين

مدير التحرير
الدكتور / علي بن عبد الله القرني
وكيل عمادة البحث العلمي لكراسي البحث

أعضاء هيئة التحرير

- أ.د. مسلم بن محمد الدوسري
الأستاذ في قسم أصول الفقه – كلية الشريعة – جامعة المجمعة
- أ.د. عبد الله بن محمد العمراني
الأستاذ في قسم الفقه – كلية الشريعة
- أ.د. علي بن عبد العزيز المطرودي
الأستاذ في قسم أصول الفقه – كلية الشريعة
- أ.د. منصور بن عبد الرحمن الحيدري
الأستاذ في قسم السياسة الشرعية – المعهد العالي للقضاء
- أ.د. أسماء بنت عبد العزيز الداود
الأستاذة في قسم الدعوة – المعهد العالي للدعوة والاحتساب
- أ.د. عادل مبارك المطيريات
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة الكويت
- د. إبراهيم مصطفى آدي
الأستاذ المشارك في الدراسات الإسلامية – جامعة عثمان بن فودي
بنيجيريا
- د. هشام عبد العزيز محمد الشرقاوي
أمين تحرير مجلة العلوم الشرعية

قواعد النشر

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (العلوم الشرعية) دورية علمية محكمة، تصدر عن عمادة البحث العلمي بالجامعة. وتُعنى بنشر البحوث العلمية وفق الضوابط الآتية :

أولاً: يشترط في البحث ليقبل للنشر في المجلة :

- ١- أن يتسم بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية والمنهجية، وسلامة الاتجاه .
- ٢- أن يلتزم بالمناهج والأدوات والوسائل العلمية المعتمدة في مجاله .
- ٣- أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج .
- ٤- أن يتسم بالسلامة اللغوية .
- ٥- ألا يكون قد سبق نشره .
- ٦- ألا يكون مستقلاً من بحث أو رسالة أو كتاب، سواء أكان ذلك للباحث نفسه، أو لغيره .

ثانياً: يشترط عند تقديم البحث :

- ١- أن يقدم الباحث طلباً بنشره، مشفوعاً بسيرته الذاتية (مختصرة) وإقراراً يتضمن امتلاك الباحث لحقوق الملكية الفكرية للبحث كاملاً، والتزاماً بعدم نشر البحث إلا بعد موافقة خطية من هيئة التحرير .
- ٢- ألا تزيد صفحات البحث عن (٦٠) صفحة مقاس (A4) .
- ٣- أن يكون بنط المتن (١٧) Traditional Arabic، والهوامش بنط (١٣) وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرد) .
- ٤- يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة من البحث، مع ملخص باللغتين العربية والإنجليزية، لا تزيد كلماته عن مائتي كلمة أو صفحة واحدة ..

ثالثاً: التوثيق :

- ١- توضع هوامش كل صفحة أسفلها على حدة .
 - ٢- تثبت المصادر والمراجع في فهرس يلحق بآخر البحث .
 - ٣- توضع نماذج من صور الكتاب المخطوط المحقق في مكانها المناسب .
 - ٤- ترفق جميع الصور والرسومات المتعلقة بالبحث، على أن تكون واضحة جلية .
- رابعاً: عند ورود أسماء الأعلام في متن البحث أو الدراسة تذكر سنة الوفاة بالتاريخ الهجري إذا كان العَلَم متوفى .
- خامساً: عند ورود الأعلام الأجنبية في متن البحث أو الدراسة فإنها تكتب بحروف عربية وتوضع بين قوسين بحروف لاتينية، مع الاكتفاء بذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة .
- سادساً: تُحْكَم البحوث المقدمة للنشر في المجلة من قبل اثنين من المحكمين على الأقل.
- سابعاً: تُعاد البحوث معدلة، على أسطوانة مدمجة CD أو ترسل على البريد الإلكتروني للمجلة .
- ثامناً: لا تعاد البحوث إلى أصحابها، عند عدم قبولها للنشر .
- تاسعاً: يُعطى الباحث نسختين من المجلة، وعشر مستلآت من بحثه .
- عنوان المجلة:

جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة العلوم الشرعية

الرياض ١٤٣٢ - ص ب ٥٧٠١

هاتف: ٢٥٨٢٠٥١ - ناسوخ (فاكس) ٢٥٩٠٢٦١

www. imamu.edu.sa

E.mail: islamicjournal@imamu.edu.sa

المحتويات

١٣	موازنة الأئمة بين رواية الحديث باستعمال لفظة "أحلى" دراسة استقرائية تحليلية مقارنة د. نبيلة بنت زيد الحليبة
٨١	استقبال القبلتين للإمام برهان الدين إبراهيم بن عبد الرحيم بن جماعة (٧٩٠هـ) تحقيق ودراسة د. خالد بن عبدالله العيد
١٥٥	التَّموِيلُ التَّشَارِكِي (صَيْغُهُ، وَمَخَاطِرُهُ، وَوَسَائِلُ السَّيْطَرَةِ عَلَيْهَا) د. محمد بن معيض الشهراني
٢٧١	قاعدة: (ما لا يخطر بالبال إلا بالإخطار لا يجعل مراد المتكلم) "تأصيلاً وتطبيقاً" د. بدرية بنت عبد الله السويد
٣٣٥	المفردة القرآنية في قصة مراودة النسوة ليوسف عليه السلام دخيل بن عبد الله الدخيل
٤٤١	تنزيل الآيات على الواقع بالصور والمقاطع د. نهلة بنت محمد بن عبد الله الناصر
٤٨٧	التقليد قراءة في إشكالات الحد الاصطلاحي عند الأصوليين د. سليمان بن محمد النجران

موازنة الأئمة بين رواة الحديث باستعمال لفظة "أحلى"
دراسة استقرائية تحليلية مقارنة

د. نبيلة بنت زيد الحليبة
قسم السنة وعلومها – كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية





موازنة الأئمة بين رواية الحديث باستعمال لفظة "أحلى" دراسة استقرائية تحليلية مقارنة

د. نبيلة بنت زيد الحليبة
قسم السنة وعلومها – كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تاريخ تقديم البحث: ١٤٤١ / ٣ / ٦ هـ تاريخ قبول البحث: ١٤٤١ / ٧ / ٧ هـ
ملخص الدراسة:

استخدم الأئمة النقاد مصطلحات عديدة يعبرون بها عن حال الراوي من حيث الجرح أو التعديل، ومصطلحات يعبرون بها عن حال الراوي بالنسبة إلى راوٍ آخر أو أكثر على سبيل المقارنة، وتكون هذه الموازنات عادة في مجال ضبط الرواية وإتقانها، إلا أن هناك اعتبارات أخرى قصدها الأئمة عند موازنتهم بين راوٍ وآخر. لذا قصدت بهذه الدراسة تسليط الضوء على مصطلح يقل استعماله لديهم، وهو قولهم فلان أحلى.. بهدف الكشف عن المعاني المرادة لدى الأئمة من هذا المصطلح.

وقد سلكت في هذا البحث منهج الاستقراء، والتحليل، والمقارنة. وكان من أبرز ما توصلت إليه أن استخدام النقاد لمصطلح أحلى كان قليلاً نسبياً، وأكثر من استخدمه أبو حاتم الرازي، وكان الأئمة يستخدمون هذا المصطلح عادة عند المقارنة بين رواية من نفس الطبقة، اشتركوا بالأخذ عن نفس الشيخ، أو كانوا متعاصرين من نفس البلد، أو كانوا إخوة.

وقد تنوعت الاعتبارات المقصودة لدى الأئمة بهذا المصطلح، لكن أكثرها جاء في باب المفاضلة باعتبار جانب الضبط، ويشمل هذا الجانب كون الراوي أعلى في جانب التوثيق، أو كونه أقل ضعفاً في جانب الجرح. كما استخدموا أيضاً هذا المصطلح باعتبار صلاح الراوي وورعه، وكذلك باعتبار كون الراوي أطلب للحديث من أقرانه، وباعتبار كياسة الراوي، وغير ذلك، فلم يكن استخدامهم قاصراً على الموازنة بين الرواة في جانب الضبط.

الكلمات المفتاحية: موازنة، رواية، تعديل، أحلى، طبقات، مراتب

The Imams' equation between the Hadith narrators using more appropriate terminology Analytical Inductive Study

Dr. Nabila Zaid al-Hulaiba

Assistant Professor in Assunnah and its sciences Division - College of Theology
Fundamentals
Imam Muhammad Bin Saud Islamic University

Abstract :

The critiques Imams used numerous terms to illustrate the narrator's status in terms of the science of crediting and discrediting, and other terms to project the narrator's status in relation to another narrator or more by way of comparison. Such comparisons are usually applied to the field narration precision. However, there are other considerations the Imams observe when comparing one narrator and another. Hence, I intend to shed light on a term that they hardly use, namely, such as saying, "So & so is *finer* to expose the Imam's intended definitions of this term.

I have pursued in this research the inductive methodology and analysis and comparison.

Of the most significant results is that the use of the '*Finer*' by the critiques was minimal, comparatively speaking; and the one who used it most was Abu Hatim Arrazi; although the Imams used to apply this term when comparing between narrators of the same rank who transmitted the texts from the same master, or who are contemporaries of the same locality, or if they were biological brothers.

The Imams' intended considerations regarding this term are variant, but most of which occur when comparing narrators in terms of textual precision. It also includes the narrator being superior to other narrators in terms of authentication or having fewer demerits than the others in terms of discrediting. They also applied this term concerning the narrator's trustworthiness and piety. It also applies to a narrator who is more serious in studying the Hadith than his contemporaries; as well as the narrator's complacency and otherwise. Their use of the term is not restricted to the comparison between narrators in terms of text precision.

key words: #Comparison #narrators #Modification #Finer #Levels #ranks

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد..

فإن المتتبع لسير أئمة النقد الأولين في فحصهم لمرويات الأحاديث، وتمييز صحيحها من سقيمها ليدرك بوضوح جهودهم العظيمة التي بذلوها للكشف عن حال الراوي وعدالته، ومعرفة درجته من الحفظ والإتقان، سعيًا في خدمة السنة النبوية، وصيانتها من الغلط والتحريف.

وقد استخدم الأئمة النقاد مصطلحات يعبرون بها عن حال الراوي جرحاً أو تعديلاً، ومصطلحات يعبرون بها عن حاله مقارنة مع راوٍ آخر أو أكثر. فكان مما لفت نظري من أقوال هؤلاء الأئمة استخدامهم في الموازنة بين الرواة مصطلحاً يقل استخدامه بينهم عادة، وهو قولهم: فلان أحلى عندي.. فأحببت أن أجعل هذا المصطلح موضع بحثي، وأن أتتبع بالدراسة أحوال من قيل فيهم هذا المصطلح بغية الوصول إلى مراد الأئمة من استعمالهم لهذا المصطلح، راجية من الله العون والسداد، فإن التوفيق كله بيديه، ومرجع الأمور كلها إليه.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

١. أن مصطلحات الأئمة في الجرح والتعديل من العلوم الهامة التي يُحتاج إلى العناية بها؛ لارتباطها الوثيق بالحكم على الراوي ومروياته.
٢. أن من عبارات الأئمة التي يعبرون بها عن منزلة الراوي مقارنة بغيره ما يحتمل عدة مدلولات، مما يتطلب من الباحث المزيد من الدقة في تحرير مقصودهم.

٣. أن معرفة منزلة الراوي بين أقرانه له أثر كبير في الترجيح بين أوجه الحديث عند حدوث تعارض بينهم.

٤. المساهمة في إبراز جهود الأئمة المتقدمين في خدمة السنة وتحرير مصطلحاتهم.

أهداف البحث:

١. الكشف عن مراد الأئمة من قولهم في الراوي أنه أحلى.

٢. بيان الفرق بين حال هؤلاء الرواة استقلالاً، وحالهم عند موازنتهم بغيرهم.

مشكلة البحث وأسئلته:

١. هل مراد الأئمة من قولهم فلان أحلى باعتبار الضبط والرواية فقط، أم قصدوا بهذا التعبير جوانب أخرى تميز بها الراوي، من فقه أو فضل أو كياسة وفصاحة.. أو غير ذلك؟

٢. هل اختلفت أحكام الأئمة عندما بينوا حال الراوي استقلالاً عن أحكامهم عند موازنته بغيره؟

حدود البحث:

دراسة عبارات الأئمة النقاد التي وصفوا بها الراوي بأنه أحلى من الراوي الفلاني، أو أنه أحلى في قلبه من فلان، أو أنه أحلى مطلقاً، ونحوها من العبارات مما ورد في كتب الجرح والتعديل، والتواريخ، والسؤالات، والعلل.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسات تناولت هذا المصطلح تحديداً، إنما وقفت على دراستين تناولت موضوع المقارنة بين المرويات، أو الرواة بشكل عام، وهما:

١. مقارنة المرويات، للدكتور إبراهيم اللاحم، مؤسسة الريان.
٢. ألفاظ المفاضلة في الجرح والتعديل، وأثرها في الحكم على الرواة ومروياتهم. وهو بحث محكم في مجلة الشريعة والقانون، التابعة لكلية الشريعة، في الجامعة الأردنية، للدكتور محمد عيد الصاحب. العدد ٣٥، ١٤٢٩هـ.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، ومبحثين، وخاتمة على النحو التالي:

المقدمة: وفيها أهمية البحث وأسباب اختياره، وأهدافه، ومسائله، والدراسات السابقة، وخطته، ومنهجه.

المبحث الأول: الموازنة بين الرواة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: جهود الأئمة النقاد في بيان حال الراوي، وثمره ذلك.

المطلب الثاني: صور الموازنة بين الرواة.

المبحث الثاني: دراسة أحوال الرواة الذين وصفهم الأئمة بأنهم أحلى.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث منهج الاستقراء، والتحليل، والمقارنة على النحو

التالي:

١. قمت باستقراء عبارات الأئمة النقاد التي وصفوا بها الراوي بأنه أحلى من الراوي الفلاني، أو أنه أحلى في قلبه من فلان، أو أنه أحلى الرواة المذكورين.. ونحوها من العبارات.

٢. جمعت هذه العبارات، ورتبتها حسب الإمام الأقدم.

٣. قمت بتحليل هذه العبارات بدراسة السياق الذي وردت فيه، ودراسة ترجمة كلٍّ من الراوي ومن قورن بهم، وذلك بتتبع أقوال أخرى لنفس الإمام الناقد في نفس الرواة، وأقوال أئمة آخرين في هؤلاء الرواة؛ للإحاطة بحالهم من جميع الجوانب، ومعرفة النقاط التي تميزوا بها، أو قصرها عنها.

٤. قمت بمقارنة الأقوال -المتقدم ذكرها- بعضها ببعض، للخلوص إلى تصور واضح لمراد الإمام الناقد من استخدامه لهذا المصطلح.

* * *

المبحث الأول: الموازنة بين الرواة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: جهود الأئمة النقاد في بيان حال الراوي، وثمرة ذلك.

لقد بذل الأئمة المتقدمون جهوداً عظيمة في الاحتياط لحديث رسول الله ﷺ، وتمييز الأحاديث الصحيحة من السقيمة؛ حيث أمضوا أعمارهم في طلب الحديث، وحفظه، وتبعية طرقه، وعرض بعضها على بعض، فكانوا كالمنخل الذي ينخل الأحاديث نخلاً، ويتفحص الرواة في عدالتهم وضبطهم، فيميز المجروحين، وما قد يهم فيه الحفاظ الأثبات.. كما قال الإمام الشعبي: "والله لو أصبت تسعاً وتسعين مرة، وأخطأت مرة، لأعدّوا عليّ تلك الواحدة" (١).

وقال السخاوي: "فالله تعالى بلطيف عنايته أقام لعلم الحديث رجالاً نقاداً تفرغوا له، وأفنوا أعمارهم في تحصيله، والبحث عن غوامضه وعلمه ورجاله، ومعرفة مراتبهم في القوة واللين، فتقليدهم والمشي وراءهم، وإمعان النظر في تواليدهم، وكثرة مجالسة حفاظ الوقت مع الفهم وجودة التصور، ومداومة الاشتغال، وملازمة التقوى والتواضع؛ يوجب لك -إن شاء الله- معرفة السنن النبوية، ولا قوة إلا بالله" (٢).

وكان من تيقظ الأئمة النقاد، واحتياطهم لحماية السنة مما يشوبها أنهم يستدلون على ضبط الراوي من عدمه بعرض روايته على رواية أهل الحفظ والإتقان.. قال الشافعي -رحمه الله-: "وأهل الحديث متباينون؛ فمنهم المعروف

(١) تذكرة الحفاظ للذهبي ١: ٦٥.

(٢) فتح المغيث ١: ٢٣٦.

بعلم الحديث بطلبه، وسماعه من الأب والعم وذوي الرحم والصدیق، وطول مجالسة أهل التنازع فيه، ومن كان هكذا كان مقدماً بالحفظ، إن خالفه من يقصر عنه كان أولى أن يقبل حديثه ممن خالفه من أهل التقصير عنه، ويعتبر على أهل الحديث بأن إذا اشتركوا في الحديث عن الرجل بأن يستدل على حفظ أحدهم بموافقة أهل الحفظ، وعلى خلاف حفظه بخلاف حفظ أهل الحفظ له، وإذا اختلفت الرواية استدللنا على المحفوظ منها والغلط بهذا، ووجهه سواء تدل على الصدق والحفظ والغلط" (١).

وكذلك بمقابلة الروايات ومقارنتها كشف الأئمة عن الروايات المنكرة ومصدرها، قال الإمام مسلم: " فجمع هذه الروايات ومقابلة بعضها ببعض، تتميز صحيحها من سقيمها، وتبين رواة ضعاف الأخبار من أضدادهم من الحفاظ. ولذلك أضعف أهل المعرفة بالحديث عمر بن عبد الله بن أبي خثعم، وأشباههم من نقلة الأخبار، لروايتهم الأحاديث المستنكرة التي تخالف روايات الثقات المعروفين من الحفاظ." (٢).

ويزداد الأمر وعورة عند محاولة تبين الراجح من الأوجه حيث يكون الاختلاف بين راويين ثقتين أو أكثر، اختلفوا على شيخهم في رواية حديث عنه، أو تفرد راوٍ منهم برواية عن شيخ أكثر مشهور، وليست هذه الرواية عند أقران هذا الراوي..

(١) الرسالة ص ٣٨٣.

(٢) التمييز ص ٤٤.

ولا يستطيع الكشف عن هذه العلل الخفية إلا أهل النظر العميق، والحفظ الواسع من الأئمة النقاد الذين أفنوا أعمارهم في هذا العلم الجليل، والنظر العميق في حال الراوي مع شيخه، فكُونُوا حصيلة نتج عنها تصنيف أصحاب الشيوخ في طبقات، تمكنهم من الوصول إلى الوجه الراجح من المرجوح عند اختلاف الرواة على شيخهم.. كما قال البيهقي -بعد أن نقل بسنده أجوبة ابن معين في بيان مراتب بعض أصحاب الزهري، ومجموعة غيره من حفاظ الحديث الذين تدور عليهم أغلب الأحاديث-، قال: "وكذلك روينا عن غيره، من أئمة أهل النقل في ترجيح الأخبار بأثبتها ما دلّ على إجماعهم على ذلك... ودلّ على شدة جهدهم في معرفة الرواة، ومعرفة مدارجهم في العدالة، والمعرفة، والحفظ، والإتقان في الرواية، حتى يمكن ترجيح رواية أحفظ الراويين، وأتقنهما، على رواية دونه في الحفظ والإتقان، رضي الله عنهم، وجزاهم عن نبيهم خيراً.." (١).

وقال الحافظ ابن رجب: "اعلم أن معرفة صحّة الحديث وسقمه تحصل من وجهين:

أحدهما: معرفة رجاله، وثقتهم، وضعفهم... والوجه الثاني: معرفة مراتب الثقات، وترجيح بعضهم على بعض عند الاختلاف، إما في الإسناد، وإما في الوصل والإرسال، وإما في الوقف والرفع، ونحو ذلك. وهذا هو الذي يحصل من معرفته وكثرة ممارسته الوقوف على دقائق علل الحديث" (٢).

(١) المدخل ص ١٠٣.

(٢) شرح علل الترمذي ٢: ٢٤٥.

وقال الحافظ ابن حجر - رحمه الله - في الحديث المعلّل: "وهذا الفن أغمض أنواع الحديث، وأدقها مسلّكاً، ولا يقوم به إلا من منحه الله تبارك وتعالى فهما غائصاً، واطلاعاً حاولياً، وإدراكاً لمراتب الرواة، ومعرفة ثاقبة. ولذلك لم يتكلم فيه إلا أفراد من أئمة هذا الشأن وحذاقهم، وإليهم المرجع في ذلك، لما جعل الله لهم من معرفة ذلك، والاطلاع على غوامضه، دون غيرهم ممن لم يمارس ذلك". (١)

فعند حدوث اختلاف بين الرواة في الرواية عن شيخ؛ فإن من أهم القرائن التي استخدمها أئمة النقد بشكل ملحوظ هو اعتبار مراتب هؤلاء الرواة في شيخهم. فقد يكون الراوي ثقة قويّ الحفظ، لكن حديثه عن بعض الشيوخ فيه ضعف، بخلاف حديثه عن بقية شيوخه، إما لأنه لم يلزمه فترة كافية، أو أدرك الشيخ بعد تغيره، أو كان حديثه عن غير أهل بلده فلم يحفظه، أو لغير ذلك من الأسباب (٢).

وبالمقابل فقد يكون الراوي ضعيفاً؛ لكنه في شيخ معين قد أتقن عنه، وضبط مروياته؛ لكونه لازمه لفترة طويلة، أو كان بلدياً له، أو لقربته منه، أو كان يكتب عنه، أو لغير ذلك من الأسباب.

ومن ذلك قول ابن القيم: "وهذه طريقة الحذاق من أصحاب الحديث، أطباء علله، يحتاجون بحديث الشخص عن من هو معروف بالرواية عنه، وبحفظ

(١) النكت ٢: ٧١١.

(٢) للاستزادة يراجع: شرح العلل لابن رجب ٢: ٧٣٣-٨١٣.

حديثه، وإتقانه وملازمته له، واعتنائه بحديثه ومتابعة غيره له، ويتركون حديثه نفسه عمن ليس هو معه بهذه المنزلة" (١).

فهذا فن جليل حتى أن الزركشي في مقدمة نكته على ابن الصلاح، ذكر أنواعاً للعلوم الحديث لم يذكرها ابن الصلاح، فقال: ((الثامن: معرفة تفاوت الرواة، لقولهم: هو دون فلان، وليس هو عندي مثل فلان، مما يدل على نقصه بالنسبة إلى غيره، وهذا الفن يحتاج إليه في باب الترجيح عند اختلاف الرواية، وليس من القدر في الرواية التي لم تتعارض في شيء. قال: الشيخ في شرح الإلمام: "وهذا النوع من الحديث ينبغي أن يعقد له باب، أو يفرد له تصنيف ويعد في علوم الحديث بل هو من أجلها للحاجة إليه في الترجيح، ولست أذكر الآن أنه فعل ذلك". انتهى. وقد يقال: برجوعه إلى معرفة طبقات الرواة وقد أفردوه)) (٢).

وهناك قرائن ترجيح أخرى كثيرة، ليس هنا مجال ذكرها، لكن يجدر التنبيه إلى أن لكل حديث ذوقه الخاص، كما قال العلائي: "ووجوه الترجيح كثيرة لا تنحصر، ولا ضابط لها بالنسبة إلى جميع الأحاديث... ولهذا لم يحكم المتقدمون في هذا المقام بحكم كلي يشمل القاعدة؛ بل يختلف نظرهم بحسب ما يقوم عندهم في كل حديث بمفرده - والله أعلم" (٣).

(١) الفروسية ص ٢٣٩.

(٢) النكت ٢: ٧٦.

(٣) المرجع السابق ٢: ٧١٢.

المطلب الثاني: صور الموازنة بين الرواة.

ويلاحظ من خلال تتبع كلام الأئمة المتقدمين في موازناهم بين الرواة أن ذلك يتخذ عدة صور، من أبرزها هاتان الصورتان:

الصورة الأولى: أن يكون نظرهم من خلال المقارنة بين راويين أو أكثر؛ إما لقراءة بينهم، أو لتشابههم في الاسم، أو لاشتراكهم في نفس الطبقة، ونحو ذلك من الأسباب.. فيكون حكم الإمام الصادر حينئذ في مثل هذه الحالات نسبياً، لا مطلقاً في ذات الراوي، إذ لا يصور حال الراوي على وجه العموم. وهذا ما يعرف بالتوثيق أو التضعيف النسبي.

فمن ذلك سؤال عثمان بن سعيد الدارمي ليحيى بن معين عن العلاء بن عبد الرحمن، عن أبيه. فقال: ليس به بأس. قال: قلت: هو أحب إليك أو سعيد المقبري؟ فقال: سعيد أوثق، والعلاء ضعيف^(١).

ومن أمثلة هذه الصورة أيضاً: قول ابن معين: "أبو وكيع ضعيف الحديث، أمثل من أبي يحيى الحماني"^(٢).

الصورة الثانية: أن تكون الموازنة بين الرواة مقيدة بشيخ معين اشتركوا في الأخذ عنه -وعادة ما يكون هذا الشيخ من الأئمة المشهورين الذين تدور عليهم غالب الأحاديث، أو مقيدة ببلد معين، أو إقليم معين. فيبين الإمام الناقد أحكامه فيهم، بعضهم بالنسبة إلى بعض في هذا الشيخ تحديداً، أو في

(١) تاريخ ابن معين -رواية الدارمي- ص ١٧٣.

(٢) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٢: ٥٢٣.

هذا البلد المعين، أو الإقليم المعين، بغض النظر عن درجة الراوي من التوثيق والتضعيف بالعموم.. وهذا ما يعرف بالتوثيق أو التضعيف النسبي المقيد. وسمي مقيداً لتقييد الموازنة بين الرواة في هذا الشيخ، أو في هذا البلد أو في هذا الإقليم، ونحو ذلك.. كما في قول الإمام أحمد: "أصحاب قتادة: سعيد وهشام وشعبة؛ إلا أن شعبة لم يبلغ علم هؤلاء. وكان سعيد يكتب كل شيء" (١). وقال شعبة: "كان هشام أعلم بقتادة مني، وأكثر مجالسة مني" (٢).

ومن الجدير بالذكر أنه عند تأمل أقوال هؤلاء الأئمة نجد أن هناك حالات يكون سبب تقديمهم لراوٍ على راوٍ إنما هو باعتبار أمور أخرى غير مسألة ضبط الرواية.. أذكر منها ما يلي:

- عقيدة الراوي؛ كما في سؤال أبي داود لأحمد، حيث قال: "أبو معشر أحب إليك أو حماد؟ قال: زعموا أن أبا معشر كان يأخذ عن حماد؛ إلا أن أبا معشر عند أصحاب الحديث - يريد: كان أكبر - لأن حماداً كان يرى الإرجاء" (٣).

- عناية الراوي بالفقه؛ كما في قول أبي زرعة: "قلت لعبد الرحمن بن إبراهيم - وسألته عن ثابت بن ثوبان، والعلاء بن الحارث - أيهما أثبت؟ فقال: العلاء أفقه حديثاً، وثابت بن ثوبان قليل الحديث" (٤).

(١) العلل ومعرفة الرجال - رواية المروزي - ص ١٦.

(٢) سؤالات الآجري لأبي داود ص ٢٨٩.

(٣) سؤالات أبي داود ص ٢٩٠.

(٤) تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ١١: ١١٧.

- عناية الراوي بالعلم والقرآن؛ فقد سأل ابن هانئ الإمام أحمد: "أما كان أكبر، أبو حصين أو الأعمش؟ قال: أبو حصين أكبر من الأعمش، والأعمش أحب إليّ، الأعمش أعلم بالعلم والقرآن من أبي حصين، وأبو حصين من بني أشد، وكان شيخاً صالحاً"(١).

- علم الراوي بالرجال؛ كما قال ابن أبي حاتم: "قيل لأبي: ألم يكن للثوري بصر بالحديث كبصر شعبة؟ قال: كان الثوري قد غلب عليه شهوة الحديث وحفظه، وكان شعبة أبصر بالحديث وبالرجال، وكان الثوري أحفظ، وكان شعبة بصيراً بالحديث جداً فهما كأنه خلق لهذا الشأن"(٢).

- تحلي الراوي بالفضل والصلاح أو الورع؛ كما في سؤال المروزي للإمام أحمد: "إذا اختلف سالم ونافع، لمن تحكم؟ قال: نافع قد قدم سالماً عن نفسه، وقد روى عنه، وكان مشمراً، قلت: لم أرد الفضل، إنما أردت في الحديث إذا اختلفا، فقلبك إلى أيهما أميل؟ قال: جميعاً عندي ثبت، وذهب إلى أن لا يقضي لأحد"(٣).

وسأل عبد الله بن أحمد أباه: "أما أحب إليك هشيم أو خالد؟ فقال: هو عندي أصلح في دينه - يعني خالداً - لم يتلبس بالسلطان"(٤).

(١) مسائل أحمد - رواية ابن هانئ - ٢: ٢١٣.

(٢) الجرح والتعديل ١: ١٢٨.

(٣) علل أحمد - رواية المروزي - ص ٧.

(٤) العلل ومعرفة الرجال - رواية ابنه عبد الله - ٢: ٣٣.

- تميز الراوي بالعقل والكياسة: ومن ذلك قول عبد الله بن أحمد: "سألت أبي عن عاصم بن علي؟ فقال: قد عُرض عليّ حديثه فرأيت حديثاً صحيحاً، وحدثنا أبي عنه بحديثين، وعن حسن بن علي بن عاصم بأحاديث، قال أبي: وكان حسن بن علي بن عاصم أعقل من أبيه ومن أخيه" (١).
وقال ابن معين لما سئل عن أبي أيوب الدمشقي، قال: "ليس به بأس، وهشام بن عمار أكيس منه" (٢).

- فصاحة الراوي؛ كما في قول عبد الرحمن ابن أبي حاتم: "سألت أبي عن أبي مسهر فقال: ثقة، وما رأيت ممن كتبنا عنه أفصح من أبي مسهر وأبي الجماهير" (٣).

وقد يكون التقديم باعتبارات نواحي تفصيلية تتعلق بمرويات الراوي، من أبرزها ما يلي:

- مراسيل الراوي؛ كما في قول ابن معين: "مراسيل إبراهيم أحب إليّ من مراسيل الشعبي" (٤).

- عدم تدليس الراوي؛ كما في قول النسائي: "الوليد بن مزيد أحب إلينا في الأوزاعي من الوليد بن مسلم؛ لا يخطئ ولا يدلّس" (٥).

(١) المرجع السابق ١: ٥٢٤.

(٢) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٤: ١٢٩.

(٣) المرجع السابق ١: ٢٨٧.

(٤) تاريخ ابن معين - رواية الدوري - ٤: ١٤.

(٥) تاريخ دمشق ٦٣: ٢٧٣.

- كثرة مرويات الراوي؛ كما في قول عبد الله بن أحمد: "سمعت أبي يقول: محمد بن سيرين في أبي هريرة رضي الله عنه لا أقدم عليه أحداً. قلت: فأبو صالح ذكوان؟ قال: محمد بن سيرين يعني فوقه، أبو صالح أكثر حديثاً" (١).
- يقظة الراوي وفطنته: من ذلك أن ابن معين سئل إذا اختلف محمد بن الصباح والهروي في حديث عن هشيم، ولم يحدث به أحد غير هشيم، لمن يقضي منهما؟ فأجاب ابن معين: "كان الهروي أكيسهما، وأيقظهما، ومحمد بن الصباح ثقة" (٢).
- رجوع الراوي إلى الكتاب؛ كما في قول يحيى بن سعيد - وذكر سفيان وشعبة - فقال: "سفيان أقل سقطاً؛ لأنه يرجع إلى كتاب" (٣).

* * *

(١) العلل ومعرفة الرجال - رواية عبد الله بن أحمد - ١: ٥٦٢.

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٦: ١١٨.

(٣) العلل ومعرفة الرجال - رواية عبد الله بن أحمد - ٣: ٢٣٨.

المبحث الثاني: دراسة أحوال الرواة الذين وصفهم الأئمة بأنهم أحلى.
١. قال يعقوب بن شيبه: عن أحمد بن العباس، قلت ليحيى بن معين: من أثبت معمر أو يونس؟ قال: "يونس أسندهما، وهما ثقتان جميعاً، وكان معمر أحلى" (١).

● ترجمة معمر:

(ع) مَعْمَر بن راشد الأزدي مولاهم؛ أبو عروة البصري، نزيل اليمن. عدّه علي بن المديني وأبو حاتم فيمن دار الإسناد عليهم. وقال ابن حبان: كان فقيهاً متقناً حافظاً ورعاً. وقال الإمام أحمد: لا تضم أحداً إلى معمر إلا وجدت معمرأً أطلب للعلم منه. وقال أبو حاتم: ما حدث معمر بالبصرة فيه أغاليط، وهو صالح الحديث. وقال الذهبي: أحد الاعلام الثقات، له أوهام معروفة احتملت له في سعة ما أتقن.

مات سنة: ثلاث وخمسين ومائة (٢).

(١) تهذيب الكمال للمزي ٣٢: ٥٥٦.

(٢) تنظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٨: ٢٥٧؛ والثقات لابن حبان ٧: ٤٨٤؛ وميزان الاعتدال للذهبي ٤: ١٥٤؛ وتهذيب التهذيب لابن حجر ١٠: ٢١٩.

● ترجمة يونس:

(ع) يونس بن يزيد بن أبي النجاد، ويقال: يونس بن يزيد بن مشكان بن أبي النجاد، الأيلي؛ أبو يزيد القرشي، مولى معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه.

قال العجلي والنسائي: ثقة. وقال يعقوب بن شيبة: صالح الحديث، عالم بحديث الزهري.

وقال أبو زرعة: لا بأس به.

وقال ابن سعد: كان حلو الحديث كثيره، وليس بحجة، ربما جاء بالشيء المنكر.

وقال وكيع: كان سيء الحفظ.

وقال علي بن المديني: سألت عبد الرحمن بن مهدي عن يونس بن يزيد؟ فقال: كان ابن المبارك يقول: كتابه صحيح. قال ابن مهدي: وأنا أقول كتابه صحيح.

وقال ابن حجر: ثقة، إلا أن في روايته عن الزهري وهماً قليلاً، وفي غير الزهري خطأ.

مات سنة تسع وخمسين ومئة^(١).

(١) تنظر ترجمته في: طبقات ابن سعد ٧: ٥٢٠؛ والجرح والتعديل ٩: ٢٤٨؛ ومعرفة الثقات للعجلي ٢: ٣٧٩؛ والثقات ٧: ٦٤٩؛ وتهذيب الكمال ٣٢: ٥٥١؛ والتقريب لابن حجر ص ٦١٤.

وفيما يتعلق بالموازنة بين يونس ومعر^(١):

قال ابن المبارك: ما رأيت أحداً أروى للزهري من معمر؛ إلا أن يونس آخذ للسند؛ لأنه كان يكتب. وفي رواية قال: ...إلا أن يونس أحفظ للسند. وفي رواية أخرى: إلا ما كان من يونس فإنه كتب الكتب على الوجه.

وما تقدم عن ابن المبارك يفسر قول ابن معين السابق حينما سئل عن معمر ويونس فقال: "يونس أسندهما...".

وكذلك قال الإمام أحمد بنحو قول ابن المبارك حيث قال: ما أحد أعلم بحديثه -يعني الزهري- من معمر؛ إلا ما كان من يونس الأيلي فإنه كتب كل شيء هناك.

والمأمل لكل من ترجمة معمر وترجمة يونس، يجد أن كلا من معمر ويونس ثقات، ومن رواية الجماعة، لكن من حيث الحفظ فإن معمرأ فاق يونس، وأما يونس فهو أضبط إذا روى من كتابه، كما قال ابن المبارك وابن مهدي عنه: كتابه صحيح.

ويؤكد ذلك قول ابن المديني: أثبت الناس في الزهري: سفيان بن عيينة، وزباد بن سعد، ثم مالك، ومعمر، ويونس من كتابه.

(١) سؤالات ابن الجنيد لابن معين، ص ٣٠٨؛ والعلل ومعرفة الرجال -رواية عبد الله بن أحمد- ١ و١٧٢: ٢؛ ٣٤٨؛ والجرح والتعديل ٩: ٢٤٨؛ وتهذيب الكمال ٣٢: ٥٥٤؛ وشرح العلل لابن رجب ١: ٢٥١.

كما سئل الإمام أحمد من أثبت في الزهري؟ قال: معمر. قيل له: فيونس؟ قال: روى أحاديث منكراً. وقال في رواية: يونس كثير الخطأ عن الزهري، وعقيل أقل خطأ منه.

وهذا لا يحط من شأنه؛ إذ لا يخلو ثقة، أكثر من الحديث، من وقوع في الوهم أو الخطأ. وكذلك الحال عند معمر، وقد تقدم قول الذهبي فيه: أحد الاعلام الثقات، له أوهام معروفة احتملت له في سعة ما أتقن.

وعوداً على بدء، عند قول ابن معين: "يونس أسندهما، وهما ثقتان جميعاً، وكان معمر أحلى". فمن خلال ما تقدم يظهر وجه قوله: معمر أحلى، لأنه كان أتقن في الزهري مقارنة بيونس من حيث الحفظ، وإن كان كلاهما في الأصل ثقتين عالمين بمرويات الزهري، كما قال ابن معين في موضع آخر: أثبت أصحاب الزهري: "مالك، ومعمر ويونس كانا عالمين بالزهري".

وقد يرد إلى الذهن أن ابن معين قال في معمر أنه أحلى؛ لما تحلى به من مكانة في زمانه وفقه، لكن يضعف هذا الاحتمال قول عثمان الدرامي: "سألت ابن معين: ابن عيينة أحب إليك في الزهري أو معمر؟ قال: معمر. قلت: معمر أحب إليك أو صالح بن كيسان؟ قال: معمر. قلت: معمر أحب إليك أو يونس؟ قال معمر". قلت: فيلاحظ أن ابن معين قدم معمرًا على آخرين ممن عرفوا بالإمامة والفقہ كابن عيينة^(١)، فدل على أن هذا الاعتبار من حيث هذه النقطة غير قوي، والله أعلم.

(١) (ع) سفيان بن عيينة: ثقة حافظ فقيه إمام حجة. ينظر: التقرير ص ٢٤٥.

٢. قال الإمام أحمد: محمد بن سواء هو عند أصحاب الحديث أحلى من الخفاف؛ إلا أن الخفاف أقدم سماعاً^(١).

● ترجمة محمد بن سواء:

٣٢٩ - (خ م ت س ق) محمد بن سواء بن عنبر السدوسي، العنبري؛ أبو الخطاب البصري.

كان جلّ روايته عن سعيد بن أبي عروبة.

قال ابن معين: كان في الذكاء يُشَبَّه بقتادة.

وقال ابن شاهين: كان يزيد بن زريع^(٢) يقول: عليكم به. كما ذكره ابن حبان في الثقات.

وقال الأزدي: غالٍ في القدر.

وقال الذهبي: أحد الثقات المعروفين. وقال الحافظ ابن حجر: صدوق، رمي بالقدر.

مات سنة سبع وثمانين ومائة، وقيل غير ذلك^(٣). قلت: والظاهر من خلال ما تقدم أنه من الثقات -والله أعلم-.

(١) العلل ومعرفة الرجال -رواية عبد الله بن أحمد- ٢: ٣٥٦.

(٢) يزيد بن زريع الحافظ؛ أبو معاوية (ع)، قال أحمد: إليه المنتهي في التثبت بالبصرة. وقال أبو حاتم: إمام ثقة. مات سنة ١٨٢. تنظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٩: ٢٦٥؛ وتهذيب الكمال ٣٢: ١٢٧.

(٣) تنظر ترجمته في: الثقات ٩: ٤٢؛ وتاريخ أسماء الثقات لابن شاهين، ص ٢١١؛ وميزان الاعتدال ٣: ٥٧٦؛ وتهذيب التهذيب ٩: ١٨٥؛ والتقريب ص ٤٨٢.

● ترجمة الخفاف:

(م ٤) عبد الوهاب بن عطاء؛ أبو نصر الخفاف، يقال: العجلي البصري، نزل بغداد.

قال ابن سعد: "من أهل البصرة، لزم سعيد بن أبي عروبة وعرف بصحبته.. وكان كثير الحديث معروفاً، صدوقاً إن شاء الله". وذكره ابن حبان في الثقات.

وسئل عنه الإمام أحمد فقال: أما أنا فأروي عنه..

وقال المروزي: قلت لأحمد بن حنبل: عبد الوهاب بن عطاء ثقة؟ فقال: ما تقول! إنما الثقة يحيى القطان. وقال في موضع آخر: ضعيف الحديث، مضطرب.

وقال ابن معين وابن عدي: ليس به بأس.

وقال البخاري: ليس بالقوي عندهم، سمع من ابن أبي عروبة، وهو محتمل. وقال النسائي: ليس بالقوي.

وسأل ابن أبي حاتم أباه عنه فأجاب: يكتب حديثه، محله الصدق.

قلت: إلا أنه معروف بصحبة سعيد بن أبي عروبة - كما تقدم آنفاً عن ابن سعد - وبسماعه من سعيد قديماً. قال الإمام أحمد: كان عالماً بسعيد. وسأله ابنه: أيما أحب إليك الخفاف أو أبو قطن في سعيد؟ فقال الخفاف أقدم سماعاً من أبي قطن.

وقال الآجري: قيل لأبي داود: عبد الوهاب سمع في الاختلاط! فقال: من قال هذا؟! سمعت أحمد بن حنبل سئل عن عبد الوهاب في سعيد بن أبي عروبة، فقال: عبد الوهاب أقدم.

وسأل ابن أبي حاتم أباه: هو أحب إليك أو أبو زيد النحوي في ابن أبي عروبة؟ فقال عبد الوهاب، وليس عندهم بقوي الحديث!

وقال ابن حجر: صدوق ربما أخطأ.. وعدّه في المرتبة الثالثة من مراتب المدلسين.

مات سنة أربع ومائتين (١).

قلت: فقول الإمام أحمد المتقدم: "محمد بن سواء هو عند أصحاب الحديث أحلى من الحَقَّاف، إلا أن الحَقَّاف أقدم سماعاً"؛ أي أقدم سماعاً من سعيد بن أبي عروبة، كما ظهر من خلال ترجمة الحَقَّاف المتقدمة. وسعيد بن أبي عروبة ثقة حافظ من رجال الستة، لكنه اختلط سنة خمس وأربعين ومائة. قال العلّائي: "احتج به الشيخان والناس بما حدث قديماً". وقد روى له مسلم من

(١) تنظر ترجمته في: طبقات ابن سعد ٧: ٣٣٣؛ والعلل -رواية عبد الله بن أحمد- ٣: ٣٠٢؛ والتاريخ الكبير للبخاري ٦: ٩٨؛ والضعفاء الصغير للبخاري، ص ٨٠؛ والجرح والتعديل ٦: ٧٢؛ وسؤالات الآجري ص ٢٢٣؛ والضعفاء للنسائي، ص ٢٠٨؛ والضعفاء الكبير للعقيلي ٣: ٧٧؛ والثقات ٧: ١٣٣؛ والكمال ٥: ٢٩٦؛ وتاريخ بغداد ١١: ٢٣؛ وتهذيب التهذيب ٦: ٣٩٩؛ وطبقات المدلسين ص ٤١؛ والتقريب ص ٦٢٧؛ وبحر الدم لابن المبرد ص ١٠٤.

طريق الخفاف. وقال عبد الوهاب الخفاف: جالسته -يعني سعيد بن أبي عروبة- سنة ١٢٦ ومات سنة ١٥٧ (١).

ومن خلال ما تقدم في ترجمة محمد بن سواء وترجمة الخفاف، ظهر أن محمد بن سواء من رجال البخاري ومسلم، وهو ثقة معروف. في حين أن الخفاف فهو من رجال مسلم دون البخاري، وهو وإن كان معروفاً إلا أن أقوال الأئمة قد اختلفت فيه ما بين محسن له ومضعف، وضعفه مما يحتمل، وإنما قُدم فيما يخص مروياته عن سعيد بن أبي عروبة لقدم سماعه منه.

٣. قال الميموني: "سألت الإمام أحمد عن ابني بريدة، فقال: سليمان أحلى في القلب، وكان أصحابهما حديثاً، وعبد الله له أشياء إنّا ننكرها من حسننها وهو جائر الحديث".

وقال المروزي: قال الإمام أحمد: هو -أي سليمان- أصح حديثاً، وأوثق من أخيه (٢).

● ترجمة سليمان بن بريدة:

(م ٤) سليمان بن بُريدة بن الحُصَيْب، الأَسلمي المَرْوَزِيّ. أخو عبد الله.

(١) تنظر ترجمته في: الثقات ٦: ٣٦٠؛ رجال صحيح البخاري للكلاباذي ١: ٢٩٤؛ والمختلطين للعلائي ص ٤١؛ والتقريب ص ٢٣٩؛ وتهذيب التهذيب ٤: ٥٧؛ والكواكب النيرات لابن الكيال ص ٢٠١.

(٢) علل أحمد-رواية المروزي- ص ١٦١؛ والجرح والتعديل ٤: ١٠٢.

قال ابن معين وأبو حاتم: ثقة. وقال العجلي: سليمان وعبد الله كانا توأمين تابعين ثقتين...

مات هو وأخوه في يوم واحد، سنة خمس ومائة(١).

● ترجمة عبد الله بن بريدة:

(ع) عبد الله بن بريدة بن الحُصَيْب الأسلمي؛ أبو سهل المروزي، قاضي مرو، أخو سليمان بن بريدة.

قال ابن معين، وأبو حاتم، والعجلي: ثقة. وقال ابن خراش: صدوق. وقال الجوزجاني: قلت لأبي عبد الله -يعني أحمد بن حنبل-: سمع عبد الله عن أبيه شيئاً؟ قال: ما أدري، عامة ما يُروى عن بريدة عنه، وضعّف حديثه. وقال ابن حجر: ثقة(٢).

قلت: فكل من سليمان وبريدة ثقة، إلا أنهم فضلوا سليمان على أخيه، كما قال ابن عيينة: "وحدّث سليمان بن بريدة أحب إليهم من حدّث عبد الله".

وقال أبو بكر الأثرم لأبي عبد الله -يعني الإمام أحمد-: ابني بريدة سليمان وعبد الله؟ قال: أما سليمان فليس في نفسي منه شيء، وأما عبد الله، ثم

(١) تنظر ترجمته في: تاريخ ابن معين -رواية الدارمي- ص ١١٧؛ والجرح والتعديل ٤: ١٠٢، والثقات ٤: ٣٠٣؛ وتهذيب الكمال ١١: ٣٧١؛ وتهذيب التهذيب ٤: ١٥٣.

(٢) تنظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٥: ١٣؛ ومعرفة الثقات ٢: ٢١؛ وتهذيب الكمال ١٤: ٣٢٨، وتهذيب التهذيب ٥: ١٣٨؛ والتقريب ص ٢٩٧.

سكت، ثم قال: كان وكيع يقول: كانوا لسليمان بن بريدة أحمد منهم لعبد الله بن بريدة، أو شيئاً هذا معناه.

كذلك نقل الإمام أحمد في رواية أخرى عن وكيع قولاً له أوضح من سابقه حيث قال: "يقولون إن سليمان كان أصح حديثاً من أخيه، وأوثق".
ويلاحظ أن وكيعاً وابن عيينة نسباً ذلك إلى الأئمة بصيغة الجمع. لذا قال الإمام أحمد في رواية الميموني عنه: "سليمان أحلى في القلب، وكان أصحابهما حديثاً...".

وأما كون الإمام البخاري لم يرو عن سليمان، فأجاب عنه الباجي بقوله: "ولم يخرج البخاري عن سليمان شيئاً، وقد قال: لم يذكر سماعاً من أبيه؛ فلعله ترك أن يخرج عنه لذلك" (١).

وأما أخوه عبد الله فقد روى عنه البخاري وباقي الستة، وقد ذكر الذهبي أنه حدث عن أبيه - عليه السلام - فأكثر (٢).

ومما أنزل رتبة عبد الله عن أخيه، عند الإمام أحمد وقوفه على أحاديث له استنكرها، ولم أجد من شارك الإمام أحمد فيما نقله عنه الجوزجاني، عندما سأله إن كان عبد الله سمع من أبيه شيئاً؟ فقال: ما أدري، عامة ما يروى عن بريدة عنه، وضعف حديثه. لكن قوله هذا هذا لا يعارض قوله السابق فيه أنه جائز الحديث، لأنه ذكر في رواية أخرى احتمال أن تكون العهدة في ذلك

(١) التاريخ الكبير ٤: ٤؛ والتعديل والتجريح للباجي ٢: ٩٠٥.

(٢) سير الأعلام ٥: ٥٠.

على من روى عنه، فقد نقل عبد الله بن أحمد عن أبيه قوله: عبد الله بن بريدة الذي روى عنه حسين بن واقد أحاديث ما أنكرها، وأبو المنيب. يقول أيضاً: كأنها من قبل هؤلاء^(١).

٤. قال الإمام أحمد: ليس من أصحاب سفيان أعلى من يحيى. ووكيع أحلى في صدري من عبدالرحمن، وعبدالرحمن أصح حديثاً..^(٢).

• ترجمة وكيع بن الجراح:

(ع) وكيع بن الجراح بن مليح الرُّؤاسي؛ أبو سفيان الكوفي. قال ابن عمّار: ما كان بالكوفة في زمان وكيع أفقه ولا أعلم بالحديث منه، كان وكيع جهبذاً. وقال ابن سعد: كان ثقة، مأموناً، عالماً رفيعاً، كثير الحديث، حجة.

وقال ابن معين: ما رأيت أفضل من وكيع. مات وكيع سنة مئة وثمانى عشرة^(٣).

(١) الضعفاء الكبير ٢: ٢٣٨.

(٢) المنتخب لابن قدامة ص ٥٤.

(٣) تنظر ترجمته في: طبقات ابن سعد ٦: ٣٩٤؛ والجرح والتعديل ٩: ٣٨؛ وتهذيب الكمال ٣٠: ٤٦٢؛ وتاريخ بغداد ١٣: ٥٠٧؛ وتهذيب التهذيب ١١: ١١١.

● ترجمة عبد الرحمن بن مهدي:

(ع) عبد الرحمن بن مهدي بن حسان، الحافظ الكبير والإمام العلم؛ أبو سعيد العنبري، البصري.

قال ابن المديني: أعلم الناس بالحديث عبد الرحمن بن مهدي.
وقال ابن حبان: كان من الحفاظ المتقنين، وأهل الورع في الدين، ممن حفظ وجمع وتفقه، وصنف وحدث، وأبى الرواية إلا عن الثقات.
مات سنة ثمان وتسعين ومائة^(١).

وفيما يتعلق بالموازنة بين وكيع وعبد الرحمن بن مهدي^(٢)، فقد قال ابن معين: وكيع أثبت من عبد الرحمن في سفيان.

في حين أن أبا حاتم يرى العكس، حيث قيل له: "قال يحيى بن معين: وكيع أحب إليّ في سفيان من ابن مهدي، فأيهما أحب إليك؟". قال : عبد الرحمن ثبت ، ووكيع ثقة".

وكذلك الإمام أحمد؛ فقد قال ابنه عبد الله: وكان عبد الرحمن بن مهدي عند أبي أكثر إصابة من وكيع، يعني في حديث سفيان خاصة. وكذلك نقل صالح بن أحمد عن أبيه نحو ما سبق.

(١) تنظر ترجمته في: الجرح والتعديل ١: ٢٥٥؛ وتاريخ بغداد ١٠: ٢٤٠؛ وتهذيب الكمال ١٧: ٤٤٠؛ وتذكرة الحفاظ ١: ٢٤١.

(٢) ينظر: علل أحمد-رواية المروزي، ص ٢٤؛ والجرح والتعديل، ٩: ٣٨؛ وتهذيب الكمال، ٣٠: ٤٦٢؛ وتاريخ بغداد، ١٣: ٥٠٧؛ شرح العلل لابن رجب، ١: ٢٧٤؛ وتهذيب التهذيب، ١١: ١١١.

قلت: فقول الإمام أحمد: "وكيع أحلى في صدري"، مع أن عبد الرحمن بن مهدي أصح حديثاً عنده، وقوله أيضاً في موضع آخر: "وكيع أكبر في القلب، وعبد الرحمن بن مهدي إمام".

فسببه ما عُرف به وكيع من ديانة وفقه وورع جعلته يحتل مكانة أعلى في قلب الإمام أحمد، حيث ظهر ذلك من خلال أقوال أخرى للإمام أحمد.. فمن ذلك قوله: ما رأيت مثل وكيع في الحفظ والإسناد والأبواب، مع خشوع وورع. -وزاد في رواية أخرى-: .. ويذاكر بالفقه فيحسن ولا يتكلم في أحد.

وقال المروزي: قلت لأحمد من أصحاب سفيان؟ قال: وكيع ويحيى وعبد الرحمن. قلت قدمت وكيعاً؟! قال: وكيع شيخ.

وقال صالح بن أحمد: قلت لأبي: أيما أثبت عندك؛ وكيع أو يزيد؟ قال: ما منهما بحمد الله تعالى إلا ثبت. قلت فأيهما أصح؟ قال: ما منهما إلا صالح؛ إلا أن وكيعاً لم يتلطح بالسلطان، وما رأيت أحداً أوعى للعلم منه ولا أشبه بأهل النسك منه.

وسأل محمد بن علي الوراق الإمام أحمد: "أيما أحب إليك وكيع بن الجراح أو عبد الرحمن بن مهدي؟" فقال: أما وكيع فصديقه حفص بن غياث البجلي، فلما ولي حفص القضاء ما كلمه وكيع حتى مات، وأما عبد الرحمن بن مهدي فصديقه معاذ بن معاذ العنبري، فلما ولي معاذ القضاء ما زال عبد الرحمن صديقه.

وقال إسحاق بن هانئ: قلت لأبي عبد الله: "أما أثبت في سفیان الثوري: أبو نعيم أو وكيع؟" قال: "لا يقاس بوكيع". قلت أنا له: في الصلاح لا يقاس بوكيع، فأما أصح حديثاً؟" فقال: "أبو نعيم أصح حديثاً"..
أما من جهة الحفظ فقد صرح الإمام أحمد بأن عبد الرحمن أصح حديثاً، وفي رواية أخرى قال: أقل سقطاً، وغير ذلك من الروايات التي تدور حول نفس المعنى، وقد تقدم بعض منها.

٥. قال عبد الله بن أحمد: سمعت أبي يقول: "مهدي بن ميمون، وسلام بن مسكين، وأبو الأشهب، وحوشب بن عقيل، كلهم من الثقات؛ إلا أن مهدي كأنه أحب إلي، هو في القلب أحلاهم"^(١).

ونقل عبد الله قول أبيه المتقدم في موضع لاحق من كتابه مع زيادة: "...إلا أن سلاماً كان يرى القدر. وحوشب بن عقيل، ابن مهدي حدثنا عنه... قلت: سلام فوق أبي الأشهب قال لا. ثم قال: ما أقربهما"^(٢).

● ترجمة مهدي بن ميمون:

(ع) مهدي بن ميمون الأزدي، المعولي مولاهم؛ أبو يحيى البصري.
قال الإمام أحمد: ثقة، ثقة. وقال شعبة، وابن سعد، وابن معين، وابن المديني، والعجلي، والنسائي: ثقة. وزاد الدارقطني: حافظ.
مات سنة إحدى أو اثنتين وسبعين ومائة^(٣).

(١) علل أحمد - رواية ابنه عبد الله - ١ : ٢٣٥.

(٢) المصدر السابق ١ : ٥١٢.

(٣) تنظر ترجمته في: العلل - رواية ابنه عبد الله - ١ : ١٤٧؛ وسؤالات ابن أبي شيبة لابن المديني ص ٥٠؛ والجرح والتعديل ١٥٣ : ١، وتهذيب التهذيب ١٠ : ٢٩١.

● ترجمة سلام بن مسكين:

(خ م د س ق) سَلَام بن مِسْكِين بن ربيعة الأزدي، النَّمَرِي؛ أَبُو رَوْح البصري. يقال: اسمه سليمان.

قال الثوري: لم أرَها هنا شيخاً مثله. وقال ابن المديني: ثقة من أهل الأمانة.

وقال ابن معين: ثقة صالح. وذكره في رواية أخرى مع مجموعة آخرين، وقال: يذهبون إلى القدر.

وقال الإمام أحمد حيث ذكره مع آخرين - كما تقدم -: من الثقات. وسئل في موضع آخر عن سلام بن مسكين، وسلام بن أبي مطيع، فقال: جميعاً ثقة؛ إلا أن ابن مسكين أكثر حديثاً، وكان ابن أبي مطيع صاحب سنة. ونقل ابن خلفون عن ابن نمير، وأحمد بن صالح توثيقه.

وقال أبو حاتم: صالح الحديث. وقال النسائي: ليس به بأس. وقال أبو داود: كان يذهب إلى القدر. وقال ابن حجر في هدي الساري بعد أن نقل قول أبي داود السابق: "ليس له في البخاري سوى حديثين؛ أحدهما في الطب والآخر في الأدب".

مات آخر سنة سبع وستين ومئة^(١).

(١) تنظر ترجمته في: تاريخ ابن معين - رواية ابن طهمان - ص ٩٧؛ وسؤالات ابن أبي شيبة ص ٧٢؛ والجرح والتعديل ٤: ٢٥٨؛ وتهذيب الكمال ١٢: ٢٩٧؛ وتهذيب التهذيب ٤: ٢٥١؛ وهدي الساري مقدمة فتح الباري لابن حجر ١: ٤٠٦.

قلت: والراجح -والله أعلم- أنه ثقة لتوثيق أكثر الأئمة له، وأما قول أبي حاتم والنسائي فيه، فكلاهما معروف بالتشدد.

● ترجمة أبي الأشهب:

(ع) جعفر بن حيّان السَّعدي، أبو الأشهب، العُطاردي البصري، الحرَّاز الأعمى.

قال ابن المديني: ثقة ثبت. وقال في موضع آخر: "قلت ليحيى بن سعيد أيما أحب إليك سلام^(١) وأبو الأشهب؟ فقال ما أقرهما".

أما أبو حاتم فقال: "ثقة، وهو أحب إليّ من سلام بن مسكين".

وقال ابن معين، وأبو زرعة، والعجلي: ثقة. وقال ابن سعد: ثقة إن شاء الله. وقال النسائي: ليس به بأس. وقال الإمام أحمد: صدوق. وقال في رواية، حيث ذكره مع آخرين -كما تقدم- "...من الثقات". مات سنة اثنتين وستين ومائة^(٢).

● ترجمة حوشب بن عقيل:

(د س ق) حَوْشَب بن عَقِيل الجَرَمي، وقيل: العبدي؛ أبو دحية البصري^(٣).

قال الإمام أحمد: شيخ، ثقة. وقال وكيع، وابن معين، وأبو داود، والنسائي: ثقة.

(١) وهو ابن مسكين المترجم له آنفاً.

(٢) تنظر ترجمته في: طبقات ابن سعد ٧: ٢٧٤؛ وسؤالات ابن أبي شيبة ص ٦٥؛ والجرح والتعديل ٢: ٤٧٧؛ ومعرفة الثقات للعجلي ١: ٢٦٨، وتحذيب الكمال ٥: ٢٢؛ وتحذيب التهذيب ٢: ٧٥، و٤: ٢٥٢.

(٣) لم أفد على تاريخ وفاته، لكنه معاصر لشعبة المتوفى سنة ١٦٠ هـ. ينظر: رجال صحيح البخاري للكلاياذي ١: ٣٥٤.

وقال ابن معين في رواية أخرى: ليس به بأس. وقال أبو حاتم: صالح الحديث. وقال الأزدي: ضعيف.

وقال ابن عدي: حوشب هذا لا أعرف له من المسند إلا شيئاً يسيراً، وله أحرف في الرقائق.

وقال ابن حجر: ثقة^(١).

قلت: وبالنظر في تراجم الرواة الأربعة المتقدمين فجميعهم ثقات، ويظهر بوضوح مراد الإمام أحمد عندما قال في مهدي بن ميمون أنه أحلاههم إلى قلبه، فهو يعني بذلك علو مرتبته في التوثيق، حيث قال فيه في موضع آخر: ثقة، ثقة، ويؤكد علو مرتبته أنه من رواة الستة، وقد وثقه الأئمة، ولم يرد فيه ما ينزله عن هذه المرتبة -فيما وقفت عليه من الأقوال-؛ فضلاً عن قول الدارقطني فيه: ثقة، حافظ، كما تقدم.

وأما سلام فبمقارنة ترجمته مع ترجمة مهدي بن ميمون نجد أن ميمون أعلى منه، فسلام وإن كان ثقة عند أكثر الأئمة؛ لكن توسط فيه أبو حاتم والنسائي، وقد روى عنه الستة سوى الترمذي، ووصفه الإمام أحمد وابن معين وأبو داود بأنه كان يرى القدر.

وأما أبو الأشهب فهو من رجال الستة، وغالب الأئمة على توثيقه، بل إن أبا حاتم قدمه على سلام، والإمام أحمد وصفه ضمن رواية آخرين -كما تقدم

(١) تنظر ترجمته في: تاريخ ابن معين -رواية الدوري- ٤: ٧٤، و ٤: ٢٠٦؛ وعلل أحمد -رواية ابنه عبد الله- ٢: ٤٩٢؛ والجرح والتعديل ٣: ٢٨١؛ وسؤالات الآجري ص ٣٠٤؛ والكامل ٢: ٤٤٨؛ وميزان الاعتدال ١: ٦٢٢، وتهذيب التهذيب ٣: ٥٧؛ والتقريب ص ١٨٤.

—بأنه "من الثقات"؛ إلا أن له قولاً آخر فيه وصفه بأنه "صدوق"، وقريب منه قول النسائي: ليس به بأس.

وأخر الأربعة المذكورين هو حوشب بن عقيل، الذي قال فيه الإمام أحمد في موضع آخر: "شيخ، ثقة"، وهو ثقة عند أكثر الأئمة سوى أن أبا حاتم قد أنزل رتبته. وهو مقل، وليس هو من رواة الصحيحين.

٦. قال أبو حاتم الرازي: جرير بن حازم صدوق، صالح، قدم هو والسري بن يحيى مصر، وجرير بن حازم أحسن حديثاً منه، والسري أحلى منه (١).

● ترجمة السري بن يحيى:

(بخ س) السري بن يحيى بن إياس الشيباني؛ أبو الهيثم، ويقال: أبويحيى البصري.

قال أبو حاتم في موضع آخر: صدوق ثقة، لا بأس به، صالح الحديث. وقال يحيى بن سعيد القطان، وابن المديني، والإمام أحمد، وابن معين، والنسائي: ثقة، وزاد يحيى بن سعيد، والمديني: ثبت. وفي رواية عن أحمد قال: ثقة، ثقة.

ووصف شعبة السري بن يحيى بالصدق. وقال لسلمة بن عباية: اسمع منه، فإن ذاك صدوق اللسان، أو قال: من أصدق الناس، أو نحوه.

(١) الجرح والتعديل ٢: ٥٠٥.

وسئل ابن معين عن يزيد بن إبراهيم، والسري بن يحيى أيهما أثبت؟ قال: يزيد لا شك فيه، والسري ثقة، ولكن يزيد بن إبراهيم أكبر منه. وقال ابن حجر: ثقة، أخطأ الأزدي في تضعيفه. مات سنة سبع وستين ومائة^(١).

● ترجمة جرير بن حازم:

(ع) جرير بن حازم بن زيد بن عبد الله الأزدي، العتكي، وقيل: الجهضمي؛ أبو النضر البصري.

وثقه ابن سعد، والبزار، والعجلي. وزاد ابن سعد: وزاد: إلا أنه اختلط في آخر عمره.

وسأل ابن المديني يحيى بن سعيد: أبو الأشهب أحب إليك أم جرير بن حازم؟ قال: ما أقربهما! ولكن كان جرير أكبرهما وكان يهتم في الشيء.

وسئل ابن معين: كيف حديث جرير بن حازم؟ قال: هو ثقة. وقال في موضع آخر: هو عن قتادة ضعيف.

كما سئل ابن معين في رواية أخرى عن جرير بن حازم وأبي الأشهب فقال: جرير بن حازم أحسن حديثاً منه وأسند.

وقال الإمام أحمد: جرير بن حازم حدث بالوهم بمصر، ولم يكن يحفظ.

(١) تنظر ترجمته في: سؤالات ابن أبي شيبة ص ٧٢؛ وسؤالات أبي داود ص ٣٣٢؛ والجرح والتعديل ١: ١٤٣، ٢٨٣؛ ٤، ٩: ٢٥٣؛ وتهذيب التهذيب ٣: ٤٠٠؛ والتقريب ص ٢٣٠.

وقال أبو حاتم - كما تقدم -: صدوق، صالح، قدم هو والسري بن يحيى مصر، وجريز بن حازم أحسن حديثاً منه، والسري أحلى منه.
وقال النسائي: ليس به بأس.
وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: وكان يخطيء؛ لأن أكثر ما كان يحدث من حفظه.

وقال ابن عدي: حدث عن جريز من الكبار أيوب السخيتاني، والليث بن سعد نسخة طويلة.. - إلى أن قال: - وهو مستقيم الحديث، صالح فيه، إلا روايته عن قتادة، فإنه يروي أشياء عن قتادة لا يرويها غيره، وجريز عندي من ثقات المسلمين، حدث عنه الأئمة من الناس...

وقال ابن حجر: ثقة، لكن في حديثه عن قتادة ضعف، وله أوهام إذا حدث من حفظه... مات سنة سبعين، بعد ما اختلط، لكن لم يحدث في حال اختلاطه. توفي سنة: ١٧٥ (١).

قلت: وبالنظر في قول الإمام أبي حاتم: "جريز بن حازم صدوق، صالح، قدم هو والسري بن يحيى مصر، وجريز بن حازم أحسن حديثاً منه، والسري أحلى منه؛ نجد أن أبا حاتم قد وصف السري في موضع آخر - كما تقدم في ترجمته - بقوله: "صدوق ثقة، لا بأس به، صالح الحديث". فوصفه بتوثيق أعلى من قوله في جريز: صدوق، صالح.

(١) تنظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٤: ٢٨٤، و ٢: ٥٠٥، والثقات ٦: ١٤٤؛ والكامل ٢: ١٢٨؛ وتهذيب الكمال ٤: ٥٢٨، والتهذيب ٢: ٦٠؛ والتقريب ص ١٣٨؛ والكواكب النيرات ص ١١٧.

وقد شابهت عبارة أبي حاتم قول ابن معين في جرير حيث قال: أحسن حديثاً وأسند -أي من الأشهب-. وسبقه يحيى بن سعيد القطان بعبارة نحوها. ويظهر من خلال ما تقدم في ترجمة جرير أنه تميز بكونه أقدم من السري، وحدث عنه الكبار، وهو من رجال الستة، خلافاً للسري الذي هو من رجال النسائي. إلا أن جريراً قد أخذ عليه وقوع الأوهام منه، فضلاً عن ضعفه في قتادة، في حين أن السري لم يؤخذ عليه وقوعه في الأوهام والأخطاء، وقد وصفه يحيى بن سعيد القطان والمديني بقولهما: ثقة ثبت، ووصفه الإمام أحمد بقوله: ثقة، ثقة، ولم يوصف جرير بن حازم بهذه المرتبة العليا من التوثيق. فكان جرير أحسن حديثاً من السري بكونه أقدم، وكان السري أحلى منه من حيث ضبطه للحديث بدرجة أعلى، والله أعلم.

٧. قال أبو حاتم: بيان بن بشر ثقة، وهو أحلى من فراس^(١).

● ترجمة بيان بن بشر:

(ع) بيان بن بشر الأحمسي البجلي؛ أبو بشر الكوفي المعلم^(٢).

روى عن أنس رضي الله عنه والشعبي وجماعة.

(١) الجرح والتعديل ٢: ٤٢٥.

(٢) وهو غير بيان بن بشر المعلم الذي يروى عنه هاشم بن البريد. وكلاهما كوفيان من نفس الطبقة، ينظر: المتفق والمفترق للخطيب البغدادي، ٢: ١٢٣.

سئل عنه الإمام أحمد فقال: بخ! ثقة من الثقات. وقال ابن معين والعجلي والنسائي: ثقة. وزاد العجلي: - وهو من أصحاب الشعبي، وليس بكثير الحديث-.

وقال الدارقطني: هو أحد الاثبات الثقات. وقال الذهبي: هو حجة بلا تردد.^(١)

● ترجمة فراس بن يحيى:

(ع) فراس بن يحيى الهمداني، الخارفي؛ أبو يحيى، الكوفي، المكيّ. وقال أحمد والنسائي: ثقة. وقال أبو حاتم: شيخ، كان معلماً ثقة، ما بحديثه بأس.

وقال الإمام أحمد - في موضع آخر - عندما سئل عنه وعن إسماعيل بن سالم: إسماعيل أوثق منه، يعني في الحديث، فراس فيه شيء من ضعف. وقال يحيى بن سعيد القطان: ما بلغني عنه شيء، وما أنكرت من حديثه إلا حديث الاستبراء.

وقال العجلي: ثقة من أصحاب الشعبي، في عداد الشيوخ، ليس بكثير الحديث.

وقال يعقوب بن شيبة: كان مكتباً، وفي حديثه لين، وهو ثقة.

(١) تنظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٢: ٤٢٥؛ ومعرفة الثقات ١: ٢٥٦، والتعديل والتجريح ١: ٤٢٢؛ وتهذيب الكمال ٤: ٣٠٣؛ وسير الأعلام، ٦: ١٢٤؛ وتهذيب التهذيب ١: ٤٤٤؛ وبحر الدم ص ٣١.

وقال عثمان ابن أبي شيبة: صدوق. قيل له: ثبت؟ قال: لا! ولا كرامة، ولكنه صدوق.

وقال ابن حجر: صدوق، ربما وهم. توفي سنة: تسع وعشرين ومائة^(١). ومن الأئمة الذين سئلوا عن بيان وفراس فجعلهما في مرتبة سواء الإمام أحمد حيث قيل له: أيما أحب إليك بيان أو فراس؟ قال: ما فيهما إلا ثقة. كما سئل ابن معين: أيهما أحب إليك في الشعبي؟ بيان أو فراس؟ فقال: كلاهما ثقة.

قلت: وبالنظر في الترجمتين السابقتين نجد أن كلا الراويين مقلين في الرواية، وكلاهما من رجال الستة، ومن الثقات، إلا أن فراساً قد ورد فيه شيء يسير من التلويح، فيظهر أن هذا مما حدا بالإمام أبي حاتم الرازي -وقد عرف بتشده- إلى أن يقول: بيان بن بشر ثقة، وهو أحلى من فراس. والله أعلم.

٨. سئل أبو حاتم الرازي عن قطبة بن عبد العزيز، ويزيد بن عبد العزيز بن سيّاه، فقال: قطبة أحلى^(٢).

● ترجمة قُطْبَة بن عبد العزيز:

(م٤) قُطْبَة بن عبد العزيز بن سيّاه الأسدي، الحِمّاني، الكوفي.

(١) تنظر ترجمته في: علل حمد -رواية ابنه عبد الله- ١: ٣١٨؛ والجرح والتعديل ٧: ٩١؛ والتعديل والتجريح ٣: ١١٩١؛ وتاريخ أسماء الثقات ص ١٨٧؛ وميزان الاعتدال ٣: ٣٤٣، وتحذيب التهذيب ٨: ٢٣٣، والتقريب ص ٤٤٤.

(٢) الجرح والتعديل ٧: ١٤١.

قال قبيصة بن عقبة: "قال لي قطبة بن عبد العزيز: كنا أنا وسفيان نتذاكر حديث الأعمش".

وقال الإمام أحمد، وابن معين، والعجلي: ثقة. وزاد الإمام أحمد: شيخ. وقال الترمذي: هو ثقة عند أهل الحديث.

وقال البزار: صالح، وليس بالحافظ.

وعده النسائي في الطبقة الرابعة من أصحاب الأعمش (١).

● يزيد بن عبد العزيز:

(خ م د س) يزيد بن عبد العزيز بن سياه، الأسدي الحِمَّاني، الكوفي. أخو قطبة وكان الأصغر.

قال الإمام أحمد، وابن معين، ويعقوب بن سفيان، والدارقطني: ثقة. وذكره ابن حبان في الثقات. (٢)

- وأما ما ورد من أقوال الأئمة في قطبة وأخيه في سياق واحد:

قول الإمام أحمد: قطبة بن عبد العزيز شيخ ثقة، ويزيد بن عبد العزيز بن سياه مثله في الثبوت، وكان قطبة رجلاً يتفقه (٣).

(١) تنظر ترجمته في: علل حمد - رواية ابنه عبد الله - ٢: ٤٧٣؛ والجرح والتعديل ٧: ١٤١؛ ومعرفة الثقات ٢: ٢١٨؛ والجامع للترمذي ٤: ٧٠٧؛ وطبقات النسائي ص ٨٤؛ وشرح مشكل الآثار للطحاوي ١: ١١٩؛ وتهذيب التهذيب ٨: ٣٣٨.

(٢) تنظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٩: ٢٧٨؛ والثقات ٩: ٢٧٤؛ وسؤالات البرقاني للدارقطني ص ٧٢؛ وتهذيب التهذيب ١١: ٣٠٣.

(٣) علل أحمد - رواية ابنه عبد الله - ٢: ٤٧٣.

وقال أيضاً: "كان أبو معاوية^(١) يجلس إلى هذين يتحفظ حديث الأعمش، يعني يزيد بن عبد العزيز، وقطبة بن عبد العزيز"^(٢). وقال عبد الله بن أحمد: "كان أبي يتتبع حديث قطبة، وسليمان بن قرم، ويزيد بن عبد العزيز، ويقول هؤلاء قوم ثقات، وهم أتم حديثاً من حديث شعبة وسفيان، هم أصحاب ليث، وإن كان سفيان وشعبة أحفظ منهم"^(٣).

وقال أبو داود: ثقة، هو وأخوه قطبة^(٤).

قلت: لم يترجح لي ما يفسر قول الإمام أبي حاتم: "قطبة أحلى"، حيث أنه وأخاه في نفس المرتبة من التوثيق، وسأوى بينهما الإمام أحمد وأبو داود، كما تقدم قريباً، بل إن يزيد من رجال البخاري، وقطبة ليس كذلك. لكن يلاحظ أن قطبة وأخاه يزيد وإن اشتركا بالرواية عن الأعمش^(٥) إلا أن النسائي ذكر قطبة في الطبقة الرابعة من أصحاب الأعمش، ولم يذكر يزيداً في أي من الطبقات عنه! وجاء عن قطبة قوله: "كنا أنا وسفيان نتذاكر حديث الأعمش".

(١) وهو محمد بن خازم الضرير، روى عنه قطبة. قال ابن حجر: ثقة، أحفظ الناس لحديث الأعمش..

مات سنة ١٩٥هـ. تنظر ترجمته في: تهذيب الكمال ٢٣: ٦٠٧، والتقريب ص ٤٧٥.

(٢) علل أحمد -رواية ابنه عبد الله- ٢: ٤٧٣.

(٣) تهذيب الكمال ٢٣: ٦٠٧.

(٤) تهذيب التهذيب ١١: ٣٠٣.

(٥) تقدم أن أبا معاوية كان يجلس إليهما يتحفظ حديث الأعمش.

فيظهر مما تقدم أن قطبة كان معروفاً أكثر في الأخذ عن الأعمش، ولعل كونه أكبر من أخيه هياً له أن يسبقه في طلب الحديث، والسماع عن شيوخ أقدم.. والله أعلم.

ولم أجد أقوالاً أخرى لأبي حاتم في قطبة أو يزيد؛ سوى ما ذكره ابن أبي حاتم، أن أباه سئل عن حديث؛ رواه حفص، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن عليه السلام: لا حسد إلا في اثنتين. ورواه يزيد بن عبد العزيز بن سياه، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي سعيد، عن النبي صلى الله عليه وسلم. وسئل أيهما أصح؟ فقال أبو حاتم: حفص أحفظ، والحديث مروى، عن أبي هريرة رضي الله عنه، من طريق آخر، ولا أعلم لأبي سعيد، عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا شيئاً^(١).

قلت: فأبو حاتم رجح رواية حفص بن غياث عن الأعمش، على رواية يزيد عنه. وذكر بأن حفص أحفظ، فقله هذا مع ما سبق بيانه، يمكن أن يقوي احتمال تفسير مراد أبي حاتم من قوله قطبة أحلى، من جانب أنه أحفظ لأحاديث الأعمش من أخيه، أو أكثر أخذاً عنه. والله أعلم.

٩. سئل أبو حاتم الرازي عن شعيب بن الليث بن سعد: هو أحب إليك أو عبد الله بن عبد الحكم؟ فقال: شعيب أحلى حديثاً^(٢).

(١) العلل لابن أبي حاتم ص ٩٠٥.

(٢) الجرح والتعديل ٤: ٣٥١.

* ترجمة شعيب بن الليث:

(م د س) شُعَيْبُ بْنُ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدِ الْفَهْمِيِّ مَوْلَاهُمْ؛ أَبُو عَبْدِ الْمَلِكِ الْمِصْرِيُّ.

قال ابن يونس: كان فقيهاً، مفتياً، وكان من أهل الفضل.
وقال أحمد بن صالح والخطيب: كان ثقة. كما سئل أحمد بن صالح: سمع شعيب الكتب من أبيه؟ فقال: كان يقول سمعت بعضاً وفاتني بعض.
وذكره ابن حبان في الثقات. وقال ابن حجر: ثقة نبيل فقيه.
مات سنة تسع وتسعين ومائة (١).

● (س) عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن ليث المصري؛ أبو محمد الفقيه، شيخ مصر.
قال أبو زرعة وابن عبد البر: ثقة. وزاد ابن عبد البر: كان رجلاً صالحاً.
وقال العجلي: لم أرَ بمصر أعقل من سعيد بن أبي مريم، ومن عبد الله بن عبد الحكم.

وقال الخليلي: ثقة كبير، متفق عليه، سمع الليث ومالكاً وغيرهما، وله تصانيف في الفقه والحديث.
وقال أبو حاتم: صدوق.

(١) تنظر ترجمته في: الثقات ٨: ٣٠٩؛ وتاريخ أسماء الثقات ١: ١١٣؛ والمتفق والمفترق ١: ١٣٨؛
والتهذيب ٤: ٣١٠؛ والتقريب ص ٢٦٧.

وقال الساجي: كذبه يحيى بن معين. إلا أن الذهبي نفى هذا القول، وقال: لم يثبت قول ابن معين: إنه كذاب.

وقال ابن حجر: صدوق، أنكر عليه ابن معين شيئاً.

مات عام ثلاث عشرة ومائتين (١).

قلت: من خلال ما سبق يتضح علو منزلة شعيب على عبد الله بن عبد الحكم، فشعيب ثقة، ولم أقف على أدنى جرح فيه، كما أنه من رجال مسلم، بينما عبد الله بن عبد الحكم - وإن كان معلوم الفضل بين أهل مصر -، إلا أنه نُقل عن يحيى بن معين إنكاره عليه أحاديث كما ذكر ابن حجر.

ومما يرجح كفة شعيب على عبد الله بن الحكم فيما يرويانه عن الليث بن سعد، أن شعيباً هو ابن الليث بن سعد، وكما قال الحافظ ابن حجر: "ولا شك أن آل الرجل أخص به من غيرهم" (٢). وبذلك يتضح قول أبي حاتم: "شعيب أحلى حديثاً". والله أعلم.

١٠. سئل أبو حاتم الرازي عن قبيصة وأبي خذيفة؟ فقال: قبيصة أحلى عندي، وهو صدوق، لم أرَ أحداً من المحدثين يأتي بالحديث على لفظ واحد لا يغيره سوى قبيصة بن عقبة، وعلي بن الجعد، وأبي نعيم في الثوري (٣).

(١) تنظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٥: ١٠٦؛ والثقات ٨: ٣٤٧؛ والإرشاد للخليلي ١: ٤٢٦؛ وسير الأعلام ١٠: ٢٢١؛ وتهذيب التهذيب ٥: ٢٥٣، والتقريب ص ٣١٠.

(٢) ذكر ذلك في تعليقه على حديث لا نكاح إلا بولي، حيث رواه يونس بن أبي إسحاق وابناه، عن أبي إسحاق موصولاً، ورجح البخاري جانب الوصل. ينظر: النكت لابن حجر (٢/ ٦٠٦).

(٣) الجرح والتعديل ٧: ١٢٦.

● ترجمة قبيصة بن عقبة:

(ع) قبيصة بن عقبة بن محمد السُّوَّائِي؛ أبو عامر الكوفي.

قال ابن معين: قبيصة ثقة في كل شيء؛ إلا في حديث سفيان، فإنه سمع منه وهو صغير.

وقال الإمام أحمد: قبيصة كثير الغلط، وكان صغيراً لا يضبط عن سفيان. فقيل له: فغير سفيان؟ قال: كان قبيصة رجلاً صالحاً، لا بأس به في حديثه، وأي شيء لم يكن عنده، يُذكر أنه كثير الحديث.

أما ابن نمير فحين قيل له إن قبيصة كان صغيراً حين سمع من سفيان، أجاب: "لو حدثنا قبيصة عن النخعي لقبلنا منه".

ويساعد في الجمع بين الأقوال قولُ أبي داود: كان قبيصة لا يحفظ ثم حفظ بعد.

كما تعقب الذهبي ابن القطان -عندما قال في قبيصة: يروي عبد الحق في أحكامه لقبیصة، ولا يعرض له، وهو عندهم كثير الخطأ-؛ تعقبه الذهبي بقوله: "بل هو محتج به عندهم موثق، مع وجود غلطه". وتعقبه أيضاً في موضع آخر فقال: "قد ففز قبيصة القنطرة، واحتجوا به، فأرني الحديث المنكر الذي ينقم به على قبيصة".

وقال النسائي: ليس به بأس. وذكره ابن حبان في الثقات. وقال ابن حجر: صدوق ربما خالف.

مات: سنة خمس عشرة ومئتين^(١).

● ترجمة أبي حذيفة:

(د ت ق) موسى بن مسعود؛ أبو حذيفة النهدي، البصري. وحديثه عند البخاري في المتابعات.

قال أبو حاتم: صدوق، معروف بالثوري.. ولكن كان يصحّف.
وسأل عبد الله أباه الإمام أحمد: أبو حذيفة أليس هو من أهل الصدق؟
قال: نعم، أما من أهل الصدق فنعم.

وقال العجلي: صدوق، ثقة. وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: ربما أخطأ.
ومن الأئمة من ضعفه كعمرو بن علي الفلاس حيث قال: لا يحدث عنه
من يبصر الحديث. وقال الترمذي: ضعيف في الحديث، وقال ابن خزيمة: لا
أحتج به. وقال أبو أحمد الحاكم: ليس بالقوي عندهم.
وقال ابن حجر: صدوق سيء الحفظ، وكان يصحّف. مات سنة عشرين
ومئتين^(٢).

(١) تنظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٧: ١٢٦؛ ومعرفة الثقات ٢: ٢١٤؛ وبيان الوهم والإيهام لابن القطان ٥: ٥٠٨؛ والرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب الرد للذهبي ص ١٥١؛ وميزان الاعتدال ٣: ٣٨٤؛ وسير الأعلام ١٠: ١٣٥؛ وتهذيب التهذيب ٨: ٣١٣؛ والتقريب ص ٤٥٣؛ وهدي الساري ١: ٤٣٦؛ وبحر الدم ص ١٢٩.

(٢) تنظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٨: ١٦٣؛ ومعرفة الثقات ٢: ٣٠٥؛ وجامع الترمذي (ح ٢٧٣٥)؛ والثقات ٧: ٤٥٩؛ وميزان الاعتدال ٤: ٢٢١؛ وتهذيب التهذيب ١٠: ٣٢٩؛ والتقريب ص ٥٥٤.

قلت: ومَنْ تقدّم أبا حاتم في الموازنة بين قبيصة وأبي حذيفة وتفضيل قبيصة عليه: الإمام أحمد حيث قال: "قبيصة أثبت منه جداً - يعني في حديث سفيان -، أبو حذيفة شبه لا شيء، وقد كتبت عنهما جميعاً" (١).

أما ابن معين فقد ساوى بين أبي حذيفة وقبيصة؛ حيث قال لما سئل عن أبي حذيفة: هو مثلهم. -يعني مثل عبد الرزاق وقبيصة... في الثوري- (٢). وسئل في رواية ابن محرز عن أصحاب سفيان من هم؟ فذكر المشهورين الثقات، ثم ذكر له مجموعة منهم قبيصة وأبو حذيفة، فقال: هؤلاء ضعفاء (٣).

وبالعموم فإنه من خلال الترجمتين السابقتين يتضح أن قبيصة وإن كان في مرتبة الصدوق إلا أنه أحفظ للحديث من أبي حذيفة، كما أن قبيصة من رجال الستة، فهو كما قال الذهبي: ففز القنطرة واحتجوا به. أما أبو حذيفة فهو صدوق سيء الحفظ؛ وعرف بالتصحيح، وقد ضعفه عدة أئمة، وهو من شيوخ البخاري، لكن البخاري روى عنه في المتابعات.

أما عبارة أبي حاتم هو أحلى عندي، فتفسيرها قد ظهر من تنمة السياق، حيث قال على إثرها: صدوق، لم أرَ أحداً من المحدثين يأتي بالحديث على لفظ واحد لا يغيره سوى قبيصة بن عقبة، -وذكر آخرين-. فدل على أن أبا حاتم قدم قبيصة على أبي حذيفة بقوله أحلى؛ لأمر يتعلق بضبط الرواية،

(١) علل حمد -رواية ابنه عبد الله- ١ : ٣٨٦.

(٢) الجرح والتعديل ٨ : ١٦٣.

(٣) معرفة الرجال لابن معين -رواية ابن محرز-، ١ : ١٠٩.

ويشهد لذلك قول الإمام أحمد المتقدم عندما قال: "قيصة أثبت منه جداً - يعني في حديث سفيان -، أبو حذيفة شبه لا شيء...".

١١. سئل أبو حاتم الرازي عن قيس بن الربيع: قال عهدي به ولا ينشط الناس في الرواية عنه، وأما الآن فأراه أحلى، ومحلّه الصدق، وليس بقوي، يكتب حديثه، ولا يحتج به^(١).

● ترجمة قيس بن الربيع:

(د ت ق) قيس بن الربيع الأسدي؛ أبو محمد الكوفي.

اختلف فيه الأئمة جرحاً وتعديلاً؛ فكان شعبة وسفيان يحدثان عن قيس، وكان يحيى وابن مهدي لا يحدثان عنه.

وقال العجلي: كان معروفاً بالحديث صدوقاً، ويقال: إن ابنه أفسد عليه كتبه بأخرة فترك الناس حديثه.

وقال ابن عدي: عامة رواياته مستقيمة، وقد حدث عنه شعبة وغيره من الكبار... ويدل ذلك على أنه صاحب حديث، والقول فيه ما قاله شعبة وأنه لا بأس به.

ومن الأئمة الذين جرحوه:

ابن معين حيث قال: ليس حديثه بشيء، وقال مرة أخرى: هو ضعيف الحديث، لا يساوي شيئاً.

(١) الجرح والتعديل ٧: ٩٨.

وقال الإمام أحمد: سمعت وكيع بن الجراح يقول: حدثنا قيس بن الربيع،
والله المستعان!

وقال أبو زرعة: فيه لين. وقال يعقوب بن شيبه: وقيس بن الربيع عند جميع
أصحابنا صدوق، وكتابه صالح، وهو رديء الحفظ جداً، مضطربه، كثير الخطأ،
ضعيف في روايته.

وقال النسائي: متروك الحديث. وتعبه الذهبي فقال: لا ينبغي أن يترك،
فقد قال محمد بن المثنى: سمعت محمد بن عبيد يقول: لم يكن قيس عندنا بدون
سفيان، لكنه وُلِّيَ، فأقام على رجل الحد فمات، فطفئ أمره.

قلت: ومما يوفق بين أقوال الأئمة المختلفة فيه قول ابن حبان: قد سبرت
أخبار قيس بن الربيع من رواية القدماء والمتأخرين، وتبعتها، فرأيت صدوقاً
مأموناً حيث كان شاباً، فلما كبر ساء حفظه وامتحن بآبن سوء... فكل من
مدحه من أئمتنا وحث عليه كان ذلك منهم لما نظروا إلى الأشياء المستقيمة
التي حدث بها عن سماعة. وكل من وهّاه منهم فكان ذلك لما علموا مما في
حديثه من المناكير التي أدخل عليه ابنه وغيره.

وقال ابن حجر: صدوق، تغير لما كبر، وأدخل عليه ابنه ما ليس من حديثه،
فحدث به.

مات سنة ثمان أو سبع وستين ومائة. (١)

(١) تنظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٧: ٩٨؛ ومعرفة الثقات ٢: ٢٢٠؛ والضعفاء للنسائي ص ٢٢٨؛
والمجروحين لابن حبان ٢: ٢١٨؛ والكامل ٦: ٤٦؛ وتهذيب الكمال ٢٤: ٣٥؛ وميزان
الاعتدال ٣: ٣٩٣؛ وسير الأعلام ٨: ٤٣؛ وتهذيب التهذيب ٨: ٣٥٠؛ والتقريب ص ٤٥٧.

قلت: فيُفهم من قول أبي حاتم: "عهدي به ولا ينشط الناس في الرواية عنه، وأما الآن فأراه أحلى، ومحلّه الصدق، وليس بقوي، يكتب حديثه، ولا يحتج به...."،

أنه عهدَ الناسَ قد تركت الرواية عن قيس، لكن بان له بعد ذلك أنه لا يصل إلى حد الترك؛ وإنما ضعفه محتمل، فصار يراه أنه أحلى وأعلى من أن ينزل إلى رتبة الضعف الشديد والترك، ولكن لا يرقى إلى رتبة من يحتج به.

١٢. قال أبو حاتم الرازي: ما رأيت بالبصرة أكيس، ولا أحلى من أبي ربيعة؛ فهد بن عوف، وكان علي بن المديني يتكلم فيه^(١).

● ترجمة أبي ربيعة:

زيد بن عوف؛ أبو ربيعة، ولقبه فهد، القُطَعي، البصري.

قال العجلي: لا بأس به. وذكره ابن حبان في الثقات.

وقال ابن عدي: هذا أكثر رواياته عن أبي عوانة، وهو مشهور في البصريين، وينفرد عن أبي عوانة بغير شيء، وعن غيره، ولم أر في حديثه منكرًا لا يشبه حديث أهل الصدق.

وسئل عنه أبو زرعة فقال: أصحاب الحديث ربما أراهم يكتبونه.

وقال ابن معين: ليس لي به علم، لا أعرفه، لم أكتب عنه.

وكتب عنه أبو حاتم، وقال: تعرف وتُنكر - وحرّك يده.

(١) الجرح والتعديل ٣: ٥٧٠.

وقال الدارقطني: ضعيف. وقال حماد بن سلمة: تركوه. وقال البخاري: سكتوا عنه. وقال الإمام مسلم والفلاس: متروك. واتهمه أبو زرعة بسرقه حديثين. وقال علي بن المديني: كذاب.

وقال الذهبي: وإه. توفي سنة تسع عشرة ومائتين (١).

قلت: الراجح أنه متروك -والله أعلم- لترك كبار الأئمة له، وجرح الإمام البخاري الشديد له بقوله: سكتوا عنه. لكن أبا حاتم كتب عن أبي ربيعة - كما تقدم -، مع علمه بأن ابن المديني تكلم فيه. وأما قول أبي حاتم أنه ما رأى بالبصرة أكيس ولا أحلى من أبي ربيعة؛ فلا يفهم منه أنه يقبل روايته، فقد ضعفه تضعيفاً محتملاً بقوله: تعرف وتنكر، وهي من العبارات التابعة لأخف مراتب الجرح (٢)، أي أن الراوي يأتي مرة بالمناكير ومرة بالمشاهير، كما ذكر السيوطي (٣). لذا يظهر أن مراد أبي حاتم بأحلى تأكيد لما ذكره قبلها بقوله: أكيس، بمعنى أعقل (٤)، وكأنه يريد أن ينزهه عما نسب إليه من الكذب. والله أعلم.

(١) تنظر ترجمته في: تاريخ ابن معين-رواية الدارمي- ص٢٤٨؛ والتاريخ الكبير ٣: ٤٠٤؛ والكنى لمسلم ١: ٣٢١؛ والجرح والتعديل ٣: ٥٧٠؛ ومعرفة الثقات ٢: ٢٠٩؛ والضعفاء ٣: ٤٦٣؛ والثقات ٩: ١٣؛ والكامل ٣: ٢١٠؛ والمقتنى للذهبي ١: ٢٣٤؛ وميزان الاعتدال ٣: ٣٦٦؛ ولسان الميزان ٢: ٥٠٩.

(٢) ينظر: فتح المغيث للسخاوي ١: ٣٧٤.

(٣) تدريب الراوي ١: ٣٥٠.

(٤) ينظر: لسان العرب لابن منظور ٦: ٢٠٠ مادة (كيس).

١٣. سئل أبو زرعة الرازي عن إبراهيم بن إسماعيل بن يحيى، فقال: يُذكر عنه أنه كان يحدث بأحاديث عن أبيه، ثم ترك أباه، فجعله عن عمّه؛ لأن عمه أحلى عند الناس.. (١).

والمراد بالعمّ أي عمّ أبيه إسماعيل بن يحيى بن سلمة، واسمه محمد. قال ابن أبي حاتم: إبراهيم بن إسماعيل بن يحيى بن سلمة بن كهيل، روى عن أبيه، عن عمّه (٢): محمد بن سلمة، عن سلمة بن كهيل. كتب أبي حديثه ولم يأت، ولم يذهب بي إليه، ولم يسمع منه، زهادة فيه (٣). وقال ابن حبان في ترجمته لإبراهيم بن إسماعيل: كان راوياً لأبيه، حدثنا عنه الهمداني وغيره، في روايته عن أبيه بعض المناكير (٤).

● ترجمة عمّه:

محمد بن سلمة بن كهيل الحضرمي، الكوفي.
من متشييعي الكوفة. ذكره ابن حبان في الثقات.

(١) الجرح والتعديل ٢: ٨٤.

(٢) أغلب الأسانيد الواردة من طريق إبراهيم بن إسماعيل بن يحيى، ترد على هذا السياق: عن إبراهيم بن إسماعيل بن يحيى بن سلمة بن كهيل، حدثني أبي، عن أبيه، عن سلمة بن كهيل... ينظر على سبيل المثال: مسند أحمد (٤١١٤٤)، وجامع الترمذي (ح ٣٨٠٥)، وصحيح ابن خزيمة (ح ٢٨٩)، والدارقطني (ح ٣٧)، ويكثر بهذه الصورة عند الطبراني في معاجمه ومسند البزار.

(٣) الجرح والتعديل ٢: ٨٤.

(٤) الثقات ٨: ٨٣.

وقال الإمام أحمد: مقارب الحديث. وقال أبو حاتم: كان مقدماً على أخيه يحيى بن سلمة وأحب إليّ منه.

وقال أبو زرعة: "هو عندي قريب من يحيى بن سلمة؛ إلا أن يحيى ضعيف جداً، ومحمد عندي ضعيف، إلا أن محمداً ما أقل ما يروى عنه، روى عنه سفيان بن عيينة..." - وذكر آخرين -.

ولما سئل الدارقطني عن يحيى بن سلمة بن كهيل، قال: متروك، وابنه إسماعيل بن يحيى كذلك، وأخوه محمد بن سلمة بن كهيل يعتبر به.

وقال ابن معين: "يحيى بن سلمة بن كهيل، وأخوه محمد بن سلمة بن كهيل ليسا بشيء". وقال الجوزجاني: محمد ويحيى، ابنا سلمة بن كهيل، ذاهبا الحديث. (١)

قلت: يلاحظ أن أكثر الأئمة يذكرون يحيى بن سلمة مقارنة مع أخيه محمد، ويلاحظ - أيضاً - أن كليهما مجروحان؛ إلا أن يحيى ضعفه أشد من محمد؛ كما تقدم في إجابة أبي حاتم وأبي زرعة والدارقطني. وفيما يخص محمد بن سلمة وحده فقد ضعفه الإمام أحمد تضعيفاً محتملاً، حيث قال فيه: مقارب الحديث.

فقول أبي زرعة في إبراهيم بن إسماعيل بن يحيى: "يُذكر عنه أنه كان يحدث بأحاديث عن أبيه، ثم ترك أباه، فجعله عن عمه؛ لأن عمه أحلى عند الناس؛"

(١) تنظر ترجمته في: سؤالات أبي داود ص ٣٠٧؛ وسؤالات ابن الجنيّد ص ٣٥٤؛ وأحوال الرجال للجوزجاني ص ٦٢؛ والجرح والتعديل ٧ : ٢٧٦؛ وسؤالات البرذعي لأبي زرعة ٢ : ٣٤٩؛ والفتاوى ٧ : ٣٧٥؛ والكامل ٦ : ٢١٦؛ وسؤالات البرقاني ص ٧٠؛ والضعفاء والمتروكين لابن الجوزي ٣ : ٦٧.

أي عمه محمد بن سلمة أحلى عند الناس من أخيه يحيى؛ جد إبراهيم. وكان محمد أحلى منه؛ لأن ضعفه أخف من ضعف يحيى الشديد كما هو ظاهر. وأما جرح الجوزجاني الشديد في محمد ويحيى فقد تقدم أنهما كوفيان، ومحمد من متشيعي الكوفة، ومعلوم شدة الجوزجاني على أهل الكوفة.

١٤. قال الحافظ أحمد بن علي السليماني: سمعت الحسين بن إسماعيل البخاري، يقول: "سألت محمد بن عبيد^(١) فيما بيني وبينه: أيهما^(٢) عندك أوثق؟ فقال: جبارة عندي أحلى وأوثق، ثم قال: سمعت عثمان بن أبي شيبة يقول: جبارة أطلبنا للحديث وأحفظنا"^(٣).

● ترجمة جبارة بن المغلس:

(ق) جُبارة بن المغلّس، الحِمّاني؛ أبو محمد الكوفي.

قال ابن نمير: صدوق. وقال أيضاً: كان يوضع له الحديث فيحدث به، وما كان عندي ممن يتعمد الكذب.

وقال صالح جزرة: كان رجلاً صالحاً، سألت ابن نمير عنه، فقال: كان لأن يخرّ من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يكذب، قلت له: كان أصحاب

(١) وهو الحافظ محمد بن عبيد الطنافسي الكوفي (ع) مات سنة أربع ومائتين. تنظر ترجمته في: سير الأعلام ٤٣٦: ٩؛ والتقريب ص ٤٩٥.

(٢) لم يظهر لي من سياق الكلام من هو الراوي الآخر المشمول بقول السائل (أيهما)؟ وحاولت البحث عن هذا النص في مصادر أخرى علّني أقف على مزيد بيان لكني لم أظفر بشيء.

(٣) تهذيب التهذيب ٢: ٥١.

الحديث يتكلمون فيه، فسألني عما أنكروا من حديثه، فذكرت له خمسة أو ستة، فأنكرها، ثم قال: لعله أفسد حديثه بعض جيرانه.

وقال البخاري: حديثه مضطرب.

وكان أبو زرعة حدث عنه في أول أمره ثم ترك حديثه بعد ذلك. وقال: أما أنه كان لا يعتمد الكذب، ولكن كان يوضع له الحديث فيقرؤه. وقال أبو داود: لم أكتب عنه، في أحاديثه مناكير، وما زلت أراه وأجالسه وكان رجلاً صالحاً.

وقال أبو حاتم: هو على يدي عدل. وقال الدارقطني: متروك. وأما ابن معين فقد قال: كذاب.

وقال النسائي وابن حجر: ضعيف. مات سنة إحدى وأربعين ومائتين^(١). قلت: أما قول محمد بن عبيد: جبارة عندي أحلى وأوثق؛ فقد فسره تنمة قوله حيث قال: "سمعت عثمان بن أبي شيبة يقول: جبارة أطلبنا للحديث وأحفظنا". فيظهر أن ما عرفه عنه من حرصه على طلب الحديث جعله أحلى عند محمد بن عبيد.

إلا أنه كما تقدم في ترجمته هناك من أفسد عليه حديثه بعد ذلك فترك الأئمة الرواية عنه، وهو مع ذلك قد شهد له الأئمة بالصلاح، وعدم تعدد الكذب.

(١) تنظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٢: ٥٥٠؛ وسؤالات البرذعي ٢: ٤٦٢؛ والضعفاء للنسائي ص ١٦٣؛ والكامل ٢: ١٨٠، وسؤالات البرقاني ص ٢٠؛ وتهذيب التهذيب ٢: ٥٠؛ والتقريب ١٣٧.

١٥. نقل المزي عن أبي عبيد الآجري قوله: سألت أبا داود عن عقيل بن خالد وقرة بن حيويل؟ فقال: عقيل أحلى منه مائة مرة^(١).

ترجمة عقيل بن خالد:

(ع) عَقِيلُ بن خالد بن عَقِيل الأيلي؛ أبو خالد الأموي، مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه.

قال ابن سعد، والإمام أحمد، والعجلي، والنسائي: ثقة. وقال إسحاق بن راهويه: عقيل حافظ، ويونس صاحب كتاب.

وقال ابن معين: أثبت الناس في الزهري مالك بن أنس - وذكر آخرين منهم عقيل -.

وقال أبو زرعة: ثقة صدوق. وقال أبو حاتم: لا بأس به. وقال ابن حجر: ثقة ثبت.

مات سنة إحدى وأربعين ومائة^(٢).

● ترجمة قرة بن حيويل:

(م مقروناً، ٤) قُرّة بن عبد الرحمن بن حيويل، المعافري، المصري.

كان الأوزاعي يقول ما أحد أعلم بالزهري من قرة بن عبد الرحمن بن حيويل.

(١) تهذيب الكمال ٢٣: ٥٨٣، ولم أجده في المطبوع من سؤالات الآجري.

(٢) تنظر ترجمته في: طبقات ابن سعد ٧: ٥١٩، والتاريخ الكبير ٧: ٩٤، والجرح والتعديل ٧: ٤٣؛

ومعرفة الثقات ٢: ١٤٤؛ وتهذيب التهذيب ٧: ٢٢٨؛ والتقريب ص ٣٩٦.

وقال ابن معين: ضعيف الحديث. وقال: أبو زرعة الأحاديث التي يرويها
مناكير.

وقال أبو حاتم والنسائي: ليس بقوي. وقال أبو داود: في حديثه نكارة.
وقال العجلي: يكتب حديثه. وقال ابن عدي: لم أر في حديثه حديثاً
منكراً جداً فأذكره، وأرجو أنه لا بأس به.
وقال الإمام أحمد: منكر الحديث جداً. وقال ابن حجر: صدوق، له
مناكير.

توفي سنة سبع وأربعين ومئة^(١).

قلت: والراجح - والله أعلم - أنه ضعيف، فأغلب الأئمة على تضعيفه.
ومن خلال ما تقدم يظهر جلياً تقدم عقيل على قره، فعقيل ثقة من رواة
السته، بينما عقيل في أحاديثه نكارة، وروى مسلم له مقروناً بغيره، والأكثر
على تضعيفه. لذا قال أبو داود كما تقدم: عقيل أحلى منه مائة مرة. وقال
في قره لوحده: في حديثه نكارة.

* * *

(١) تنظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٧: ١٣٢؛ ومعرفة الثقات ٢: ٢١٧؛ والضعفاء للعقيلي ٣: ٤٨٥؛
والكامل ٥٣: ٦؛ وتهذيب الكمال ٢٣: ٥٨٣؛ والتقريب ص ٤٥٥.

الخاتمة

- الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خير البريات، وبعد..
- ففي ختام هذا البحث أذكر أبرز النتائج التي وصلت إليها..
١. بذل الأئمة النقاد جهوداً عظيمة في سبر حال الراوة، ومقارنتهم مع أقرانهم المتقنين لمعرفة مراتبهم في الحفظ، وهذا الفن يحتاج إليه في باب الترجيح عند اختلاف الراوية.
 ٢. أن عبارات الأئمة التي تأتي في سياق الموازنة بين الرواة لا تعطي تصوراً عن حكمهم في الراوي مطلقاً، إنما هو حكم نسبي يتفاوت بحسب الراوي المقرون معه، وبحسب الشيخ الذي يروي عنه.
 ٣. أن أسباب تفضيل الأئمة لراوٍ على آخر ليست قاصرة فقط على جانب الضبط والإتقان، فهناك أسباب أخرى؛ مثل ما تميز به الراوي من علم وفقه، أو ورع، أو سلامة اعتقاد.. وغير ذلك.
 ٤. لا بد من التأني عند التعامل مع عبارات الأئمة في الموازنة بين الرواة، وتوسيع دائرة البحث عن حال الراوي للخروج بتصوير واضح عنه، ومعرفة جوانب قوته، وجوانب ضعفه.
 ٥. أن استخدام الأئمة لمصطلح (أحلى) كان في مواضع قليلة، حيث وقفت -بعد البحث والاستقراء- على خمسة عشر موضعاً فقط، وكان أكثرهم استخداماً لهذا المصطلح أبو حاتم الرازي، حيث وقفت له على سبعة مواضع، يليه الإمام أحمد حيث وقفت له على أربعة مواضع، ثم ابن معين

وأبو زرعة الرازي، وأبو داود، ومحمد بن عبيد الطنافسي، لكل واحد منهم موضع واحد.

٦. استُخدم مصطلح أحلى عند المقارنة بين رواة اشتركوا بالأخذ عن نفس الشيخ، أو كانوا متعاصرين من نفس البلد، أو كانوا إخوة.

٧. من العبارات ما كان وجه التفضيل فيها ظاهراً من خلال سياق كلام الناقد وظهر بالدراسة توافقه في الغالب مع أكثر أحكام الأئمة النقاد الآخرين في منزلة الراوي، ومنها ما كان وجه التفضيل غير ظاهر من العبارة واحتاج إلى مزيد من الكشف عن حال الراوي عند الإمام الناقد نفسه، وعند الأئمة الآخرين.

٨. استعمل هذا المصطلح في سبعة مواضع بمعنى أن الراوي أعلى في جانب التوثيق والضبط. وفي موضع واحد استعمل بين راويين صدوقين وكان المفضول منهما يصحّف. وفي موضع واحد كان الراوي أحلى لما تمتع به من صلاح وورع. وفي موضع واحد كان الراوي المفضل معروفاً أكثر في شيخه. وفي موضع واحد كان الراوي أكثر إتقاناً من الراوي المقارن به، وتميز كذلك بكونه ابناً للشيخ الذي اشتركا بالأخذ عنه. كما استُخدمت أحلى في موضع واحد كان الراوي أطلب للحديث من أقرانه، وفي موضعين كان الراوي مجروحاً لكنه أحلى بالنسبة لمن حقه الترك والجرح الشديد، وفي موضع واحد استخدمت في باب الكياسة، وأن الراوي أعقل من أن يكذب. والله أعلم.

وفيما يلي جدول يلخص ما تقدم..

اسم الإمام	الراوي المقدم بلفظة أحلى	الراوي المقدم عليه	علاقتهما	وجه التقديم بناء على ما ظهر لي من الدراسة
١- ابن معين	معمر بن راشد (ع) أحد الأعلام الثقات له أوهام احتملت في سعة ما روى	يونس بن يزيد (ع) ثقة إلا أن في روايته عن الزهري وهماً قليلاً وفي غير الزهري خطأ، وكتابه صحيح.	من أصحاب الزهري	أتقن في الزهري
١-٢ أحمد بن حنبل	محمد بن سواء (خ م ت س ق) ثقة معروف	عبد الوهاب بن عطاء الخفاف (م) (٤) اختلف فيه ما بين محسن ومضعف	من أصحاب سعيد بن أبي عروبة	علو مرتبته في التوثيق
٢-٢	سليمان بن بريدة بن الحصيب (م) (٤) ثقة	عبد الله بن بريدة (ع) ثقة له أحاديث استكرها الإمام أحمد	أخوان توأمان	أصح حديثاً
٣-٢	وكيع بن الجراح (ع) عالم حجة	عبد الرحمن بن مهدي (ع) حافظ متقن، أكثر إصابة من وكيع في حديث سفيان عند الثوري الإمام أحمد	من أصحاب سفيان الديانة والورع	
٤-٢	مهدي بن ميمون (ع) حافظ حجة، لم يجرحه أحد	- سلام بن مسكين (خ م د س ق) يذهب إلى القدر. - أبو الأشهب (ع) صدوق عند أحمد. - حوشب بن عقيل (د س ق) ثقة	بصريون متعاصرون	علو مرتبته في التوثيق
١-٣ أبو حاتم	السري بن يحيى (بخ س) ثقة ثبت	جرير بن حازم (ع) ثقة له أوهام إذا حدث من حفظه، ضعيف عن قتادة..	بصريان متعاصران وقدماء مصر	علو مرتبته في التوثيق
٢-٣	بيان بن بشر (ع) حجة بلا تردد	فراس بن يحيى (ع) صدوق ربما وهم	من أصحاب الشعبي	علو مرتبته في التوثيق
٣-٣	قطبة بن عبدالعزيز بن سياه (م) (٤) ثقة	يزيد بن عبد العزيز بن سياه (خ م د س) ثقة	أخوان من أصحاب الأعمش	معروف أكثر من أخيه في الأخذ عن الأعمش
٤-٣	شعيب بن الليث بن سعد (م) د (س) ثقة لم يجرحه أحد، نبيل فقيه مفتي	عبد الله بن الحكم (س) صدوق، أنكر عليه ابن معين أشياء، فقيه، شيخ مصر	مصريان متعاصران	علو مرتبته في التوثيق، وابن للشيخ الذي اشتركا في الأخذ عنه.

اسم الإمام	الراوي المقدم بلفظة أحلى	الراوي المقدم عليه	علاقتهما	وجه التقديم بناء على ما ظهر لي من الدراسة
٥-٣	قبيصة بن عقبة (ع) صدوق عند أبي حاتم، عنده أغلاط، لكنه قفز القنطرة	أبو حذيفة؛ موسى بن سعود البصري (د ت ق) والبحاري متابع، صدوق، كان يصحف عند أبي حاتم	من أصحاب الثوري	يأتي بالحديث على لفظ واحد
٦-٣	قيس بن الربيع (د ت ق) اختلف فيه، وغالب الأئمة على تضعيفه، ومن الأئمة من تركه.	لم يورد عبارته موازنة مع راوٍ آخر -	-	حاله أفضل من أن يترك
٧-٣	أبو ربيعة؛ فهد بن عوف. واد.. وقال أبو حاتم: تعرف أهل البصرة وتنكر.	أهل البصرة	مشهور في البصريين	الكياسة والعقل
٤- أبو زرعة الرازي	محمد بن سلمة بن كهيل. ضعيف يعتبر به.	يحيى بن سلمة بن كهيل. ضعيف جداً متروك.	أخوان	ضعفه أخف.
٥- محمد بن عبيد	جبارة بن المغلس (ق)	-	-	أطلب للحديث من غيره
٦- أبو داود	عقيل بن خالد (ع) ثقة ثبت.	قرة بن حيويل (م) مقروناً، (٤) ضعيف في حديثه نكارة	من أصحاب الزهري	علو مرتبته في التوثيق

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

المراجع:

١. ابن الجوزي، أبو الفرج؛ عبد الرحمن بن علي. "الضعفاء والمتروكين". تحقيق عبد الله القاضي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦).
٢. ابن القطان، علي بن محمد. "بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام". تحقيق د. الحسين آيت سعيد. (ط١، الرياض: دار طيبة، ١٤١٨).
٣. ابن الكيال، محمد بن أحمد. "الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات". تحقيق د. عبد القيوم عبد رب النبي. (ط١، بيروت: دار المأمون، ١٤٠١).
٤. ابن الميزد، يوسف بن حسن. "بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم". تحقيق: د. روحية السويفي. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣).
٥. ابن حجر، أحمد بن علي. "النكت على مقدمة ابن الصلاح". تحقيق د. ربيع المدخلي. (ط١، المدينة المنورة: البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٠٤).
٦. ابن حجر، أحمد بن علي. "تقريب التهذيب". تحقيق مصطفى عطا. (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٥ هـ).
٧. ابن حجر، أحمد بن علي. "تهذيب التهذيب". (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤).
٨. ابن حجر، أحمد بن علي. "هذي الساري مقدمة فتح الباري". (ط٢، بيروت: دار المعرفة).
٩. ابن حجر، أحمد بن علي. "تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس" = "طبقات المدلسين". تحقيق د. عاصم القربوي. (ط١، الأردن: مكتبة المنار).
١٠. ابن حجر، أحمد بن علي. "لسان الميزان". (ط٣، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٦).
١١. ابن حنبل، أحمد بن محمد. "العلل ومعرفة الرجال عن أحمد بن حنبل، رواية المروزي وغيره". تحقيق وصي الله عباس. (ط١، بومباي: الدار السلفية، ١٤٠٨).
١٢. ابن حنبل، أحمد بن محمد. "العلل ومعرفة الرجال، رواية ابنه عبد الله". تحقيق وصي الله عباس. (ط٢، الرياض: دار الخاني، ١٤٢٢).
١٣. ابن حنبل، أحمد بن محمد. "مسائل الإمام أحمد، رواية ابن هانئ". تحقيق زهير الشاويش. (ط١، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠).
١٤. ابن حنبل، أحمد بن محمد. "سؤالات أبي داود للإمام أحمد". تحقيق د. زياد منصور. (ط١، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٤).

١٥. ابن شاهين، عمر بن أحمد. "تاريخ أسماء الثقات". تحقيق صبحي السامرائي. (ط ١)، الكويت: الدار السلفية، (١٤٠٤).
١٦. ابن عساكر، علي بن الحسن. "تاريخ مدينة دمشق...". تحقيق علي شبري. (ط ١)، بيروت: دار الفكر، (١٤١٩).
١٧. ابن معين، يحيى بن معين "من كلام أبي زكريا في الرجال - رواية ابن طهمان". تحقيق أحمد نور سيف. (دمشق: دار المأمون).
١٨. ابن معين، يحيى بن معين. "تاريخ ابن معين، رواية عثمان الدارمي". تحقيق د. أحمد نور سيف. (دمشق: دار المأمون للتراث، (١٤٠٠).
١٩. ابن معين، يحيى بن معين. "تاريخ ابن معين - رواية الدوري". تحقيق د. أحمد نور سيف (ط ١)، مكة: مركز البحث العلمي، (١٣٩٩).
٢٠. ابن معين، يحيى بن معين. "سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين" تحقيق د. أحمد نور سيف. (ط ١)، المدينة المنورة: مكتبة الدار، (١٤٠٨).
٢١. ابن معين، يحيى بن معين. "معرفة الرجال عن يحيى بن معين - رواية ابن محرز". تحقيق محمد القصار. (ط ١)، دمشق: مجمع اللغة العربية (١٤٠٥).
٢٢. ابن منظور، محمد بن مكرم. "لسان العرب". (ط ١)، بيروت: دار صادر.
٢٣. الباجي، سليمان بن خلف. "التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح" تحقيق أحمد لبزار. (المغرب: وزارة الأوقاف، (١٤١١).
٢٤. البخاري، محمد بن إسماعيل. "التاريخ الكبير". تحقيق هاشم الندوي. (ط ١)، حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، (١٣٧٢).
٢٥. البخاري، محمد بن إسماعيل. "الضعفاء الصغير". تحقيق محمود زايد. (ط ١)، بيروت: دار المعرفة، (١٤٠٦).
٢٦. البستي، محمد بن حبان. "الثقات". تحقيق شرف الدين أحمد (ط ١)، بيروت: دار الفكر، (١٣٩٥).
٢٧. البستي، محمد بن حبان. "المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين". تحقيق محمود زايد. (بيروت: دار المعرفة، (١٤١٢).
٢٨. البيهقي، أحمد بن الحسين. "المدخل إلى السنن الكبرى". تحقيق محمد الأعظمي. (الكويت: دار الخلفاء).

٢٩. الترمذي، محمد بن عيسى. "الجامع الصحيح = سنن الترمذي" تحقيق أحمد شاكر (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
٣٠. الجرجاني، عبد الله بن عدي. "الكامل في ضعفاء الرجال". تحقيق يحيى غزاوي. (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩).
٣١. الجوزجاني، إبراهيم بن يعقوب. "أحوال الرجال". تحقيق صبحي السامرائي. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥).
٣٢. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. "تاريخ مدينة السلام = تاريخ بغداد". تحقق د. بشار معروف (ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي ١٤٢٢).
٣٣. الخطيب، أحمد بن علي. "المتفق والمفترق". د. محمد الحامدي. (ط ١، دمشق: دار القادري، ١٤١٧).
٣٤. الخليلي، الخليل بن عبد الله. "الإرشاد في معرفة علماء الحديث". تحقيق د. محمد إدريس. (ط ١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩).
٣٥. الدارقطني، علي بن عمر. "سؤالات ابن بكير للإمام الدارقطني". تحقيق محمد الأزهرى. (ط ١، القاهرة: الفاروق الحديثة، ١٤٢٧).
٣٦. الدارقطني، علي بن عمر. "سؤالات البرقاني للدارقطني". تحقيق: د. عبد الرحيم القشقرى (ط ١، باكستان: خانه جميلي، ١٤٠٤).
٣٧. الذهبي، محمد بن أحمد. "الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم". تحقيق محمد الموصلي. (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤١٢).
٣٨. الذهبي، محمد بن أحمد. "المقتنى في سرد الكنى". تحقيق محمد المراد. (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٤٠٨).
٣٩. الذهبي، محمد بن أحمد. "تذكرة الحفاظ". تحقيق زكريا عميرات. (ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩).
٤٠. الذهبي، محمد بن أحمد. "سير أعلام النبلاء". (ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩).
٤١. الذهبي، محمد بن أحمد. "ميزان الاعتدال في نقد الرجال". تحقيق علي البجاوي. (بيروت: دار المعرفة).

٤٢. الرازي، أبو زرعة؛ عبید الله بن عبد الكريم. "الضعفاء وأجوبة أبي زرعة على سؤالات البرذعي. تحقيق د. سعدي الهاشمي. (ط ١، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٤٠٢).
٤٣. الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم. "الجرح والتعديل". (ط ١، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٢٧١).
٤٤. الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم. "العلل". إشراف: الحميد والجريسي. (ط ١، الرياض: ١٤٢٧).
٤٥. الزهري، محمد بن سعد. "الطبقات الكبرى". تحقيق إحسان عباس. (ط ١، بيروت: دار صادر، ١٩٨٦).
٤٦. السجستاني، سليمان بن الأشعث. "سؤالات أبي عبید الآجري أبا داود السجستاني". تحقيق د. محمد العمري. (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٣٩٩).
٤٧. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. "فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث"، (ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣).
٤٨. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. "فتح المغيـث شرح ألفية الحديث". تحقيق علي حسين. (ط ١، مصر: مكتبة السنة، ١٤٢٤).
٤٩. السلامي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب. "شرح علل الترمذي". تحقيق د. همام سعيد. (ط ١، الرزقاء: مكتبة المنار، ١٤٠٧هـ).
٥٠. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. "تدريب الراوي في شرح تقريب النووي". تحقيق نظر الفارياي. (الرياض: دار طيبة، ١٤٢٧).
٥١. الشافعي، محمد بن إدريس. "الرسالة". تحقيق أحمد شاكر. (تصوير المكتبة العلمية، بيروت).
٥٢. الطحاوي، أحمد بن محمد. "شرح مشكل الآثار". تحقيق: شعيب الأرنؤوط. (ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥).
٥٣. العجلي، أحمد بن عبد الله. "الثقات". تحقيق د. عبد العليم البستوي. (ط ١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٥).
٥٤. العقيلي، محمد بن عمرو. "الضعفاء الكبير". تحقيق عبد المعطي قلنجي. (ط ١، بيروت: المكتبة العلمية، ١٤٠٤).

٥٥. العلائي، صلاح الدين أبو سعيد. "المختلطين". تحقيق د. رفعت عبد المطلب. (ط ١)، القاهرة: مكتبة الخانجي، (١٤١٦).
٥٦. القشيري، مسلم بن الحجاج. "التمييز". تحقيق د. محمد الأعظمي (ط ٣)، الرياض: مكتبة الكوثر، (١٤١٠).
٥٧. القشيري، مسلم بن الحجاج. "الكنى والأسماء لمسلم". تحقيق عبد الرحيم القشيري. (ط ١)، المدينة المنورة: البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، (١٤٠٤هـ).
٥٨. الكلاباذي، أحمد بن محمد. "الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد". تحقيق عبد الله الليثي. (ط ١)، بيروت: دار المعرفة، (١٤٠٧).
٥٩. المديني، علي بن عبد الله. "سؤالات ابن أبي شيبة لعلي بن المديني". تحقيق د. موفق عبد القادر. (الرياض: مكتبة المعارف، الرياض).
٦٠. المزني، يوسف بن الزكي. "تهذيب الكمال". تحقيق: د. بشار معروف. (ط ١)، بيروت: مؤسسة الرسالة، (١٤٠٠).
٦١. المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة. "المنتخب من علل الخلال". تحقيق: طارق عوض الله. (الرياض: دار الراجعية).
٦٢. النسائي، أحمد بن شعيب. "الطبقات = ثلاث رسائل حديثة". تحقيق: د. مشهور سلمان، ود. الوريكات. (ط ١)، الزرقاء: مكتبة المنار، (١٤٠٨).
٦٣. النسائي، أحمد بن علي. "الضعفاء والمتروكين". تحقيق: محمود زايد. (ط ١)، بيروت: دار المعرفة، (١٤٠٦).

* * *

استقبال القبليين
للإمام برهان الدين إبراهيم بن عبد الرحيم بن جماعة (٧٩٠هـ)
-تحقيق ودراسة-

د. خالد بن عبدالله العيد
قسم الدراسات الإسلامية – كلية التربية
جامعة الملك سعود



استقبال القبلتين للإمام برهان الدين إبراهيم بن عبد الرحيم بن جماعة (٧٩٠هـ) تحقيق ودراسة

د. خالد بن عبدالله العيد
قسم الدراسات الإسلامية – كلية التربية
جامعة الملك سعود

تاريخ تقديم البحث: ١٢ / ٤ / ١٤٤١ هـ تاريخ قبول البحث: ٢٣ / ٦ / ١٤٤١ هـ

ملخص الدراسة:

هذه الرسالة ألّفها الإمام برهان الدين إبراهيم بن عبد الرحيم بن جماعة المتوفى سنة تسعين وسبعمئة، وقد تناول فيها مسألة هل استقبل الأنبياء بيت المقدس أو الكعبة؟ والاختلاف في ذلك على قولين: أن بيت المقدس لم يستقبله إلا نبينا محمد ﷺ، ولم يستقبله أحد من الأنبياء، وقول آخر: أن الأنبياء استقبلوا بيت المقدس، ولم يستقبل الكعبة إلا نبينا محمد ﷺ، فجاء كتابه هذا بعد أن وجهه ملك مصر في وقته ببيان العلم في ذلك، فجمع هذا الكتاب وذكر ما في ذلك من آثار وأحاديث، ثم ذكر استقبال نبينا محمد ﷺ للكعبة وبيت المقدس قبل الهجرة، وكيف كان ذلك؟ ثم تناول نسخ استقبال بيت المقدس، ومتى كان ذلك؟ وفي أي صلاة؟ ثم ختم الكتاب بترجيح أن جميع الأنبياء -صلوات الله عليهم أجمعين- صلوا إلى بيت المقدس، لكن لا بالمعنى الذي أراده الزهري، بل لأنهم كلهم جُمِعوا له ﷺ ليلة الإسراء فأَمَّهم، وكان ذلك قبل الهجرة، فهو قبل التحويل، وأن هذه المسألة من المسائل النقلية التي لا مجال للعقل فيها.

الكلمات المفتاحية: القبلة، استقبال، الكعبة، بيت المقدس، المسجد الحرام.

Facing the two Qiblah

Imam Burhan Alddin Ibrahim bin Abdurrahim bin Jama'ah (790H)

D. Khalid bin Abdullah ALeid

Department of Islamic Studies - College of Education

King Saud University

Abstract :

This book was written by Imam Burhanuddin Ibrahim Ibn Abdurrahim bin Jama'ah, who died in the year 790H. In this book, he answers the following question – ‘Did the Prophets perform prayers towards Jerusalem or did they face the Kaaba?’

There are two views on this issue: the first states that only Prophet Muhammad, may Allah praise him, faced Jerusalem. The other viewpoint states that all the Prophets faced Jerusalem and only our Prophet faced the Kaaba in Makkah.

This book was compiled at the behest of the King of Egypt. In this work, the scholar compiled all the narrations pertinent to this topic. He then mentioned the story of Prophet Muhammad; may Allah praise him, facing the Kaaba and Jerusalem before the Hijrah and the incidents that are attached to that.

He then spoke of the surrounding incidents that relate to the abrogation of this command that was issued regarding praying towards Jerusalem.

He then mentioned that the strongest view was that all prophets prayed towards Jerusalem – in the sense that they prayed there when Prophet Muhammad, may Allah praise him, ascended into the heaven and he leads them in a prayer. That was before the hijrah and before the command was given to turn towards the Kaaba. This matter pertains to the textual evidence, and there is no room for one to rationalize an opinion in this matter.

key words: Qibla, Facing, Kaaba, Jerusalem, Grand Mosque.

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ﷺ، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [سورة النساء: ١]. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾ [سورة الأحزاب: ٧٠-٧١].

أما بعد، فإن أصدق الحديث كتاب الله، وأحسن الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

إن الاهتمام بما خلفه السلف الصالح من الآثار العلمية من باب نشر العلم، ومن أهم هذه العلوم علم الحديث النبوي، حيث توالى عناية الخلف بهذه الآثار بالقيام بنشر البعض منها وتحقيق البعض الآخر، وبقيت هناك آثار كثيرة، وموروث علمي ضخم، لم يحقق بعد، ومن هذه الآثار رسالة (استقبال القبلتين) للإمام العالم برهان الدين ابن جماعة، والذي تناول فيه التسلسل التاريخي في موضوع استقبال القبلة وتحديدتها من لدن آدم عليه السلام حتى نبينا محمد ﷺ وبيان نسخ الاستقبال لبيت المقدس إلى الكعبة المشرفة.

ونظرا لأهمية هذا الكتاب في موضوعه استخرت الله في تحقيقه ودراسته، لنشره بما يظهر الفائدة منه في هذا الموضوع المهم.

وقد اشتمل تحقيقي ودراستي لهذا الكتاب على مقدمة، وقسمين، وخاتمة.

المقدمة فتشتمل على أهمية الموضوع، وخطة العمل فيه.

القسم الأول: فيشمل دراسة الرسالة كما يلي:

١- ترجمة برهان الدين ابن جماعة.

٢- أسباب اختيار هذه الرسالة.

٣- القيمة العلمية للرسالة.

٤- الدراسات السابقة للرسالة.

٥- وصف المخطوط، ونسبته لبرهان الدين ابن جماعة.

القسم الثاني: فيشمل تحقيق النص، وذلك بعمل ما يلي:

١- إخراج النص سليماً، ومقابلة المخطوط مع النسخة المطبوعة.

٢- تبيين الفروقات بين المخطوط والنسخة المطبوعة في الحاشية.

٣- وضع ما يتم زيادته من النسخة المطبوعة على المخطوط بين قوسين هكذا

[...] وتبين ذلك في الحاشية بقولي: ما بين المعكوفتين زيادة من النسخة

المطبوعة.

٤- وكذا وضع ما قد يكون زائداً في المخطوط على المطبوع بين قوسين أيضاً،

والإشارة في الحاشية، بقولي: سقط من المطبوع.

٥- رمزت للنسخة المطبوعة بحرف (ط).

٦- أشرت إلى نهاية الصفحة في أثناء تحقيق النص ووضعتها بين معكوفتين

هكذا [...].

٧- كتابة الآيات بالرسم العثماني، وعزوها مباشرة .

٨- تخريج الأحاديث، والآثار، بعزوها لمصادرها الأصلية.

- ٩- الحكم على الأحاديث، والآثار، وبيان درجتها تصحيحاً، أو تضعيفاً، معتمداً على أحكام النقاد من علماء الحديث.
- ١٠- عزو الأقوال إلى قائلها، وذكر المراجع لذلك.
- ١١- شرح الغريب من الألفاظ، من خلال كتب المعاجم في اللغة.
- ١٢- ترجمة الأعلام الواردة أسماؤهم في النص -إلا من كانت شهرته تغني عن التعريف به كالصحاباة والأئمة الأربعة- من حيث الاسم، ومنزلته، وبيان سنة وفاته.

- ١٣- التعريف بالأنساب، من خلال كتب الأنساب.
- ١٤- التعريف بالبلدان، من خلال كتب معاجم البلدان.
- ١٥- أضفت بعض الفوائد التي تناسب الحاجة في موضوعها في الكتاب.
- الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.
- الفهارس:

- فهرس الأحاديث والآثار.
- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات.
- والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفعني والمسلمين به، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

القسم الأول: دراسة الرسالة

أولاً: ترجمة المؤلف (١):

اسمه ونسبه ومولده:

إبراهيم بن عبد الرحيم بن محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة بن علي بن جماعة الكنايني، الحموي الأصل، المقدسي، الشافعي، أبو إسحاق، الملقب ببرهان الدين ابن جماعة، وقاضي الديار المصرية، ثم الديار الشامية.

ولد بمصر، في ربيع الآخر سنة خمس وعشرين وسبعمئة.

نشأته ومكانته العلمية:

نشأ الإمام برهان الدين ابن جماعة بالشام عند أقاربه في مدينة المزة (٢)، حيث قدم إليها صغيراً، فقد كان عمره اثنا عشرة سنة، وكان قدومه للشام بعد وفاة والده سنة سبع وثلاثين.

ويصف نشأته العلمية أبو بكر بن قاضي شُهبة كما في كتابه "طبقات الشافعية" حيث يقول: "وقدم دمشق صغيراً، فنشأ عند أقاربه بالمزة، وأحضر

(١) انظر: إنباء الغمر (٢/ ٢٩٢)، والدّرر الكامنة (١/ ٣٨)، والنجوم الزاهرة (١١/ ٣١٤)، وطبقات الشافعية (٣/ ١٨٨)، والمعجم المختص بالمحدثين (ص: ٥٦)، والأنس الجليل (٢/ ١٠٧)، والسلوك لمعرفة دول الملوك (٤/ ٣٤٦، ٢٦٢-٣٧٩).

(٢) بالكسر ثم التشديد، وهي: قرية كبيرة غناء في وسط بساتين دمشق، بينها وبين دمشق نصف فرسخ. ولا زالت تعرف بهذا الاسم إلى الان وهي من الأحياء الراقية في دمشق. انظر: معجم البلدان (٥/ ١٢٢) انظر موقع وكبيديا، وموقع مدونة وطن

على جده، وسمع من أبيه، وعمه، وطلب الحديث بنفسه وهو صغير، وسمع من
شيوخ مصر والشام، ولازم المزني والذهبي، وحصل الأجزاء وتخرج على الشيوخ،
واشتغل في فنون العلم".

مكانته العلمية ومنزلته:

تنوعت وتعددت عبارات العلماء في بيان مكانته العلمية، ومنزلته عند
الناس، وما كان فيه من خلق الكرم والجود، والصدع بالحق، وتقدير الحكام
والأمراء له، وذلك لما له من المنزلة الرفيعة في القضاء وتعدد فنونه العلمية، فمن
ذلك:

يقول شيخه الإمام الذهبي: "الإمام الفقيه المحدث المفيد برهان الدين
الكناني الشافعي، أحد من طلب وعني بتحصيل الأجزاء، وقرأ وتميز، وهو في
ازدياد من الفضائل". (١)

ويقول ابن عماد: "قاضي مصر والشام، وخطيب الخطباء، وشيخ الشيوخ،
وكبير طائفة الفقهاء، وبقية رؤساء الزمان". (٢)

وقال ابن حجر معدداً شيئاً من أوصافه: "وكان حسن الإلقاء لدرسه، محباً
في الحديث وأهله، كثير الإنصاف والاعتراف، قوياً في أمر الله". (٣)

(١) المعجم المختص بالمحدثين (ص ٥٦).

(٢) شذرات الذهب (٨/٥٣٣).

(٣) إنباء الغمر بأبناء العمر (١/٣٥٥).

ونقل ابن حجر أيضاً عن المقرئزي قوله: "كان خطيباً بليغاً، حسن الصوت، مهلباً عفيفاً، تاركاً للأغراض الدنيوية، جليلاً مليح الوجه جميل المحيّا، زائد الوقار، كثير الإفضال، عالي الهمة، ماجداً جواداً، ممدحاً، عزوفاً عن الضيم"، إلى أن قال: "وبالجملة فقد كان مفخراً تتجمل به الدولة، وتتبرك بوجوده الملوك"، وذكر أيضاً عن البشبيشي قوله: "كان مهيباً عظيم القدر عند الملوك، محبباً للناس، على غاية من العفة والصيانة، والوقوف مع الحق، الجليل والوضيغ عنده سواء. مع عدم الغرض في أمور الدنيا. وكان يقرر فيما يشغر من الوظائف من يسبق، إذا كان مستحقاً. ولو طراً عليه من هو أولى منه، أو من له جاه، فلا يلتفت إلى ذلك، بل السابق عنده هو المستحق".

ومن المواقف التي تبين صدعه بالحق، وإنكاره للمنكر، ما ذكر في ترجمته حيث أنكر ضمان المغاني، ومكس القراريط، وبين ما فيها من المظالم، والفسق، والمفاسد والقبايح، وقد اجتمع بالسلطان وبين له ذلك، فأصدر السلطان مرسوماً بإبطال ذلك.(١)

ومواقفه في القضاء وقوته في ذلك كثيرة يطول المقام بذكره وقد أطل في أخباره المقرئزي في كتاب "السلوك لمعرفة دول الملوك"(٢).

(١) السلوك لمعرفة دول الملوك (٤/ ٣٦٢)

(٢) (٤/ ٣٦٢-٣٩٧).

شيوخه وتلامذته:

كما تقدم في نشأته أنه ابتداء طلب العلم منذ صغره، وحيث أنه نشأ في أسرة علم كان له نصيب من التلمذ على أبيه وجده وعمه، وهم أوائل شيوخه، ومن أشهر شيوخه أيضاً:

١. يحيى بن يوسف بن أبي محمد بن أبي الفتوح المقدسي، شرف الدين، المعروف بابن المصري، المتوفى في شهر جمادى الآخرة سنة سبع وثلاثين وسبعمائة.

٢. الإمام المزني، جمال الدين، أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف القضاعي، الكلبي، المتوفى في صفر سنة اثنتين وأربعين وسبعمائة.

٣. أحمد بن علي بن حسن بن داود الجزري الحموي، شهاب الدين الكردي، أبو العباس الهكاري. المتوفى في شعبان سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة.

٤. أحمد بن كشتغدي بن عبد الله الخطائي المعزي، شهاب الدين، أبو العباس ابن علاء الدين، المعروف بابن الصيرفي، المتوفى في شهر صفر سنة أربع وأربعين وسبعمائة.

٥. أبو نعيم أحمد بن عبيد بن محمد بن عباس الإسعدي، المتوفى في شهر شوال من عام خمس وأربعين وسبعمائة.

٦. الإمام الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني، المتوفى في ذي القعدة سنة ثمان وأربعين وسبعمائة.

٧. الميديمي صدر الدين محمد بن شرف الدين محمد بن إبراهيم الميديمي المصري، المتوفى في رمضان سنة أربع وخمسين وسبعمائة.

أما تلامذته فلم أقف على أسماء من تتلمذ على يديه، علما أنه كان بارعا في الفقه واللغة، ومهتما بجمع الكتب، حتى إنه خلف مكتبة متميزة لما فيها من حسن الاختيار، بل كان حريصا على اقتناء المخطوط بخط مؤلفه، ولكن لعل انشغاله بالقضاء لم يمكنه من الجلوس للتعليم.

وفاته:

توفي برهان الدين ابن جماعة في شعبان سنة تسعين وسبعمائة، ودفن بالمرّة، فرحمه الله وأسكنه فسيح جناته.

أسباب اختيار الكتاب للتحقيق:

- ١- نشر العلم والإسهام في تحقيق الموروث العلمي لعلماء الإسلام.
- ٢- السرد التاريخي لاستقبال القبلة من لدن آدم عليه السلام إلى نبينا محمد ﷺ.
- ٣- المكانة العلمية لمؤلفه، فهو: الإمام الفقيه المحدث المفيد.
- ٤- تركيزه على مسألة القبلة والاعتناء بها مما جعل الكتاب متميزا في بابه.

أما القيمة العلمية:

- ١- يعتبر الكتاب أول مصنف - حسب ما وقفت عليه- في مسألة القبلة، وبيان ما استقبله الأنبياء من لدن آدم عليه السلام إلى نبينا محمد ﷺ.
- ٢- سبب التأليف حيث كانت مسألة متنازعا فيها بين بعض العلماء في عصره، فبحثها واستدل لكل قول وبين الراجح فيها بدليله.
- ٣- نَقْلُ الكتاب كاملا في بعض المؤلفات كما في كتاب "تحاف الأخصّاء بفضائل المسجد الأقصى" لمحمد بن شهاب الدين المنهاجي أبو عبد الله السيوطي، وهذا مما يدل على أهمية الكتاب.

٤ - اشتمال الكتاب على كثير من الأحاديث والآثار المتعلقة بموضوع القبلتين.
الدراسات السابقة:

من خلال البحث، وسؤال المختصين في علم الحديث، والمهتمين
بمتابعة الجديد في التحقيق، تبين أن الكتاب لم يحقق من قبل، إنما نُشر ضمن
كتاب " اتحاف الأخصّ بفضائل المسجد الأقصى " لمحمد بن شهاب الدين
المنهاجي أبو عبدالله السيوطي، وكان دور المحقق للكتاب الأم هو ترجمة الأعلام
فقط، ولم يتم بتخريج الأحاديث، والحكم عليها، أو عزو الأقوال، أو شرح
الغريب، فمن هنا كانت الحاجة داعية إلى تحقيق الكتاب تحقيقاً علمياً حسب
ضوابط التحقيق.

* * *

وصف المخطوط:

هي مصورة واحدة مخطوطة من ضمن مخطوطات مكتبة الملك سلمان في جامعة الملك سعود، وتحمل الرقم: (٤٨١٢) وقد كتب عليها عنوان الكتاب، واسم المؤلف، وسنة وفاته، واسم الناسخ، وسنة وفاته، ووصفت بأنها نسخة جيدة، وخطها نسخ معتاد.

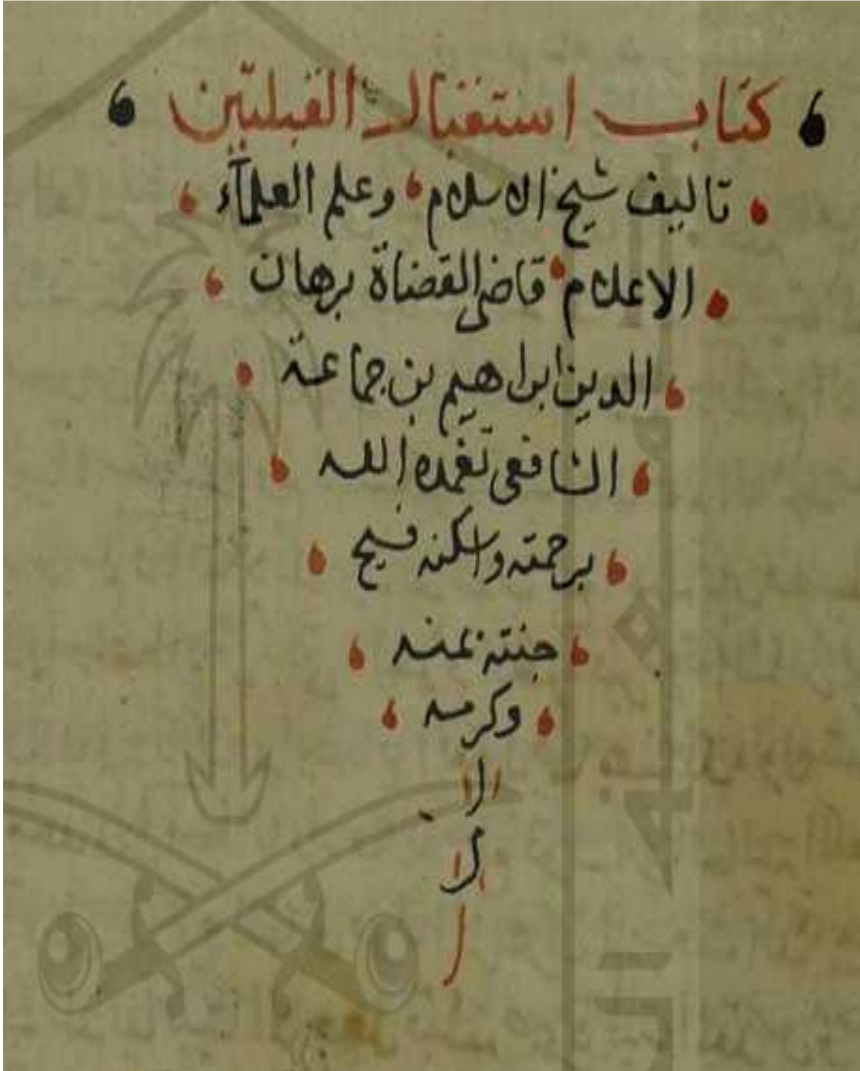
قلت: وخطها جميل مقروء، وقد استخدم اللون الأحمر في بعض الكلمات. وعدد أسطر اللوحة خمسة وعشرين سطراً، بمقاس ١٥×٢١,٥ سم، وعدد اللوحات أربع لوحات، وعليها تعليق في موضع واحد فقط. افتتحت باسم الكتاب ونسبته لابن جماعة، واختتمت باسم الناسخ إبراهيم الجنييني.

وأما النسخة المطبوعة فهي من ضمن كتاب: "اتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى" ولها الرمز بحرف: (ط).

نسبة الكتاب لبرهان الدين ابن جماعة:

١- كُتب على غلاف المخطوط العبارة التالية: "كتاب استقبال القبلتين، تأليف شيخ الإسلام وعلم العلماء الأعلام، قاضي القضاة برهان الدين إبراهيم ابن جماعة الشافعي، تغمده الله برحمته، واسكنه فسيح جنته بمنه وكرمه، أمين يا رب".

٢- أن صاحب كتاب: "اتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى" قد نسبته لبرهان الدين ابن جماعة ونقل الكتاب كاملاً.



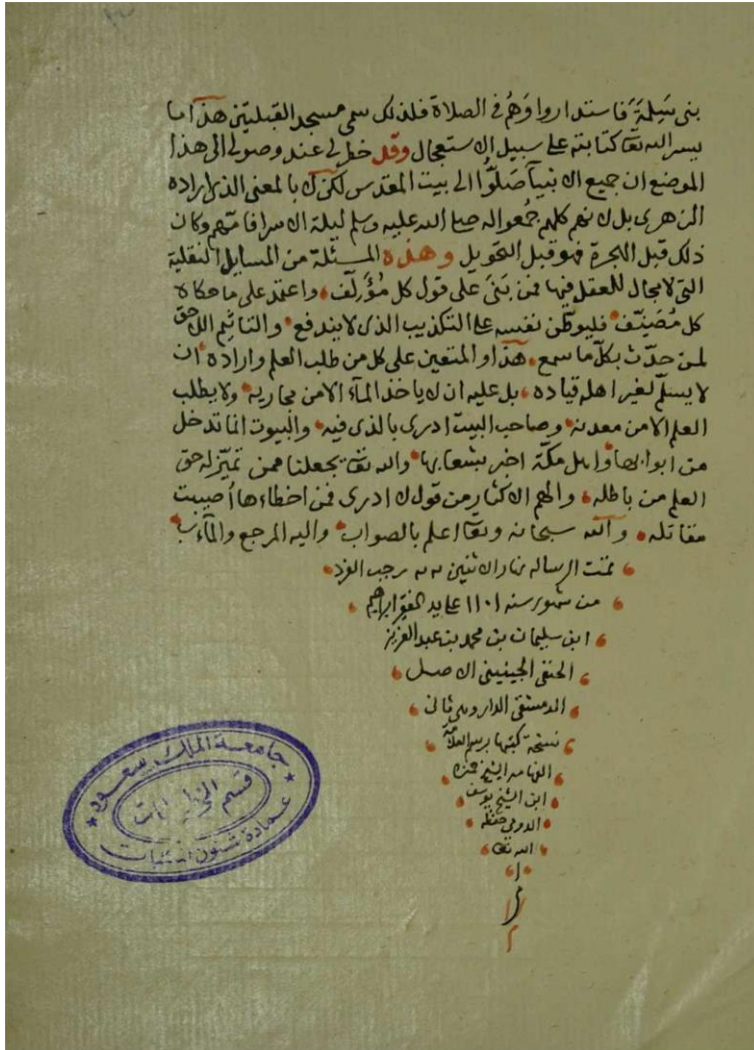
الوجه الأول من الواجهة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
وبعد فانه تنازع عندنا رجلان أحدهما زعم ان بيت المقدس
لم يستقبله احد من الانبياء الا محمد صلى الله عليه وسلم وزعم الآخر
ان جميع الانبياء استقبلوه ولم يستقبل الكعبة احد منهم الا محمد صلى
الله عليه وسلم وكانت ذلك بين يدي من جمع اليه لم بين فضيلتي
السيف والقلع واعطاه ربي العلم والعلماء فبرئت اسأرت
الكرمية ببيان العلم في ذلك وايضا جاز القول فيما هنا لك ولشك
ان كل من هذا معد ورسا الا اوله فكانه سمع قوله الى العلية الكعبة
قبلة الانبياء وكلهم وسمع الثاني قول الكهري لم يبعث الله من بعد
اصطط آدم الى الدنيا نبيا الا جعل قبلته صحبة بيت المقدس معلوما
ان القولين متعارضان وشأن العلم رضى الله عنهم فيما هذا سبيل
سلوك سبيل التاويل الذي يحصل به الجمع فان تعدد ارجح وهو محمى
البلتين المتعارضتين فاقول **وبالجم التوفيق ان اول**
من خضعتم الله تعالى بشرف النبوة ومجدي رتبة الاصطفا ابونا آدم عليه الصلاة
والسلام ولا تعلم انه كان لبيت المقدس وجود في حياته اصلا الى علم
الديانة ويدل لذلك ما اسنده المافظ ابو محمد القاسم بن عساکر في كتابه
المستقصى في فضائل المسجد الأقصى **عن** كعب الاحبار انه قال ان سما
القديم الذي كان لبيت المقدس الما وضعه سام بن نوح بن بناء دار
وسلمان على ذلك الى ستاس **وقد** ثبت في الصحيح انه كان بين آدم ونوح
عشر قرون هذا اقدم ما بلغنا في تأسيس بيت المقدس فنقول **فاما**
ما ذكره القزلي من انه يجوز ان يكون بعض اولاد آدم وضعه ويجوز
ان تكون الملكة ايضا بنته بعد بناء البيت الحرام ولادة انه لم يرد ما
يخالفه اما الوقوع فانه لم يات فيه شيء **واما** البيت الحرام فانه كان
موجودا ظاهرا لمن يقصده بالحج والزياره وكان آدم عليه السلام عن

حج

هـ
لبيدنا في الصحيح
وابن هـ

الوجه الأخير من اللوحة الأخيرة



القسم الثاني: النص المحقق

كتاب استقبال القبلتين

تأليف شيخ الإسلام، وعلم العلماء الأعلام، قاضي القضاة، برهان الدين إبراهيم بن جماعة تغمده الله برحمته وأسكنه فسيح جنته بمنه وكرمه.

بسم الله الرحمن الرحيم

[الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد] (١): فإنه (٢) تنازع عندنا رجلان، أحدهما زعم أن بيت المقدس لم يستقبله أحد من الأنبياء إلا محمد ﷺ، وزعم الآخر أن جميع الأنبياء استقبلوه، ولم يستقبل الكعبة أحد منهم إلا محمد ﷺ، [وكان ذلك بين يدي من جمع الله له بين فضيلتي السيف والقلم، وأعطاه رتبتي العلم والعلم (٣)، فبرزت إشارته الكريمة ببيان العلم في ذلك] (٤)،... (٥) وإيضاح القول... (٦) [فيما

(١) ما بين معكوفتين سقطت من (ط).

(٢) في (ط) وقد.

(٣) هو: خليفة ذلك العصر يقال اسمه: السلطان الملك الظاهر سيف الدين برقوق بن أنس بن عبد الله الشركسي، وُلد في شمال القفقاس عام أربعين وسبعمئة، وتولى الملك سنة أربع وثمانين وسبعمئة، وتوفي سنة إحدى وثمانمئة. انظر ترجمته: إنباء الغمر (٤/ ٥٠) والضوء اللامع (٣/ ١٠-١١) والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (٣/ ٣٧٣).

(٤) ما بين معكوفتين سقطت من (ط).

(٥) في (ط) وقيل في الصواب وبيان ذلك.

(٦) في (ط): فيه.

هنالك^(١)، ولا شك أن [كلاً منهما معذور، أما الأول فكأنه سمع قول أبي العالية^(٢)]^(٣): "الكعبة قبلة الأنبياء كلهم"^(٤)، وسمع الثاني قول الزهري^(٥): "لم يبعث الله [تعالى]^(٦) منذ أهبط آدم إلى الدنيا نبياً إلا جعل قبلته صخرة

(١) ما بين معكوفتين سقطت من (ط).

(٢) هو: رفيع بن مهران، أبو العالية الرياحي البصريّ مولى امرأة من بني رياح بن يربوع، حي من بني تميم، أعتقته سائبة، قال الذهبي: "الإمام، المقرئ، الحافظ، المفسر". أدرك زمن النبي ﷺ، وأسلم في عهد أبي بكر الصديق ﷺ، توفي سنة ثلاث وتسعين. انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء (٢٠٧/٤)، وطبقات الحفاظ (ص ٢٩).

(٣) ما بين معكوفتين سقطت من (ط).

(٤) انظر: تفسير السمرقندي (٩٩/١)، وتفسير القرطبي (٤٣٠/٢)، ورواه ابن عبد البر في الاستنكار (٢٠/١) بسنده عن أبي العالية قال: يقول: "لا تكن في شك يا محمد أن الكعبة قبلتك، وكانت قبلة الأنبياء قبلك".

(٥) هو: محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زهرة القرشي الزهري، أبو بكر المدني، الإمام، الحافظ، رأى عشرة من الصحابة، وكان من أحفظ أهل زمانه، مات سنة أربع وعشرين ومائة. انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء (٣٢٦/٥)، وطبقات الحفاظ (ص ٤٩).

(٦) ما بين معكوفتين سقطت من (ط).

بيت المقدس" (١)، ومعلوم أن القولين متعارضان (٢)، وشأن العلماء [رضي الله عنهم] (٣) فيما هذا (٤) سبيله سلوك سبيل التأويل (٥) الذي (٦) يحصل به

(١) انظر: فضائل بيت المقدس لابن المرجى المقدسي (ص: ١٢٣) قال: أخبرنا أبو مسلم، قال: أبنا عمر بن الفضل، قال: ثنا أبي، قال: ثنا الوليد، قال: وجدت في كتابي عن إبراهيم بن محمد وغيره، عن عثمان بن محمد، ثنا الليث بن سعد، عن يونس بن يزيد الأيلي، عن محمد بن شهاب الزهري قال: "لم يبعث الله عز وجل منذ هبط آدم إلى الدنيا نبياً إلا جعل قبلته صخرة بيت المقدس". وذكره ابن الجوزي فضائل القدس (ص: ١١٤). الأسناد فيه وجادة، ولم أقف على تراجع بعض رجاله، ثم إن هذا الأثر من الغيبات التي لا تقال بالرأي فيبقى هذا الأثر في دائرة الضعف، وخاصة أنه من رواية يونس بن يزيد وقد تكلم في روايته عن الزهري، قال الميموني: سئل أحمد من أثبت في الزهري؟ قال: معمر. قيل: فيونس؟ قال روى أحاديث منكراً. وقال الأثرم عن أحمد: كان يجيء بأشياء يعني منكراً، ورأيت يحمل عليه. وقال أبو زرعة الدمشقي سمعت أحمد يقول: في حديث يونس منكرات. وقال ابن سعد: كان كثير الحديث، وليس بحجة، وربما جاء بالشيء المنكر. قال ابن حجر في التقريب: ثقة، إلا أن في روايته عن الزهري وهماً قليلاً، وفي غير الزهري، خطأ. انظر ترجمته: تهذيب الكمال (٥٥١/٣٢)، تهذيب التهذيب (٤٥٠/١١)، تقريب التهذيب (ترجمة رقم ٧٩١٩) بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم (ص ١٨٠).

(٢) في (ط): متعارضين. وهو خطأ.

(٣) ما بين معكوفتين سقطت من (ط)

(٤) في (ط) يبدأ.

(٥) التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أولته وتأولته بمعنى، وقيل أيضاً: والتأويل: توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة بما ظهر من الأدلة، وقد أظهر المؤلف بيان التأويل بقوله الذي يحصل به الجمع، فلعله أراد النظر في الأقوال والجمع بينهما من حيث العموم والخصوص دون الجزم بتعارضها وتضادها، ولهذا قيل في التأويل أيضاً: والتأويل بترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع. ينظر: الصحاح (١٦٢٧/٤)، معجم الفروق اللغوية (ص ١٣٠).

(٦) في (ط) إلا.

الجمع، فإن تعذر أجروهما^(١) مجرى البيئتين^(٢) المتعارضتين^(٣)] وأقبلوا على كلام غيرهما من علماء المحققين، وها أنا إن شاء الله تعالى أوقفك على كلامهم على ما هو حق اليقين، وأسوق لك سياق التاريخ المرتب على السنين^(٤)، فأقول وبالله التوفيق:

[إن]^(٥) أول من خصه الله تعالى بشرف النبوة، ومنحه رتبة الاصطفاء أبونا آدم عليه [الصلاة]^(٦) والسلام، ولا نعلم^(٧) أنه كان لبيت المقدس وجود^(٨) في حياته أصلاً، إلا في علم الله [تعالى]^(٩)، ويدل لذلك ما أسنده

(١) في (ط) أجروها.

(٢) في (ط) البيئتين. وهو خطأ.

(٣) في (ط) لمتعارضين.

(٤) ما بين المعكوفتين من (ط).

(٥) ما بين المعكوفتين سقطت من (ط).

(٦) ما بين المعكوفتين سقطت من (ط).

(٧) في (ط) يعلم.

(٨) في (ط) قدمت.

(٩) ما بين المعكوفتين سقطت من (ط).

الحافظ أبو محمد القاسم بن عساكر^(١) في كتابه «المستقصى في فضائل المسجد الأقصى»^(٢) عن كعب الأخبار^(٣) أنه قال: "الأساس القديم الذي كان^(٤) لبيت المقدس إنما وضعه سام بن نوح^(٥)، ثم بناه داود وسليمان على

(١) هو: القاسم ابن الحافظ الكبير أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بهاء الدين أبو محمد ابن عساكر الدمشقي، قال عنه الذهبي: "الإمام، المحدث، الحافظ، العالم"، وقال أيضا: "جمع كتابا كبيرا في الجهاد، وما قصر فيه، ومجلدا في فضائل القدس". توفي في تاسع صفر، سنة ست مائة، وكانت جنازته مشهودة. انظر ترجمته: سر أعلام النبلاء (٤٠٥/٢١)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (٥٦٤/٦).

(٢) لم أفق عليه لا مطبوعاً ولا مخطوطاً، وقد أشار إلى كتابه الذهبي كما تقدم، والنووي في شرح مسلم (٩٧/١)، وابن كثير في البداية والنهاية (٥٥/٢)، وفي موقع بيت المقدس للدراسات التوثيقية أشار إليه برقم ٣٤. (<http://www.aqsaonline.org/news.aspx?id=178>).

(٣) هو: كعب بن ماته الحميري، أبو إسحاق، المعروف بكعب الأخبار، من آل ذي رعين، ويُقال: من ذي الكلاع ثم من بني ميثم، وهو من مسلمة أهل الكتاب، أدرك النبي ﷺ، وأسلم في خلافة أبي بكر الصديق ﷺ، ويُقال: في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ، ويُقال أدرك الجاهلية، وكان حسن الإسلام، متين الديانة، من نبلاء العلماء، توفي في خلافة عثمان ﷺ سنة اثنتين وثلاثين، وقيل غير ذلك. انظر ترجمته: السير (٤٨٩/٣)، تهذيب الكمال (١٨٩/٢٤).

(٤) في (ط): كانت.

(٥) روى الطبري في تاريخه بسنده عن وهب بن منبه قال: "إن سام بن نوح أبو العرب وفارس والروم". (٢٠١/١).

ذلك الأساس^(١)، وقد ثبت في الصحيح^(٢): أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون^(٣)، هذا أقدم ما بلغنا في تأسيس بيت المقدس منقولاً، فأما^(٤) ما ذكره القرطبي^(٥) من أنه يجوز أن [يكون]^(٦) بعض^(٧) أولاد آدم وضعه، ويجوز أن

(١) وأخرجه ابن المرجي المقدسي بسنده إلى كعب، في فضائل بيت المقدس (ص: ١٧) باب أن سليمان -عليه السلام- بنى مسجد بيت المقدس على أساس قديم، عن كعب قال: بنى سليمان بيت المقدس على أساس قديم، كما بنى إبراهيم -عليه السلام- الكعبة على أساس قديم، والأساس القديم الذي كان لبيت المقدس أسسه سام بن نوح، ثم بناه داود وسليمان -عليهما السلام- على ذلك الأساس. وهذا الأثر من رواية كعب الأخبار وهو معروف بالإسرائيليات، وفي سنده أيضاً أبو بكر بن أبي مريم وهو ضعيف. انظر ترجمته (١٠٨/٣٣) التقريب (ترجمة رقم ٧٩٧٤).
(٢) قلت: ليس هذا في أحد الصحيحين، وإنما هو في صحيح ابن حبان (١٤/٦٩)، وفيه تعليق على المخطوط ونصها: "ليس هذا في الصحيح وأين هو؟".

(٣) لفظه كما عند ابن حبان (١٤/٦٩ رقم ٦١٩٠) قال أخبرنا محمد بن عمر بن يوسف، حدثنا محمد بن عبد الملك بن زنجويه، حدثنا أبو توبة، حدثنا معاوية بن سلام، عن أخيه زيد بن سلام، قال: سمعت أبا سلام، قال: سمعت أبا أمامة رضي الله عنه، أن رجلاً، قال: يا رسول الله ﷺ أنبي كان آدم؟ قال: «نعم، مكلم»، قال: فكم كان بينه وبين نوح؟ قال: «عشرة قرون» وسنده صحيح، فرواته كلهم ثقات، وأخرجه الطبراني في معجمه الكبير (رقم ٧٥٤٥) به بلفظه.

(٤) في (ط): أما.

(٥) محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج، الإمام، العلامة، أبو عبد الله الأنصاري، الخزرجي، القرطبي، إمام متفطن متبحر في العلم، له تصانيف مفيدة تدل على كثرة اطلاعه، توفي سنة إحدى وسبعين وستمائة. انظر ترجمته: تاريخ الإسلام (١٥/٢٢٩)، وطبقات المفسرين للسيوطي (ص ٢٨).

(٦) ما بين معكوفتين سقط من (ط).

(٧) في (ط): لبعض.

تكون (١) الملائكة أيضا بنته بعد بنائها البيت الحرام (٢)، فمراده أنه لم يرد ما يخالفه، أما الوقوع فإنه لم يأت فيه شيء (٣).

وأما البيت الحرام فإنه كان موجوداً ظاهراً لمن يقصده بالحج والزيارة (٤)، [وكان] (٥) آدم عليه السلام ممن [١/أ] حجه وطاف به، ففي كتاب الأم (٦)

(١) في (ط): يكون.

(٢) تفسير القرطبي (٥/ ٢٠٧) ونصه: "فيجوز أن يكون غيره من ولده وضع بيت المقدس من بعده بأربعين عاماً، ويجوز أن تكون الملائكة أيضاً بنته بعد بنائها البيت بإذن الله، وكل محتمل. والله أعلم".

(٣) قلت: قصد بذلك أنه لم يأت فيه نص من كتاب أو سنة.

(٤) قلت روى الأزرق في كتابه (أخبار مكة) (١/ ٣٢) أثراً بسند عن علي بن الحسين - في أوله قصة - وجاء في هذا الأثر قوله: "إن الله سبحانه وتعالى بعث الملائكة فقال لهم: ابنوا لي بيتاً في الأرض بمثاله وقدره، فأمر الله سبحانه من في الأرض من خلقه أن يطوفوا بهذا البيت، كما يطوف أهل السماء بالبيت المعمور". وفي إسناده راو مجهول وهو علي بن هارون بن مسلم العجلي، لم أجد له ترجمه، وفي سنده أيضاً راو ضعيف جداً وهو القاسم بن عبد الرحمن الأنصاري. انظر ترجمته: الجرح والتعديل (٧/ ١١٣)، ميزان الاعتدال (٣/ ٣٧٤)، لسان الميزان (٦/ ٣٧٤).

وقد روي عن مجاهد وغيره من التابعين: "خلق الله تعالى هذا البيت قبل أن يخلق شيئاً من الأرضين" وجاء عن ابن عباس أيضاً قوله: "إن أول بيت وضع للناس يمج إليه الله" انظر: تفسير الرازي (٨/ ٢٩٦)، والدر المنثور (١/ ٣١١).

(٥) ما بين معكوفتين سقط من (ط).

(٦) (٣/ ٣٥٣).

لإمامنا الشافعي رضي الله عنه [وأرضاه] (١) عن أبي سلمة بن عبد الرحمن (٢)
أن آدم صلوات الله وسلامه [عليه] (٣) لما حج البيت تلقتة الملائكة فقالوا: يا
آدم برّ حجك، يا آدم لقد حججنا هذا البيت قبلك بألفي عام (٤)، وفي

(١) ما بين معكوفتين سقط من (ط).

(٢) هو: أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهري المدني، قيل: اسمه عبد الله، وقيل: إسماعيل، كان
ثقة، فقيها، كثير الحديث، توفي بالمدينة سنة أربع وتسعين، في خلافة الوليد، وهو ابن اثنتين
وسبعين سنة. انظر ترجمته: السير (٢٨٧/٤)، طبقات الحفاظ (ص ٣٠).

(٣) ما بين معكوفتين سقط من (ط).

(٤) قال الإمام الشافعي: وروي عن ابن أبي ليبد، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أنه قال: "لما أهبط
الله تعالى آدم من الجنة طأطأه، فشكا الوحشة إلى أصوات الملائكة، فقال يا رب: مالي لا أسمع
حس الملائكة؟ فقال خطيئتك يا آدم، ولكن اذهب فإن لي بيتا بمكة فأتته، فافعل حوله نحو ما
رأيت الملائكة يفعلون حول عرشي، فأقبل يتخطى موضع كل قدم قرية، وما بينهما مفازة. فلقيته
الملائكة بالردم، فقالوا: بر حجك يا آدم، لقد حججنا هذا البيت قبلك بألفي عام". وراه الشافعي
أيضا عن ابن عيينة عن ابن أبي ليبد عن محمد بن كعب القرظي بلفظه، دون ذكر قصة في أوله.
وقال الشافعي: وسفيان ابن عيينة يشك في إسناده. والأثر أخرجه الأزرق في أخبار مكة (٣٩/١)
من طريق ابن عباس رضي الله عنه، وفي موضع آخر (٤٤/١) من طريق أبي هريرة رضي الله عنه، ومداره على إبراهيم
بن محمد بن أبي يحيى، فمرة يرويه عن ابن أبي ليبد عن ابن عباس موقوفاً، ومرة عن ابن أبي ليبد،
عن أبي المليح عن أبي هريرة موقوفاً. والأثر بهذا الإسناد موضوع لأنه من رواية إبراهيم بن محمد
بن أبي يحيى هو الأسلمي، وقد وصفه بالكذب يحيى بن سعيد، وقال البخاري: متروك.
وأخرجه أيضاً أبو سعيد الجندي في "فضائل مكة" (ص ٢٠٣) من طريق محمد بن زياد، عن ميمون
بن مهران، عن ابن عباس موقوفاً، وفي أوله قصة خلق آدم، وهو بهذا الإسناد أيضاً موضوع وأفته
محمد بن زياد الطحان اليشكري، قال الإمام أحمد: "كذاب خبيث يضع الأحاديث". وقال يحيى
بن معين في رواية الدوري عنه: "كان كذاباً خبيثاً".

انظر ترجمة إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى: الكامل في ضعفاء الرجال (٤٩٢/١)، الضعفاء والمتروكون
لابن الجوزي (١/١١٦)، تهذيب الكمال (١٨٥/٢)، ميزان الاعتدال (٥٧/١)، تقريب التهذيب
(ترجمة رقم: ٢٤١).

ومحمد بن زياد: تاريخ الدوري (٥١٦/٢)، الكامل (٢٩٨/٧)، الضعفاء والمتروكون (٦٠/٣)، تاريخ
أسماء الضعفاء والكذابين (ص ١٦٩).

تاريخ ابن جرير (١) بإسناده (٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما أن آدم حج البيت [...] (٣) من الهند أربعين حجة (٤) [على قدميه] (٥)، وهذه الآثار لا يدفعها إلا من يرى أن الكعبة لم تكن قبل إبراهيم، وأنه الذي أنشأها بعد أن

(١) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، أبو جعفر الطبري. الإمام العلم، المجتهد، صاحب التصانيف، من أهل أُمْل طَبْرِسْتَان، ولد سنة أربع وعشرين ومائتين، وتوفي سنة عشر وثلاثمائة. انظر ترجمته: (السير ٢٦٧/١٤، طبقات الحفاظ: ٣٠٧، طبقات المفسرين للسيوطي: ٣٠).

(٢) (١/ ١٢٥).

(٣) في (ط): على قدميه.

(٤) الأثر أخرجه ابن جرير الطبري كما تقدم، والبيهقي في شعب الإيمان (٥/ ٤٥٠، رقم ٣٧٠٢) جميعهم من طريق أبي يحيى القتات قال: قال لي مجاهد: لقد حدثني عبد الله بن عباس رضي الله عنه: ((آدم نزل حين نزل بالهند، ولقد حج منها أربعين حجة على رجله، فقلت له: يا أبا الحجاج، ألا كان يركب؟ قال: فأني شيء كان يحمله! فو الله إن خطوه مسيرة ثلاثة أيام، وإن كان رأسه ليلغ السماء، فاشتكت الملائكة نَفْسَه، فهمزه الرحمن همزة، فتطأ مقدار أربعين سنة)). هذا لفظ ابن جرير، والبقية بنحوه مختصراً، والأثر ضعيف، لأن مداره على أبي يحيى القتات، وهو ضعيف، ضعفه ابن سعد، ويحيى بن معين، وقال أحمد: "رويت عنه أحاديث مناكير جداً" وقال النسائي ليس بالقوي، وقال ابن حجر: لين الحديث. انظر ترجمته: الطبقات لابن سعد (٣٣٩/٦)، الضعفاء والمتروكون للنسائي (ص ١١٦) والضعفاء والمتروكون لابن الجوزي (٢/ ٩٣)، تهذيب الكمال (٤٠١/٣٤)، تقريب التهذيب (رقم ٨٤٤٤).

(٥) ما بين معكوفتين سقط من (ط).

لم تكن، وهذا اختيار بعض المتأخرين، لكن الأكثر (١) على خلافه، (٢) فإن قلت: هل كانت الصلاة مشروعة في زمن آدم عليه السلام؟ قلت (٣): نعم،

(١) في (ط): الأكثرين.

(٢) قلت: ذكر ابن جرير الطبري في تفسيره (٥٥٠/٢-٥٥٦) الخلاف في ذلك وأن ابن عباس رضي الله عنه، وقتادة، وعطاء بن أبي رباح، وغيرهم، ذهبوا إلى: أن البيت كان موجوداً، وأن إبراهيم عليه السلام أعاد بنائه. وقال آخرون: بل كان موضع البيت ربوة حمراء كهيئة القبة، وذلك أن الله لما أراد خلق الأرض علا الماء زبدة حمراء أو بيضاء، وذلك في موضع البيت الحرام، ثم دحا الأرض من تحتها، فلم يزل ذلك كذلك حتى بوأ الله إبراهيم، فبناه على أساسه، ونسب هذا القول لمجاهد، وعمرو بن دينار، وعطاء في رواية عنه.

واختتم ابن جرير الطبري هذه المسألة بقول مهم وتأصيل لمثل هذه المسائل والمتعلقة بأمر الغيب فقال رحمه الله: "والصواب من القول في ذلك عندنا أن يقال: إن الله تعالى ذكره أخبر عن إبراهيم خليله أنه وابنه إسماعيل رفعوا القواعد من البيت الحرام. وجائز أن يكون ذلك قواعد بيت كان أهبطه مع آدم، فجعله مكان البيت الحرام الذي بمكة. وجائز أن يكون ذلك كان القبة التي ذكرها عطاء مما أنشأه الله من زيد الماء. وجائز أن يكون كان ياقوتة أو درة أهبطا من السماء. وجائز أن يكون كان آدم بناه ثم اتهم حتى رفع قواعد إبراهيم وإسماعيل. ولا علم عندنا بأي ذلك كان من أي؛ لأن حقيقة ذلك لا تدرك إلا بخبر عن الله وعن رسوله ﷺ بالنقل المستفيض، ولا خبر بذلك تقوم به الحجة فيجب التسليم لها، ولا هو إذ لم يكن به خبر على ما وصفنا مما يدل عليه بالاستدلال والمقاييس فيمثل غيره، ويستنبط علمه من جهة الاجتهاد، فلا قول في ذلك هو أولى بالصواب ما قلنا، والله تعالى أعلم".

(٣) في (ط): قلنا.

وما خلا شرع قط من صلاة،^(١) [وقد روى عبدالله بن الإمام أحمد^(٢) في زيادات المسند عن أبي بن كعب: أن آدم لما احتضر انتهى قطعاً من عنب الجنة....) فذكر الحديث، إلى أن قال في آخره: (فغسلوه، وحنطوه، وكفنوه، وصلى عليه جبريل

(١) قلت: جاء في كتاب الله ذكر الصلاة عن بعض أنبيائه ورسله فقال عن إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ [إبراهيم: ٤٠]. وأخبر عن إسماعيل - عليه السلام - أنه: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾ [مریم: ٥٥]. وعن موسى عليه السلام: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]. وعن عيسى - عليه السلام -: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ [مریم: ٣١]. ومما جاء في السنة، ما رواه ابن حبان في صحيحه (٦٧/٥)، رقم: ١٧٧٠ من طريق عمرو بن الحارث، عن عطاء، عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: ((إنا معشر الأنبياء أمرنا أن نؤخر سحورنا ونعجل فطرنا وأن نمسك بأيماننا على شمالكنا في صلاتنا))، وأخرجه الطبراني في معجمه الأوسط (٢٩٧/٤)، رقم: ٤٢٤٩ من طريق ابن عيينة، عن عمرو بن دينار، عن طاوس، عن ابن عباس بلفظه. والحديث صحيح الإسناد، فرجاله رجال الصحيحين، والله أعلم.

(٢) عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، أبو عبد الرحمن، الحافظ، الناقد، محدث بغداد، توفي سنة تسعين ومائتين. انظر ترجمته: (السير: ٥١٦/١٣، طبقات الحفاظ: ص ٢٩٢).

وفي تاريخ مكة للفاكهي^(١) عن عروة بن الزبير أن الملائكة عليه السلام،
ودفنوه^(٢)، حملته حتى وضعته بباب الكعبة

(١) عبد الله بن محمد بن العباس، أبو محمد المكي الفاكهي، الإمام، شيخ الحاكم، والدارقطني، كان
أسند من بقي في مكة، توفي سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة. انظر ترجمته: (السير ٤٤/١٦)، الإعلام
للزركلي ١٢٠/٤).

(٢) مسند الإمام أحمد (١٦٢/٣٥، رقم: ٢١٢٤٠)، قال: حدثنا هدية بن خالد، حدثنا حماد بن
سلمة، عن حميد، عن الحسن، عن عتي، قال: رأيت شيخا بالمدينة يتكلم، فسألت عنه، فقالوا:
هذا أبي بن كعب، فقال: "إن آدم عليه السلام لما حضره الموت قال لبنيه: أي بني إني أشتهي
من ثمار الجنة، فذهبوا يطلبون له، فاستقبلتهم الملائكة ومعهم أكفانه وحنوطه، ومعهم الفؤوس
والمساحي والمكاتل، فقالوا لهم: يا بني آدم، ما تريدون؟ وما تطلبون؟ أو ما تريدون؟ وأين تذهبون؟،
قالوا: أبونا مريض فاشتهدى من ثمار الجنة، قالوا لهم: ارجعوا فقد قضى قضاء أبيكم. فجاءوا، فلما
رأهم حواء عرفتهم، فلاذت بآدم، فقال: إليك عني فإني إنما أوتيت من قبلك، خلي بيني وبين
ملائكة ربي تبارك = وتعالى. فقبضوه، وغسلوه وكفنوه وحنطوه، وحفروا له وألحدوا له، وصلوا
عليه، ثم دخلوا قبره فوضعوه في قبره ووضعوا عليه اللبن، ثم خرجوا من القبر، ثم حثوا عليه التراب،
ثم قالوا: يا بني آدم هذه سنتكم." قلت الحديث اختلف فيه عن الحسن البصري على ثلاثة أوجه:
الوجه الأول: كما تقدم حماد بن سلمة، عن حميد، عن الحسن به موقفاً، وقد تابع حميد الطويل يونس
بن عبيد فيما أخرجه الطيالسي في مسنده (٤٤٣/١، رقم: ٥٥١)، وابن سعد في الطبقات
(٣٣/١)، والحاكم في مستدركه (٤٩٥/١، رقم ١٢٧٥) من طريق يونس بن عبيد عن الحسن به
بنحوه موقفاً.

الوجه الثاني: عن الحسن، عن عتي بن ضمرة، عن أبي بن كعب رضي الله عنه مرفوعاً، وذلك فيما أخرجه
الطيالسي في الموضوع المتقدم، عن ابن فضالة، والحاكم (٤٩٥/١، رقم: ١٢٧٥)، من طريق يونس

بن عبيد، والطبراني في "الأوسط" (٨٢٥٧)، والضياء (٢٠/٤)، رقم: (١٢٥٢) كلاهما عن ثابت البناني.

ثلاثتهم عن الحسن، عن أبي بن كعب، عن النبي ﷺ مرفوعاً، ومختصراً.
الوجه الثالث: عن الحسن، عن أبي بن كعب، مرفوعاً، وذلك فيما أخرجه الحاكم في الموضع السابق (برقم: ١٢٧٦) من طريق يزيد بن عبدالله بن أسامة بن الهاد، عن الحسن، عن أبي، به مرفوعاً بنحوه.

والحديث تفرد به عتي بن ضمرة السعدي، وعن عتي الحسن البصري، ولعل الأقرب أن الحديث مرة يرويه الحسن موقوفاً ومرة مرفوعاً.

أما رواية الحسن عن أبي بن كعب دون ذكر عتي، فقد قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وهو من النوع الذي لا يوجد للتابعي إلا الراوي الواحد، فإن عتي بن ضمرة السعدي ليس له راو غير الحسن، وعندي أن الشيخين علاه بعله أخرى، وهو أنه روي عن الحسن، عن أبي دون ذكر عتي" ثم ذكر رواية يزيد بن الهاد كما في الوجه الثالث، ثم قال: "هذا لا يعلل حديث يونس بن عبيد، فإنه أعرف بحديث الحسن من أهل المدينة ومصر، والله أعلم".

وعتي بن ضمرة السعدي قد وثقه ابن سعد، وابن حبان، وابن حجر، ونقل ابن حجر عن ابن المديني قوله: "مجهول، سمع من أبي بن كعب أحاديث لا نحفظها إلا من طريق الحسن، وحديثه يشبه حديث أهل الصدق، وإن كان لا يعرف". ولعل الأقرب أنه ثقة، ولكنه قليل الحديث، ويشكل عليه تفرده بهذا الحديث، وقد يقال: إن مثله لا يقبل تفرده لقلة حديثه، وبما ذكره ابن المديني. انظر ترجمته: (طبقات ابن سعد (١٤٦/٧)، الثقات لابن حبان (٢٨٦/٥)، تهذيب الكمال (٣٢٨/١٩)، تقريب التهذيب (ترجمة: ٤٤٤٥).

وقد صحح الحديث الحاكم كما في المستدرک، وقال الهيثمي مجمع الزوائد (١٩٩/٨): "رواه عبد الله بن أحمد، ورجاله رجال الصحيح غير عتي بن ضمرة وهو ثقة". والالباني في سلسلة الأحاديث

وصلى عليه جبريل^(١) [٢] وفي تاريخ ابن عساكر عن ابن عباس رضي الله عنهما: [أن رسول الله ﷺ قال: (كبرت الملائكة على آدم أربع)^(٣)، وفي تاريخ ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما أيضا^(٤): أن شيئا^(٥) عليه [الصلاة و]^(٦) السلام قال لجبريل: (صل على آدم، فقال: تقدم أنت فصل على أبيك،

الضعيفة والموضوعة (٤٠٥/٦).

(١) ذكره ابن الجوزي في كتاب التبصرة (٢٨/١) والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم (٢٢٨/١)

(٢) ما بين المعكوفتين زيادة من (ط).

(٣) تاريخ دمشق (٤٥٨/٧) من طريق محمد بن زياد عن ميمون بن مهران، عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: (كبرت الملائكة على آدم أربعاً) وأخرجه الدوري في تاريخ ابن معين (٢٥٤/٢)، والعقيلي في الضعفاء الكبير (٦٧/٤)، وابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال (٢٩٩/٧)، جميعهم من طريق محمد بن زياد به. قال الدوري: قيل له - وهو في السوق - : هذه الأحاديث سمعتها؟ فقال: قد سمعتها، وكان كذاباً خبيثاً. وذكر العقيلي قول الإمام أحمد: "كذاب خبيث أعور، يضع الحديث كذاب". وبهذا يتضح أن الحديث موضوع.

(٤) ما بين المعكوفتين زيادة من (ط).

(٥) في (ط): شيساء، والمثبت من كتب التخريج الآتي ذكرها.

(٦) ما بين المعكوفتين زيادة من (ط).

وكبر^(١) عليه ثلاثين تكبيرة، فأما خمس فهي الصلاة، وخمس وعشرون تفضيلاً^(٢) لآدم^(٣).

وهذه آثار متعاضدة^(٤) على أن صلاة الجنازة^(٥) كانت مشروعة، ويعد أن لا يكون شرع سواها، ثم رأيت في شرح مسند الإمام الشافعي للإمام الرافعي^(٦): أن صلاة الصبح صلاة آدم، والظهر لداود، والعصر لسليمان،

(١) في (ط): فكير.

(٢) في (ط): تفضيلاً.

(٣) تاريخ الرسل والملوك لابن جرير (١/١٦١) من طريق ابن سعد قال: أخبرني هشام بن محمد قال: أخبرني أبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس قال: ((لما مات آدم قال شيث لجبرئيل صلى الله عليهما: صل على آدم، قال: تقدم أنت، فصل على أبيك، وكبر عليه ثلاثين تكبيرة، فأما خمس فهي الصلاة، وأما خمس وعشرون فتفضيلاً لآدم)) قلت: والأثر عند ابن سعد في الطبقات الكبرى (٣٣/١) وفيه قصة آدم، ومن طريق ابن سعد أيضاً أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٢٣/٢٦٨). والأثر بهذا الإسناد ضعيف جداً لأنه من رواية هشام بن محمد الكلبي، وهو متروك قاله الدارقطني، وقال الإمام أحمد: "من يحدث عنه؟ إنما هو صاحب سمر ونسب، ما ظننت أن أحداً يحدث عنه". قال ابن معين: "غير ثقة وليس عن مثله يروى الحديث". انظر ترجمته: الكامل في الضعفاء (٨/٤١٢)، الضعفاء والمتروكون للدارقطني (ص: ١٩٢)، لسان الميزان (٨/٣٣٨).

(٤) قلت: تقدم في تخريج هذه الآثار إما ضعيفة أو موضوعة، والاستدلال بها على صلاة الجنازة فيه نظر، والله أعلم.

(٥) في (ط): الجنائز.

(٦) عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسن القزويني الإمام الجليل أبو القاسم الرافعي، قال الذهبي: شيخ الشافعية، عالم العجم والعرب، صاحب الشرح الكبير، ولد سنة خمس وخمسين وخمس مائة، وتوفي سنة ثلاث وعشرين وست مائة. انظر ترجمته: (سير اعلام النبلاء: ٢٢/٢٥٤، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: ٨/٢٨١، طبقات الشافعية للأسنوي: ١/٢٨١).

والمغرب ليعقوب، والعشاء ليونس^(١)، [وورد فيه خبر بعيد من الصحة، لكن إلى الآن لم أقف في كلام أحد من الأئمة على تعيين ما كانوا يستقبلونه]^(٢) والذي يقع في ظني أنهم كانوا يستقبلون الكعبة^(٣)، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيًا﴾ [سورة البقرة: ١٤٨]

(١) شرح مسند الشافعي (١/ ٢٥٣) عن عائشة رضي الله عنها أنه سئل عن هذه الصلوات فقال: "هذه موارد آبائي وإخواني: أما صلاة الهاجرة فتاب الله على داود حين زالت الشمس فصلى الله تعالى أربع ركعات، فجعلها الله لي ولأمتي تمحيصاً ودرجات، ونسب صلاة العصر إلى سليمان، والمغرب إلى يعقوب، وصلاة العشاء إلى يونس، وصلاة الفجر إلى آدم" وأخرجه أيضاً في التدوين في أخبار قزوين مطولاً (٣/ ٣٧٩ - ٣٨٠) والحاكم في تاريخ نيسابور - كما ذكره ابن حجر في لسان الميزان (٥/ ٢٣٩) مختصراً -، وقال الحاكم: لو صح لكان على شرط الشيخين. = قال الحافظ ابن حجر: فذكر الحديث بطوله وهو موضوع. ثم قال: كلهم ثقات إلا الأحنف أبو أحمد بن خليفة، المعروف بابن الأحنف، من أهل نيسابور. وقال الحاكم: "وقد تكلم فيه جماعة من مشايخنا، وحدث عن الثقات أحاديث منكراً". انظر: لسان الميزان (٥/ ٢٣٩). قلت: قال الذهبي: "وله حديث منكر تفرد به كأنه موضوع". تاريخ الإسلام (٧/ ٥٤٠).

(٢) ما بين المعكوفتين من (ط).

(٣) قال ابن عادل الحنبلي رحمه الله بعد ذكره لأقوال المفسرين حول وجود الكعبة وتاريخها: "فدلت هذه الأقوال المتقدمة على أن الكعبة كانت موجودة في زمان آدم عليه السلام، ويؤيده أن الصلوات كانت لازمة في جميع أديان الأنبياء؛ لقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَمَّ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَءِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَةُ الرَّحْمَنِ حُرُّوا سُجَّدًا وَسُكُوتًا﴾ [سورة مريم: ٥٨]. ولما كانوا يسجدون لله: فالسجود لا بد له من قبلة، فلو كانت قبلة شيث وإدريس ونوح موضعاً آخر سوى القبلة: لبطل قوله: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ [سورة آل عمران: ٩٦].. فدل ذلك على أن قبلة أولئك الأنبياء هي الكعبة".

اللباب في علوم الكتاب " (٥/ ٤٠١) .

قال مجاهد وغيره: " لكل أهل ملةٍ أو لكل قوم" ^(١)، ولا شك أن آدم عليه السلام أول من دخل في هذا العموم، وإذا ^(٢) كانت له قبلة مخصوصة فالظاهر أنها الكعبة، فإنه لم يكن إذ ذاك موضع معظم مقصود بالزيارة منسوب إلى الله تعالى نسبة ظاهرة سواها، وقد قدمنا ^(٣) أنه كان يحج إليها ويطوف ^(٤)، فلا يبعد أنه كان يصلي إليها ^(٥).

فصل (٦): وأما الأنبياء الذين كانوا من بعده إلى زمان إبراهيم الخليل عليه [الصلاة] ^(٧) والسلام فإنه لم يبلغنا عنهم في الاستقبال إلا ما قدمناه ^(٨) عن أبي العالية، ومعلوم أنهم كانوا يعظمون البيت ويحجون، [١/ب] ويطوفون به، ويصلون عنده ويدعون، وقد جاءت الروايات بذلك صريحة عن نوح، وهود، وصالح، وشعيب ^(٩)،

(١) تفسير الطبري (٣/ ١٩٢) عن مجاهد في قول الله عز وجل: "ولكلٍ وجهة" قال: لكل صاحب ملة.

(٢) في (ط): إذا.

(٣) ص: ١٥.

(٤) في (ط): بها.

(٥) قلت: تقدم تخريج الآثار والروايات التي فيها حج أم عليه السلام وطوافه بالكعبة، وأن تلك الآثار ضعيفة بل بعضها موضوع.

(٦) في (ط): قال.

(٧) ليست في (ط).

(٨) ص: ١٢.

(٩) قلت: اختلف العلماء في مسألة حج الأنبياء، فقليل: جميع الأنبياء عليهم السلام قد حجوا البيت من لدن آدم إلى نبينا محمد ﷺ، قال الهيثمي -عن الحج-: " وهو من الشرائع القديمة.... وقال ابن إسحاق لم يعث الله نبيا بعد إبراهيم إلا حج، والذي صرح به غيره أنه ما من نبي إلا حج، خلافا لمن استثنى هودا وصالحا صلى الله عليهم وسلم" وقال في الفتاوى: " وشعار الأنبياء فإنه ما من نبي إلا حج البيت خلافا لمن استثنى هودا وصالحا". وقال النووي: " فإن الحج أحد أركان

الدين وَمِنْ أعظم الطاعات لرب العالمين وهو شِعَارُ أنبياء الله". وهذا ما ذهب إليه ابن كثير أيضا حيث قال: " ما من نبي إلا وقد حج البيت إلا ما كان من هود وصالح، قلت: وقد قدمنا حجهما إليه".

وقيل: حج جميع الأنبياء إلا هودا وصالحاً، قال ابن إسحاق: " حدثني ثقة من أهل المدينة عن عروة بن الزبير أنه قال: " ما من نبي إلا وقد حج البيت، إلا ما كان من هود وصالح، ولقد حجه نوح، فلما كان من الأرض ما كان من الغرق أصاب البيت ما أصاب الأرض، فكان البيت ربوة حمراء، فبعث الله تعالى هوداً، فتشأغل بأمر قومه، حتى قبضه الله عز وجل إليه، فلم يحجه حتى مات، ثم بعث الله تعالى صالحاً فتشأغل بأمر قومه، فلم يحجه حتى مات، فلما بوأه الله عز وجل لإبراهيم حججه، ثم لم يبق نبي إلا حجه"، ورواه البيهقي عن عروة بن الزبير مختصراً قال: " ما من نبي إلا وَقَدْ حَجَّ الْبَيْتُ إِلَّا مَا كَانَ مِنْ هُودٍ، وَصَالِحٍ".

وقيل: حج البيت من الأنبياء خمسة وسبعون نبياً، وقد ذكر هذا عن مجاهد حيث قال: "حج خمسة وسبعون نبياً كلهم قد طاف بالبيت".

وقيل: حج البيت كل نبي بعد خليل الله إبراهيم عليه السلام، قال الأزرقي رحمه الله: " ذكر حج إبراهيم عليه السلام وأذانه بالحج وحج الأنبياء بعده، وطوافه وطواف الأنبياء بعده"، ثم ذكر عن ابن إسحاق قال: "كان إبراهيم عليه السلام يحجه كل سنة على البراق، قال: وحجت بعد ذلك الأنبياء والأئم". انظر: (أخبار "أخبار مكة" للأزرقي (١/ ٦٨-٦٩) سنن البيهقي (٥/ ٢٨٨) الايضاح في مناسك الحج والعمرة ص ٢٦، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٣/ ٤).

قلت: ولعل الأقرب في هذا ما جاء في حديث حسن بمجموع طرقه، وهو ما رواه الطبراني في معجمه الكبير (٤٥٢/١١ رقم: ١٢٢٨٣) عن ابن عباس ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: ((صلى في مسجد الخيف سبعون نبياً، منهم موسى كأني أنظر إليه، وعليه عباءتان قطوانيتان، وهو محرم على بعير من إبل شنوءة مخطوم بخطام ليف له ضفران))، وأخرجه الفاكهي في أخبار مكة (٤/ ٢٣٤ رقم: ٢٥٤٢)، وابن المخلص في المخلصيات (٢/ ١٦٣ رقم: ١٢٨٥) جميعهم من طريق عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبير به. وإسناده حسن، كما حسنه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٣٧/٥)، وله شاهد من حديث أبي موسى، وأنس ؓ، كما عند أبي يعلي الموصلي في مسنده برقم: ٤٢٧٥، ٧٢٣١).

وقصة عاد في (١) إرسالهم من يستسقي لهم بالحرم مشهورة (٢)

(١) في (ط): وفي.

(٢) قلت ذكرها ابن عساكر في تاريخ دمشق (٨٤/٧٤) حيث قال: وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: إذا أراد الله بقوم سوءا حبس عنهم المطر، وحبس عنهم كثرة الرياح. قال: فلبثوا بذلك ثلاث سنين لا يستغفرون الله، فقال لهم هود: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ [سورة هود: ٥٢] يعني: برزق متتابع ﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ﴾ [سورة هود: ٥٢] يعني: في الغنى والعدد، ﴿فُتًى كُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ﴾ [سورة هود: ٥٢] فأبوا إلا تماديا. فلما أصابهم الجهد أنفوا أن يطلبوا إلى هود أن يستسقي لهم، ونزل بهم البلاء، وجهدوا، فطلبوا إلى الله الفرج، وكان طلبتهم عند البيت الحرام، مسلمهم، ومشرِكهم، فتجمع بها ناس كثير مختلفة أديانها، وكلهم معظَّم لمكة، يعرف حرمتها ومكانتها من الله عز وجل. وذكر ابن جرير الطبري في تاريخه: (٢٢١/١) قصة هلاك عاد واستسقايتهم في مكة. كما ذكرها أيضا ابن كثير في تفسيره (٧٠/٣)، (٣٩١/٣). وهذه من الأخبار التي تروى ولا ينبني عليها حكم بإثبات أو نفي.

وقد قال (١): ما من نبي هلك قومه إلا ذهب بعدهم إلى مكة، فأقام بها يعبد الله حتى يموت، فقبورهم حول البيت (٢)، فمقتضى (٣) هذا لا يبعد أنهم كانوا يصلون إليه، وقد ذكر أبو العالية أنه رأى مسجد صالح وهو منحوت، وقبلته إلى البيت الحرام، وكذلك قبلة دانيال (٤).

(١) في (ط): روي.

(٢) أخرج الأزرق في "أخبار مكة" (١/ ٦٨، ٢/ ١٣٣)، من حديث عطاء بن السائب، عن ابن سابط عن النبي ﷺ قال: ((كان النبي من الأنبياء إذا هلكت أمته لحق بمكة فيتبع فيها النبي، ومن معه حتى يموت فيها، فمات بها نوح، وهود، وصالح، وشعيب، وقبورهم بين زمزم والحجر)). وأخرجه ابن جرير في "التفسير" (١/ ٤٤٨) بنحوه، وهذا مرسل فعبد الرحمن بن سابط ثقة تابعي كثير الإرسال كما ذكر ذلك عنه في ترجمته، انظر: (تهذيب الكمال ١٧/ ١٢٣، تقريب التهذيب ترجمة رقم: ٣٨٦٧)، وقد ورد في ذلك آثار يعضد بعضها بعضاً ولا يخلوا أسانيداً من مقال، ولا يمكن إثبات ذلك إلا بنص صحيح عن رسول الله ﷺ، والله أعلم. ينظر لهذه الآثار: (مصنف عبد الرزاق: ١٢٠/ ٥، طبقات ابن سعد: ٤٣/ ١، أخبار مكة للفاكهي: رقم ١٠٩٠، مستدرک الحاكم: ٦١٥/ ٢)

(٣) في (ط): فبمقتضى.

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره (٣/ ٢٠٦) بسنده عن الربيع قال: إنَّ يهودياً خاصم أبا العالية فقال: إن موسى عليه السلام كان يصلّي إلى صخرة بيت المقدس. فقال أبو العالية: كان يصلّي عند الصخرة إلى البيت الحرام. قال: قال: فبيني وبينك مسجد صالح، فإنه نخته من الجبل. قال أبو العالية: قد صلّيت فيه وقبلته إلى البيت الحرام. قال الربيع: وأخبرني أبو العالية أنه مرّ على مسجد ذي القرنين، وقبلته إلى الكعبة.

فإن (١) قلت: أنى يكون هذا وقد خرب الطوفان البيت، وأزال رسمه (٢)؟ قلت: قد قال مجاهد: خفي موضع الكعبة ودرس من الغرق وبقي مكانها أكمة حمراء لا تعلوها السيول (٣)، غير أن الناس كانوا يعلمون أن موضع البيت

(١) في (ط): وإن.

(٢) في (ط): رسمه.

(٣) أخرجه الأزرقي في أخبار مكة ٥٣/١، من طريق سعيد بن سالم، عن ابن جريج، عن مجاهد قال:

كان موضع الكعبة قد خفي، ودرس في زمن الغرق فيما بين نوح وإبراهيم عليهما السلام، قال: وكان موضعه أكمة حمراء مدرة لا تعلوها السيول غير أن الناس يعلمون أن موضع البيت فيما هنالك، ولا يثبت موضعه، وكان يأتيه المظلوم، والمتعوز من أقطار الأرض، ويدعو عنده المكروب، فقل من دعا هنالك إلا استجيب له، وكان الناس يحجون إلى موضع البيت حتى بوأ الله مكانه إبراهيم عليه السلام لما أراد من عمارة بيته، وإظهار دينه وشرائعه، فلم يزل منذ أهبط الله آدم عليه السلام إلى الأرض معظما محرمًا بيته تتناسخه الأمم، والملل أمة بعد أمة، وملة بعد ملة "، قال: «وقد كانت الملائكة تحجه قبل آدم عليه السلام» وفي إسناده سعيد بن سالم القداح، وثقه ابن معين في رواية الدارمي، وقال مرة ليس به بأس، وقال أبو حاتم: محله عندي الصدق، وقال ابن عدي: حسن الحديث وأحاديثه مستقيمة، وقد أخذ عليه الإرجاء، قال ابن حجر: صدوق يهتم. انظر ترجمته: (تاريخ الدارمي ترجمة رقم: ٣٦٣، الكامل لابن عدي ٤/٤٥٢، تهذيب الكمال ١٠/٤٥٤، تقريب التهذيب ترجمة رقم: ٢٣١٥) والأثر إلى مجاهد حسن، إلا أن مثل هذه الأخبار هي من أمور الغيب، ومن قصص الأمم السابقة والتي لا يمكن الجزم بها إلا برواية صحيحة عن رسول الله ﷺ، وأما والحال كهذه فتبقى من سرد التاريخ، والله أعلم.

في (١) هنالك، فكان يأتيه المظلوم والمتعوذ (٢) من أقطار الأرض، ويدعو عنده المكروب فيستجاب له (٣)، وهذا أصح (٤) مما رواه الفاكهي (٥) عن حذيفة أنه رفع فلم يحججه أحد بين نوح وإبراهيم [عليهما السلام] (٦).

(١) في (ط): فيما.

(٢) في (ط): والمبعود.

(٣) قلت: تقدم تخريج الأثر، انظر حاشية رقم (٦) ص: ٢٢.

(٤) تقدم أن أثر مجاهد سنده حسن، انظر حاشية رقم (٦) ص: ٢٢.

(٥) قلت: لم أجده في أخبار مكة للفاكهي، نعم أخرج البيهقي في سننه الكبرى (٢٨٨/٥)، رقم: ٩٨٣٧ بسنده عن ابن إسحاق قال: حدثني الثقة من أهل المدينة، عن عروة ابن الزبير أنه قال: ((ما من نبي إلا وقد حج البيت، إلا ما كان من هود، وصالح، ولقد حججه نوح، فلما كان من الأرض ما كان من الغرق أصاب البيت ما أصاب الأرض، وكان البيت ربوة حمراء، فبعث الله هودا -عليه السلام- فتشاغل بأمر قومه حتى قبضه الله إليه فلم يحججه حتى مات فلما بوأه الله لإبراهيم عليه السلام حججه ثم لم يبق نبي بعده إلا حججه)) وذكره ابن عساكر في تاريخ دمشق (٩٠/٧٤) والسيوطي في الدر المنثور (٦٦٩/١). وهذا الأثر عن عروة في إسناده راوي مبهم وهو شيخ ابن إسحاق، وقد قيل عن ابن إسحاق أنه يروي عن المجاهيل، وخلاصة منزلة ما يرويه ابن إسحاق، ما ذكره ابن حجر بقوله: "ما ينفرد به وإن لم يبلغ الصحيح فهو في درجة الحسن إذا صرح بالتحديث." فتح الباري (١٦٣/١١).

(٦) ما بين المعكوفتين زيادة من (ط).

وأما الخليل (١) إبراهيم عليه السلام [فإنه لما بعثه الله تعالى إلى نمرود، وهو بأرض بابل، وكان من أمره ما قصه الله تعالى في كتابه العزيز (٢)، حين نجاه منه وخلصه من كيده ومكره، هاجر عند ذلك إلى الشام، واستقر بالأرض المقدسة متخلياً لعبادة الله، متوجهاً إليها، وأهل الكتاب يزعمون أنه ضرب قبته شرقي بيت المقدس، وفي هذه المدة حملت هاجر وولدت إسماعيل، وكان من أمرها مع سارة ما هو مشهور فنقلها إبراهيم بابنها إلى وادي مكة شرفها الله تعالى، وكان يزورهم على [البراق] (٣) المرة بعد المرة، ثم يرجع إلى الأرض المقدسة وفي هذه المدة] (٤) لم (٥) يبلغنا أين كان يستقبل [قبل أن يأمره] (٦) الله تعالى

(١) في (ط): أبونا بدل الخليل.

(٢) قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٨].

(٣) جاء في المخطوط: (السراق) والمثبت كما في النصوص، وقد أشار محقق الكتاب (ص ١٨١) أنه في نسخة (البراق)، وهذا هو الأصح. قلت: روى ابن جرير في تفسيره (٤٢١/١٤) عن ابن المسيب وأبي سلمة بن عبد الرحمن: ((أن رسول الله ﷺ أُسري به على البراق، وهي دابة إبراهيم التي كان يزور عليها البيت الحرام، يقع حافرها موضع طرفها)). في قصة الإسراء رواه كلهم ثقات، إلا أن الخبر مرسل.

(٤) ما بين المعكوفتين زيادة من (ط).

(٥) في المخطوط: فلم. ولعل هذا التعديل أنسب لسياق الجملة.

(٦) في (ط): فلما أمره.

ببناء البيت الحرام، فلما (١) بناه استقبله (٢) هو (٣) وبنوه من (٤) بعده إلى زمن موسى عليه الصلاة (٥) والسلام، لا أعلم في ذلك خلافا بين المسلمين، (٦) وإنما خالف في ذلك اليهود، ففي تفسير الواحدي (٧) عن ابن عباس (رضي الله عنهما) (٨) في قوله تعالى : ﴿ مَا وَلَّهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا ﴾ [سورة البقرة: ١٤٢] أن ضمير (قبلتهم)، و(كانوا)، يعود (٩) إلى إبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق،

(١) ليست في (ط).

(٢) في (ط): واستقبله.

(٣) ليست في (ط).

(٤) ليست في (ط).

(٥) ليست في (ط).

(٦) قلت روى البخاري في صحيحه (٣/١٢٢٧، رقم: ٣١٨٤) من حديث ابن عباس في قصة ترك

إبراهيم عليه السلام لسارة وابنها إسماعيل وجاء في الحديث قوله: ((فانطلق إبراهيم حتى إذا كان

عند الثنية حيث لا يرونه استقبل بوجهه البيت ثم دعا بمؤلاء الكلمات ورفع يديه فقال : ﴿ رَبَّنَا

إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا

الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ

يَشْكُرُونَ ﴾ [سورة إبراهيم: ٣٧]. وفي هذا دليل على استقباله للبيت حتى قبل رفعه وبنائه.

(٧) في (ط): الواحد، وهو خطأ، وفيه أيضا (في الواحدة) وهي خطأ أيضا وزيادة لا معنى لها.

(٨) من (ط).

(٩) في (ط): يعودون.

ويعقوب، والأسباط، لأنهم كانوا يزعمون أن قبلة إبراهيم كانت بيت المقدس (١)، انتهى (٢).

وليس ذلك بأول بختهم (٣) ومكابرهم، قال ابن عباس، وغيره في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَيْسَكَ قِبْلَةٌ تَرْضَاهَا﴾ [سورة البقرة: ١٤٤] قالوا: الكعبة (٤)، لأنها كانت قبلة إبراهيم، فإن قلت: لو كان إبراهيم وبنوه استقبلوا (٥) الكعبة لدفنوا إليها،

(١) التفسير الوسيط (٢٢٤/١) قال الواحدي: "قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ﴾ [سورة البقرة: ١٤٢] الآية، نزلت في تحويل القبلة، قال ابن عباس: عني بالسفهاء: يهود المدينة..... ما ولاهم أي: عدلهم وصرفهم، ﴿مَا وَلَّهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمْ أَلَّا كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ﴾ [سورة البقرة: ١٤٢] يعنون بيت المقدس.
(٢) ليست في (ط).

(٣) في (ط) فريتهم، والبهت: قال ابن فارس في مقاييس اللغة (٣٠٧/١، مادة: بهت): "الباء والهاء والتاء أصل واحد، وهو كالداهش والحيرة. يقال بهت الرجل يبهت بهتا. والبهته الحيرة. فأما البهتان فالكذب. يقول العرب: يا للبهتة، أي يا للكذب"، وقال ابن منظور في لسان العرب (١٢/٢-١٣، مادة: بهت): "والبهتان: افتراء، لا يعلمه فيبهت منه، والاسم البهتان، وبهت الرجل أبهته بهتا إذا قابلته بالكذب".

قلت وقد جاء في الحديث وصف اليهود بأنهم قوم يُهْتُّ، وذلك فيما رواه البخاري في صحيحه (١٣٢/٥ رقم: ٣٣٢٩) من حديث عبدالله بن سلام رضي الله عنه في قصة إسلامه حيث قال: "يا رسول الله إن اليهود قوم بهت، إن علموا بإسلامي قبل أن تسألهم بهتوني عندك...." الحديث.
(٤) تفسير ابن جرير (٦٦٣/٢).
(٥) في (ط): يستقبلون.

وها أنت ترى نصائب قبورهم الشريفة دالة على أنهم وضعوا^(١) إلى الصخرة، قلت: الظاهر أنهم موضوعون على صفة الاستلقاء^(٢)، كما يوضع المحتضر في أحد الوجهين، وقد قيل إن شخصا [تجاسر]^(٣) ونزل بالمغارة ووصل إليهم فوجد سيدنا [٢/أ] الخليل عليه السلام مستلقيا على سرير^(٤)، وأما سيدنا موسى عليه السلام فالروايات عنه مضطربة، وحاصل ما وقفت عليه من كلام الناس فيه ثلاثة أقوال:

القول الأول^(٥): أنه كان يصلي إلى الصخرة، ويدل لذلك ما روي في فتح بيت المقدس أن عمر رضي الله عنه استشار كعبا أين يضع المسجد؟ فقال: اجعله خلف الصخرة، فتجتمع القبلتان، قبله موسى، وقبله محمد صلى الله عليه وسلم، فقال: ((ضاهيت^(٦) اليهودية)).^(٧)

(١) في (ط): موضوعون.

(٢) وهو النوم على القفا (الظهر). انظر: تهذيب اللغة (٢٢٨/٩)، لسان العرب (٢٥٦/١٥).

(٣) ما بين المعكوفتين ليست في (ط).

(٤) في (ط): سريره. وقصة دفن إبراهيم عليه السلام في المغارة ذكرها ابن كثير في البداية والنهاية (٤٠٣/١) ولم أقف على اسم الشخص الذي نزل في المغارة.

(٥) في (ط): أحدها.

(٦) في (ط): ضاحيت، وفيه تصحيح من المحقق بقوله: (ضاهيت)، وهذا هو الصواب - كما سيأتي في تخريج الأثر -، ومعناه: أي شابهتها وعارضتها. انظر: (النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: ١٠٦/٣، لسان العرب: ٤٨٨/١٤).

(٧) قلت: أخرج الإمام أحمد في مسنده (٣٧٠/١، رقم: ٢٦١) بسنده عن عبيد بن آدم، قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول لكعب: أين ترى أن أصلي؟ فقال: إن أخذت عني صليت خلف الصخرة،

والقول^(١) الثاني: أنه كان يستقبل الكعبة^(٢)، [وهذا قول أبي العالية^(٣) في مناظرته لبعض اليهود، قال اليهود: كانوا يستقبلون الصخرة، وقال أبو العالية: بل كان يصلي إلى المسجد الحرام]^(٤) وبهذا جزم بعض أئمة النقل ممن

فكانت القدس كلها بين يديك، فقال عمر رضي الله عنه: ((ضاهيت اليهودية، لا، ولكن أصلي حيث صلى رسول الله ﷺ، فتقدم إلى القبلة فصلى))، وأخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام في الأموال (٢٦٠/١، رقم ٤٥١) من طريق الهيثم بن عمران العنسي، قال: سمعت جدي عبد الله بن أبي عبد الله، يقول: لما ولي عمر بن الخطاب زار أهل الشام، فذكره بنحوه.

والأثر بهذين الطريقين إسنادهما ضعيف، إسنادهما أحمد فيه أبو سنان: عيسى بن سنان الحنفي القسمللي، ضعيف قد ضعفه الإمام أحمد، ويحيى بن معين، وغيرهم، قال الذهبي: ضعف ولم يترك، وقال ابن حجر: لين الحديث. انظر ترجمته: (تهذيب الكمال: ٦٠٦/٢٢، الكاشف، ترجمة: ٤٣٧٤، التقريب، ترجمة: ٥٢٩٥).

وإما إسناده القاسم، ففيه الهيثم بن عمران، ذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ولم يذكره بجرح ولا تعديل، وذكره ابن حبان في الثقات، ولم أقف على جرح أو تعديل فيه، فهو مجهول الحال، وأما جده فقال الخطيب البغدادي -في المتفق والمفترق- عنه: من أفاضل أهل دمشق، يروي أحاديث مراسيل حدث عنه الهيثم بن عمران.

انظر ترجمتهما: (الجرح والتعديل: ٨٢/٩-٨٣، الثقات: ٥٧٧/٧، المتفق والمفترق: ١٤٢٧/٣، تاريخ دمشق: ١١٤/٧٤).

(١) ليست في (ط).

(٢) قلت: وهذا قول ابن عباس رضي الله عنه، ومجاهد، والحسن البصري، ومقاتل بن سليمان، وغيرهم. انظر: تفسير الطبري (٢٥٧/١٢).

(٣) انظر: الاستذكار (٢٠/١)، الروض الأنف (٦٩/٤).

(٤) زيادة من (ط).

[عاصرنا^(١) إسناده القول]^(٢) [عنه الكلام في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [سورة البقرة: ١٤٣] ، والقولان عندي محتملان لأنه عليه السلام كان يعظم المكانين قطعاً، أما تعظيمه الكعبة فيما ثبت من حجه إليها^(٣)، وأما تعظيمه لبيت المقدس فلسؤاله عليه السلام [عند الموت أن يدنيه منه ولو رمية بحجر^(٤)].^(٥)

(١) في المخطوط: عاصرنا، والمثبت من (ط) وبه يستقيم الكلام مع ما بعده.

(٢) في (ط): ممن عاصرنا إسناده القول.

(٣) قلت: أخرج مسلم في صحيحه (١/١٥٢، رقم: ١٦٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنه : أن رسول الله ﷺ مر بوادي الأزرق، فقال: «أي واد هذا؟» فقالوا: هذا وادي الأزرق، قال: «كأني أنظر إلى موسى عليه السلام هابطاً من الثنية، وله جوار إلى الله بالتلبية»..... الحديث.

(٤) قلت: أخرج مسلم في صحيحه (٤/١٨٤٢، رقم: ٢٣٧٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: أرسل ملك الموت إلى موسى عليه السلام، فلما جاءه صكه ففقأ عينه، فرجع إلى ربه فقال: أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت، قال فرد الله إليه عينه وقال: ارجع إليه، فقل له: يضع يده على متن ثور، فله، بما غطت يده بكل شعرة، سنة، قال: أي رب ثم مه؟ قال: ثم الموت، قال: فالآن، فسأل الله أن يدنيه من الأرض المقدسة رمية بحجر، فقال رسول الله ﷺ: «فلو كنت ثم، لأريتكم قبره إلى جانب الطريق، تحت الكثيب الأحمر».

(٥) ما بين المعكوفتين زيادة من (ط). (فلسؤاله عليه السلام عن الموت إلا دنا منه ولو رمته بحجر) هكذا في المطبوع واللفظ المثبت أعلاه ليستقيم المعنى مع ما في الحديث المتقدم.

والقول^(١) الثالث: أنه كان يستقبل قبة الزمان^(٢)، وتسمى قبة العهد، وهي التي أمره^(٣) الله تعالى بعملها من خشب الشمشاد^(٤) مزينة بالحرير والذهب والفضة، فلما توفي وقام [بالأمر]^(٥) بعده فتاه يوشع بن نون، واستقرت يده على بيت المقدس، نصب القبة المذكورة على الصخرة، فكان^(٦) وجميع بني إسرائيل يصلون إليها، وجرى على^(٧) ذلك من بعدهم جيلاً بعد جيل، فلما بادت لطول الزمان صلوا إلى مكانها الذي كانت فيه وهو الصخرة^(٨)، والظاهر أن ذلك كان بوحي من الله^(٩)، وإلا لم يوافقهم سيدنا رسول الله ﷺ فمن ثم

(١) ليست في (ط).

(٢) قال البقاعي في نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (٣٧٠/٢): "كما أمر الرب موسى، ومنها أنه أمرهم - كما بين في السفر الثاني - بنصب قبة الزمان التي كانوا يصلون إليها، ويسمع موسى الكلام منها". و (٧٤٤/٢): "فشرع له بعض الأحكام وأمره بنصب قبة الزمان التي يوحى إليه فيها يصلون إليها".

(٣) في (ط): أمر.

(٤) هكذا في المخطوط، وفي (ط): خشب السمار، قال ابن خلدون في تاريخه (٩٦/٢): "ثم أمر الله موسى ببناء قبة للعبادة والوحي من خشب الشمشاد، ويقال هو السنط وجلود الأنعام وشعر الأغنام". وشجر الشمشاد يعمل منه خشب اسمه: نُضار. ويقال الشمشاد أو الشمشاذ هو: البقس، ويقال: بقسيس: شجر كالآس ورقاً وحياً، أو هو الشمشاذ.... خشبه صلب يعمل منه بعض الأدوات. انظر: (القاموس المحيط: ٥٣٣، تاج العروس: ٤٦٠/١٥، المعجم الوسيط: ٦٥).

(٥) زيادة من (ط).

(٦) في (ط): هو.

(٧) في (ط): عكس، وهو خطأ.

(٨) البداية والنهاية (٣٠٨/١).

(٩) قلت تقدم: ذكر بناء القبة والأمر بالعبادة والصلاة إليها. انظر: حاشية رقم (٢) و(٤) في هذه الصفحة.

كانت^(١) قبلة الأنبياء الذين سكنوا الأرض المقدسة^(٢)، وكانوا مع ذلك يعظمون البيت الحرام ويحجون، [كما]^(٣) قال ابن إسحاق^(٤): ما بعث الله نبيا بعد إبراهيم إلا وقد حج البيت^(٥). [وقد جاء في كثير من الروايات^(٦) التنصيص على موسى، وعيسى، ويونس، عليهم السلام تلييتهم^(٧) صلى الله عليهم وسلم]^(٨).

(١) في (ط): كان.

(٢) ذكر ابن عطية في تفسيره (١/ ٢١٩) عن الضحاك قال: "إن الأحرار قالوا للنبي ﷺ: إن بيت المقدس هو قبلة الأنبياء.

(٣) ما بين المعكوفتين من (ط).

(٤) محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار الأخباري، أبو عبد الله، القرشي، المطلي مولا، المدني، صاحب- السيرة النبوية- العلامة، الحافظ،

توفي سنة خمسين ومائة. انظر ترجمته: (سير أعلام النبلاء ٣٣/٧، طبقات الحفاظ ٨٢).

(٥) تقدم في (ص: ٢٢).

(٦) روى مسلم في صحيحه (١٥٢/١، رقم: ١٦٦) عن ابن عباس ﷺ، أن رسول الله ﷺ مر بوادي الأزرق، فقال: «أي واد هذا؟» فقالوا: هذا وادي الأزرق، قال: «كأنني أنظر إلى موسى عليه السلام هابطا من الثنية، وله جوار إلى الله بالتلبية»، ثم أتى على ثنية هرشي، فقال: «أي ثنية هذه؟» قالوا: ثنية هرشي، قال: «كأنني أنظر إلى يونس بن متى عليه السلام على ناقة حمراء جعدة عليه جبة من صوف، خطام ناقته خلبة وهو يلي».

وأما عيسى عليه السلام فروى مسلم أيضا (٩١٥/٢، رقم: ١٢٥٢) من حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «والذي نفسي بيده، ليهلن ابن مريم بفج الروحاء، حاجا أو معتمرا، أو ليشنهما» (٧) في (ط): هكذا [تلييم] وقد صحح المحقق الكلمة بقوله لعلها تلييتهم. قلت: وهو الصواب كما في أعلاه.

(٨) ما بين المعكوفتين من (ط).

فصل (١): وأما سيدنا^(٢) رسول الله ﷺ فقد جمع له بين القبلتين قطعاً^(٣)، وإنما [كان وقع]^(٤) الخلاف في كيفية ذلك، والذي صححه الإمام أبو عمر ابن عبد البر^(٥) أنه صلى الله عليه وسلم كان مدة^(٦) مقامه بمكة يستقبل الكعبة^(٧)، فلما قدم المدينة استقبل بيت المقدس ثم تحول إلى الكعبة^(٨)، فيكون

(١) ليست في (ط).

(٢) في (ط): وأما محمد.

(٣) قلت: قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقَبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة البقرة: ١٤٣] وعن البراء بن عازب رضي الله عنه : ((أن النبي صلى الله عليه وسلم كان أول ما قدم المدينة نزل على أجداده، أو قال أخواله من الأنصار، وأنه «صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهراً، أو سبعة عشر شهراً، وكان يعجبه أن تكون قبلته قبل البيت.....» (الحديث)) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه (١٤٧/١)، رقم ٣٩٩، ومسلم في صحيحه (١/٣٧٤)، رقم: ٥٢٥.

(٤) ما بين المعكوفتين من (ط).

(٥) الإمام، العلامة، حافظ المغرب، شيخ الإسلام، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري، الأندلسي، القرطبي، المالكي، صاحب التصانيف الفائقة، توفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة. انظر ترجمته: (سير أعلام النبلاء: ١٨/١٥٣، طبقات الحفاظ: ص: ٤٣١).

(٦) في (ط): بدء، والصواب ما جاء أعلاه.

(٧) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٨/ ٥٥) حيث قال: "وفيه أنه كان يصلي بمكة إلى الكعبة، وهو ظاهره أنه لم يصل إلى بيت المقدس إلا بالمدينة". وقال في الاستذكار (١/ ١٨٠): "وهذا أصح القولين عندي".

(٨) تقدم ذكر حيث البراء بن عازب رضي الله عنه.

النسخ قد وقع مرتين^(١). وفي تفسير الطبري^(٢) عن ابن جريج^(٣) أن^(٤) أول ما صلى بمكة إلى الكعبة، ثم صرف عنها إلى بيت المقدس فصلت إليه الأنصار بالمدينة ثلاث حجج، وفي رواية أخرى له عن قتادة^(٥) حولين^(٦)، فلما هاجر صلوا معه تلك المدة، ثم تحولوا إلى الكعبة، والصحيح الذي أطبق عليه [٢/ب]

(١) قلت: وهذا يعني أن استقبال الكعبة نسخ لما قدم المدينة إلى بيت المقدس، ثم بعد ذلك نسخ استقبال بيت المقدس إلى الكعبة.

(٢) تفسير الطبري (٢/٦٢٣).

(٣) هو: عبد الملك بن عبدالعزيز بن جريج، أبو الوليد، وقيل: أبو خالد، الرومي، مولى بني أمية، عالم أهل مكة، أول من صنف الكتب، ثقة فقيه فاضل، لكنه يدلّس، توفي سنة خمسين ومائة. انظر ترجمته: (سير أعلام النبلاء: ٦/٣٢٥، طبقات الحفاظ: ص: ٨١).

(٤) في (ط): أنه.

(٥) هو: قتادة بن دعامة بن قنادة - وقيل: ابن عكابة -، بن عزيز السدوسي، أبو الخطاب البصري، الحافظ، المفسر، ثقة ثبت، توفي سنة سبع عشرة ومائة، وقيل غي ذلك. انظر ترجمته: (سير أعلام النبلاء: ٥/٢٦٩، طبقات الحفاظ: ص: ٥٤).

(٦) قلت: لم أقف على ما ذكره بأن هذه رواية عن ابن جريج، وإنما هو قول لقتادة كما رواه عنه ابن جرير في تفسيره (٢/٦٢٤) بسنده عنه قال: صلت الأنصار نحو بيت المقدس حولين قبل قدوم النبي ﷺ المدينة، وصلى نبي الله ﷺ بعد قدومه المدينة مهاجرا نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم وجهه الله بعد ذلك إلى الكعبة البيت الحرام.

الأكثر أنَّهُ لم يصل بمكة إلا إلى بيت المقدس^(١)، ولكنه كان يصلي بين الركن اليماني والحجر الأسود، فتكون الكعبة أمامه^(٢)، فيظن من وراءه^(٣) أنه يصلي إليها، ولعله إنما كان يفعل ذلك حباً لاستقبالها لكونها قبلة أبيه إبراهيم^(٤)، أو تألفاً لقريش^(٥)، فلما قدم

(١) وهو قول أبي إسحاق الحربي، وقتادة، والسدي، انظر: تفسير الطبري (٢/٦١٥-٦٤٠)، التمهيد (٤٩/٨-٥٥)، فتح الباري لابن رجب (١/١٨٣).

(٢) قلت: وهذا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه، وذلك فيما أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٥/١٣٦، رقم ٢٩٩١) بسنده عنه قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وهو بمكة نحو بيت المقدس، والكعبة بين يديه، وبعد ما هاجر إلى المدينة ستة عشر شهراً، ثم صرف إلى الكعبة" وأخرجه البزار في مسنده (رقم: ٤٨٢٥)، والطبراني في معجمه الكبير (رقم: ١١٠٦٦) جميعهم من طريق الأعمش، عن مجاهد، عن ابن عباس رضي الله عنه، وإسناده صحيح.

(٣) في (ط): يراه.

(٤) وقد ذكر ذلك ابن عبد البر في الاستذكار (١/١٨٠) حيث قال: "كان يستقبل بمكة الكعبة لصلاته على ما كانت عليه صلاة إبراهيم، وإسماعيل".

(٥) قال الطبري في تفسيره (٢/٦٥٨) فقال الله جل ثناؤه: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [سورة البقرة: ١٤٤] وقال آخرون: بل كان يهوى ذلك من أجل أنه كان قبلة أبيه إبراهيم عليه السلام، ثم روى بسنده عن ابن عباس رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ لما هاجر إلى المدينة، وكان أكثر أهلها اليهود أمره الله عز وجل أن يستقبل بيت المقدس، ففرحت اليهود، فاستقبلها رسول الله ﷺ ستة عشر شهراً، فكان رسول الله ﷺ يحب قبلة إبراهيم، فكان يدعو وينظر إلى السماء، فأنزل الله عز وجل: ﴿قَدْ نَرَى

المدينة والجمع بين القبلتين فيها متعذر صلى إلى بيت المقدس تألفا لليهود^(١)، فلما رأهم عن غيهم لا ينزعون تحول إلى الكعبة^(٢).

تَقَلَّبَ وَجْهَهُ ﴿ [سورة البقرة: ١٤٤] والأثر من رواية علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، وروايته عنه منقطعه حيث لم يسمع من ابن عباس، لكن هناك من رأى أنه أخذ التفسير عن ابن عباس من مجاهد، وعكرمة، فيصحح روايته على هذا. والذي يظهر والله أعلم أن الإسناد منقطع فالأثر ضعيف لهذا. انظر لترجمة علي بن أبي طلحة: (تهذيب الكمال: ٤٩٠/٢٠، ميزان الاعتدال: ١٣٤/٣، تقريب التهذيب: رقم ٤٧٥٤).

وقال العيني في شرح سنن أبي داود (٤٤٨/٢): "وكان - عليه السلام - يَتَوَقَّعُ من الله أن يحوله إلى الكعبة؛ لأنها قبله أبيه إبراهيم - عليه السلام -، وأدعى للعرب إلى الإيمان؛ لأنها مفخرتهم ومزارهم ومطافهم".

(١) روى الطبري في تفسيره (٦٢٣/٢) عن أبي العالية قال: «إن نبي الله ﷺ خير أن يوجه وجهه حيث شاء، فاختار بيت المقدس لكي يتألف أهل الكتاب، فكانت قبلته ستة عشر شهرا، وهو في ذلك يقلب وجهه في السماء ثم وجهه الله إلى البيت الحرام». قال ابن حجر: "وهذا لا ينفي أن يكون بتوقيف". فتح الباري (١/ ٥٠٢).

وقال الزمخشري في تفسيره: (١/ ٢٠٠): "ثم أمر بالصلاة إلى صخرة بيت المقدس بعد الهجرة تألفا لليهود".

وقال القرطبي في تفسيره (١٥٠/٢): "وذلك أن النبي ﷺ لما قدم المدينة أراد أن يستألف اليهود فتوجه إلى قبلتهم ليكون ذلك أدعى لهم".

وقال الشوكاني في فتح القدير (١/ ١٧٥): "ثم لما هاجر توجه إلى بيت المقدس تألفا لليهود".

(٢) قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ﴾ [سورة البقرة: ١٤٤]

ثم القائلون بهذا اختلفوا^(١)، فأكثرهم على أن استقباله^(٢) بيت المقدس وهو بالمدينة كان حتماً^(٣) [من الله تعالى]^(٤)، يدل له قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَلْقِبَلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا﴾ [سورة البقرة: ١٤٣] الآية.

وقالت طائفة^(٥): إنه لما قدم المدينة خيره الله بين القبلتين، وقيل^(٦): بين الجهات كلها يتوجه حيث شاء، فاختار بيت المقدس، ثم توجه^(٧) إلى الكعبة،

(١) قلت: أشار إلى هذا الاختلاف الطبري في تفسيره (٦٢٢/٢)، والقرطبي في تفسيره (١٥٠ / ٢)،

وابن عطية في تفسيره (٢١٨ / ١).

(٢) في (ط): استقبلهم.

(٣) وهو الذي عليه الجمهور: ابن عباس وغيره، وجب عليه استقباله بأمر الله تعالى ووحيه لا محالة.

وقد تقدم الأثر عن ابن عباس رضي الله عنه. وهذا أيضا ما ذكره كثير من المفسرين، السمرقندي في "بحر

العلوم" (١٢٧/١)، ابن عطية في "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز" (٢١٩/١)، الرازي في

تفسيره "مفاتيح الغيب" (٨٩/٤)، ومن المعاصرين الشيخ ابن عثيمين في "تفسير الفاتحة والبقرة"

(١١١/٢)، وغيرهم.

(٤) ما بين المعكوفتين زيادة من (ط).

(٥) وهو قول: عكرمة، والحسن البصري، ذكره الطبري في تفسيره (٦٢٢/٢) ونسبه القرطبي للطبري،

كما في تفسيره (١٥٠ / ٢).

(٦) وهو قول أبي العالية، وقتادة، وابن زيد، انظر الطبري: ٦٢٣/٢، والرازي في تفسيره: ١٩ / ٤،

القرطبي في تفسيره: ١٥٢/٢، تفسير ابن عطية: ٢١٨/١.

(٧) في (ط): وجه.

واستشهد ابن زيد (١) على هذا بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: ١١٥]، وقد انعقد الإجماع الآن (٢) على [أن] (٣) استقبال الكعبة (٤) [إلا في شدة الخوف] (٥)، وفي نافلة السفر (٦)، حسب ما هو مقرر بأدلتها (٧) في كتب الفقه (٨)، وأجمعوا على أن آية التحويل إليها قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ﴾ (٩) الآية.

(١) عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العدوي، مولى عمر بن الخطاب المدني، مشهور في التفسير، وقد ضُعف في الحديث، توفي سنة اثنتين وثمانين ومائة. انظر ترجمته: السير (٣٤٩/٨)، تهذيب الكمال (١١٤/١٧)، التقريب (رقم: ٣٨٦٥).

(٢) ليست في (ط).

(٣) ما بين المعكوفتين من (ط).

(٤) قال ابن عبد البر في التمهيد (٥٤/١٧): "أجمع العلماء أن القبلة التي أمر الله نبيه وعباده بالتوجه نحوها في صلاتهم هي الكعبة البيت الحرام بمكة، وأنه فرض على كل من شاهدها وعائنها استقبالها".

وقال الإمام الشوكاني في الدراري المضية شرح الدرر البهية (٨١/١): "والأحاديث المتواترة مصرحة بوجوب الاستقبال بل هو نص القرآن الكريم: ﴿فَلَنُؤَلِّتَكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [سورة البقرة: ١٤٤] وعلى ذلك أجمع المسلمون، وهو قطعي من قطعيات الشريعة".

(٥). وروى مسلم في صحيحه (٥٧٤/١)، رقم: ٨٣٩ عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: «صلى رسول الله ﷺ صلاة الخوف بإحدى الطائفتين ركعة، والطائفة الأخرى مواجهة العدو، ثم انصرفوا وقاموا في مقام أصحابهم مقبلين على العدو، وجاء أولئك ثم صلى بهم النبي ﷺ ركعة، ثم سلم النبي ﷺ، ثم قضى هؤلاء ركعة، وهؤلاء ركعة».

(٦) روى البخاري في صحيحه (٣٧٠/١)، رقم: ١٠٤٣ عن جابر رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ كان يصلي التطوع وهو راكب في غير القبلة». و (٣٩٩/١)، رقم: ٩٥٥ ابن عمر رضي الله عنهما قال: «كان النبي ﷺ يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومئذ إيماء، صلاة الليل إلا الفرائض، ويوتر على راحلته».

(٧) ما بين المعكوفتين سقطت من (ط).

(٨) انظر المجموع شرح المذهب للنووي (١٨٩/٣)، المغني شرح مختصر الخرقي لابن قدامة (١٣١/٢).

(٩) [البقرة: ١٤٤].

واختلفوا في تاريخ (١) نزولها، فقليل: في رجب (٢)، [وقيل: في] (٣) شعبان (٤) من السنة (الثانية) (٥)، وبسبب ذلك وقع الشك في مدة استقبال بيت المقدس، هل كان ستة عشر شهراً؟ أو سبعة عشر شهراً؟ وقد رواه البخاري [رحمه الله تعالى] (٦) في صحيحه (٧) عن البراء هكذا بصيغة الشك، وأسنده الدارقطني (٨) عنه فقال: ستة عشر من غير شك، وكذلك جزم به الشافعي في

(١) في (ط): أيام.

(٢) ممن قال بذلك: ابن عباس رضي الله عنه، ومقاتل بن سليمان، والسدي، ومحمد بن القاسم، وحكى ابن إسحاق هذا القول عن الجمهور. انظر: تفسير مقاتل بن سليمان: ١/١٤٤، الطبقات الكبرى لابن سعد: ١/٢٤٢، تفسير الطبري: ٢/٦١٨، تفسير القرطبي: ٢/١٤٩-١٥٠، التمهيد لابن عبد البر: ٨/٥٥، الدر المنثور: ١/٣٤٤.

(٣) ما بين المعكوفتين ليست في (ط).

(٤) ممن قال بذلك: الواقدي، وأبو حاتم، وغيرهم، وقد تقدم ذكر بعض المراجع لهذا الاختلاف. ومما قيل أيضاً في شهر تحويل القبلة: أنها حُولت في شهر جمادى الآخرة، حُكي ذلك عن إبراهيم الحربي، وعبد الرحمن بن عبد الله بن كعب بن مالك، وغيرهم. انظر: زاد المسير لابن الجوزي: ١/١٢١، الدر المنثور: ١/٣٤٥، الهداية إلى بلوغ النهاية: ١/٤٩٢).

(٥) زيادة من (ط).

(٦) ليست في (ط).

(٧) (١١٠/١) رقم: ٣٩٩ عن البراء بن عازب رضي الله عنه، عن البراء بن عازب رضي الله عنه، قال: "((كان رسول الله ﷺ صلى نحو بيت المقدس، ستة عشر أو سبعة عشر شهراً.... الحديث)). وأخرجه مسلم أيضاً (١/٣٧٤، رقم: ٥٢٥) بمثله.

(٨) (١١ / ٢)، رقم: ١٠٧٢ من طريق أبي بكر بن عياش قال: ثنا أبو إسحاق، عن البراء رضي الله عنه قال: صلينا مع رسول الله ﷺ بعد قدومه المدينة ستة عشر شهراً نحو بيت المقدس،..... الحديث).

أحكام القرآن^(١) [رضي الله عنه]^(٢)، وزعم [ابن أبي حاتم]^(٣) أنها سبعة عشر وثلاثة أيام^(٤)، فقال: لأن التحويل كان يوم النصف من شعبان. قال الواقدي^(٥): وكان يوم الثلاثاء^(٦)، وأما وقت نزولها، قيل^(٧): نزلت بين الصلاتين، فأول^(٨) صلاة صليت إلى الكعبة العصر، وهذا هو الثابت في صحيح البخاري عن البراء^(٩)، وقيل: إنها نزلت قبل الظهر، فهي^(١٠) أول صلاة صليت،

(١) (٦٤/١) حيث قال: "فلما هاجر إلى المدينة، استقبل بيت المقدس، موليا عن البيت الحرام ستة عشر شهرا". قلت: والكتاب من جمع البيهقي.

(٢) ليست في (ط).

(٣) قلت: هكذا في المخطوط والمطبوع، والصواب: أبو حاتم البستي كما في الحاشية الآتية.

(٤) قال أبو حاتم ابن حبان في صحيحه (٤/ ٦٢٠): "صلى المسلمون إلى بيت المقدس بعد قدوم المصطفى ﷺ المدينة سبعة عشر شهرا وثلاثة أيام سواء، وذلك أن قدومه ﷺ المدينة كان يوم الاثنين لاثنتي عشرة ليلة خلت من ربيع الأول، وأمره الله جل وعلا باستقبال الكعبة يوم الثلاثاء للنصف من شعبان، فذلك ما وصفت على صحة ما ذكرت".

(٥) محمد بن عمر بن واقد الأسلمي الواقدي المدني القاضي نزيل بغداد، صاحب التصانيف والمغازي، أبو عبدالله، أحد أوعية العلم على ضعفه المتفق عليه، قال ابن حجر: "متروك مع سعة علمه". مات سنة سبع ومائتين وله ثمان وسبعون. انظر ترجمته: (سير أعلام النبلاء: ٤٥٤/٩)، تقريب التهذيب: رقم: ٦١٧٥).

(٦) الهداية إلى بلوغ النهاية: (١/ ٤٩٤)، التمهيد (٨/ ٥٥).

(٧) في (ط): فليل.

(٨) في (ط): وأول.

(٩) (١/ ١٦، رقم: ٤٠) عن البراء بن عازب رضي الله عنه، أن النبي ﷺ كان أول ما قدم المدينة نزل على أجداده، أو قال أحواله من الأنصار، وأنه «صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهرا، أو سبعة عشر شهرا، وكان يعجبه أن تكون قبلته قبل البيت، وأنه صلى أول صلاة صلاها صلاة العصر، وصلى معه قوم..... الحديث»

(١٠) في (ط): في، والصواب ما أثبت أعلاه.

كذلك خرجہ النسائي (١) عن أبي سعيد [بن] (٢) الملعى، الثالث (٣): أنها نزلت وقد صلى رسول الله ﷺ من الظهر ركعتين (٤)

(١) في سننه الكبرى (١٧/١٠ ، رقم: ١٠٩٣٧)، وأخرجه الطبراني في معجمه الكبير (٣٠٣/٢٢ ، رقم: ٧٧٠) كلاهما من طريق الليث، حدثنا خالد بن يزيد، عن ابن أبي هلال، قال: أخبرني مروان بن عثمان، أن عبيد بن حنين، أخبره، عن أبي سعيد بن الملعى، قال: كنا نغدوا للسوق على عهد رسول الله ﷺ فنمر على المسجد فنصلي فيه، فمررنا يوما ورسول الله ﷺ قاعد على المنبر، فقلت: لقد حدث أمر فجلست فقرأ رسول الله ﷺ: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ﴾ [سورة البقرة: ١٤٤] حتى فرغ من الآية، قلت لصاحبي: تعال نركع ركعتين قبل أن ينزل رسول الله ﷺ فنكون أول من صلى، فتوارينا فصلينا، ثم نزل رسول الله ﷺ، فصلى للناس الظهر يومئذ " والحديث سنده ضعيف، لأن فيه مروان بن عثمان بن أبي سعيد بن الملعى، وهو ضعيف، وقد تفرد به. انظر ترجمته: (تهذيب الكمال: ٣٩٧/٢٧، تقريب التهذيب: رقم: ٦٥٧٢).

(٢) ما بين المعكوفتين زيادة من (ط).

(٣) في (ط): الثابت، والصواب ما أثبت أعلاه لذكر الأقوال فهذا هو القول الثالث.

(٤) وهو قول مجاهد وغيره: نزلت هذه الآية ورسول الله ﷺ في مسجد بني سلمة، وقد صلى بأصحابه ركعتين من صلاة الظهر فتحول في الصلاة واستقبل الميزاب، وحول الرجال مكان النساء، والنساء مكان الرجال، فسَمِّي ذلك المسجد مسجد القبلتين". ومن رجح هذا القول أيضا: الواقدي، وابن النجار، وابن كثير، والبغوي، وابن حجر، والسخاوي.

انظر: طبقات ابن سعد (١/ ١٨٦)، ابن النجار في الدر الثمين في أخبار المدينة (ص: ١١٥)، الثعلبي في تفسيره (٢/ ١٢)، القرطبي في تفسيره (٢/ ١٤٨، ١٤٩)، البغوي في تفسيره (١/ ١٧٩)، ابن كثير في تفسيره (١/ ٣٢٥)، وابن حجر في الفتح (١/ ٩٧)، والسخاوي في التحفة اللطيفة (١/ ٧٠). قلت: وقد ذكر غير واحد الجمع بين الروايات التي جاءت في تحديد وقت التحول، وفي أي صلاة كانت، فمن ذلك ما ذكره الحافظ ابن حجر، في الفتح (١/ ٩٧)، حيث قال: "والتحقيق أن أول صلاة صلاها النبي ﷺ في بني سلمة، لما مات بشر بن البراء بن معرور الظهر، وأول صلاة صلاها بالمسجد النبوي العصر، وأما الصبح فهو من حديث ابن عمر بأهل قباء".

وذلك بمسجد [٣/أ] بني سلمة (١) فاستداروا وهم (٢) في الصلاة، فلذلك سمي مسجد القبلتين (٣).

[هذا ما يسر الله تعالى كتابته على سبيل الاستعجال] (٤)، وقد خطر لي عند وصولي إلى هذا الموضع أن جميع الأنبياء [صلوات الله عليهم أجمعين] (٥)

وقال أيضاً، في الفتح (١/٥٠٣): " لا منافاة بين الخبرين لأن الخبر وصل وقت العصر إلى من هو داخل المدينة، وهم بنو حارثة، وذلك في حديث البراء، والآتي إليهم بذلك عباد بن بشر، أو ابن نهيك، ووصل الخبر وقت الصبح إلى من هو خارج المدينة، وهم بنو عمرو بن عوف أهل قباء، وذلك في حديث ابن عمر، ولم يسم الآتي بذلك إليهم." وذكر ابن حجر عن ابن العربي قوله: "وجه الجمع بين اختلاف الرواية في الصبح والعصر، أن الأمر بلغ إلى قوم في العصر، وبلغ إلى أهل قباء في الصبح".

(١) نسب لهم لأنه في قريتهم، وبنو سلمة بن سعد، هم بطن من الخزرج، من الأزد، من القحطانية، وينسب لهم كثير من الصحابة منهم: جابر بن عبدالله، وكعب بن مالك، وغيرهم. انظر: جمهرة أنساب العرب (١/٣٥٨)، الأنساب (٣/٥٠)، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب (ص: ٢٩٣).

(٢) سقطت من (ط) وكتب بدلها (و) هكذا.

(٣) يقع في الجهة الشمالية الغربية من المدينة المنورة، قريباً من العقيق غربي جبل سلع، وهو على يمين القادم إلى المدينة المنورة من طريق خالد بن الوليد رضي الله عنه. وقد أمر خادما الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود - حفظه الله - بإعادة بنائه وتوسعته، وقد تم ذلك بفضل الله وتوفيقه وتم افتتاحه في ١٤٠٨/٣/٣٠ هـ. انظر: المساجد الأثرية في المدينة النبوية (ص: ١٩٥)، المدينة معالم وحضارة (ص: ٦٣).

(٤) ما بين المعكوفتين ليست في (ط).

(٥) ما بين المعكوفتين زيادة من (ط).

صلوا إلى بيت المقدس، لكن لا بالمعنى الذي أراده الزهري^(١)، بل لأنهم كلهم
 جُمِعوا له ﷺ ليلة الإسراء فأَمَهُمْ^(٢)، وكان ذلك قبل الهجرة، فهو قبل
 التحويل^(٣)، [وهذه^(٤) المسألة من المسائل النقلية التي لا مجال للعقل فيها،
 فمن بنى على قول كل مؤلفٍ، واعتمد على ما حكاه كل مصنفٍ فليوطن
 نفسه على التكذيب الذي لا يندفع، والتأثيم اللاحق لمن حدث بكل ما
 سمع^(٥)، هذا والمتعين على كل من طلب العلم وأراد أن لا يسلم لغير أهله

(١) تقدم في ص: ١٢.

(٢) روى مسلم في صحيحه (١٥٦/١، رقم: ١٧٢) بسنده، عن أبي هريرة، قال: ((قال رسول الله
 ﷺ: لقد رأيته في الحجر وقریش تسألني عن مسراي، فسألتني عن أشياء من بيت المقدس لم
 أثبتها؟ فكرت كربة ما كريت مثله قط قال: فرفعه الله لي أنظر إليه، ما يسألوني عن شيء إلا
 أنبأهم به، وقد رأيته في جماعة من الأنبياء، فإذا موسى قائم يصلي، فإذا رجل ضرب، جعد كأنه
 من رجال شنوءة، وإذا عيسى ابن مريم عليه السلام قائم يصلي، أقرب الناس به شبهة عروة بن
 مسعود الثقفي، وإذا إبراهيم عليه السلام قائم يصلي، أشبه الناس به صاحبكم، يعني نفسه،
 فحانت الصلاة فأَمَتَهُمْ، فلما فرغت من الصلاة، قال قائل: يا محمد، هذا مالك صاحب النار،
 فسلم عليه، فالتفت إليه، فبدأني بالسلام)).

(٣) في (ط): انتهى كلام ابن جماعة.

(٤) من هنا إلى نهاية النص ليس في (ط).

(٥) عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: ((كفى بالمرء إثماً أن يحدث بكل ما سمع))، الحديث اختلف
 فيه على شعبة من وجهين:

الأول: رواية على بن حفص، عن شعبة، عن خبيب بن عبد الرحمن، عن حفص بن عاصم، عن أبي
 هريرة ﷺ مرفوعاً، بمثله.

الثاني: رواية أصحاب شعبة عنه، عن خبيب بن عبد الرحمن، عن حفص بن عاصم، مرسلًا، عن النبي ﷺ بمثله.

أخرج الأول مسلم في مقدمة صحيحه (١٠/١) وأبو داود في سننه (٧/٣٤٤، رقم: ٤٩٩٢)، والحاكم في مستدرک (رقم: ٣٨١). قال أبو داود: "ولم يسنده إلا هذا الشيخ، يعني علي بن حفص المدائني". وقال الحاكم: "قد ذكر مسلم هذا الحديث في أوساط الحكايات التي ذكرها في خطبة الكتاب عن محمد بن رافع، ولم يخرج محتجا به في موضعه من الكتاب، وعلي بن جعفر المدائني ثقة وقد نبهنا في أول الكتاب على الاحتجاج بزيادات الثقات، وقد أرسله جماعة من أصحاب شعبة". وقال الدراقيطني في العلل (١٠/٢٧٥): "يرويه شعبة، واختلف عنه، فرواه علي بن حفص المدائني عن شعبة عن خبيب عن حفص بن عاصم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، وخالفه أصحاب شعبة عن شعبة، عن خبيب، عن حفص بن عاصم مرسلًا، عن النبي ﷺ".

وأخرج الوجه الثاني مسلم في الموضع المتقدم، من طريق معاذ العنبري، وعبد الرحمن بن مهدي. وأبو داود في الموضع السابق من طريق حفص بن عمر.

والقضاعي في مسند الشهاب (رقم: ١٤١٦) من غندر محمد بن جعفر. وقد رجح الدارقطني رواية من أرسله فقال: "وكذلك قال غندر، والنضر بن شميل، وسليمان بن حرب، وغيرهم، والقول قولهم". وهو كما قال فقد خالف علي بن حفص هو المدائني أصحاب شعبة الثقات، وعلي بن حفص، قال عنه عبد الرحمن: سألت إبي عن علي بن حفص المدائني، فقال: صالح الحديث، يكتب حديثه ولا يحتج به. وقال ابن حبان: ربما أخطأ، ووثقه علي بن المديني، وابن أبي شيبة، وأبو داود، وقال النسائي: ليس به بأس، وقال ابن حجر في التقريب: صدوق. انظر ترجمته: تهذيب الكمال: ٤٠٨/٢٠، تقريب التهذيب: ٤٧١٩.

وعليه فالحديث من وجه الراجح ضعيف، لأنه مرسل، وقد روي مرفوعا عن أبي هريرة ﷺ، وذلك فيما أخرجه ابن المبارك في الزهد (رقم: ٧٣٥)، وابن عدي في الكامل (٩/٣٣-٣٤) كلاهما من طريق يحيى بن عبيد الله عن أبيه عن أبي هريرة ﷺ مرفوعا بمثله.

وهذا الإسناد علته يحيى بن عبيد الله بن موهب القرشي الكوفي، وهو متروك الحديث، بل قال الحاكم يضع الحديث، وعلق ابن حجر على هذا بقوله: "وأفحش الحاكم فرماه بالوضع". انظر ترجمته: (تهذيب الكمال: ٤٤٩/٣١، تهذيب التهذيب: ٢٥٤/١١، تقريب التهذيب: رقم ٧٩٥٥).

وعليه فالحديث لا يثبت من طريق أبي هريرة ﷺ مرفوعا، والله أعلم.

قيادة، بل عليه أن لا يأخذ الماء إلا من مجاريه^(١)، ولا يطلب العلم إلا من معدنه^(٢)، وصاحب البيت أدري بالذي فيه^(٣)، والبيوت إنما تدخل من أبوابها^(٤)،

وأهل مكة أخبر بشعابها^(٥)، والله تعالى يجعلنا ممن تميز له حق العلم من باطله، وألهم الإكثار من قول لا أدري، فمن أخطأها أصيبت مقاتله، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

وللحديث شاهد من حديث أبي أمامة رضي الله عنه عند الحاكم في مستدركه (رقم: ٢١٩٦) والقضاعي في مسند الشهاب (رقم: ١٤١٥) ولكن من طريق أبي غالب: البصري، ويقال: الأصبهاني صاحب أبي أمامة البصري، وهو ضعيف. انظر ترجمته: (تهذيب الكمال: ١٧٠/٣٤، تقريب التهذيب: ٨٢٨٩)

(١) أصل هذا شطر بيت لبهاء الدين زهير أبو الفضل بن محمد المهلي حيث قال:
إذا سألت فسل من فيه مكرمة لا تطلب الماء إلا من مجاريه، انظر: ديوان بهاء الدين زهير (ص: ٣٧٥).

(٢) شطر من بيت في مراثية من سعدون الوجيهي ليحيى بن عمر بن يوسف الاندلسي المتوفى سنة تسع وثمانين مائتين

قوله: بل ما ابتغى العلم إلا من معادنه... يلقي الثقات وينأى عن ذوي التهم.
انظر: (رياض النفوس في طبقات علماء القيروان: ٥٠٢/١).

(٣) جاء في ديوان ابن نباتة المصري (ص: ٥٦٥).

لم ندر ما فيه من وصفٍ فنحصره..... وصاحب البيت أدري بالذي فيه

(٤) وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ [سورة البقرة: ١٨٩]

(٥) هذا مثل مشهور شائع الاستعمال، يضرب للمباشر للشيء والمخالط له أنه أخبر به وأبصر بحاله.
(زهر الأكم في الأمثال والحكم (ص: ٥٧).

تمت الرسالة نهار الاثنين ٢٢ رجب الفرد من شهور سنة ١١٠١ على يد
الفقيه إبراهيم بن سليمان بن محمد بن عبد العزيز الحنفي الجينيبي^(١) الأصل
الدمشقي الدار، وهي ثاني نسخة كتبها برسم العلامة الفهامة الشيخ حمزة بن
الشيخ يوسف الدومي^(٢) حفظه الله تعالى آمين].

* * *

قلت: وختم ابن جماعة رسالته بهذه الجمل التي يقصد منها أن يكون طالب العلم والباحث عن الحق
ملتزم في طلبه مصادر العلم الموثوقة، والمتلقاه عن العلماء الربانيين الذين جعلوا الكتاب والسنة
منهجاً لهم في استدلالهم والقول به.

(١) إبراهيم بن سليمان بن محمد بن عبد العزيز الجينيبي: مؤرخ، من فضلاء الحنفية، الأديب الأملعي،
العلامة البارع المتقن كان فقيهاً، من أهل (جينين) بفلسطين، وقد كتب كتباً عديدة بخطه، وألف
بضع رسائل تاريخية، توفي رحمه الله سنة ثمان ومائة وألف للهجرة. انظر ترجمته: (سلك الدرر في
أعيان القرن الثاني عشر: ٦/١، الأعلام للزركلي: ٤١/١، معجم المؤلفين لكحالة: ٣٦/١).

(٢) حمزة بن يوسف بن محمود الدومي، ثم الدمشقي، الحنبلي، العالم العلامة العمدة الفهامة الفاضل
الصالح التقى كان متضلعا من العلوم مع الصلاح والتقوى، ولد في سنة خمس وثلاثين بعد الألف،
ودرس وأفاد بالجامع الأموي مدة تزيد على ثلاثين سنة، توفي - رحمه الله - بدمشق في ليلة الأحد
غرة جمادي الثانية في سنة ست ومائة وألف.

انظر ترجمته: (سلك الدرر: ٧٦/١، النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل: ص ٢٢٧).

الخاتمة

تم بحمد الله وتوفيقه تحقيق هذا الكتاب المتميز في نوعه، والمختص بمسألة محدّدة، تناولها الإمام برهان الدين ابن جماعة، بأسلوب متميز جمع بين السرد التاريخي، وعزو الأقوال لقائلها، والاستدلال لكل قول، الترجيح بما رآه. كما اختتم رسالته بنصائح مهمة لطالب العلم، والباحث عن الحق. ولعل من أبرز نتائج هذا التحقيق ما يلي:

- ١- سعة علم واطلاع الإمام برهان الدين ابن جماعة.
- ٢- أن هذا المسألة التي تناولها بالبحث مختلف فيها على قولين، جمع بينهما ابن جماعة برأي سديد وهو أن استقبال بيت المقدس من الأنبياء كان بإمامة النبي لهم في ليلة الإسراء والمعراج.
- ٣- أن القبلّة قد نُسخَت مرتين، الأولى نَسَخُ استقبال الكعبة بعد الهجرة إلى بيت المقدس، والثانية نسخ استقبال بيت المقدس إلى الكعبة.
- ٤- أن أول صلاة صلاها النبي ﷺ بعد تحويل القبلّة كانت في بني سلمة الظهر، وأول صلاة صلاها بالمسجد النبوي العصر، وأما الصبح فصلاة أهل قباء. هذا ما يسر الله سبحانه وتعالى، وأحمده على توفيقه وامتنانه، والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

المراجع

١. الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج به البخاري ومسلم في صحيحيهما، المقدسي: ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي (المتوفى: ٦٤٣هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور عبد الملك بن عبد الله بن دهبش، ط٣، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٢. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ابن حبان: أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التيمي، البستي، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: ٧٣٩هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط١، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٠٨هـ.
٣. أحكام القرآن للشافعي، البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، تعليق: عبد الغني عبد الخالق، ط٢، مكتبة الخانجي - القاهرة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٤. أخبار قزوين، القزويني: أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، الرافعي، تحقيق: عزيز الله العطاردي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
٥. أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، الأزرق: أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد الغساني (المتوفى: ٢٥٠هـ)، تحقيق: رشدي الصالح ملحس، ط٣، دار الأندلس للنشر - بيروت، ١٤٠٣هـ.
٦. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، وعلماء الأقطار، فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ط١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢١ - ٢٠٠٠م.
٧. الأعلام، الزركلي: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ) ط١٥، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢ م.
٨. إنباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ، ابن حجر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان، ط٢، دار الكتب العلمية - بيروت/ لبنان - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٩. الأنساب، السمعي: أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التيمي (المتوفى: ٥٦٢هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، وغيره، ط١، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.

١٠. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي (المتوفى: ٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط ١، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤١٨ هـ.
١١. الإيضاح في مناسك الحج والعمرة، النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ط ٢، دار البشائر الإسلامية، بيروت - المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
١٢. بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، ابن المبرد: يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن ابن عبد الهادي الصالحي (المتوفى: ٩٠٩هـ)، تحقيق وتعليق: الدكتور روية السويدي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.
١٣. البحر الزخار، البزار: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (المتوفى: ٢٩٢هـ)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وآخرون، ط ١، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ٢٠٠٩ م.
١٤. بحر العلوم، السمرقندي: أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي (المتوفى: ٣٧٣هـ)، تحقيق: محمود مطرجي، دار النشر: دار الفكر - بيروت، ١٥. البداية والنهاية، ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، ط ١، دار الفكر، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م.
١٦. تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، ط ١، دار الفكر - بيروت، ١٤١٤ هـ.
١٧. تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين، ابن شاهين: أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد (المتوفى: ٣٨٥هـ)، تحقيق: عبد الرحيم محمد أحمد القشقرى، ط ١، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م.
١٨. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: الدكتور بشار عوَّاد معروف، ط ١، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣ م.
١٩. تاريخ الدارمي عن يحيى بن معين، الدارمي: عثمان بن سعيد الدارمي (المتوفى: ٢٨٠هـ)، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، دار المأمون للتراث - دمشق.
٢٠. تاريخ الرسل والملوك، الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير (المتوفى: ٣١٠هـ)، ط ٢، دار التراث - بيروت، ١٣٨٧ هـ.

٢١. تاريخ بغداد، الخطيب: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: الدكتور محمد صادق آيدن الحامدي، ط ١، دار القادري للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
٢٢. تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (المتوفى: ٥٧١هـ)، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٢٣. التاريخ والعلل عن يحيى بن معين، الدوري: العباس بن محمد بن حاتم الدوري (المتوفى: ٢٧١هـ)، تحقيق: أبو عمر محمد بن علي الأزهرى، ط ١، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
٢٤. التبصرة، ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٢٥. التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، السخاوي: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد (المتوفى: ٩٠٢هـ)، ط ١، الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٢٦. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، الهيتمي: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (المتوفى: ٩٧٤هـ)، ط ١، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ١٣٥٧هـ - ١٩٨٣م.
٢٧. تحقيق: لجنة من العلماء، ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (المتوفى: ٤٥٦هـ)، جمهرة أنساب العرب، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٣ / ١٩٨٣م.
٢٨. تفسير الفاتحة والبقرة، ابن عثيمين: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ)، ط ١، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣هـ.
٢٩. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٩هـ.
٣٠. تفسير مجاهد، مجاهد: أبو الحجاج مجاهد بن جبر المخزومي (المتوفى: ١٠٤هـ)، تحقيق: الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، ط ١، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
٣١. تفسير مقاتل بن سليمان، البلخي: أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي (المتوفى: ١٥٠هـ) تحقيق: عبدالله محمود شحاته، ط ١، دار إحياء التراث - بيروت، ١٤٢٣هـ.

٣٢. تقريب التهذيب، ابن حجر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، ط ١، دار الرشيد - سوريا، ١٤٠٦ - ١٩٨٦.
٣٣. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ) تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ١٣٨٧هـ.
٣٤. تهذيب التهذيب، ابن حجر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، ط ١، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ١٣٢٦هـ.
٣٥. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المزي: يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، (المتوفى: ٧٤٢هـ) تحقيق: د. بشار عواد معروف، ط ١، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٠٠ - ١٩٨٠.
٣٦. تهذيب اللغة، الأزهري: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط ١، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ٢٠٠١م.
٣٧. الثقات، ابن حبان: أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التيمي البستي (المتوفى: ٣٥٤هـ)، تحقيق: مجموعة من العلماء تحت إدارة مدير دائرة المعارف العثمانية، ط ١، دار الفكر - بيروت، ١٩٨٣م.
٣٨. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير (المتوفى: ٣١٠هـ) تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط ١، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
٣٩. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، ط ٢، دار الكتب المصرية - القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
٤٠. الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس التميمي، الحنظلي، الرازي (المتوفى: ٣٢٧هـ)، ط ١، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٢٧١هـ - ١٩٥٢م.
٤١. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١) تحقق: مركز هجر للبحوث، ط ١، دار هجر - مصر، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٤٢. الدراري المضية شرح الدرر البهية، الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (المتوفى: ١٢٥٠هـ) ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٤٣. الدرة الثمينة في أخبار المدينة، ابن النجار: أبو عبد الله محمد بن محمود النجار (المتوفى: ٦٤٣ هـ)، المحقق: د. صلاح الدين بن عباس شكر، ط ١، مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
٤٤. ديوان ابن نباتة المصري، ابن نباتة: جمال الدين بن نباتة المصري الفاروقي (المتوفى: ٧٦٨ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
٤٥. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، الإشبيلي (المتوفى: ٨٠٨ هـ)، تحقيق: خليل شحادة، ط ٢، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٤٦. ديوان بهاء الدين زهير، المهلب: بهاء الدين زهير بن محمد المهلب، ط ١، دار صادر للنشر، بيروت، ١٣٨٣ هـ.
٤٧. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الأولسي: أبو الفضل محمود الأولوسي (المتوفى: ١٢٧٠ هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥ هـ.
٤٨. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، السهيلي: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (المتوفى: ٥٨١ هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، ط ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢١ هـ.
٤٩. رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساکهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، المؤلف المالكي: أبو بكر عبد الله بن محمد، تحقيق: بشير البكوش، ط ٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
٥٠. زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (المتوفى: ٥٩٧ هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط ١، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٢٢ هـ.
٥١. الزهد والرقائق، ابن المبارك: أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، (المتوفى: ١٨١ هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية - بيروت.
٥٢. زهر الأكم في الأمثال والحكم، اليوسي: الحسن بن مسعود بن محمد، أبو علي، نور الدين (المتوفى: ١١٠٢ هـ)، تحقيق: محمد حجي، محمد الأخضر، ط ١، الشركة الجديدة - دار الثقافة، الدار البيضاء - المغرب، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.
٥٣. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الألباني: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح، ط ١، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض.

٥٤. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الألباني: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، ط ١، دار المعارف، الرياض، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
٥٥. سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، الحسيني: محمد خليل بن علي بن محمد، أبو الفضل (المتوفى: ١٢٠٦هـ)، ط ٣، دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، الدمام، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٥٦. سنن أبي داود، السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق (المتوفى: ٢٧٥هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، ط ١، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
٥٧. السنن الكبرى، البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى (المتوفى: ٤٥٨هـ) تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط ٣، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٥٨. سنن النسائي، النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، ط ١، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
٥٩. سير أعلام النبلاء، الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط ٣، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
٦٠. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد: أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري (المتوفى: ١٠٨٩هـ)، تحقيق: محمود الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط، ط ١، دار ابن كثير، دمشق، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٦١. شرح سنن أبي داود، العيني: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي (المتوفى: ٨٥٥هـ)، تحقيق: أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري، ط ١، مكتبة الرشد - الرياض، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٦٢. شرح مسند الشافعي، القزويني: أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، الرافعي (المتوفى: ٦٢٣هـ)، تحقيق: أبو بكر وائل محمد بكر زهران، ط ١، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٦٣. شعب الإيمان، البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، تحقيق: لدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، ط ١، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٦٤. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٤، دار العلم للملايين - بيروت، ١٤٠٧هـ.
٦٥. صحيح البخاري، البخاري: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٥٦هـ)، ط ١، دار الشعب - القاهرة، ١٤٠٧ - ١٩٨٧م.
٦٦. صحيح مسلم، القشيري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٦٧. الضعفاء الكبير، العقيلي: أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى (المتوفى: ٣٢٢هـ)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلجعي، ط ١، دار المكتبة العلمية - بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٦٨. الضعفاء والمتروكون، ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، تحقيق: عبد الله القاضي، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٦هـ.
٦٩. الضعفاء والمتروكون، الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد (المتوفى: ٣٨٥هـ)، تحقيق: أبو عمر محمد بن علي الأزهرى، ط ١، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
٧٠. الضعفاء والمتروكون، النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط ١، دار الوعي - حلب، ١٣٩٦هـ.
٧١. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، السخاوي: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد، دار الجبل - بيروت.
٧٢. طبقات الحفاظ، السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٣هـ.
٧٣. طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (المتوفى: ٧٧١هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط ٢، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ.
٧٤. طبقات الشافعية، ابن شعبة: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهي (المتوفى: ٨٥١هـ)، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، ط ١، عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٧هـ.
٧٥. طبقات الشافعية، الأسنوي: أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي (المتوفى: ٧٧٢هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط ١، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م.

٧٦. الطبقات الكبرى، ابن سعد: أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، (المتوفى: ٢٣٠هـ) تحقيق: إحسان عباس، ط ١، دار صادر - بيروت، ١٩٦٨م.
٧٧. طبقات المفسرين العشرين، السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: علي محمد عمر، ط ١، مكتبة وهبة - القاهرة، ١٣٩٦هـ.
٧٨. العلل الواردة في الأحاديث النبوية، الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد، تحقيق وتخرّيج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، ط ١، دار طيبة - الرياض، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٧٩. غرائب القرآن ورغائب الفرقان، النيسابوري: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي (المتوفى: ٨٥٠هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٦هـ.
٨٠. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط ١، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.
٨١. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن رجب: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، السلامي، (المتوفى: ٧٩٥هـ)، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود، وآخرون، ط ١، مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة النبوية. ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٨٢. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، ط ١، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ١٤١٤هـ.
٨٣. فضائل القدس، ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، حققه وقدم له: الدكتور جبرائيل سليمان جبور، ط ٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
٨٤. فضائل بيت المقدس، ابن المرجي: أبو المعالي المشرف بن المرجي بن إبراهيم المقدسي (٤٩٢هـ)، تحقيق: أيمن نصر الدين الأزهرى، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
٨٥. فضائل مكة، الجندي: أبو سعيد المفضل بن محمد الجندي (المتوفى: ٣٠٨هـ)، تحقيق: أبي عبيدة جودة محمد، ط ١، ١٤٤١هـ.
٨٦. القاموس المحيط، الفيروزآبادي: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: ٨١٧هـ) تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط ٨، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٨٧. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق: محمد عوامة، ط ١، دار القبة للثقافة الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن، جدة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
٨٨. الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي: أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: ٣٦٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، وغيره، ط ١، الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٨٩. كتاب الأموال، ابن سلام: أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ)، تحقيق: أبو أنس سيد بن رجب، ط ١، دار الهدى النبوي (المنصورة) - دار الفضيلة (الرياض)، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٩٠. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (المتوفى: ٥٣٨هـ)، ط ٣، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٠٧هـ.
٩١. اللباب في علوم الكتاب، النعماني: أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل (المتوفى: ٧٧٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٩٢. لسان العرب، ابن منظور: أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي الرويفعي (المتوفى: ٧١١هـ)، ط ٣، دار صادر - بيروت، ١٤١٤هـ.
٩٣. لسان الميزان، ابن حجر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط ١، دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢م.
٩٤. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان (المتوفى: ٨٠٧هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.
٩٥. المجموع شرح المذهب، النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ) دار الفكر.
٩٦. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية: أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢هـ.
٩٧. المخلصيات، ابن المخلص: محمد بن عبد الرحمن بن العباس (المتوفى: ٣٩٣هـ) تحقيق: نبيل سعد الدين جرار، ط ١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة قطر، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٩٨. المدينة معالم وحضارة، محمد السيد الوكيل، ط ١، دار القلم - دمشق، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م
٩٩. المراجع
١٠٠. المساجد الأثرية في المدينة النبوية، محمد إلياس عبد الغني، ط ٢، مطابع الرشيد بالمدينة المنورة، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
١٠١. المستدرك على الصحيحين، النيسابوري: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥ هـ) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١١ - ١٩٩٠.
١٠٢. مسند أبي داود الطيالسي، الطيالسي: أبو داود سليمان بن داود بن الجارود البصري (المتوفى: ٢٠٤ هـ)، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، ط ١، دار هجر - مصر، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
١٠٣. مسند أبي يعلى، الموصلي: أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى التميمي، (المتوفى: ٣٠٧ هـ) تحقيق: حسين سليم أسد، ط ١، دار المأمون للتراث - دمشق، ١٤٠٤ - ١٩٨٤ م.
١٠٤. مسند الشهاب، القضاعي: أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر (المتوفى: ٤٥٤ هـ)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط ٢، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٠٧ - ١٩٨٦.
١٠٥. المسند، ابن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني (المتوفى: ٢٤١ هـ)، تحقق: شعيب الأرناؤوط - وآخرون، ط ١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
١٠٦. المصنف، الصنعاني: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري (المتوفى: ٢١١ هـ) تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط ٢، المجلس العلمي - الهند، المكتب الإسلامي - بيروت، ١٤٠٣ هـ.
١٠٧. معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد البغوي (المتوفى: ٥١٠ هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط ١، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٢٠ هـ.
١٠٨. المعجم الأوسط، الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد اللخمي، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، ط ١، دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥ هـ.

١٠٩. معجم الفروق اللغوية، العسكري: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل (المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق: بيت الله بيات، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢هـ.
١١٠. المعجم الكبير، الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد اللخمي (المتوفى: ٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣ م.
١١١. المعجم المختص بالمحدثين، الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: د. محمد الحبيب الهيلة، ط١، مكتبة الصديق، الطائف، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ م.
١١٢. معجم المؤلفين، كحالة: عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (المتوفى: ١٤٠٨هـ)، مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٦هـ.
١١٣. المعجم الوسيط، الزيات: (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، إشراف: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط١، دار الدعوة.
١١٤. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، (المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط١، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩ م.
١١٥. المغني شرح مختصر الخرقي، ابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ) ط١، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥ م.
١١٦. مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ) ط٣، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٢٠هـ.
١١٧. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢ م.
١١٨. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ط١، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٣٩٢هـ.
١١٩. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط١، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣ م.

١٢٠. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري بردي: أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، المتوفى: ٨٧٤هـ)، دار الكتب، مصر.
١٢١. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي: إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط (المتوفى: ٨٨٥هـ)، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
١٢٢. النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل، العامري: محمد كمال الدين بن محمد الغزي العامري (ت: ١٢١٤هـ) تحقيق وجمع: محمد مطيع الحافظ - نزار أباطة، ط ١، دار الفكر، دمشق - سوريا، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
١٢٣. نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، القلقشندي: أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي (المتوفى: ٨٢١هـ)، تحقيق: إبراهيم الإبياري، ط ٢، دار الكتاب اللبنانيين، بيروت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
١٢٤. النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد الجزري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، ط ١، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
١٢٥. الهداية إلى بلوغ النهاية، القيسي: أبو محمد مكي بن أبي طالب حمّوش بن محمد القيرواني (المتوفى: ٤٣٧هـ) تحقيق: مجموعة رسائل جامعية - جامعة الشارقة، بإشراف الدكتور: الشاهد البوشيخي، ط ١، مجموعة بحوث الكتاب والسنة الشارقة، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
١٢٦. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد، النيسابوري (المتوفى: ٤٦٨هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

* * *

التَّمويلُ التَّشارُكي
(صِغُهُ، وَمَخاطِرُهُ، ووسائلُ السَّيطرةِ عَلَيْهَا)

د. محمد بن معيض الشهراني
قسم الدراسات الإسلامية – كلية العلوم والدراسات الإنسانية بالقويعية
جامعة شقراء





التَّموِيلُ التَّشَارِكِي (صَيْغُهُ، وَمَخَاطَرُهُ، وَوَسَائِلُ السَّيْطَرَةِ عَلَيْهَا)

د. محمد بن معيض الشهراني
قسم الدراسات الإسلامية- كلية العلوم والدراسات الإنسانية بالقويعية
جامعة شقراء

تاريخ تقديم البحث: ١٣ / ٤ / ١٤٤١ هـ تاريخ قبول البحث: ١٨ / ٣ / ١٤٤٢ هـ
ملخص الدراسة:

أن المصارف الإسلامية تتميز بتعدد صيغها وأساليبها التي تلبي احتياجات المجتمع المختلفة للوصول إلى إحداث تنمية اقتصادية واجتماعية هي هدف كل مجتمع. التمويل التشاركي: أسلوب تقوم به المصارف الإسلامية لتقديم التمويل لمشروع معين، طلبه العميل، دون تقاضي فائدة، وإنما يشارك المصرف في الناتج المحتمل، إن ربحاً أو خسارة في ضوء قواعد وأسس توزيعية متفق عليها بين الطرفين. وأشهر صيغه في المصارف الإسلامية: المشاركة الثابتة، والمشاركة المتناقصة المنتهي بالتملك-وهي الأكثر انتشاراً-، والمشاركة المتغيرة. وتبين أن التمويل التشاركي، مشروع وجائز، بضوابط الأحكام العامة للشركات وضوابط خاصة، تتعدد بتعدد صورة المشاركة نفسها. ويعتبر شركة مستجدة وحديثة، يمكن تخرجها على بعض الصور في فقه الشركات والمعاملات الإسلامية. ومن أهم مميزاته خلوه من التعامل بالفائدة، وهو من أفضل الصيغ البديلة عنها، وتكمن قوته في تحسين الكفاءة التخصصية، وزيادة معد النمو الاقتصادي ويصبح المصرف مشاركاً فعالاً فيها.

وقد كشفت الدراسات أن أهم المخاطر في تطبيقه هي المخاطر الائتمانية العالية المرتبطة بصيغته؛ وذلك بسبب عدم وجود مطلب الضمان، ومعظم المخاطر وجد لها وسائل حماية مشروعة تسيطر عليها، وترفع من منسوب الاطمئنان لاستخدام المصارف لهذه الصيغة. **الكلمات المفتاحية:** التمويل، التشاركي، المشاركة، الثابتة، المصارف، الإسلامية، المراجعة، الاستصناع.

Financing by participation (Musharakah) (Its forms, risks, and the means to control it)

Dr. Muhammed M Al- Shahrani

Department of Islamic Studies - Faculty of science in Al-Quway'iyah
Shaqra University

Abstract :

Islamic banks are distinguished by the diversity of their forms and methods that meet the different needs of society to achieve economic and social prosperity, which is the goal of every society.

Funding by participation: It is a banking method used by Islamic banks to provide financing to a specific project, upon customer's request, without taking any interests; instead, the bank participates in the potential outcome, whether it is a profit or a loss, under agreed rules and distributional foundations between the two partners (Al-Mutaaqidin).

In addition, its most popular forms in Islamic banks are: fixed (long-term) participation "permanent musharakah", diminishing musharakah which ends with ownership – the most widespread form-, and the variable musharakah.

It turned out that financing by participation is legitimate and permissible in Islamic sharia, with regulations of general corporate provisions and special regulations, and there are as many regulations as the number of forms of participation itself. Moreover, it is considered a new and an innovative corporation, in which some images in fiqh of corporate and Islamic transactions can be applied to it.

One of its most important features is that it is interest-free, and it is one of the best alternative forms. Moreover, its strength lies in improving professional competence and increasing economic growth, and the bank becomes an active participant.

Studies have revealed that the most important risks associated with funding by participation are the high credit risks related to its form due to the lack of warranty requirement, and most of the risks have been found to have legitimate controlled protection means, which raises the level of reassurance for banks that use this form of funding.

key words: Financing, participation, musharakah, fixed participation, long-term musharakah, banks, Islamic banks, murabaha, Istisnā'.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

لأجل شمولية الإسلام، وصلاحيته لكل زمان ومكان، استنبط الفقهاء من مصادر الشريعة الإسلامية صيغ التمويل الإسلامي، والتي تقوم على المشاركة في الغنم والغرم، أو التي تقوم على البيع والشراء، أو التي تقوم على الإجارة والتجارة ونحو ذلك، لتكون بديلاً عن الصيغ الوضعية التقليدية التي تتضمن شبهات الربا والغرر والجهالة، ومن أهم هذه الصيغ والأساليب: "التمويل التشاركي"، وحقيقته بأنه أسلوب يقوم على أساس تمويل المصرف الإسلامي للعميل (المتمول) في مشروع ما يكونا شريكين فيه، وذلك دون تقاضي فائدة (ربا)، وإنما يشارك المصرف في الناتج المحتمل، إن ربحاً أو خسارة.

ولكن لطبيعة المسائل المستجدة والنوازل الحادثة، نجد اختلافاً بين الباحثين والفقهاء والمتخصصين في مثل هذه المسائل، إما في تسميتها أو تصويرها أو تكييفها الشرعي، أو في بعض أحكامها وتطبيقاتها، فمن مُجيزٍ بإطلاق، ومن مانعٍ بإطلاق، وبينهما فريق يأخذ من هذا وذاك ويتوسط بينهما فلا يجوز بإطلاق، ولا يمنعه بإطلاق، بل ينظر في قواعد الشريعة الثابتة ما يمكن أن ينزله على الحادثة، ويقيسه عليها مع مراعاة الضوابط الشرعية والموانع القطعية، فيجمع كل ذلك، ويخرج بقولٍ وسطاً، وهناك اختلاف في بعض أحكامها لكنه لفظي لا يؤثر في الأصول ولا في الفروع.

وفي مسألة البحث وهي: "التمويل التشاركي"، كان لها حظاً وفيراً من ذلك الاختلاف، فابتداءً من انتمائها اختلفوا إلى أي نوعٍ من أنواع الشركات هي؟ وهل هي كالشركات المعروفة في الفقه، أم نوع جديد ومستحدث؟ وهل هي جائزة أم فيها شبهة الربا؟ وما هي صورها وصيغها -عند القائلين بالجواز؟ وما إجراءات ووسائل تطبيقها؟ وهل لتطبيقها مخاطر؟ وهل لتلك المخاطر من وقاية؟ لأجل هذا حاولت في هذه الورقات أن أجيب عن تلك الأسئلة، مستعيناً بالله في بحثٍ وسمّته بـ: "التمويل التشاركي، وصيغته، ومخاطره، ووسائل السيطرة عليها". والله ولي التوفيق والسداد.

أهمية الموضوع:

- ١- كون الموضوع من المسائل المستجدة والنوازل الحديثة.
- ٢- قلة الدراسات الفقهية أو ندرتها التي تناولت هذا الموضوع.
- ٣- الإقبال المتزايد للتعامل بهذه الصيغة؛ كونها تخلو من التعامل بالفائدة، وكل شبهاتها المحرمة.
- ٤- دور صيغ وأساليب التمويل التشاركي في تحقيق مختلف أبعاد التنمية المستدامة.

أسباب اختيار الموضوع:

- ١- المساهمة في إبراز البدائل التمويلية الشرعية، مما يعود بالنفع على كثيرٍ من الناس، والمصارف الإسلامية.
- ٢- حاجة المصارف الإسلامية والأفراد إلى أساليب تمويل متعددة ومباحة.

٣- الرغبة في بحث فروع وأحكام هذه الصيغة: (التمويل التشاركي)، ومعرفة أقوال الفقهاء المعاصرين، وتكييفها وقياسها على أقوال الفقهاء المتقدمين. أهداف البحث:

١- التعرف على البدائل التمويلية في المصارف الإسلامية، التي تلي احتياجات المجتمع المختلفة.

٢- توضيح مفهوم التمويل التشاركي، وصيغه، ومجالات تطبيقه.

٣- بيان التكييف الفقهي لصيغة التمويل التشاركي وحكمه الشرعي.

٤- إيجاد الوسائل والحلول التطبيقية للسيطرة على مخاطر التعامل بالتمويل التشاركي.

منهج البحث:

اتبع الباحث المنهج التحليلي المقارن، وذلك بجمع المادة العلمية من الفروع والمسائل المتعلقة بالموضوع، وتتبع أقوال الفقهاء والمختصين، ومقارنتها ومناقشتها، مستعيناً بما كُتب في هذا الموضوع ممن سبق من الباحثين المعاصرين، ومقابلتها بما قاله الفقهاء المتقدمين، وتوثيق ذلك من مصادرها الأصلية، ونسبتها لأصحابها.

كما استخدمت المنهج الاستنباطي في بعض جوانب البحث لإبراز مفهوم التمويل التشاركي وتكييفه على أقوال المتقدمين في أنواع الشركات والتعاملات المشابهة، واستنباط الحكم المناسب لصيغ التمويل التشاركي. كما قمت بذكر الآيات القرآنية بالرسم العثماني مع بيان الصورة ورقم الآية في المتن.

وقمْتُ بتخريج الأحاديث والآثار من مصادرها، فما كان في الصحيحين أو أحدهما أكتفي بذكره مع ذكر الكتاب والباب، والجزء والصفحة، فإن لم يكن الحديث في أحدهما وخرَّجه أصحاب السنن أو غيرهم اكتفيت بتخرجه منها، مع ذكر الكتاب والباب، والجزء والصفحة، ثم أذكر حكمه من أقوال المتقدمين، فإن لم أجد فأستعين بالحكم عليه من أقوال المتأخرين.

وقد راعيت كتابة علامات الترقيم الحديثة التي تُيسِّر فهم النص، من الفاصلة والنقطة والأقواس جرياً على ما هو المتبع في مثل هذه البحوث.

الدراسات السابقة:

يُعَدُّ هذا الموضوع من النوازل المستجدة، والمسائل الحديثة، وقد تناوله بعض الباحثين، والفقهاء المعاصرين، والمختصين، بأساليب وطرق متعدّدة، وقد اطلع الباحث على ما تيسر له منها، واستفاد من مجموعها، وفكان من أهم الدراسات السابقة التي لها علاقة بموضوع الدراسة:

الدراسة الأولى: صيغ وأساليب التمويل بالمشاركة للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة لتحقيق التنمية المستدامة، دراسة حالة مجموعة البنك الإسلامي للتنمية، سمير هريان^(١).

(١) رسالة ماجستير جامعة فرحات عباس- سطيف، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير،

بتاريخ: ٢٠١٥ م.

وهدفت الدراسة التعريف بصيغ وأساليب التمويل بالمشاركة المستحدثة لتمويل قطاع المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، وتوضيح الدور الذي تلعبه صيغ التمويل بالمشاركة في تحقيق أبعاد التنمية المستدامة.

وتوصل إلى نتائج أهمها: أن للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة أهمية كبيرة في الاقتصاديات الحديثة، نظرا لما تتميز به من سهولة الإنشاء، واحتياجاتها، تتعدد أشكال التمويل التقليدي من حيث المدة الزمنية، فنجد التمويل الطويل الأجل، والمتوسط، والقصير، إلا أنه وبال رغم من هذا التعدد إلا أنه لا يكون إلا على شكل القروض بمختلف أنواعها المالية غير ضخمة، وكذا مرونتها وتكيفها في البيئة التي تتعامل فيها، إن المشاركة والمضاربة تشجع أفراد المجتمع على الاهتمام بالتكوين واكتساب الكفاءات وزيادة المهارة، وهذا من أجل الحصول على التمويل لإنشاء مؤسساتهم.

وإن الاستخدام المحدود لصيغ التمويل بالمشاركة في مجموعة البنك الإسلامي للتنمية يعود إلى ارتفاع درجة المخاطرة بسبب نقص المعلومات المتعلقة بقطاع المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الدول الأعضاء، لهذا تقوم المجموعة بمنح رؤوس الأموال إلى البنوك الإسلامية المحلية لتقوم هذه الأخيرة بتمويل هذه المؤسسات ورق صيغ التمويل الإسلامية، وأن البنك لم يحقق الأهداف التي أنشأ لأجلها.

وختمها بتوصيات أهمها: ضرورة الاهتمام وتنمية قطاع المؤسسات الصغيرة والمتوسطة لما تلعبه من أهمية كبيرة في تحقيق التنمية، العمل على

توسيع استخدام صيغ التمويل بالمشاركة سواء المشاركة، أو المضاربة، أو المزارعة والمساواة في البنوك الإسلامية في التطبيق العملي.

ومن أهم الفروق بين هذه الدراسة وهذا البحث، يظهر من خلال العنوان أنه اقتصر على التمويل في المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، وعند ذكر صيغ المشاركة وأقسامها لم يتعرض للحكم الشرعي لكل صورة وصيغة من صيغ التمويل التشاركي، ولم يذكر تكييفها الفقهي، واكتفى بذكرها وتعريفها مختصراً.

الدراسة الثانية: تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، إلياس عبد الله أبو الهيجاء^(١).

هدفت الدراسة إلى بيان مدى التزام المصارف الإسلامية في تطبيق صيغة التمويل بالمشاركة في الواقع العملي، وفي تطوير آليات تساعد عند استخدامها في زيادة التمويل بصيغ المشاركات عن طريق الحد من المعوقات والمخاطر التي تقابل ذلك. فتشكل بهذا ثلاثة محاور، التعريف لصيغ التمويل بالمشاركة، والثاني: معوقات الاستخدام للتمويل بالمشاركة، والثالث: تطوير آليات لعلاج معوقات صيغ التمويل بالمشاركة.

وقد توصل الباحث من خلال هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج من أهمها أن التمويل بالمشاركة يعتبر من بين أهم التمويلات مقارنة بصيغ التمويل الأخرى، وأيضاً كنتيجة أخرى توصل إليها الباحث هي ارتفاع درجة المخاطرة

(١) رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، كلية الشريعة، الأردن، بتاريخ: ٢٠٠٧م.

لهذه الصيغ نتيجة طول مدة الاستثمار من جهة وعدم وجود الضمانات من جهة ثانية، وانطلاقاً من هذه النتائج التي توصل إليها الباحث نسعى في بحثنا هذا إلى معرفة مدى إمكانية استخدام هذه الصيغ لتحقيق التنمية المستدامة. ومن أهم الفروق بين هذه الدراسة وبحثي هذا، أنه لم يفصل ويناقد صيغ التمويل المشاركة، واكتفى بذكر اثنين من أقسامها بينما هي أكثر من ذلك، ولم يناقش الجانب الفقهي لهذه الصيغ، ولم يذكر تكييفها عند الفقهاء وعلى أي صورة تكون تلك الصيغ، بخلاف هذا البحث، ومن عنوان البحث يظهر أنه أهتم بتطوير آليات التمويل بالمشاركة.

الدراسة الثالثة: التمويل المصرفي بالمشاركة وأثره في الاستثمار بالمصارف الإسلامية، نجوى مختار البدري^(١).

هدفت الدراسة إلى التعرف على طبيعة وكفاءة التمويل بالمشاركة في المصارف وتأثيرها على أرباح البنك، واثراً مخاطر تعثرها على البنك، اعتمدت الدراسة على المنهج التاريخي من خلال تناول الأدبيات التي اهتمت بهذا الموضوع - والمنهج الميداني التطبيقي على عينة من المصارف في السودان، المنهج الوصفي التحليلي لاختبار صحة الفرضيات.

(١) بحث تكميلي لنبل درجة الماجستير في المحاسبة والتمويل، دراسة تطبيقية على بنك التضامن الإسلامي ٢٠٠٨ م - ٢٠١٤ م، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، بتاريخ: ١٤٣٧ هـ - ٢٠١٦ م.

وبناء على التحليل توصلت الباحثة لنتائج أهمها: نظام التمويل بصيغة المشاركة نظام كفاء يؤثر تأثير واضح في حجم الاستثمار في البنك، وأن نظام التمويل بصيغة المشاركة يؤثر في ربحية المصارف، يحتوي التمويل بالمشاركة على مخاطر متعددة منها ما هو متعلق بالعملية ومنها ما هو متعلق بنوع النشاط الاقتصادي ومنها ما هو متعلق بالظروف العامة.

وعلى ضوء النتائج توصلت الباحثة إلى جملة من التوصيات أهمها: لا بد من القيام بدراسة المشاريع جيداً والاستعانة بالخبراء في مجالات دراسة الجدوى قبل الدخول في عمليات التمويل، وتفعيل دور البنك المركزي في أحكام الرقابة الشرعية والمصرفية بغرض تقويم تصويب الأداة بصورة مستمرة. وضرورة أخذ المصارف الإسلامية بمبدأ الجودة الشاملة

ومن أهم الفروق أن هذه الدراسة ذكرت صور المشاركة باختصار شديد، فلم يفصل في أنواع المشاركة الثابتة، وبالتالي لم يتعرض لحكمها الشرعي ولا تكييفها الفقهي وكذلك بقية الصيغ. ويظهر أن الباحثة اكتفت بذكر الحكم الشرعي للشراكة على العموم. كما أنها عند ذكر مخاطر التمويل بهذه الصيغة، ذكرت أسباب المخاطر سرداً، ولم تذكر سبل ووسائل السيطرة على تلك المخاطر.

وهناك دراسات وبحوث في مجال التمويل عموماً وهي كثيرة، وهي بشكل أو بآخر تلتقي مع هذه الدراسة في مواضيع معدودة ومحددة، وتفترق معها في أخرى.

خطة البحث:

واقتضت طبيعة البحث أن يكون في خمسة مباحث، وخاتمة، وفهارس

وهي كالتالي:

المبحث الأول: التمويل في المصارف الإسلامية، وأساليبه.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم التمويل الإسلامي.

المطلب الثاني: الفرق بين التمويل الإسلامي والتمويل الربوي.

المطلب الثالث: أساليب التمويل الإسلامي.

المبحث الثاني: الشركة، مشروعاتها، وأنواعها، والتمويل التشاركي ومميزاته.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الشركة، مشروعاتها وأنواعها، وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تعريف الشركة لغة واصطلاحاً.

الفرع الثاني: مشروعية الشركة.

الفرع الثالث: أنواع الشركة.

المطلب الثاني: مفهوم التمويل التشاركي ومميزاته، وفيه فرعان:

الفرع الأول: مفهوم التمويل التشاركي.

الفرع الثاني: مميزات التمويل التشاركي.

المبحث الثالث: صيغ التمويل التشاركي وحكمها.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المشاركة الثابتة، وحكمها، وخصائص وإجراءات تطبيقها، وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: أقسام المشاركة الثابتة.

الفرع الثاني: الحكم الشرعي للمشاركة الثابتة.

الفرع الثالث: خصائص وإجراءات تطبيق المشاركة الثابتة.

المطلب الثاني: المشاركة المتناقصة، وصورها، وحكمها، ومراحل تطبيقها، وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: تعريف المشاركة المتناقصة.

الفرع الثاني: صور المشاركة المتناقصة كما تجرّيها المصارف الإسلامية.

الفرع الثالث: الحكم الشرعي للمشاركة المتناقصة.

الفرع الرابع: الخطوات العملية ومراحل تطبيق المشاركة المتناقصة.

المطلب الثالث: المشاركة المتغيرة، وحكمها، وإجراءات تطبيقها، وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تعريف المشاركة المتغيرة.

الفرع الثاني: الحكم الشرعي للمشاركة المتغيرة.

الفرع الثالث: إجراءات تطبيق المشاركة المتغيرة في المصارف الإسلامية.

المبحث الرابع: عوائق التمويل التشاركي، ومخاطره ووسائل السيطرة عليها. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: عوائق التمويل التشاركي.

المطلب الثاني: مخاطر التمويل التشاركي ومصادره، ووسائل السيطرة عليها، وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: أسباب المخاطر في التمويل التشاركي.

الفرع الثاني: مصادر الخطورة في التمويل التشاركي.

المبحث الخامس: التمويل التشاركي تطبيقاً على اتفاقية إنشاء المشاركة في

مصرف الإنماء السعودي.

- الخاتمة.

- ملحق.

- فهرس المصادر والمراجع.

- فهرس المحتويات.

المبحث الأول: التمويل في المصارف الإسلامية، وأساليبه. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم التمويل الإسلامي

تعددت صيغ التمويل في المصارف والمؤسسات الإسلامية في العصر الراهن، وأريد منها أن تلبي متطلبات السوق المعاصرة التي تنامت وازدادت تعقيداً عما كانت عليه في الزمن الأول، زمن تصنيف المسائل الفقهية في أبواب ما يسمى فقه الأموال أو المعاوضات.

والأمر الذي ينبغي ملاحظته واعتباره لدى النظر في صيغ التمويل الإسلامي المعاصر هذه أن بعضاً منها جاء ليقابل صيغ التمويل التقليدي في المصارف والمؤسسات المالية التقليدية غير الإسلامية. فهذه سمة عامة تراها ماثلة في بعض المعاملات الممارسة تحت مظلة الاقتصاد الإسلامي، فهي معاملات أريد بها أن تكون البديل أو المقابل الإسلامي لتلك الممارسة في ظل الاقتصاد الوضعي.

أولاً: التمويل في اللغة: مصدر من الفعل (مَوَّلَ) يَمُوِّلُ مُمَوِّلاً، إذا جعل له مَالاً، وَ(تَمَوَّلَ) الرَّجُلُ صَارَ ذَا مَالٍ، وقال ويقال: مِلْتُ، بالكسر، تَمَالٌ مَوْلًا ومُؤَوَّلًا: صِرْتُ ذَا مَالٍ. وَتَمَوَّلْتُ وَاسْتَمَلْتُ: كَثُرَ مَالُكَ. وَمَوَّلُهُ غَيْرُهُ تَمَوِّلاً^(١)،

(١) الفروق اللغوية للعسكري (ص: ١٧٦)، مختار الصحاح (ص: ٣٠١)، تاج العروس للزبيدي (٤٢٨ / ٣٠).

وفي المعاجم اللغة المعاصرة: مؤل المشروع: أمده بمال، قدّم له ما يحتاج إليه من مال^(١).

ثانياً: التمويل في الاصطلاح: هو مجموع الأعمال والتصرفات التي تمدنا بوسائل الدفع في أي وقت يكون هناك حاجة إليها، ويمكن أن يكون قصير الأجل أو متوسط الأجل أو طويل الأجل^(٢).

وهذا التعريف أكثر تقارباً مع النظرة الاقتصادية الحديثة التي تعرف التمويل بأنه: الإمداد للأموال في أوقات الحاجة إليها، وهناك تعريفات أخرى للتمويل^(٣).

وبالجملة يمكن تعريف التمويل بأنه: عملية تقديم الأموال، أو الحصول عليها، من الجهات المختلفة، بغرض الاستفادة من هذه الأموال استهلاكياً أو استثمارها في المشاريع الإنتاجية، للحصول على الأرباح.

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة لأحمد مختار عمر (٣ / ٢١٣٩).

(٢) التمويل اللاربوي للمؤسسات الصغيرة في الأردن، لجميل محمد خطاطبة، جامعة اليرموك - الأردن، تاريخ: ١٩٩٢ م (ص: ٣٨).

(٣) انظر: التمويل الإسلامية للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة دراسة حالة بنك البركة الجزائري، للطالب: بو زيد عصام، رسالة لنيل شهادة الماجستير، جامعة قاصدي مرباح - ورقة، بتاريخ: ٢٠١٠ م (ص: ٣)، والتمويل برأس المال المخاطر، دراسة مقارنة مع التمويل بنظام المشاركة، لعبد الله بلعدي، رسالة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الحاج لخضر - باتنة، - ٢٠٠٨ م (ص: ٦).

والتحويل الإسلامي هو: تقديم مال بقصد الاسترباح من ماله إلى شخص آخر يديره مقابل عائد وفق أحكام الشريعة الإسلامية.(١)
وحيث قلنا في التعريف "مال" فهو يشمل: جميع أنواعه النقدي والعيني والمنفعة.

وقولنا: "وفق أحكام الشريعة الإسلامية" يعني أن تقديم التحويل وإدارته وأخذ العائد لابد أن يكون محكوم بأحكام الشريعة الإسلامية.
المطلب الثاني: الفرق بين التحويل الإسلامي والتحويل الربوي:
تقدم التعريف بمفهوم التحويل الإسلامي، وأما التحويل الربوي (الفوائد): فهو التحويل الذي يقوم على مبدأ القرض بفوائد حيث يقدم الممول قرضاً عليه فوائد محددة أو زيادة في مقدار الدين نفسه(٢).
من الناحية الشكلية هناك وجه تشابه بين التحويلين فالصورة التي يتم بها التحويل حيث يكون المال من جانب والطرف العامل من جانب آخر وهذا ما يحدث في التحويل الربوي والتحويل الإسلامي على حد سواء(٣).

(١) للإطلاع على مزيد من التعريفات: مفهوم التحويل في الاقتصاد الإسلامي، لمنذر فحف، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٢٤هـ (ص: ١٢)، تطوير آليات التحويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، لإلياس عبد الله أبو الهيجاء، رسالة للحصول على درجة الدكتوراه، جامعة اليرموك -إربد- الأردن، بتاريخ: ٢٠٠٧م (ص: ٢٣) التحويل الإسلامية للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة بو زيد عصام (ص: ٣).

(٢) الاقتصاد الإسلامي، لغسان محمود إبراهيم، ومنذر فحف، دار الفكر، دمشق سوريا (ص: ١٧٢).

(٣) التحويل الإسلامية للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة بو زيد عصام (ص: ٦).

- ومن أهم الفروقات بين نوعي التمويل من حيث الفائدة، أن صيغة التمويل بدون فوائد تختلف عن التمويل بالفوائد في عدة نقاط أهمها:
- ١- التمويل الإسلامي يدخل المال والعمل في الدورة الإنتاجية على أساس الربح المرتبط بتحمل المخاطر، أما التمويل الربوي فيتحمل صاحب المشروع وحده جميع مخاطر الإنتاج وهو وحده يستحق الربح.
 - ٢- الشكل الأساسي للتمويل الربوي هو القروض الطويلة والمتوسطة الأجل مقابل ضمانات استرداد القرض وفوائده، أما التمويل الإسلامي فتتعدد وتنوع أشكال التوظيف فيه (المشاركة، المضاربة، المراجعة...).
 - ٣- الربا زيادة في الدين وهو شيء ليس من طبيعة النماء، في حين أن الزيادة في التمويل الإسلامي هي زيادة في شيء مملوك من طبيعة النمو.
 - ٤- الدائن في العلاقة الربوية لا يضمن، أي لا يتحمل أية خسارة في حين أن المالك الممول في التمويل الإسلامي يضمن تحمل أي خسارة.
 - ٥- الزيادة في العلاقة الربوية افتراضية تحكيمية، في حين أن الزيادة في التمويل الإسلامي إن وجدت فهي زيادة حقيقية فعلية.
 - ٦- التمويل الربوي يستند أساساً إلى القدرة على السداد وحدها؛ لذلك يمكن أن يكون لمشروع استثماري أو لسداد ديون سابقة أو للعبث المحض كالمقامرة، في حين أن التمويل الإسلامي لا بد أن يمر عبر السلع والخدمات، أو المنافع - كما تقدم - كان ذلك في المشروع إنتاجي ينتجها، أو في عمل تجاري يتم من خلاله تداول السلع والخدمات.

٧- يسمح التمويل الربوي بالاقتراض بين البنوك ويتداول الديون بين بنك وآخر، في حين أن التمويل الإسلامي لا يسمح بتداول الديون؛ لأن تداول الديون بين البنوك يقوم على فكرة خصم السندات من خلال الزمن وهو من الربا^(١).

ومن خلال ما سبق يتضح أن التمويل الإسلامي هو أحسن وأضمن الطرق لاستثمار الأموال في إطار معاملات مصرفية جائزة شرعاً ليس فيها شيء من الربا، وأن ما يميزه عن غيره من التمويلات الربوية هو استبعاد كافة المعاملات غير الشرعية من أعماله، وخاصة نظام الفوائد الربوية الذي يمثل خيط الروح بالنسبة للتمويل الربوي.

(١) مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي منذر قحف (ص: ٥٢)، التمويل اللاربوي للمؤسسات الصغيرة في الأردن، لجميل محمد سلمان خطاطبة (ص: ٤٦)، تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، إلياس عبد الله أبو الهيجاء (ص: ٢٦) التمويل الإسلامية للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة بو زيد عصام (ص: ٣).

المطلب الثالث: أساليب التمويل الإسلامي:

إن المصارف الإسلامية تلعب دوراً مهماً في الحياة الاقتصادية، وتميزت بتعدد صيغ التمويل التي يمكن من خلالها تلبية احتياجات المجتمع المختلفة للوصول إلى أحداث تنمية اقتصادية واجتماعية هي هدف كل مجتمع، من خلال قيامها بأعمال الوساطة المالية بين أصحاب رؤوس الأموال وبين أصحاب المشاريع، وتبين أن التمويل يعد من أهم أنشطة المصارف الإسلامية لما يتحقق له من عوائد وأرباح.

والتمويل الإسلامي تتنوع أساليبه وصيغه، باختلاف نوع النشاط الممول؛ أو باختلاف ما تتعلق بدرجة السلطة التي يتمتع بها الطرف المتصرف بالمالك والحقوق والالتزامات، وبشكل أدق فإن بعض صيغ التمويل الإسلامية تتضمن إلقاء العبء على الطرف العامل وحده وحصر دور الممول بأن يضع النقود أو الأرض أو الأشجار كالمضاربة، والمزارعة، والمساقاة، ولا يتدخل في إدارتها، في حين أن بعض الصيغ يقوم المالك بتحديد نوع السلعة وامتلاكها وتحضيرها على ما وصفت له، ويتحمل ما ينشأ من التزامات ومسؤوليات، غير أنه يستفيد من توفير الأموال لديه لتقديم شروط مالية ميسرة للطرف الممول لقاء ثمن يدخل فيه اعتبار الاسترباح بالمال، وهذا كالإجارة والبيع بالتقسيط وغيرها.

لذلك يمكن أن تكون هذه الصيغ أو الأساليب للتمويل الإسلامي منحصرة في الآتي:

١- أسلوب التمويل بالمشاركة (التشاركي)، وهي ما سألجته في هذه الورقات-إن شاء الله تعالى، وسيأتي تعريفها وحكمها، وصورها وغير ذلك مما يتعلق بهذه الصيغة.

٢- أسلوب التمويل بالمعاوضات: هو نوع من التمويل التجاري كالمراجحة والسلم والاستصناع^(١):

أ- التمويل بالمراجحة: هي عقد من عقود الاستثمار التجاري وصيغة من صيغ التمويل يتم بموجبها التمويل بالبيع، وهي اتفاق بين مشتر لسلعة معينة وببائع لها، وبمواصفات محددة على أساس كلفة السلعة، إضافة إلى هامش ربح يتفق عليه المشتري والبائع، والسلع قد يتم

(١) صيغ وأساليب التمويل بالمشاركة للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة لتحقيق التنمية المستدامة، دراسة حالة مجموعة البنك الإسلامي للتنمية، لسمير هربان، لنيل شهادة الماجستير، جامعة فرحات عباس-سطيف-الجزائر، بتاريخ: ٢٠١٥ م (ص: ٥١)، تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، إلياس عبد الله أبو الهيجاء (ص: ٣٠) دور المصارف الإسلامية في دفع عجلة الاستثمار المحلية في فلسطين، لبهاء الدين بسام مشتفي، دراسة لنيل شهادة الماجستير، بتاريخ: ٢٠١١ م (ص: ٣٨)

تسليمها في الحال أو في أجل معين، ودفع المقابل للسلعة قد يتم في الحال أو لاحقاً^(١).

ب- التمويل بالسَّلَم: هو عقد من عقود الاستثمار وصيغة من صيغ التمويل، يتم بموجبها التمويل بالشراء المسبق، لتمكين البائع من الحصول على التمويل اللازم، وهو بيع أجل بعاجل، والآجل هو السلعة المباعة والعاجل هو الثمن الذي يفعه المشتري^(٢).

ج- التمويل بالاستصناع: هو عقد من عقود الاستثمار وصيغة من صيغ التمويل، يتم بموجبها صنع السلع بأوصاف معلومة، بمواد من عند الصانع، على أساس أن يمول المستصنع مبلغاً معيناً سواء عند بداية العقد أو خلال فترات متفاوتة أثناء أداء الصانع للعمل المتفق عليه بينهما، وذلك حسباً للاتفاق الموجود في العقد^(٣).

(١) التمويل الاستثماري طويل الأجل في المصارف الإسلامية، لجابر شعيب الإسماعيل، لنيل شهادة

الماجستير، جامعة حلب، بتاريخ: ٢٠١١م (ص: ٨٥).

(٢) أساليب تمويل الاستثمارات في المصارف الإسلامية اليمنية: لعبد الله علي عبد الله الطوقي، مجلة

جامعة الناصر، العدد الرابع يوليو - ديسمبر ٢٠١٤م (ص: ١٣٥)، التمويل الاستثماري

طويل الأجل في المصارف الإسلامية، لجابر شعيب الإسماعيل (ص: ٩١).

(٣) التمويل الاستثماري طويل الأجل في المصارف الإسلامية، لجابر شعيب الإسماعيل (ص: ٩٣).

٣- أسلوب التمويل بالإجارة: هو نوع من التمويل يشمل الإجارة^(١): ترتكز الإجارة على بيع المنفعة، والممول يقوم بشراء الأصول والمعدات والأجهزة المطلوبة من المستأجر لمدة محددة مقابل إيجار دوري، ويتخذ هذا الأسلوب عدة أنواع منها: الشراء من البائع والتأجير له، التأجير المباشر، الإيجار المنتهي بالتمليك، والشكل التالي يوضح مختلف صيغ التمويل في البنوك الإسلامية^(٢).

٤- أسلوب التمويل بالتبرعات: هو التمويل الذي يكون القصد منه الحصول على الأجر والثواب وابتغاء الحياة الآخرة، كالقرض الحسن، والهبات والأوقاف^(٣).

-
- (١) صيغ وأساليب التمويل بالمشاركة للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة، لسمير هربان (ص: ٥١)، تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، إلياس عبد الله أبو الهيجاء (ص: ٣٦) دور المصارف الإسلامية في دفع عجلة الاستثمار، لبهاء الدين بسام مشتهي (ص: ٤٥)
- (٢) التمويل الاستثماري طويل الأجل في المصارف الإسلامية، لجابر شعيب الإسماعيل (ص: ٨٨).
- (٣) دور المصارف الإسلامية في دفع عجلة الاستثمار، لبهاء الدين بسام مشتهي (ص: ٤٦) تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، إلياس عبد الله أبو الهيجاء (ص: ٢٨).

المبحث الثاني:

الشركة، مشروعاتها، وأنواعها، التمويل التشاركي ومميزاته
وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الشركة ومشروعاتها وأنواعها.

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تعريف الشركة لغة واصطلاحاً:

أولاً: الشركة في اللغة:

الشَّرِكَة - بكسر وضم، ومعناه: مُحَالِطَةُ الشَّرِيكَيْنِ، كَأَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ بَيْنَ اثْنَيْنِ لَا يَنْفَرِدُ بِهِ أَحَدُهُمَا، وَيُقَالُ: شَارَكْتُ فُلَانًا فِي الشَّيْءِ، إِذَا صِرْتَ شَرِيكَهُ، وَأَشْرَكْتُ فُلَانًا، إِذَا جَعَلْتُهُ شَرِيكًا لَكَ. قَالَ تَعَالَى فِي قِصَّةِ مُوسَى: ﴿وَأَشْرِكُوا فِي أَمْرِي﴾ [سورة طه: ٣٢]، والمشاركة: مصدر من الفعل شارك يشارك، مُشاركةٌ، فهو مُشارك، والمفعول مُشارك، والمشاركة صيغة مُبالغة على وزن مُفاعلة، تدل على تعدد الأطراف، وهي مُشتقة من الفعل شَرِكَ، والشَّرْك: حَبَائِلُ الصَّائِدِ^(١).

وأما (التَّشَارُك) فهو مصدر للفعل: تَشَارَكَ، على وزن "تَفَاعَلَ"، وهذا لا يكون إلا في اثنين فصاعداً، قال الزمخشري^(٢): "وزن تفاعل، لما يكون من اثنين فصاعداً نحو تضارباً وتضاربوا"^(٣).

(١) الصحاح تاج اللغة (١٥٩٣ / ٤) مقاييس اللغة (٢٦٥ / ٣) النهاية في غريب الحديث والأثر (٤٦٧ / ٢) تاج العروس (٢٧ / ٢٢٣).

(٢) هو: أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري، الإمام الكبير في التفسير والحديث والنحو واللغة وعلم البيان، وتوفي سنة ٤٦٧ هـ، وصنف كتباً حسنة منها: كتاب الكشف عن حقائق التنزيل، والفائق في غريب الحديث. نزهة الألباء في طبقات الأدباء (ص: ٢٩٠) مجمع الآداب في معجم الألقاب (٢ / ٣٧٨).

(٣) المفصل في صنعة الإعراب (ص: ٣٧١).

وقال الزبيدي^(١) في "تاج العروس": أَنَّ اشْتَرَكَا وَتَشَارَكَا، وَشَارَكَ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ وَالِاشْتِرَاكَ هُنَا بِمَعْنَى التَّشَارُكِ، وَيُجْمَعُ الشَّرِيكَ عَلَى شُرَكَاءَ كَمَا يُقَالُ: شَرِيفٌ وَأَشْرَافٌ وَشُرَفَاءُ، قَالَ تَعَالَى: ﴿فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾ [سورة يونس: ٧١] أَي: وَادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ لِيُعَاوَنُوكُمْ، وَيُقَالُ: شَرِكَهُ فِي الْبَيْعِ وَالْمِيرَاثِ كَعَلِمَ، بِالْكَسْرِ وَهُوَ أَفْصَحُ مِنْ أَشْرَكَهُ رُبَاعِيًّا^(٢).

وجاء في "معجم المصطلحات المالية والاقتصادية": أَنَّ "شَرِكَ" اصطلاحاً يطلق على اشتراك في الأرض بنحو المزارعة والمخابرة^(٣).
والحاصل أن الشركة في اللغة يدور معناها على التعدد الذي يفيد الاختلاط والاشتراك في شيء ما بين اثنين فصاعداً، ومنه قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَكَاتِ﴾ [سورة الأحقاف: ٤]، ومنه قوله -صلى الله عليه وسلم-: «الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْكَلَالِ، وَالْمَاءِ، وَالنَّارِ»^(٤).

(١) هو: محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، أبو الفيض، الملقب بمرتضى: علامة باللغة والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنفين. أصله من واسط (في العراق) ومولده بالهند (في بلجرام) ومنشأه في زبيد (باليمن) رحل إلى الحجاز، وأقام بمصر، توفي سنة: ١٢٠٥ هـ، من مصنفاته: (تاج العروس في شرح القاموس)، و(تحاف السادة المتقين). حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر (ص: ١٤٩٢)، الأعلام للزركلي (٧/ ٧٠).

(٢) تاج العروس (٢٧/ ٢٢٣).

(٣) معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء (ص: ٢٦٠).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه (٥/ ٣٤٤) كتاب البيوع، باب في منع الماء، برقم: (٣٤٧٧)، وابن ماجه في سننه (٣/ ٥٢٨) أبواب الرهون، باب: المسلمون شركاء في ثلاث، برقم: (٢٤٧٢).

ثانياً: الشركة في الاصطلاح:

اختلفت عبارات الفقهاء الذين ذكروا تعريف الشركة بمعناها العام، فعرفوها بتعريفات متعددة يغلب عليها العموم والإجمال: فقد عرّفها الحنفية بأنها: "اختصاص ما فوق الواحد بشيء، وامتيازهم به" (١).

ونوقش: بأن التعريف غير مانع، فالوكالة تعطي اختصاص اثنين فأكثر بمحل واحد، وليست شركة، فالموكل يمتاز باختصاص الملك والتصرف، والوكيل يمتاز باختصاص التصرف دون الملك (٢).

وعرّفها المالكية بأنها: "تقرر متمول بين مالكين فأكثر ملكاً فقط"، قال الشارح... فيدخل: "شركة الإرث والغنيمة، لا شركة التجرة" (٣).

ونوقش بأن قوله: (ملكاً فقط) هذا التعريف خاص بشركة الملك، والشركة بالمعنى العام يجب أن يصدق على جميع أفراد الشركة: شركة الملك وشركة العقد فالتعريف العام يجب أن ينطبق على كل ما يصدق عليه اسم الشركة، فخروج ما سماه الشارح شركة التجرة من التعريف يدل على أن هذا التعريف ليس تعريفاً عاماً للشركة (٤).

وعرّفها الشافعية بقولهم: "ثبوت الحق في شيء لاثنتين فأكثر على جهة الشيوع" (٥).

(١) مجلة الأحكام العدلية (ص: ٢٠٢) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (٦/٣).

(٢) المعاملات المالية أصالة ومعاصرة لأبي عمر الديبان (١٤/٢٠).

(٣) المختصر الفقهي لابن عرفة (٥/٧) شرح حدود ابن عرفة (ص: ٣٢٢) التاج والإكليل لمختصر خليل (٦٦/٧).

(٤) المعاملات المالية أصالة ومعاصرة لأبي عمر الديبان (١٤/٢٠).

(٥) أسنى المطالب لتركيا الأنصاري (٢/٢٥٢) حاشية الجمل على شرح المنهج (٣/٣٩٢).

فقلوه: (ثبوت الحق) يعني: حالاً أو مآلاً بالفعل أو بالقول، وهو بهذا يشمل شركة الملك وشركة العقد؛ لأن الحق إن كان ثبوته عن طريق العقد فيختص بالمال وفي شركة العقد فقط، أو يثبت بغير العقد كالإرث ونحوه فتدخل فيه شركة الملك، والشركة قد تكون في المال وقد تكون في غير المال، كما لو اشتركا في حق القصاص مثلاً فإنه حق قد يثبت لأكثر من اثنين على سبيل الشيوخ، وقوله: (على سبيل الشيوخ) هذا القيد معتبر عند الشافعية لأنهم يشترطون لصحة الشركة خلط المالين، فلا تصح الشركة عند الشافعية فيما لا شيوخ فيه كشركتي الأعمال والوجوه^(١).

وعرّفها الحنابلة بأنها: "هي الاجتماع في استحقاق أو تصرف"^(٢). فقلوه: (الاجتماع في استحقاق) إشارة إلى شركة الملك، وقوله: (أو تصرف) إشارة إلى شركة العقد، وهذا التعريف على اختصارها هو أجمعها؛ لأنه يشمل جميع أنواع الشركات ويخرج ما لا شركة فيه فقلوه: (الاجتماع) خرج به ما لم يكن فيه شركة، وقوله: (استحقاق) يشمل شركة الملك، وقوله: (تصرف) يشمل العقود سواء كانت شركة عقد، أو شركة وجوه أو شركة مضاربة أو مفاوضة.

(١) كفاية النبيه في شرح التنبيه لابن الرفعة (١٠ / ١٨٥).

(٢) المغني لابن قدامة (٥ / ٣) الممتع في شرح المقنع لابن المنجى (٢ / ٦٩٥) شرح الزركشي على مختصر الخرقى (٤ / ١٢٤).

الفرع الثاني: مشروعية الشركة:

الشركة ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول (١):

- أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾ [سورة النساء: ١٢] وهذا في شركة الاستحقاق، وقال الله تعالى: ﴿مَنْ لُحِطَ عَلَيْهِ لِيَبْنِيَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ﴾ [سورة ص: ٢٤] والخطاء هم: الشركاء (٢)، وهي وإن ذكرت في معرض الخصومة إلا أنها تقرر وجود الشركة دون أن ينكر عقدها (٣).

وقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّالِكٍ يَّمْكُنُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة الروم: ٢٨]، فهذه الآية تضمنت مثلاً ضربه الله تعالى للمشركين الذين يعبدون معه غيره ويجعلون له شركاء، فسألهم سبحانه منكرًا: هل يرضى أحدكم أن يكون عبده شريكاً له في ماله وهو فيه على السواء؟ (٤).

(١) المغني لابن قدامة (٥ / ٣) الجامع لمسائل المدونة (١٦ / ٢٦٦) البناية شرح الهداية للعيني (٧ / ٣٧١).

(٢) بحر المذهب للرويان (٦ / ٣).

(٣) الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، لعبد العزيز الحياط، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة ٤، ١٩٩٤م (١ / ٥٩).

(٤) تفسير ابن كثير (٦ / ٣١٢).

قال القرطبي^(١) عن بعض العلماء: "إن هذه أصل في الشركة بين المخلوقين لافتقار بعضهم إلى بعض ونفيها عن الله سبحانه"^(٢).

- وأما من السنة: ما جاء في الصحيح قوله -صلى الله عليه وسلم-: «مَنْ كَانَ لَهُ شَرِيكٌ فِي رُبْعَةٍ، أَوْ نَخْلٍ، فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَبِيعَ حَتَّى يُؤْذِنَ شَرِيكُهُ، فَإِنْ رَضِيَ أَخَذَ، وَإِنْ كَرِهَ تَرَكَ»^(٣).

والأصل في جواز الشركة: "عن السائب قال: أتيتُ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- فَجَعَلُوا يُثْنُونَ عَلَيَّ وَيَذْكُرُونِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «أَنَا أَعْلَمُكُمْ» يَعْنِي بِهِ، قُلْتُ: صَدَقْتَ بِأبي أَنْتَ وَأُمِّي: كُنْتُ شَرِيكِي فَنِعِمَّ الشَّرِيكُ، كُنْتُ لَا تُدَارِي، وَلَا تُمَارِي"^(٤).

(١) هو: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأمام العلامة أبو عبد الله، الأنصاري الخزرجي القرطبي، أمام متفنن متبحر في العلم، له تصانيف مفيدة تدل على كثرة اطلاعه، توفي ٦٧١هـ، من كتبه "الجامع لأحكام القرآن" و"قمع الحرص بالزهد والقناعة". تاريخ الإسلام للذهبي (١٥/ ٢٣٠)، الوافي بالوفيات للصفدي (٢/ ٨٧).

(٢) تفسير القرطبي (١٤/ ٢٣).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه صحيح مسلم (٣/ ١٢٢٩) كتاب المساقاة، بابُ الشُّفْعَةِ، برقم: (١٦٠٨) من حديث جابر س.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه (٤/ ٢٦٠) كتاب الأدب، بابُ في كراهية المراء، برقم: (٤٨٣٦) وأخرجه ابن ماجه في سننه (٣/ ٣٨٨) أبواب التجارات، باب الشركة والمضاربة برقم: (٢٢٨٧) قال الهيثمي: "رواه الطبراني، رجاله رجال الصحيح غير منصور بن أبي الأسود، وهو ثقة". مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمى (٩/ ٤٠٩).

قال السرخسي^(١): "الأصل في جواز الشركة، وذكر الحديث ثم قال: "أي: لا تداري، ولا تخاصم، وبعث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والناس يفعلون ذلك فأقرهم عليه، وقد تعامله الناس من بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى يومنا هذا من غير نكير منكر" ^(٢).

- وأما الإجماع فقد نقله جمع من الفقهاء أن المسلمين قد أجمعوا على جواز الشركة، وإنما اختلفوا في أنواع منها^(٣).

- وأما المعقول فإن الإسلام حث على حفظ الضروريات وهي ما تقوم عليه حياة الناس، ولا بد منها لاستقامة مصالحهم من حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، وراعى الحاجيات وهي ما يحتاج إليه الناس من اليسر والسعة ويبيدهم عن المشقة والضيق، وإذا لم تراعى هذه الحاجيات أصاب الناس حرج ومشقة، وما شرع الإسلام لهذا قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [سورة الحج: ٧٨]^(٤).

(١) هو: محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي، الإمام الكبير شمس الأئمة، كان إماماً علامة حجة متكلماً فقيهاً أصولياً مناظراً، توفي سنة ٤٨٣هـ، من مصنفاته: المبسوط، وشرح مختصر الطحاوي. الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي (٢ / ٢٨) تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص: ٢٣٤).

(٢) المبسوط للسرخسي (١١ / ١٥١).

(٣) المغني لابن قدامة (٥ / ٣)، بحر المذهب للرويانى (٦ / ٣) والإقناع لابن المنذر (١ / ٢٦٨)، ومراتب الإجماع لابن حزم (ص: ٩١) اختلاف الأئمة العلماء لابن هبيرة (١ / ٤٤٤).

(٤) الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي للدكتور عبد العزيز الحياط (١ / ٦٤).

الفرع الثالث: أنواع الشركة:

ومن خلال ما تقدم من تعريف الشركة في الفقه الإسلامي يتبين أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام وهي (١):

أولاً: شركة الأملاك: وهي الشركة التي تنشأ بين طرفين، أو أكثر بغير فعل منهما، وذلك مثل الإرث، والوصية، والهبة، وقد تنشأ بين طرفين أو أكثر بفعلهما، مثل قيامهما بالشراء، وقبول الهبة والوصية، ويكون كل منهما أجنبياً في نصيب صاحبه ممنوعاً من التصرف فيه (٢).

ثانياً: شركة الإباحة: والمقصود بها كون العامة مشتركين في صلاحية التملك بالأخذ والإحراز للأشياء المباحة التي ليست في الأصل ملكاً لأحد كالماء والكأ والأشجار التي في الفلاة (٣).

(١) الشركات في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، رشاد حسن خليل، دار الرشيد للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة: ١٩٨١م (ص: ٢٣).

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (٦/ ٥٦) والاختيار لتعليل المختار لابن مودود (٣/ ١٢) ومجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٠/ ٣٥٣) والشركات في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة لرشاد خليل (ص: ٢٦).

(٣) وهذا النوع من الشركة لم يذكره كثير من الفقهاء ضمن أنواع الشركة. انظر: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (٣/ ٦)، والشركات في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة لرشاد خليل (ص: ٢٣). والمشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة البنك الاسلامي الأردني نموذجاً، نور الدين عبد الكريم الكواملة، دراسة لنيل شهادة الماجستير، الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا، بتاريخ: ٢٠٠٦م (ص: ٤٩).

ثالثاً: شركة العقود: وهي الشركة التي يتفق فيها طرفان أو أكثر على المشاركة في رأس المال واستخدامه واستثماره بممارسة نشاط معين، والمشاركة في الربح الذي يتحقق نتيجة لذلك، وهذه الشركات تتم بإرادة عقدية وليس فيها جبر، وتحصل بالإيجاب والقبول بين الشركاء^(١).

وهذه الأخيرة هي ما يهمنا في هذا البحث؛ حيث إن التمويل التشاركي بين المصرف والممول هو من هذا النوع من الشركات - كما سيأتي. وتعرّف شركة العقد في الاصطلاح الاقتصادي: ما وقع فيه الاتفاق بمقتضى عقد معين على القيام بعمل أو نشاط وفق مقاصد الشرع، يشتركان فيه بأموالهما أو أعمالهما أو جاههما أو أحدهما بالمال والآخر بالعمل أو بغيرها من الوجوه^(٢).

أو يقال هي: عقد قانوني يجمع بين شخصين أو أكثر في مشروع معين يساهم كل منهم بحصته في رأس المال أو الإدارة، والشركة في الاقتصاد الوضعي لها أشكال قانونية كثيرة كشركة المساهمة، والشركة ذات المسؤولية المحدودة، والشركة القابضة وغيرها^(٣).

(١) المبسوط للسرخسي (١١ / ١٥١) والدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (ص:

٣٦٣) والشركات في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة لرشاد خليل (ص: ٢٣، ٤٠).

(٢) الشركات في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة لرشاد خليل (ص: ٤٤) وتطوير آليات التمويل

بالمشاركة في المصارف الإسلامية، إلياس عبد الله أبو الهيجاء (ص: ٤٠)

(٣) صيغ وأساليب التمويل بالمشاركة للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة، لسمير هربان (ص: ٥٨).

وأقسام شركة العقود^(١):

- ١ - شركة الأموال: وهي التي تقوم على أساس مشاركة الشركاء في رأس المال.
 - ٢ - شركة الأعمال: وهي التي تعتمد في قيامها على الجهد البدني الذي يبذله الشركاء من حرفة وصناعة وغيرهما.
 - ٣ - شركة الوجوه: وهي التي تنشأ على أساس ثقة الناس بالمشاركين من غير أن يكون لهما مال أو صناعة.
 - ثم إن هذه الأقسام الثلاثة يكون عناناً أو مفاوضة.
 - ٤ - شركة المضاربة: وهي التي تقوم على الجهد البدني والمالي.
- وهذا التقسيم يدفع توهم أن شركتي العنان والمفاوضة قسمان مغايران لشركتي الأعمال والوجوه، وأنهما غير داخلتين فيهما، والصحيح أن العنان والمفاوضة تردان في الأعمال والوجوه - كما تقدم -، كما أن هذا التقسيم يشمل جميع أنواع الشركات التي ذكرها الفقهاء في معرض تقسيماتهم لشركة العقد^(٢).

(١) اختلفت الفقهاء في تقسيمات أنواع شركة العقد، وذلك بحسب القواعد والقيود التي اشترطوها في العقد، والتقسيم المختار للدكتور رشاد خليل: الشركات في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة (ص: ١٠٩ - ١٧٤).

(٢) الشركات في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة لرشاد خليل (ص: ١٠٩).

المطلب الثاني: مفهوم التمويل التشاركي، ومميزاته

وفيه فرعان:

الفرع الأول: مفهوم التمويل التشاركي:

تقدم تعريف التمويل في اللغة والاصطلاح، وكذلك المشاركة في اللغة والاصطلاح، وهنا نعرّف بهما كمصطلح مركب من جزئين: "التمويل التشاركي" والمقصود به:

"مساهمة المصرف في رأس مال المشروع، ومما يترتب عليه أن يصبح المصرف شريكاً في كل ما يترتب عليه من ربح أو خسارة بالنسبة المتفق عليها"^(١).

وقد عرفه كثير من الباحثين في الفقه المصرفي المعاصر بأنه: "أسلوب تمويلي يقوم على أساس تقديم المصارف الإسلامية للتمويل الذي يطلبه المتعامل معه، وذلك دون تقاضي فائدة ثابتة (رباً)، وإنما يشارك المصرف في الناتج المحتمل، إن ربحاً أو خسارة وحسب ما يرزق الله به فعلاً في ضوء قواعد وأسس توزيعية متفق عليها بين المصرفين وطالب التمويل قبل بدء التعامل، وهذه الأسس مستمدة من ضوابط بعض العقود الشرعية"^(٢).

(١) تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، إلياس عبد الله أبو الهيجاء (ص: ٢٨).

(٢) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة البنك الاسلامي الأردني نموذجاً، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٢٥).

إذن فالتمويل التشاركي يضم طرفين اثنين على الأقل، وهذا يؤكد معناه اللغوي - كما تقدم في المعنى اللغوي - من أن الفعل: تشارك، على وزن "تفاعل" لا يكون إلا في اثنين فصاعداً، فالطرف الأول المصرف الذي يشارك المتموّل في نشاطه أو في مشروعه، بتقديم التمويل له بدون أي فائدة ربوية، والطرف الثاني: هو العميل المتموّل المشارك في المشروع بجزء معين من حصة التمويل أو برأس المال أو بعمل وقد يتولى الإدارة، كما أن هذين الطرفين يتشاركان في توزيع الناتج الصافي المحتمل من عملية المشاركة سواء كان ربحاً أم خسارة، وبمقدار مساهمة كل طرف في المشروع.

الفرع الثاني: مميزات التمويل التشاركي:

إن أهم ما يميز نظام التمويل بالمشاركة خلوه من التعامل بالفائدة (الربا) وكل شبهات الربا والمحرمات، وهذا ما يميز هذا النظام وجعل الإقبال عليه متزايداً، ومن خلال النقاط التالية يتضح مميزات التمويل التشاركي ودوره في التنمية الاقتصادية والاجتماعية^(١):

١ - إن تطبيق مبدأ المشاركة يؤدي إلى تحرير الفرد من النزعة السلبية التي يتصف بها صاحب الوديعة انتظاراً للحصول على الفائدة المصرفية دون أي

(١) المشاركة المتناقضة كأداة من أدوات التمويل لكمال توفيق محمد حطاب، مقالات ضمن دراسات اقتصادية إسلامية، البنك الإسلامي للتنمية، العدد الثاني محرم ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م (١٠ / ١٤)، ومخاطر صيغ التمويل التجارية الإسلامية في البنوك السعودية لعادل بن عبد الرحمن بوقري، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة أم القرى، ٢٠٠٥ م (ص: ١٨).

جهد مبذول، بينما يحصل صاحب المال بفضل المشاركة على عائد عادل والمتكافئ مع الجهد والدور الفعلي الذي أداه بواسطة رأسماله في العملية التنموية.

٢- إن تطبيق مبدأ المشاركة يعمل على تحقيق العدالة في توزيع عوائد المشروع بحيث لا تتراكم تراكمًا مبالغًا، ولا أن تهدر الطاقات البشرية بغير ثمن، ولا ينصرف النشاط إلى الأمور الهامشية، كما لا يتوقف تحقيق الربح في المشاركة على جانب الحلال، بل يتجاوزه إلى تحقيق التنمية الاقتصادية والاعتبارات الاجتماعية المرتبطة بسماحة القيم الغراء والمبادئ الكريمة للشريعة الإسلامية.

٣- تخطى أسلوب المشاركة لحاجز الضمانات يؤدي إلى توسيع القاعدة الاستثمارية والوصول إلى أكبر شريحة من المجتمع مما يؤدي إلى زيادة فرص العمل وارتفاع فرص التكافل بين الأطراف المتعاقدة والقوى العاملة في المشروع الممول بالمشاركة، فيؤدي إلى زيادة معدل النمو الاقتصادي.

٤- أسلوب التمويل بالمشاركة يعمل على تحسين الكفاءة التخصيصية من المصارف الإسلامية من خلال دراسات الجدوى للمشروع تستطيع أن تعيد النظر في الموارد المستخدمة للوصول إلى القيمة الحقيقية للمواد لاستخدامها أفضل استخدام بعكس المستثمر الذي يهتم فقط بأسعار السوق ولا يولي اهتماماً للأسعار الحقيقية.

٥- مرونة أسلوب التمويل بالمشاركة وملائمته لكافة أوجه النشاط الاقتصادي سهل على المصارف الإسلامية تأدية دورها المنوط بها.

٦- أسلوب المشاركة المتناقضة تتيح للكثير من المستثمرين وخاصة الصغار منهم فرص التملك للمشروعات بطرق مباشرة، وتحمل المخاطر يكون من جميع الشركاء بنسب عادلة استناداً إلى نسبة المساهمة في رأس المال.

٧- توفر المشاركة الحافز لكل الشركاء لإنجاح المشروع؛ لأن الجميع سيشترك في الناتج وينتظرها.

٨- تميز أسلوب التمويل بالمشاركة بارتفاع العائد (الأرباح) لخضوعه لتغيرات سوق السلع مقارنة بأساليب التمويل الأخرى التي يكون فيها العائد ثابتاً.

وتكمن القوة التنموية للتمويل التشاركي في ما يلي^(١):

- تحسين الكفاءة التخصّصية.
- التوازن بين العمالة واستقرار الأسعار.
- زيادة معدل النمو الاقتصادي.
- عرض أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي.

(١) دور المصارف الإسلامية في دفع عجلة الاستثمار، لبهاء الدين بسام مشتهي (ص: ٤٣).

المبحث الثالث: صيغ التمويل التشاركي وحكمها. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المشاركة الثابتة وحكمها وخصائص وإجراءات تطبيقها، وفيه ثلاثة فروع:

تسمى هذه المشاركة أيضاً بالمشاركة الدائمة، أو المشاركة في رأس المال المشروع، وفيها يشارك المصرفُ شخصاً واحداً أو أكثر في تمويل جزء من رأس مال مشروع معين، ويترتب عن ذلك أن يصبح شريكاً في ملكية هذا المشروع وفي إدارته وتسييره والإشراف عليه، وشريكاً فيما ينتج عنه، من هذا الصيغة تبقى لكل طرف من الأطراف حصته الثابتة في المشروع إلى حين انتهاء المشروع أو المدة التي حُددت في الاتفاق.

الفرع الأول: أقسام المشاركة الثابتة: تنقسم إلى قسمين هما:

أ- المشاركة الثابتة المستمرة (الدائمة): يعد هذا النوع من التمويل التشاركي على مساهمة المصرف في تقديم جزء من رأس مال مشروع معين، ويكون شريكاً فيه للعميل في كل متعلقات المشروع، من إدارة وإشراف وربح وخسارة بحسب الإسهام في رأس المال، وحسب القواعد الحاكمة لشرط العقد، ولكل طرف حصة ثابتة في المشروع، إلى حين انتهاء المدة أو انتهاء الشركة.

ويمكن تعريف المشاركة الثابتة بأنها: دخول المصرف في رأس مال مشترك بحصة ثابتة لا تنتهي إلا بانقضاء عمر الشركة أو خروجه منها ويوزع صافي

ناتج نشاط الشركة -ربحاً أو خسارة- على الشركاء حسب مساهمة كل منهم في رأس المال^(١).

وقد يسمَّى هذا النوع من المشاركة بالدائمة وذلك بالنظر إلى أن الجهة الممولة تقصد الاستمرار والدوام في الشركة إلى حين تصفيتها بخلاف المشاركة المتناقصة الآتية التي لا يتوفر فيها قصد الاستمرار^(٢).

والمشاركة الثابتة في المصارف الإسلامية تعرف بأنها: "إسهام المصرف الإسلامي في تقديم جزء من رأس مشروع معين بمشاركة آخرين: مما يخوله الحق في أن يصبح شريكاً في ملكية المشروع، وإدارته وأرباحه، بنسبة مساهمة كل منهما في رأس المال، أو بالنسبة المتفق عليها وفي حال خسارة فإنها تقسم بمقدار مساهمة كل شريك في رأس المال"^(٣).

فقيام البنك الإسلامي بنشاطه التمويلي عن طريق دخوله كشريك مع المتعامل في رأس مال عملية تجارية أو صناعية أو زراعية محددة يقترحها هذا الأخير عليه فيصبح الطرفان شريكين، والمقصود بكونها ثابتة هو استمرار وجود كل طرف من الأطراف فيها حتى نهايتها حيث إن كل طرف يحتفظ بحصته ثابتة في رأس مال المشروع إلى حين إنجازه وتصفية الشركة^(٤).

(١) تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، إلياس عبد الله أبو الهيجاء (ص: ٦١).

(٢) المعاملات المالية المعاصرة لوهبة زحيلي (ص ٤٣٤).

(٣) المصارف الإسلامية والمؤسسات الاقتصادية، وائل عريبات، دار الثقافة للنشر-الأردن، الطبعة الأولى، تاريخ: ٢٠٠٦ م (ص: ٥٢).

(٤) إدارة مخاطر صيغتي التمويل بالمضاربة والمشاركة كضرورة للقضاء على العوائق التطبيقية لهما، حليلة بزاز وجمال شرفة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ورقة بحثية مقدمة للملتقى الدولي حول النظام المالي الدولي والمالية الإسلامية، بدون تاريخ (ص: ٤)

والمشاركة الثابتة المستمرة، قد تسمى بـ"التمويل المباشر"، وهو وسيلة البنوك الإسلامية مبدئياً في التمويل على المدى المتوسط والطويل، وهذه الطريقة عدة مزايا من أهمها: أنّ تدخّل البنك (الممول) في تسيير المشروع أو الإشراف عليه بخبرة الفنية التي يقدمها للمشروع، مما سيعطي العميل (المتمول) أكبر فرص لتحقيق أعلى مردودية ممكنة، وخبرة مكتسبة^(١).

ب- المشاركة الثابتة المنتهية: وهي: ملكية ثابتة في ملكية المشروع وما يترتب عليها من حقوق إلا أن الاتفاق بين المصرف والشركاء يتضمن أجلاً محدداً، مثل دورة نشاط تجاري أو دورة مالية أو عملية مقاولات توريد أو صفقة معينة بالمشاركة أو غيرها من الصور؛ لأنهاء العلاقة بينهما^(٢).

بمعنى أن المشاركة الثابتة المنتهية تكون فيها الواجبات التي يتحملها المصرف أو الحقوق التي يحصل عليها ثابتة؛ لأن مشاركته ثابتة وتسمى منتهية؛ لأن الشركاء حددوا للشراكة بينهم أجلاً محدداً^(٣).

(١) الأساس الشرعي لصيغة التمويل بالمشاركة بقلم محمد الماحي، دكتور باحث في قانون الأعمال والتجارة موقع: زيري بريس ٢٠١٦م، وانظر: المصارف الإسلامية والمؤسسات الاقتصادية، لوائل عريبات (ص: ٥٢).

(٢) صيغ التمويل الإسلامية وأثرها في النشاط الاقتصادي، ماهر عزيز عبد الرحمن (ص/ ٣١٧).

(٣) تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، إلياس عبد الله أبو الهيجاء (ص: ٦٤).

الفرع الثاني: الحكم الشرعي للمشاركة الثابتة:

يعد هذا النوع من التمويل التشاركي ينطبق على شركة العنان^(١)؛ لأن المشاركة الثابتة مبدئياً تقوم على أساس أن الأرباح تتوزع بين المصرف والتمويل بنسبة حصة كل طرف في رأس المال سواء في حالة الربح أو الخسارة، وهذه هي صورة العنان، فما تميزت به من ثبات حصة كل شريك - في الغالب- إلى حين انتهاء المشاركة لا يُخرجها عن هذه الحقيقة وأنها كشركة العنان، كما أن خلو هذه المشاركة من الاتفاق على أن تؤول ملكية محل التمويل إلى العميل لا يغير شيئاً من هذا التكييف؛ بل هو الأصل في شركة العنان، وقد أجمع الفقهاء على جوازه؛ لأنها تقتضي الوكالة في التصرف عن كل واحد لصاحبه، والوكالة جائزة باتفاق الفقهاء^(٢).

إلا أن ما جرى العمل به هو أن إدارة المشاركة تناط بالزبون المتعامل وبذلك فهو يستحق مقابلاً عن إدارته يقتطع من الأرباح الصافية قبل توزيعها

(١) شركة العنان هي: عقد يلتزم بمقتضاه شخصان أو أكثر بأن يسهم كل منهم بدفع حصة معينة في رأس مال يتجرون به، على أن يكون الربح بينهم على حسب أموالهم، أو على نسبة يتفقون عليها، وهذا هو التعريف المختار للدكتور علي الخفيف، ورشاد خليل. انظر: الشركات في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة لرشاد خليل (ص: ١١٥).

(٢) نقل الإجماع: محمد بن الحسن الجوهري في نواذر الفقهاء (ص: ٢٧٤)، والروايي من الشافعية في بحر المذهب (٦/ ١٢) ونقل الاتفاق ابن هبيرة في اختلاف الأئمة العلماء (١/ ٤٤٤)، وابن رشد الحفيد من المالكية في بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٤/ ٣٥)، وانظر: الشركات في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة لرشاد خليل (ص: ١١٥).

شرط أن يكون الاتفاق قد حصل بشأنه في العقد، فهذا الأسلوب من التعامل وهو القيام بتمويل جهة ما بجزء من رأس المال، في مشروع معين على أن يكون لكل منهما نسبة محددة من الأرباح، ويكون القائم على إدارة المشروع له نسبة من الربح إضافة إلى نسبة ربح رأس ماله في الشركة^(١).

والملاحظ أن هذه الوضعية تجعل العملية مزيجاً من المشاركة والمضاربة؛ لأن المتعامل يحصل أولاً على نسبة من مردودية العملية كمقابل للإدارة بصفته مضارباً ويقسم الباقي بينه وبين البنك على أساس مشاركة كل منهما في رأس مالها، أما إذا خسرت العملية فإن الخسارة توزع حسب حصة كل طرف في رأس المال، ويأخذ المدير أجرة المثل فقط، ويتحمل الخسارة كونه مشاركاً، فهي من هذا الوجه تشبه المضاربة إذ المضارب له حصتان حصة كعامل وحصة كصاحب مال.

فقد نص الفقهاء على جواز هذه الصورة أيضاً فقد ذكر ابن قدامة^(٢) في مسألة " أن يشترك مالان وبدن صاحب أحدهما " فقال في "المغني": "فهذا يجمع شركة ومضاربة، وهو صحيح، فلو كان بين رجلين ثلاثة آلاف درهم، لأحدهما ألف، وللآخر ألفان، فأذن صاحب الألفين لصاحب الألف أن

(١) تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، إلياس عبد الله أبو الهيجاء (ص: ٦١).

(٢) هو: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، ثُمَّ الدمشقي، الصالحي موفق الدين أَبُو مُحَمَّد، الفقيه، الزاهد الإمام، شيخ الإسلام، وأحد الأعلام، من أكابر الحنابلة، ولد في سنة ٥٤١هـ، وتوفي سنة ٦١٠هـ، له تصانيف، منها " المغني "، و " روضة الناظر ". ذيل طبقات الحنابلة (٣/ ٢٨١) طبقات علماء الحديث (٤/ ١٦٠).

يتصرف فيها على أن يكون الربح بينهما نصفين، صح، ويكون لصاحب الألف ثلث الربح بحق ماله، والباقي وهو ثلثا الربح بينهما، لصاحب الألفين ثلاثة أرباعه، وللعامل ربعه؛ وذلك لأنه جعل له نصف الربح، فجعلناه ستة أسهم، منها ثلاثة للعامل، حصة ماله سهمان، وسهم يستحقه بعمله في مال شريكه، وحصة مال شريكه أربعة أسهم، للعامل سهم وهو الربع^(١).
والخلاصة: أن الأصل في المشاركة الثابتة أنها جائزة مشروعة قياساً على شركة العنان، وسواء في ذلك المستمرة أو المنتهية.

الفرع الثالث: خصائص وإجراءات تطبيق المشاركة الثابتة^(٢):

أ - يجري الاتفاق على المشاركة الدائمة بموجب عقد موقّع من البنك والشركاء يحدد فيه مقدار المشاركة في رأس المال أو العمل من قبل الأطراف المشاركة، وكيفية توزيع الأرباح والخسائر وتصفية الشراكة وغيره من الشروط المتعلقة بالشركة.

ب - تبعاً لذلك يقدم كل طرف ما تعهد به من رأس مال أو عمل.

ج - تكون المحاسبة عن الأرباح والخسائر في نهاية كل سنة مالية عادة، بعد خصم النفقات وأتعاب أو أجور إدارة وتشغيل الشركة.

(١) المغني لابن قدامة (٥ / ٢٠).

(٢) المشاركة في الشريعة الإسلامية، لمحمد عبد الرؤوف حمزة، رسالة لنيل شهادة الماجستير، جامعة سانت كليمنتس - الشارقة، بتاريخ: ٢٠٠٧ م (ص: ١٣) وانظر: الأساس الشرعي لصيغة التمويل بالمشاركة بقلم محمد الماحي/دكتور باحث في قانون الأعمال والتجارة. موقع: زيري بريس: ٢٠١٦ م.

د - يشترك البنك الإسلامي في تقديم الخبرة والمشورة للمشروع، وأحياناً ينتدب البنك ممثلين عنه للاشتراك في إدارة المشروع.

هـ - تنفيذ المشاركة الدائمة يتم عن طريق المشاركة في إيجاد مشروعات أو شركات جديدة أو المساهمة بالاشتراك في مشروعات قائمة فعلاً، ولمختلف أنواع المشروعات كما أوضحنا سابقاً.

و - يشترط البنك عادة أن يكون المشروع أو الشركة التي يجري بها ملتزمة في قواعد التعامل الشرعية بمختلف مراحل عملها.

ز - تعتبر المشاركة الدائمة من وسائل الاستثمار أو التمويل متوسطة أو طويلة المدة لدى البنك الإسلامي.. وتعتبر المشاركة الدائمة من وسائل الاستثمار، أو التمويل لمدة متوسطة، أو طويلة لدى المصارف الإسلامية في الشرق العربي.

ومجالات تطبيق المشاركة الثابتة: قد تكون المشاركة طويلة الأجل وذلك في حالة ما إذا كانت مشاركة طويلة الأجل (مستمرة)، وبصلح هذا الأسلوب لتمويل العمليات الإنتاجية المختلفة والتي تأخذ شكلاً قانونياً كشركة تضامن أو شركة توصية، وسواء كانت تلك الشركات صناعية أو زراعية أو تجارية. وقد تكون المشاركة قصيرة وذلك في حالة تمويل العمليات التي تستغرق زمناً قصيراً، ومن تلك العمليات الاعتمادات المستندية حيث تكون قيمة الاعتماد مشاركة بين المصرف والعميل^(١).

(١) مخاطر صيغ التمويل الإسلامي وعلاقتها بمعيار كفاية رأس المال، موسى مبارك أبو محميد، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية، بتاريخ: ٢٠٠٨ م (ص: ٨٨).

المطلب الثاني: المشاركة المتناقضة وصورها، وحكمها ومراحل تطبيقها وفيه أربعة فروع:

قد تسمى: "المشاركة المتناقضة المنتهية بالتملك"، وهي نوع من الشركات التي ظهرت في العصر الحديث وهي من الأساليب الحديثة للاستثمار لدى البنوك الإسلامية، والفرق بينها وبين الصيغ الأخرى في مسألة الدوام والاستمرار، فأحد الشريكين وهو المصرف غالباً- في المشاركة المتناقضة لا ينوي الاستمرار في الشركة، وفيها وعد ملزم يأخذه المصرف على نفسه، للسماح لشريكه من الحصول على حصة هذا المصرف في هذه المشاركة، خلال مدة معينة وعقد بيع مستقل تنتقل على إثره ملكية هذا المشروع إلى الشريك بطريقة متناقضة^(١)؛ ولذلك سميت مشاركة متناقضة.

الفرع الأول: تعريفها: هي شركة بين طرفين أو أكثر في مشروع ذي منفعة مادية، يتعهد فيها أحد الأطراف بشراء حصة البقية، سواء كان الشراء من حصة الطرف المشتري في الدّخل أم من موارد أخرى^(٢).

وفي "معجم المصطلحات المالية والاقتصادية" قال: "المشاركة المتناقضة: صيغة فقهية مستجدة للتمويل، استحدثتها المصارف الإسلامية لاستثمار

(١) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٢٨).

(٢) المشاركة المتناقضة أحكامها في ضوء ضوابط العقود المستجدة، للدكتور: نزيه كمال حماد، مجلة الجمع الفقهي الإسلامي، السنة الثالثة عشرة - العدد الخامس عشر (ص: ٢٠٥)، المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٢٨).

أموالها، وتلبية حاجات العملاء التمويلية بمنأى عن القروض الربوية، وتسمى أحياناً «المشاركة المنتهية بالتملك»^(١).

فالمصرف هنا شريك ممول والعميل شريك بالعمل وبجزء من التمويل، ويقوم العميل بالحلول محل المصرف تدريجياً، فتتناقص مشاركة المصرف حتى تنتهي في نهاية مدة المشاركة، ولذلك تسمى بالشركة المتناقصة بالنسبة للشريك الذي يبيع نصيبه حتى يخرج من الشركة، وتسمى بالمشاركة المنتهية بالتملك بالنسبة للشريك الذي يشتري حصة شريكه حتى ينفرد بالملكية^(٢). فالمشاركة المتناقصة صيغة تمويل تعتمد على اشتراك المصرف مع أحد عملائه في شراء أصل من أصول المنتجة: كعقار أو شركة قائمة... إلخ، والغرض من صيغة المشاركة المتناقصة ان تكون بديلاً عن القرض الربوي، حيث يقدم المصرف الائتمان لعملائه على غير أساس الفائدة، ففي المصارف الربوية، يقوم بالتمويل بطلب القرض من المصرف الربوي الذي يعمل بالفائدة ثم يشتري ما يريد بذلك المبلغ نقداً، ويسدد إلى المصرف الدائن القرض وفوائده، أما في المصارف الإسلامية فيمكنه الحصول على التمويل للغرض ذاته ولكن على أساس التشارك والمشاركة المتناقصة، وليس بقرض^(٣).

(١) وذكر أن أقدم تعريف لهذه الصيغة ما جاء في (م ٢) من قانون البنك الإسلامي الأردني الصادر سنة (١٩٧٨ م)، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء (ص: ٤١٦).

(٢) الشركة المتناقصة لعبد الله بن فيصل، بحث محكم لجلة العدل العدد ٦٠ - شوال ١٤٣٤ هـ، السنة الخامسة عشرة (ص: ١٩٠).

(٣) المشاركة المتناقصة نزيه كمال حماد (ص: ٢٠٥)،

الفرع الثاني: صور المشاركة المتناقصة كما تجريها المصارف الإسلامية:
صورة هذه المشاركة أن يشارك المصرف الإسلامي شريكاً آخر أو أكثر لإنشاء شركة تجارية أو مصنع أو بناء شقق سكنية... إلخ، ويعد المصرف الشريك الآخر وعداً ملزماً بأن يبيع له نصيبه من الشركة وأن يحل محله، في ملكيتها دفعة واحدة أو على دفعات حسب بما تقتضيه الشروط المتفق عليها، وبعد سداد رأس مال المصرف بالتدريج.

وفي هذا النوع من العقود يُفَوِّضُ المصرف الطرف الآخر في الإشراف على المشروع وإدارته، لكون الأخير هو منشئ العملية وخبرها والعارف بطبيعتها، ويكون تدخل المصرف في الإدارة، بالقدر الذي يضمن له الاطمئنان على حسن سير العملية والتزام الشريك بالشروط المتفق عليها في العقد.

ولهذا يقوم المصرف الإسلامي بالتدقيق على الزبائن وتقييم المشاريع ومراقبة عمليات التنفيذ والمشاركة بالإدارة الفعلية لضمان التوصل إلى النتائج المتوقعة، وكلما قام الشريك بشراء جزء من رأس مال المصرف، كلما تناقصت حصة المصرف ونسبته في المشاركة، وهكذا حتى تصبح حصة المصرف صفراً،

وامتلاك الشريك الذي ستؤول الملكية إليه لكل الموجودات الخاصة بالمشروع بنسبة ١٠٠٪ وفي نهاية فترة السداد^(١).

هناك صور متعددة ومتنوعة للمشاركة المتناقصة، وقد ورد في توصيات مؤتمر المصرف الإسلامي الأول بدبي المنعقد عام ١٩٧٩م، ذكر ثلاث صور للمشاركة المتناقصة:

الصورة الأولى: المشاركة المتناقصة الحرة:

يتفق المصرف مع الشريك على تحديد حصة كل منهما في رأس مالك الشركة وشروطها، على أن يكون حلول هذا الشريك محل المصرف بعقد مستقل، يتم بعد إتمام التعاقد الخاص بعملية المشاركة، بحيث يكون لكل من الشريكين حرية كاملة في التصرف ببيع حصصه لشريكه أو لغيره، وسميت حرة؛ لما يتمتع فيها الشركاء من حرية اختيار الموعد الذي يتم فيه انتقال ملكية الشركة إلى الشريك، وكذلك حريه اختيار من يشتري حصة المصرف أو شريكه.

ففي هذه الصورة لا يتم تحديد كيفية أو آلية شراء نصيب المصرف، بل من الممكن للمصرف أن يدخل شريكاً خارجياً إذا رأت مصلحته ذلك^(٢).

(١) المشاركة المتناقصة (المنتهية بالتملك) في المصرف الإسلامي- تأصيل وضبط، لإسماعيل شندي، ورقة علمية مقدمة إلى مؤتمر: "الاقتصاد الإسلامي وأعمال البنوك"، المنعقد في جامعة الخليل بتاريخ ٢٧-٢٨ / ٧ / ٢٠٠٩م (ص: ٩).

(٢) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٣٨) والمشاركة المتناقصة لإسماعيل شندي (ص: ١٠).

الصورة الثانية: المشاركة المتناقصة بالتمويل المشترك:

أن يتفق المصرف مع العميل على المشاركة في تقديم رأس المال الكلي أو الجزئي لمشروع ذي دخل متوقع، وذلك على أساس اتفاق المصرف مع الشريك الآخر على حصول المصرف على حصة نسبية من صافي الدخل المحقق فعلاً، مع حقه بالاحتفاظ بالجزء المتبقي من الإيراد أو أي قدر منه يتفق عليه، ليكون ذلك الجزء مخصصاً لتسديد أصل ما قدمه المصرف من تمويل^(١).

أي أن طريقة توزيع الأرباح تعتمد على مشاع نسبي، يعتمد على مقدار الربح الذي يدره المشروع، وفي حين يأخذ كل شريك نصيبه من الربح تكون آليه شراء الشريك لحصة المصرف، عن طريق اقتطاع نسبة معينة، أو قدر محدد مسبقاً غير حصة البنك من الأرباح، وحين يتم دفع ما قدمه المصرف من رأس المال كاملاً يكون الشريك قد اشترى نصيبه، ويكون المصرف قد خرج من هذه الشركة بعد أن استرجع ماله ومقدار من الربح فوقه^(٢).

الصورة الثالثة: المشاركة المتناقصة بطريقة الأسهم:

يحدد نصيب كل من المصرف وشريكه في الشركة في صورة أسهم تمثل قيمة الشيء موضوع المشاركة (عقار مثلاً)، يحصل كل من الشريكين (المصرف والشريك) على نصيبه من الإيراد المتحقق من العقار وللشريك إذا

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثامن، وانظر: المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة نور الدين

عبد الكريم الكواملة (ص: ٣٨) المشاركة المتناقصة لإسماعيل شندي (ص: ١٠).

(٢) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٣٩)

شاء أن يقتني من هذه الأسهم المملوكة للمصرف عدداً معيناً كل سنة بحيث تكون الأسهم الموجودة في حيازة المصرف متناقصة إلى أن يتم تملك شريك المصرف الأسهم بكاملها، فتصبح له الملكية المنفردة للعقار دون شريك آخر (١).

وفي هذه الصورة قد يتفق الطرفان على تحديد فترة مناسبة لكليهما، يتم بانقضائها انتقال ملكية الشركة إلى شريك المصرف بعد أن يشتري كامل الأسهم، إما من العائد الذي يدره عليه المشروع أو من أي مصدر خارجي، وهذه الصورة هي الأكثر شيوعاً وانتشاراً بين المصارف الإسلامية، ومن الملاحظ في هذه الصورة أن المشروع يبقى ملك المصرف حتى يشتري الشريك كامل أسهم المصرف، ومن هنا جاءت فكرة اقتطاع مخصص مواجهة مخاطر الاستثمار حتى يخفف المصرف من عبء تحمل هذه الخسائر من الناحية القانونية، باعتباره هو المالك، ومن يتحمل كامل الخسائر (٢).

وفي الواقع العملي توجد صور متعددة للمشاركة المتناقصة، وأكثرها انتشاراً ما أشير إليه وهي التي يتم بموجبها اتفاق الطرفين على تنازل البنك عن حصته تدريجياً مقابل سداد الشريك ثمنها دورياً، خلال فترة مناسبة يتفقان عليها، وعند انتهاء العملية يستقل العميل بملكية المشروع (٣).

(١) المرجع السابق.

(٢) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٣٩).

(٣) الشركة المتناقصة لعبد الله بن فيصل بن أحمد الفيصل (ص: ١٩١).

الفرع الثالث: الحكم الشرعي للمشاركة المتناقصة:

اختلف الفقهاء المعاصرون في التكيّف الفقهي لهذا النوع من الشركة، وعلى أي نوع من أنواع الشركات تكيّف، ويمكن إجمال أقوالهم إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: إن المشاركة المتناقصة من جنس شركة الملك^(١)، واستدلوا بما يلي:

١- أن المال الذي يتم الاتفاق على استثماره في الشركة المتناقصة يكون عبارة عن أعيان، كعقار، أو مصنع وغيرها، وصورة ذلك أن يختص الشركاء في تملك "الشيء الواحد" وبالتالي يكون الاشتراك في تملك العقار على هيئة شركة الملك^(٢).

٢- واستأنسوا بما ذكره الكاساني في وصف شركة المالك الاختيارية فذكر أن الذي يثبت بفعلهما فنحو أن يشتريا شيئاً، فيصير المشتري مشتركا بينهما شركة ملك^(٣)، وكذلك هنا، فبمجرد اتفاق الشركاء على تملك عين معينة تصير هذه الشركة شركة ملك، وذلك بناءً على التعريف لشركة الملك^(٤).

(١) ومن ذهب إلى ذلك: الدكتور حسن الشاذلي، والدكتور نزيه كمال حماد، والدكتور قطب مصطفى سانو. انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر (٢/ ٥١٩) المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٥/ ١٤٦).

(٢) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٦٢) والاستثمار في عقود المشاركات في المصارف الإسلامية: دراسة فقهية مقارنة، أحمد محمد لطفي، دار الفكر والقانون، المنصورة، ٢٠١٣ م (ص: ١٨٩)

(٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٦/ ٥٦)

(٤) الاستثمار في عقود المشاركات في المصارف الإسلامية، لأحمد محمد لطفي (ص: ١٨٩).

ونوقش هذا الدليل والذي قبله: بأن الغرض الذي أبرمت عليه المشاركة المتناقضة في جميع صورها هو استثمار رأس المال، سواء كان قيمياً أو عقاراً أو منقولاً أو ثابتاً، وهذا يتعارض مع شركة الملك التي هي اجتماع في استحقاق^(١).

٣- أن الغرض الأساسي من انعقاد هذه الشركة-من الناحية التطبيقية-هو تمكين أحد الأطراف (التموّل) من تملك عين، أو مشروع ذي دخل معروف، وهي تقوم على أساس اتفاق طرفين على إنشاء شركة ملك بينهما في مشروع أو عقار أو غير ذلك يشتريانه، فيكون مشاعاً بينهما، تنتهي بانتقال حصة أحد الشريكين إلى الآخر تدريجياً بعقود بيع مستقلة متعاقبة فيتملكها فبدأت بعقد ملك وانتهت بتملك^(٢).

ونوقش: بأن الواقع العملي للمشاركة المتناقضة مبني على أن كل شريك وكيل عن شريكه في العمل، وقد يكون أحد الشركاء هو الوكيل، وهذه هي صورة شركة العنان التي هي أحد أقسام شركة العقد^(٣).

(١) الاستثمار في عقود المشاركات في المصارف الإسلامية، لأحمد محمد لطفي (ص: ١٩٠) والمشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٨٢).

(٢) المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٥ / ١٤٧) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٦٣).

(٣) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٦٣).

وأن في المشاركة المتناقصة لا يعتبر كل أجنبي في حصة شريكه، بل يتم الاتفاق في حال انعقاد الشركة على كيفية العمل وموضوع المشروع، وبالتالي يعطي الطرف العامل حريته الكاملة في سبيل إنجاح هذا المشروع وإدخال أكبر قدر ممكن من الأرباح، وهذا على خلاف شركة الملك التي يكون كل شريك أجنبي في حصة شريكه ولا يتصرف إلا بإذن مسبق منه وإلا فهو ضامن^(١).

القول الثاني: إن المشاركة المتناقصة من جنس شركة العقد، حيث تبدأ بعقد شركة عنان مضاف إليها وعد من أحد الأطراف ببيع حصته لشريكه، وتنتهي بعقد بيع مستقل^(٢)، واستدلوا بالآتي:

١- أن طبيعة المشاركة المتناقصة تنطبق على عقد شركة العنان، ولا يوجد فيها ما يتعارض مع كيفية هذه الشركة إذ إن الغرض الأساسي هو إبرام عقد يقصد منه تحصيل الربح واستثمار الأموال^(٣).

(١) الاستثمار في عقود المشاركات في المصارف الإسلامية، لأحمد محمد لطفي (ص: ١٩٠).
(٢) وذهب إلى هذا الرأي: الدكتور وهبة الزحيلي، والدكتور أحمد محي الدين، والأستاذ مرتضى الترابي، والدكتور عبد الستار أبو غدة، والدكتور محمد عثمان شبير، والدكتورة أميرة عبد اللطيف مشهور. انظر: المعاملات المالية المعاصرة لهبة زحيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، تاريخ: ٢٠٠٢م (ص ٤٣٦)، المعاملات المالية المعاصرة لمحمد عثمان شبير، دار النفائس، الطبعة السادسة، ٢٠٠٧م (ص ٣٤١)، وانظر: المعاملات المالية أصالة ومعاصرة لأبي عمر دُبيان بن محمد الدُبيان (١٥ / ١٤٨).

(٣) المشاركة المتناقصة للتسخيري، مجلة مجمع الفقه الإسلامية العدد الخامس عشر (١ / ٥٨٢).

٢- أن المساهمة في رأس مال هذه الشركة تتم من جميع الأطراف بقصد أن يعود الربح لكل الأطراف؛ لأن شركة العنان في المال تعد من أهم عقود المشاركات الإسلامية فهي تمثل أسلوباً للاستثمار المباشر الذي به يقوم الشريكان حيث يشتركان بمدخراتهما في المشروع الاستثماري^(١).

القول الثالث: بأنها مشتركة من شركتي الملك والعقد ومنها شركة العنان، وانقسم أصحاب هذا القول إلى فريقين: فريق يرى أنها شركة مستجدة ومستحدثة تنتهي بتمليك الشريك بطريق البيع، فلا تعد شركة ملك، ولا شركة عقد وإن كان هناك وجه شبه بشركة العنان^(٢).

وذهب الفريق الآخر: أن تكييفها متقلب حسب صورة المشاركة المتناقضة المعمول بها فقد تكون شركة ملك، أو شركة عقد فإذا استخدمت هذه الشركة لتمويل عقاراً ثابتاً كمسكن، أو منقولاً كسيارة، فهي شركة ملك، وأما إذا كان المقصود بهذه الشركة الاستثمار في المستغلات والمدخرات أو في مشروع تجاري فهي شركة عقد^(٣)، واستدلوا بالآتي:

(١) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٦٣) والاستثمار في عقود المشاركات في المصارف الإسلامية، لأحمد محمد لطفي (ص: ١٩١).

(٢) وهذا رأي الدكتور عجيل جاسم النشمي. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر (٢/ ٥٦٧)، ومجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الخامس عشر (١/ ٦٤٠)، وانتظر: المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٤٩ / ١٥).

(٣) وهذا ما يراه الشيخ تقي العثماني، والدكتور علي أحمد السالوس. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر (٢/ ٦٤٦)، وانتظر: المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٥١ / ١٥).

١- أن الشركة المتناقضة ليست وكالة من الطرفين، وليس فيها إطلاق يد كل من الشريكين في التصرف وليست هي دفع مال يعمل به حتى تكون مضاربة بالإضافة إلى أن مقصود هذه الشركة الاستثمار لا التمليك، وأيضا المشاركة المتناقضة لا تعتبر شركة عنان؛ لأن مقصود شركة العنان استثمار الأموال لا التمليك كما هو الحال في المشاركة المتناقضة^(١).

٢- لا يجوز في شركة الملك أن يتفاوت الشركاء في نصيبهم من رأس المال وما يعود على الشركة من أرباح ودخل على خلاف ما في المشاركة المتناقضة^(٢).

الراجح: - بعد استعراض الأقوال وأدلتها- يتضح أن المشاركة المتناقضة المنتهية بالتمليك، ليست شركة عنان من كل وجه ولا هي شركة ملك تامة؛ لأن الاتفاق أن يملك الشريك حصة شريكة كما أن الاتفاق تضمن عقود بيع متعاقبة وليس هذا من شأن شركة الملك، فلم يبق إلا أن تكون شركة جديدة مستجدة وحادثة، ولكنها ليست بصورة كلية مستجدة وحادثة، وإنما الحادثة في صورها وآلية استعمالها؛ لأن أصل هذه الشركة مستمدة من القواعد العامة في الفقه الإسلامي الخاص بالشركات؛ لذا فتخرج أحكامها

(١) المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٥ / ١٤٩) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٦٤)، والاستثمار في عقود المشاركات في المصارف الإسلامية، لأحمد محمد لطفي (ص: ١٩٢).

(٢) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٦٥)، والاستثمار في عقود المشاركات في المصارف الإسلامية، لأحمد محمد لطفي (ص: ١٩٢).

بصورة أساسية على هذه القواعد، مع مراعاة ما فيها من جديد وحداثة، وبعدها لا يضر تسميتها أو تكييفها على أي نوع من أنواع الشركات في الفقه، مادام وقد ضُبِطَتْ بقواعد المعاملات المالية، بحيث لا يؤثر تطبيقها على هذه القواعد الثابتة، ولا يخالف نصاً صريحاً، ولا مشاحة في الاصطلاح. ثم اختلف الفقهاء المعاصرون في مشروعية جواز التمويل بالمشاركة المتناقضة عموماً بجميع صورها، تبعاً لاختلافهم في تكييفها، وذلك إلى قولين:

القول الأول: الشركة المتناقضة جائزة مطلقاً^(١)، واستدل بالآتي:

- ١- بعموم الأدلة العامة الدالة على جواز الشركة العامة في الفقه الإسلامي، وقد تقدم أدلتها في أول البحث، والشركة المتناقضة فرد منها^(٢).
- ٢- أن الأصل في المعاملات الصحة والإباحة، وكون الشركة تجمع بين عقود مختلفة كالشركة والبيع، والإجارة فلا يوجد ما يمنع من اجتماع هذه العقود في عقد واحد سواء أكانت هذه العقود متفقة الأحكام أم مختلفة الأحكام، طالما استوفى كل عقد منها أركانه وشرائطه الشرعية، وسواء أكانت هذه العقود من العقود الجائزة أم من العقود اللازمة أم منهما معاً،

(١) وإلى هذا ذهب الدكتور الشاذلي. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الخامس عشر (١/ ٥٢٨)، والعدد الثالث عشر (٢/ ٤٦٢) وانظر: المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٥/ ١٦٠).
(٢) انظر: مشروعية الشركة في المبحث الثاني، وانظر: المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٥/ ١٦٠).

وإنما الممنوع من اجتماع هذه العقود إذا كان الشرع قد نهي عن هذا الاجتماع، أو كان في اجتماعها توصل إلى ما هو محرم شرعاً، وهذا لا يوجد في عقد الشركة المتناقضة، فلم يمنع الشرع من اجتماع البيع والشركة والإجارة^(١).

ونوقش: بأنه لا يسلم بأن الشرع لم يمنع من اجتماع البيع والشركة، فقد نصّ المالكية على أن الشركة والبيع مانع من موانع الشركة، ففي "البيان والتحصيل" ما نصه: "وأما الشركة والبيع فإنما لم يجز اجتماعهما في صفقة واحدة؛ لأن الشركة من العقود الجائزة لكل واحد من المشاركين أن ينفصل عن صاحبه متى ما أراد ولا يلزمه البقاء معه على الشركة فدخل على ذلك الغرر في البيع لأن البائع إنما رضي ببيع سلعته منه بالثمن الذي سمياه لما رجاه من الانتفاع ببقائه معه على الشركة، وذلك لا يلزمه، ولو لزمه أيضاً لكان البيع غرراً لجهل قدر الانتفاع بمشاركته إياه"^(٢).

القول الثاني: المشاركة المتناقضة لا تجوز مطلقاً؛ لما تنطوي عليه من مفاسد، ومخالفات شرعية وفيه شبهة^(٣)، واستدلوا بالآتي:

(١) المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٥ / ١٦١).

(٢) البيان والتحصيل (٤ / ٤١٧)، وانظر: بداية المجتهد (٤ / ٣٥)، والتوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب (٦ / ٣٤٢).

(٣) ومن ذهب إلى هذا القول: الدكتور: علي السالوس، والدكتور حسين كامل فهمي، والدكتور صالح المرزوقي. قرار مجمع الفقه الإسلامي، رقم ١٣٦ (٢ / ١٥)، وانظر: المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٥ / ١٦٢).

١- أن الشركة المتناقضة هي في حقيقتها قرض بفائدة مستتر باسم الشركة؛ لأنه من الواضح أن البنك وعميله لا يريدان في واقع الأمر مشاركة بعضهما البعض، فالنية مبيتة فيه من البداية على أن يبدأ تخارج البنك من التعامل فور الانتهاء من قيام المشروع وتنتهي عملية المشاركة بأكملها بين الطرفين بمجرد حصول كل منهما على الغرض الأصلي المنشئ لهذا التعامل، وهو القرض بالنسبة للعميل، والعائد من هذا القرض مع استرداد أصله بالنسبة للبنك^(١).

ونوقش: بأن المعروف أن المستقرض ضامن للمال، وأن المقرض غير مسؤول عن أي ضرر يتعرض له المقرض، وهذا ما يتم تطبيقه في القروض الربوية أيضاً، وأما في المشاركة المتناقضة فليس كذلك؛ إذ إن الطرف الممول وهو المصرف في أغلب الأحوال يكون شريكاً لطالب التمويل في الربح والخسارة، وكل طرف وكيل عن الآخر في نصيبه، ولا يضمن إلا في حالة التعدي والتقصير، فالنظر في الربح والخسارة معاً وليس في الربح فقط، وهذا جوهر الفرق بينها وبين المصارف الربوية^(٢).

٢- أن اشتراط أحد الشريكين على الشريك الآخر في العقد نفسه من البداية شراء حصته منه يعني اشتراط ضمان هذه الحصة في رأس المال بقيمتها الإسمية ولو لم يتعد أو يفرط، وفي هذا يقول الدكتور حسين كامل فهمي: "إذا أراد أحد الشركاء التخارج من الشركة فهو يبيع حصته

(١) المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٥/ ١٥٣).

(٢) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٨٢).

الشائعة التي امتلكها إما للغير، وإما إلى باقي الشركاء المستثمرين في الشركة، وهذا كله جائز في حالة ما إذا تم التخارج وبيع الحصة دون شرط مسبق، أما إذا اشترط أحد الشريكين على الشريك الآخر في العقد نفسه من البداية شراء حصته منه فكأنه اشترط ضمان هذه الحصة في رأس المال بقيمتها الاسمية دون تعد، فيفسد العقد عند من يقول: إن الشرط الفاسد يفسد الشركة، ويفسد الشرط عند من يقول بأن الشرط الفاسد لا يفسد العقد" (١).

٣- أن المشاركة المتناقضة عبارة عن تمويل محض، وليس فيه مشاركة في الربح والخسارة، وهذا أسوأ من بيع الوفاء، يعني إن لم يكن هو صورة من بيع الوفاء فهو أسوأ من بيع الوفاء؛ لأن الآخر (التمول) ملتزم بمبلغ يدفعه إنما في بيع الوفاء إن لم يرد العين فلا يدفع شيئاً، وهذا متحقق في المشاركة المتناقضة، حيث يتفق المصرف مع العميل على أن يحصل البنك من شريكة حصة نسبية من صافي الدخل المحقق فعلاً ويحتفظ بجزء من الإيرادات لتسديد ما قدمه المصرف من التمويل وهذا يعتبر زيادة على رأس المال (٢).

ونوقش: بأن بيع الوفاء بيع مختلف فيه، والراجح تحريمه لأنه يعني إقراض الثمن إلى أجل مقابل الانتفاع بالمبيع، فصار قرضاً جر منفعة، وتسميته بالبيع

(١) المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٥ / ١٥٤).

(٢) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٧٦).

لا تخرجه عن حقيقته، فالعبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، وقد شبه المانعون المشاركة المتناقضة ببيع الوفاء حيث تصوروا أن البنك لا يملك حصة في الشركة، وإنما قصد التمويل مقابل أن يحصل على نسبة من الأرباح المستفادة من المشروع، وهناك فرق كبير بين المشاركة المتناقضة وبيع الوفاء فالشريك في المشاركة المتناقضة يشارك في الغنم والغرم، بخلاف بيع الوفاء، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن بيع الوفاء يتم من خلال مبيع معين تنتقل ملكيته كاملاً لأحد المتعاقدين، ثم تعود ملكيته إلى البائع السابق بخلاف المشاركة المتناقضة فإنها مشاركة يملك الطرفان فيها محل المشاركة، وليست موجودات المشاركة تبدأ بملكية واحد، ثم تنتقل إلى الآخر، ثم تعود إلى السابق كما هو الحال في بيع الوفاء^(١).

٤- أن المشاركة المتناقضة هو أحد صور بيع العينة^(٢) التي نهي عنها الفقهاء، وذلك للنص الصريح في عقد البيع على أن يعيد المشتري بيع الأصل الذي اشتراه إلى نفس البائع المالك الأصلي، وإذا كان الشافعي قد خالف الجمهور فأجاز بيع العينة بصفة عامة إلا أن الإجماع منعقد على

(١) المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٥ / ١٥٧، ١٥٩) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين الكواملة (ص: ٨٢).

(٢) بيع العينة: العينة في اللغة: السلف، واصطلاحاً: هو بيع الشيء بثمن مؤجل ثم شراؤه في نفس المجلس بثمن حال أقل من الثمن الأول. انظر: طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية (ص: ١١٢)، والقاموس الفقهي (ص: ٢٧٠)، ومعجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء (ص: ٣٣٨).

تحريم بيع العينة إذا كان البيع الثاني مشروطاً في العقد الأول، ولم يخالف في ذلك أحد على تحريم العينة في هذه الصورة، وهذا هو المتحقق في عقد المشاركة المتناقضة^(١).

يوضح ذلك الفقيه السبكي في معرض كلامه على بيع العينة، فيقول: "فإن فرض الشرط مقارناً للعقد بطل بلا خلاف، وليس محل الكلام، وإنما محل الكلام إذا لم يكن مشروطاً في العقد، وذلك من الواضحات"^(٢).

ونوقش: بأن العينة فيها بيعان أحدهما حال، والآخر مؤجل، وهذه المشاركة المتناقضة ليس فيها عقد بيع، وإنما فيها عقد مشاركة، ثم يحصل البيع بعدئذ، وهو يحصل أيضاً بالقيمة السوقية، أما بيع العينة فإن هناك زيادة في البيع المؤجل عن البيع الحال، وهي التي يوجد بها عنصر الفائدة، وكون أحد الطرفين يريد الحصول على الربح فأى مانع في الشرع من ذلك؟ إذا كان يريد الحصول على الربح، والآخر يريد الحصول على الملكية الكاملة بالتدريج، فليس هناك ما يمنع هذه الرغبات إذا كانت وفق أحكام الشريعة وعقودها وضوابطها.

فليس هناك علاقة بين موضوع الشركة المتناقضة وبيع العينة، فبيع العينة بين طرفين، وهذا بين عدة أطراف، وبيع العينة في نفس الوقت، وهذا بعد

(١) المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٥ / ١٥٧) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين

عبد الكريم الكواملة (ص: ٩٢).

(٢) تكملة المجموع شرح المذهب للسبكي (١٠ / ١٥٧).

وقت طويل، وبيع العينة لا بد أن يكون السعر لم يتغير، وهنا في الغالب تتغير الأسعار، فلذلك لا تتوافر في عقد الشركة المتناقضة صور بيع العينة، فينبغي أن تستبعد هذه الشبهة^(١).

٥- الدخول في الوعد الملزم بالبيع في العقد، وقبل قيام الشركة يجعل الوعد من قبيل العقد؛ لأن الإلزام من طبيعة العقود، وليس من طبيعة الوعود، وإذا كان ذلك عقداً فإن هذا يعني بيع ما لا يملك البائع، وكون الإلزام ليس من العاقلين بل من أحدهما لا يعني أننا بهذا أخرجنا الوعد الملزم عن طبيعة العقد، فالعقد الذي اشترط فيه الخيار من جانب واحد هو عقد، وإن كان لازماً من طرف، وجائزاً من طرف، وكذا الشأن في الوعد الملزم إذا كان من أحدهما، فهو لازم من طرف، وجائز من طرف آخر، وإذا كان ذلك كذلك فإن الإلزام بالوعد في المعاوضات لم أقف فيه على قول للفقهاء المتقدمين يقولون: بأن له قوة الإلزام^(٢).

ونوقش: بأن الإلزام بالوعد هنا وإن كان في عقد من عقود المعاوضة إلا أن الإلزام في ذلك ليس فيه محذور شرعي كالإلزام في بيع المراجعة للآمر بالشراء، فإن المحذور من الإلزام في بيع المراجعة وقوع البنك في بيع السلعة قبل تملكها، بخلاف الإلزام بالوعد على الخروج من الشركة، أو على بيع نصيبه

(١) المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٥ / ١٥٨).

(٢) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٧٥)، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٥ / ١٥٥).

منها فلا يبدو أن هناك مانعاً من صدور المواعدة الملزمة في المشاركة المتناقضة^(١).

القول الثالث: إن الشركة المتناقضة تجوز بشروط، وبه قال جمع من العلماء المعاصرين^(٢)، وذهب إليه مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الخامسة عشرة، والأعضاء المؤتمرون في مؤتمر المصرف الإسلامي الأول بدبي^(٣)، وكذلك المجلس الشرعي لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية^(٤).

(١) المرجع السابق.

(٢) منهم الدكتور عبد الستار أبو غدة، والدكتور نزيه حماد، والدكتور قطب سانو. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الخامس عشر (١/ ٥٣٦، ٦١٦) وانظر: المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٥/ ١٦٢).

(٣) قرار رقم: ١٣٦ (١٥/٢) بشأن المشاركة المتناقضة وضوابطها الشرعية، ضمن قرارات مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الخامسة عشرة بمسقط (سلطنة عُمان) ١٤ - ١٩ المحرم ١٤٢٥ هـ، الموافق ٦ - ١١ (مارس) ٢٠٠٤ م، وفيه: "بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع المشاركة المتناقضة وضوابطها الشرعية، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يلي: المشاركة المتناقضة: معاملة جديدة تتضمن شركة بين طرفين في مشروع ذي دخل يتعهد فيها أحدهما بشراء حصة الطرف الآخر تدريجاً سواء كان الشراء من حصة الطرف المشتري في الدخل أم من موارد أخرى...".

(٤) وقد وضعوا شروطاً لا تختلف كثيراً عن الشروط التي وضعها مجمع الفقه الإسلامي فقد جاء في معيار الشركة الذي صدر عن المجلس الشرعي لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (ص: ٣٤٥) صدر هذا المعيار بتاريخ ٤ ربيع الأول ١٤٢٣ هـ الموافق ١٦ أيار (مايو) ٢٠٠٢ م، وفيه جوزوا هذا العقد بشروط هي:

وهذا الفريق قد حاول أن يجمع بين القولين السابقين فلا هو تبنى القول بالجواز مطلقاً، ولا القول بالمنع مطلقاً، وإنما استجاب للمحاذير الشرعية التي ساقها الفريق القائل بالمنع بإطلاق، ووضع شروطاً تجنبه الوقوع في مثل تلك المحاذير، فأصبح قولاً جديداً يختلف عن القول القائل بالجواز مطلقاً.

واشترط قرار مجمع الفقه الإسلامي الشروط التالية:

١- عدم التعهد بشراء أحد الطرفين حصة الطرف الآخر بمثل قيمة الحصة عند إنشاء الشركة لما في ذلك من ضمان الشريك حصة شريكه، بل ينبغي أن يتم تحديد ثمن بيع الحصة بالقيمة السوقية يوم البيع، أو بما يتم الاتفاق عليه عند البيع.

٢- عدم اشتراط تحمل أحد الطرفين مصروفات التأمين، أو الصيانة، وسائل المصروفات بل تحمل على وعاء المشاركة بقدر الحصص.

أ- جواز حصول البنك على وعد ملزم من عميله على شراء حصة البنك في المشاركة تدريجياً من خلال عقد بيع عند الشراء وبحسب القيمة السوقية في كل حين، أو بالقيمة التي يتفق عليها عند الشراء.

ب- يشترط أن يكون الوعد منفصلاً عن عقد الشركة نفسه، وأن يكون عقد البيع منفصلاً أيضاً عن عقد الشركة.

ج- ألا يحدد ثمن بيع الحصة في الوعد المحرر من أي من الطرفين.

د- لا يجوز اشتراط البيع بالقيمة الاسمية لما ذلك من ضمان حصة البنك.

هـ- لا يجوز أن يتضمن عقد الشركة أي نص يعطي أيّاً من طرفي المشاركة الحق في استرداد حصته من رأس مال الشركة.

و- لا يجوز اشتراط مبلغ مقطوع من الأرباح لأحد الطرفين.

٣- تحديد أرباح أطراف المشاركة بنسب شائعة، ولا يجوز اشتراط مبلغ مقطوع من الأرباح أو نسبة من مبلغ المساهمة.

٤- الفصل بين العقود والالتزامات المتعلقة بالمشاركة.

٥- منع النص على حق أحد الطرفين في استرداد ما قدمه من مساهمة تمويل.

الراجع: أن المشاركة المتناقصة جائزة، ولكن يجب أن تنطبق عليها شروط الأحكام العامة للشركات، وشروط خاصة بها^(١) كما في القول الثالث، فإذا توفرت هذه الشروط وانتفت الشبهات المذكورة عند القائلين بالمنع- كما تقدم في المناقشة- فتجوز؛ لما ذكره في الأدلة؛ ولأن التعامل بالمشاركة المتناقصة فيه تحقق مصالح المتعاملين، ومعلوم أن الشرع اعتبر المصالح مادامت مشروعة ولا تعارض نصوصاً شرعية، إضافة إلى أنها تلعب دوراً مهماً ورئيساً في التنمية المحلية، وذلك بتمويل المصرف وتوفير الدعم المادي للحرفيين وأصحاب الصناعات، ويهيئ لهم الفرصة لزيادة الدخل، فيكون المصرف (الممول) قد

(١) ومنها: أنه لا يجوز الاشتراط في المشاركة المتناقصة البيع والشراء للحصص، ويشترط فيها أن لا تكون مجرد تمويل بقرض فلا بد من وجود الإرادة الفعلية للمشاركة، ويشترط أن يملك البنك حصته في المشاركة ملكاً تاماً، وتحدد النسب المستحقة لكل من أطراف الشركة، ويجوز إصدار أحد الشريكين وعداً ملزماً يحق للطرف بموجبه لشريكه تملك حصته، أو أن يصدر أحدهما إيجاباً ممتداً بديلاً عن الوعد، وذكرت غيرها من الشروط، وفي الحقيقة هي مسائل متفرعة عن المشاركة، والله أعلم. انظر: الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي للدكتور عبد العزيز الخياط (١/ ١٦٦- وما بعدها)، المشاركة المتناقضة وتطبيقاً المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٨٧).

استفاد بشركته وهو الربح-المحتمل-، ويكون العميل (التمول) مستفيداً بحصوله على عقار أو مال جديد بفضل المشاركة، مع الربح -المحتمل أيضاً-، والله أعلم.

- ويستحسن هنا أن أذكر ضوابط التمويل التشاركي على العموم، وإن كانت بعض هذه الضوابط في الشركة عموماً، وذلك في النقاط التالية^(١):
- ١- أن يكون رأس المال من النقود ويكون معلوماً وموجوداً ويمكن التصرف به، وأجاز بعضهم أن يكون عيناً على أن يقوم بالنقد.
 - ٢- لا يشترط تساوي رأس المال لكلا الطرفين، فيمكن تفاوت الحصص.
 - ٣- يتم توزيع الأرباح بنسب مئوية شائعة معلومة عند التعاقد، وتحدد حصة من الربح مقابل العمل، وحصة مقابل رأس المال.
 - ٤- التأكد من سلامة تطبيق المشاركة من الناحية المحاسبية، كما جاء في المجلة: "ويتطلب هذا النوع من التمويل أن يحتفظ العميل بالسجلات المحاسبية للمشروع على أساس منفصل تماماً من أنشطة الأعمال الأخرى حتى يمكن تحديد النسبة العادلة من الربح العائدة إلى المشاركين في التمويل بعد مواجهة أتعاب الإدارة المتفق عليها".

(١) مخاطر التمويل بصيغة المشاركة في المصارف الإسلامية، عائشة الأسود، لنيل شهادة الماستر، جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي الجائر، بتاريخ: ٢٠١٤م (ص: ٤٠) المشاركة المتغيرة، صيغة مقترحة لتمويل رأس المال العامل، محمد البلتاجي مقدم لندوة الفقهية الثالثة لمصرف أبو ظبي الإسلامي (ص: ٤).

٥- استخدامها لتمويل عناصر رأس المال العامل، ومتابعة التأكد من مجال الاستخدام.

الفرع الرابع: الخطوات العملية ومراحل تطبيق المشاركة المتناقصة:
تمر المشاركة المتناقصة (المنتهية بالتمليك) بعدد من المراحل المختلفة، يتخللها خطوات عملية، تتنوع حسب نوع وطبيعة المشروع المراد إنشاؤه، وهي تختلف كذلك بين مصرف وآخر، وهي بشكل عام كما يلي^(١):
المرحلة الأولى: مرحلة التأسيس: وهي مرحلة تقديم الأوراق وتحديد الأهداف قبل الاتفاق:

١- يتقدم العميل بطلب للمصرف الإسلامي لمشاركته في مشروع استثماري مشاركة متناقصة، و يُرفق معه دراسة جدوى اقتصادية لهذا المشروع، والوثائق اللازمة، كسند ملكية أرض أو ما شابه ذلك.

٢- يقوم المصرف بدراسة المشروع والتحقق من جدوى نفعه بدراسة الأمور الآتية:

- عدم احتواء هذا المشروع على التجارة أو العمل بما هو مُحَرَّم، أو يتنافى مع تعاليم الإسلام.

(١) المشاركة المنتهية بالتمليك كما يجريها بيت التمويل الأمريكي، لأحمد الصويعي شلييك (ص: ٣٤٢)، المشاركة المتناقصة إسماعيل شندي (ص: ١١) الاستثمار بالمشاركة في البنوك الإسلامية، لأحمد محمد محمود نصار، المجلس العام للبنوك والمؤسسات المالية الإسلامية، مملكة البحرين (ص: ٨١).

- الجدوى الاقتصادية والفنية، لضمان أن يعود المشروع على المصرف بربح مادي.

- يتأكد المصرف من صلاحية المشروع، لأن يحقق فائدة ومصلحة للمجتمع المحلي.

- ينظر المصرف في كفاءة العميل المتقدم، ومقدرته المادية، والإدارية، ويتأكد من أمانته، ومدى قدرته على الوفاء بالتزاماته.

٣- إذا أصدر المصرف موافقته على الدخول في هذا المشروع ممولا بصيغة مشاركة متناقصة، فيعقد الاتفاق مع الشريك، وتبدأ مرحلة التنفيذ العملي.

المرحلة الثانية: مرحلة التنفيذ العملي، وفي هذه المرحلة يتم الاتفاق على الأمور الآتية:

١- قيمة التمويل التي سوف يقدمها المصرف، فقد يقوم بتمويل المشروع تمويلا كاملا، أو يقوم بتمويل جزء منه.

٢- في حالة تمويل المشروع العقاري، يأخذ المصرف من العميل الضمانات المطلوبة، كرهن عقار لصالح المصرف.

٣- يكون المصرف هو المالك للمشروع، وله حرية اتخاذ القرار في أي تغيير خارج موضوع الاتفاق، ويمكن أن يستأنس برأي الشريك.

٤- يتم إجراء الأمور الإدارية المطلوبة للمشروع مثل توقيع العقد بعد صياغته، وفتح حساب خاص بالشركة.

٥- بالنسبة لتوزيع الأرباح، فقد يقسّم الربح إلى ثلاثة أقسام بنسب متفق عليها، نسبة للمصرف كعائد تمويل، ونسبة للشريك الآخر كعائد لما دفعه، وما يقوم به من عمل، ونسبة لسداد تمويل المصرف أو لشراء حصة المصرف من المشروع، ويتم تحديد هذه النسبة حسب نصيب كل طرف من رأس المال، أو حسب اتفاق معين بينهما.

٦- يتحمل الخسارة كلا الطرفين كل حسب مقدار نصيبه من رأس المال.

المرحلة الثالثة: مرحلة التخرج وإنهاء الشراكة:

وهي المرحلة التي يتم فيها انتقال ملكية المشروع إلى شريك المصرف، الذي بدأ بعميل فشريك، وفي النهاية إلى مالك للمشروع، فالمشروع يبقى مستمرا، ويدر دخلا على مالكه، ولكن الذي توقف هو الشراكة، وذلك بخروج المصرف من الشركة، بعد أن باع حصته لشريكه، واسترد رأس المال الذي مؤّل به المشروع، وخرج ببعض الربح، ولذلك سميت: "بالمشاركة المنتهية بالتملك".

المطلب الثالث: المشاركة المتغيرة وحكمها وإجراءات تطبيقها

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تعريفها: وهي البديل الشرعي عن التمويل بالحساب الجاري المدين، حيث يتم تمويل العميل بدفعات نقدية حسب احتياجه ثم يأخذ البنك حصته من الأرباح الفعلية في نهاية العام وفقاً للنتائج المالية للمشروع^(١).

تحتاج الكثير من الشركات إلى سيولة نقدية لتمويل مصروفاتها الجارية من شراء مواد خام، ومستلزمات التشغيل بالإضافة إلى دفع رواتب العاملين، وتلجأ الشركات عادة إلى البنوك التقليدية الربوية للحصول على القرض بفائدة أو استخدام الحساب الجاري المدين والذي يعتمد أيضاً على أسعار الفائدة، وإلى وقت قريب لم تكن المصارف الإسلامية قد وجدت بديل لتمويل السيولة النقدية للمتعاملين.

وقد استخدمت بعض المصارف صيغة المشاركة المتغيرة كأحد البدائل لتوفير السيولة النقدية للشركات التي تعتمد على تمويل العميل بدفعات نقدية والتي تتغير حسب احتياجه، ثم يتم احتساب الأرباح الفعلية في نهاية العام بعد إعداد المركز المالي ووفق النتائج الفعلية^(٢).

(١) صيغ وأساليب التمويل بالمشاركة للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة، لسمير هربان (٦٥).

(٢) المشاركة المتغيرة - صيغة مقترحة لتمويل رأس المال العامل لمحمد البلتاجي (ص: ٣).

لذلك عرفها بعض الباحثين: بأنه الشركة التي تتميز بتغيرات متتالية في هيكله رأسمالها، وتتميز عن غيرها من المشاركات بأن رأس مالها ليس ثابتاً محدداً بل هو متغير بصورة مستمرة بحسب حاجة الشريك الممول إلى السيولة وهذا سبب تسميتها بالمتغيرة^(١).

الفرع الثاني: الحكم الشرعي للمشاركة المتغيرة:

يظهر مما تقدم أن المشاركة المتغيرة تعد من قبيل شركة العنان، بالنظر إلى اشتراك طرفي التمويل في المال لاشتراكهما في الربح، وتحمل الخسارة؛ لذلك فإن الصورة المتقدمة لهذا النوع من الشركة لا تختلف كثيراً عن الشركات الأخرى، لذلك ذكر لها الدكتور: محمد البلتاجي ضوابطاً هي نفسها التي ذكرت للتمويل بالمشاركة عموماً^(٢)، فذكر أن مؤتمر المصارف الإسلامية بدبي قرر أن المشاركة تقررها الشريعة الإسلامية إذا كان نشاطها حلالاً، وما يرزق الله به من ربح يوزع بين الشريكين بنسبة رأس المال كل منهما وأن تكون الخسارة كذلك، وفق القاعدة الشرعية: "الغنم بالغرم" أي أن الربح (الغنم) مقابل الخسارة (الغرم)، وقد جاء في بند ٦-١-٤، التمويل بالمشاركة في الأرباح والخسائر، ونصه^(٣): "يجوز توفير التمويل على أساس المشاركة في الأرباح والخسائر لإحدى الشركات لتلبية المتطلبات العامة للتمويل لمدة

(١) نحو مصرف إسلامي للكبيجي (ص: ١٩٥).

(٢) المرجع السابق.

(٣) مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد السادس (ص: ١٠٩١).

محددة من الوقت وذلك مقابل أجر محدد أو متغير يتم تقاضيه على موجودات الشركة".

ثم كان مستند الجواز في هذا النوع من التمويل أن الأصل في المعاملات هو الحل والصحة، ولا دليل على منع هذه المعاملة، فمبادئ المشاركة على العموم تدل على جوازها؛ فيجوز للمؤسسة الممولة أن تأخذ حصة من الأرباح مقابل قيامها بتوفير التمويل، وتسدد نسبة مئوية متفق عليها مقدما إلى البنك الذي يقدم التمويل (بحيث تختلف عن سعر الفائدة) ناشئة من مبلغ الربح الذي تحققه المؤسسة باستخدام أسلوب التمويل بالمشاركة في الأرباح والخسائر.

ويمكن احتساب توزيع الربح لمبلغ التمويل عن طريق القيام أولاً باقتطاع دفعه مقابل خدمات الإدارة المقدمة من العميل في إدارة المؤسسة، عندئذ يقسم المبلغ الباقي بالنسبة المباشرة للتمويل بالمشاركة في الأرباح والخسائر إلى إجمالي الموارد المالية الموظفة في أعمال المؤسسة والتي تؤهل للمشاركة في الأرباح.

وإذا تكبدت الشركة خسائر فإن هذه الخسائر يتم تغطيتها أولاً من الاحتياطات المتوفرة وإذا لم يمكن تغطيتها فإن الممول يجب أن يتحملها في حدود مشاركته في التمويل الإجمالي.

- الفرع الثالث: إجراءات تطبيق المشاركة المتغيرة في المصارف الإسلامية^(١):
- ١- يقوم العميل بالتقديم للمصرف بطلب لتمويل مشروع معين ويرغب في قيام المصرف بتوفير السيولة النقدية اللازمة للمشروع، على أن يرفق بهذا الطلب دراسة جدوى للمشروع، وفيه يحدد المبلغ المطلوب وتوقيت الاحتياج.
 - ٢- يقوم المصرف بتقييم جدوى المشروع، وفي حالة الموافقة عليه يقوم المصرف بدفع السيولة النقدية المطلوبة وفق التواريخ المحددة والتي قد تتغير وفق الانفاق الفعلي للمشروع، ومن هنا جاءت تسمية مشاركة متغيرة.
 - ٣- يقوم العميل بعد ذلك بإدارة المشروع وفق ما هو مخطط له في دراسة الجدوى.
 - ٤- يتم بعد ذلك استخراج النتائج الفعلية للمشروع عن طريق محاسب قانوني محايد للطرفين لاستخراج نتائج النشاط وتحديد أرباح المشروع عن تلك المدة، ويقوم المصرف بأخذ حصته من الأرباح وفق المبالغ التي قام بدفعها والمدة التي استفاد منها المشروع.
 - ٥- وفي حال تحقق خسارة يتحمل كل طرف حصته منها بقدر حصته في رأس مال المشاركة، بشرط أن يثبت العميل (المتمول) أن الخسارة تحققت لأسباب ليس له دخل في حدوثها وأنه التزم بكل شروط وأحكام عقد المشاركة ولم يقصر في إدارة عملية الشركة، وإن كانت نتيجة التقصير

(١) المشاركة المتغيرة - صيغة مقترحة لتمويل رأس المال العامل لمحمد البلتاجي (ص: ٣).

فيتحمل الشريك ويعوض المصرف عن الأضرار أو الخسائر التي لحقت به.

٦- وفي حالة رغبة العميل في تحديد التمويل يتقدم العميل بطلب جديد ومستقل.

يمكن القول بصفة عامة أن المشاركة المتغيرة تصلح لكافة قطاعات الأنشطة الاقتصادية ومن تلك القطاعات التي يمكن تمويلها من خلال التمويل بالمشاركة^(١):

١- القطاع الصناعي: يعد القطاع الصناعي من أهم القطاعات التي يمكن الاستفادة منها من تمويل رأس المال والعامل من خلال المشاركة المتغيرة، والقطاع الصناعي من أهم الأنشطة الإنتاجية، التي تحتاج إلى سيولة نقدية فيموله المصرف.

٢- القطاع العقاري: حيث يتم عملية إنشاء الوحدات السكنية ثم بيعها بعد ذلك وفق دراسة جدوى المشروع.

٣- القطاع الزراعي: ويتم ذلك من خلال توفير السيولة لشراء البذور والسماذ وسداد تكلفة الأيدي العاملة.

(١) المشاركة المتغيرة - صيغة مقترحة لتمويل رأس المال العامل لمحمد البلتاجي (ص: ٧).

المبحث الرابع:

عوائق التمويل التشاركي، ومخاطره ووسائل السيطرة عليها.
وفيه مطلبان:

المطلب الأول: عوائق التمويل التشاركي:

يُعَدُّ التمويل بالمشاركة أحد أهم أساليب التمويل الإسلامية، وأكثرها ربحية، ومع ذلك لم يحظ بحيز كبير من صور التمويل التي تقدمها المصارف الإسلامية إلى الآن، فقد ذكر الدكتور: يوسف الشبيلي^(١): أنه لا يزال التمويل من خلال عقود المداينة هو الأكثر تطبيقاً لدى تلك المصارف، ففي دراسة أجرتها أحد المراكز الاستشارية المتخصصة في العام ٢٠٠٩م على صيغ العقود المطبقة في المصارف والنوافذ الإسلامية في المملكة العربية السعودية وعددها ١٢ مصرفاً ونافذة.

وخلصت الدراسة إلى أن التمويل بالمشاركة لا يتجاوز ٣٪ من إجمالي تمويلات البنوك، وإذا ما قورن بعقود المداينات: (المراجعة ٢٦٪)، والبيع بالتقسيط (٥٪) فهذه النسبة تعد ضئيلة جداً.

ولعل من أبرز العقبات التي تواجه البنوك الإسلامية في اعتمادها على صيغة المشاركة هو ارتفاع نسبة المخاطرة لدى البنك الممول بطريقة المشاركة مقارنة بالمداينة، وكذلك صعوبة التخارج بعد انتهاء مدة التمويل.

(١) التمويل بالمشاركة، الآليات العملية لتطويره، يوسف الشبيلي، بحث مقدم لندوة الثالثة لمصرف أبو ظبي الإسلامي في ١٩ - ٢٠ يناير ٢٠١١م (ص: ١).

وأظهرت دراسات أخرى حديثة أعدت حول آراء المصرفيين الإسلاميين حول مخاطر صيغ التمويل، فكانت المخاطر الائتمانية هي الأكثر في التمويل بالمشاركة، مما يظهر أن صيغ التمويل القائمة على المشاركة في الربح تنطوي على مخاطر ائتمان أعلى من بقية الصيغ الأخرى، بينما التمويل بالمراجحة هو الأعلى والأكثر أمناً رغم مميزات التمويل التشاركي الكثيرة التي تعود على الأفراد والمؤسسات والمجتمع بالفائدة والنفع^(١).

بينما يرى الدكتور: عبد الله علي عبد الله الطوقي أن من أهم الأسباب - إضافة إلى المخاطرة -، التي أدت إلى الاحجام عن تطبيق التمويل التشاركي، بعض العوائق المتمثلة في العمل الإداري للمصارف الإسلامية، وفي أخلاقيات العمل، وقد أجملها في النقاط التالية^(٢):

- ١ - تفتقر المصارف الإسلامية إلى الأسس العلمية التي تمكن المصارف الإسلامية من تحقيق النجاحات في استخدام هذه الآلية.
- ٢ - عدم توفر الصدق والأمانة في معظم العملاء، حيث إنهم يسعون إلى التحايل والتلاعب وتزوير الوثائق لإخفاء الأرباح، وقد يصل الأمر إلى ادعاء الخسارة.

(١) إدارة المخاطر في الصناعة المالية الإسلامية، لطارق الله خان، وحبيب أحمد، مطبوعات البنك الإسلامي للتنمية، ترجمة: د. عثمان بابكر، د. رضا سعد الله، بدون تاريخ (ص: ٧٥).

(٢) أساليب تمويل الاستثمارات في المصارف الإسلامية اليمنية، لعبد الله علي عبدالله الطوقي (ص: ١٣٤).

٣- موارد المصارف الإسلامية يغلب عليها أنها موارد قصيرة الأجل، وهذا بطبيعة الحال لا يمكن المصارف الإسلامية من التوجه نحو الاستثمار طويلة الأجل.

٤- افتقار المصارف الإسلامية-في الغالب-إلى الكادر البشري الذي يمتلك القدرة والكفاءة على تطبيق أسلوب التمويل بالمشاركة؛ لأن عملية التعرف على الفرص الاستثمارية الملائمة للمشاركات تحتاج إلى المهارات والخبرات من قبل موظفي المصارف الإسلامية.

المطلب الثاني: مخاطر التمويل التشاركي ووسائل السيطرة عليها.

وفيه ثلاث فروع:

الفرع الأول: أسباب المخاطر في التمويل التشاركي^(١):

إن العلاقة الوثيقة بين الاستثمار الإسلامي وتحمل المخاطر (تبعة الهلاك الكلى أو الجزئي، أو انخفاض القيمة) فهذا التلازم بينهما مردّه إلى أن استعداد المستثمر لتحمل المخاطرة - وليس الإقدام عليها هو أهم خصائص الاستثمار الإسلامي التي تميزه عن التعامل الربوي المضمون العائد للمقرض بالفائدة، وهذا المبدأ قد أرساه الحديث الشريف الموجز وهو: «الخُرَاجُ بِالضَّمَانِ»^(٢) أي ما يخرج ويتحصل من مكاسب منوط استحقاقه شرعاً بتحمل التبعة والمسئولية عن الخسارة أو التلف في حال وقوعهما^(٣).

ويمكن ذكر أهم أسباب المخاطر في التمويل التشاركي في النقاط التالية:

(١) التمويل برأس المال المخاطر دراسة مقارنة مع التمويل بنظام المشاركة، عبد الله بلعدي (ص: ٢٢٩).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه (٣٦٨ / ٥) كتاب البيوع، باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله، ثم وجد به عيباً برقم: (٣٥٠٨) والترمذي في سنن الترمذي ت بشار (١٢٨٥ / ٢) أبواب البيوع، باب ما جاء فيمن يشترى العبد ويستغله ثم يجد به عيباً، برقم: (١٢٨٥) والنسائي في (المجتبى) (٧ / ٢٥٤) كتاب البيوع، الخراج بالضمان، برقم: (٤٤٩٠) وأخرجه ابن ماجه في سننه (٣٥٣ / ٣) أبواب التجارات، باب الخراج بالضمان، برقم: (٢٢٤٣) من حديث عائشة ك، قال الترمذي: " هذا حديث حسن صحيح".

(٣) التمويل بالمشاركة الآليات العملية لتطويرة لعبد الستار أبو غدة، الندوة الفقهية الثالثة، مصرف أبو ظبي الإسلامي، بتاريخ: ١٩ و ٢٠ / ١ / ٢٠١١ م (ص: ١٧).

- لما كان التمويل بالمشاركة مبنياً على مبدأ "الغنم بالغرم" حيث تتم المشاركة في الأرباح أو الخسائر التي تتحقق طبقاً للحصة المتفق عليها، فإن المخاطرة هنا محتملة، وقد تكون مرتفعة.
- وفي الواقع فإن استخدام المصارف الإسلامية لصيغ المشاركة هو في أدنى الحدود ويعود ذلك للمخاطر الائتمانية العالية المرتبطة بهذه الصيغ وتشبه هذه المخاطر، مخاطر التأخر في السداد أو عدم السداد بالكامل، وتزيد المخاطر المتوقعة في صيغ المشاركة بسبب حقيقة عدم وجود مطلب الضمان.
- مع وجود احتمالات الخطر الأخلاقي، والانتقاء الخاطئ للزبائن، وبسبب ضعف كفاءة هذه المصارف في مجال تقييم المشروعات وتنقيتها.
- ثم أن الترتيبات المؤسسية مثل المعاملة الضريبية ونظم المحاسبة والمراجعة والأطر الرقابية جميعها لا تشجع التوسع في استخدام هذه الصيغ من قبل المصارف الإسلامية.
- وأيضاً فإن المصارف الإسلامية تعتمد بصورة أساسية على الموارد المالية في الحسابات الجارية، فإن تعرضها لصدمات في جانب الأصول لا يمكن مقابله بانخفاض التزاماتها تجاه أصحاب هذه الحسابات في جانب الخصوم، ومن أجل ذلك فإن اللجوء أكثر إلى استعمال صيغة المشاركة في جانب الأصول قد يتسبب حقيقة في عدم استقرار عام، خاصة

اعتماد المصارف الإسلامية على الحسابات الجارية لتمويل أنشطتها الاستثمارية.

وبالمقابل فإن قيام المصارف الإسلامية بتوظيف الأموال على أساس المشاركة أفضل من استخدامها وفق صيغ العائد الثابت مثل المراجحة والإجارة والاستصناع، وأن عدم استخدام المصارف لصيغة المشاركة يفقدها الاستفادة من ميزة تنويع المحفظة الاستثمارية وبالتالي فهي تتعرض لمخاطر أكثر، بدلاً من تفاديها لهذه المخاطر، مع أن هناك في فقه المعاملات عقوداً خاصة للحماية، كالكفالة والرهن والحوالة على مليء، وغيرها، تدلنا بطريقة أو بأخرى للعمل مع أخذ الحيطة والحذر، وحتى لو تعذرت الحماية التامة من المخاطر فإن التخفيف منها مطلوب، ثم لو وقعت المخاطر رغم كل ما سبق فإن التعاون لتخفيف آثارها ومضارها مرغوب، ومطلوب.

لذا سأذكر هنا مصادر الخطورة في التمويل التشاركي، ثم أتبعه بذكر بعض الوسائل والأساليب لتقليل هذه المخاطر، تطبيقاً على بعض صور التمويل التشاركي.

الفرع الثاني: مصادر الخطورة في التمويل التشاركي:

ومصادر الخطورة تنحصر في خمسة جهات: مخاطر من جهة إدارة المصرف، ومخاطر ناتجة من المنشأة المشاركة، ومن إدارة المنشآت المشاركة، ومن سوق المنشأة، ومخاطر مرتبطة بعملية التمويل ذاتها، وبيانها كالتالي:

أولاً: مخاطر متعلقة بإدارة المصرف^(١):

١- مصادر الأموال المستثمرة: إذا كان المصرف الإسلامي يعتمد في توظيف أمواله في المشاركات على الودائع صغيرة الحجم المتحركة فإن طبيعة مصادر الأموال هذه تلقي ضغوطاً على المصرف في عمليات التمويل بالمشاركة، ولا سيما للأجل الطويلة نسبياً حيث يتطلب الأمر إما تقليل حجم المشاركات أو تقليل المدة، وهو ما يحد حرية المصرف نسبياً في اختيار العمليات الأكثر ربحية.

٢- الأهداف المباشرة للاستثمار: تتأثر مخاطر أي عملية تمويل بالمشاركة بالهدف المباشر للاستثمار، وينصب إما في تحقيق عائد جاري أو تحقيق أرباح رأسمالية، فإذا كان المصرف الإسلامي يهدف من وراء التمويل بالمشاركة إلى أن يحقق عائداً جارياً لاعتبارات متعلقة بالسيولة التي يريدها، فإنه قد يضطر للتخلص من المشروعات التي لا تحقق عائداً

(١) التمويل برأس المال المخاطر دراسة مقارنة مع التمويل بنظام المشاركة، عبد الله بلعدي (ص: ٢٣٦)، أساليب إدارة مخاطر صيغ التمويل في البنوك الإسلامية، دراسة حالة بوكالة بنك البركة ببانتة، سوسن غربي، رسالة لنيل شهادة ماستر، جامعة أم البواقي، بتاريخ: ٢٠١٤م (ص: ٤٩).

جارياً، ولكنها تحوي أملاً في زيادة قيمتها بعد فترة معينة (عندما تستقر الصناعة أو الشركة أو السلعة في السوق).

٣- درجة التنوع في الاستثمار: إن عدم التنوع في الاستثمارات يؤدي إلى زيادة المخاطر، والتنوع لا بد أن يكون علمي يتم على أساس دراسة بيانات عن سلوك الاستثمار في الماضي والتوصل إلى توزيع مدروس جيد، عكس التنوع الساذج الذي يتم على أساس انطباعي.

٤- الشكل القانوني لعملية المشاركة: عملية المشاركة يمكن أن تكون مشاركة على أساس حصص قابلة للبيع في السوق أو حصص غير قابلة للبيع، وكلما كانت الحصص قابلة للبيع قلت المخاطر.

٥- جودة الكوادر الفنية في المصرف: إذا كانت كوادر المصرف على درجة عالية من المهارة والخبرة فإن كثيراً من مخاطر التمويل بالمشاركة يمكن أن يقل، سواء في التعرف على فرص المشاركات أم في التخطيط الاستراتيجي لاستخدامات الأموال، أو في اختيار المشروعات، أم في مفاوضات الشركة.

٦- التقييم والاختيار لعملية المشاركة: إن كثيراً من مخاطر عمليات المشاركة ناتج من عدم الدقة في تقييم المشروعات، أو في اختيارها أو في تحديد أفضل البدائل التي يستمر عليها المشروع من حيث المواد الخام، أو المرحلة الفنية، أو مرحلة البيع والتوزيع والأسعار أو مرحلة التطوير.

ثانياً: مصادر المخاطرة المتعلقة بالمشاريع المشتركة^(١):

١- مرحلة النمو للمنشأة المشاركة: أثبتت الملاحظات والدراسات أن مرحلة الترحيب التمويلي هي مرحلة النمو الثالثة للمشروعات حيث الأرباح واضحة والسوق واضحة وكفاءة الإدارة واضحة، كما أثبتت أن مرحلة "بذرة رأس المال" أكبر وأهم مراحل التهرب التمويلي، وإذا كان هذا الوضع سليماً من منظور المصرف التجاري التقليدي فإنه يجب على المصرف الإسلامي - كقاعدة عامة - أن يزيد من مخاطره المحسوبة بمعنى أن يرحب بتمويل بذرة رأس المال للحرفيين الذين تثبت الدراسة وجود إمكانيات وطاقات كامنة لديهم تؤهلهم للنجاح، فتهرب المصرف الإسلامي في هذه المرحلة ليس ما يبرره ولا يخدم الاقتصاد الإسلامي.

٢- إمكانيات النمو للمنشأة الصغيرة: تتنوع المشروعات الصغيرة من حيث إمكانيات النمو إلى ثلاثة أنواع:

أ- المشروعات الصغيرة ذات المستقبل الباهر: وهي المشروعات التي يبدأها أصحابها مع قصد سرعة تنميتها من حيث المبيعات والأرباح بحيث تصبح شركة كبيرة وهذا النوع من المشروعات يكون بالنسبة لصاحبه أقصى فرصة اقتصادية متاحة، فهذا المشروع الصغير هو

(١) التمويل برأس المال المخاطر دراسة مقارنة مع التمويل بنظام المشاركة، عبد الله بلعدي (ص: ٢٣٨) أساليب إدارة مخاطر صيغ التمويل في البنوك الإسلامية، لسوسن غربي (ص: ٥٠).

الذي سيصبح شركة كبيرة في المستقبل ولهذا لا يخلو من مخاطر النجاح.

ب - المنشآت الصغيرة ذات الجودة المتميزة: وهي المنشآت التي يبدأها أصحابها لإنتاج سلعة أو خدمة ذات جودة متميزة ولا ينوون منذ البداية أن يكبر حجم المنشأة، ولذلك فإن بقاء هذه المنشآت مرهون بالجودة والابتكار والمرونة، والكفاءة لكي تقف أمام الشركات الضخمة ذات الإمكانيات الضخمة وهذا مصدر خطرها.

ج- المنشآت الصغيرة الهامشية: وهي التي يبدأها أصحابها لكي يتهربوا من العمل كموظفين في الحكومة أو في القطاع العام، فهم لا يحبون أن يعملوا تحت رئاسة أحد، ولأنهم لا يسعون أو لا يقدرّون على النمو السريع، أو تقديم سلعة أو خدمة متميزة يطلق عليهم منشآت هامشية أو حدية وهذه هي أغلبية المشروعات، ومصدر خطرها يأتي من ذاتيتها كمنشأة هامشية.

ثالثاً: مخاطر إدارة المنشآت المشاركة^(١):

١ - صفة رئيس المنشأة: إن المؤسس للمشروعات الخاصة الجديدة يقابله أربعة أنواع من المخاطر:

(١) التمويل برأس المال المخاطر دراسة مقارنة مع التمويل بنظام المشاركة، عبد الله بلعدي (ص: ٢٤٠)، التمويل بالمشاركة الآليات العملية لتطويره لعبد الستار أبو غدة (ص: ٤٦).

أ- مخاطر مالية: تكمن في احتمال حدوث انخفاض في الدخل مع ثبات التزاماته العائلية أو زيادتها.

ب- مخاطر خاصة بمهنته: وتتصور في فقد المهنة الأصلية ذات العائد الثابت فيما لو فشلت الفكرة.

ج- مخاطر نفسية: كضغوط عصبية واكتئاب وشعور بالفشل نتيجة العقبات الأولى.

د- مخاطر عائلية: قد تأخذ شكل ضغوط عائلية بسبب اضطراره للعمل المستمر ليلاً ونهاراً لإنشاء مشروع وعدم قدرة عائلته الصغيرة على فهم متطلبات الحياة الحديثة.

٢- طموح رئيس المنشأة: هناك علاقة بين طموح رئيس المنشأة وبين نجاحها ويتمثل الطموح فيما يلي:

أ- التفاؤل والتفاعل مع أهداف المصرف.

ب- السلوك الإيجابي والديناميكية وحب العمل المستمر.

ج- عقلية الإنجاز، حيث التفكير تفكير إنجاز، والتخطيط تخطيط إنجاز، والمتابعة لمعرفة مدى الإنجاز.

٣- القدرة الفعالة لرئيس المنشأة: يجب أن يكون رئيس المنشأة قادراً بشكل فعال على الإدارة وذلك لأن أي خلل في قدرات المؤسس وكفاءته يعتبر من أكبر مصادر الخطر.

٤- أخلاقيات رئيس المنشأة وإمكانية الاعتماد عليه: إن أكبر مصدر للمخاطر التي يتعرض لها أي ممول، سوء الأخلاق، كالتزوير وتغيير الحقائق والتضليل وعدم الأمانة وغيرها.

٥- تكامل خبرات هيئة الإدارة: لا بد من وجود علاقة بين تكامل خبرات هيئة الإدارة ونجاح المشروعات، والمقصود بتكامل الخبرات هو وجود خبرات تسويق وخبرات هندسية ومالية وإدارية، إذ إن عددا من المخاطر لا بد وأن ينشأ لو كان هناك ازدواج في التخصصات، أو نقص أو ضعف في بعضها.

رابعاً: مخاطر سوق المنشأة^(١):

١- طبيعة الصناعة واتجاهاتها: تتميز بعض الصناعات بأنها على درجة كبيرة من الخطورة ففي الصناعات التكنولوجية نلاحظ ارتفاع في اختلاف الأرباح، فمثلاً صناعة الحاسبات الآلية، التقدّم فيها يحدث بسرعة إذ إن التقدّم التكنولوجي يجعل السلع تتقدّم بسرعة، وعلى العكس من صناعة الحاسب الآلي، فإن صناعات الإسكان أو المأكولات الشعبية مستقرة ولذلك فتوقع زيادة الربحية يكون في المشروعات الخطرة، والعكس صحيح.

(١) إدارة المخاطر في البنوك الإسلامية، الدكتورة خديجة خالدي، أستاذة مساعدة، بكلية الاقتصاد والعلوم الإدارية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، بحث منشور غير مطبوع (ص: ٢٠-وما بعدها)، التمويل برأس المال المخاطر دراسة مقارنة مع التمويل بنظام المشاركة، عبد الله بلعدي (ص: ٢٤٣).

٢- طبيعة السلعة (شعبية /كمالية/مهنية): يرتبط بطبيعة الصناعة تمام الارتباط طبيعة السلعة، فالسلع الشعبية خطورتها أقل من السلع الكمالية، والسلع المهنية خطورتها أكبر من السلع الكمالية ولاسيما في أوقات الكساد أو التنبؤ به.

٣- السلع المنافسة والبديلة: إن تمويل شركة تتعامل في سلع ليس لها سلع منافسة أو بديلة - كقاعدة عامة - أقل خطورة من تمويل سلع لها منافسة قوية أو بدائل قوية، ولذلك فمن الضروري دراسة هذا الموقف التنافسي عند إيجاد قرار التمويل بالمشاركة.

خامسا: مخاطر مرتبطة بعملية التمويل ذاتها^(١):

١- الموقف التمويلي قبل المشاركة: إذا كانت الشركة المشاركة غارقة في مديونياتها فإن عملية التمويل تكون محفوفة بمخاطر أكبر مما لو كانت الشركة تقترض لأول مرة.

٢- حجم المشاركة المطلوبة: يمكن الافتراض بأن مخاطر الاستثمار لها علاقة بحجم المشاركة، فإن المشاركة في أي مشروع إذا كانت مشاركة صغيرة هامشية فلن يستطيع المصرف أن يكون ذا تأثير قوي في سياسات الشريك وإذا كانت كبيرة فإن كبر حجمها يلقي على المصرف مسؤولية كبيرة في إدارة الشركة بحيث يكون دور الشريك هامشيا، ويمكن تحديد

(١) التمويل برأس المال المخاطر دراسة مقارنة مع التمويل بنظام المشاركة، عبد الله بلعدي (ص: ٢٤٤)، أساليب إدارة مخاطر صيغ التمويل في البنوك الإسلامية، لسوسن غربي (ص: ٥٠).

حجم المشاركة المطلوبة بحيث تتناسب مع إمكانيات المصرف الداخلية الحالية والمستقبلية وظروف السوق.

٣- طول مدة المشاركة: إن مدة المشاركة يجب أن تكون بالقدر الذي يسمح بظهور نتائج العمل، فمدة تمويل بذرة رأس المال يجب أن تكون طويلة إلى الفترة التي يمكن أن تظهر فيها أرباح، فكلما قصرت فترة تمويل "بذرة رأس المال" زادت المخاطر، وبالعكس.

٤- إمكانية بيع حصة المشاركة: يمكن القول - كقاعدة عامة - بأنه كلما قلت إمكانية بيع حصة المشاركة تكون مخاطر التمويل أكبر، وكلما كان من السهل بيع حصة المشاركة في السوق كان ذلك أقل خطراً وهنا يأتي دور الأسهم الذي ييسر بيع السهم في السوق عندما لا يريد صاحبه الاحتفاظ به.

الفرع الثالث: أساليب ووسائل السيطرة على المخاطر في التمويل التشاركي:

مما تقدم يتضح أن مصادر المخاطر في التمويل بالمشاركة تحدث إما من إدارة المصرف ذاته، أو من المنشأة المشاركة أو من إدارة المنشأة المشاركة أو من السوق أو من طريقة التمويل ذاتها وأثناء تناولنا لهذه المصادر تعرضنا في سياق الحديث عنها إلى بعض أساليب تقليل هذه المخاطر، وبمعرفة الخطر يمكن تلافيه قبل الوقوع، وهنا نضيف بعض الأساليب في السيطرة على مخاطر التمويل التشاركي، وتقليلها، وذلك بذكر صور من التمويل التشاركي، مع ذكر وسائل الحماية من المخاطر فيها، كما يلي:

الصورة الأولى: المشاركة من خلال رأس المال المخاطر، ووسائل الحماية^(١):

وهذا النوع من الشركات ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية في الخمسينات لتقديم الدعم المالي للمشروعات الناشئة لاسيما في مجال التقنية وتكنولوجيا المعلومات، والتي لا تتوافر لديها السيولة الكافية ولا الملاءة المالية ويتوقع لها تحقيق نمو وعائد مرتفع، كما ظهرت بعض المؤسسات المالية المهتمة بهذا النوع من المشاركات في بعض البلدان العربية.

وقد كان لهذا النوع من التمويل أثر كبير في دعم كثير من المشروعات التي بدأت بأفكار إبداعية وبراءات اختراع ولم تكن تتوافر فيها كفاية رأس المال وفق المعايير المصرفية، وتحولت -بعد الدعم المالي والفني والإداري من قبل مؤسسات رأس المال المخاطر- إلى شركات عملاقة.

وبصورة مبسطة يمكن شرح عمل شركات رأس المال المخاطر على النحو الآتي:

- ١- تقوم الشركة الممولة بدراسة عدد من المشروعات المتقدمة لطلب التمويل، واختيار الأنسب منها، بالنظر إلى نسبة نجاح المشروع والعوائد المتوقعة.
- ٢- يتم تقديم التمويل للمشروعات التي يقع عليها الاختيار من خلال عقد مشاركة، بحيث تؤسس شركة مغلقة، من الممول ومالك المشروع، ويكون للممول نسبة من المقاعد في مجلس إدارة الشركة، وفي العادة لا تتجاوز

(١) التمويل بالمشاركة، الآليات العملية لتطويره، للدكتور يوسف الشبيلي (ص: ٥).

نسبة ملكية الممول ٢٥٪ من تلك الشركة، مع أن مالك المشروع أو الفكرة قد لا يكون له مساهمة نقدية في رأس مال تلك الشركة، وإنما تم تقييم فكرته بما يعادل ملكيته في الشركة.

٣- يكون للشركة الممولة حق مراقبة أداء الشركة الممولة، بل والتدخل في إدارتها وسيورها، وفي كثير من الأحيان تكون أسهم الشركة الممولة من الأسهم الممتازة التي يكون لمالكها الأولوية عند التصفية.

٤- تضع الشركة الممولة في العادة خطة زمنية لبقائها في الشركة الجديدة تتراوح ما بين ثلاث إلى عشر سنوات، ثم يتم التخارج بإحدى طرق ثلاث:

أ- بيع حصتها على الشريك

ب- بيعها على طرف ثالث

ج- بطرحها للاكتتاب في سوق الأوراق المالية.

وهذا النوع التمويل هو ما ينبغي أن تتوجه له المصارف الإسلامية لما يحققه من التنمية الاقتصادية بشكل فعال، ولكنه -مع الأسف- يكاد يكون غائباً عن نشاط المصارف الإسلامية؛ إما لتخوف البعض منها من المخاطرة، أو تخوفاً من قيود العمل المصرفي.

ويمكن للمصرف -لتلافي القيود المصرفية ولتقليل مخاطر هذا التمويل الأخذ ببعض وسائل الحماية:

- إنشاء صناديق مغلقة لهذا الغرض.

- إنشاء شركات مسؤولية محدودة ذات أغراض خاصة (SPV) لغرض تقليل المخاطر، أو وضع شروط خاصة لأسهم الملكية.
- تنويع المحفظة الاستثمارية ما بين شركات تقنية وطبية وتعليمية وصناعية وغير ذلك لتحقيق التوازن في نشاط المحفظة بشكل إجمالي؛ إذ من المتوقع في هذا التمويل إخفاق بعض المشروعات وتعويضه من مشروعات أخرى.

الصورة الثانية: المشاركة المتناقصة بطريقة الأسهم، ووسائل الحماية^(١):

هذه إحدى صور المشاركة المتناقصة- كما تقدم- وهي: قيام البنك بتقديم تمويل بالمشاركة المتناقصة في ملكية مشروع أو شركة، ويحدد نصيب كل من المصرف وشريكه في الشركة في صورة أسهم تمثل قيمة الشيء موضوع المشاركة (عقار مثلاً)، يحصل كل من الشريكين (المصرف والشريك) على نصيبه من الإيراد المتحقق من العقار وللشريك إذا شاء أن يقتني من هذه الأسهم المملوكة للمصرف عدداً معيناً كل سنة بحيث تكون الأسهم الموجودة في حياة المصرف متناقصة إلى أن يتم تمليك شريك المصرف الأسهم بكاملها، فتصبح له الملكية المنفردة للعقار دون شريك آخر^(٢).

(١) التمويل بالمشاركة، الآليات العملية لتطويره، للدكتور يوسف الشبيلي (ص: ٧).

(٢) المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين عبد الكريم الكواملة (ص: ٣٩)

ولتقليل المخاطر في هذه الصورة والسيطرة عليها يمكن أن تكون الأسهم المملوكة للبنك ذات امتياز بزيادة حصة البنك من الأرباح إلى أن يتم التخرج، كأن يشارك البنك بما نسبته ٣٠٪ من رأس مال الشركة على أن يكون له ٩٠٪ من الأرباح سنوياً إلى أن يستعيد كامل رأس ماله ثم يتم التخرج.

والغرض من ذلك تحقيق الفائدة للطرفين: فالبنك يقلل من مخاطر التمويل، ويتعجل استعادة رأس المال، والعميل يقلل كذلك من مدة مزاحمة البنك له في ملكية الشركة، وهذا النوع من الامتياز تشترطه بعض شركات رأس المال المخاطر، وهو معروف في عدد من الأنظمة^(١).

(١) اختلف أهل العلم في حكم اختلاف نسبة المقاسمة في الأرباح عن نسبة الملكية، فذهب المالكية، والشافعية، إلى أن قسمة الربح في العنان يجب أن تكون على قدر المالكين لا على ما اتفقا عليه، واحتجوا: بأن الربح تبع للمال وثمرة له فلا بد أن يكون على قدره، ولأن التفاضل في الربح مع التساوي في المال يؤدي إلى ربح ما لم يضمن، لأن صاحب الزيادة سيستحقها بلا ضمان. انظر قول المالكية في: المعونة على مذهب عالم المدينة (ص: ١١٤٣) مختصر خليل (ص: ١٧٨)، وقول الشافعية في: اللباب في الفقه الشافعي (ص: ٢٥٦) الحاوي الكبير (٦/٤٧٣).

وذهب الحنفية، والحنابلة، إلى أن قسمة الربح في العنان بحسب الشرط، فيجوز أن يجعل الربح على قدر المالكين، ويجوز أن يتساويا مع تفاضلهما في المال، وأن يتفاضلا فيه مع تساويهما في المال، وحجتهم: أن الحاجة ماسة إلى التفاضل؛ لأنه قد يكون أحدهما أحذق وأكثر عملاً، فلا يرضى بالمساواة، وهذا القول هو الراجح؛ لأن لكل من المال والعمل حصة من الربح، ولأن كلاهما مستفيد، واشتراط المصرف من جهته وإن كانت حصته قليل؛ لأجل المخاطر، ورضا العميل بذلك مقابل الحصول على الشركة منفرداً فيتعجل من مزاحمة المصرف ويتفرد بالملك للشركة، والله أعلم. انظر قول الأحناف في: التجريد للقدوري (٦/٣٠٤٩) وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٦/٦٢) وقول الحنابلة في: مختصر الخرقى (ص: ٧٤)، والمغني لابن قدامة (٥/٢٣).

الصورة الثالثة: التمويل بالمشاركة والحماية بنقل عبء الخسارة على الشريك في حال القصير^(١):

فمن العقبات التي تحول دون دخول كثير من المؤسسات أو المستثمرين في عقود المشاركة أن المال يكون بيد الشريك المدير وهو مؤتمن عليه، وفي حال وقوع الخسارة يصدق قوله في عدم التعدي أو التفريط، مع تعذر إثبات رب المال وقوع الإهمال أو التعدي.

ومن الحلول المناسبة أن يجعل عبء الإثبات على المدير، وذلك بأن ينص في عقد الشركة أو المضاربة على أن المدير يتحمل أي نقص أو خسارة في الاستثمار ما لم يثبت عدم تعديه أو تفريطه في وقوع ذلك النقص أو الخسارة، والمسوغ لجواز هذا الشرط ما فيه من المصلحة وصيانة أموال الناس، وسد ذريعة الفساد وإهمال الأموال للعلم بعدم الضمان.

ولهذه المسألة نظائر متعددة مما ذكره الفقهاء المتقدمون -ولاسيما فقهاء المالكية^(٢)- بتضمنين يد الأمانة لوجود التهمة أو للمصلحة العامة، كتضمنين الصانع؛ للمصلحة العامة، صيانة لأموال الناس من الضياع، وقد أخذ بهذا

(١) التمويل بالمشاركة، الآليات العملية لتطويره، للدكتور يوسف الشبيلي (ص: ١٥).

(٢) قال ابن رشد الجد: "الأصل في الصانع ألا ضمان عليهم وأنهم مؤتمنون؛ لأنهم أجراء وقد أسقط النبي -صلى الله عليه وسلم- الضمان عن الأجراء في الائتمان، وضمنوهم نظرا واجتهادا؛ لضرورة الناس إلى استعمالهم؛ فلو علموا أنهم يؤتمنون ولا يضمنون، ويصدقون فيما يدعون من التلف؛ لتسارعوا إلى أخذ أموال الناس، واجترأوا على أكلها؛ فكان ذلك ذريعة إلى إتلاف الأموال وإهلاكها". المقدمات الممهدة (٢/ ٢٤٣).

الرأي -أي جواز نقل عبء إثبات عند عدم التعدي والتفريط إلى الأمين- مؤتمر المصارف الإسلامية المنعقد بالكويت عام ٢٠٠٩م.

وينبغي أن يعلم أن تحميل المضارب أو الشريك المدير عبء الإثبات لا يعني تحميله مسؤولية الضمان، فبينهما فرق، إذ المقصود من مطالبته بالإثبات أنه إن أتى بالبينة أو بقرائن مقبولة على عدم تعديه أو تفريطه فلا ضمان عليه، وإن لم يأت بالبينة فعليه الضمان؛ لقيام التهمة، بينما تحميله مسؤولية الضمان تعني مطالبته بالضمان على كل الأحوال ولو أثبت أن الخسارة وقعت بغير تقصير منه.

الصورة الرابعة: التمويل التشاركي وحمايته بالتأمين التكافلي^(١):

من الحلول المطروحة لحماية رأس المال في الاستثمارات: التأمين على الاستثمار تأميناً تكافلياً، وذلك من خلال إنشاء صندوق تأمين تكافلي تشترك فيه مجموعة من جهات الاستثمار، ويدار من قبل شركة تأمين تكافلي مستقلة عنهم، بحيث تقتطع نسبة معينة من رؤوس أموال المستثمرين، أو من الأرباح المتحققة، وتودع في ذلك الصندوق، ويتم تغذيته بشكل دوري، وإذا حصل أي ضرر في المستقبل على أي من جهات الاستثمار المشتركة في الصندوق التكافلي فيتم جبره من ذلك الصندوق.

(١) التمويل بالمشاركة، الآليات العملية لتطويره، للدكتور يوسف الشبيلي (ص: ١٦)، التمويل بالمشاركة الآليات العملية لتطويره لعبد الستار أبو غدة، (ص: ٢٧).

والتأمين بهذه الطريقة يمكن أن يوجه للحماية من أنواع متعددة من المخاطر، ومنها:

- ١- المخاطر على رأس المال، وذلك بحماية رأس المال من أي مخاطر محتملة من خسارة أو نقصان في قيمته أو هلاكه.
 - ٢- مخاطر العائد على الاستثمار، وذلك لمواجهة أي انخفاض مستقبلي في الأرباح وتحقيق موازنة في التوزيعات.
 - ٣- مخاطر العائد على التمويل، وذلك بحماية عقود التمويل لاسيما طويلة الأجل من التقلبات في معدلات العائد على التمويل..
 - ٤- مخاطر الائتمان، وذلك بحماية عقود التمويل التي يشتمل عليها الاستثمار، كالمراجعات والإجازات وغيرها من مخاطر التعثر في السداد.
 - ٥- مخاطر الصرف، وذلك بحماية الاستثمار من أي تذبذب في أسعار الصرف قد يؤدي إلى تآكل رأس المال، أو نقصان الربح عن حد معين.
- ولا يظهر ما يمنع شرعاً من التأمين التكافلي لحماية الاستثمار أياً كانت المخاطر التي يحتّم منها ما دام هذا التأمين متماشياً مع ضوابط التأمين التكافلي، ولا تعد هذه الحماية ضماناً لرأس المال، وإنما هي نوع من التعاون فيما بين المستثمرين يقصد به توزيع المخاطر فيما بينهم.
- وهناك وسائل وأساليب عامة للسيطرة على مخاطر التمويل التشاركي ومنها^(١):

(١) التمويل برأس المال المخاطر دراسة مقارنة مع التمويل بنظام المشاركة، عبد الله بلعدي (ص: ٢٤٥).

- نظرية التنوع في الاستثمارات لتقليل المخاطر نظرية قديمة لا بد أن يعرفها كل مستثمر وأن يتسلح بها، فتنوع الاستثمارات بالمشاركة بحيث تعكس تفضيلات السيولة من ناحية، والأرباح الرأسمالية من ناحية أخرى، وتخفيض إدارة الأصول والخصوم أيضاً من هذا النوع من المخاطر.
- إضافة إلى الدراسة الإحصائية والتحليلية للبيانات؛ لأن من شأنها أن تكون مفيدة في تنوع عمليات التمويل بالمشاركة بما يقلل من الهيكل الكلي لمخاطر التمويل بالمشاركة.
- يمكن تخفيض المخاطر أيضاً بتخفيض مخاطر الشكل القانوني من جانب وتخفيض مخاطر رؤساء المنشآت من جانب آخر، فالأول يكون بتوزيع المصرف مشاركاته حسب الأشكال القانونية المختلفة، فلا يتخلف عن تمويل الحرفيين الصغار، وفي نفس الوقت لا يجعل معظم مشاركاته معهم.
- كما تبقى مجموعة مخاطر أخرى يمكن التعامل معها بالحصول على ضمانات عينية، أو بتعيين عضو مجلس الإدارة، أو مراجع حسابات أخرى إلى غير ذلك من الضمانات وستبقى في النهاية ثلاثة عناصر على الأقل هي: قوة السوق (أو الحاجة) وقوة الإدارة وقوة السلعة في السوق، ونظراً لأن تخلف هذه العناصر أو بعضها، يشكل مصدراً خطراً كبيراً يجب على المصرف الإسلامي أن يتأكد من توافر ذلك قبل أن يضع العنصر الناقص من المال.

- وقد ذكر الدكتور عبد الستار أبو غدة^(١) عدة آليات مشروعة للحماية لتفعيل استخدام المشاركات ومنها^(٢):
- ضمان طرف ثالث لرأس المال أو للربح، أو لهما معاً.
 - تكوين احتياطي مخاطر الاستثمار.
 - التأمين التكافلي على الاستثمار وديون التمويل.
 - تطبيق معايير حافزة في توزيع الأرباح.
 - تحميل المصاريف غير المتعلقة بالإدارة على وعاء المضاربة والمشاركة.

(١) الدكتور عبد الستار أبو غدة، معاصر.
(٢) التمويل بالمشاركة الآليات العملية لتطويره لعبد الستار أبو غدة، (ص: ٢٦ - وما بعدها).

المبحث الخامس:

التمويل التشاركي تطبيقاً على اتفاقية إنشاء المشاركة في مصرف الإنماء السعودي.

أستعرض في هذا المبحث تطبيقاً لصورة من صور التمويل التشاركي، على اتفاقية إنشاء مشاركة في تملك سلعة، من مصرف الإنماء السعودي، مع بيان الموقف الفقهي بإيجاز^(١):

فقد اشتملت اتفاقية إنشاء مشاركة في تملك سلع لمصرف الإنماء السعودي على تسعة محاور، وهي كما يلي^(٢):

- ١- تمهيد.

- ٢- الغرض.

- ٣- إجراءات فتح الاعتماد.

- ٤- إجراءات تسلم السلع.

- ٥- التصرف في المشاركة.

- ٦- مستندات السلع.

- ٧- الالتزامات.

- ٨- المرجعية القضائية وتسوية المنازعات.

- ٩- نسخ الاتفاقية.

(١) خاطبت عدداً من المصارف والبنوك من أجل الحصول على نماذج للاتفاقيات التي تبرمها بهذا الخصوص فوجدت تحفظاً منهم عليها ولم أظفر إلا بهذه الاتفاقية من مصرف الإنماء مشكورين.

(٢) انظر الملحق: صورة اتفاقية إنشاء مشاركة في تملك سلع، كما أمّدي بها مصرف الإنماء السعودي.

ونقف عند بعض المحاور الواردة في الاتفاقية، وذلك كما يلي:
جاء في المحور الأول: الغرض: "من العقد، ما نصّه: "تنظم هذه الاتفاقية مشاركة المصرف للعميل في شراء سلع مباحة شرعاً يتم تحديدها من وقت لآخر من السوق المحلية او الدولية، ويتم دفع ثمن شراؤها بموجب اعتمادات مستندية، كما تنظم كيفية التصرف فيها بعد تملكها".

نلاحظ أن الاتفاقية نصّت على أن المقصود منها هو التمويل لعميل بشراء سلعة تحدد في وقت الشراء، وهذه هي إحدى صور المشاركة الثابتة؛ لأن المشاركة قد تكون طويلة الأجل، وقد تكون قصيرة، وذلك في حالة تمويل العمليات التي تستغرق زمناً قصيراً، ومن تلك العمليات الاعتمادات المستندية حيث تكون قيمة الاعتماد مشاركة بين المصرف والعميل^(١) - كما تقدم في أنواع التمويل -.

كما نلاحظ تطرق الاتفاقية إلى أحد أهم الضوابط الشرعية لجواز التمويل التشاركي، وهو أن تكون السلعة (مباحة) حلالاً؛ فقد جاءت في الضوابط التي نصّ عليها مؤتمر المصارف الإسلامية بدبي، وذكرها -أيضاً- الدكتور: محمد البلتاجي، أن يكون التمويل بالمشاركة، نشاطه حلالاً^(٢).

(١) انظر: مخاطر صيغ التمويل الإسلامي وعلاقتها بمعيار كفاية رأس المال، موسى مبارك أبو محييد، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية، بتاريخ: ٢٠٠٨م (ص: ٨٨).

(٢) المشاركة المتغيرة - صيغة مقترحة لتمويل رأس المال العامل لمحمد البلتاجي (ص: ٣).

وهذا ما أكّده المصرف في المحور السابع: الالتزامات، الفقرة الأولى، فقال ما نصّه: "التزم كل طرف للآخر بأن تكون السلع محل المشاركة مباحة شرعاً".

ولكن هذه العملية تتم من خلال دفع ثمن شرائها بموجب اعتمادات مستندية، حيث جاء في الغرض من الاتفاقية: ويتم دفع ثمن شرائها بموجب اعتمادات مستندية^(١) وهذا الإجراء-أعني: عمليات الاعتمادات المستندية- هو من أبرز العقوبات التي تواجه البنوك الإسلامية في اعتمادها على صيغة المشاركة؛ وذلك أن المال يكون بيد الشريك المدير وهو مؤتمن عليه، وفي حال وقوع الخسارة يصدق قوله في عدم التعدي أو التفريط، مع تعذر إثبات ربّ المال وقوع الإهمال أو التعدي؛ لذلك قال الدكتور: يوسف الشبيلي: "من العقوبات التي تحول دون دخول كثير من المؤسسات أو المستثمرين في عقود المشاركة^(٢)".

من أجل ذلك احتاط المصرف لدفع هذه المخاطر بما جاء المحور الثالث: إجراءات فتح الاعتماد، الفقرة التاسعة، ما نصّه: "يتم التأمين على السلع تأميناً مشروعاً ضد جميع المخاطر، حسب الصيغة التي يتم الاتفاق عليها

(١) الاعتماد المستندي: "تعهد كتابي صادر من مصرف بناء على طلب مستورد لصالح مورد، يتعهد فيه المصرف بدفع المبالغ التي يستحقها المورد ثمناً لسلع يصدرها للمستورد طالب فتح الاعتماد، متى قدم المورد المستندات المتعلقة بالسلع، والشحن، على أن تكون هذه المستندات مطابقة لشروط الاعتماد". انظر: الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي (٦/ ٤١٧٨).

(٢) التمويل بالمشاركة الآليات العملية لتطويره ليوسف الشبيلي (ص: ١٥)

بموجب الملحق رقم (١) (طلب فتح اعتماد مستندي)^(١). وهي على النحو الآتي:

- () نتحملها نحن وإياكم بحسب نسبة المشاركة.
 - () يتحملها المصرف وتعالى بها حصته من المشاركة.
 - () نتحملها نحن وتعالى بها حصتنا من المشاركة.
- وقد نصّت -أيضاً- في المحور السابع: الالتزامات، الفقرة السادسة ما نصّه: "تحمل كل طرف -بحسب حصته في المشاركة- أي ضرر على السلع محل المشاركة إلا إذا انفرد أحدهما بتعد أو تفريط فهو الذي يتحمل الضرر"، وفي الفقرة السابعة: "التزم الطرفان بتحمل النفقات التي تترتب على المشاركة كل بحسب نصيبه إلا إذا اتفقا على خلاف ذلك".
- ومفاد ما جاء في هذه الفقرة من أن التأمين على السلع محل المشاركة يُحمّل على حساب المشاركة وهو مقتضى العدالة التي بُنيت عليها الشركة، وهذا فق القاعدة الشرعية: "الغنم بالغرم" أي أن الربح (الغنم) مقابل الخسارة (الغرم)، وهذا الشرط صحيح موافق لما نصّ عليه الفقهاء من أن الشريك لا يضمن إلا بالتعدي أو التفريط، وأن الخسارة يتحملها كل من الشريكين على قدر ماله^(٢).

(١) طلبت من إدارة المصرف تزويدي بجميع الملاحق المشار إليها في الاتفاقية فأفادوا بأنها مستندات تنفيذية متغيرة يتم إنشاؤها عند توقيع الاتفاقية.

(٢) البحر الرائق (٥ / ١١٨)، وحاشية ابن عابدين (٤ / ١٩٠).

فلاحظ أنّ المصرف احتاط للمخاطرة، بأن جعل عبء الإثبات على ثلاث صور أما أن تكون على حسب نسبة المشاركة، أو يتحملها المصرف وتعلّى بها حصته من المشاركة لأجل التحمل والمخاطرة، أو تتحملها الشركة وتعلّى بها حصتهم من المشاركة؛ والمسوغ لجواز هذا الشرط ما فيه من المصلحة وصيانة أموال الناس، وسدّ ذريعة الفساد وإهمال الأموال للعلم بعدم الضمان^(١).

ولهذه المسألة نظائر متعددة مما ذكره الفقهاء كالمالكية؛ وذلك بتضمين يد الأمانة لوجود التهمة، أو للمصلحة العامة، كتضمين الصانع؛ للمصلحة العامة، صيانة لأموال الناس من الضياع^(٢)، وهذا يؤيد قول القائل إن تضمين يد الأمانة بالشرط جائز، وأنه صحيح ملزم^(٣).

كما جاء في المحور السابع: الالتزامات، الفقرة الثالثة، ما نصّه: "الترم العميل بالألا يطلب المشاركة في شراء السلع من شركة أو مؤسسة يملكها

(١) التمويل بالمشاركة الآليات العملية لتطويره ليوسف الشبيلي (ص: ١٥)

(٢) النواذر والزيادات (٦٧/٧)، والذخيرة للقراقي (٥/٥١٢).

(٣) للدكتور: نزيه حماد، بحث نفيس في بابه، سماه: (مدى صحة تضمين يد الأمانة بالشرط في الفقه الإسلامي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، بحث رقم (٥٣)، ١٤١٩ هـ، ١٩٩٨ م، وخلص إلى هذه النتيجة.

العميل سواء أكانت باسمه أم باسم غيره، وفي حال مخالفته لهذا فإنه يتحمّل مسؤولية ما يترتب على ذلك من أضرار قد تلحق المصرف".

وهذا الالتزام في الاتفاقية؛ لئلا يكون التمويل حيلة للتعامل بالربا؛ وذلك بأن يقوم العميل بشراء سلعة من شركة معينة يملكها العميل، ثم يبيع المصرف نصيبه من السلعة للعميل نفسه بثمن مؤجل أكثر من الثمن الحال الذي دفعه المصرف، فيكون المصرف قد أقرض العميل بفائدة، وشراء السلعة وبيعهما مجرد حيلة للحرام.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد أن وفقنا الله لإتمام ما رسمناه في بداية هذا البحث، نصل إلى ذكر أهم النتائج وهي:

- أن المصارف الإسلامية تميزت بتعدد صيغها وأساليبها التي يمكن من خلالها تلبية احتياجات المجتمع المختلفة للوصول إلى إحداث تنمية اقتصادية واجتماعية هي هدف كل مجتمع.

- أن مفهوم التمويل التشاركي هو أسلوب يقوم على أساس تقديم المصارف الإسلامية للتمويل الذي يطلبه المتعامل معه، وذلك دون تقاضي فائدة ثابتة (ربا)، وإنما يشارك المصرف في الناتج المحتمل، إن ربحاً أو خسارة وحسب ما يرزق الله به فعلاً في ضوء قواعد وأسس توزيعية متفق عليها بين المصرف وطالب التمويل قبل بدء التعامل، وهذه الأسس مستمدة من ضوابط بعض العقود الشرعية.

- أن صور وصيغ التمويل التشاركي كثيرة، من ناحية التطبيق، ولكن له صيغ محصورة من ناحية الدوام والاستمرار وتنقسم إلى ثلاث صيغ: صيغة المشاركة الثابتة (مستمرة ومنتهية)، وصيغة المشاركة المتناقصة المنتهي بالتمليك، وهي أكثرها انتشاراً وتطبيقاً، وصيغة المشاركة المتغيرة.

- أن التمويل التشاركي هو نوع من أنواع الشركات المستحدثة، فليست شركة عنان من كل وجه، ولا هي شركة ملك تامة، ولكنه شركة جديدة مستجدة وحديثة، يمكن تخريجها على بعض الصور والمسائل في فقه الشركات

والمعاملات الإسلامية، وعليه فهي مشروعة؛ لدخولها تحت مسمى الشركات بالعموم، ولكنها جائزة بضوابط الأحكام العامة للشركات وضوابط خاصة، تتعدد بتعدد صور المشاركة.

- أن أهم ما يميز نظام التمويل التشاركي خلوه من التعامل بالفائدة (الربا) وكل شبهات الربا والمحرمات، ويعتبر من أفضل الصيغ البديلة عنها، وتكمن قوته وتميزه في تحسين الكفاءة التخصّصية، وزيادة في معد النمو الاقتصادي وإدراج الربح على المصارف؛ حيث يصبح المصرف مشاركاً فعالاً فيها.

- أن من أهم المخاطر والعقبات التي تقف أمام المصارف الإسلامية في استخدام التمويل التشاركي هي المخاطر الائتمانية العالية المرتبطة بهذه الصيغ التي كشفت عنها الدراسات، وذلك بسبب عدم وجود مطلب الضمان.

- أن معظم المخاطر المحتملة في تطبيق صور التمويل التشاركي لها ما يقابلها ويدفعها من الصور والوسائل المشروعة التي ترفع من منسوب الاطمئنان لاستخدام المصارف لهذه الصيغة، وأن المخاطر تقل كلما ازدادت المصارف خبرة وتعاملاً بها.

ملحق: اتفاقية إنشاء مشاركة في تملك سلع.

اتفاقية إنشاء مشاركة في تملك سلع

- الحمد لله، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، وبعد:
- إنه في يوم / / هـ - / / م، في مدينة ...، أبرمت هذه الاتفاقية بين كل من:
- ١- مصرف / الإسماء، (عنوانه وبياناته)، ويمثلها في هذه الاتفاقية...
 - ٢- شركة / مؤسسة، (عنوانها وبياناتها)، ويمثلها في هذه الاتفاقية... ويشار إليه فيما بعد بالمعمل.
- تمهيد:
- إشارة إلى اتفاقية التسهيلات الائتمانية الموقعة من الطرفين في تاريخ .../.../...، وحيث إن المعمل يرغب من وقت لآخر مشاركة المصرف له في شراء سلع وفق أحكام وشروط هذه الاتفاقية، فقد اتفق الطرفان وهما بالأهلية المختصة شرعاً على إبرام هذه الاتفاقية وفقاً للشروط والأحكام الآتية:
- ٢ الفرض:
 - ٣ تنظم هذه الاتفاقية مشاركة المصرف للمعمل في شراء سلع مباحة شرعاً يتم تحديدها من وقت لآخر من السوق المحلية أو فروع المصرف المعمل بموجب هذه الاتفاقية بإجراء أي ترتيبات أو مفاوضات مع الموردین لشراء أي سلع يرغب المعمل المشاركة فيها مع المصرف، كما تعهد المعمل بأنه لن يكون محلاً للمشاركة أي سلع سبق شراؤه لها قبل توقيع هذه الاتفاقية.
 - ٣,٣ إذا رغب المعمل دفع أي مبالغ للمورد أو كان سيترتب على تصرفه أي تبعات أو التزامات مالية، فعليه الحصول على موافقة المصرف قبل دفع تلك المبالغ وإلا فـالمصرف الحق في فسخ مشاركته في تلك السلع، ويحمل المعمل حينئذ ما يترتب على ذلك.
 - ٣,٣ بناء على هذه الاتفاقية يتم شراء السلع لصالح المشاركة بقبول الطرفين لعرض المورد، ويتم ذلك بأن يوقع المعمل أو المصرف أو هما معاً على المستندات التي جرى تبادلها مع المورد: أياً كانت، مثل: فاتورة مبنية Proforma Invoice، أو طلب شراء indent، أو أمر شراء purchase order، أو عقد بيع Sale Contract أو غيرها، ويجب أن تكون الصيغة التي يتم بها الشراء من المورد داخلياً كان أم خارجياً. حقيقة ومستكملة للجوانب الشكلية والموضوعية للعقد؛ بحيث تتضمن بيانات السلع كاملة بأوصافها، ومقارها، وإجمالي الثمن، وتكون نسبة مشاركة كل منهما وفقاً لما يحدد في نموذج (طلب فتح اعتماد مستندي).
 - ٤,٣ يرسل المعمل نموذج (طلب فتح اعتماد مستندي) إلى المصرف بالصيغة الواردة في الملحق (١)، ويتضمن هذا الطلب بياناً وأيضاً بالمبلغ محل المشاركة ويقص فيه بدقة عن الترتيبات والمفاهيم والاتفاقات التي جرت بينه وبين المورد، وفي حال مخالفته فإنه يتحمل مسؤولية ما يترتب على ذلك من تكاليف وأضرار قد يتكبدها المصرف.
 - ٥,٣ إذا وافق المصرف على فتح الاعتماد فيتم إبلاغ المعمل بموجب نموذج (موافقة على فتح اعتماد مستندي بحري/ جوي) بالصيغة الواردة في الملحق (٢) إذا كان وصول السلع من الخارج عن طريق الميناء أو المطار، أو نموذج "تبليغ بفتح اعتماد مستندي: محلي/ بري وترتيب التصرف في المشاركة" بالصيغة الواردة في الملحق (٣) إذا كان وصول السلع من الخارج عن طريق البر أو كانت مشتركة من السوق المحلية؛ وذلك خلال مدة لا تتجاوز ... من تاريخ تسلم نموذج "طلب فتح اعتماد مستندي"، وإذا لم يرسل المصرف النموذج المذكور خلال هذه المدة فيعد ذلك عدم موافقة منه على طلب فتح الاعتماد، وعليه فلا شراكة بين المصرف والمعمل في تلك السلعة.
 - ٦,٣ يتولى المصرف - عند الموافقة على طلب فتح الاعتماد ونيابة عن الشريكين- فتح الاعتماد حسب البيانات المتفق عليها بينهما.
 - ٧,٣ يودع كل طرف حصته في المشاركة في الحساب المخصص لهذا الغرض المفتوح لدى المصرف، ولا يحق للمحب من ذلك الصواب إلا ما يخص المشاركة، وبإشراف مباشر من قبل المصرف.
 - ٨,٣ يستكمل الطرفان اتخاذ الإجراءات اللازمة لتسليم المبلغ محل المشاركة، فيتولى المصرف ما يتعلق بالاعتماد المستندي، من فتحه، وتبليغه، ومتابعته، وفحص المستندات ومراجعتها، ونحو ذلك مما يتعلق بالاعتماد إلى أن ينتهي، كما يتولى المعمل متابعة توريد السلع من قبل المورد أو البائع.
 - ٩,٣ يتم التأمين على السلع تأميناً مشروعاً ضد جميع المخاطر حسب الصيغة التي يتم الاتفاق عليها بموجب الملحق رقم (١) (طلب فتح اعتماد مستندي).
 - ٤ إجراءات تسلم السلع:
 - ١٤ إذا كان وصول السلع من الخارج عن طريق البر، أو كانت مشتركة من السوق المحلية، وتسلمها المعمل بأصالة عن نفسه ووكالة عن المصرف؛ فإن حصة المصرف من المبلغ تكون أمانة لدى المعمل من تاريخ تسلمها لها.
 - ٢,٤ إذا كان وصول السلع من الخارج عن طريق الميناء أو المطار فيبلغ المصرف المعمل بوصول السلع وإمكانية تسلمها، بإرسال نموذج (إبلاغ بوصول السلع محل المشاركة أو وصول مستندات) بالصيغة الواردة في الملحق (٥).
 - ٥ التصرف في المشاركة:
 - ١,٥ إذا تصرف المعمل بالسلع المتسلمة -بموجب مستند تسليم- وفقاً للفقرة ١/٤ أو مضت مدة يوم عمل من حين تسلمه للسلع دون إبلاغه للمصرف بعدم قبوله للشراء عن طريق البريد الإلكتروني أو البريد المسجل أو الفاكس أو التلخيص أو بأي طريقة من الطرق المعتمدة لدى المصرف على العناوين المحددة في صدر هذه الاتفاقية، فإن ذلك يعد قبولاً من المعمل بشراء حصة المصرف وفقاً لعرض المصرف الوارد في (خامساً) من الملحق (٢) نموذج "تبليغ بفتح اعتماد مستندي: محلي/ بري وترتيب التصرف في المشاركة"، ولأغراض التوثيق يتم تأكيد عملية البيع بتوقيع نموذج "تأكيد بيع حصة من السلع بالمراوحة" عند تسلم المصرف لمستندات السلع.
 - ٢,٥ إذا تسلم المعمل السلع محل المشاركة وفقاً للفقرة ٢/٤ فيتم التصرف في السلع بإحدى الصيغ الآتية:
 - ١,٢,٥ بيع المصرف حصته في السلع على المعمل وفق الشروط والأحكام التي يتفق عليها في حينه.

- ٢,٢,٥ إجراء المصرف حصته في السلع على العميل لإجراء مع تمليك لاحق بأجرة بتقفل عليها في حينه.
- ٣,٥ إذا لم يقبل العميل الشراء وفقاً للفقرة (١,٥) أو لم يتفق الطرفان على ما جاء في الفقرة (٢,٥)، فإن المصرف الحق في بيع حصته من السلع على من يشاء دون شرط الحصول على موافقة العميل، ويلتزم العميل بتعويض المصرف عن أي أضرار أو خسائر يتعرض لها المصرف من جراء قيام العميل بتعطيل المصرف أو عدم تمكنه من ممارسة ذلك الحق. فإن لم يتمكن المصرف من بيع حصته منفردة فإن العميل قد فرض المصرف حينئذ تفويضاً غير مشروط وغير قابل للتفويض في بيع محل المشاركة كاملاً، ويوزع الثمن عليها بعد خصم المصروفات المترتبة على البيع- حسب نسبة كل منهما.
- ٦ مستندات المبلغ:
- عند ورود مستندات المبلغ يقوم المصرف بمراجعتها وفحصها والتأكد من مطابقتها لشروط الاعتماد المستندي، وفي حال وجود اختلافات بينهما يبلغ المصرف العميل بتلك الاختلافات بإرسال نموذج (إشعار اختلافات في المستندات) بالصيغة الواردة في الملحق (4)، وللطرفين رفض المستندات وإعادتها للبائع الذي أرسلها، أو قبولها.
- ٧ الالتزامات:
- ١,٧ التزم كل طرف للأخر بأن تكون السلع محل المشاركة مباحة شرعاً.
- ٢,٧ التزم العميل بأن تكون جميع المستندات التي يقدمها للمصرف صحيحة ومطابقة للواقع، كما التزم بأن تكون السلع التي يطلب المشاركة فيها حقيقية، وأن يتحمل كل ما يترتب على الإخلال بذلك.
- ٣,٧ التزم العميل ألا يطلب المشاركة في شراء السلع من شركة أو مؤسسة يملكها العميل سواء أكانت باسمه أم باسم غيره، وفي حال مخالفته لهذا فإنه يتحمل مسؤولية ما يترتب على ذلك من أضرار قد تلحق بالمصرف.
- ٤,٧ التزم العميل في حال زيادة قيمة السلع بموجب مستنداتها الواردة من البنك عن القيمة المحددة لشراؤها بدفع ما يعادل مقدار حصته في تلك الزيادة.
- ٥,٧ التزم كل طرف للأخر بالتفقد من تعين السلع محل المشاركة إن كانت غير متعينة سواء تم شراؤها من السوق المحلية أم من السوق الدولية قبل التصرف في المشاركة المنصوص عليها في المادة (٥) (التصرف في المشاركة)، وقبل التصرف فيها بأي نوع من أنواع التصرف.
- ٦,٧ تحمل كل طرف بحسب حصته في المشاركة أي ضرر على السلع محل المشاركة إلا إذا انفرد أحدهما بتد أو تفريط فير الذي يتحمل الضرر.
- ٧,٧ التزم الطرفان بتحمل النفقات التي تترتب على المشاركة كل بحسب نصيبه إلا إذا اتفقا على خلاف ذلك.
- ٨,٧ إذا رجع أحد الطرفين -بعد الموافقة على طلب فتح الاعتماد- عن إتمام المشاركة فإن ذلك الطرف يتحمل جميع النفقات التي بذلت، أما إذا كان عدم إتمام الشراء لأسر خارج عن إرادة الطرفين فيحملان تلك النفقات كل بحسب نصيبه.
- ٩,٧ إذا لم يتمكن المصرف شرعاً من البيع على العميل أو الإجراء عليه حسب يرجع إلى إخلال العميل بالتزاماته الواردة في هذه المادة- وإمكن رفض مستندات المبلغ فإن المصرف سيقوم دون أن يكون مسؤولاً عن أي أضرار تترتب على ذلك برفضها وإعادتها للبائع الذي أرسلها ما لم يقبل العميل تملك السلع على حسابه الخاص، فإن لم يمكن رفضها أو كان قد تم بيعها على العميل فإن العميل يتحمل مسؤولية ما يترتب على ذلك من أضرار قد تلحق بالمصرف.
- ١٠,٧ فرض العميل المصرف باستخدام اسمه وسجله التجاري وعلاماته التجارية بغرض إتمام شراء السلع محل المشاركة.
- ١١,٧ التزم العميل بتحرير سند لأمر -عند تصريف المصرف في المشاركة وفقاً للفقرة (٥) من هذه الاتفاقية- يبالغ قدره يساوي قيمة الاعتماد، ولا يستخدمه المصرف إلا في سداد ما هو مستحق الأداء.
- ١٢,٧ التزم العميل بفتح حساب جار لدى المصرف عند بيع المصرف حصته على العميل وفقاً للفقرة (٥) من هذه الاتفاقية، ويكون مسدده عند استحقاق كل قسط كافياً لتغطية مبلغ القسط المستحق عليه في موعده المتفق عليه بين الطرفين، ويقوض العميل المصرف دون الحاجة إلى الرجوع إليه بخمس المبالغ المستحقة مباشرة من حسابه الجاري لدى المصرف.
- ١٣,٧ إذا رغب العميل بعد بيع المصرف حصته عليه وفقاً للفقرة (٥) من هذه الاتفاقية تمجيد سداد جميع ثمن البيع أو جزء منه قبل تاريخ استحقاقه فإنه يقوم بتعينة نموذج (طلب تمجيد السداد)، وإرساله إلى المصرف كتابة بأي وسيلة متوفرة يتفق عليها الطرفان، وعند موافقة المصرف فإنه سيتم النظر في إسقاط جزء من مبلغ الأقساط معجلة السداد من مجموع ثمن البيع، وللطرفين أن يتفقا في حينه على المبالغ التي تسقط من مديونية العميل في مقابل التمجيد وذلك بالتوقيع على (اتفاق تمجيد السداد) المرفق بهذه الاتفاقية.
- ٨ المرجعية القضائية وتسوية المنازعات:
- ١,٨ تخضع هذه الاتفاقية وتفسر وفقاً للتشريعة الإسلامية، ووفقاً للأنظمة واللوائح المعمول بها في المملكة العربية السعودية.
- ٢,٨ كل خلاف ينشأ بين الطرفين إذا لم يمكن حله بالطرق الودية فيما بينهما يكون الفصل فيه من قبل الجهة القضائية في المملكة العربية السعودية.
- ٩ نسخ الاتفاقية:
- ١,٩ حورت هذه الاتفاقية من نسختين أصليتين باللغة العربية، تسلم كل طرف نسخة للعمل بموجبها، وقد وقع الطرفان على هذه الاتفاقية في تاريخ إبرامها المذكور بعد الإطلاع على شروطها وأحكامها.
- ٢,٩ تعد اللغة العربية هي الأساس في تفسير هذه الاتفاقية، وفي حال وجود اختلاف بين النصين العربي والإنجليزي لهذا العقد فيؤخذ بالنص العربي في جميع الأحوال.
- ويؤخذ بالتوقيع، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.
- عن المصرف

عن العميل

المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.
٢. اختلاف الأئمة العلماء لابن هبيرة، المحقق: السيد يوسف أحمد، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٣. الاختيار لتعليل المختار لابن مودود، الناشر: مطبعة الحلبي، القاهرة، وصورتها دار الكتب العلمية - بيروت، وغيرها، تاريخ النشر: ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.
٤. إدارة المخاطر في البنوك الإسلامية، الدكتورة خديجة خالدي، أستاذة مساعدة، بكلية الاقتصاد والعلوم الإدارية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، بحث منشور غير مطبوع.
٥. إدارة المخاطر في الصناعة المالية الإسلامية، لطارق الله خان، وحبيب أحمد، مطبوعات البنك الإسلامي للتنمية، ترجمة: د. عثمان بابكر، د. رضا سعد الله، بدون تاريخ.
٦. إدارة مخاطر صيغتي التمويل بالمضاربة والمشاركة كضرورة للقضاء على العوائق التطبيقية لهما، حليلة بزاز وجمال شرفة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ورقة بحثية مقدمة الملتقى الدولي حول النظام المالي الدولي والمالية الإسلامية، بدون تاريخ.
٧. تاريخ الإسلام للذهبي، المحقق: عمر، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٣هـ.
٨. الأساس الشرعي لصيغة التمويل بالمشاركة بقلم محمد الماحي/دكتور باحث في قانون الأعمال والتجارة موقع: زيري بريس ٢٠١٦م.
٩. أساليب إدارة مخاطر صيغ التمويل في البنوك الإسلامية، دراسة حالة بوكالة بنك البركة بباتنة، سوسن غربي، رسالة لنيل شهادة ماستر، جامعة أم البواقي، بتاريخ: ٢٠١٤م.
١٠. أساليب تمويل الاستثمارات في المصارف الإسلامية اليمنية: لعبد الله علي عبدالله الطوقي، مجلة جامعة الناصر، العدد الرابع يوليو - ديسمبر ٢٠١٤م.
١١. الاستثمار بالمشاركة في البنوك الإسلامية، لأحمد محمد محمود نصار، المجلس العام للبنوك والمؤسسات المالية الإسلامية، مملكة البحرين

١٢. الاستثمار في عقود المشاركات في المصارف الإسلامية: دراسة فقهية مقارنة، أحمد محمد لطفي، دار الفكر والقانون، المنصورة، ٢٠١٣م
١٣. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، لتركيا الأنصاري، الناشر: دار الكتاب الإسلامي.
١٤. الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢ م.
١٥. الاقتصاد الإسلامي، لغسان محمود ابراهيم، ومنذر القحق، دار الفكر، دمشق سوريا.
١٦. الإقناع لابن المنذر، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد العزيز الجبرين، الناشر: (بدون)، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨ هـ
١٧. بحر المذهب للرويان، المحقق: طارق فتحي السيد، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٩ م
١٨. بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد، دار الحديث - القاهرة، تاريخ النشر: ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م
١٩. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين، الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦ هـ
٢٠. البناية شرح الهداية للعيني، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
٢١. تاج التراجم لابن قطلوبغا أبي الفداء زين الدين، المحقق: محمد خير رمضان، دار القلم - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ
٢٢. تاج العروس للمرتضى الزبيدي، المحقق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية.
٢٣. التاج والإكليل لمختصر خليل، لمحمد بن يوسف أبي عبد الله المواق المالكي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٤ م.
٢٤. تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، لإلياس عبد الله أبو الهيجاء، رسالة للحصول على درجة الدكتوراه، جامعة اليرموك - أريد - الأردن، بتاريخ: ٢٠٠٧ م
٢٥. تفسير ابن كثير، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع،

الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

٢٦. تكملة المجموع شرح المذهب، للنووي، الناشر: دار الفكر (طبعة كاملة معها تكملة السبكي والمطيعي)
٢٧. التمويل الاستثماري طويل الأجل في المصارف الإسلامية، لجابر شعيب الإسماعيل، لنيل شهادة الماجستير، جامعة حلب، بتاريخ: ٢٠١١م
٢٨. التمويل الإسلامية للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة دراسة حالة بنك البركة الجزائري، بو زيد عصام، رسالة لنيل شهادة الماجستير، جامعة قاصدي مرباح - ورقة، بتاريخ: ٢٠١٠م
٢٩. التمويل اللاروي للمؤسسات الصغيرة في الأردن، لجميل محمد سلمان خطاطبة، جامعة اليرموك - الأردن، تاريخ: ١٩٩٢م.
٣٠. التمويل بالمشاركة الآليات العملية لتطويره لعبد الستار أبو غدة، الندوة الفقهية الثالثة، مصرف أبو ظبي الإسلامي، بتاريخ: ١٩ و ٢٠/٠١/٢٠١١م
٣١. التمويل بالمشاركة، الآليات العملية لتطويره، يوسف الشبيلي، بحث مقدم لندوة الثالثة لمصرف أبو ظبي الإسلامي في ١٩ - ٢٠ يناير ٢٠١١م.
٣٢. التمويل برأس المال المخاطر، دراسة مقارنة مع التمويل بنظام المشاركة، لعبد الله بلعدي، رسالة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الحاج لخضر - باتنة، - ٢٠٠٨م
٣٣. الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ.
٣٤. الجامع لمسائل المدونة، المحقق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، الناشر: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، توزيع: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م
٣٥. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبي محمد، محيي الدين الحنفي، الناشر: مير محمد كتب خانة - كراتشي
٣٦. حاشية الجمل على شرح المنهج = فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب،

- لسليمان بن عمر بن منصور العجلي الأزهرى، المعروف بالجل، الناشر: دار الفكر.
٣٧. حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، لعبد الرزاق البيطار الميداني، حققه ونسقه وعلق عليه حفيده: محمد بهجة البيطار - من أعضاء مجمع اللغة العربية، دار صادر، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٣ هـ.
٣٨. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، لمحمد بن علي بن محمد الحصري المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي، المحقق: عبد المنعم خليل إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
٣٩. درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، علي حيدر خواجه أمين أفندي، تعريب: فهمي الحسيني، الناشر: دار الجيل، الطبعة: الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
٤٠. دور المصارف الإسلامية في دفع عجلة الاستثمار المحلية في فلسطين، لبهاء الدين بسام مشتهي، دراسة لنيل شهادة الماجستير، بتاريخ: ٢٠١١ م.
٤١. ذيل طبقات الحنابلة، لزين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلافي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي، المحقق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الناشر: مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م.
٤٢. سنن ابن ماجه ت، المحقق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
٤٣. سنن أبي داود، المحقق: شعيب الأرناؤوط - محمد كامل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
٤٤. سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، ١٣٩٥ هـ.
٤٥. سنن النسائي الصغرى (المجتبى)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦ - ١٩٨٦.

٤٦. شرح الزركشي على مختصر الحرقى، الناشر: دار العبيكان، الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
٤٧. شرح حدود ابن عرفة، محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع التونسي المالكي، الناشر: المكتبة العلمية، الطبعة: الأولى، ١٣٥٠ هـ.
٤٨. الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي للدكتور عبد العزيز الخياط، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة رابعة، ١٩٩٤ م.
٤٩. الشركات في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، رشاد حسن خليل، دار الرشيد للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة: ١٩٨١ م.
٥٠. الشركة المتناقضة لعبد الله بن فيصل بن أحمد الفيصل، بحث محكم لمجلة العدل العدد ٦٠-شوال ١٤٣٤ هـ، السنة الخامسة عشرة (ص: ١٩٠).
٥١. الصحاح تاج اللغة للجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
٥٢. صيغ وأساليب التمويل بالمشاركة للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة لتحقيق التنمية المستدامة، دراسة حالة مجموعة البنك الإسلامي للتنمية، لسمير هربان، لنيل شهادة الماجستير، جامعة فرحات عباس-سطيف-الجزائر، بتاريخ: ٢٠١٥ م.
٥٣. طبقات علماء الحديث، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالح، تحقيق: أكرم البوشي، إبراهيم الزبيق، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
٥٤. الفروق اللغوية للعسكري، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، الناشر: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر.
٥٥. كفاية النبيه في شرح التنبيه لابن الرفعة، المحقق: مجدي محمد سرور باسلوم، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، م ٢٠٠٩ م.
٥٦. المبسوط للسرخسي، دار المعرفة - بيروت، تاريخ النشر: ١٤١٤ هـ.
٥٧. مجلة الأحكام العدلية، : لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية،

- المحقق: نجيب هواويني، الناشر: نور محمد، كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي.
٥٨. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيتمي، المحقق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر: ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م
٥٩. مجموع الفتاوى لابن تيمية، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٤١٦ هـ/١٩٩٥ م.
٦٠. مخاطر التمويل بصيغة المشاركة في المصارف الإسلامية، عائشة الأسود، لنيل شهادة الماجستير، جامعة الشهيد حمه لخضر-الوادي الجائر، بتاريخ: ٢٠١٤ م
٦١. مخاطر صيغ التمويل الإسلامي وعلاقتها بمعيار كفاية رأس المال، موسى مبارك أبو محميد، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية، بتاريخ: ٢٠٠٨ م
٦٢. مخاطر صيغ التمويل التجارية الإسلامية في البنوك السعودية لعادل بن عبد الرحمن بوقري، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة أم القرى، ٢٠٠٥ م
٦٣. مختار الصحاح للرازي، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م.
٦٤. المختصر الفقهي لابن عرفة، المحقق: د. حافظ عبد الرحمن محمد خير، الناشر: مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م.
٦٥. مراتب الإجماع، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
٦٦. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت
٦٧. المشاركة المتغيرة، صيغة مقترحة لتمويل رأس المال العامل، لحمد البلتاجي مقدم لندوة الفقهية الثالثة لمصرف أبو بي الإسلامي
٦٨. المشاركة المتناقصة (المنتهية بالتمليك) في المصرف الإسلامي- تأصيل وضبط، لإسماعيل

شندي، ورقة علمية مقدمة إلى مؤتمر: "الاقتصاد الإسلامي وأعمال البنوك"، المنعقد في جامعة الخليل بتاريخ ٢٧-٢٨ / ٧ / ٢٠٠٩ م

٦٩. المشاركة المتناقضة أحكامها في ضوء ضوابط العقود المستجدة، للدكتور: نزيه كمال

حماد، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، السنة الثالثة عشرة - العدد الخامس عشر

٧٠. المشاركة المتناقضة كأداة من أدوات التمويل لكمال توفيق محمد خطاب، مقالات ضمن

دراسات اقتصادية إسلامية، البنك الإسلامي للتنمية، العدد الثاني محرم ١٤٢٤ هـ -

٢٠٠٣ م

٧١. المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة البنك الإسلامي الأردني نموذجاً، نور الدين عبد

الكريم الكوامل، دراسة لنيل شهادة الماجستير، الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا،

بتاريخ: ٢٠٠٦ م

٧٢. المشاركة في الشريعة الإسلامية، لمحمد عبد الرؤوف حمزة، رسالة لنيل شهادة الماجستير،

جامعة سانت كليمنتس - الشارقة، بتاريخ: ٢٠٠٧ م

٧٣. المصارف الإسلامية والمؤسسات الاقتصادية، وائل عربيات، دار الثقافة للنشر - الأردن،

الطبعة الأولى، تاريخ: ٢٠٠٦ م.

٧٤. المعاملات المالية أصالة ومعاصرة لأبي عمر الديان، أبو عمر دُبَيَّان بن محمد الدُبَيَّان،

الناشر: مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية،

١٤٣٢ هـ.

٧٥. المعاملات المالية المعاصرة لمحمد عثمان شبير، دار الفرائس، الطبعة السادسة، ٢٠٠٧ م.

٧٦. المعاملات المالية المعاصرة لوهاب زحيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، الطبعة

الأولى، تاريخ: ٢٠٠٢ م.

٧٧. معجم اللغة العربية المعاصرة لأحمد مختار عمر، بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب،

الطبعة: الأولى، ٢٠٠٨ م.

٧٨. معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، نزيه حماد، الناشر: دار القلم -

دمشق، الطبعة: الأولى، تاريخ النشر: ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م.

٧٩. المغني لابن قدامة المقدسي، مكتبة القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٣٨٨هـ.
٨٠. المفصل في صناعة الإعراب، للزنجشيري، المحقق: د. علي بو ملح، مكتبة الهلال - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٣م.
٨١. مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي، لمنذر قحف، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٢٤هـ.
٨٢. مقاييس اللغة، لابن فارس، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٨٣. الممتع في شرح المقنع لابن المنجى، دراسة وتحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، يُطلب من: مكتبة الأسد - مكة المكرمة.
٨٤. النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي.
٨٥. نوارد الفقهاء، للجوهري، المحقق: د. محمد فضل عبد العزيز المراد، الأستاذ المشارك بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الناشر: دار القلم - دمشق/الدار الشامية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

قاعدة: (ما لا يخطر بالبال إلا بالإخطار لا يجعل مراد المتكلم)
"تأصيلًا وتطبيقًا"

د. بدرية بنت عبد الله السويد
قسم أصول الفقه – كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



قاعدة: (ما لا يخطر بالبال إلا بالخطر لا يجعل مراد المتكلم) "تأصيلاً وتطبيقاً"

د. بدرية بنت عبد الله السويد
قسم أصول الفقه – كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تاريخ تقديم البحث: ١٤٤١ / ٧ / ٦ هـ تاريخ قبول البحث: ١٤٤١ / ٨ / ١٢ هـ

ملخص الدراسة:

أن الأصل في تفسير ألفاظ الشارع وألفاظ المكلفين، أن يحمل اللفظ على ما يقتضيه في اللغة، وعلى عادات المخاطبين والمعروف عندهم وقت صدور الكلام، ولا يعدل عن هذا الأصل إلا بقرائن تدل على العدول عن المراد باللفظ، وأما العدول عنه بلا دليل ولا قرينة فهو أمر ممنوع حتى لو خطر بالبال، ومن باب أولى ما لا يخطر بالبال. وهذا الأصل ينبغي استصحابه في كل لفظ صادر من الشرع أو صادر من البشر على اختلاف رتبهم؛ وذلك لتحصيل الفائدة من التخاطب، ولل منع من الخصومات والمنازعات بتفسير الكلام بما يستبعد كونه مقصوداً للمتكلم.

الكلمات المفتاحية: قواعد فقهية، تفسير اللفظ، النص الشرعي، كلام الناس.

(What comes to mind only by notification does not make the speaker's intent)

Dr. Badria Abdullah Saweed

Department of Fundamentals of Jurisprudence - College of Sharia
Imam Muhammad bin Saud Islamic University

Abstract :

The basic principle in the interpretation of Shari'a words is to carry the word on what it requires in the language, and on the habits of the addressees, known to them at the time of the speech, this principle will not be changed except by evidence. While not using this principle without evidence, it is forbidden even if it comes to mind, and as a matter of priority if it does not occur to mind.

This principle must be accompanied in every term issued by Shari'a or issued by humans of different ranks to obtain the benefit from the speech, and to prevent disputes by interpreting the words that exclude the intended of the speaker.

key words: Jurisprudence rules - Word interpretation- The legal text- people talk

المقدمة:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على نبينا محمد - ﷺ - وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن شريعة الإسلام جاءت مراعية لألفاظ المتكلمين، وحملها على مرادهم ومقصودهم، وقد نص الفقهاء على قواعد تراعي هذا الجانب من المقاصد، ومن هذه القواعد قاعدة: (ما لا يخطر بالبال إلا بالإخطار لا يجعل مراد المتكلم)، وهي من القواعد الفقهية التي نص عليها بعض علماء المالكية، ولأهمية هذه القاعدة رأيت دراستها دراسة تأصيلية، مع توضيح التطبيقات عليها، وستكون الدراسة مركزة على كونها قاعدة فقهية، مع الإشارة إلى ما كتبه الأصوليين حول هذه القاعدة، مما يفيد في تأصيلها، والتطبيق عليها.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. المشاركة في دراسة القواعد الفقهية من خلال دراسة ما يتعلق بهذه القاعدة؛ لتجلية المراد بها، ومعرفة ما يدخل تحتها من الأحكام.
٢. أن الأصل في الكلام حمله على ما دل عليه لفظاً، وهذا البحث لبيان ما قد يفهم أو يظن أنه مقصود مع أنه لم يخطر بالبال، وبيان جواز حمل الكلام عليه، أو عدم الجواز.
٣. تنوع مجالات القاعدة؛ إذ تخدم مجالات شتى فيما يتعلق بمراد الشارع، ومراد الناس في أحاديثهم ومخاطباتهم.

٤. أن هذه القاعدة على أهميتها في تفسير كلام المتكلم عند السامع، إلا أنني لم أجد بحثًا مستوفيًا لجميع ما يتعلق بها، فرأيت أن من المناسب الكتابة في هذا الموضوع.

الدراسات السابقة:

لم أقف من خلال الاطلاع والبحث على دراسة خاصة تخدم هذه القاعدة على وجه الإفراد، إلا أن لها علاقة ببعض الموضوعات الأصولية التي يمكن أن يظن تقاطعها معها في مادتها العلمية، من جهة كونها دراسات تتعلق بفهم قصد المتكلم المفهوم من كلامه إيماء أو إشارة من غير تصريح، ولهذا فإن من المناسب التنبيه على بعض هذه الدراسات التي اطلعت عليها، وبيان اختلاف هذا البحث عنها، وهي كما يلي:

أولاً: بحث " الاستدلال بالدليل في غير ما سيق له " للدكتور عبد الرحمن الشعلان وهو بحث محكم منشور في العدد الرابع من مجلة الجمعية الفقهية السعودية.

ويتضح من عنوانه أنه في الدليل الشرعي وأنه قد يستدل به في غير ما سيق له، والفرق بين الدراستين:

١. أن دراسة د. الشعلان في الاستدلال بالدليل في غير ما سيق له، وهذه

الدراسة في بيان عدم جواز فهم المراد في غير سياقه مما لا يخطر بالبال.

٢. أن دراسة د. الشعلان خاصة بالاستدلال بالدليل الشرعي، أما هذه

الدراسة فهي في مقاصد المتكلم مطلقاً، فتشمل ألفاظ الشارع، وألفاظ

البشر.

٣. أن دراسة د. الشعلان دراسة أصولية، وأما هذه الدراسة فهي في القواعد الفقهية فأساس الفكرة انطلقت من نص المقرئ المالكي (ت ٧٥٨هـ) على هذه القاعدة في كتابه القواعد^(١).

ثانيًا: دلالة السياق وأثرها في إسقاط الأحكام، للدكتور خالد العروسي، وهو بحث منشور في العدد الثاني والعشرين من سلسلة "دراسات عربية وإسلامية".

ثالثًا: دلالة السياق عند الأصوليين دراسة نظرية تطبيقية. للباحث سعد بن مقبل العنزي، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى.

والفرق بين هاتين الدراستين وهذه الدراسة: أنهما في دلالة السياق، وهذه الدراسة فيما لم يظهر من دلالة السياق، بالإضافة إلى كونهما دراستان أصوليتان وهذه الدراسة في القواعد الفقهية.

رابعًا: بحث بعنوان: دخول الصورة النادرة في اللفظ العام. للدكتور: علي بن منصور عطية، منشور في العدد السابع والعشرين من مجلة الجمعية الفقهية السعودية، وهي دراسة مركزة على الجانب الأصولي، وهذه الدراسة في القواعد الفقهية، كما أن هذه الدراسة هي في تفسير الكلام بما لا يخطر بالبال، وليست في كل صورة نادرة.

(١) ينظر: ٢٤٩/١، القاعدة (٢٥).

خامساً: بحث الآراء الشاذة عند الأصوليين للدكتور عبد العزيز النملة، وتفرق هذه الدراسة بأن دراسة د. النملة دراسة أصولية، وهذا البحث دراسة لقاعدة فقهية، وقد أشار إلى قواعد فقهية تفيد معنى الشاذ بمعنى النادر، وليست فيما لا يخطر بالبال.

سادساً: بحث تعارض دلالة اللفظ والقصد في أصول الفقه والقواعد الفقهية. للدكتور خالد بن عبد العزيز بن سليمان. إلا أنه جاء فيما ظهر فيه اللفظ أو القصد في الكلام، وهذه الدراسة فيما لم يظهر من اللفظ ولا القصد، والقواعد الفقهية التي ذكرها ركز فيها على القواعد المندرجة تحت قاعدة: "الأمور بمقاصدها"، وما يتعلق بمقاصد المكلفين وعلى ماذا تحمل، ولم يتعرض لما لا يخطر بالبال، فهي على سعتها لم تتعرض للقاعدة محل البحث.

وبعد النظر في هذه الدراسات تبرز جدة هذا الموضوع فيما يلي:

١. أنه دراسة لقاعدة فقهية نص عليها علماء المالكية، من غير ذكر لتفاصيلها، ولم يسبق دراستها دراسة مستقلة- فيما ظهر لي-.
٢. أنها فيما لا يخطر بالبال من الكلام مطلقاً، فتشمل الكلام الصادر من الشارع، كما تشمل الكلام الصادر من الآدميين.
٣. أن أغلب ما كُتِبَ عما لا يخطر بالبال هو تبع للنادر، وأغلبها في صور نادرة خرجت عن مدلول الخطاب، وهذا البحث في بيان حكم تفسير الكلام الصادر من المتكلم بما لا يخطر بالبال.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة وستة مباحث وخاتمة.

المقدمة:

وتشمل: التقديم للموضوع، وبيان أهميته وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهج البحث.

المبحث الأول: تأصيل القاعدة، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المعنى الإفرادي للقاعدة.

المطلب الثاني: المعنى الإجمالي للقاعدة.

المطلب الثالث: ألفاظ القاعدة.

المبحث الثاني: علاقة القاعدة بالقواعد ذات الصلة، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: قاعدة: (الكلام إذا سيق لمعنى لا يحتج به في معنى غيره)

المطلب الثاني: قاعدة: (النادر لا حكم له)

المطلب الثالث: قاعدة: (إعمال الكلام أولى من إهماله)

المطلب الرابع: قاعدة: (لا عبرة بالتوهم)

المطلب الخامس: قاعدة: (الأمر بمقاصدها).

المبحث الثالث: حجية القاعدة، وأدلتها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حجية القاعدة.

المطلب الثاني: الاستدلال للقاعدة.

المبحث الرابع: ضابط إعمال القاعدة.

المبحث الخامس: حالات وأسباب حمل اللفظ على ما لا يخطر بالبال، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حالات حمل اللفظ على ما لا يخطر بالبال.

المطلب الثاني: أسباب حمل اللفظ على ما لا يخطر بالبال.

المبحث السادس: تطبيقات القاعدة، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التطبيق على النصوص الشرعية.

المطلب الثاني: التطبيق على أقوال العلماء.

المطلب الثالث: التطبيق على أقوال عامة المكلفين.

الخاتمة:

وفيها أهم نتائج البحث.

منهج البحث:

سأسير - بإذن الله - في كتابة هذا البحث وفق المنهج التالي:

١. استقراء المصادر والمراجع المتعلقة بالبحث.

٢. توثيق الأقوال والأدلة من المصادر الأصيلة لأصحابها، وإن لم توجد

عزوت لهم عن غيرهم مع ذكر المصدر.

٣. تكون الإحالة إلى المصدر في حالة النقل منه بالنص: بذكر اسمه والجزء

والصفحة، وفي حال النقل بالمعنى: أذكر ذلك مسبقاً بكلمة: (ينظر)،

وقد انقل كلام العلماء بنصه عند الحاجة للاستشهاد به.

٤. عزو الآيات إلى سورها، فإن كانت آية كاملة أقول: الآية رقم (...) من سورة (...) وإن كانت جزءًا من آية أقول: من الآية رقم (...) من سورة (...).

٥. تخريج الأحاديث من كتب السنة، فما كان في الصحيحين أو أحدهما اكتفي بتخريجه منهما، وما كان في غيرهما اذكر تخريجه من المصادر الأخرى، مع بيان حكمه.

٦. الإكتفاء بذكر المعلومات المتعلقة بمصادر البحث في قائمة المصادر.

٧. الإكتفاء بذكر سنة الوفاة للأعلام الوارد ذكرهم في متن البحث عند أول ذكر لهم.

٨. العناية بصحة المكتوب، وسلامته من الناحية اللغوية والإملائية، والعناية بعلامات الترقيم، ومراعاة حسن تناسق الكلام.

وختامًا: أحمد الله تعالى أن أعاني على إتمام هذا البحث، وأسأله سبحانه أن يرزقني فيه القبول، وأن ينفع به، ويجعله خالصًا لوجهه الكريم.

* * *

المبحث الأول: تأصيل القاعدة

المطلب الأول: المعنى الإفرادي للقاعدة.

مما يعين على معرفة معنى القاعدة الإجمالي، وما يتعلق بها من مسائل،

بيان معنى أهم مفرداتها، كما يلي:

أولاً: معنى: "يخطر" و "إخطار":

ورد من مفردات القاعدة لفظ "يخطر" و "الإخطار" وهو في اللغة: أصله

خطر، وخطر الشيء ببالٍ يخطر خطورًا، وأخطره الله ببالٍ (١).

والخاطر هو: الهاجس، وجمعه: خواطر (٢)، ويطلق الخاطر على: ما يخطر

في القلب من تدبير أو أمر (٣)، وقيل: المعنيان مترادفان (٤).

فيكون المراد أن "ما يخطر" أي: يمر بالقلب بسرعة لا لبث فيها ولا

بطء (٥).

(١) ينظر مادة (خطر) في: الصحاح ٦٤٨/٢، القاموس المحيط، ص ٣٨٦، المصباح المنير ١٧٣/١،

تاج العروس ١٩٤/١١.

(٢) ينظر مادة (خطر) في: القاموس المحيط، ص ٣٨٦، تاج العروس ١٩٤/١١.

(٣) ينظر مادة (خطر) في: المصباح المنير ١٧٣/١.

(٤) ينظر: تاج العروس ١٩٤/١١.

(٥) مقاييس اللغة ١٩٩/٢.

ثانيًا: البال يقصد به في اللغة:

القلب (١). ويطلق على الحال الذي ينطوي عليه الإنسان، وهو: الخاطر، فيقال: ما خطر كذا ببالي: أي خاطري (٢). والبال: بال النفس، ويقال: ما خطر ببالي، أي ما ألقى في روعي (٣).
و"الإحطار" يظهر أن المراد به: ما لا ينتبه إليه الذهن بمجرد إطلاق اللفظ، ولا يرد بالبال فهمه مباشرة؛ بل لابد له من تذكير وتنبيه.

المراد بما لا يخطر بالبال اصطلاحًا:

لم يرد بيان المراد به مركبًا بهذه الصورة، إلا أنه يمكن معرفة المراد به من خلال ما ذكره بعض الأصوليين من تفسير للصورة النادرة بما لا يخطر بالبال. والصورة النادرة يراد بها: التي تندر بالنسبة إلى القضية التي اشتمل عليها لفظ العموم (٤).

فاللفظ وإن شملها لغة، إلا أن ندرتها من جهة استبعاد قصدها بالنظر إلى القضية التي اشتمل عليها لفظ العموم (٥).
وبنحوه فسر الأبياري (ت ٦١٨ هـ) النادر بأنه: الذي لا ينتبه الذهن له عند إطلاق لفظ العموم (٦).

(١) ينظر: تاج العروس ١٢٤/٢٨.

(٢) ينظر مادة (بول) في: تاج العروس ١٢٤/٢٨، القاموس المحيط، ص ٩٦٩.

(٣) ينظر: مقاييس اللغة ٣٢١/١.

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي ١٢٥/٢.

(٥) ينظر هذا المعنى في: الأشباه والنظائر ١٢٩/٢، الفوائد السنية ٣٠٩/٣، حاشية العطار ٥٠٧/١.

(٦) ينظر: التحقيق والبيان في شرح البرهان ٢٦٣/٢.

وخص بعض الأصوليين النادرة بما لا يخطر ببال المتكلم؛ لندرة وقوعها^(١).
فعرّفها الزركشي (ت ٧٩٤هـ) بما يفيد أن ندرتها من جهة كونها لا تخطر
بالبال، فقال: "النادر: ما لا يخطر غالبًا ببال المتكلم؛ لندرة وقوعه"^(٢).

ويمكن تفسير ما لا يخطر بالبال بأنه: ما ليس بمقصود للمتكلم، وقد
أشار التاج السبكي (ت ٧٧١هـ) إلى أن المراد بغير المقصودة: التي تدخل في
مدلول اللفظ، إلا أنا نعلم أن اللفظ لم يقصدها^(٣).

إلا أنه لا يظهر أن غير المقصودة هي المرادة-هنا-؛ حيث تكلم
الأصوليون عن النادرة وغير المقصودة، وبعضهم جعلهما متحدتين؛ وفرق
بينهما التاج السبكي: بأن النادرة هي التي لا تخطر غالبًا ببال المتكلم؛ لندرة
وقوعها، وغير المقصودة: قد تكون مما يخطر بالبال، ولو غالبًا^(٤)، فبينهما
عموم من وجه؛ لأن النادرة قد تقصد وقد لا تقصد، وغير المقصودة قد
تكون نادرة، وقد لا تكون^(٥).

وتبع التاج السبكي في التفريق الزركشي^(٦)، والبرماوي (ت ٨٣١هـ)^(٧).

(١) ينظر: منع الموانع، ص ٥٠٠، المجموع المذهب ١/٥٢٤، تشنيف المسامع ٢/٦٤٤، الفوائد
السنية ٣/٣١١.

(٢) البحر المحيط ٤/٧٢.

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر ٢/١٢٥.

(٤) ينظر: منع الموانع، ص ٥٠٠.

(٥) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي ٢/١٢٥.

(٦) ينظر: تشنيف المسامع ٢/٦٤٤.

(٧) ينظر: الفوائد السنية، ٣/٣١٥.

فالذي يظهر أن صورة ما لا يخطر بالبال تحديداً: النادرة التي يستبعد أن يقصدها المتكلم غالباً، فيفسر بها السامع كلامه.
وقد أشار إلى أن المراد فهم السامع: التاج السبكي^(١)، والزركشي^(٢)، كما سيأتي عند بيان حجية القاعدة.

ثالثاً: مراد المتكلم

الإرادة لغة: بمعنى المشيئة والطلب، وأراد الشيء: شاءه^(٣).
والإرادة اصطلاحاً: انبعث القلب إلى ما يراه موافقاً للغرض، إما في الحال أو في المال^(٤).
فيكون المراد بقوله "لا يكون مراد المتكلم": أي ليس الموافق لغرضه، الذي أنشأ الكلام من أجله.

ومن الألفاظ المرادفة للإرادة:

أ- المشيئة: وهي لغة: مصدر شاء الشيء يشاء مشيئة، والمشيئة مهموزة:
الإرادة^(٥)، فهي مرادفة للإرادة^(٦)، والقول بترادفهما نُسب لأكثر

(١) ينظر: الأشباه والنظائر ١٢٨/٢.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٧٤/٤.

(٣) ينظر مادة (رود): لسان العرب ١٩١/٣، الصحاح ٤٧٨/٢، تاج العروس ١٢٢/٨، القاموس المحيط، ص ٢٨٤.

(٤) ينظر: إحياء علوم الدين ٣٦٥/٤.

(٥) ينظر مادة (شيأ) في: لسان العرب ١٠٣/١، الصحاح ٥٨/١، تاج العروس ٢٩٢/١.

(٦) ينظر: الكليات، ص ٧٥، الأمنية في إدراك النية، ص ١٢.

المتكلمين^(١). وإن كانتا في الأصل مختلفتين، فالمشيئة: الإيجاد، والإرادة: الطلب^(٢).

ب- القصد: فتفسر الإرادة بمعنى القصد^(٣).

وحكى سيبويه (ت ١٨٠هـ): إرادتي بهذا لك، أي: قصدي^(٤)، إلا أنه يفرق بينهما أن القصد يختص بفعل القاصد دون فعل غيره، وأما الإرادة فغير مختصة بأحد الفعلين دون الآخر^(٥).

ج- النية: تأتي الإرادة بمعنى النية، والنية من نوى الشيء ينويه نية، أي قصده واعتقده^(٦).

والنية: الوجه الذي تريده^(٧).

وكما سبق في القصد فتفارق النية الإرادة، فالإرادة أعم؛ إذ النية لا تتعلق إلا بفعل النائي، والإرادة تتعلق بفعل المرید وبفعل غيره^(٨). وعرف بعضهم النية اصطلاحاً بما يفيد أنها نوع من الإرادة، فقال هي: الإرادة المرجحة لأحد المتساويين^(٩).

(١) ينظر: الكليات، ص ٧٥، تاج العروس (شياً)، ٢٩٢/١.

(٢) ينظر مادة (شياً) في: تاج العروس ٢٩٢/١.

(٣) ينظر: لسان العرب (رود)، ١٨٨/١٣.

(٤) ينظر مادة (رود) في: لسان العرب ١٨٨/٣.

(٥) ينظر: الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، ص ١٢٦.

(٦) ينظر مادة (نوى) في: المصباح المنير ٦٣/٢، مقاييس اللغة ٣٦٦/٥.

(٧) ينظر: لسان العرب (نوى) ٣٤٨/١٥.

(٨) ينظر: الأمنية في إدراك النية، ص ١٢.

(٩) الدر المختار مع حاشية رد المحتار لابن عابدين ٤١٤ / ١.

د- العزم: تأتي الإرادة بمعنى العزم، من عزم الأمر يعزم عزمًا، واعتزمه واعتزم عليه: أراد فعله، وعزم الأمر: إذا جد ولزم فلا تردد فيه^(١)، إلا أن العزم يفارق الإرادة من جهة أن العزم: إرادة فيها تصميم^(٢)؛ كما أن العزم يتعلق بفعل العازم فقط^(٣)، أما الإرادة فهي كما سبق أعم من ذلك، فهي تتعلق بفعل المريد وغيره^(٤).

فتبين أن الإرادة متنوعة إلى: العزم؛ والنية؛ والقصد؛ والمشئبة؛ وغيرها من المعاني^(٥).

وقد ورد ما يدل على أن هذه الألفاظ تدل على معنى واحد، ومنها ما ذكره الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) بقوله: " أن النية والإرادة والقصد عبارات متواردة على معنى واحد"^(٦).

إلا أن الصحيح أنها كلمات متقاربة يدل بعضها على بعض، وليست مترادفة تمامًا، كما سبق من بيان للفرق بينها، ويدل لهذا قول القرافي (ت ٦٨٤ هـ) بعد أن ذكر الفروق بينها: "ولا يضر كون الاستعمال قد يتوسع

(١) ينظر مادة (عزم) في: لسان العرب ١/١١٣٧، تاج العروس ٣٣/٨٩.

(٢) ينظر: الأمنية في إدراك النية، ص ٨.

(٣) ينظر: الفروق اللغوية، ص ١٢٤.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٥) ينظر: الأمنية في إدراك النية، ص ٧.

(٦) إحياء علوم الدين ٤/٣٦٥.

فيه، فيستعمل أراد ومراده نوى، وأراد ومراده: عزم أو قصد أو عني؛ فإنها متقاربة المعاني حتى يكاد يجزم بينها بالترادف^(١).

والمتكلم لغة: من كَلَّمَ، وتكلم بكلمة كلامًا وتكليماً، أي: تحدث^(٢)، والكلام: القول^(٣).

ويطلق الكلام لغة على: التكلم، وعلى الخطاب، وعلى جنس ما يُتَكَلَّم به من كلمه، ويطلق على ما في النفس من المعاني التي يعبر عنها^(٤).

أما الكلام اصطلاحاً: فالأصح أنه: مفهوم يناهز الخرس والسكوت^(٥). والمراد بالمتكلم في القاعدة كما يظهر من إطلاق العموم فيها، مقدم الكلام وهو على نوعين:

الأول: شرعي، وهو النص سواء الكتاب أو السنة. والثاني: بشري. ومن خلال المعاني اللغوية السابقة يتبين أن إرادة المتكلم تفسر بنيته أو عزمه أو قصده، وهي: انبعاث القلب لما يوافق الغرض، ولا تُفسر بما يعرض على القلب من خاطر أو هاجس أو نحوه. فيكون معنى: "فلا يكون مراد المتكلم" أي: لا يكون هو ما نواه وقصده في كلامه؛ إذ لم يخطر بباله.

(١) الأمنية في إدراك النية، ص ١٢.

(٢) ينظر مادة (كلم) في: تاج العروس ٣٣/٣٧٢، القاموس المحيط، ص ١١٥٥.

(٣) ينظر: القاموس المحيط، ص ١١٥٥.

(٤) ينظر: الكليات، ص ٧٥٦.

(٥) ينظر: المرجع السابق، ص ٧٥٧.

المطلب الثاني: المعنى الإجمالي للقاعدة.

لم أجد من نص على معنى القاعدة -فيما اطلعت عليه- في كتب القواعد الفقهية، ولكن بالنظر إلى المعنى اللغوي لمفرداتها، مع ما أُورد عليها من أمثلة، يمكن أن يقال في معناها من حيث الإجمال:

أن ما يتلفظ به المتكلم من كلام هو ناو له بقلبه مريد وقاصد له، فينبغي للسامع أن يحمل اللفظ على ما ظهر من سياقه، ولا يجوز أن يحمل اللفظ على صورة نادرة خفية، يبعد أن تخطر في ذهن المتكلم، فيُقَسَّر بها كلامه؛ إذ هو أقرب للوهم^(١) الذي لا يجوز حمل الكلام عليه؛ إلا أن يدل عليه دليل أو قرينة.

المطلب الثالث: ألفاظ القاعدة.

نص بعض علماء المالكية في كتبهم في القواعد الفقهية على هذه القاعدة، وعبروا عنها بتعبيرات متقاربة: وممن نص عليها المقرئ في قواعده وجاءت عنده بلفظ: (كل ما لا يخطر بالبال إلا بالإخطار فلا يجعل مراد المتكلم)^(٢) ، وذكرها في كتابه عمل من طب لمن حب بلفظ: (كل ما لا يخطر بالبال إلا بالإخطار فلا يصح جعله مرادًا للمتكلم)^(٣).

(١) الوهم: من خطرات القلب، والجمع أوهام، والوهم: مرجوح طرقي المتروك فيه، وهو أضعف من الظن. ينظر: لسان العرب ١٢/٦٤٣، ٦٤٤، تاج العروس ٣٤/٦٢ (وهم)، والكليات، ص

٩٤٣.

(٢) ١/٤٤٦.

(٣) ص ١٤٧.

وبنفس اللفظ ذكرها الونشريسي (٩١٤هـ) في المعيار المعرب (١).
وسياق القاعدة يدل على أنها تشمل كل كلام؛ إلا أن المقرئ عند نصه
عليها في القواعد، ذكر لها مثلاً، ظهر منه تخصيص الكلام في القاعدة على
مراد المتكلمين من الفقهاء (٢).

وذكرها الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) في مسألة التخصيص بالعقل والحس، فقد
بين أن ما لا يخطر بالبال لا يدخل أصلاً في العموم، فلا يقال أنه خُصِّص؛
لأن الاستعمال مقدم على الوضع، ونص على أن بعض الأصوليين قال:
"وأن ما لا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحمل لفظه
عليه..." (٣).

وورد ما يشير إلى هذه القاعدة عند بعض الأصوليين في باب العموم،
عند كلامهم عن مسألة: دخول الصورة النادرة التي لا تخطر في البال في
العموم (٤)، وسيأتي بيان ذلك - بإذن الله -.

* * *

(١) ٣٥٣/٣.

(٢) ينظر: ٢٤٩/١، ٢٥٠.

(٣) الموافقات ٤/ ٢٢.

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي ١/ ١٢٥، البحر المحيط ٤/ ٧٢.

المبحث الثاني: علاقة القاعدة بالقواعد ذات الصلة.

نظرًا لعموم القاعدة وشمولها فإن لها علاقة ببعض قواعد الشريعة وأصولها، وبيان هذه العلاقة أمر مهم، له أثره في رسم حدود القاعدة، ومجال العمل بها، ومن أبرز هذه القواعد التي ظهرت لي:

المطلب الأول: قاعدة: (الكلام إذا سيق لمعنى لا يحتاج به في معنى غيره)

وهي من القواعد المؤيدة لمعنى القاعدة ذكرها المقري (١)، وقد تابع فيها القرافي، حيث ذكر أنها قاعدة أصولية مشهورة (٢)، وعبارته: (الكلام إذا سيق لمعنى لا يستدل به في غيره) (٣)، وذكرها بعبارة: (الكلام إذا سيق لمعنى لا يحتاج به في غيره) (٤).

وسماها القاضي عبد الوهاب (ت ٤٢٢ هـ): (وقف العموم على المقصود منه) (٥)، وبعض الأصوليين سماها: (العام المسوق لغرض) وحكوا الخلاف في صحة تعميمه، وعدمه (٦).

علاقتها بهذه القاعدة: يظهر من خلال تمثيل المقري للقاعدتين أن القاعدة محل البحث قصد بها كلام العلماء، والقاعدة الثانية قصد بها

(١) ينظر: القواعد ٤٤٦/١.

(٢) ينظر: نفائس الأصول ٥/ ٢١٥٥، العقد المنظوم ٢/ ٢٨٧، الفروق ٢/ ٢٣٣.

(٣) الفروق ٢/ ٢٣٣، نفائس الأصول ٥/ ٢١٥٥، العقد المنظوم ٢/ ٢٨٧.

(٤) العقد المنظوم ١/ ٥٦٣.

(٥) ينظر: العقد المنظوم ٢/ ٣٨٧.

(٦) ينظر الإشارة إلى هذا المعنى في: البحر المحيط ٤/ ٢٦٨، الفوائد السنية ٣/ ٤٥٥، غاية الوصول،

ص ٧٦، حاشية العطار ٢/ ١٨.

النصوص الشرعية^(١)، وليس في اللفظ في كلتا القاعدتين ما يمنع من أن تعم النصوص، وكلام الناس.

كما أن هذه القاعدة فيما يظهر أعم من القاعدة محل البحث من جهة نصها على أن الكلام إذا سيق لمعنى لا يستدل به في غيره مطلقاً، سواء كان مما يخطر بالبال أو مما لا يخطر بالبال، أما هذه القاعدة فهي فيما لا يخطر بالبال إلا بالإخطار.

ومن الأمثلة التي ذكروها لهذه القاعدة:

منع تمسك الحنفية بقوله - ﷺ -: (فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْغُيُوثُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْعُشْرُ، وَمَا سَقَى بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ)^(٢) على إيجاب الزكاة في الخضروات؛ بناء على أن النص عام في كل ما يصلح له، وإنما منع منه؛ لأنه سيق لبيان الجزء الواجب، لا لبيان الواجب فيه، ولا يجوز الاستدلال بالدليل في غير ما سيق له^(٣).

ومنها: ما نقله ابن العربي (ت ٥٤٣هـ) عن بعض علماء المالكية، أنهم احتجوا على منع ائتمام المفترض بالمتنفل بقوله تعالى: ﴿تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا﴾

(١) ينظر: القواعد ١/٤٤٦، ١/٢٤٩، ٢٥٠.

(٢) متفق عليه؛ أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري، ١٢٦/٢، برقم: ١٤٨٣؛ وأخرجه مسلم في كتاب الزكاة، باب ما فيه العشر أو نصف العشر، ٦٧٥/٢، برقم: ٩٨١. واللفظ للبخاري.

(٣) ينظر: شرح المعالم ٢/٤٢٩، العقد المنظوم ١/٥٦٣، البحر المحيط ٤/٧٩.

وقلوبهم شتى^(١)؛ لأنهم مجمعون على صورة التكبير والأفعال، وهم مختلفون في النية، وما ذم به المنافقون لا يفعله المسلمون^(٢).

المطلب الثاني: قاعدة: (النادر لا حكم له)^(٣).

ومعناها: أن النادر لا يعطى حكم الغالب؛ بل يسقط الاعتبار به ويصير وجوده كعدمه^(٤).

علاقتها بهذه القاعدة: من خلال النظر في هذه القاعدة يظهر أن استخدام الفقهاء وغيرهم لها، عند ذكر كل نادر، وأن العبرة بالغالب الشائع، بخلاف هذه القاعدة فهي في النادر الذي لا يخطر بالبال أنه مراد المتكلم إلا بالتنبيه والتذكير، ولا يرد في الذهن مباشرة، كما أنها في تفسير كلام المتكلم بالنادر الذي لا يخطر بالبال أنه يقصده، وليس في كل صورة نادرة.

وقد نص الأصوليون على مسألة: (دخول الصورة النادرة في اللفظ العام)^(٥)، وبعضهم نص على أن المراد: (إفراد الصورة النادرة باللفظ العام)^(٦).

وعلاقتها بهذه القاعدة: أن حجية هذه القاعدة قد تعود إلى الخلاف في الصورة النادرة التي لا تخطر بالبال؛ فإن قيل: بأن الصورة النادرة لا تدخل في

(١) من الآية (١٤) من سورة الحشر.

(٢) ينظر: أحكام القرآن ٢٢٣/٤، القواعد للمقري ٤٤٦/١.

(٣) ينظر هذه القاعدة بهذا اللفظ وغيره في: الأشباه والنظائر للسبكي ١٢٦/٢، الموافقات ١٢١/٣، قواعد الحصني ٣١٦/٢، المنشور ٢٤٦/٣.

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي ١٣٤/٢.

(٥) ينظر: التحقيق والبيان ٤٦٣/٢، الأشباه والنظائر للسبكي ١٣٤/٢، البحر المحيط ٧٢/٢.

(٦) ينظر: المراجع السابقة.

العموم في الصورة الأولى التي ذكرها الأصوليون، أو لا تفرد في اللفظ العام كما في الصورة الثانية التي ذكروها، وافقت معنى القاعدة، كما سيأتي - بإذن الله - عند بيان حجية القاعدة.

المطلب الثالث: قاعدة: (إعمال الكلام أولى من إهماله)^(١).

ومعناها: أن إعمال الكلام ما أمكن أولى من إهماله؛ لأن المهمل لغو، وكلام العاقل يصاب عنه، فيجب حمله ما أمكن على أقرب وأولى وجه يجعله معمولاً به من حقيقة ممكنة وإلا فمجاز^(٢).

علاقتها بهذه القاعدة: أن قاعدة إعمال الكلام تناسب معنى هذه القاعدة من جهة أن الواجب هو إعمال الكلام على وجهه الذي سيق له، ولا يجوز إهماله ومن إهمال الكلام حمله على معنى لم يخطر بالبال أنه مراد في السياق، فإن حمله عليه تكلف لا يصح.

ويدل عليه قول ابن الملقن (٨٠٤ هـ) عن قاعدة إعمال الكلام: (ومحلها إذا تردد اللفظ على السواء أو لا، ولكنه راجع إلى موضوع اللفظ مع احتمال قريب، دون ما إذا لم يكن للفظ إلا موضوع واحد أو احتمال لا يحتمله إلا بتكلف)^(٣).

(١) ينظر: المنشور ١٨٣/١، الأشباه والنظائر لابن الملقن ١٤٢/٢، الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١١٤.

(٢) ينظر: شرح القواعد الفقهية للزرقا، ص ٣١٥، مجلة الأحكام العدلية ٢٣/١.

(٣) الأشباه والنظائر ١٤٢/٢.

المطلب الرابع: قاعدة: (لا عبرة بالتوهم) ^(١).

والتوهم لغة: مصدر للفعل تَوَهَّمَ، والاسم منه الوهم، والجمع أوهام ووهوم ووُهم، والوهم: من خطرات القلب، والتوهم: التخيل ^(٢).
والوهم اصطلاحًا: إدراك الاحتمال المرجوح من احتمالين أو أكثر يتردد الذهن بينهما ^(٣).

ومعنى القاعدة: أن الوهم لا اكتراث به، ولا يبنى عليه حكم شرعي؛ بل يعمل بالثابت قطعًا أو ظاهرًا دونه ^(٤).

علاقتها بهذه القاعدة: أن معنى قاعدة: لا عبرة بالتوهم يؤيد معنى هذه القاعدة، فالوهم لا اكتراث به، ولا يعمل به، ومن الوهم تفسير كلام المتكلم بالهاجس المجرد الذي لا يخطر على البال.

ويدل لهذا أن العلماء ألحقوا بالوهم: إدراك الاحتمال العقلي البعيد النادر الحصول، وهذا لا يبنى عليه حكم شرعي، ولا يمنع القضاء، ولا يؤخر الحكم، لأن الأمر الموهوم يكون نادر الوقوع، وألحقوا به توارد الاحتمالات على الذهن من غير وجود سبب معتبر، فهي تشترك مع الوهم من جهة أن الوهم قد يكون غير مستند إلى دليل ^(٥)، وحمل الكلام بما لا يخطر بالبال يتحقق فيه هذا المعنى؛ إذ لا دليل على هذا الحمل.

(١) ينظر: مجلة الأحكام العدلية ٢٥/١، شرح القواعد الفقهية، ص ٣٦٣.

(٢) ينظر مادة (وهم) في: لسان العرب ٦٤٣/١٢، تاج العروس ٦٢/٣٤، ٦٣.

(٣) ينظر: الكليات، ص ٩٤٣، أصول ابن مفلح ٣٥/١، رفع النقاب ٦٠٤/١.

(٤) ينظر: شرح القواعد الفقهية، ص ٣٦٣.

(٥) ينظر: القواعد الفقهية للزحيلي ١٧٠/١، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص ٢٠٨.

المتع في القواعد، ص ١٥١.

المطلب الخامس: قاعدة: (الأمور بمقاصدها)^(١)

المعنى الإجمالي للقاعدة: أن تصرفات المكلف من قولية أو فعلية أو اعتقادية تختلف أحكامها الشرعية باختلاف إرادته ونيته^(٢).

علاقتها بهذه القاعدة: هذه القاعدة تمثل مفهوم المخالفة لقاعدة الأمور بمقاصدها، وكذلك ما يندرج تحتها من قواعد^(٣)؛ إذ إن هذه القواعد تفيد معنى شاملاً لحالات تعارض لفظ المكلف مع ما يدعيه من القصد، وثمة قرينة تدل على القصد، وأما القاعدة محل الدراسة فهي في حال عدم ظهور القصد أو ما يظن فيه استبعاد القصد، مما لا يخطر في بال السامع عند سماعه للخطاب إلا بالإخطار.

* * *

(١) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي ٥٤/١، القواعد للحصني ١/ ٢٠٨، الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٢٣٥.

(٢) ينظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص ١٢٤، الممتع، ص ٧١.

(٣) مثل قاعدة: العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، وقاعدة: هل الأيمان مبنية على الأغراض أو على الألفاظ؟، والأيمان مبنية على العرف، وغيرها. ينظر: الأشباه والنظائر لابن الملقن ١/ ٣٢، الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٤٦، الفروق ٢/ ٩٥.

المبحث الثالث: حجية القاعدة، وأدلتها

المطلب الأول: حجية القاعدة

من نص على القاعدة من علماء المالكية لم يذكروا إلا أمثلة يسيرة، ولم يتعرضوا لحجيتها، ولا للخلاف فيها، ولا لأدلتها، ولأجل معرفة الرأي فيها يمكن الرجوع إلى خلاف الأصوليين في مسألة: "دخول الصورة النادرة في اللفظ العام"، وهي الأنسب لتأصيل هذه القاعدة، بناء على تفسير النادرة بأنها-: التي تندر بالنسبة إلى القضية التي اشتمل عليها لفظ العموم^(١)؛ إذ هي: التي يُستبعد أن يقصدها المتكلم في كلامه، وإن شملها لفظ العام لغة^(٢). أو هي: التي لا تخطر ببال المتكلم؛ لندرة وقوعها^(٣).

ويدل لهذا أن بعضهم رد السبب في خلافهم في الصورة النادرة، وهل تدخل في العموم أو لا؛ بأنها لا تخطر بالبال غالبًا^(٤).

محل خلاف الأصوليين في دخول الصورة النادرة في العموم:

ظاهر كلامهم أن الخلاف في دخول الصورة النادرة حاصل في كلام الله تعالى وكلام رسوله - ﷺ - كما هو حاصل في كلام البشر^(٥).

(١) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي ١٢٥/٢.

(٢) ينظر: المرجع السابق ١٢٩/٢، الفوائد السنية ٣/٣٠٩.

(٣) ينظر: تشنيف المسامع ٦٤٤/٢، البحر المحيط ٧٢/٤.

(٤) ينظر: منع الموانع، ص ٥٠٠، المجموع المذهب ٥٢٤/١، البحر المحيط ٧٢/٤.

(٥) ينظر: المحصول لابن العربي، ص ١٠٠، الأشباه والنظائر للسبكي ١٢٨/٢، البحر المحيط

٧٧، ٧٤/٤.

إلا أن ابن الوكيل (ت ٧١٦هـ)، وبعض المتأخرين كما نقل التاج السبكي والزركشي استشكلوا إطلاق الخلاف في النادر الذي لا يخطر على البال في كلام الله وكلام رسوله - ﷺ -؛ إذ الخلاف لا يتصور في كلام الله تعالى المنزه عن الغفلة؛ فإنه لا يخفى عليه خافية، فكيف يقال: لا يخطر بالبال؟ وكذلك لا يتصور في كلام الرسول - ﷺ - إن قلنا: إن جميع ما يقوله الرسول - ﷺ - وحي؛ فإنه لا ينطق عن الهوى، فلا تذهب عن خاطره النادرة، فيكون الخلاف في المسألة في كلام البشر فقط، وبناء عليه فالعموم إن كان في النص فلا يشك في دخول النادرة^(١).

ونوقش: بأن ما ذكر هو بمغزل عن مراد الأصوليين في المسألة؛ إذ مرادهم: الصورة النادرة التي لا تخطر ببال العرب في مخاطباتها، فإن الشارع لم يُرد تلك الصورة؛ لأن الكتاب والسنة جاءا على أسلوب العرب في محاوراتها وعاداتها في الخطاب^(٢).

فالنبي - ﷺ - لا تذهب عنه خاطرة النادرة، ولا يمكن أن يعمم لفظاً إلا وقد أتى على مدلوله استحضاراً، غير أنه يستحضر النادرة، ويعلم أن قومه لا يعنونها بهذا اللفظ، فينطق على لسان قومه، فلا تقع مرادة بحكمه ولا مشمولة بلفظه^(٣).

(١) ينظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ص: ٦٥، الأشباه والنظائر للسبكي ١٢٨/٢، البحر المحيط ٧٤/٤، ٧٧.

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي ١٢٨/٢.

وبهذا يتضح أن خلافهم في الصورة النادرة وعدمها جار في الكلام مطلقًا، فهو جار في كلام الله وكلام رسوله -ﷺ-، كما هو جار في كلام العرب في مخاطباتها، وهو الذي رجحه التاج السبكي والزركشي^(١). وهو الذي يفهم من كلام ابن العربي^(٢).

وهذا المعنى للمراد بما لا يخطر بالبال موافق لمعنى هذه القاعدة، إذ المقصود لا تخطر بالبال عند السامع^(٣).

وزاد الزركشي المسألة توضيحًا بما يناسب هذه القاعدة حيث بين أنه: يتصور أن يأتي العربي بلفظ عام على قصد التعميم مع ذهوله عن بعض المسميات، فلما كان هذا معتادًا في لغة العرب، كذلك الكتاب والسنة يكونان على هذا الطريق^(٤).

الخلاف في دخول الصورة النادرة في العموم:

اختلف الأصوليون في دخول الصورة النادرة في العموم على قولين:
القول الأول: أن الصورة النادرة التي لا تخطر بالبال تدخل في العموم^(٥)، وذكر الزركشي أنه ظاهر كلام الغزالي، حيث قال في البسيط في باب الوصية:

(١) ينظر: المرجع السابق، والبحر المحيط ٧٧/٤.

(٢) ينظر: المحصول، ص ١٠٠.

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي ١٢٨/٢، البحر المحيط ٧٧/٤، المحصول، ص ١٠٠.

(٤) ينظر: البحر المحيط ٧٧/٤.

(٥) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي ١٣٤/٢، التمهيد للأسنوي، ص ٣٤٤، البحر المحيط ٦٤٣/٢،

الفوائد السنوية ٣١١/٣.

"لو أوصى بعبد أو رأس من رقبة، جاز دفع الخنثى^(١)، وفي وجهه لا يجزى؛ لأنه نادر لا يخطر بالبال، وهو بعيد؛ لأن العموم يتناول^(٢)".

وهو الذي اختار التاج السبكي^(٣).

والقول الثاني: أن الصورة النادرة التي لا تخطر بالبال لا تدخل في العموم^(٤)، وهو ظاهر كلام الشافعي، فإنه قال: "الشاذ يجيء بالنص عليه، ولا يراد على الخصوص بالصيغة العامة"^(٥).

ونقله الزركشي عن الجويني (٤٧٨هـ)^(٦)، إلا أنه معارض بقوله في البرهان: "الشاذ لا يُعنى باللفظ العام تخصيصاً، واقتصاراً عليه، وانحصاراً عليه، ولا يمنع أن يشمل اللفظ العام"^(٧)، فدل أنه موافق للقول الأول بدخول النادر في أفراد اللفظ العام، لكنه منع أن يقتصر عليه في تفسير اللفظ العام.

(١) والخنثى: الذي له ما للرجال والنساء جميعاً، والجمع الخنثائي مثل الحبالى. الصحاح (١/ ٢٨١) (خنث).

(٢) ينظر: البحر المحيط ٧٢/٤، وفي الوسيط ٤٤٣/٤ أشار الغزالي إلى الأولى: جواز دفع الخنثى فيمن أوصى بكتابة أحد رقيقه.

(٣) ينظر: جمع الجوامع مع الدرر اللوامع، ص ٢٩٠، الأشباه والنظائر ١٢٥/٢، منع الموانع، ص: ٤٩٦.

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي ١٣٤/٢، البحر المحيط ٧٢/٢، تشنيف المسامع ٦٤٣/٢، الفوائد السنينة ٣١١/٣.

(٥) ينظر: البرهان ٣٤١/١، الأشباه والنظائر للسبكي ١٣٤/٢.

(٦) ينظر: البحر المحيط ٧٢/٤.

(٧) المرجع السابق ٣٤٦/١.

وهو اختيار ابن العربي حيث قال: "يحمل عموم اللفظ على ما يستعمل شائعاً، ويجري عادة، وينصرف كثيراً، وأما ما لا يخطر ببال المعمم، ولا ببال السامع المبين له، لا يصح لحكيم أن يقول أنه داخل تحت العموم، وهذا لا يختص بكلام الشارع بل هو جار في كل كلام عربي محكم على هذا السبيل"^(١).

وذكر التاج السبكي أن في كلام الغزالي ما يقتضي عدم دخولها، حيث أشار إلى إخراج الكلب من عموم أيما إيهاب دبغ فقد طهر، فقال: الكلب لا يعتاد في العرف دباغ جلده، فتنفك الأذهان عن ذكره، إذا جرى ذكر الدباغ، واللفظ ينزل على الاعتقاد فيما يدبغ^(٢).
وإليه مال الشاطبي^(٣).

والذي يظهر من نص القاعدة وهو المتصور أن المراد: أن تفرد الصورة النادرة التي لا تخطر بالبال في فهم مراد المتكلم، ولذا نص من قال بجواز دخل الصورة النادرة على أنه يشترط ألا تنفرد في فهم النص العام، إلا أن يُنص عليها^(٤)، وهو المفهوم من كلام الشافعي السابق.

(١) المحصول، ص ١٠٠.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر ١٢٧/٢، ومثال إخراج الكلب أشار إليه الغزالي في شفاء الغليل، ص:

٤٥، المستصفى ٥٧/٢.

(٣) ينظر: الموافقات ٢٠/٤.

(٤) ينظر: التحقيق والبيان ٤٦٣/٢، الأشباه والنظائر للسبكي ١٣٤/٢، البحر المحيط ٧٢/٢.

قال ابن برهان في الأوسط: "الصورة النادرة بعيدة عن البال عند إطلاق المقال، ولا تتبادر إلى الفهم، فإن اللفظ العام لا يجوز تنزيله عليها؛ لأننا نقطع أنها غير مقصودة لصاحب الشرع؛ لعدم خطورها في البال" (١).

وهذا المعنى هو الذي يفهم من كلام المحققين في هذه المسألة، حيث اعتبروا القصر على النادرة التي لا تخطر بالبال تعسفًا ظاهرًا تأباه اللغة، ومن ذلك تأويل الحنفية لقوله ﷺ: (أما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل) (٢) بصورة نادرة في النساء وهي المكاتبية (٣).

ولهذا قال الجويني: "من ظن والحالة هذه أنه أراد المكاتبية على حيالها، دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودات، فقد قال محالًا، ولا يكاد يخفى أن الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ، فإنه ينص عليه، ولا يضرب عن ذكره وهو يريد، ولا يأتي بعبارة مع قرائن دالة على قصد التعميم وهو ينبغي النادر" (٤)، وينحوه قال الغزالي (٥)، ثم بين بعد ذلك أن الممنوع القصر على

(١) نقلًا عن البحر المحيط ٧٣/٤.

(٢) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب النكاح، باب في الولي ٤٢٥/٣، برقم: ٢٠٨٣، والترمذي في كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي ٣٩٨/٢، برقم: ١١٠٢، وابن ماجه في كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي ٦٠٥/١، برقم: ١٨٧٩، عن عائشة -رضي الله عنها-، والحديث حسنه الترمذي، وصححه ابن عبد الهادي في تنقيح التحقيق ٢٨٦/٤، والألباني في الإرواء ٢٤٣/٦.

(٣) ينظر: البرهان ٣٤١/١، المستصفى ٥٦/٢.

(٤) البرهان ٣٤١/١.

(٥) ينظر: المستصفى ٥٧/٢.

النادر بقوله: "عند هذا يعلم أن إخراج النادر قريب، والقصر على النادر ممتنع"^(١).

وبناء على ما سبق فإنه يجوز دخول الصورة النادرة التي لا تخطر بالبال في العموم؛ لأنها فرد من أفرادها، والعام يفيد استغراق جميع ما يصلح له^(٢)، وهو الذي دل عليه كلام العلماء السابق؛ إلا إن دل دليل أو قرينة حالية أو مقالية بخروجه، كما سيأتي في التطبيقات على القاعدة.

وأما إفراد الصورة التي لا تخطر بالبال إلا بالإلحاح في تفسير الكلام فهو كما سبق تعسف ظاهر لا يجوز تفسير الكلام به، إلا بدليل، كما سيأتي في ضابط القاعدة، وهو المتوافق مع هذه القاعدة؛ لأنه قال ما لا يخطر بالبال لا يجعل مراد المتكلم؛ أي لا يخص بأنه مراده وإن جاز دخوله في أفراد العام ضمناً.

المطلب الثاني: الاستدلال للقاعدة

لم يتطرق من ذكر القاعدة إلى دليلها، إلا أن ما سبق من كلام العلماء في عدم جواز القصر على ما لا يخطر بالبال في فهم النص يدل على صحة القاعدة، كما يمكن أن يستدل لهذه القاعدة بخصوصها بأدلة منها:

(١) ينظر: المرجع السابق ٦٠/٢.

(٢) ينظر: البدر الطالع في شرح جمع الجوامع للشرييني ٤٨٣/١.

أولاً: أن الحكم جاء به الشارع ابتداءً بصيغة عامة، ولا دليل على إرادته لمعنى خاص، فمن ظن أنه أراد النادر البعيد فقد قال محالاً؛ لأن الفصح لو أراد بيان خاص شاذ لنص عليه ولا يضرب عن ذكره وهو يريد^(١).

ثانياً: أن الأصل ألا يفهم كلام المتكلم إلا بما تيقنا صدوره منه، أو غلب على الظن أنه يقصده، ولا يجوز الحكم بما يُستبعد أن يقصده المتكلم في خطابه مما لا يخطر بالبال؛ لأنه حكم بالوهم؛ ولا يجوز بلا دليل^(٢). وقد ذكر القرافي: أن العادة قاضية أن المتكلم يكون مقبلاً على ذلك المعنى معرضاً عن غيره، وما كان المتكلم معرضاً عنه لا يستدل بلفظه عليه، كالمسكوت عنه^(٣).

ثالثاً: أن الصيغ موضوعة في الأصل للدلالة على المعنى الذي وضعت له، فيجب تفسير كلام المتكلم على ما ظهر من لفظه، وتنزيله على ما يفهمه المخاطبون من اللفظ؛ ليفهم المراد منه عند الإطلاق، ولا يسوغ ترك الظواهر إلا بدليل، وحمل الكلام على ما لا يخطر بالبال إلا بالإخطار خلاف الأصل؛ إذ يؤدي إلى عدم العلم بمراد المتكلمين في أي خطاب، وبهذا تبطل

(١) ينظر: البرهان ٣٤١/١.

(٢) هذا الأصل متقرر من جهة أن مراتب الإدراك خمسة؛ اليقين ثم الظن ثم الشك ثم الوهم، والشك ليس فيه ترجيح فيضعف الأخذ به فيكون ما دونه وهو الوهم من باب أولى. ينظر مراتب الإدراك: أصول ابن مفلح ٣٥/١، تقريب الوصول، ص: ١٤١، رفع الحجاب ٢٧٥/١.

(٣) ينظر: العقد المنظوم ٥٦٣/١.

فائدة التخاطب^(١)، فلو قال: رأيت أسدًا، ويعني رجلًا ذميًّا أو أبخر، لم يكن ذلك سائغًا، ومن ادعى ذلك عُذْ ملغزًا^(٢).

رابعًا: أن الفرد النادر نص الفقهاء على دخوله ضمن الشائع الغالب، فلا يجوز أن ينفرد بتفسير النص، ويترك الشائع، بلا دليل^(٣).

قال ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ): "والعبارات حيث أطلقت تحمل على الشائع الغالب، دون الخفي النادر"^(٤).

خامسًا: أن ما يخطر بالبال معناه في اللغة: الهاجس الذي يمر على القلب سريعًا، والهاجس لا يؤخذ به، فمراتب القصد ذكر العلماء أنها خمسة، أولها الهاجس والخطر، فحديث نفس، يليه هم، فعزم، وكلها لا يؤخذ بها سوى الأخير وهو: العزم^(٥)، فإذا كان ما يخطر بالبال من هاجس أو أمر أو تدبير لا يؤخذ عليه، ولا يحكم به، فمن باب أولى ما لا يخطر بالبال إلا بالإخطار، فيكون تفسير إرادة المتكلم - خاصة إن كان المتكلم الشارع، أو من يؤخذ بقوله من العلماء والمفتين - بالهاجس والخطر بعيد.

(١) ينظر: البرهان ١/٣٤١، ٣٤٥، العقد المنظوم ١/٥٦٣، المجموع المذهب ١/٤٦٨، إعلام الموقعين ٣/٨٩.

(٢) ينظر: البرهان ١/٣٤١.

(٣) ينظر هذا المعنى في: الفروق ٤/٢٤٠، الأشباه والنظائر للسبكي ٢/١٣٤، الدر المختار ٢/١٢٣.

(٤) الدر المختار ٢/١٢٣.

(٥) ينظر: المنشور للزركشي ٢/٣٦، تاج العروس ١١/١٩٤.

سادساً: أن كلام الناس لا يجوز حمله على ما لا يخطر بالبال؛ لأن حقوق الناس يجب أن تضبط، لا سيما فيما يتعلق بالعقود المالية، ونحوها، ولا يكون ذلك إلا بالزامهم بمقتضى تعبيرهم الظاهر؛ ليكون حجة عند التنازع والتخاصم، ويدل لهذا:

١. أن تفسير حديث الناس وكلامهم بما لا يخطر بالبال يؤدي إلى عدم الثقة بكلامهم، وعسر في فهم مرادهم، مما يوقع في المنازعات والخصومات^(١).
٢. أن الرجوع إلى الألفاظ فيه حسم للمراد بدليل يدل عليه، وهو اللفظ، والأخذ به يقدم على ما لم يدل عليه الدليل، ويصعب ضبطه، وهو تفسير المراد بما لا يخطر بالبال.

قال السرخسي (ت ٤٩٠هـ): "وفي اعتبار الإرادة الباطنة في العام الذي هو محتمل لها نوع حرج، فالتمييز بين ما هو مراد المتكلم، وبين ما ليس بمراد له، قبل أن يظهر دليله فيه حرج عظيم، وسقط اعتباره شرعاً، ويقام السبب الظاهر الدال على مراده وهو صيغة العموم مقام حقيقة الباطن الذي لا يتوصل إليه إلا بخرج شديد"^(٢).

٣. أنه لو كان فهم العوام من اللفظ شيئاً آخر لم يدل عليه اللفظ: حجة، لما نُظر في شيء من كتب الأوقاف، ولا غيرها مما يصدر عنهم؛ ولكنه ينظر

(١) ينظر ما يشير إلى هذا المعنى في: المنشور ٣٦/٢، إعلام الموقعين ٨٩/٣.

(٢) أصول السرخسي ١٤٠/١.

في ذلك، ويجري الأمر على ما يدل عليه لفظها لغة وشرعًا، سواء عُلم أن
الواقف قصد ذلك أو جهله^(١).

٤. أن أدلة الشرع تشهد بذلك؛ فإن من تكلم بشيء فقد التزم حكمه وإن
لم يستحضر تفاصيله حين النطق به، كما في قصة أوس بن الصامت لما
قال لزوجته-رضي الله عنهما-: أنت علي كظهر أمي، ألزم بحكمه، وإن
لم يردده^(٢).

٥. أن كل من استفتى فإن المفتي يفتيه على مقتضى لفظه، وإن تحقق أنه لم
يقصده^(٣).

فإذا كانت هذه الأحوال يعمل فيها بظاهر اللفظ مع وجود احتمال
القصد، فمن باب أولى ألا يعمل بما يستبعد فيه القصد مما لا يخطر بالبال.

المبحث الرابع: ضابط أعمال القاعدة

ضابط القاعدة كما ذكره المقري: ألا يوجد دليل يدل عليه^(٤)، أي يجوز
كون ما لا يخطر بالبال إلا بالإخطار مرادًا للمتكلم إن دل الدليل عليه.

(١) ينظر: المنشور ١٢٣/٣.

(٢) ينظر: الفوائد السنية ٣١٣/٣، المنشور ١٢٣/٣. وقصة الظهار أخرجها البخاري تعليقًا في
كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: وكان الله سميعًا بصيرًا ﴿١١٧/٩﴾، عن عائشة-رضي
الله عنها- ولم يسم المظاهر زوجته، ورواها أبو داود في كتاب الطلاق، باب في الظهار ٥٣٧/٣،
برقم: ٢٢١٤، وذكر أوس-رضي الله عنه-، قال الأرناؤوط محقق الكتاب: وإن كان مرسلاً، إلا
أنه وصله في موضع آخر، ورواه بإسناد صحيح ابن ماجه ١٢٩/١ برقم: ١٨٨، وصححه
الألباني في الإرواء ١٧٣/٧.

(٣) ينظر: المنشور ١٢٣/٣.

(٤) القواعد ٢٤٩/١.

وهو معنى القول الذي أشار إليه الشافعي بقوله: "الشاذ يجيء بالنص عليه" (١).

فإعمال القاعدة يكون عند عدم القرينة والقصد (٢).

وأشار إليه العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ) بقوله: "اللفظ محمول على ما يدل عليه في اللغة أو عرف الشرع أو عرف الاستعمال، ولا يحمل على الاحتمال الخفي ما لم يقصد، أو يقتزن به دليل" (٣).

وذكره الزركشي، ثم قال: "وأما إذا فهم العامي من اللفظ شيئاً آخر لم يدل عليه، ولا نواه فلا يلتفت إليه" (٤).

وقد أشار إلى هذا المعنى التاج السبكي حيث قسم المقصود بالنسبة إلى اللفظ إلى ثلاثة أقسام:

وذكر أن الثالث: قسم لا ينبو عنه اللفظ ولا يدل له؛ فهذا يشبه الزيادة على اللفظ، فإن توفرت فيه القرائن وأفضت إلى القطع أو ظن غالب فلا بأس باعتباره (٥).

وأشار الغزالي إلى هذا الضابط بقوله: "وليس من كلام العرب إرادة النادر الشاذ باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم، إلا بقرينة تقتزن باللفظ" (٦)، وتابعه ابن قدامة (٧).

(١) ينظر: البرهان ٣٤١/١، التحقيق والبيان ٤٦٣/٢.

(٢) ينظر: حاشية العطار ٥٠٨/١.

(٣) قواعد الأحكام ١٢١/٢.

(٤) المنشور ١٢٣/٣.

(٥) ينظر: الأشباه والنظائر ١٢٦/٢.

(٦) المستصفى ٥٦/٢.

(٧) ينظر: روضة الناظر ٥٦٦/٢.

ولهذا حصر الكيا الهراسي (ت ٥٠٤هـ) الخلاف في تخصيص العام بالصورة النادرة فيما إذا يظهر سبق عهد يدل عليه؛ أما إن تقدم عهد يدل عليه فلا يبعد حمله عليها^(١).

قال البرماوي: "فُرب صورة تتوفر القرائن أنها لم تقصد وإن لم تكن نادرة، وُرب صورة تدل القرائن على أنها مقصودة وإن كانت نادرة"^(٢).

القرائن التي يمكن أن يفسر بها كلام المتكلم:

الكلام في القرائن وتفصيلاتها ليس هذا مقامه، لكن يمكن الإشارة إلى بعض ما يمكن أن يستفاد منه في جواز تفسير كلام المتكلم بما لا يخطر بالبال، وأكثر ما يمكن أن يشار إليه في هذا المقام: القرينة الحالية والعرفية. ويدل عليهما قول ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ): "فمن عَرَفَ مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تُقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يُستدلُّ بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده، ووضَحَ بأيِّ طريق كان عُمِلَ بمقتضاه، سواء كان بإشارة أو كتابة أو إيماء أو دلالة عقلية أو قرينة حالية أو عادة له مطردة لا يُخلُّ بها"^(٣).

(١) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي ١٣٤/٢، البحر الحيط ٧٤/٤، الفوائد السنية ٣١١/٣.

(٢) الفوائد السنية ٣١١/٣.

(٣) إعلام الموقعين ٣٨٥/٢.

وتفصيل الكلام في هذه القرائن كما يلي:

أولاً: القرينة الحالية:

ويقصد بها ما يحتف باللفظ من أحوال الكلام، سواء كان في حال المتكلم أو المخاطب^(١).

وعُرفت بأنها: ما كانت عليه العرب عند ورود النص من شأن معين^(٢). وقد تكون القرينة الحالية في حال المتكلم، وقد تكون في حال المخاطب، وإليها أشار الأبياري فبين أن اللفظ يحمل على ظاهره، فإن اقترنت به قرائن يصير بها ناصاً امتنع تأويله، وبناء عليه يلزم اعتبار: حال المتكلم، وقرائن أحواله، وصورة لفظه، وقوته وضعفه، واعتبار حال المخاطب، وما يقرب من فهمه، واعتبار فصاحة التكلم، وقصور عبارته، وقصده إلى كمال الإفهام وتمامه، وإتعااب المخاطب والتعمية عليه، فإذا اجتمعت هذه الأمور صح أن يكون التأويل منقطعاً عن كلام بعض المتكلمين، متطرقاً إلى كلام بعضهم^(٣). وأشار إلى حال المخاطب، بقوله: "فإذا اجتمعت هذه الأمور صح أن يكون التأويل متطرقاً إلى فهم بعض المخاطبين دون غيرهم، فقد يكون للإنسان مع غيره عادة في إطلاق ألفاظ يفهم منها ذلك الذي اعتادها أموراً لو أطلقها ذلك المتكلم لغير ذلك المخاطب لم يفهم منها ذلك، وكذلك القول الذي يؤتى به للتأسيس في أمر لم يعرف شروطه، ولم يدر سره، ولا

(١) ينظر: التحقيق والبيان ٤٥٨/٢، إعلام الموقعين ٨٨/٣.

(٢) ينظر: الوجيز في أصول الفقه للزحيلي ٨٠/٢.

(٣) ينظر: التحقيق والبيان ٤٥٨/٢.

مقصود الطالب به، قد يفهم منه الفاهم أمرًا اقتصارًا على محض اللفظ وقد لا يفهم ذلك^(١).

وقد نقل ابن عابدين: أن التحقيق أن لفظ الواقف والموصي والخالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته في خطابه، ولغته التي يتكلم بها، وافقت لغة العرب ولغة الشارع أو لا^(٢).

ودليل اعتبار القرينة الحالية في تفسير الكلام: أن للشرع نظائر في حمل كلام المتكلم على حاله كما في حديث الذي فقد راحلته وعليها طعامه وشرابه في الأرض المهلكة، فأيس منها ثم وجدها فقال: اللهم أنت عبي وأنا ربك: "أخطأ من شدة الفرح"^(٣)، ولم يؤاخذ بذلك، وكذلك إذا أخطأ من شدة الغضب لم يؤاخذ بذلك، ومن هذا قوله تعالى: ﴿ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضي إليهم أجلهم﴾^(٤)، قال السلف: هو دعاء الإنسان على نفسه وولده وأهله في حال الغضب، ولو استجاب الله تعالى لأهلكه وأهلك من يدعو عليه، ولكنه لا يستجيبه لعلمه بأن الداعي لم يقصده^(٥).

(١) التحقيق والبيان ٤٥٨/٢.

(٢) الدر المختار ٤٣٤/٤.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب التوبة، باب في الحض على التوبة والفرح بها، ٢١٠٤/٤، برقم: ٢٧٤٧.

(٤) من الآية (١١) من سورة يونس.

(٥) ينظر: إعلام الموقعين ٤٦/٣، ٤٧.

ثانيًا: القرينة العرفية:

ويقصد بها: عرف أهل اللسان، أو عرف الشارع^(١).
مثل إخراج الكلب من قوله - ﷺ -: (أَيُّمَا إِيْهَابٍ دَبِغَ فَقَدْ طَهَرَ)^(٢)؛ إذ لا يعتاد في العرف دباغ جلده، فتتفك الأذهان عن ذكره، إذا جرى ذكر الدباغ، واللفظ ينزل على الاعتیاد فيما يدبغ^(٣).
قال ابن التلمساني (ت ٦٤٤هـ): "جلد الكلب من الصور الشاذة التي لا تخطر بالبال عند إطلاق العموم"^(٤).
ولهذا ذكر الزركشي أنه ينبغي تقييد ما لا يخطر بالبال، بأن لا يدوم، فإن دام دخل قطعاً؛ لأن النادر الدائم يلحق بالغالب^(٥).
والمراد بالعرف الذي تبني عليه الألفاظ: العرف والعادة السائدين وقت نزول الخطاب؛ لأن الحجة في لفظه، وهو عام، وأما عادة الناس في معاملاتهم، وما حدث بعد زمان النص، فلا تبني عليها ألفاظ الشارع^(٦).
قال الغزالي: "وعلى الجملة فعادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم، حتى إن الجالس على المائدة يطلب الماء يفهم منه العذب البارد، لكن لا تؤثر في تغيير خطاب الشارع إياهم"^(٧).

(١) هذا المعنى مأخوذ من تعريف الحقيقة العرفية، ينظر: الأحكام للآمدي ٢٧/١، البحر المحيط ٨/٣.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، ٢٧٧/١، برقم: ٣٦٦.

(٣) ينظر: شفاء الغليل، ص: ٤٥، المستصفى ٥٧/٢.

(٤) شرح المعالم ٤٣٠/٢.

(٥) البحر المحيط ٧٥/٤، وينظر نحوه في: الفوائد السنية ٣١١/٣.

(٦) ينظر: المستصفى ١٥٧/٢، مجموع الفتاوى ١١٥/٧.

(٧) المستصفى ١٥٧/٢.

وقال ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ): "ولا يجوز أن يحمل كلامه -أي الرسول ﷺ- على عاداتٍ حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه، كما يفعله كثير من الناس وقد لا يعرفون انتفاء ذلك في زمانه" (١).

وقال: "فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك" (٢).

* * *

(١) مجموع الفتاوى ١١٥/٧.

(٢) المرجع السابق ١٠٦/٧.

المبحث الخامس: حالات وأسباب حمل اللفظ على ما لا يخطر بالبال

المطلب الأول: حالات حمل اللفظ على ما لا يخطر بالبال

من خلال العرض السابق للخلاف في تصوير المراد بما لا يخطر بالبال، وبيان ضابطه، فإنه إذا خلا من قرينة تدل على أن الصورة النادرة تدخل في اللفظ العام، أو قرينة تدل على أن الصورة النادرة لا تدخل في اللفظ العام، وخلا من النص على أفراد الصورة النادرة باللفظ العام، فإن تفسير الكلام العام بما لا يخطر بالبال إلا بالإخطار، يأخذ إحدى صورتين:

الأولى: إدخال الصورة التي لا تخطر بالبال إلا بالإخطار ضمن أفراد اللفظ العام.

والثانية: قصر فهم اللفظ العام على ما لا يخطر بالبال.

أما الصورة الأولى: فالأصل دخولها بدلالة الوضع، ولا خلاف في دخول ما لا يخطر بالبال فيه؛ إن شمله اللفظ لغة؛ لكن بالنظر إلى دخوله في حكم العام، وكونه مقصوداً في القضية التي اشتمل عليها العام^(١)، فيختلف الأمر حسب المسألة المستدل عليها، ولذا قد يقع الخلاف في آحاد المسائل هل تدخل أولاً، بالنظر إلى القرائن المصاحبة، وسيأتي ما يدل على هذا في التطبيقات.

(١) ينظر هذا المعنى، وهو أن فرض المسألة ليس في دخول الفرد النادر في اللفظ العام، فاللفظ العام متناول له قطعاً بحكم الوضع، وإنما جرى الخلاف من حيث شمول حكم العام له في: الأشباه والنظائر للسبكي ١٢٥/٢، الموافقات ٢٢/٤، الفوائد السنية ١٢٥/٢، حاشية العطار ٥٠٧/١.

وأما الصورة الثانية: وهي قصر العام على الصورة التي لا تخطر بالبال، فهو بعيد جدًا؛ إلا بدليل، وقد سبق بطلانه.

المطلب الثاني: أسباب حمل اللفظ على ما لا يخطر بالبال

حمل اللفظ على ما لا يخطر بالبال قد يرجع لأسباب، وبالنظر في الأمثلة الواردة في هذا الباب، فإن من أبرز الأسباب ما يلي:

أولاً: أسباب ترجع إلى اللفظ كالأجمال، فقد يفسر اللفظ المجمل بما لا يخطر بالبال.

ويمكن أن يمثل له بتفسير بعض الحنفية لحديث: (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها) بالمكاتب، وهو تأويل بعيد، وقد سبق بيان بطلان تفسيره بالنادر؛ إذ لا دليل عليه.

ثانياً: اختلاف عادات الناس وأفهامهم، قد يؤدي إلى تفاوت النظر في الحكم على ما لا يخطر بالبال.

فأعراف الناس وما اعتادوا يحكم بتغير نظرهم لما يخطر بالبال، فما يراه ناس في زمن نادرًا قد لا يكون نادرًا عند غيرهم، وقد سبق بيان كلام الغزالي أن عادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم، لكن لا تؤثر في تغيير خطاب الشارع إياهم^(١). ويدل عليه ما ذكره ابن تيمية بقوله: "ولا يجوز أن يحمل كلامه -أي الرسول ﷺ- على عاداتٍ حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه، كما يفعله كثير من الناس وقد لا يعرفون انتفاء ذلك في زمانه"^(٢).

(١) ينظر: المستصفى ١٥٧/٢.

(٢) مجموع الفتاوى ١١٥/٧.

المبحث السادس: تطبيقات القاعدة

تمهيد: يجري التطبيق على القاعدة في نصوص الشارع، وفي كلام المصنفين والعلماء، وفي كلام العامة، وإن كان من نص عليها من علماء المالكية ذكر أمثلة فيما يتعلق بكلام العلماء؛ إلا أنه بناء على التأصيل السابق للقاعدة فإنه لا يوجد ما يمنع من إبراز أثر القاعدة، ومجال تطبيقاتها فيما هو أوسع، ولأجل هذا تم تقسيم التطبيقات إلى ثلاثة أقسام، جزء يتعلق بكلام الشارع، وجزء يتعلق بكلام العلماء والمصنفين، وجزء يتعلق بكلام عامة المكلفين، وقد اقتصرنا في هذه التطبيقات على ما يتعلق بالقاعدة، بغض النظر عن الاستطراد في حكم المسألة، وآراء العلماء، وترجيحاتهم فيها.

المطلب الأول: التطبيق على النصوص الشرعية

التزمت في التمثيل للقاعدة من كلام الشارع على المسائل التي نص العلماء على عدم جواز فهم النص الشرعي بالصورة التي لا تخطر بالبال، سواء كان ذلك بالاختصار على ما لا يخطر بالبال في تنزيل النص العام عليها، أو في منع دخول الصورة التي لا تخطر بالبال في أفراد العام، ومن الأمثلة التي ذكروها:

المثال الأول: اشتراط الولي في النكاح.

الولي للمرأة شرط في النكاح عند الجمهور، واشتراط الولي لجميع النساء الحرائر والإماء^(١)، لعموم قوله - ﷺ - : (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها

(١) ينظر: المقدمات الممهدة ١/٤٧٢، الحاوي الكبير ٩/٣٨، المغني ٧/٦.

فكاحها باطل) ، وابطلوا حمل بعض الحنفية الحديث على المكاتبه ؛ إذ المكاتبه نادرة؛ والأصل في النساء الحرائر، والإماء نادرة بالنسبة إليهن، والمكاتبات نادرة بالنسبة إلى الإماء، فلا يجوز تنزيل العام على الصورة التي لا تخطر بالبال بخصوصها^(١).

وعللوا ذلك: بأنه ليس من عادة العرب إرادة النادر الشاذ باللفظ الذي ظهر منه قصد إلا بقرينة تقتزن باللفظ، والعموم قوي ولا قرينة تقوى على تخصيصه بالمكاتبه^(٢).

بدليل أننا لو سمعنا من يقول: أيما امرأة رأيتها اليوم فأعطاها درهما، لا يفهم منه المكاتبه، ولو قال: أردت المكاتبه نسب إلى الإلغاز والهزء، ولو أخرج المكاتبه وقال: ما خطر ذلك ببالي، لم يستنكر، فكيف يقصر اللفظ على ما لو سئل عنه الالفاظ لقال: لم يخطر ببالي^(٣).

قال الجويني: "فانتحى أعم الصيغ، وظهر من حاله تأسيس الشرع بقرائن بينه، فمن ظن والحالة هذه أنه أراد المكاتبه على حيالها، دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودات فقد قال محالاً، ولا يكاد يخفى على الفصيح إذا

(١) ينظر: البرهان ٣٤١/١، المستصفى ٥٧/٢، روضة الناظر ٥٦٦/٢، الأشباه والنظائر لابن السبكي ١٣٤/٢، البحر المحيط ٧٣/٤، ٧٤.

(٢) ينظر: البرهان ٣٤١/١، الإحكام للآمدي ٥٨/٣، المستصفى ٥٦/٢، روضة الناظر ٥٦٦/٢.

(٣) ينظر: البرهان ٣٤١/١، الإحكام للآمدي ٥٨/٣، المستصفى ٥٦/٢، روضة الناظر ٥٦٦/٢.

أراد بيان خاص شاذ، فإنه ينص عليه، ولا يضرب عن ذكره وهو يريد، ولا يأتي بعبارة مع قرائن دالة على قصد التعميم وهو يبغي النادر^(١).

هذا في حال تنزيل النص على المكاتبة فقط، أما في حال دخولها ضمن أفراد العام فقوة العموم كما سبق تقتضي دخولها ضمن أفراد العام.

المثال الثاني: طهارة جلد الكلب والخنزير بالدباغ.

المشهور عند الحنفية طهارة جلد الكلب بالدباغ^(٢)؛ لعموم قوله ﷺ: (إذا دُبِغَ الإيهاب فقد طهر)، وعند الشافعية أن جلد الكلب لا يطهر بالدباغ^(٣)؛ فإنه لا يعتاد في العرف دباغ جلده، فلا يرد في الأذهان ذكره إذا جرى ذكر الدباغ، واللفظ في النص ينزل على الاعتياد فيما يدبغ^(٤).

قال الغزالي: "خروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد، بل هو الغالب الواقع، ونقيضه هو الغريب المستبعد"^(٥).

واخرج الجمهور جلد الخنزير، فإنه لا يطهر بالدباغ^(٦). وقال أبو يوسف صاحب أبي حنيفة (ت ١٨٢هـ): أنه يطهر بالدباغ؛ أخذًا من عموم النص^(٧).

(١) البرهان ٣٤١/١.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٨٥/١، البحر الرائق ١٠٧/١.

(٣) ينظر: تحاية المطلب ٢٤/١، الوسيط ٢٢٩/١.

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي ١٢٧/٢.

(٥) المستصفى ٦٠/٢، شفاء الغليل، ص ٤٥.

(٦) ينظر: بدائع الصنائع ٨٦/١، تحاية المطلب ٢٤/١، الوسيط ٢٢٩/١، المغني ٤٩/١.

(٧) ينظر: بدائع الصنائع ٨٦/١.

وذكر ابن العربي في المحصول: أنه زلة قدم؛ فإن العموم يحمل على ما كان شائعاً، وجرت به العادة، ولا يجوز حمل العموم على ما لا يخطر ببال المعمم، ولا ببال السامع المبين له^(١).

وهذه الصورة تفارق صورة المكاتبة السابقة، فمرادهم -هنا- أن الكلب والخنزير لا يخطر بالبال دخولهما ضمن أفراد العام مطلقاً، مع دخولهما باعتبار الوضع، إلا أنهما لم يدخلوا -هنا- للقرينة العرفية.

المثال الثالث: حكم المسابقة على الفيل.

بنى الشافعية الخلاف في مسألة المسابقة على الفيل على هذه المسألة، فمن منع جواز دفع السبق في المسابقة على الفيل ادعى أنه لم يدخل تحت قوله -ﷺ-: (لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل)^(٢)؛ لندرته وكونه لا يخطر ببال الصحابة، وهم المخاطبون بالحديث^(٣).

وهذه الصورة كالمثال الذي قبله، فالفيلة ذات خفاف فيشملها اللفظ العام، إلا أن من رأى خروجه؛ لأن المسابقة عليه صورة نادرة لا تخطر ببال المتكلم والسامع، فلم يعهد المسابقة عليه^(٤).

(١) ص ١٠٠.

(٢) رواه أبو داود في كتاب الجهاد، باب في السبق ٢٢١/٤، برقم: ٢٥٧٤، والترمذي في كتاب الجهاد، باب ما جاء في الرهان والسباق ٢٠٥/٤، برقم: ١٧٠٠، والنسائي في السنن الكبرى ٣٢١/٤، برقم: ٤٤١١. عن أبي هريرة-رضي الله عنه-، وصححه الألباني في الإرواء ٣٣٣/٥، والأرنؤوط في تحقيقه لسنن أبي داود ٢٢١/٤.

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ص ٦٥، المجموع المذهب ٥٢٦/١، الأشباه والنظائر لابن

السيكي ١٢٨/٢.

(٤) ينظر: حاشية العطار ٥٠٨/١.

قال الجويني: "الفيلة ذوات خفاف، وقصْدُ القتال فيها ظاهر، ولكن من حيث يبعد أنها خطرت لرسول الله - ﷺ - إذا ذُكر الحُفّ، ذكر الأصحاب فيها خلافاً"^(١).

المثال الرابع: تأخر صيام المتمتع العادم للهدي.

المتمتع العادم للهدي يصوم ثلاثة أيام في الحج^(٢)، ولو آخر طواف الزيارة عن أيام التشريق وصامها، لا يكون أداءً، وإن بقي الطواف؛ لأن تأخيرها عن أيام التشريق مما يبعد ويندر، فلا يقع مراداً من قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾^(٣)، بل تحمل الآية على الغالب المعتاد^(٤).

المثال الخامس: قتل المسلم بالذمي.

أول بعض الحنفية قوله - ﷺ -: (المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم، ألا لا يُقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده)^(٥).

بأن المراد لا يقتل المسلم بالمستأمن، وأما الذمي الذي صار من أهل الدار، وثبت له عصمة الذمة على التأييد فيتساوى مع المسلم في العصمة^(٦).

(١) نهاية المطلب ١٨ / ٢٣١.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٣٨٧/٢، التاج والإكليل ٣٢٨/٣، الحاوي ٤٥٥/٣، المغني ٤١٨/٣.

(٣) من الآية (١٩٦) من سورة البقرة.

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي ١٢٧/٢، التمهيد للإسنوي، ص ٣٤٥، تشنيف المسامع ٦٤٣/٢.

(٥) الحديث رواه أبو داود في كتاب الجهاد، باب في السرية رد على أهل العسكر ٣٧٩/٤، برقم: ٢٧٥١، والنسائي في السنن الكبرى في كتاب القسامة، باب القود بين الأحرار والمماليك في النفس ٣٧٩/٤، برقم: ٢٧٥١، وابن ماجه في كتاب الديات، باب المسلمون تتكافأ دماؤهم ٦٩٠/٣، برقم: ٢٦٨٣، وصححه ابن عبد الهادي في التنقيح ٤٦٠/٤، والألباني في الإرواء ٢٦٥/٧.

(٦) ينظر قول الحنفية في: البحر الرائق ١٩/٥.

وذكر ابن العربي: أنه تأويل بعيد لا يخطر على البال؛، فإن أهل الذمة هم المخاطبون، وهم المقصودون، وهم المنافسون في الدار، والمتوقع منهم إراقة الدماء، وأخذ الأموال ففيهم وقع البيان؛ وأما المستأمن الذي يقيم يومًا أو شهرًا أو أقل فلا منافسة معه، بل ربما لا يخطر بالبال فكيف يكون مقصودًا في تأويل الحديث^(١).

وهذا البعد في حال تنزيل النص على صورة المستأمن فقط، أما في حال دخولها ضمن أفراد العام فقوة العموم تقتضي دخولها ضمن أفراد العام.

المثال السادس : النظر إلى العضو المبان - المنفصل - من المرأة الأجنبية.

قال بعض الشافعية بعدم التحريم؛ ذلك لندرة كونه محل فتنه؛ فإنه لا يخطر على البال^(٢)، وبالنظر إلى عموم المنع من النظر للأجنبية، فلا يحل للرجل النظر إلى العضو المبان من الأجنبية^(٣).

المثال السابع: من قتل نفسه، هل تلزمه الكفارة، وتخرج من تركته؟

وصورتها: أن من جنى على نفسه خطأ، فقتل نفسه بعود سهمه عليه - مثلاً-^(٤).

(١) ينظر: المحصول، ص ١٠٠، ١٠١.

(٢) وبه قال الحنابلة؛ لزوال الحرمة بالانفصال. ينظر: المجموع المذهب ٥٢٥/١، قواعد الحصني ٩١/٣، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٣١، مطالب أولي النهى ١٨/٥.

(٣) وهو الصحيح من مذهب الحنفية والشافعية ينظر: الفتاوى الهندية ٣٢٩/٥، الوسيط ٣٥/٥، المجموع المذهب ٥٢٥/١.

(٤) ينظر: الحاوي ٣٥٧/١٢.

هل تجب عليه الكفارة وتخرج من تركته، أو لا؟ فيه قولان:
الأول: أنه لا تلزمه الكفارة، فجنايته هدر، فلا يندرج قاتل نفسه في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ﴾^(١)؛ نظرًا لعدم خطوره في البال، لأن ذلك يستدعي تغايرًا بين القاتل والمقتول^(٢).

والثاني: من قال بلزوم الكفارة، فلدخولها في عموم قتل النفس خطأ^(٣).

المثال الثامن: دخول المتشبهين بالنساء بأولي الإربة.

في تفسير قوله الله تعالى: ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾^(٤)، حمله بعضهم على المتشبهين بالنساء، وذكر الجويني أن هذا لا يصح، وهو بعيد؛ إذ لا يخطر بالبال انعدام شهوته بالنساء، بل حكمهم حكم الرجال^(٥).

* * *

(١) من الآية (٩٢) من سورة النساء.

(٢) وهو قول الحنفية، ووجه عند الشافعية والحنابلة. ينظر: الحاوي ٣٥٧/١٢، المغني ٥١٤/٨، المجموع المذهب ٥٢٥/١.

(٣) وهو الصحيح عند الشافعية، والمالكية، ووجه عند الحنابلة ينظر: الحاوي ٣٥٧/١٢، التاج والإكليل ٣٢٥/٨، المغني ٥١٤/٨، المجموع المذهب ٥٢٥/١.

(٤) من الآية (٣١) من سورة النور.

(٥) ينظر: نهاية المطلب ٣٥/١٢.

المطلب الثاني: التطبيق على أقوال العلماء.

وهو الذي مثل له المقرئ على القاعدة، فقد مثل لكلام العلماء وأنه لا يجوز حمله على ما لا يخطر بالبال، وذكر مثلاً واحداً، وهو:

أن الأكثر حملوا إطلاق ابن الماجشون (ت ٢١٢هـ)، وسحنون (ت ٢٤٠هـ) النجاسة على الكلب على سؤره^(١)؛ لمجرد أن سؤر الكلب^(٢) في المذهب نجس^(٣)، وهذا الحمل لا يصح إلا بدليل يقتضي ذلك منهما؛ لجواز مخالفتها للمذهب، فيجوز أن يكونا ذهبا إلى نجاسة عين الكلب، وخالفاً المشهور من المذهب^(٤).

فهذا المثال مثل به للقاعدة على أنه لا يجوز تفسير كلام العلماء بما يبعد ولا يخطر بالبال؛ فإرادة السؤر مع نصهما أن الكلب نجس؛ ليوافق قولهما المذهب لا يصح، ومخالفة المذهب واردة ولها نظائر، مثل:

ما قاله ابن أبي زيد القيرواني (ت ٣٨٦هـ) في نفي ابن حبيب (ت ٢٣٨هـ) اشتراك الظهر والعصر: هذا خلاف قول مالك (ت ١٧٩هـ) وأصحابه^(٥).

(١) ينظر: قواعد المقرئ ٢٥٠/١، وينظر قول ابن الماجشون وسحنون في: جامع الأمهات ٣٢/١، التاج والإكليل ١٢٩/١.

(٢) السؤر: بالهمزة والضم من الفأرة وغيرها، كالريق من الإنسان، والسؤر: البقية والفضلة. ينظر: القاموس المحيط، ص ٤٠٣، المصباح المنير ٢٩٥/١.

(٣) ينظر: جامع الأمهات ٣٢/١، التاج والإكليل ١٢٩/١.

(٤) ينظر: قواعد المقرئ وحاشية المحقق عليه ٢٥٠/١.

(٥) ينظر: ٢٥١/١.

ويمكن أن يمثل له-أيضاً-: بما ذكره ابن عابدين بأن الأولى ما جاء في النهر من أن الولي هو: العصبه، وهو: من يأخذ كل المال، إذا انفرد، والباقي مع ذي سهم^(١)، ولا يرد عليه أن العصبه هنا لا يأخذ كل المال ولا شيئاً منه؛ لأن المقصود ما عُرِف في باب الإرث، فلا يرد أنه لا ميت هنا؛ إذ تكلف التأويل عند ظهور المعنى غير لازم، والاعتراض بما لا يخطر بالبال غير وارد، بل ربما يعاب على فاعله كما عيب على من أورد على تعريفهم الماء الجاري بأنه: ما يذهب بتبنة أنه يصدق على الحمار.

وله نظائر، مثل قولهم في نفقة الأرحام: تجب النفقة على الوارث بقدر إرثه، مع أن الكلام في النفقة على الحي^(٢).

ومما يمكن أن يمثل به: على عدم جواز تفسير كلام العلماء بالاحتمال البعيد الذي لا يخطر بالبال: بالخلاف بين أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ) وصاحبيه في حكم الاقتصار في السجود على الأنف دون الجبهة.

فيجوز عند أبي حنيفة الاقتصار على الأنف، ولا يجوز عند صاحبيه، وجاء في بعض كتب الحنفية رجوعه إلى قولهما، فيكون الاتفاق قائم بينه وبين صاحبيه على عدم الجواز، قالوا: وهو المتعارف المتبادر إلى الذهن^(٣).

إلا أن ابن عابدين ذكر أن في الحمل على الاتفاق نظر، وهو بعيد ولا يخطر بالبال؛ فالمتبع لكتب المذهب يجدها مشحونة بنصب الخلاف في هذه

(١) ينظر: النهر الفائق شرح كنز الدقائق ٢/٢٠٩.

(٢) ينظر: رد المختار ٣/٧٦.

(٣) ينظر: البحر الرائق ١/٣٣٥، ٣٣٦.

المسألة، فيبعد الحمل على الاتفاق بينه وبينهما، كيف ولفظ المبسوط: وإن سجد على الأنف دون الجبهة جاز عند أبي حنيفة، ويكره ولم يجز عند أبي يوسف ومحمد (ت ١٨٩هـ) (١).

المطلب الثالث: التطبيق على أقوال عامة المكلفين

هذه القاعدة يمكن تطبيقها فيما يتعلق بمقاصد الناس في معاملاتهم، ووصاياهم، وأوقافهم، وغيرها، وعلى ماذا يجب أن تحمل، فالأصل أن تحمل أقوال الناس على ألفاظهم المفهومة مباشرة، ولا يجوز تفسير كلامهم بالمحتمل البعيد، مما يخالف ألفاظهم الجارية على ألسنتهم وقت التعاقد، أو أعرافهم وعاداتهم؛ إذ يؤدي حمل اللفظ المحمل على خلاف نية المتكلم وقصده إلى النزاع والخصومات، إلا أن يدل القصد بقرينة على الاحتمال البعيد، كما سبق توضيحه في أدلة القاعدة وضابطها.

ومما يمكن أن يمثل به -هنا-:

المثال الأول: لو أوصى برقيق هل يدخل الخنثى مع ندرته؟

من أوصى بعرق رقة (٢)، أو قال الموصي: أعطوا فلاناً رأساً من رقيقي (٣)، فلو كان ضمن رقيقه خنثى هل يجزئه؟ خلاف مبني على هذه القاعدة: فبناء على القاعدة: يجزئه عتق وإخراج الخنثى، مع ندرته وكونه لا يخطر بالبال، وليس في هذا نقض للقاعدة؛ لأن عموم اللفظ اشتمل على الخنثى؛

(١) ينظر: منحة الخالق مع البحر الرائق ١/٣٣٥، ٣٣٦، وما ذكره في المبسوط ١/٣٤.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي ٢/١٢٨، البحر المحيط ٤/٧٢.

(٣) ينظر: نهاية المطلب ١١/١٥٧.

فإن اللفظ المجرى على حقيقة عمومته يتناول النادر مع تناوله لغيره، وأما إفراده بالحكم بمعنى أنه لا يجوز إخراج غيره، فلا يجوز حمل اللفظ على النادر الذي لا يخطر بالبال^(١).

والوجه الآخر أنه: لا يجزىء^(٢)، ولا يكون بذله وفاءً باللفظ؛ فإن هذا الاسم يتناول ما يفهم منه في العرف، والحنثى ينذر اتفاق وجوده، فلا يتناوله الاسم العام.

قال إمام الحرمين: "ومن منع فهو في غاية البعد؛ لأن عموم اللفظ اشتمل على الحنثى؛ فإن اللفظ المجرى على حقيقة عمومته يتناول النادر مع تناوله لغيره"^(٣).

المثال الثاني: من حلف لا يأكل لحمًا أو بيضًا هل يدخل لحم وبيض الحوت؟

من أهل العلم من يوجب على الحالف ألا يأكل اللحم أو البيض الحنث بأكل لحم الحيتان أو بيضها، لوقوع اسم اللحم والبيض على ذلك، والصحيح أنه لا يحنث؛ لأن أكل لحم الحوت وبيضه نادر لا يخطر بالبال، وإخراجه من العموم مع دخوله في اللفظ وضعًا إنما كان ذلك لوجود القرينة العرفية، وهي: أن الألفاظ إنما تحمل على ما يعلم من قصد المتكلم بها، لا على ظواهرها^(٤).

(١) ينظر: نهاية المطلب ١١/١٥٧، الوسيط ٤/٤٤٣، الأشباه والنظائر للسبكي ٢/١٢٨، البحر المحيط ٤/٧٢.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي ٢/١٢٨، البحر المحيط ٤/٧٢.

(٣) نهاية المطلب ١١/١٥٨.

(٤) ينظر: المقدمات الممهدة ٢/٤٣٠، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ١٩٠.

المثال الثالث: لو حلف لا يأكل اللحم، فأكل لحم الميتة.

يجري فيه خلاف، وقياسه أنه يحنث بناء على أن اسم اللحم يطلق في حقيقة اللسان على لحم الميتة، إطلاقه على المذكى، وبالنظر للقاعدة فإنه لا يحنث، لأنه يندر ولا يخطر بالبال أن المراد لحم الميتة، ومطلق الألفاظ ينصرف إلى المقصود الذي يخطر للألفاظ^(١).

ويجري الخلاف فيمن حلف لا يأكل الميتة، فأكل السمك، فإنه لا يحنث بناء على أنه لا يخطر على البال السمك^(٢).

المثال الرابع:

لو حلف لا يشرب ماءً، لم يحنث بالتغيير بالزعفران^(٣)؛ لأنه لا يخطر بالبال أنه المراد.

المثال الخامس:

أورد بعضهم في باب القذف أن من قال لعربي: يا بُنْطِي^(٤)، فلا يعد من القذف.

لأن العرف في مثله أن يراد نفي المشابحة في الأخلاق أو عدم الفصاحة، وأما قذف أمه أو جدة من جداته لأبيه فلا يخطر بالبال^(٥).

* * *

(١) ينظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ص ٦٦، المجموع المذهب ٥٢٧/١، الأشباه والنظائر لابن الملتن ٣٩٤/٢.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل، ص ٦٦، الأشباه والنظائر لابن الملتن ٣٩٤/٢.

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ١٨٨.

(٤) النبط: جيل من الناس كانوا ينزلون سواد العراق ثم استعمل في أخلاط الناس وعوامهم والجمع أنباط، ويقال: إنما سموا نبطاً لاستنباطهم ما يخرج من الأرضين. ينظر مادة (نبط) في: المصباح المنير ص ٥٩٠، تاج العروس ١٣١/٢٠.

(٥) ينظر: النهر الفائق شرح كنز الدقائق ١٥٨/٣.

الخاتمة

- الحمد لله رب العالمين، والحمد له أولاً وآخراً، وأصلي وأسلم على نبينا محمد - ﷺ -، وعلى آله وصحبه أجمعين، وفيما يلي عرض لأهم نتائج هذا البحث:
١. أن الشريعة الإسلامية جاءت صريحة، سهلة، ميسرة، لا تكلف في فهمها واستيعابها.
 ٢. ٢. أن الأصل في تفسير الكلام الصادر من الشارع أو من الناس حسب ما تقتضيه عاداتهم عند صدوره.
 ٣. أن من المناسب عند عدم ظهور قرائن تفسر النص بخلاف ظاهره، أن يحمل على ما ظهر من لفظه، ولا يجوز حمله على المعنى البعيد الخفي.
 ٤. أن الشريعة راعت بقاء العلاقات الإنسانية متوازنة، وسدت الطرق المؤدية إلى الخصومات، ومنها تفسير كلام المكلفين في معاملاتهم بما يبعد ويخفى.
 ٥. أن القاعدة محل البحث لها علاقة بقواعد أصولية وفقهية، سواء من جهة تأصيلها، أو ما يدل عليه مفهومها أو منطوقها.
 ٦. أنه يجوز حمل كلام المتكلم على ما لا يخطر بالبال إن توافرت القرائن، سواء بالنظر إلى حال المتكلم أو حال المخاطب، ولا يجوز الحمل لمجرد الوهم الطارئ.
 ٧. أن الأدلة متظافرة من اللغة والشرع وعرف الفقهاء والناس على تقرير معنى القاعدة.
 ٨. أن التطبيقات على القاعدة متنوعة ما بين كلام الشرع، وكلام الناس.
- وأخيراً:** فإن الباحث يوصي بأن يُلتفت إلى هذه القاعدة باستقراء التطبيقات عليها ما أمكن، وتخريج النوازل المعاصرة عليها، مما لم يتسع له نطاق هذا البحث.
- وفي الختام:** هذا جهد المقل، وحسبي أني ما ادخرت وسعاً لإبراز هذه القاعدة وتأصيلها، فما كان فيها من صواب فأسأل الله تعالى أن يتقبله ويجعله خالصاً لوجهه، وما كان فيها من خطأ فحسبي أني اجتهدت، وأسأل الله العفو عن الزلل.

فهرس المراجع

١. الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الأمدي. (ط٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ).
٢. إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي. (بيروت: دار المعرفة)
٣. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني. (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ).
٤. الأشباه والنظائر، لتاج الدين عبد الوهاب السبكي. (ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ).
٥. الأشباه والنظائر، لجلال الدين السيوطي، (ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ).
٦. الأشباه والنظائر، لزين الدين ابن نجيم، تحقيق: زكريا عميرات، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ).
٧. الأشباه والنظائر لسراج الدين ابن الملتن. تحقيق: مصطفى الأزهرى، (ط١، مصر: دار ابن عفان-الرياض: دار ابن القيم، ١٤٣١هـ).
٨. الأشباه والنظائر لابن الوكيل. تحقيق: محمد إسماعيل، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ).
٩. أصول ابن مفلح، لمحمد بن مفلح. تحقيق: د. فهد السدحان، (ط١، مكتبة العبيكان، ١٤٢٠هـ).
١٠. أصول السرخسي، لشمس الأئمة السرخسي، (بيروت: دار المعرفة)
١١. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية. تحقيق: محمد عبد السلام، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ).
١٢. الأمانة في إدراك النية، لأبي العباس شهاب الدين القرافي، (بيروت: دار الكتب العلمية).
١٣. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين بن إبراهيم، المعروف بابن نجيم المصري، ومعه تكملته، ورجعت للحاشية: منحة الخالق لابن عابدين. (ط٢، دار الكتاب الإسلامي).

١٤. البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين الزركشي. (ط١، دار الكتب، ١٤١٤هـ).
١٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني الحنفي. (ط٢، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ).
١٦. البدر الطالع في حل ألفاظ جمع الجوامع، لمحمد بن أحمد الشرييني. تحقيق: سيد الشافعي. (ط٢، القاهرة: دار الرسالة، ١٤٣٩هـ).
١٧. البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب. (ط٤، مصر: دار الوفاء، ١٤١٨هـ).
١٨. تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد بن محمد الزبيدي. تحقيق: مجموعة من المحققين. (دار الهداية).
١٩. التاج والإكليل لمختصر خليل، لأبي عبد الله المواق المالكي. (ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ).
٢٠. التحقيق والبيان في شرح البرهان، لعلي بن إسماعيل الأبياري. تحقيق: علي الجزائري. (ط١، الكويت: دار الضياء، ١٤٣٤هـ).
٢١. تقريب الوصول إلى علم الأصول، لأبي القاسم جزى الكلبي الغرناطي (ت ٧٤١هـ). تحقيق: عبد الله الجبوري. (ط١، الأردن: دار النفائس، ١٤٢٢هـ).
٢٢. تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، لبدر الدين الزركشي. تحقيق: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع. (ط١، مكتبة قرطبة، ١٤١٨هـ).
٢٣. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لجمال الدين الإسني. تحقيق: محمد بن حسن هيتو. (ط١، دار الرائد العربي، ١٤٢٢هـ).
٢٤. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، لشمس الدين أحمد بن عبد الهادي الحنبلي. تحقيق: سامي بن جاد الله وعبد العزيز الحبابي، (ط١، الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٨هـ).
٢٥. جامع الأمهات، لابن الحاجب المالكي. تحقيق: أبو عبد الرحمن الأخضر، (ط٢، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ).
٢٦. جمع الجوامع لتاج الدين ابن السبكي (ت ٧٧١هـ) رجعت للمطبوع مع الدرر اللوامع لأحمد بن لإسماعيل الكوراني. (ط١، بيروت: دار صادر-بيروت، استانبول:

مكتبة الإرشاد ١٤٢٨هـ).

٢٧. حاشية العطار على شرح المحلى على جمع الجوامع لحسن العطار، (بيروت: دار الكتب العلمية).

٢٨. الحاوي الكبير شرح مختصر المزني لأبي الحسن بن حبيب البصري، الشهير بالماوردي. تحقيق:

علي معوض - عادل عبد الموجود، (ط١، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ).

٢٩. الدر المختار مع رد المختار لابن عابدين، محمد أمين الحنفي، (ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢ هـ).

٣٠. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين السبكي. تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٩ هـ).

٣١. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب للشوشاوي. تحقيق: د. أحمد السراح، د. عبد الجبرين. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٥ هـ).

٣٢. روضة الناظر وجنة المناظر، لموفق الدين بن قدامة. تحقيق: د. عبد الكريم النملة. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٦ هـ).

٣٣. سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرناؤوط. (دار الرسالة العالمية).

٣٤. سنن الترمذي. تحقيق: أحمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوه، (ط٢، مصر: مصطفى البابي الحلبي).

٣٥. سنن أبي داود لسليمان بن الأشعث السجستاني. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد قرة. (ط١، دار الرسالة، ١٤٣٠ هـ).

٣٦. شرح القواعد الفقهية لأحمد بن الشيخ محمد الزرقاء (ط٢، دمشق: دار القلم، ١٤٠٩ هـ).

٣٧. شرح المعالم في أصول الفقه لابن التلمساني. تحقيق: عادل عبد الموجود - علي معوض. (ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٩ هـ).

٣٨. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل لأبي حامد الغزالي، (ط١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٨ هـ).

٣٩. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر الجوهري. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧ هـ).

٤٠. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري. تحقيق: محمد زهير، ترفيم: محمد فؤاد عبد الباقي، (ط ١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).
٤١. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج النيسابوري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
٤٢. العقد المنظوم في الخصوص والعموم، لشهاب الدين القرافي. تحقيق: أحمد الختم عبد الله، (ط ١، مصر: دار الكتبي، ١٤٢٠هـ).
٤٣. عمل من طب لمن حب، للقاضي أبي عبد الله المقرئ التلمساني (ت ٧٥٩هـ)، ومعه كليات المسائل الجارية عليها الأحكام. تحقيق: بدر الطبخي. (الناشر: محمد علي بيضون، بيروت: دار الكتب العلمية).
٤٤. غاية الوصول في شرح لب الأصول لتركيا الأنصاري، (مصر: دار الكتب العربية الكبرى).
٤٥. الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، (ط ٢، دار الفكر، ١٣١٠هـ).
٤٦. الفروق لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي. تحقيق: خليل المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ).
٤٧. الفروق اللغوية لأبي هلال الحسن العسكري. تحقيق: محمد إبراهيم سليم. (القاهرة: دار العلم والثقافة).
٤٨. الفوائد السنوية في شرح الألفية للبرماوي. تحقيق: عبد الله رمضان موسى، (ط ١، مصر: مكتبة التوعية الإسلامية، ١٤٣٦هـ).
٤٩. القاموس المحيط، لمجد الدين الفيروزآبادي. تحقيق: مكتب تحقيق التراث، (ط ٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ).
٥٠. القواعد لأبي عبد الله المقرئ. تحقيق: د. أحمد بن حميد. (مكة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث).
٥١. القواعد لتقي الدين الحصني. تحقيق: د. عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، د. جبريل بن محمد بن حسن البصيلي. (ط ١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٨هـ).
٥٢. قواعد الأحكام في مصالح الأنعام لعز الدين بن عبد السلام. تعليق: طه سعد. (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ١٤١٤هـ).

٥٣. القواعد الفقهية، لمحمد الزحيلي، (ط١، دمشق: دار الفكر، ١٤٢٧هـ).
٥٤. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء الكفوي الحنفي. تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة).
٥٥. لسان العرب لجمال الدين بن منظور، (دار صادر - بيروت. ط: الثالثة - ١٤١٤هـ).
٥٦. المبسوط، لشمس الأئمة السرخسي، (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤هـ).
٥٧. مجلة الأحكام العدلية، تأليف: لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء. تحقيق: نجيب هواوي. (الناشر: نور محمد، كراتشي).
٥٨. مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد. (الرياض: دار عالم الكتب، ١٤١٢هـ).
٥٩. المجموع المذهب في قواعد المذهب، للعلائي. تحقيق: مجيد العبيدي، أحمد عباس، (عمان: دار عمار-مكة: المكتبة المكية، ١٤٢٥هـ).
٦٠. المحصول في أصول الفقه لأبي بكر بن العربي المعافري المالكي، تحقيق: حسين علي البدري - سعيد فودة، (ط١، عمان: دار البيارق، ١٤٢٠هـ).
٦١. المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي. تحقيق: محمد الأشقر. (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ).
٦٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي، (بيروت: المكتبة العلمية).
٦٣. المعيار المعرب عن فتاوى أهل أفريقية والمغرب في فقه النوازل لأبي العباس أحمد الونشريسي (ت ٩١٤) تحقيق: محمد عثمان. (الناشر: محمد علي بيضون، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧١هـ).
٦٤. المقدمات الممهدة لأبي الوليد بن رشد القرطبي. تحقيق: الدكتور محمد حجي، (ط١، لبنان: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ).
٦٥. المنثور في القواعد الفقهية، لبدر الدين الزركشي، (ط٢، الكويت: وزارة الأوقاف، ١٤٠٥هـ).
٦٦. المغني لموفق الدين بن قدامة المقدسي، (مكتبة القاهرة).
٦٧. مقاييس اللغة لأحمد بن فارس. تحقيق: عبد السلام هارون، (دار الفكر - ١٣٩٩هـ).

٦٨. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى لمصطفى السيوطي. (ط٢، المكتب الإسلامي، ١٤١٥هـ).
٦٩. الممتع في القواعد الفقهية، لمسلم الدوسري، (ط١، الرياض: دار زديني، ١٤٢٨هـ).
٧٠. منع الموانع عن جمع الجوامع لتاج الدين السبكي. تحقيق: د. سعيد الحميري، (ط١، دار البشائر، ١٤٢٠هـ).
٧١. الموافقات لإبراهيم بن موسى الغرناطي الشاطبي. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. (ط١، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ).
٧٢. نفائس الأصول في شرح المحصول لشهاب الدين القرافي، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، (ط١، مكة: نزار الباز، ١٤١٦هـ).
٧٣. النهر الفائق شرح كنز الدقائق، لسراج الدين ابن نجيم الحنفي. تحقيق: أحمد عزو عناية، (ط١، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ).
٧٤. نهاية المطلب في دراية المذهب، لأبي المعالي الجويني. تحقيق: عبد العظيم الديب، (ط١، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ).
٧٥. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية لمحمد صدقي البورنو، (ط٤، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ).
٧٦. الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، لمحمد الزحيلي، (ط٢، دمشق: دار الخير، ١٤٢٧هـ).
٧٧. الوسيط في المذهب، لأبي حامد الغزالي. تحقيق: أحمد إبراهيم، محمد تامر. (ط١، القاهرة: دار السلام، ١٤١٧هـ).

* * *



المفردة القرآنية في قصة مراودة النسوة ليوسف عليه السلام

د. دخيل بن عبد الله الدخيل
قسم القرآن وعلومه – كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية





المفردة القرآنية في قصة مراودة النسوة ليوسف عليه السلام

د. دخيل بن عبد الله الدخيل
قسم القرآن وعلومه – كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تاريخ تقديم البحث: ٢٣ / ١ / ١٤٤١ هـ تاريخ قبول البحث: ٢ / ٦ / ١٤٤١ هـ

ملخص الدراسة:

ارتكز هذا البحث على المفردة القرآنية واختص بما جاء في قصة مراودة النسوة ليوسف عليه السلام، مبرزاً دلالات المفردة في القصة ودراستها وفق التركيب اللغوي والنظم القرآني، وقد سلطت الضوء على بعض المتراذفات للمفردة، ثم تحليلية آيثار المفردة القرآنية في قصة المراودة، مع ما تضمنه البحث من مقدمات وتعريف كمدخل للبحث.

الكلمات المفتاحية: المفردة القرآنية ، قصة المراودة، يوسف عليه السلام.

The quranic vocabulary in the story of the womenms courtship of joseph, peace be upon him

Dr.Dakheel bin Abdullah AlDakheel

Department of Holy Quran and its Sciences - College of Fundamentals of Religion

Imam Muhammad Bin Saud Islamic University

Abstract :

This research was based on the Qur'anic' Vocabulary, and it focuses on what was stated in the story of the attempt to seduce Prophet Yusuf (Joseph) by women Highlighting the Vocabulary meanings in the story and examine them according to the linguistic and Quranic context. I focused also on some synonyms for the Vocabulary and then revealed the reasons for choosing the Qur'anic Vocabulary in the story of the attempt to seduce. Besides, the research contents, including introduction and definitions.

key words: Quranic vocabulary, the story of seduction , Prophet Yusuf (Joseph).

المقدمة:

الحمد لله منزل الكتاب، أعجز به العباد، سالم من النقص والتحريف والتبديل، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تكفل الله بحفظه، وتحدى الخلق أن يأتوا بمثله، ومن زمرهم العرب الفصحاء، ومن بلغوا بالبيان علو المجد والشأو، إفراداً وتركيباً، فمفرداته سُبكت حُرُوفُها، رقاقة المعنى، مناسبة المكان مستقرة في السياق، أحاطت مفرداته باللسان العربي فألقت زَبَدَه، واستأثرت بِزُبْدِه، تحار فيه الألباب، فهل من مُدَكِّرٍ؟!.

إن من أعظم وجوه الإعجاز القرآني؛ الإعجاز البياني، الذي اتفق عليه العلماء تقديمًا؛ فتأملوه بين من يرى الإعجاز نظاماً، ومن يراه إفراداً وتركيباً، فوجدت في نفسي أن أُسَلِّط الضوء على المفردة القرآنية وفق وحدة سياقية، وهي قصة مراودة النسوة ليوסף عليه السلام، مبرزاً إيثار المفردة دون غيرها في السياق القرآني، ملتصقاً وجوه الإيثار، مما يعين في التفسير وتصوير الأحداث، ووسمته بـ (المفردة القرآنية في قصة مراودة النسوة ليوסף عليه السلام).

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. تعلقه بكتاب الله وَعَلَيْكُمْ إذ شرفُ العلم بشرف المعلوم.
٢. مراعاة الوحدة السياقية الموضوعية في قصة المراودة، إذ هناك من اعتنى بالمفردة في القرآن ولم يُراعِ الوحدة السياقية الموضوعية.
٣. العمق التأملِي لمثل هذا البحث مما يُنمِّي الملكة التدبُّرية التفسيرية.

أهداف البحث:

١. دراسة المفردة القرآنية في قصة مراودة النسوة ليوسف عليه السلام.
٢. إبراز دلالات المفردة في القصة ودراستها وفق النظم القرآني.
٣. تسليط الضوء على بعض المترادفات للمفردة القرآنية، وبيان وجه عدم إيثارها.

حدود الدراسة:

تناولت الدراسة في هذا البحث إثثار المفردة القرآنية، في وحدة موضوع قصة مراودة النسوة ليوسف عليه السلام.

خطة البحث:

- تضمنت خطة البحث: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وفهارس.
- المقدمة: تتضمن: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهدافه، وحدوده، وخطة البحث، ومنهجه.
- الخطوة: تتكون من مبحثين.
- المبحث الأول: بلاغة المفردة القرآنية وإيثارها، وفيه خمسة مطالب.
- المطلب الأول: البلاغة والفصاحة تعريفهما والفرق بينهما.
- المطلب الثاني: علاقة البلاغة بالإعجاز القرآني.
- المطلب الثالث: تعريف المفردة وخصوصيتها.
- المطلب الرابع: مفردات القرآن بين البناء والمضمون.
- المطلب الخامس: إثثار المفردة والاختيار تعريفهما والفرق بينهما.
- المبحث الثاني: إثثار المفردة في قصة المراودة في سورة يوسف عليه السلام.
- الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.
- فهرس المصادر والمراجع.

المنهج الذي سرت عليه في البحث:

- سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، على النحو الآتي:
١. أذكر المفردة القرآنية في القصة مشيرًا إلى بعض مرادفاتها، مبينًا إثثار المفردة القرآنية دون غيرها، مع مراعاة السياق.
 ٢. أنقل أقوال المفسرين أو اللغويين وغيرهم الدال على إثثار المفردة القرآنية بما يفي بالمطلوب، دون التقصي خشية الإطالة لطبيعة هذه البحوث.
 ٣. تركت عرض الخلاف في الأقوال التفسيرية، لانصباب البحث على المفردة وإثثارها، وخشية الإطالة؛ إلا ما دعت الحاجة إليه.
 ٤. جاءت بعض المفردات في هذا البحث من باب إتمام الصورة وكمال السرد لإيضاح ما بعدها، وليس من باب الإثثار، وأصدرها بعبارة (الإتيان).
 ٥. عزو الآيات القرآنية الواردة في الرسالة إلى سورها مع ذكر رقم الآية.
 ٦. توثيق القراءات من مصادرها الأصلية.
 ٧. تخريج الأحاديث النبوية، والآثار المروية، فإن كان الحديث في الكتب الستة فأذكر المصدر والكتاب والباب ورقم الحديث والجزء والصفحة، وإن كان في غيرها من كتب السنة فأكتفي بالجزء والصفحة، مع الحرص على ذكر حكم العلماء المحدثين على تلك الأحاديث إذا لم يكن في الصحيحين.
 ٨. لم أترجم للأعلام الذين ورد ذكرهم، واكتفيت بذكر سنة الوفاة في المتن بعد الاسم.
 ٩. توثيق النصوص من مصادرها الأصلية، مع الحرص على العزو إليها، ببيان الجزء والصفحة، وفي المعاجم اللغوية فالعزو للمادة اللغوية ثم الجزء والصفحة.
 ١٠. شرح غريب الألفاظ والمصطلحات.
 ١١. وضعت فهرسًا للمصادر والمراجع.

المطلب الأول: البلاغة والفصاحة تعريفهما والفرق بينهما:

- تعريف البلاغة:

- في اللغة: أصل مادة (بلغ) هو الوصول للشيء والمشاركة عليه، يقال: بلغ المكان بلوغاً وصل إليه، وكذلك قوله تعالى ﴿فَإِذَا بَلَغَ أَجْلُهُنَّ﴾ البقرة: ٢٣٤، أي: قاربته، والبلاغة: الفصاحة، وبلغ الرجل، بالضم، أي: صار بليغاً، والبلاغات: كالوشايات. والبُلَغِيُّ: الداهية. وبالغ فلان في أمري: إذا لم يقصّر فيه. والبُلغة: ما يُتَبَلَّغُ به من العيش. وَتَبَلَّغَ بكذا، أي: اكتفى به (١).

وبلغ الرجل بلاغة فهو بليغ وهذا قول بليغ. وتبالغ في كلامه: تعاطى البلاغة وليس من أهلها وما هو ببليغ ولكن يتبالغ (٢).

والبلاغة: أن تظهر المعنى صحيحاً واللفظ فصيحاً (٣).

فالبلاغة في اللغة: هي الوصول للشيء والمشاركة عليه، وما يُتَبَلَّغُ به، وظهور المعنى صحيحاً واللفظ فصيحاً، والجوهري جعل البلاغة هي الفصاحة، وهذا من التوسع اللغوي، أو ممن لا يرى التفريق بينهما، وما سأبينه من التفريق بين الفصاحة والبلاغة هو المختار.

(١) ينظر: الصحاح في اللغة للجوهري: مادة (بلغ): ١٠٧.

(٢) ينظر: أساس البلاغة للزمخشري: مادة (بلغ): ١/٥٨.

(٣) ينظر: الأمالي في لغة العرب للقيلي: ١٦٧/٢.

- و في الاصطلاح: هي مطابقة الكلام لمقتضى حال من يُخاطب به مع فصاحة مفرداته وجُمْلته (١).

تعريف الفصاحة:

- في اللغة:

الْفَصَاحَةُ: البيان. فَصَحَ فَصَاحَةً فهو فصيحٌ من قوم فَصَحَاءَ وَفَصَاحٍ وَفُصِّحَ. وامرأة فَصِيحَةٌ من نسوة فَصَاحٍ وَفَصَائِحَ. وَفُصِّحَ الأعجم، تكلم بالعربية وفُهِمَ عنه. وَأُفْصِحَ، تكلم بالفصاحة. وكذلك الصبي.

وَفُصِّحَ الرجل وَتَفَصَّحَ: إذا كان عربيَّ اللسان فازداد فَصَاحَةً. وَالتَّفَصُّحُ: استعمال الفصاحة، وقيل: التشبه بالفُصَحَاءِ، وقد أَفْصَحَ الكلام وَأُفْصِحَ به. وَأُفْصِحَ عن الأمر. ويوم مُفْصِحٌ، لا غيم فيه ولا قُرَر. وَأُفْصِحَ اللبن وَفَصَّحَ: ذهب رغوته وخلص. وذهب اللبأ عنه. وَأُفْصَحَتِ الشاة والناقة، خلص لبنهما. والاسم الْقَصِيحُ. وربما سُمِّيَ اللبنُ فَصْحًا وَفَصِيحًا. وَأُفْصِحَ الصبح، بدا ضوؤه واستبان. وكل ما وضع فقد أَفْصَحَ. وَأُفْصِحَ لك فلان، بيَّن ولم يُجْمِمْ (٢).

(١) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني: ٤١/١، وجواهر البلاغة للهاشمي: ٣٤/١، والبلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها للميداني: ١٠٤/١.

(٢) ينظر: الصحاح في اللغة للجوهري: مادة (فصح): ٨١٣، المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده مادة (ف ص ح): ٤٦٨/١.

فالفصاحة في اللغة: البيان. ف"الفاء والصاد والحاء أصل يدل على خلوص في شيء ونقاء من الشوائب"(١).

الفصاحة في الاصطلاح: فصاحة المفردة، هي: خلوصها من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس(٢).

الفرق بين الفصاحة والبلاغة:

اختلفت أقوال العلماء في بيان الفرق بينهما(٣): والذي استقر عليه كلام البلاغيين، أن كلاً منهما يقع صفة لمعنيين: أولهما الكلام، وثانيهما المتكلم. فتقول: شعر فصيح أو بليغ، وشاعر فصيح أو بليغ. وتختص الفصاحة بكونها صفة للمفرد فيقال: لفظة فصيحة ولا يقال لفظة بليغة. قال ابن سنان الخفاجي (ت: ٤٦٦هـ): "والفرق بين الفصاحة والبلاغة، أن الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ، والبلاغة لا تكون إلا وصفاً للألفاظ مع المعاني. لا يقال في كلمة واحدة لا تدل على معنى يفضل عن مثلها بليغة، وإن قيل فيها إنها فصيحة. وكل كلام بليغ فصيح وليس كل فصيح بليغاً، كالذي يقع فيه الإسهاب في غير موضعه"(٤).

(١) مقاييس اللغة: مادة (فصح): ٤/٥٠٦.

(٢) الإيضاح في علوم البلاغة للقرظي: ١/٢١، البلاغة الواضحة لعلي الجارم ومصطفى أمين: ٥.

(٣) ينظر: كتاب الصناعتين: ٧-٩، وجواهر البلاغة للهاشمي: ١٧-١٩، ٤٣.

(٤) سر الفصاحة للخفاجي: ٢٠.

وقد وضع ذلك في قوله: " لأن الفصاحة تنبئ عن اختيار الكلمة وحسنها وطلاوتها"(١).

أما فصاحة الكلام، فتكون في براءته من عيوب ثلاثة: وهي: ضعف التأليف، وتنافر الكلمات، والتعقيد(٢).

المطلب الثاني: علاقة البلاغة بالإعجاز القرآني:

ارتبطت البلاغة بالإعجاز، ولعل أكبر دليل على العلاقة بينهما هو أن الإعجاز إذا أطلق أُريد به البلاغة نفسها(٣) ولعل الغرض الديني كان أكثر الأسباب مدعاة لظهور البحث البلاغي الذي كان له الأثر الكبير في تطور البلاغة العربية(٤) " إذ تُعدُّ البلاغة والإعجاز توأمين يصعب التمييز بينهما "(٥). فقد ولد التأليف في البيان في جو القرآن؛ لأنَّ البيان من أهم ما أُعتمد عليه في خدمة العقيدة الإسلامية؛ لأنَّه يعمل على إبراز معاني القرآن في وجوه الجمال التي يمتاز بها. ويبين الإعجاز من نواحي عدة من حيث المعنى والأسلوب(٦) كما صرح بذلك أبو هلال العسكري (ت: ٣٩٥هـ) إذ قال: " اعلم علَّمك الله الخير وقِيَّضه لك وجعلك من أهله أن أحق العلوم بالتعلم وأولاها بالتحفظ بعد

(١) سر الفصاحة للخفاجي: ٢٨.

(٢) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: ٢٨/١-٣٨.

(٣) ينظر: تاريخ فكرة إعجاز القرآن: ٤٤.

(٤) ينظر: البلاغة عند السكاكي: ٢٦٩.

(٥) نظرية إعجاز القرآن عند عبد القاهر الجرجاني: ١٢٦.

(٦) ينظر: البيان العربي: ١٦-١٧.

معرفة الله جل ثناءؤه، علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة التي يعرف بها إعجاز كتاب الله " (١) . ولأجل هذا اعتنى بعض العلماء بتناول معاني القرآن وإعجازه، فنشأت الدراسات القرآنية التي كان لها اتصال وثيق بالبلاغة والنقد؛ إذ أكد العلماء ما للأساليب البلاغية من أثر في توجيه النص القرآني وتأويله، وفي نفسية المتلقي من شعور وإحساس في قوة اللغة وأسلوبها. والعلماء متفقون على أنَّ القرآن أتى بأفصح الألفاظ وفي أحسن التأليف، وأنه معجز في ترتيبه ونظمه كما هو معجز في أسلوبه ولفظه، فما من سورة أو آية بل ما من كلمة أو حرف؛ إلا وضع في موضعه اللائق به لحكمة يعلمها منزله ﷻ ولو نزعته منه كلمة ثم أدير لسان العرب على أحسن منها لن يوجد ذلك، ولن تتسع له اللغة بكلمة واحدة (٢) . كما قال الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ) موضحاً ما لاختيار اللفظ ونظمه في السياق من أهمية: " والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والقروي والبدوي، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وصحة الطبع، وكثرة الماء، وجودة السبك " (٣) . وأشار الرماني (ت: ٣٨٤هـ) إلى تلاؤم الحروف وتعديلها في التأليف، والمتلائم في الطبقة العليا والقرآن كله متلائم بين لمن تأمله (٤) . ويبين الخطابي (ت: ٣٨٨هـ) أن القرآن جاء بأفصح الألفاظ، وفي

(١) الصناعتين: ٩.

(٢) ينظر: نظم الدرر: ١٠/١-١١، والإعجاز البياني في ترتيب القرآن الكريم: ٢٣٨.

(٣) الحيوان: ٣/١٣١.

(٤) ينظر: النكت في إعجاز القرآن: ٨٨.

أحسن النظم تأليفاً، مُصَمِّمًا أصحَّ المعاني^(١). ويشير الباقلاني (ت: ٤٠٣ هـ) إلى أن الإعجاز القرآني جاء في عجب نظمه وبديع تأليفه ورصفه^(٢). وكذا الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) يرى أن الإعجاز في الترتيب والنسق الذي تراه في ألفاظ القرآن والغرض الذي سبقت فيه^(٣).

والرازي (ت: ٦٠٦ هـ) يرى أن من الإعجاز القرآني ما يكون في لطائف نظمه وبدائع ترتيبه وفصاحة ألفاظه وشرف معانيه^(٤).

فهذه النصوص وإن اختلفت عباراتها؛ فهي دالة على أن القرآن جامع بين اختيار فصيح المفردة ونظمها في سياق بأوضح المعاني وأصحها.

وجاء الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) فوضع نظرية النظم التي تقوم على تحليل علم المعاني على أساس التركيب النحوي، فاللفظ المفرد لا يمكن أن يكون له قيمة معنوية إلا عن طريق النظم، يقول: "وهل تجد أحداً يقول: هذه اللفظة فصيحة، إلا هو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها وفضل مؤانستها لأخواتها"^(٥).

(١) ينظر: بيان إعجاز القرآن: ٢٣.

(٢) ينظر: إعجاز القرآن: ٣٥.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز: ٢٤١.

(٤) ينظر: التفسير الكبير: ١/٣٩٤.

(٥) دلائل الإعجاز: ٣٦.

وبعد هذا العرض فإن هذا البحث قائم على ما جاء من تفريق بين البلاغة والفصاحة، وإيثار المفردة القرآنية على مرادفاتهما بما يقتضيه النظم والتركيب في اختيارها على غيرها. ونؤكد - هنا - أن الألفاظ المفردة ليس الغرض منها أن يفاد بها معانيها المفردة، ودلالاتها عليها، بل الغرض من وراء هذه الدلالة الوضعية إفادة المعاني المركبة بسبب تركيب هذه المفردات في جمل تكون المفردات من عناصرها^(١). وهو ما أشار إليه الجرجاني بقوله: "الألفاظ المفردة التي هي أوضاعُ اللغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها؛ ولكن لأن يُضَمَّ بعضها إلى بعض، فيعرف فيما بينها فوائدها، وهذا علم شريف، وأصلٌ عظيم"^(٢).
فالعناية في هذا البحث بالمفردة لبيان علل ولطائف اختيارها -دون غيرها- التي هي لبنات المعنى التركيبي.

المطلب الثالث: تعريف المفردة وخصوصيتها:

المقصود من كلمة "مفردة":

المفردة تعني الاسم، وتعني الفعل حين يرتبط الاسم بعامل زمني^(٣)، ويدلنا المعجم على أن المفردة تلتقي مع الفرد والمفرد والفردية والجوهرة الفريدة والانفراد،

(١) ينظر: الإجماع في شرح المنهاج للسبكي: ١/١٩٤.

(٢) دلائل الإعجاز: ٥٣٩.

(٣) قال سيبويه: "وأما الفعل فأثقلته أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع... والأحداث نحو: الضرب والحمد والقتل" الكتاب: ١/١٢، قال العكبري شارحاً تعريف سيبويه: "وقد أتى في هذا بالغاية؛ لأنه جمع فيه قوله (أَمْثَلَةٌ)، والأمثلة بالأفعال أحق منها بالأسماء والحروف، وبين أنها مُشْتَقَّة من المصادر، والمراد بأحداث الأسماء ما

وتدل على العدد واحد، وهذا كله نقيض التثنية والجمع، يقول الله تعالى ﴿رَبِّ

لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَرِثِينَ﴾ الأنبياء: ٨٩ (١).

والمفردة هي التي تساهم في الإعجاز القولي في أسلوب القرآن، ولا ترادف مصطلح الكلمة من كل وجه؛ لأن الكلمة قد تعني أحياناً العمل الأدبي، فهي أدواته الفنية، وتعني بالتالي المادة التي يُنسج منها النص، وقد تطلق الكلمة ويراد بها ما يتجاوز انفرادها؛ كقولهم: كلمة الشهادة (٢)، وقد تشترك المفردة مع الكلمة حسب تقسيم النحاة في الاسم والفعل والحرف (٣)، إلا أن لفظ الانفراد يشعر بخروج حروف الربط بين المفردات؛ لأنها أعلق بمسألة النظم، وهو ما سِرْتُ عليه في هذا البحث سوى بعض أحرف المعاني التي تعطي معنىً دقيقاً متكاملًا.

كان فيها عبارة عن الحدث، وهو المصدر؛ لأنه من بين الأسماء عبارة عن الحدث. وقوله: (بنيت لما مضى) الفصل، إشارة إلى دلالتها على أقسام الزمان: الماضي، والحاضر، والمستقبل. ينظر: مسائل خلافية في النحو: ٦٨-٦٩. فالأفعال صيغ أو أبنية تؤخذ من المصادر، فتدل بمادتها على المصدر، وبصيغتها على الزمن.

(١) ينظر: الصحاح: مادة (فرد): ٥١٨/٢، ومقاييس اللغة: ٥٠٠-٥٠١، والمعجم الوسيط: ٦٨٦/٢.

(٢) قال ابن مالك: واحده كلمة والقول عم.... وكلمة بما كلام قد يؤم. قال المرادي: "لأن الكلمة قد يقصد بها في اللغة ما يقصد بالكلام". ينظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك: ٢٧٤/١.

(٣) ينظر: المصدر السابق: ٢٧١/١.

وأما استخدام مصطلح المفردة، دون اللفظة؛ لما يؤكد من خلال الاشتقاق انفرادها بالجمال الفني، الذي لا يؤكد مصطلح اللفظة، وإن كان قد استخدم مصطلح المفردة في الأدب واللغة وكتب الإعجاز إلى جانب مصطلح الألفاظ (١).

خصوصية المفردة القرآنية:

أثبت البيان القرآني قوة في الربط بين المتلقي والنص بمتانة، وهذا الاستحقاق يكمن في ديمومة ربط القارئ بالواقع النفسي في القدرة على إثارة على مر العصور، وإذا كانت مفرداته من مصدر إلهي، فهذا يعني سموه على غيره، فقد نزل باللسان العربي الفصيح، وبخصائص الكلام المبين التي تدل على وجوب الاعتراف بالبيان لمن علم البيان، وهذه الخاصية للمفردة القرآنية تسري في الآيات في تلاؤم تام، ولا يمكن أن نعدّها تَفْضُّلاً أو تَرْفَافاً ذهنيّاً، فالمفردة سامية بنسبتها إلى منزلها في إطار البيان الذي يعيه العربُ خاصّة (٢)، قال الخطّابي (ت: ٣٨٨هـ): "وإنما تعذر على البشر الإتيان بمثله لأُمور، منها: أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية وبأوضاعها، التي هي ظروف المعاني والحوامل لها، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظم التي بها يكون ائتلافها وارتباط

(١) ينظر: جماليات المفردة القرآنية لأحمد ياسوف: ١٩-٢١. رسالة قدمت لنيل درجة الماجستير في

الآداب دار الكتي، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٣٠هـ.

(٢) ينظر: جماليات المفردة القرآنية لأحمد ياسوف: ٣٠.

بعضها ببعض؛ فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوها إلى أن يأتوا بكلام مثله. وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورابط لهما ناظم. وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة، حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه... " (١).

المطلب الرابع: مفردات القرآن بين البناء والمضمون:

إن الناظر في المفردة القرآنية يجدها قد حُسِّنَ اختيارُها بما جمعت بين الرّسم وما تحمله من معنى، بتزامن بين جمال صوت الكلمة وبلوغ المراد منها، وهذا أعلى فصاحة للمفردة؛ فرقة اللفظ، والسلاسة والسهولة والعدوبة، في معنى رائع جزل قريب، تميزه وتفرد، وإن كان الصوت مرحلة متقدمة على المعنى، إلا أنهما مطلب ندر في الشعر والأدب وهو من خصائص القرآن والملازم له، الذي هو كلام الله ﷻ، يقول ابن الأثير (ت: ٦٣٧هـ): "ألا ترى أن السمع يستلذ صوت البلبل، ويميل إليه، ويكره صوت الغراب ويفر منه، والألفاظ على هذا المجرى، فلفظ: (المزنة) أو (الديمة) حسنة يستلذها السمع، ومألوفة الاستعمال، فهي فصيحَةٌ، ولفظة: (البُعاق) يكرهها السمع، وهي نادرة الاستعمال، مع أنَّ الألفاظ الثلاثة من صفات المطر. ومن له أدنى بصيرة يعلم أنَّ للألفاظ في الأذن

(١) بيان إعجاز القرآن للخطابي: ٣٢.

نغمة لذيدة...، وصوتاً منكراً كصوت الحمار، وأن لها في الفم -أيضاً- حلاوة كحلاوة العسل، ومرارة كمرارة الحنظل... " (١).

ويشير ابن أبي الأصبع (ت: ٦٥٤هـ) إلى ميزة اللفظ في كلام المتكلم، وأنه منه بمنزلة الفريدة من حبِّ العقد، وإذا سقطت هذه اللفظة من كلام عزّت على الفصحاء غرابتها، ثم يشير إلى أن هذا كثيرٌ في القرآن، فيقول: "فقد جاء من ذلك في الكتاب العزيز غرائبٌ، لا يقع مثلها لمخلوق، وهي من الكثرة في القرآن بحيث يَعْسُرُ حصرُها، منها قوله تعالى على لسان امرأة العزيز: ﴿أَلَنْ حَصَّصَ الْحَقُّ﴾ يوسف: ٥١ وقوله تعالى على لسان إخوة يوسف ﴿فَلَمَّا اسْتَيْسَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا﴾ يوسف: ٨٠ فألفاظ هذه الجملة كلها من هذا الباب، وأجزؤها قوله ﴿أَسْتَيْسَسُوا﴾ وأفصحها قوله ﴿خَلَصُوا نَجِيًّا﴾ (٢).

ويُجَلِّي ابن القيم (ت: ٧٥١هـ) المناسبة في المفردة بين اللفظ والبناء فيقول: "الأصل في الأسماء هو المفرد: اعلم أن الأصل هو المعنى المفرد وأن يكون اللفظ الدالُّ عليه مفرداً؛ لأن اللفظ قالبُ المعنى ولباسُه يحتدي حذوه والمناسبة الحقيقية معتبرة بين اللفظ والمعنى طولاً وقصراً وخِفَّةً وثقلًا وكثرةً وقِلَّةً وحركةً وسكوناً وشدةً وليناً، فإن كان المعنى مفرداً أفردوا لفظه وإن كان مُركَّباً رَكَّبوا اللفظ وإن كان طويلاً طَوَّلوه كالقطنط والعشبق للطويل فانظر إلى طول هذا اللفظ لطول معناه وانظر إلى لفظ (بحتر) وما فيه من الضم والاجتماع لما كان

(١) المثل السائر لابن الأثير: ١/١١٥، ٢٢١.

(٢) بديع القرآن لابن أبي الإصبع: ٢٨٧.

مسماه القصير المجتمع الخلق وكذلك لفظة الحديد والحجر والشدة والقوة ونحوها تجد في ألفاظها ما يناسب مسمياتها، وكذلك لفظا الحركة والسكون مناسبتهما لمسمياتهما معلوم بالحس وكذلك لفظ الدوران والنزوان والغليان وبابه في لفظها من تتابع الحركة ما يدل على تتابع حركة مسماهما، وكذلك الدَّجَال والجَرَّاح والضَّرَاب والأَفَّاك في تكرر الحرف المضاعف منها ما يدل على تكرر المعنى، وكذلك الغضبان والظَّمآن والحيران وبابه صيغ على هذا البناء الذي يتسع النطق به ويمتلي الفم بلفظه لامتلاء حامله من هذه المعاني فكان الغضبان هو الممتلي

غضبًا الذي قد اتسع غضبه حتى ملأ قلبه وجوارحه وكذلك بقيتها^(١).

ونجد مدى عناية القرآن الكريم ودقته في اختيار المفردة المستعملة فيه، وانتقائه لها، فإذا اختارها معرفة كان ذلك لسبب، وإذا انتقاه نكرة كان ذلك لغرض، كذلك إذا كانت مفردة كان ذلك لمقتضى يطلبه، وإذا كانت مجموعة كان لحال يناسبه، وقد يختارها ويُهمَل مُرَادِفُهَا الذي يشترك معها في الدلالة، وقد يُفَضِّلُهَا على أخرى والكلمتان بمعنى واحد، وربما يتخطى في التعبير المحسِّن اللفظي والجمال البديعي لغرض أسمى، وكذا اختيار التذكير أو التأنيث،

والإظهار أو الإضمار، والإبهام، وغير ذلك من الاستعمالات^(٢).

المطلب الخامس: إثبات المفردة والاختيار تعريفهما والفرق بينهما:

(١) بدائع الفوائد: ١٧٦/٢.

(٢) ينظر: من أسرار التعبير في القرآن الكريم لعبد الفتاح لاشين: ١٢.

إيثار المفردة: تأملت أي المفردتين أقدم في عنوان هذا البحث وما تضمنه، بين مفردة (الإيثار) أو (الاختيار)، وظهر لي أن مفردة (الإيثار) أليق بموضوع البحث من مفردة (الاختيار) لما سيأتي بيانه:

الاختيار في اللغة: يطلق الاختيار في اللغة ويراد به عدة معان:

١. التفضيل والتغليب: ومنه قوله تعالى ﴿وَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ﴾^(١) التوبة:

٨٨ جمع خَيْرَةٍ، وهي الفاضلة من كل شيء^(١)، ومنه حديث أبي ذر: ((أَنَّ أَخَاهُ أَنَيْسًا نَافِرَ رَجُلًا عَنْ صِرْمَةٍ^(٢)) لَهُ وَعَنْ مِثْلِهَا، فَخَيَّرَ أَنَيْسٌ فَأَخَذَ الصِّرْمَةَ))^(٣) قال ابن الأثير (ت: ٦٠٦هـ): أي: فضل وغلب، يقال: نافرته فنفرته، وخايرته فخيرته: أي: غلبته. يقال: اخترت فلاناً على فلان، أي: فضلت^(٤).

٢. التقديم: ومنه قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ آخَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^(٥) الدخان:

٣٢ أي: يصح أن يكون إشارة إلى إيجادته تعالى خيراً، وأن يكون إشارة إلى تقديمهم على غيرهم.

(١) ينظر: الصحاح للجوهري: مادة (ختر): ٣٢٤.

(٢) الصرمة: هي القطعة من الأبل واختلف في عددها ف قيل: ما بين العشرين إلى الثلاثين، وقيل: إلى الخمسين، وقيل بين العشرة إلى الأربعين، وقيل: ما بين عشرة إلى بضع عشرة. القاموس المحيط للفيروزآبادي: مادة (صرم): ١٤٥٨.

(٣) ذكره ابن الأثير بهذا اللفظ في النهاية في غريب الحديث والأثر: ٩١/٢، وأخرج نحوه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل أبي ذر، رقم (٢٤٧٣).

(٤) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ٩١/٢.

والمراد بالتقديم: أن الله تعالى اختارهم على عالمي زمانهم على علمٍ منه

باستحقاقهم لذلك، وليس المراد أنه اختارهم على جميع العالمين^(١).

٣. الطلب: قال الجوهري (ت: ٣٩٣هـ): "والخيار: الاسم من

الاختيار"^(٢)، وهو طلب خير الأمرين^(٣).

٤. الانتقاء والاصطفاء: قال الجوهري (ت: ٣٩٣هـ): "والاختيار:

الاصطفاء، وكذلك التَّخِير"^(٤)، يقال: خار الشيء، أي: انتقاه واصطفاه،

ومنه قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا﴾ الأعراف: ١٥٥، أي:

انتقى واصطفى^(٥).

أما الإيثار في اللغة:

الأثر: من قوله أثر على الأمر: عزم. وأثره له: تفرغ. وأثر: اختار. وأثر كذا

بكذا: أتبعه إياه. والآثار: الأعلام. والأثيرة من الدواب: العظيمة الأثر في

الأرض بحفِّها أو حافرها.

(١) ينظر: تاج العروس للزبيدي: مادة (ختر): ٦/٣٨٣.

(٢) الصحاح: مادة (ختر): ٣٢٤.

(٣) ينظر: تاج العروس للزبيدي: مادة (ختر): ٦/٣٧٩.

(٤) الصحاح: مادة (ختر): ٣٢٥.

(٥) ينظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي: مادة (خير): ٤٩٧، وتاج العروس للزبيدي: مادة

(خير): ٦/٣٧٨.

واستأثر بالشيء: استبد به وخصَّ به نفسه. واستأثر الله بفلان: إذا مات وُجِّي له الغفران. وما بقي من رسم الشيء فهو إثر بالكسر والسكون وفتحها أيضاً. وحديث مأثور: من الأثر، وآثرت الحديث فأنا آثره: أي أرويه. وآثر على نفسه: بالمد من الإيثار وهو الاختيار. والأثرة: بمعنى التقدم والاختصاص، من الإيثار. والأثرة: بالضم المكزمة المتوارثة ويستعار (الأثر) للفضل، والإيثار للتفضيل، ومنه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ ءَاثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾ يوسف: ٩١، فَفَضَّلَكَ وَقَدَّمَكَ (١).

الفرق بين الإيثار والاختيار:

إن الإيثار يقصد به الاختيار المقدم، ومنه، قوله تعالى ﴿لَقَدْ ءَاثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾ يوسف: ٩١، أي: قدمك علينا في الاختيار وإن كان إخوة يوسف عليهم السلام مختارين (٢) عند الله وعز وجل، ثم توسَّع في إطلاق الاختيار على أفعال الجوارح الاختيارية، ومنه قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ آخَرْنَا نَهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾ الدخان: ٣٢، ثم

(١) ينظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي: مادة: (أثر): ٤٣٥-٤٣٦، ولسان العرب لابن منظور: مادة: (أثر): ٤/٥-١٠، والكلبيات للكفوي: ٤٠.

(٢) وهو على أحد الأقوال في كون إخوة يوسف عليهم السلام أنبياء، أم لا؟ ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٣٣/٩، واللباب في علوم الكتاب لابن عادل: ٢٦٧/٧، ونسبه للأكثرين، والتفسير الكبير للرازي: ٤٢٤/١٨، وقد جمع بين القولين: فقال: إما بأنهم ليسوا أنبياء، أو أنهم أثناء الواقعة في حسدهم ليوسف عليه السلام لم يكونوا أنبياء. والمحرر الوجيز: ٢٢٠/٣ وقد نقل ابن عطية قول ابن زيد بأنهم أنبياء، وردّه بمخالفته للعصمة، واستظهر أنهم لم يكونوا أنبياء في ذلك الوقت أثناء الواقعة.

إنه قد يقال: أنت من أهل الأثرة عندي، أي ممن أفضله على غيره بتأثير الخير، وعليه يقال: آثرتك بهذا ولا يقال: اخترتك به؛ وإنما يقال: اخترتك لهذا الأمر، فالفرق بين الإيثار والاختيار بيّن من هذا الوجه^(١). فالإيثار أخصّ من وجه ويدخل فيه الاختيار.

وأيضاً: من تقديم مفردة (الإيثار) على مفردة (الاختيار) في هذا البحث، اشتراك بعض العلوم في مفردة (الاختيار) كالاختيار في الفقه والتفسير وغيرهما، بخلاف مفردة (الإيثار) فاختصاصها بالبيان جلية.

* * *

(١) ينظر: الفروق اللغوية للعسكري: ٨٧-٨٨.

المبحث الثاني: إثبات المفردة في قصة المراودة في سورة يوسف عليه السلام:

قصة المراودة خليط جاء من الانفعالات التي تبرز بالقول و الفعل، أو تُكَنَّن في الصدور تنفث حرها بمشاعر ممزوجة بالحب و التهديد والوعيد و الحسد والكيد، وتشخص بينها الرحمة والعفة والشفقة والعفو والتسامح وغير ذلك، وهذه الانفعالات فيها من اللطف والرقّة والتفصيل ما يصعب على البشر أن يعبر عنها، ويلم بأحداثها، وفق واقعها؛ ولذا فإن دراسة المفردة وفق سياق هذه القصة، يجعل المفردة تجلّي حيثيات الحدث المراد بيانه، بأدق تفاصيله، ولطف تصويره، في مشهد يمثّل أمام القارئ، يخلق به في أجواء القصة، بأشخاصها وأحداثها وزمانها ومكانها... إلى أن اعترفت امرأة العزيز بعفة يوسف عليه السلام من الفاحشة؛ ليصل القارئ إلى الاطمئنان بأن هذا القرآن هو كلام الله تعالى.

قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢١﴾ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ ؕ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ يوسف: ٢١ - ٢٢.

﴿لِامْرَأَتِهِ﴾: إثبات مفردة (المرأة) على الزوجة: ترى البيان القرآني يستعمل مفردة (زوج) حينما يتحدث عن آدم وزوجه كقوله ﴿يَتَّكِدُمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ﴾ البقرة: ٣٥، على حين يستعمل مفردة (امرأة) في مثل: امرأة العزيز، وامرأة نوح، وامرأة لوط، وامرأة فرعون...، وقد يبدو أن بين المفردتين ترادف فيقوم أحدهما مقام الآخر؛ ولكن الاستعمال القرآني للمفردتين جاء مُفَرِّقًا، قال ابن القيم "... إنَّ السر في ذكر المؤمنين ونسائهم بلفظ الأزواج أن هذا اللفظ مشعر بالمشاكلة

والجنانسة والاقتران، كما هو المفهوم من لفظه، فإن الزوجين هما الشيطان المتشابهان المتشاكلان أو المتساويان... فتأمل هذا المعنى تجده أشد مطابقة لألفاظ القرآن ومعانيه، ولهذا وقع على المسلمة امرأة الكافر، وعلى الكافرة امرأة المؤمن لفظ (المرأة) دون (الزوجة) تحقيقاً لهذا المعنى^(١): فكلمة زوج تأتي حين تكون الزوجة مناط الموقف: حكمة وآية، أو تشريعاً وحكماً، ففي آية الزوجية قال تعالى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ الروم: ٢١، وقوله ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ﴾ الفرقان: ٧٤، فإذا تعطلت آيتها من السكن والمودة والرحمة، بخيانة أو تباين في العقيدة، فامرأة لا زوج، كما في قوله تعالى ﴿أَمْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرْوِدُ فَتْنَهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ يوسف: ٣٠، وكقوله تعالى ﴿أَمْرَأَتَ نُوحٍ وَأَمْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾ التحريم: ١٠.

وفي قوله ﴿أَمْرَأَتُ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَبِخْنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ﴾ التحريم: ١١ وقد تعطلت بينهما آية الزوجية، بإيمانها وكفره. وكذا إذا تعطلت حكمة الزوجية في البشر بعقم، فامرأة لا زوج، كقوله تعالى في امرأة إبراهيم ﴿وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ﴾ هود: ٧١ وفي زكريا قوله تعالى ﴿وَكَانَتْ أَمْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ مريم: ٥، فلما استجاب الله وُكِّلَ له ورزقه الولد قال

(١) جلاء الأفهام لابن القيم: ١٢٩، عقد فصلاً قرر فيه الفرق بين الزوجة والمرأة مع ذكر الأدلة والتوجيه.

تعالى ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ، وَوَهَبْنَا لَهُ، يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ، زَوْجَهُ﴾^(١)، وهنا تجلت المفردة -التي معنا- في سورة يوسف، حيث قطعت المشاكلة والمشابهة بين العزيز وامراته بأنه لا يولد له ولم يأت النساء^(٢)، ولذا جاء التعبير بالمرأة دون الزوجة.

﴿أَكْرَمِي﴾: إشار مفردة (الكرم) دون غيرها، ومجيؤها بصيغة الأمر، فصيغة الأمر دالة على زيادة العناية به، وتحريص زليخا من التهاون تجاهه، مع ما تحمله مفردة (الكرم) من الإعطاء بالسهولة مع طيب نفس سواء كان المعطى قليلاً أو كثيراً^(٣).

﴿مَثْوًى﴾: إشار المفردة (المثوى) دون أن يقال: (أكرمي): (أكرمي): هو منزله ومقامه عندك من قولك ثويت بالمكان إذا أقمت به، ومصدره الثواء، والمعنى: اجعلي منزله عندك كريماً حسناً مرضياً، وأمر العزيز امرأته بإكرام مثواه دون إكرام نفسه، يدل على أنه كان ينظر إليه على سبيل الإجلال والتعظيم^(٤). وقيل: إذا كان الإكرام في المكان فهو إكرام للنفس وزيادة، كما قال ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "اجعلي إقامته عندك كريمة، أي كاملة في نوعها"^(٥). وقال الألوسي (ت: ١٢٧٠هـ): "وهذا كناية عن إكرامه عليه السلام نفسه على أبلغ وجه

(١) ينظر: جلاء الأفهام: ١٢٩-١٣١، الإعجاز البياني لبنت الشاطئ: ٢٢٩-٢٣١.

(٢) ينظر: جامع البيان: ٦٣/١٣.

(٣) ينظر: الفروق اللغوية للعسكري: ١٧١، والكيليات للكفوي: ٣٩٨.

(٤) ينظر: التفسير الكبير للرازي: ١٠٩/١٨.

(٥) التحرير والتنوير لابن عاشور: ٢٤٦/٧.

وأتمه؛ لأن من أكرم المحل بتنظيفه وفرشه ونحو ذلك فقد أكرم ضيفه بسائر ما يكرم به" (١).

﴿عَسَى﴾: إثارة المفردة (عسى) دون لعل: يقول أبو البقاء الكفوي (ت: ١٠٩٤هـ): "ويستعمل في المتوقع فيه (لعل)، وفي المطموع فيه (عسى)" (٢). وقال في موضع آخر: "عسى هي موضوعة لرجاء دنو الخير، بل لطمع حصول مضمون الخير مطلقاً، سواء يرجى حصوله عن قريب أو بعد مدة مديدة، تقول: عسى الله أن يدخلني الجنة، وعسى النبي أن يشفع لي، وإذا قلت: عسى زيد أن يخرج، فهي بمعنى: لعله يخرج، ولا دنو في (لعل) اتفاقاً" (٣).

﴿يَفْعَلًا﴾: إثارة مفردة (النفع) دون غيرها كالخدمة، لشمول النفع وأنه في أبواب الدنيا وغير ذلك من وجوه النفع (٤)، بدلالة التعليل الآخر في قوله ﴿أَوْ نَنَحِّدْهُ وَلَدًا﴾ فيقوم بإصلاح مهماتهما (٥)، قال ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "وإنما قال ذلك لحسن تفرسه في ملامح يوسف عليه السلام المؤذنة بالكمال" (٦).

﴿نَنَحِّدْهُ﴾: إثارة مفردة (الانتخاذ) دون غيرها كالجعل، فمعنى الأخذ والتَّخَذ واحد، وهو حوز الشيء وتحصيله، لما فيها من دلالة الاصطفاء

(١) روح المعاني: ٦/٣٩٨.

(٢) الكليات: ٤٦٩.

(٣) المصدر: ٦٥٧.

(٤) ينظر: المحرر الوجيز لابن عطية: ٣/٢٣١.

(٥) ينظر: التفسير الكبير للرازي: ١٨/١٠٩.

(٦) التحرير والتنوير: ٧/٢٤٦.

والاختيار والاهتمام ما ليس في غيرها، فهو كقوله تعالى ﴿وَأَخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ النساء: ١٢٥ (١)، وقد فرق أبو البقاء الكفوي (ت: ١٠٩٤ هـ) بين أعصر خمرًا، وأخذ خمرًا، فقال: "العصير للرطب لا للتمر، فإن المتخذ منه النبيذ دون العصير، ومن هنا اتضح وجه رجحان عبارة (أعصر) على (أخذ) في قوله ﴿إِنِّي أُرِنِّي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ يوسف: ٣٦" (٢).

﴿وَلَدًا﴾: إيثار مفردة (ولد) دون الابن؛ لأن في لفظ الولد عموم وشمول من حيث الجنس، ومن حيث العدد، يقول الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢ هـ): "الولد المولود يقال للواحد والجمع والصغير والكبير، ويقال للمبتئى، قال أبو الحسن: الولد الابن، والابنة، والولد هم الأهل والولد" (٣).

﴿مَكْنًا﴾: محيى مفردة التمكين (مكننا) لما فيها -هنا- من دلالة على بداية الانتصار والاستقرار وتقدير أول أجزائه، وجاء تمكينه من الأرض بالوجه الأتم في قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾ يوسف: ٤٥٦، والتمكين مأخوذ من المكان والظفر (٥)، ومشعر بالاستقرار بعد التنقل الذي لحق يوسف عليه السلام، حتى صار متمكنًا من الأمر والنهي في أرض مصر (٦)،

(١) ينظر: بصائر ذوي التمييز للفيروزآبادي: ٥٧/٢.

(٢) الكليات: ٦٥٢.

(٣) المفردات: ٨٨٣.

(٤) ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور: ٢٤٧/٧.

(٥) ينظر: لسان العرب لابن منظور: مادة (مكن): ٤١٤/١٣.

(٦) ينظر: التفسير الكبير للرازي: ١٠٩/١٨.

قال الآلوسي (ت: ١٢٧٠هـ): "أي: جعلنا له فيها مكاناً، يقال: ممكنه فيه أي: أثبتته فيه، وممكن له فيه أي: جعل له مكاناً فيه" (١).

﴿لِيُؤْسَفَ﴾: دخول (اللام) على يوسف دون تعدية الفعل إلى مفعوله يشير إلى التعليل، لما في اللام من دلالة الأخذ والملك.

﴿فِي﴾: إيثار مفردة (في) دون من وغيرها، زيادة في قوة التمكين ولدلالة (في) على العمق.

﴿الْأَرْضِ﴾: إيثار مفردة (الأرض) دون مصر وغيرها، لبيان سعة التمكين وأنه ليس متعلقاً بمصر أو مدينة أو قرية.

﴿وَلِنُعَلِّمَهُ﴾: الإتيان بمفردة (التعليم) دون غيرها كالمعرفة، "فعرفة الشيء وعلمته، إذا أردت الإثبات الذي يرتفع معه الجهل، إلا أن قولك: عرفت يقتضي مفعولاً واحداً كقولك: عرفت زيداً، وعلمتُ يقتضي مفعولين كقولك: علمتُ زيداً عاقلاً، ولذلك صارت المعرفة تستعمل خصوصاً في توحيد الله تعالى وإثبات ذاته، فتقول: عرفتُ الله، ولا تقول: علمتُ الله، إلا أن تضيف إليه صفة من الصفات، فتقول: علمتُ الله عدلاً، وعلمته قادراً، ونحو ذلك من الصفات، وحقيقة البيان في هذا أن العلم ضده الجهل، والمعرفة ضدها النكرة" (٢).

ومن الفروق كذلك ما ذكره ابن القيم (ت: ٧٥١هـ) حيث وافق الخطابي (ت: ٣٨٨هـ) في الفرق اللفظي، وأضاف ابن القيم (ت: ٧٥١هـ) الفرق المعنوي، فقال: "أما الفرق المعنوي فمن وجوه:

(١) روح المعاني: ٦/٣٩٨.

(٢) بيان إعجاز القرآن للخطابي: ٣٥.

أحدها: أن المعرفة تتعلق بذات الشيء، والعلم يتعلق بأحواله، فتقول: عرفت أباك، وعلمته صالحًا عالمًا، ولذلك جاء الأمر في القرآن بالعلم دون المعرفة؛ كقوله تعالى ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ محمد: ١٩، .. فالمعرفة: حضور صورة الشيء ومثاله العلمي في النفس، والعلم: حضور أحواله وصفاته ونسبتها إليه، فالمعرفة: تشبه التصور، والعلم: يشبه التصديق.

الثاني: أن المعرفة في الغالب تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه، فإذا أدركه قيل: عرفه، أو تكون لما وصف له بصفات قامت في نفسه، فإذا رآه وعلم أنه الموصوف بها قيل: عرفه... فالمعرفة: تشبه الذكر للشيء، وهو حضور ما كان غائبًا عن الذكر، ولهذا كان ضد المعرفة الإنكار، وضد العلم الجهل، قال تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا﴾ النحل: ٨٣، ويقال: عرف الحق فأقر به، وعرفه فأنكره.

الوجه الثالث: أن المعرفة تفيد تمييز المعروف عن غيره، والعلم يفيد تمييز ما يوصف به عن غيره، وهذا الفرق غير الأول؛ فإن ذاك يرجع إلى إدراك الذات وإدراك صفاتها، وهذا يرجع إلى تخليص الذات من غيرها، وتخليص صفاتها من صفات غيرها^(١).

﴿تَأْوِيلُ﴾: إثارة مفردة (التأويل) دون التفسير: قال ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "وهو إرجاع الشيء إلى حقيقته ودليله. فتأويل الأحاديث: إرجاع

(١) مدارج السالكين (٣/٢٥٠)، وكذلك نقله ابن القيم في بدائع الفوائد: ٢/٥٥، وأطال فيه فيراجع.

الحوادث إلى عللها وأسبابها بإدراك حقائقها على التمام" (١)، ففيها دلالة على خفاء هذا العلم، ففيه جانب علم يحتاج للنظر فيه، وجانب إلهام وفتح يمن الله به على من يشاء.

﴿الْأَحَادِيثُ﴾: إيثار مفردة (الأحاديث) دون الرؤى وغيرها، كما في قوله ﴿لَا تَقْصُصْ رَأْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ﴾ يوسف: ٥، وقوله ﴿قَالُوا أَضْغَتْ أَحْلَامٌ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعِلْمَيْنِ﴾ يوسف: ٤٤، قال ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "الأحاديث: يصح أن يكون جمع حديث بمعنى الشيء الحادث... ويصح أن يكون الأحاديث جمع حديث بمعنى الخبر المتحدّث به" (٢) وما تشعر به مفردة الأحاديث من تناقل الأحاديث وعناية ذلك العصر بالرؤى والأحلام (٣).

﴿عَالِبٌ﴾: إيثار مفردة (غالب) على صيغة الفعل يغلب، لما في الجملة الاسمية من الثبات والإحكام، بأن الله غالب وحكمه ماضٍ لا يتبدل.

﴿عَلَى﴾: إيثار مفردة (على) دون غيرها، للدلالة على الاستعلاء، يقول ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "وحرف (على) بعد مادة الغلب ونحوها يدخل على الشيء الذي يتوقع فيه النزاع؛ كقولهم: غلبناهم على الماء" (٤)، فما أَرَادَهُ الله هو المستعلي والنافذ.

(١) ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور: ٢١٦/٧.

(٢) المصدر السابق: ٢١٦/١٢.

(٣) ينظر: المصدر السابق: ٢١٦/١٢.

(٤) التحرير والتنوير: ٢٤٧/١٢.

﴿لَا يَعْلَمُونَ﴾: إيثار مفردة (العلم) دون غيرها، للدلالة على من زعم بأن له أمر دون إرادة الله ومشيئته، لا يعلم أن الله هو النافذ أمره لما أراد، أو لا يعلم لطائف صنعه، وخفايا فضله لمن أراد الله رعايته وحفظه (١).

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ ۖ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ۖ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ يوسف: ٢٢،

﴿بَلَغَ﴾: إيثار مفردة (بلغ) على دون غيرها مثل (وصل) يقول ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ): "الباء واللام والغين أصل واحد، وهو الوصول إلى الشيء، تقول: بَلَغْتُ المكان، إذا وَصَلْتَ إليه" (٢)، قال الجوهري (ت: ٣٩٣هـ): "بَلَغْتَ المكان بُلُوعًا: وصلت إليه، وكذلك إذا شارفت عليه. ومنه قوله تعالى: {فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ} أي قَارَبْنَهُ" (٣).

وفي الوصل: كُلُّ شَيْءٍ اتَّصَلَ بِشَيْءٍ فَمَا بَيْنَهُمَا وَصْلَةٌ. ومؤَصِلُ الْبَعِيرِ: مَا بَيْنَ الْعَجْزِ وَفَخِذِهِ، وَقَالَ أَبُو النَّجْم:

تَرَى يَبِيسَ الْمَاءِ دُونَ الْمُؤَصِّلِ مِنْهُ بَعْجَزٍ كَصَفَاةِ الْجِيْحَلِ.
والوصيلة: هِيَ الْأَرْضُ الْوَاسِعَةُ كَأَنَّهَا وَصَلَتْ بِأُخْرَى، يُقَالُ: قَطَعْنَا وَصِيلَةً بَعِيدَةً (٤).

(١) ينظر: إرشاد العقل السليم لأبي السعود: ٢٦٣/٤.

(٢) ينظر: مقاييس اللغة: مادة (بلغ): ٣٥٠/١.

(٣) الصحاح: مادة (بلغ): ١٣١٦/٤.

(٤) العين مادة (وصل): ١٥٢/٧، تهذيب اللغة: مادة (وصل) ١٦٤/١٢.

قال الجوهري (ت: ٣٩٣هـ): "وَوَصَلَ إِلَيْهِ وَصُولًا، أي بلغ، ووصل بمعنى اتصل" (١).

وقال ابن فارس: "الواو والصاد واللام: أصلٌ واحدٌ يدل على ضمِّ شيء إلى شيءٍ حتى يَعْلَقَهُ" (٢). وما أضافه ابن فارس في (وصل) بقوله: "حتى يَعْلَقَهُ" وما قاله الجوهري في (بلغ): "شارفت عليه" يعطي فرقًا دقيقًا، بين "بلغ" و"وصل"، إذ مادة "وصل" غايتها الوصول والاتصال، أما "بلغ" فقد يراد بها الغاية والنهائية إلى المراد، وقد يراد بها المقاربة دون العُلُقَة، كما في قوله تعالى ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ البقرة: ٢٣١، قال ابن كثير: "هذا أمر من الله ﷻ للرجال إذا طلق أحدهم المرأة طلاقًا له عليها فيه رجعة، أن يحسن في أمرها إذا انقضت عدتها، ولم يبق منها إلا مقدار ما يمكنه فيه رجعتها، فإذا أن يمسكها، أي: يربطها إلى عصمة نكاحه بمعروف... أو يسرحها أي: يتركها حتى تنقضي عدتها، ويخرجها من منزله بالتي هي أحسن... " (٣).

فإن الله - في المطلقات - يبين أن بلوغ الأجل ليس نهايته وإنما مقاربتة، ولعله يلتبس من ذلك أن قوله "بلغ" في سورة يوسف - في هذا الموضع - مقاربة الأشد وبدايته، ويدل عليه ما جاء بعده من مباشرة آية مراودة امرأة العزيز

(١) الصحاح: مادة (وصل): ١٨٤٢/٥.

(٢) مقاييس اللغة لابن فارس مادة (وصل): ١١٥/٦.

(٣) تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٦٢٩/١.

وعجلتها في النيل منه، عندما رأت بواذر بلوغه، ويزيده إيضاحاً ما أورده محمد الرازي (ت ٦٦٦هـ) بقوله: "فإن قيل: كيف قال تعالى ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾؟" ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾ وأستوى؟ أتيتُهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿يوسف: ٢٢﴾، وقال في حق موسى ﷺ ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾ وأستوى؟ أتيتُهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿القصص: ١٤﴾، قلنا: المراد ببلوغ الأشد دون الأربعين سنة على اختلاف مقداره، والمراد بالاستواء بلوغ الأربعين أو الستين، وكان إتياء كل واحد منهما الحكم والعلم في ذلك الزمن فأخبر عنه كما وقع "(١)".

﴿أَشُدُّهُ﴾: إيثار المفردة (الأشد) دون غيرها مثل (القوة): أن الشدة هي غاية القوة، ولم يحدد ابن جرير (ت ٣١٠هـ) السنن المعتر في معنى الأشد؛ وإنما أجاز أن يكون ابن ثمانين سنة، أو ابن عشرين سنة، أو ابن ثلاث وثلاثين سنة؛ لعدم ورد ذلك عن النبي ﷺ أو في إجماع الأمة (٢). مما يؤيد ما قيل في إيثار مفردة (بلغ).

﴿أَتَيْنَهُ﴾: إيثار مفردة (الإتيان) دون غيرها مثل (العطاء): وذلك لأن الإتيان يكون في الأمر المعنوي، ويكون الغالب في الإعطاء محسوساً مملوكاً (٣). ﴿الْمُحْسِنِينَ﴾: إيثار مفردة (المحسنين) دون غيرها مثل (المتقين) ما قاله ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "وفي ذكر ﴿الْمُحْسِنِينَ﴾ إيماء إلى أن إحسانه

(١) أسئلة القرآن المجيد وأجوبتها: ١٣٧.

(٢) ينظر: جامع البيان: ٦٨/١٣، والمحرم الوجيز: ٢٣١/٣.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير: ٦٧/١٥.

هو سبب جزائه بتلك النعمة" (١). وفيه ثناء على يوسف عليه السلام بأنه من المحسنين.

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَرَوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ، وَعَلَّقَتْ الْأُبْرُوبَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَفِيعَ أَحْسَنَ مَثْوًى إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ يوسف: ٢٣

﴿وَرَوَدَتْهُ﴾: إثارة مفردة (المراودة) لما تدل عليه هذه المفردة من الملاحظة ما يسوق الملاحظ إلى الغرض (٢)، قال ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ): "الراء والواو والذال معظم بابيه على مجيء وذهاب من انطلاق في جهة واحدة" (٣)، وإثارة المفردة بصيغة المفاعلة دليل على تكرار المحاولة منها.

وهذه الصيغة (مفاعلة) وإن كانت من جانب واحد وهي امرأة العزيز، إلا أن جمال يوسف عليه السلام لما كان سبب لمراودتها أنزل منزلة الجانب الآخر؛ فروعى جانب الحقيقة بإسناد الفعل إلى فاعله وأوقع على صاحب السبب (٤). يقول الرافعي (ت: ١٣٥٦هـ): "وأعجب من هذا الكلمة ﴿وَرَوَدَتْهُ﴾ وهي بصيغتها المفردة حكاية طويلة تشير إلى أن هذه المرأة جعلت تعترض يوسف عليه السلام بألوان من أنوثتها لون بعد لون، ذاهبة إلى فن، راجعة من فن؛ لأن الكلمة مأخوذة من رَوَدَانِ الإبل في مشيتها، تذهب وتجيء في رفق، وهذا يصور حيرة المرأة

(١) المصدر السابق: ١٥/٢٤٨.

(٢) ينظر: المحرر الوجيز لابن عطية: ٣/٢٣٢.

(٣) مقاييس اللغة: مادة (رود): ٢/٤٥٧.

(٤) ينظر: إرشاد العقل السليم: ٤/٢٦٤.

العاشقة، واضطرابها في حبها أو محاولتها أن تنفذ إلى غايتها، كما يصور كبرياء الأنثى إذ تحتال وتترفق في عرض ضعفها الطبيعي كأنما الكبرياء شيء آخر غير طبيعتها" (١)، وبين ابن عاشور (ت: ١٣٩٤ هـ) وجه الشبه في نقل (المراودة) من دلالتها اللغوية فقال: "شبه حال المحاول أحدًا على فعل شيء مكرراً ذلك بحال من يذهب ويحيى في المعاودة إلى الشيء المذهوب عنه، فأطلق راود بمعنى حاول" (٢).

﴿الَّتِي﴾: إيثار الموصول (التي) على غيرها كالعلم (زليخا) أو الإضافة (امرأة العزيز): إن عدم التصريح باسمها والعدول عنه إما للمحافظة على السر أو للاستهجان بذكره، والإتيان بالموصول فيه تقرير المراودة وتأكيدا فهو الخادم في بيتها، فمع كونه تحت ملكها مشاهد لمحاسنها، فإن عدم ميله عليه السلام لها يدل على علو عفته ونزاهته (٣).

﴿هُوَ﴾: إيثار الضمير المنفصل (هو) دون غيره مثل (تملكه) أو (يسكن في بيتها): لإظهار شخصيته المهمة والتي يدور الحدث حولها؛ فجاء إبرازه في هذه القصة.

﴿فِ﴾: إيثار مفردة (في) على غيرها مثل (الباء): لما فيها من دلالة الظرفية من الاختفاء والعمق لمن في داخل البيت والسرية عمن هو خارجه.

(١) وحي القلم: ٨٦.

(٢) التحرير والتنوير: ٤٥/١٢.

(٣) ينظر: إرشاد العقل السليم: ٢٦٥/٤.

﴿يَتَّيَّهَا﴾: إثثار مفردة (البيت): لما يشعر به هذا اللفظ من الخصوصية كما أشار إليه ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): إن المراد هو مكان بيتوتتها الخاصة^(١). وهو ما دلت عليه الإضافة.

﴿عَنْ﴾: إثثار مفردة (عن) على غيرها مثل (على)^(٢) أو (في): معدياً بها المرادة، وذلك لتضمينها معنى المخادعة فالمعنى خادعته، أي: فعلت ما يفعل المخادع لصاحبه عن شيء لا يريد إخراجه من يده، وهو يحتال أن يأخذه منه، وهي عبارة عن التمثّل في مواقفته إياه^(٣). وقال ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "و (عن) للمجاوزة، أي: راودته مباحدة له عن نفسه، أي بأن يجعل نفسه لها"^(٤).

﴿نَفْسِهِ﴾: إثثار مفردة (النفس) دون غيرها، ما أشار به ابن عاشور (١٣٩٤هـ) بقوله: "فالنفس هنا كناية عن غرض المواقعة... أي فالنفس أريد بها عفافه وتمكينها منه،

لما تريد، فكأنها تراوده عن أن يسلم إليها إرادته وحكمه في نفسه"^(٥).

(١) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥٠/١٢.

(٢) قال ابن عاشور: "وأما تعديته -المرادة- ب(على) فذلك إلى الشيء المطلوب حصوله". التحرير والتنوير: ٢٥٠/١٢.

(٣) ينظر: إرشاد العقل السليم لأبي السعود: ٢٦٥/٤.

(٤) التحرير والتنوير: ٢٥٠/١٢.

(٥) التحرير والتنوير: ٢٥٠/١٢.

﴿وَعَلَّقَتْ﴾: إثارة مفردة (عَلَّقَ) دون غيرها، مثل (وأغلقت)، قال ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ): "الغين واللام والقاف أصلٌ واحد صحيح يدل على نشوب شيء في شيء" (١)، وتشعر دلالتها على قوة الإلصاق لدقة الباب وتصور للرغبة الشديدة في الخلوة بيوسف عليه السلام. وجاءت هذه المفردة بصيغة التفعيل والتضعيف: كما قال أبو السعود (ت: ٩٨٢هـ): "كانت سبعة ولذلك جاء الفعل بصيغة التفعيل دون الإفعال، وقيل: للمبالغة في الإيثاق والإحكام" (٢). ويبين هذا القرطبي (ت: ٦٧١هـ) بقوله: "عَلَّقَ للكثير، ولا يقال: عَلَّقَ الباب، وأغلق للكثير والقليل" (٣). وفيه ملحظ آخر أشار إليه الراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ) بقوله: "وأغلقت الباب وغلّفته على الكثير وذلك إذا أغلقت أبوابًا كثيرة، أو أغلقت بابًا واحدًا مرارًا، أو أحكمت إغلاق باب واحد... " (٤). ويحدد المعنى المراد مما ذكر ورود مفردة (الأبواب) الدال على التعدد.

ويتبين من هذه المفردة وسابقتها ما اختصَّ به المكان من السرية التامة لما ستطلبه منه بطمأنينة وأمان، وعزل يوسف عليه السلام عن محيط الخوف من أن يطلع عليه أحد من أهل القصر، فيكون أدعى للقبول.

(١) مقاييس اللغة: مادة (غلق):

(٢) إرشاد العقل السليم: ٢٦٥/٤.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ١٤٠/٩.

(٤) المفردات: ٦١٢.

﴿هَيْتَ﴾: جاء الخلاف في أصل هذه المفردة من كونها عربية أو غير عربية، ومن مجيئها بقراءات مختلفة حيث جاء عن العشرة: قرأ نافع (ت: ٩٦هـ) والشامي (ت: ١١٨هـ) بكسر الهاء والباقون بالفتح، وقرأ هشام (ت: ٢٤٥هـ) بهمزة ساكنة بعد الهاء والباقون بالياء، وقرأ ابن كثير (ت: ٧٢هـ) بضم التاء والباقون بالفتح، وقرأ أبو عمرو وعاصم وحمزة والكسائي ويعقوب: بفتح الهاء والتاء من غير همز^(١). ونقل الصفاقسي (ت: ١١١٨هـ) عن أبي البقاء (ت: ١٠٩٤هـ): "إنها لغة في الكلمة التي هي اسم فعل بمعنى هلمَّ وأقبل وليست هي فعلاً ولا التاء فيها ضمير تكلم ولا خطاب، وقد جزم المحقق وغيره بثبوت هذه اللغة وهو ظاهر كلام القاموس حيث قال: وهبت لك مثلث الآخر، وقد يكسر أوله أي هلم فترجع قراءته في المعنى إلى قراءة غيره، ويحتمل أن هيت بمعنى تهيأت وهو بمعناه الحقيقي من غير توسع وهي كاذبة في قولها قصدت إغواءه وخداعه والكذب عليها جائز، وقد قصدت ما هو أعظم منه، وغلقت لأجله سبعة أبواب"^(٢).

(١) ينظر: الكفاية الكبرى في القراءات العشر للواسطي: ٢٧٨، والسبعة لابن مجاهد: ٣٤٧، والنشر

في القراءات العشر لابن الجزري: ٢/٢٩٣.

(٢) غيث النفع للصفاسي: ١٤٩.

قال الزجاج (ت: ٣١١هـ): "وأجودها وأكثرها (هيت لك)... فهو أكثر كلام العرب" (١) "والمعنى هَلُمَّ لك، أي أقبل إلى ما أدعوك إليه" (٢). واختار هذه القراءة الطبري (ت: ٣١٠هـ) (٣).

ويوضحها جَلِيَّة عبد الكريم الخطيب (ت: بعد ١٣٩٠هـ) بقوله: "هو صوتٌ استدعاء لهذا الأمر الذي يكون بين الرجل والمرأة، وقد جاء به القرآن الكريم على هذه الصورة التي لم تعرفها اللغة في لسانها قبل نزول القرآن؛ لأنه يحدِّث عن حال من شأنه أن يكون سِرًّا بين الرجل والمرأة، ولغة مفهومة لهما ولا يعرفها غيرهما، وذلك إعجاز القرآن، ودع عنك ما ذهب إليه الذاهبون من تأويلات وتخريجات لكلمة (هيت)، وخذاها على أنها حكاية صوت لا على أنها من لغة التخاطب المتعامل بها في كل مقام، إنها في مقامها هذا كلمة استدعاء وكفى" (٤).

وقول الخطيب -هنا- لا يتعارض مع ما نقل عن الزجاج والفيروزآدي.

﴿لَكَ﴾: إثثار (اللام) دون غيرها، مثل (إلى) ونحوها، قال الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ): "اللام من صلة الفعل، وأما في الأصوات فللبیان، كأنه قيل: لك أقول هذا، كما تقول: هلم لك" (٥) فالزمخشري (ت: ٥٣٨هـ) يرى أن

(١) معاني القرآن للزجاج: ٣/١٠٠.

(٢) المصدر السابق: ٣/٩٩.

(٣) جامع البيان للطبري: ١٣/٧٦.

(٤) تفسير القرآن للقرآن: ٦/١٢٥٣.

(٥) الكشف: ٢/٤٥٥.

(هيت) اسم فعل صوت، فاللام متعلقة بالفعل، فتكون للبيان. فتبين المقصود بالمخاطب، حيث جعلت له الخصوصية دون غيره رجاء الامتثال والإقبال عليها^(١).

﴿مَعَاذَ﴾: الإتيان بمفردة (معاذ) في قوله: ﴿مَعَاذَ اللَّهِ﴾ قالها يوسف عليه السلام معتصماً بالله من حباثلها وجلبها عليه^(٢)، وقد دلت هذه المفردتين على أمرين: شدة تعلقه بالله في لجوئه إليه واعتصامه به، والثاني: عظم هذه الدعوة التي تحاول امرأة العزيز إيقاعه في الفاحشة، قال أبو السعود (ت: ٩٨٢هـ): "وهذا اجتنابٌ منه على أتم الوجوه وإشارةٌ إلى التعليل بأنه منكراً هائلاً يجب أن يُعَاذَ بالله تعالى للخلاص منه"^(٣).

﴿اللَّهُ﴾ وفي إثارة لفظ الجلالة (الله) دون غيره من أسماء الله الحسنى، تذكير لها وتعظيم باللفظ مناسبة للموقف، وهو أحق من يعتصم به، وأن ألوهيته وعبادته تأبى هذا المنكر العظيم^(٤).

﴿إِنَّهُ﴾: الإتيان بـ (إن) المفيدة لتعليل ما أفاده ﴿مَعَاذَ اللَّهِ﴾ من الامتناع والاعتصام منه بالله المقتضي أن الله أمر بذلك الاعتصام^(٥)، ويبين الألوسي (ت: ١٢٧٠هـ) أن الضمير في ﴿إِنَّهُ﴾ للشأن وفي تصدير الجملة به من الإيذان بفخامة مضمونها ما فيه مع زيادة تقريره في الذهن أي: إن الشأن

(١) ينظر: نظم الدرر للبقاعي: ٦٠/١٠، والتحرير والتنوير: ٢٥١/١٢.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور: ٢٥١/١٢.

(٣) إرشاد العقل السليم: ٢٦٥/٣.

(٤) ينظر: روح المعاني للألوسي: ٤٠٢/٦.

(٥) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥١/١٢.

الخطير هذا أي: هو ربي أكرمني وتعهديني، فكيف يمكن أن أخونه في حرمه؟^(١).

﴿رَبِّ﴾: اختلف في هذه المفردة على وجهين: يجوز أن يكون بمعنى خالقي، ويجوز أن يكون بمعنى سيدي ومالكي^(٢)، وعليه الأكثر، والإتيان بالربوبية دون الملكية والسيادة، ما قاله الألوسي (ت: ١٢٧٠هـ): "﴿رَبِّ﴾: أي سيدي العزيز أحسن تعهدي حيث أمرُ بكِ بإكرامي على أكمل وجه فكيف يمكن أن أسوء إليه بالخيانة في حرمه؟، وفيه إرشاد لها إلى رعاية حق العزيز بالطف وجه"^(٣)، وقد يرد على هذا بأن يوسف عليه السلام لم يكن عبداً وإنما كان حراً، وإنما هو من صنيع أخوته، ويجب الرازي (ت: ٦٠٦هـ) عن هذا بقوله: "أنه عليه السلام أجرى هذا الكلام بحسب الظاهر وعلى وفق ما كانوا يعتقدون فيه من كونه عبداً له، وأيضاً أنه رباه وأنعم عليه بالوجوه الكثيرة فعنى بكونه رباً كونه مُربياً له"^(٤).

﴿أَحْسَنَ﴾: إثارة مفردة (الإحسان) دون غيرها كالإكرام، تحليل يوسف عليه السلام لردّها بالإحسان؛ لكونها جامعة لما قام به العزيز وقدمه ليوسف منذ أن اشتراه، وهو مفاد حجته عليه السلام، وهو ما أشار إليه الرازي (ت: ٦٠٦هـ) بقوله: "فلما كان هذا الرجل قد أنعم في حقي يقبح مقابلة الإحسان العظيم بالإساءة الموجبة للفضيحة التامة والعار"^(٥).

(١) ينظر: روح المعاني: ٤٠٢/٦.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥١/١٢.

(٣) روح المعاني: ٤٠٢/٦، وينظر: التحرير والتنوير: ٢٥٢/١٢.

(٤) التفسير الكبير: ١١٣/١٨.

(٥) المصدر السابق: ١١٥/١٨.

﴿إِنَّهُ﴾: الإتيان بـ (إن) في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾، جاءت بعد التعليل الأول من امتناع يوسف عليه السلام عن الوقوع في الزنا وهو قوله ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَفِيعَ أَحْسَنَ مَثْوًى﴾ فجاءت الجملة ﴿إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ بيان تعليل ثانٍ للامتناع^(١)، والضمير المفعول اسماً لـ (إن) يفيد أهمية الجملة المفعولة خبراً عنه؛ لأنها موعظة جامعة، قال أبو السعود (ت: ٩٨٢هـ): "والضمير للشأن، ومدارٌ وضعه موضعه ادعاء شهرته المغنية عن ذكره، وفائدة تصدير الجملة به الإيذان بفخامة مضمونها مع ما فيه من زيادة تقريره في الذهن، فإن الضمير لا يفهم منه من أول الأمر إلا شأن مبهم له خطرٌ، فيبقى الذهن مترقباً لما يعقبه فيتمكن عند وروده له فضلٌ تمكّن، فكأنه قيل: إن الشأن الخطير هذا وهو ربي أي سيدي العزيز أحسن مثواي أي أحسن تعهدي حيث أمرك بإكرامي فكيف يمكن أن أسوء إليه بالخيانة في حرمة، وفيه إرشادٌ لها إلى رعاية حقّ العزيز بالطف وجهه"^(٢).

﴿لَا يَفْلِحُ﴾: الإتيان بـ (الفلاح): وهو الظفر وإدراك البُغية، وهو ضربان: دنيوي، وهو الظفر بالسعادات التي تطيب بها الحياة الدنيا وهو البقاء والغنى والعز، والثاني: أخروي، وهو أربعة أشياء: بقاء بلا فناء، وغنى بلا فقر، وعز بلا ذل وعلم بلا جهل ولذلك قيل: لا عيش إلا عيش الآخرة، وهو المراد هنا، ومعنى أفلح دخل في الفلاح^(٣).

(١) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥١/١٢-٢٥٢.

(٢) إرشاد العقل السليم: ٢٦٥/٤.

(٣) ينظر: روح المعاني للآلوسي: ٤٠٤/٦.

﴿الظَّالِمُونَ﴾: الظلم في اللغة: جار وجاوز الحد، ووضع الشيء في غير موضعه^(١). وإيثار مفردة ﴿الظَّالِمُونَ﴾ دون غيرها مثل المجرمون أو الضالون، مراعاة للحدث وأنه ظلم اتفقت الشرائع عليه، قال ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ) بقوله: "وأشار إلى أن إجابتها لما راودته ظلم؛ لأن فيها ظلم كليهما نفسه بارتكاب معصية مما اتفقت الأديان على أنها كبيرة، وظلم سيده الذي آمنه على بيته وآمنها على نفسها إذ اتخذها زوجًا وأحصنها"^(٢).

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَّءَا بُرْهَنَ رَبِّهٖۚ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهٗ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُۥ مِنۢ عِبَادِنَا الْمُتَّخِصِّصِينَ﴾ يوسف: ٢٤.

في هذه الآية الكريمة نجد تركيبين ارتكزا على مفردة واحدة وهي (الهمُّ) واختلافًا في التركيب وهو ما سوف أوضحه هنا: الهم: في اللغة: يقال: همَّ بالأمر يهمهم همًّا: عزم على القيام به ولم يفعله^(٣).

﴿وَلَقَدْ﴾: الإتيان بـ (قد) ولام القسم جيء به تأكيدًا لهمَّها، وليفيد أنها عزمتم عزمًا محققًا. قال ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "والمقصود: أنها كانت جادَّة فيما راودته لا محتيرة، والمقصود من ذكر همَّها به التمهيد إلى ذكر انتفاء همِّها بها لبيان الفرق بين حالهما في الدِّين فإنه معصوم"^(٤).

(١) ينظر: المعجم الوسيط: مادة (ظلم): ٥٧٧.

(٢) التحرير والتنوير: ٢٥٢/١٢، وينظر: روح المعاني: ٤٠٤/٦.

(٣) ينظر: المعجم الوسيط: مادة (همَّ): ٩٩٥.

(٤) التحرير والتنوير: ٢٥٢/١٢.

﴿وَهَمَّ﴾: الواو عاطفة على جملة ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾ كلها، وليست على جملة ﴿هَمَّتْ﴾ التي هي جواب القسم المدلول عليه باللام؛ لأنه لما أُردفت جملة ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ بجملة شرط ﴿لَوْلَا﴾ المتمحض؛ لكونه من أحوال يوسف عليه السلام وحده لا من أحوال امرأة العزيز تعين أنه لا علاقة بين الجملتين، فتعين أن الثانية مستقلة الاختصاص بها، فقُدِّم الجواب على شرطه للاهتمام به. ولم يُقرن الجواب باللام التي يكثر اقتران جواب ﴿لَوْلَا﴾ بها؛ لأنه ليس لازماً ولأنه لما قُدِّم على ﴿لَوْلَا﴾ كره قرنه باللام قبل ذكر الابتداء بجملة ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ واضحاً، وبذلك يظهر أن يوسف عليه السلام لم يخالطه همٌّ بامرأة العزيز؛ لأن الله عصمه من الهَمِّ بالمعصية بما أراه من البرهان (١)، هذا أحد الأقوال (٢).

القول الثاني: أنَّ الهَمَّ على ظاهره حقيقة، وذكر ابن جرير للسلف ثلاثة توجيهات ارتضاها، مورداً ما قد يشكل بأنَّ الهَمَّ على ظاهره:

الأول: أنَّ الابتلاء من الله وَعَلَىٰ بالخطيئة؛ ليقرب الأنبياء منه فيُقَدِّمُون على الطاعة إشفافاً، ولا يتكلمون على سعة عفوه ورحمته.

الثاني: أنَّ الابتلاء من الله وَعَلَىٰ؛ ليعرفهم مواضع نعمه بصفحه عنهم وترك عقابهم في الآخرة.

(١) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥٢/١٢ - ٢٥٣.

(٢) ورده ابن جرير بأن العرب لا تُقَدِّم جواب "لولا" قبلها، مع مخالفته جميع أهل العلم بتأويل القرآن. ينظر: جامع البيان: ٨٦/١٣.

الثالث: أنَّ الابتلاء من الله ﷻ؛ ليجعلهم قدوةً يهتدي بهم المذنبون من عدم الإياس من عفو الله ورجاء رحمته ﷻ (١).

﴿بُرْهَنَ﴾ إثارة مفردة (البرهان) دون غيرها كالدليل ونحوها، للفرق بين البرهان والدليل: فالبرهان: الحجّة القاطعة المفيدة للعلم، وأمّا ما يفيد الظنّ فهو الدليل. ويقرب منه: الأمانة. ولذا أفحم سبحانه الكفار بطلب البرهان منهم فقال، وهو أصدق القائلين: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَنَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٢).

﴿لِنَصْرِفَ﴾: إثارة مفردة (الصَّرف) دون غيرها مثل نُبعد، أو نُجَنِّبه، قال ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ): "الصاد والراء والفاء مُعْظَمُ بابه يدلُّ على رَجْع الشيء، من ذلك صَرَفْتُ القومَ صَرْفًا وانصرفوا، إِذَا رَجَعْتَهُمْ فَرَجَعُوا، والصَّرِيف: اللَّبَنُ ساعة يُحْلَبُ ويُنْصَرَفُ به، والصَّرَفُ في القرآن: التَّوبَةُ؛ لأنه يُرْجَعُ به عن رتبة المذنبين" (٣). ويبين ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ) أن الصَّرَف: هو نقل الشيء من مكان إلى مكان، وعَبَّرَ به هنا عن العصمة من شيء يوشك أن يلبس شيئاً، والتعبير بالعصمة بالصرف يشير إلى أن أسباب حصول السوء والفحشاء موجودة ولكنَّ الله صرفهما عنه (٤).

(١) ينظر: جامع البيان: ٨٥/١٣، ثم ذكر الأقوال المخالفة.

(٢) ينظر: الفروق اللغوية للعسكري: ٩٧. الكليات للكفوي: ٢٤٨، البرهان: ٤٣٢، والدليل: ٣٢٠.

(٣) مقاييس اللغة لابن فارس: مادة (صرف): ٣٢/٣.

(٤) ينظر: التحرير والتنوير: ١٢/٢٥٤-٢٥٥.

﴿السُّوءَ﴾: إثثار مفردة (السوء) دون مفردة (الهم) السابقة الذكر، يدل على العموم وأن ماهية السوء مصروفة عنه^(١)، قال الزجاج (ت: ٣١١هـ): "... فالسوء: خيانة صاحبه"^(٢)، ولما تُشعرُ به المفردة من أنها تسوء صاحبها، قال ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ): "السين والواو والهمزة...؛ إنما هي من باب الثُبْح، تقول: رجلٌ أسوأ، أي: قبيحٌ، وامرأةٌ سَوَاءٌ، أي: قبيحة... ولذلك سميت السيئة سيئة، وسميت النار سُوءاً، لثُبْح منظرها"^(٣).

﴿وَالْفَحْشَاءَ﴾: إثثار مفردة (الفحش) دون غيرها مثل (الزنى) الدال عليه ما قبله من مرادة امرأة العزيز، ما يدل على تعظيم هذا الفعل، قال ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ): "الفاء والحاء والشين كلمة تدلُّ على قُبْحٍ في شيء وشناعة، ومن ذلك الفحش والفحشاء والفاحشة، يقولون: كلُّ شيء جاوزَ قدره فهو فاحش؛ ولا يكون ذلك إلا فيما يُتكرَّر"^(٤).

﴿عِبَادَنَا﴾: الإتيان بمفردة (العبودية) دون غيرها كمربوبنا، دليل واضح على أن يوسف عليه السلام في أسمى المراتب وأعلاها، وهي العبودية، كما أنزل الله نبينا محمد ﷺ هذه المنزلة في أعظم المقامات، ففي مقام الوحي قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ الكهف: ١، وقوله تعالى:

(١) ينظر: التفسير الكبير: ١٨/١١٥.

(٢) معاني القرآن وإعرابه: ٣/١٠٢. وينظر: التحرير والتنوير: ١٢/٢٥٥. وذكر القرطبي أقوالاً كثيرة في الفرق بين السوء والفحشاء، ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ٩/١٤٦.

(٣) مقاييس اللغة: مادة (سوء): ٣/١١٣.

(٤) المصدر السابق: مادة (فحش): ٤/٤٧٨.

﴿ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴾ النجم: ١٠، وفي مقام الدعوة قال تعالى: ﴿ وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ﴾ الجن: ١٩، وفي مقام التشريف بالإسراء قال تعالى: ﴿ سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ الْأَيْنَانَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ الإسراء: ١، وغير ذلك من الآيات، وفيه ملحظ آخر وهو بيان حال المؤمنين ممن جعل الأنبياء قدوة وأسوة لهم وهو داخل في العبودية لله ﷻ بأنه سيناله من الحفظ والرعاة ما ناله يوسف عليه السلام في لجوئه إلى الغالب على الأمور ومقدرها وهو العليم الحكيم.

﴿ الْمُخْلِصِينَ ﴾: إثارة مفردة (الإخلاص) دون غيرها مثل المتقين أو الصالحين، حيث جاءت هذه المفردة بقراءتين متواترتين^(١)، الأولى: المخلصين بفتح اللام، بنوا الفعل للمفعول من (أخلص) فهو مخلص؛ لأن الله ﷻ أخلصهم، أي: اختارهم لعبادته، والثانية: المخلصين بكسر اللام، بنوا الفعل للفاعل من (أخلص) فهو مخلص، والمفعول محذوف فأضافوه إلى العبادة؛ لأنهم أخلصوا أنفسهم لعبادة الله^(٢)، وفي المعنى ما يدل على الخلوص من الشوائب والصفاء، قال ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ): "الخاء واللام والصاد أصل واحد مطَّرد، وهو تنقية الشيء وتهذيبه"^(٣)، فالمخلصين: "أي: من المجتبيين المطَّهرين المختارين المصطفين الأخيار،

(١) قرأ نافع وعاصم وهمة والكسائي بفتح اللام، وقرأ الباقر بالكسر. ينظر: غيث النفع للصفافسي: ١٥٠.

(٢) ينظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع لمكي: ٩/٢-١٠.

(٣) مقاييس اللغة: مادة (خلص): ٢٠٨/٢.

صلوات الله وسلامه عليه" (١)، ومناسبة الإتيان بها هنا في سياق براءة يوسف عليه السلام وأنه لم يلتبس بما يُشِين، وهو ما بينه أبو حيان (ت: ٧٥٤هـ) بقوله: "وفي صرف السوء والفحشاء عنه وكونه من المخلصين دليل على عصمته" (٢).

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَيْصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ يوسف: ٢٥.

﴿وَأَسْتَبَقَا﴾: إشار مفردة (الاستباق) دون غيرها مثل جريا وركضا، واشتراكهما في ضمير واحد؛ لأن مفردة الاستباق وما في صيغة الفعل (استبقا) ما يدل على الجهد والعزيمة والإصرار المبذول، وفي التثنية، ما يدل على المشاركة في الفعل مع اختلاف القصد، فهو يريد الخروج وهي تريد منعه، ومفردة الاستباق تشعر بتحديد الهدف والنهاية لكل منهما، وفيه ما يدل على التقارب بينهما مما يصور مشهد الجدية المتناهية والعزيمة على تحقيق الهدف لكل منهما. ويدل عليه عدم تعدية الفعل بـ (إلى) فلم يقل: واستبقا إلى الباب، لبيان أن القصد ليس مجرد سبق وإنما هو الوصول للباب فيوسف عليه السلام يريد فتح الباب والهرب، وزليخا تريد إغلاق الباب وعدم السماح ليوسف بالخروج (٣). وحذفها كذلك يدل على سرعة مباشرة الوصول للباب فلو وجدت (إلى) لأشعرت بتأخر زمني، وطول مسافة، قال أبو السعود (ت: ١٣٩٤هـ): "وإسناد السبق

(١) تفسير القرآن العظيم: ٤/٣٨٢.

(٢) تفسير البحر المحيط: ٧/٢٣.

(٣) ينظر التسهيل لعلوم التنزيل: ٢/١٦.

في ضمن الاستباق إليها مع أن مرادها مجرد منع يوسف وذا لا يوجب الانتهاء إلى الباب؛ لأنها لما رآته يسرع إلى الباب ليتخلص منها أسرع هي - أيضاً - لتسبّقه إليه وتمنعه عن الفتح والخروج، أو عبر عن إصرارها إثره بذلك مبالغة" (١).

﴿أَبَابَ﴾: الإتيان بمفردة (الباب) مفردًا دون الجمع المذكور سابقًا في قوله ﴿وَعَلَقَتِ الْأَبْوَابَ﴾ جاء الباب بالإنفراد لبيان أن هذا الباب هو المخرج من الدار (٢). ويزيد ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ) الأمر إيضاحًا بقوله: "وقد علم من الكلام أن يوسف عليه السلام فتح الأبواب التي غلقتها زليخا بابًا بابًا حتى بلغ الخارجي، كل ذلك في حال استباقهما، وهو إيجاز" (٣). وقد أورد أبو حيان (ت: ٧٥٤هـ) احتمالًا في اللفظ فقال: "ويحتمل أن تكون الأبواب المغلقة ليست على الترتيب بابًا فبابًا، بل تكون في جهات مختلفة كلها منافذ للمكان الذي كانا فيه، فاستبقا إلى باب يُخرج منه، ولا يكون السابع على الترتيب، بل أحدها" (٤).

﴿وَقَدَّتْ﴾: إيثار مفردة (القَدَّ) على غيرها مثل الشقّ والفتق والقطع ونحوه، فإن هذه المفردة تدلُّ على نوع خاصٍّ من القطع وهو ما كان القطع فيه طولًا،

(١) إرشاد العقل السليم/٤/٢٦٧

(٢) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل: ١٦/٢.

(٣) التحرير والتنوير: ٥٠/١٢.

(٤) تفسير البحر المحيط: ٢٤٦/٥.

قال ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ): "القاف والذال أصل صحيح يدل على قطع الشيء طولاً"^(١)، قال أبو حيان (ت: ٧٥٤هـ): "والقدّ: القطع والشق، وأكثر استعماله فيما كان طولاً"^(٢)، ففي هذه المفردة تصوير للواقع من قوة هروب يوسف عليه السلام ومن محاولتها منعه، حيث تعلقت به فنتج عنه قطع طولي في القميص. قال أبو السعود (ت: ٩٨٢هـ): "وإسناد القدّ إليها خاصّة مع أن لقوة يوسف عليه السلام - أيضاً - دخلاً فيه؛ إما لأنها الجزء الأخير للعلّة الناقمة، وإما للإيذان بمبالغتها في منعه عن الخروج، وبذل مجهودها في ذلك لقوّت المحبوب أو لخوف الافتضاح"^(٣).

﴿دُبِّرَ﴾: إيثار مفردة (دبر) على غيرها مثل خلف ونحوه، ما يصوّر واقع الحال واستصحابه من تأكيد الإدبار في فرار يوسف عليه السلام، فكان اختيار اللفظة مُشعِراً بحاله.

﴿وَأَلْفَيْاً﴾: إيثار مفردة (الإلقاء) دون غيرها مثل الإيجاد ونحوها، لما تُشعِرُ به هذه المفردة من المباغتة والمفاجأة، وعدم العلم بالشيء، قال ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "والإلقاء: وجدان شيء على حالة خاصّة من غير سعي

(١) مقاييس اللغة: مادة (قد): ٦/٥.

(٢) تفسير البحر المحيط: ٢٤٦/٥.

(٣) إرشاد العقل السليم: ٢٦٧/٤.

لوجدانه، فالأكثر أن يكون مفاجئًا، أو حاصلًا عن جهل بأول حصول، كقوله تعالى: ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ البقرة: ١٧٠^(١).

﴿سَيِّدَهَا﴾: إيثار مفردة (السيد) على غيرها مثل الزوج أو البعل أو باسمه الصريح أو العزيز ونحوه، جاء على محاكاة عادة القبط في ذلك الوقت، وهو ما أجاب به ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ) بقوله: "وإطلاق السيد على الزوج قيل: إن القرآن حكى به عادة القبط حينئذ، كانوا يدعون الزوج سيّدًا. والظاهر أنه لم يكن ذلك مستعملًا في عادة العرب، فالتعبير به هنا من دقائق التاريخ... ولعل الزواج في مصر في ذلك العهد كان بطريق الملك غالبًا"^(٢). وجاءت صيغة المفردة بالمفرد المؤنث دون التثنية مع أن يوسف عليه السلام كان ملكًا للعزيز، فلم يقل: سيدهما؛ لما يشعر به أن ملكه ليوسف عليه السلام ليس صحيحًا أو ليست ملكية مطلقة بحيث يطلق عليها السيادة^(٣). وتقول المرأة لبعلها سيدي، وإنما لم يقل سيدهما؛ لأن حقيقة يوسف عليه السلام أنه حُرٌّ ولم يكن مملوكًا^(٤).

﴿لَدَا﴾: إيثار مفردة (لدى)^(٥) دون غيرها مثل (عند) ونحوها، قال الجوهري (ت: ٣٩٣هـ): لدى لغة في لَدُنْ، وفي لدن ثلاث لغات: لَدُنْ،

(١) التحرير والتنوير: ٥٠/١٢.

(٢) المصدر السابق: ٥٠/١٢.

(٣) ينظر: إرشاد العقل السليم: ٢٦٧/٤.

(٤) ينظر: التفسير الكبير: ٢٥١٠/١٨.

(٥) جاء في سورة يوسف (لدا) وفي سورة غافر (لدى) ذكر الداني في اختلاف الرسم بينهما علة النحاة فقال " وقال النحويون المرسوم بالألف على اللفظ والمرسوم بالياء لانقلاب الألف ياءً

وَلَدَى، وَلَدُنْ، وَلَدُنْ: الموضع الذي هو الغاية، وهو ظرف غير مُتَمَكِّنْ بمنزلة عند^(١). وأضاف الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ): لدى يقارب لدن، "ولدن أخص من (عند)؛ لأنه على ابتداء نهاية، نحو: أقمتُ عنده من لدن طلوع الشمس إلى غروبها، فيوضع لدن موضع نهاية الفعل، وقد يوضع موضع (عند)... قال بعضهم: لدن أبلغ من عند وأخص"^(٢). فاختيار مفردة (لدى) دون (عند) لما فيها من البلوغ والقرب ما ليس في (عند)، وإن اشتركا في المعنى^(٣). ويبين ذلك ما فسر به الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ) قوله تعالى ﴿إِذْ أَلْقَيْنَا لَدَى الْحَنَاجِرِ كَظْمِينَ﴾ غافر: ١٨ بقوله: "أن قلوبهم يومئذ ترتفع من أماكنها في الصدور، حتى تلتصق بالحلوق، فتكون لدى الحناجر، فلا هي تخرج من أفواههم فيموتوا، ولا هي ترجع إلى أماكنها في الصدور فيتنفسوا، وهذا القول هو ظاهر القرآن"^(٤). فالتعبير بـ (لدى) دلالة على ملاصقتها للحناجر، بخلاف (عند).

مع الإضافة إلى المكتى كما رسم "على" و "إلى" كذلك". المقتنع: ٧١. وذكر سليمان بن نجاح علة كتابية هجائية: "الفرق - أيضاً - بينها وبين اسم الإشارة الذي دخلت عليه لام التوكيد". مختصر التبيين لهجاء التنزيل: ٧٦/٢.

(١) ينظر: الصحاح: مادة (لدن) ومادة (لدى): ٩٤٣-٩٤٤.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: مادة (لدن) ومادة (لدى): ٧٣٩، وينظر: مغني اللبيب: ٢٠٨.

(٣) ينظر: إعراب القرآن وبيانه لدرويش: ٤٧٧/٤.

(٤) أضواء البيان: ٣٨١/٦.

وعليه فإن إتيان لفظ ﴿لَدَا﴾ بعد قوله ﴿وَأَلْفَيَا﴾: فيه بيان للوضع الذي وجد العزيزُ يوسف عليه السلام وزليخا وهما ملاصقان للباب وليسا بعيدين عنه، مما يدل على حرصها للوصول إليه قبل خروجه من الباب، وفيه دلالة على أن ملاصقتهما للباب، ألبست على العزيز بيان الصادق منهما في دعواه، حتى احتاج للبيئة.

﴿مَاجَزَاءُ﴾: إثارة (ما) على غيرها مثل (أي) ونحوه، قال الجوهري (ت: ٣٩٣هـ): "أي: اسم معربٌ يستفهم به ويجازى، فيمن يعقل وفيما لا يعقل" (١)، وأما (ما) في هذا الموضع فتصح أن تكون استفهامية، بمعنى: أي جزاء يستحقه يوسف عليه السلام، ويحتمل أن تكون (ما) نافية، بمعنى: ليس له جزاء إلا أن يُسجن (٢). وفي دلالة اختيار (ما) في هذا الموضع ما يدل على أن زليخا أرادت كلا المعنيين فأيهما سبق إلى ذهن زوجها فهو مراد، فإما أن تقرر في نفسه عن طريق السؤال المفروض عليه بأن يجب ويقر بداخله أن يوسف عليه السلام يستحق ما اقترحته زليخا، أو أن يكون على المعنى الثاني لـ (ما) النافية، بتأكيد ما أرادته من العقاب كأنه لا يوجد مقترح آخر يناسب الجرم الذي اقترفه يوسف عليه السلام في ادعائها، وهذا فيه من الإعجاز ما هو ظاهر. وفيه أيضًا ما تحمله (ما) من العموم، والتخويف، فليس هذا خاصًا بيوسف عليه السلام بل بكل من سولت له نفسه إلحاق الضرر بأهلك، قال الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ): "قَصَدَتْ

(١) الصحاح: مادة (أي): ٦٨.

(٢) إعراب القرآن وبيانه: ٤/٤٧٤، وينظر: التسهيل لعلوم التنزيل: ١٦/٢.

العموم وأنَّ كلَّ من أراد بأهلك سوءًا فحقه أن يُسجن أو يُعذب؛ لأن ذلك أبلغ فيما قصده من تخويف يوسف عليه السلام ^(١). و هكذا تتهم، وتُحكم في التهمة، فلا تدع لزوجها فرصة للتفكير فيما ينبغي أن يواجه به هذا الموقف، فها هو ذا الحلّ حاضر بين يديه، لا يحتاج منه إلى تفكير! .

﴿مَنْ﴾: إيثار اسم الموصول (من) دون التصريح باسم (يوسف) عليه السلام، قال ابن عادل (ت: بعد ٨٨٠هـ): " و " مَنْ " يجوز أن تكون موصولة، أو نكرة موصوفة" ^(٢)، فلم تعينه لأمر في نفسها ما جزاؤه إلا أن يسجن لتقتصر من رجل أهان كبرياءها ومنعها من تنفيذ مؤامرتها الدنيئة لترية أن في يدها إعزازه وإهانته ^(٣). وقد يكون فيه ما لو صرّحت باسم (يوسف) عليه السلام كان لوقع هذا الاسم في نفس العزيز ما يحن ويرق ليوسف عليه السلام، فأرادت العموم دون ذكره. قلت: ويحتمل أن تكون أرادت إبعاد يوسف عن الحدث بعدم ذكر اسمه حتى لا تثيره فيدافع عن نفسه، فأرادت سكوته ولذا جاءت بـ (من).

﴿أَرَادَ﴾: إيثار مفردة (الإرادة) وكونها جاءت على صيغة الفعل الماضي، إشارة إلى أن الأمر لم يجاوز حدّ الرغبة والإرادة ^(٤)، وجاء الفعل ماضٍ دون المضارع (يريد) للدلالة على تحقق الوقوع، قال أبو السعود (ت: ٩٨٢هـ): "ثم

(١) الكشف: ٤٥٩/٢.

(٢) اللباب في علوم الكتاب: ٧١/١١.

(٣) ينظر: التفسير الواضح: ١٧٢/٢.

(٤) ينظر: التفسير القرآني للقرآن للخطيب: ٤١٢/٢.

إنها جعلت صدور الإرادة المذكورة عن يوسف عليه السلام أمرًا محققًا مفروغًا منه غنيًا عن الإخبار بوقوعه" (١).

﴿يَاهْلِكَ﴾ إيثار مفردة (الأهل) دون غيرها مثل (بي)؛ لتضيف نفسها إلى العزيز، فتثير عاطفته فتتهيج ويتأثر نحوها، فينساق لقلوبها، في حين أنها تغريه بهذا الذي اعتدى على العزيز في أهله! (٢).

﴿سَوْءًا﴾: إيثار مفردة (السوء) على غيرها مثل الزنا ونحوها، أرادت زليخا أن تبعد العزيز عن تصور الزنا واتهامها به فعبرت بالسوء دفعًا لتهمتها، وهو ما يُشعر به قول ابن جرير (ت: ٣١٠هـ): "ولطخت مكانها بالسيئة، فَرَقًا من أن يتهمها صاحبها على القبيح" (٣).

﴿يُسْجَنَ﴾: إيثار مفردة (السجن) دون غيرها من الاحتمالات مثل القتل، ومجيئه على صيغة المضارع، التي تدل على عدم الثبوت والتحقيق، قال الرازي (ت: ٦٠٦هـ): "أنها لم تذكر أن يوسف عليه السلام يجب أن يعامل بأحد هذين الأمرين بل ذكرت ذلك ذكرًا كليًا صونًا للمحبوب عن الذكر بالسوء والألم، وأيضًا قالت إلا أن يُسْجَنَ والمراد أن يسجن يومًا أو أقل على سبيل التخفيف، فأما الحبس الدائم فإنه لا يعبر بهذه العبارة بل يقال يجب أن يجعل من المسجونين ألا ترى أن فرعون هكذا قال حين تهدد موسى عليه السلام في قوله ﴿لَئِنْ

(١) إرشاد العقل السليم: ٢٦٨/٤.

(٢) ينظر: التفسير القرآني للقرآن: ٤١٢/٢.

(٣) جامع البيان: ٥٢/١٦.

أَتَّخَذَتْ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴿الشعراء: ٢٩﴾^(١). وفي مخالفة التعبير بين ﴿أَنْ يُسَجَّنَ أَوْ عَذَابٌ﴾ دون أن تقول: إلا السجن أو عذاب ما يدل على تسلط معنى الفعل عليه؛ لأن لفظ السجن يطلق على البيت الذي يوضع فيه المسجون، ويطلق على مصدر سجن^(٢). وإن كان قوله ﴿أَنْ يُسَجَّنَ﴾ بهذا التركيب بقوة المصدر ولذا عطف عليه المصدر بقوله ﴿أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٣).

﴿هِيَ﴾: إيثار مفردة اسم الإشارة (هي) دون غيرها مثل هذه، وتلك ونحوها، لفرط حيائه وهو أدبٌ حسنٌ حيث أتى بلفظ الغيبة دون الحضور، قال أبو حيان (ت: ٧٥٤هـ): "قال: هي، وأتى بضمير الغيبة، إذ كان غلب عليه الحياء أن يشير إليها ويعينها بالإشارة فيقول: هذه راودتني، أو تلك راودتني؛ لأن في المواجهة بالقبيح ما ليس في الغيبة"^(٤).

قال تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ يوسف: ٢٦

﴿وَشَهِدَ﴾: إيثار مفردة (الشهادة) دون غيرها مثل حَكَمَ ونحوه، فَلَمَّا يستدعيه المقام في مثل هذا الموقف بين مُدَّعٍ ومُنْكَرٍ، وما يحتاج فيه إلى شهادة

(١) التفسير الكبير: ٩٨/١٨.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٥٧/١٢.

(٣) ينظر: الباب في علوم الكتاب: ٧١/١١.

(٤) تفسير البحر المحيط: ٢٩٧/٥.

تبين الحقيقة، "فسمى القرآن الكريم ذلك الحكم بينهما شهادة؛ لأن قوله هذا يساعد على الوصول إلى الحق في قضية التبس فيها الأمر على العزيز" (١).

﴿قُبِّلَ﴾: إيثار مفردة (قبل) دون غيرها مثل (أمام)، لما يظهر من المقابلة في (دبر) الواردة في الدليل العقلي المنطقي الذي استدل به الشاهد، ولما يُشعر به اللفظ من الإقبال على الحدث الذي اتهم به يوسف عليه السلام.

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَىٰ قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ

عَظِيمٌ﴾ يوسف: ٢٨

﴿إِنَّهُ﴾: إيثار الإشارة بالضمير الغائب دون غيره مثل (ذلك)، فالعزيز جاء بالضمير في ﴿إِنَّهُ﴾ يريد مقالها المتقدم في الشكوى من يوسف عليه السلام (٢)، وفي الضمير من عدم المجابهة والإبهام لإبعاد التهمة عن امرأته، ما ليس في (ذلك)، الدال على المجابهة، وقيل: بأن العزيز كان حليماً، وقيل: بأنه كان قليل الغيرة (٣).

(١) التفسير الوسيط للقرآن الكريم: ٣٤٦/٧.

(٢) ينظر: المحرر الوجيز لابن عطية: ٢٤٧/٣.

(٣) ينظر: الكشف للزمخشري: ٤٣٦/٢.

﴿كَيِّدُكُنَّ﴾: إثارة مفردة (الكيد) والإتيان بها بجمع النسوة، دليل على أنه لم يواجهها بالتهمة في شخصها، بل واجهها بالخطاب لها ولبنات جنسها (١)، والكيد: فعل شيء في صورة غير المقصودة للتوصل إلى مقصود (٢).
قال تعالى: ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ

الْخَاطِئِينَ﴾ يوسف: ٢٩

﴿يُوسُفُ﴾: إثارة الإتيان باسم يوسف ﷺ صريحاً دون غيره مثل: (وأنت)، ما يشعر بالقرب والتلطف والتأنيس، وكذا الأصل في يوسف أنه منادى حذف منه حرف النداء؛ لبيان قربه (٣)، فالتصريح باسمه وحذف حرف النداء يُشعران بالقرب والملاطفة، وإن اختلف في المقصد من هذه الملاطفة، هل هي محبة ليوسف ﷺ ومراعاة لاتخاذها ولذا، أم ليحكم يوسف عليه الفضيحة التي اقترفتها زوجته.

﴿الْخَاطِئِينَ﴾: إثارة مفردة (الخاطئين) بالتذكير على غير أصلها الموجه لامراته بالخاطئة أو إشراكها في الخاطئات، قال ابن عاشور (١٣٩٤هـ): "الخاطئ: فاعل الخطيئة، وهي الجريمة. وجعلها من زمرة الذين خطئوا تخفيفاً في مؤاخذتها. وصيغة جمع المذكر تغليب" (٤)، فلم يرد أن تكون الخطيئة مقصورة

(١) ينظر: التفسير القرآني للقرآن: ٤١٥/٢.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير: ٥٢/١٢.

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٧٥/٩، والتسهيل لعلوم التنزيل: ١٧/٢.

(٤) التحرير والتنوير: ٥٢/١٢.

على النساء وحدهن؛ بل والرجال يشاركون في ذلك وفي هذا تخفيف لها، وقد يكون قصد بهذا التخفيف تهوين الاستغفار لذنبها، لتنوع من يقتترف مثل هذا من الرجال والنساء (١).

ويقال لمن قصد الذنب خطيئاً، ولمن لم يقصده أخطأ، فدل بقوله ﴿وَأَسْتَغْفِرِي﴾ أنها تعمدت الذنب (٢).

قال تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرْنَهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ يوسف: ٣٠

﴿وَقَالَ﴾: إيثار مفردة (قال) على (قالت) مع جواز الإتيان بها؛ لأن تأنيث نسوة غير حقيقي باعتبار الجماعة؛ ولذلك لم تلحقه تاء التأنيث، وقد يشعر (قال) بصورة القلة في النسوة بأن القول كأنه صادر من واحد (٣).

﴿نِسْوَةٌ﴾: إيثار مفردة (النسوة) دون غيرها مثل (نساء)، جمع تكسير للقلة على فعله، وليس لها واحد من لفظها، وتأنيثها غير حقيقي باعتبار الجماعة، ولذلك لم يلحق فعلها (قال) تاء التأنيث، والمشهور كسر نونها، ويجوز ضمها في لغة، ويكسر في الكثرة على نسوان، والنساء جمع كثرة ولا واحد له من لفظه (٤).

(١) تفسير القرآن للقرآن: ٢/٤١٥.

(٢) ينظر: النكت والعيون للماوردي: ٣/٢٩.

(٣) ينظر: الدر المصون للسمين الحلبي: ٦/٤٧٥.

(٤) ينظر: البحر المحيط لأبي حيان: ٥/٢٩٩، والدر المصون للسمين الحلبي: ٦/٤٧٤-٤٧٥.

﴿الْمَدِينَةِ﴾: إثارة مفردة (المدينة) دون غيرها مثل مصر ونحوها، وإن كان المقصود بالمدينة هي مصر^(١)، قال الألوسي (ت: ١٢٧٠هـ): "والجار والمجرور في موضع الصفة -نسوة- على ما استظهره بعضهم، ووصفهن بذلك؛ لأن إغاطة كلامهن بهذا الاعتبار لاتصافهن بما يقوي جانب الصدق أكثر؛ فإن كلام البدويات لبعدهن عن مظان الاجتماع والاطلاع على حقيقة أحوال الحضريات القصريات لا يلتفت إلى كلامهن فلا يغيظ تلك الإغاطة، والكثير على اختيار تعلقه بـ (قال) ومعنى كون قولهن في المدينة إشاعته وإفشائه فيها، وتعقب بأن ذلك خلاف الظاهر"^(٢)، قال السمين الحلبي (ت: ٧٥٦هـ): "يجوز تعلقه بمحذوف صفة لنسوة وهو الظاهر، وبـ (قال) وليس بظاهر"^(٣)، وقد يتبادر إشكال في قول من يرى أنها لشيوع أمر امرأة العزيز وتعلقها بحب يوسف، مع ما جاء من جمع القلة في نسوة وتجرد فعلها من التاء في قال، كما قاله أبو حيان (ت: ٧٥٤هـ) والألوسي (ت: ١٢٧٠هـ) وغيرهما، فقد يكون هذا في بدايات الخبر حصر في خمس نسوة ثم ذاع وانتشر، حيث إن النساء أكثر الناس بحثًا عن أسرار البيوت، وأقدر على فتح المغلقات منها وتتبع مثل هذه الأمور ونشرها^(٤).

(١) ينظر: المصدر السابق: ٤١٦/٦.

(٢) روح المعاني: ٤١٦/٦، وينظر: البحر المحيط لأبي حيان: ٢٦٤/٦.

(٣) الدر المصون: ٤٧٥/٦.

(٤) ينظر: التفسير القرآني للقرآن: ١٢٦٦/١٢.

وأما البقاعي (ت: ٨٨٥هـ) فإنه يرى الجار والمجرور (في المدينة) قيد للإشاعة في المدينة فقال: "ولما كانت البلدة كلما عظمت كان أهلها أعقل وأقرب إلى الحكمة، قال (في المدينة) أي التي فيها امرأة العزيز ساكنة" (١).

﴿أَمْرَأْتُ الْعَزِيزِ﴾: إيثار مفردة امرأة وإضافتها للعزيز دون غيرها مثل التصريح باسمها أو التصريح باسم زوجها ونحوه؛ لأن المقام مقام تشهير وتهويل للحدث مع اللوم فناسب بيان منزلة هذه المرأة، قال الآلوسي (ت: ١٢٧٠هـ): "إضافتهن لها إليه بهذا العنوان دون أن يصرحن باسمها أو اسمه ليظهر كونها من ذوات الأخطار فيكون عوناً على إشاعة الخبر بحكم أن النفوس إلى سماع أخبار ذوي الأخطار أميل، وقيل -وهو الأولى- إن ذاك لقصد المبالغة في لومها بقولهن ﴿تَرَوْنَ فَتَنَهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾" (٢).

﴿تَرَوْنَ﴾: إيثار مفردة (المراودة) ومجيئها بصيغة المضارع دون الماضي (راودت)، لإفادة الاستمرار والإصرار وأن الأمر لا يزال في نفس المرأة ولن تتوقف، فلم يقلن (٣)، وقال ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "ومجيء ﴿تَرَوْنَ﴾ بصيغة المضارع مع كون المراودة مضت لقصد استحضار الحالة العجيبة لقصد الإنكار عليها في أنفسهن ولومها على صنيعها" (٤).

(١) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: ٧٠/١٠.

(٢) روح المعاني: ٤١٦/٦.

(٣) ينظر: الدر المصون: ٤٧٥/٦، وروح المعاني: ٤١٦/٦.

(٤) التحرير والتنوير: ٢٦١/١٢.

﴿فَنَهَا﴾: إثارة مفردة (فتى) دون التصريح باسم يوسف عليه السلام ونحوه، مع إضافته له، ما جاء من أن جُلَّ الخَدَمَة شبان، وقيل: لأن زوجها وهبه لها فهو مملوكها بزعم النسوة، وتعبيرهن عن يوسف مضاعفاً إليها لا إلى العزيز لإبانة ما بينهما من التباين البين الناشئ عن الخادمة والمخدومية أو المالكية والمملوكية؛ وهو من المبالغة في اللوم؛ فإن من لا زوج لها من النساء أو لها زوج دنيء قد تُعذر في مراودة الأخدان لا سيما إذا كان فيهم علو الجنب، وأما التي لها زوج فمراودتها لغيره لا سيما لمن لم يكن بينهما كفاءة مع تماديها فهذا غاية الضلال^(١)، وقال ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "وإضافته إلى ضمير (امرأة العزيز) لأنه غلام زوجها فهو غلام لها بالتبع ما دامت زوجة لمالكه"^(٢).

﴿شَغَفَهَا﴾: إثارة مفردة (الشغاف) دون غيرها، لما تحمله هذه المفردة من وصول الحب إلى حاجز وحصن أخير من حصون النفوذ إلى القلب وهو الشغاف، فحب يوسف وصل إلى شغاف قلبها، فدخل تحتها حتى غلب على قلبها، وشغاف القلب: حجابُه وغلَافُه الذي هو فيه^(٣). وأما البقاعي (ت: ٨٨٥هـ) فيرى "أن حبه صار شغافاً لها، أي حجاباً، أي ظرفاً محيطاً بها"^(٤). وهذا المعنى من البقاعي يسنده خروج السياق عن أصله وهو (قد شغفها حبه) وجاء بالتمييز للنسبة (حبّاً) كما سأبينه في مفردة (حبّاً).

(١) ينظر: روح المعاني: ٤١٦/٦.

(٢) التحرير والتنوير: ٢٦٠/١٢.

(٣) ينظر: جامع البيان: ١١٥/١٣.

(٤) نظم الدرر: ٧١/١٠.

﴿حُبًّا﴾: إثثار اللفظ هنا (حُبًّا) دون الأصل وهو: شغفها حبه، فهو محول عن الفاعل، فالضمير المستتر في ﴿شَغَفَهَا﴾ راجع إلى ﴿فَنَهَا﴾ فلما كان فيه إجمالاً جيء بالتمييز للنسبة فقال ﴿حُبًّا﴾ وفيه كناية عن تمكين حبه في قلبها (١).

﴿لَزَنَهَا﴾: إثثار مفردة (الرؤية) دون غيرها مثل العلم، وإن كان معنى الرؤية العلم، "فالرؤية قلبية واستعمالها بمعنى العلم حقيقة كاستعمالها بمعنى الإحساس بالبصر، وإذا أريد منها البصرية ثم تجوز بها عن العلمية كان أبلغ في إفادة كونها فيما صنعت من المراودة والمحبة المفرطة مستقرة في ضلال" (٢). والتأكيد باللام في ﴿لَزَنَهَا﴾ إنما يقصدن به تحقيق اعتقادهن ذلك، ودفع تهمة الحسد عنهن، من كون هذا الفتى الجميل عند امرأة العزيز، والالتفات منهن إلى أن بيان سبب مقولتهن أنها في الضلال، وهو ما جعلهن يبادرن بهذا القول (٣). وفي إسنادهن الفعل لأنفسهن تحريض لامرأة العزيز أن تزيل اللبس الذي عندهن فهن المقدمات بأن تبادر بإحضارهن لرؤية يوسف عليه السلام، وهو ما شعرت به امرأة العزيز ولذا سُمي قولهن (مكرًا) كما سيأتي في قوله ﴿بِمَكْرِهِنَّ﴾ يوسف: ٣١.

(١) ينظر: روح المعاني: ٤١٧/٦، والتحرير والتنوير: ٢٦٠/١٢.

(٢) روح المعاني: ٤١٧/٦.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٦١/١٢.

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ يوسف: ٣١

﴿بِمَكْرِهِنَّ﴾: إثارة مفردة (المكر) دون غيرها كالقول أو الحديث أو الغيبة، هو ما أشرنا إليه سابقًا وهو ما فهمته امرأة العزيز، والنساء أعلم ببعضهن، قال الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ): "بمكرهن: باغتيابهن وسوء قائلتهن، وقولهن: امرأة العزيز عشقت عبدها الكنعاني ومقتتها، وسمي الاغتياب مكرًا؛ لأنه في خفية وحال غيبة، كما يخفي الماكر مكره" (١)، فهن طلبن بذلك رؤية يوسف (عليه السلام)؛ لأنه قد وصف لهن حسنه وجماله فتعلقن به وأحببن أن يرينه (٢)، قال ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "ويجوز أن يكون أطلق على قولهن اسم المكر؛ لأنهن قلن في صورة الإنكار وهن يُضمرن حسدها على اقتناء مثله، إذ يجوز أن يكون الشغف بالعبد في عاداتهم غير منكر" (٣).

﴿إِلَيْهِنَّ﴾: إثارة حرف الجر (إلى) دون غيره مثل اللام، فلم يقل وَجَّكَ (لهن)؛ فحرف الجر (إلى) من معانية انتهاء الغاية في الزمان والمكان، وغيرها وهو أصل معانيها (٤)، وفي التعدية بحرف الجر (إلى) ما يفيد ببلوغ الرسالة والحرص على

(١) الكشف: ٤٤٥/٢.

(٢) ينظر: حاشية الصاوي على الجلالين: ٣٦٨/٢.

(٣) التحرير والتنوير: ٢٦٢/١٢.

(٤) ينظر: الجنى الداني: ٣٨٥.

وصولها؛ لما ترغبه امرأة العزيز من حضور المتحدثات بعرضها وما أعدته لهن من كيد.

﴿وَأَعَدَّتْ﴾: إثثار مفردة (أعدت) دون أعدت، أو هيئت، فقله
﴿وَأَعَدَّتْ﴾: أصله: أعددت، أبدلت الدال الأولى تاء^(١)، ومعناها:
أعدت^(٢)، فمن جهة المعنى فالزيادة في المبنى زيادة في المعنى؛ مما يدل على أن
(أعدت) فيه زيادة ومبالغة في التكلف لما ستقدمه لهن؛ ليكون الجو كاملاً في
المنظر والصورة لتقابل مكرهن بمكرها مما رتبته حتى قطعن أيديهن.

ومن جهة أخرى وهي اللفظ، فالإتيان بالتاء فيه من الخفة والهمس المناسب
للمقام من الخفاء والرغد والاستمتاع، وللقائل كونها من النساء وما عرفن به
من الرقة، ما لا يكون في الدال من الجهر والشدة.

﴿مُتَّكَا﴾: إثثار مفردة (الالتكاء) دون غيرها مثل (مجلس)، المتكأ: هو
محل الالتكاء، وهو جلسة قريبة من الميل إلى أحد الشقين^(٣)، ويطلق الالتكاء
إذا أريد إطالة المكث والاستراحة^(٤)، وهذا فيه ما يشعر أن امرأة العزيز تريد
تهيئتهن للاسترخاء التام والمناسب لاستقبالهن رؤية يوسف عليه السلام؛ فأحضرت
لهن نمارق يتكئن عليها لتناول الطعام، ويرى ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ) أنه

(١) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٦٢/١٢.

(٢) ينظر: الباب في علوم الكتاب: ٨٠/١١.

(٣) ينظر: روح المعاني: ٤١٨/٦.

(٤) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٦٢/١٢.

وصف لما كانوا عليه قديماً في طريقة أكلهم فقال: "وكان أهل الترف يأكلون متكئين كما كانت عادةً للرومان، ولم تزل أسرة اتكائهم موجودة في ديار الآثار" (١)، وجاء عن ابن عباس قوله: المتكأ مجلس الطعام. (٢)

وقيل المراد بالمتكأ: الطعام يجز جزءاً؛ لأنه طعام يحتاج إلى أن يقطع بالسكين؛ لأنه إذا كان كذلك احتاج الإنسان إلى أن يتكئ عليها عند القطع (٣). وقيل: وهو من قولك: اتكأنا عند فلان، طعمنا على سبيل الكناية؛ لأن من دعوته ليطعم اتخذت له تكأة يتكئ عليها (٤).

والذي يظهر سواء كان القول مجازاً (٥) أو كناية، أن هذا اللفظ مشعر بالترف والراحة والفخامة وصنوف الملذات من المأكول والمشرب، ما ليس في غيره.

﴿وَأَتَتْ﴾: إثارة مفردة (الإيتاء) دون غيرها مثل (الإعطاء)، فأتت: أي أعطت كل واحدة منهن سكيناً، فأمرت خدمها بالإيتان (٦)، فعبّر بأنها هي من باشرت الإيتان زيادة في الحرص من أن تجعل في يد كل امرأة من الزائرات سكيناً، وهو ما يفهم من قوله ﴿كُلُّ﴾ وأما ما يلتمس من إثارة مفردة (الإيتاء)

(١) التحرير والتنوير: ٢٦٢/١٢.

(٢) ينظر: روح المعاني: ٤١٨/٦.

(٣) ينظر: الباب في علوم الكتاب: ٨١/١١.

(٤) ينظر: الكشف: ٤٦٣/٢.

(٥) ينظر: روح المعاني: ٤١٨/٦.

(٦) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٦٢/١٢.

على (الإعطاء) فما يدل عليه لفظ الإيتاء من قوة ليست في لفظ الإعطاء، وذلك في إثبات مفعوله؛ لأن الإعطاء له مطاوعٌ، تقول: أعطاني فعطوت، ولا يقال في الإيتاء: آتاني فأتيتُ، وإنما يقال: آتاني فأخذت، والفعل الذي له مطاوع أضعف في إثبات مفعوله من الذي لا مطاوع له، فالمطاوع له يدل على أن فعل الفاعل كان موقوفًا على قبول في المحل، لولاه ما ثبت المفعول، بخلاف ما لا مطاوع له فلا يصح: قتلته فانقتل^(١). وهو ما يشعر بالإلزام لهن بأخذ سكينًا تكون بأيديهن، وحرصها من ذلك ما سيقع من تقطيع أيديهن لتبكتهن بالحجة، أو التهويل على يوسف عليه السلام من مكرها إذا خرج على أربعين من النسوة مجتمعات في أيديهن الخناجر توهمه أنهن يثبن عليه فيكون خائفًا من مكرها فيجيبها فيما بعد لما تتطلبه^(٢).

﴿أَخْرَجَ﴾: إثارة مفردة (الخروج) دون غيرها مثل (الدخول) في هذا الموطن، امرأة العزيز تحينت الفرصة المناسبة لحال النسوة من الانشغال بالتقطيع، فأمرته بالخروج إما ليرينه فيحصل مرادها، أو يخرج عليهن للخدمة أو للسلام، فبرز لهن ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ﴾ عطف على مقدر يستدعيه الأمر بالخروج وانسحب عليه الكلام أي فخرج عليهن فرأينه، وإنما حذف المقدر تحقيقًا لمفاجأة رؤيتهن فخشي فواتها، وكذا فيه تصوير للمكان الذي كن يجلسن فيه وأنه كان خارج الدور في الحديقة والفناء، ويرى ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ) أن اللفظ

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن: ٧٤/٤، والإتيان في علوم القرآن: ١٣٠٨/٤.

(٢) ينظر: روح المعاني: ٤١٩/٦.

﴿أَخْرَجَ﴾ "يقتضي أنه كان في بيت آخر، وكان لا يدخل عليها إلا بإذنها" (١)، وصيغة الأمر هنا مشعرة بأن امرأة العزيز بدأت تتعامل مع يوسف عليه السلام بحدة وقوة، فقد كانت قبل تلاينه الحديث كما في قولها ﴿هَيْتَ لَكَ﴾.

﴿عَلَيْهِنَّ﴾: إيثار حرف الجر (على) دون غيره مثل (لهن)، فتعديت فعل الخروج بـ (على)؛ "لأنه ضمن معنى (أدخل)؛ لأن المقصود دخوله عليهن لا مجرد خروجه من البيت الذي هو فيه" (٢). وعندي أن هذا الحرف (على) هو للاستعلاء حسًا أو معنى (٣)، فكون امرأة العزيز تريد يوسف عليه السلام أن يخرج ليرينه، ليس لمجرد الرؤية فقط، وإنما خروج فيه استعلاء وتحكم ونفوذ لا يمكنهن الثبات أمامه، بل يكرن صاغرات منقادات لجماله الأخاذ.

﴿أَكْبَرْنَهُ﴾: إيثار مفردة (أكبرنه) على غيرها مثل (عَظَّمْنَهُ) ونحوها، ﴿أَكْبَرْنَهُ﴾: أي أعظمته، والهمزة فيه للعد، أي أعددته كبيراً (٤)، ويُشعر لفظ ﴿أَكْبَرْنَهُ﴾ بالهيبة فاستهول جمال الصورة التي رآين يوسف عليه السلام فيها (٥)، قال الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ): "أعظمته وهين ذلك الحسن الرائع والجمال

(١) التحرير والتنوير: ٢٦٢/١٢.

(٢) المصدر السابق: ٢٦٢/١٢.

(٣) ولم يثبت لها أكثر البصريين غير هذا المعنى وتأولوا ما أوهم خلافه، وذكر لها ابن مالك ثمانية معان. ينظر: الجني الداني: ٤٧٦.

(٤) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٦٢/١٢.

(٥) ينظر: المحرر الوجيز: ٢٣٩/٣.

الفائق" (١). ويرى ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ) أن إطلاق الكبير على عظيم الصفات تشبيهاً لوفرة الصفات بعظم الذات (٢).

وقال بعض المفسرين بأن (أكبرنه) أي: حِضْنٌ، وأنكر أكثر أهل اللغة هذا المعنى، وعد ابن عطية (ت: ٥٤٢هـ) هذا القول ضعيفاً ومعناه منكر، والبيت الذي استشهد به مصنوع مختلف، وهو قول ابن جرير الطبري (٣) (ت: ٣١٠هـ) والزجاج (٤) (ت: ٣١١هـ) وغيرهما من المحققين (٥)، وقال الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ): "وقيل: أكبرن بمعنى حِضْن، والهاء للسكت، يقال: أكبرت المرأة إذا حاضت، وحقيقته: دخلت في الكبير؛ لأنها بالحِضْ تخرج من حدِّ الصغر إلى حدِّ الكبير... (٦)".

﴿وَقَطَعَنَّ﴾: إثارة مفردة (القطع) على غيرها مثل (الجرح) في هذا الموضع، المراد بـ (قطعن) أي: جرحنها، كما تقول: كنت أقطع اللحم فقطعت يدي، تريد جرحتها (٧)، وتقطع أيديهن كان من ذهولهن، فأجرين السكاكين على أيديهن يحسبن أنهن يقطعن الطعام، فجرحن أيديهن، "أطلق عليه القطع مجازاً

(١) الكشف: ٤٦٤/٢.

(٢) التحرير والتنوير: ٢٦٢/١٢.

(٣) ينظر: جامع البيان: ١٣/١٣٢.

(٤) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: ١٠٦/٣.

(٥) ينظر: المحرر الوجيز: ٢٣٩/٣.

(٦) الكشف: ٤٤٧/٢.

(٧) ينظر: المصدر السابق: ٤٤٧/٢.

للمبالغة في شدته حتى كأنه قَطَعَ قطعة من لحم اليد" (١). وأما ما تدل عليه صيغة التشديد في ﴿وَقَطَعَنَ﴾ بديل التخفيف (قَطَعَنَ) فَلَمَّا يدل التضعيف عليه من التكثر إما بالنسبة لكثرة القاطعات، وأما بالنسبة لتكثر الحَزِّ في يد كل واحدة منهن، فالجرح كأنه وقع مرارًا في اليد الواحدة وصاحبها لا تشعر لما ذهلت بما راعها من جمال يوسف عليه السلام، فكأنها غابت عن حِسِّها (٢).

﴿إِنْ﴾: إشار النفي بحرف (إِنْ) في قوله ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ دون غيره مثل (ما) النافية، ونحوه، طال تأملي لمحاولة إيجاد فرق بين حرفي النفي (إِنْ) و (ما) وتتبع كتب التفسير واللغة والمعاني ورايتهم لا يفرقون بينها، وإنما يبينون (إِنْ) النافية بقولهم: هي بمعنى (ما) النافية (٣)، إلا أن ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ) - رحمه الله - في سورة الأحقاف أشار لقلة استعمالها في النفي مقابلة لـ (ما) النافية في الاستعمال القرآني، وتلمس سبب الإتيان بـ (إِنْ) في الأحقاف بديل (ما) وذلك للتكرار في توالي الأمثال، ففي قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ﴾ الأحقاف: ٢٦ قال: "ومن بديع النظم أن جاء النفي هنا بحرف ﴿إِنْ﴾ النافية مع أن النفي بما أقل استعمالاً من النفي بـ "ما" النافية قصدًا هنا لدفع الكراهة من توالي مثلين في النطق، وهما (ما) الموصولة و (ما) النافية؛ وإن

(١) التحرير والتنوير: ٢٦٣/١٢.

(٢) ينظر: البحر المحيط: ٢٦٩/٦.

(٣) ينظر: روح المعاني: ٤٢٢/٦، والجنى الداني: ٢٠٩.

كان معناهما مختلفًا... " (١). وأستطيع أن أقول بأن ﴿إِنْ﴾ النافية -هنا- في سورة يوسف، بمعنى (ما) النافية، وإنما كان النظم القرآني أدق في التنويع بين حرفي النفي، وهذا الذي اقتضاه المقام؛ فبعد أن نفى النسوة عن يوسف عليه السلام البشرية بـ (ما) النافية في قوله ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ جاء إثبات الملكية بتصدير النفي بـ (إن) ثم الاستثناء بـ (إلا) بطريق القصر، في قوله تعالى ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ فجاء التنويع بين حرفي النفي.

﴿مَلَكٌ﴾: الإتيان بمفردة (ملك) في وصف يوسف عليه السلام من قبل النسوة، فيه تركية منهن ليوسف عليه السلام، فالمشهور عند الجمهور أن الملائكة مُطَهَّرُونَ عن بواعث الشهوة، وحوادث الغضب، ونوازع الوهم والخيال، فالنسوة لما رأين يوسف عليه السلام لم يلتفت لهن، وهذا مشعر بأنه كان مطرق بصره إلى الأرض، ثم رأين عليه هيئة النبوة والرسالة، وسما الطهارة، قلن: ما رأينا فيه أثرًا من شهوة، ولا صفة من الإنسانية، ودخل في الملائكية (٢). وفيه إثبات الحسن العظيم ليوسف عليه السلام؛ لأن الله تعالى ركب في الطبائع أن لا حيٍّ أحسن من الملك، وما قبح فإنه يمثل في الشيطان، كما قال تعالى ﴿طَلَعَهَا كَآنَهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ الصافات: ٦٥ (٣).

(١) التحرير والتنوير: ٥٢/٢٦.

(٢) ينظر: التفسير الكبير: ١٨/١٠٣، واللباب في علوم الكتاب: ٩٢/١١.

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب: ٩١/١١، وروح المعاني: ٤٢٢/٦.

﴿كَرِيمٌ﴾: إيثار مفردة (كريم) دون غيرها مثل عظيم ونحوه، فبالنظر إلى كون كريم صفة للملك، فوصفهنَّ بـ﴿مَلَكٌ﴾ كان وصفًا للظاهر، و﴿كَرِيمٌ﴾ وصفًا للباطن، قال الرازي (ت: ٦٠٦هـ): "... وصفوه بكونه كريمًا وإنما يكون كريمًا بسبب الأخلاق الباطنة لا بسبب الخلقة الظاهرة" (١). ويرى بعضهم أن كريم ليست وصفًا للملك، وإنما المراد إن هذا الملك كريم على الله (٢).
قال الله تعالى: ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَلَقَدْ زودتهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاَسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرُهُ لَيَسْجَنَنَّ وَلَيَكُونَا مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ يوسف: ٣٢

﴿فَذَلِكُنَّ﴾: إيثار اسم الإشارة (ذلك) دون غيره (هذا)، فالنسوة أشرن ليوسف ﷺ باسم الإشارة القريب (هذا)، وإنما أشارت امرأة العزيز بالبعيد (ذلك)، بُعدًا مكانيًا أو زمنيًا، وشبه به البعد في الرتبة، ففيه بيان أن تعلق زليخا بيوسف ﷺ أشد من تعلق النسوة، قال العز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ): "لما قالت النسوة في حقه ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ فأشرن إليه إشارة القريب؛ لأنه لم يعل عندهن في الرتبة كما علت رتبته عند زليخا، وزليخا، لما علت رتبته عندها وعظم لديها، أشارت إليه بذلك: إشارة البعد المفرط، فقالت: ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ﴾" (٣). وقد يكون - أيضًا - بأنها قالت هذا القول بعد ذهاب يوسف ﷺ من مجلس النسوة فأشارت له بالبعيد والغيبة، كما قال الفراء (ت: ٢٠٧هـ): "... قوله (هذا) و (ذلك) يصلحان في كل كلام إذا ذكر ثم أتبعته

(١) التفسير الكبير: ١٨/١٠٣.

(٢) ينظر: لباب التنزيل: ١٨/٣.

(٣) فوائد في مشكل القرآن: ٦٤.

بأحدهما بالإخبار عنه...، فصار كالحاضر الذي تشير إليه، وصلحت فيه (ذلك) لانقضائه، والمنقضي كالغائب، ولو كان شيئاً قائماً يُرى لم يَجُزْ مكان (ذلك) (هذا)، ولا مكان (هذا) (ذلك)...^(١). وعلى هذا المعنى وجَّهه ابن عطية (ت: ٥٤٢هـ) بقوله: "ويجوز أن تكون الإشارة إلى حُبِّ يوسف، والضمير عائد إلى الحب، فيكون ذلك إشارة إلى غائب على بابهِ"^(٢). وذكر أبو حيان (ت: ٧٥٤هـ) احتمالاً لتعبيرها بالبعيد، فقال: "ويحتمل أن تكون أشارت إليه وهو للبعد قريب بلفظ البعيد رفعاً لمنزلته في الحسن، واستبعاداً لمحله فيه، وأنه لغرابته بعيد أن يوجد منه. واسم الإشارة تضمن الأوصاف السابقة فيه"^(٣).

﴿الَّذِي﴾: إيثار الموصول (الذي) دون غيره مثل التصريح باسمه (يوسف) عليه السلام ونحوه، الموصول —هنا— صفة اسم الإشارة أي فهو ذلكن العبد الكنعاني الذي صورتن في أنفسكن، فلم تعرفن عنه غير هذه الصورة التي تخيلتن يوسف عليه السلام عليها، فلم تنزلنه حق منزلته مما جعلكن تلمني على الافتتان به، وقلتن في وفيه ما قلتن^(٤)، قال ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "والتعبير عنه بالموصولية لعدم علم النسوة بشيء من مُعرفاته غير تلك الصلة"^(٥).

(١) معاني القرآن: ١٠/٢-١١.

(٢) المحرر الوجيز: ٣/٢٤١.

(٣) البحر المحيط: ٦/٢٧٢.

(٤) ينظر: الكشف: ٢/٤٤٩، وروح المعاني: ٦/٣٢٣.

(٥) التحرير والتنوير: ١٢/٢٦٤.

﴿لَمُتْنِي﴾: إيثار مفردة (لمتني) على غيرها مثل (راودته) ونحوه، ف (لمتني) صلة الذي، أي: عيرتني في الافتتان فيه، والذي يظهر من اللفظ أنها قصدت الرد على النسوة بما قلن من أنها فُتنت بعدها، وأرادت أن توجه اللوم إليهن بعدما رأت من قيام عذرهما عندهن، وأنها مجبرة ولا تلام بحب يوسف عليه السلام، كما ظهر تعلق النسوة بيوسف عليه السلام بعد رؤيته، قال ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "فباحث لهن بأنها راودته؛ لأنها رأت منهن الافتتان به فعلمت أنهن قد عذرنها"^(١)، بخلاف لو لم تنف عنها اللوم واكتفت بالإقرار بالمرادة، لعظم ذلك منها.

﴿فَاسْتَعَصَمَ﴾: إيثار مفردة (العصمة) دون غيرها مثل (امتنع) ونحوه، استعصم: مبالغة في عصم نفسه، فالسين والتاء للمبالغة، فامتنع امتناع معصوم، جاعلاً المرادة خطيئة عصم نفسه منها^(٢). قال السمين الحلبي (ت: ٧٥٦هـ): "فردَّ السين إلى بابها من الطلب وهو معنى حسن، ولذلك قال ابن عطية (ت: ٥٤٢هـ)^(٣): طلب العصمة واستمسك بها وعصاني"^(٤).

ويرى أبو حيان (ت: ٧٥٤هـ) بأن الذي ذكره الصّرفيون في (استعصم) أنه موافق (لاعتصم)، فاستفعل موافق لافتعل، فالمعنى: فامتنع عما أرادت منه؛

(١) المصدر السابق: ٢٦٤/١٢.

(٢) ينظر: الكشف: ٤٤٩/٢، والمحرم الوجيز: ٢٤١/٣، وروح المعاني: ٤٢٣/٦، والتحرير والتنوير: ٢٦٤/١٢.

(٣) المحرم الوجيز: ٢٤١/٣.

(٤) الدر المصون: ٤٩١/٦.

وبالامتناع فسرت العصمة على إرادة الطلب؛ لأنه هو معناها في اللغة، قال: "وهذا أجود من جعل استفعل فيه للطلب؛ لأن اعتصم يدل على وجود اعتصامه، وطلب العصمة لا يدل على حصولها" (١).

قلت: وما ذكره الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ) وغيره موافق ومصور لما قالت امرأة العزيز للنسوة، بأنه اجتهد في الامتناع مع المحاولة والإغراء، وأنه ليس من السهل إغواؤه، فإنه ما يزال يستزيد من العصمة، قال الآلوسي (ت: ١٢٧٠هـ): "وعنت بذلك فراره عليه السلام منها فإنه امتنع منها أولاً بالمقال ثم لما لم يفده طلب ما يمنعه منها بالفرار، وليس المراد بالعصمة ما أودعه الله تعالى في بعض أنبيائه عليهم السلام مما يمنع عن الميل للمعاصي إنه معنى عرني لم يكن قبل بل لو كان لم يكن مرادًا كما لا يخفى" (٢). وهذا على ما جرى على لسانها. وما قاله أبو حيان (ت: ٧٥٤هـ) - أيضًا - قوي في كون يوسف عليه السلام تحقق فيه الاعتصام.

قلت: وعلى كلا القولين فإن يوسف عليه السلام اعتصم وسيستزيد في طلب العصمة من الوقوع في الرذيلة.

﴿وَلَيْنَ﴾ إثارة الحرف (إن) دون غيرها مثل (إذا) أو (لو) ونحوها، الأصل عدم جزم وقطع المتكلم بوقوع الشرط في المستقبل مع (إن) ومن ثم كثر أن تستعمل (إن) في الأحوال التي يندُر وقوعها ووجب أن يتلوها لفظ (المضارع)

(١) البحر المحيط: ٦/٢٧٢.

(٢) روح المعاني: ٦/٤٢٣.

لاحتمال الشك في وقوعه، ولذا: لا يقال إن طلعت الشمس أزرك: لأن طلوع الشمس مقطوع بوقوعه، وإنما يقال إذا طلعت الشمس أزورك. بخلاف (إذا) فُتُستعمل بحسب أصلها في كل ما يقطعُ المتكلم بوقوعه في المستقبل - ومن أجل هذا لا تُستعمل (إذا) إلاّ في الأحوال الكثيرة الوقوع، ويتلوها (الماضي) لدلالته على الوقوع والحصول قطعاً. (١) وهنا يظهر من استخدام امرأة العزيز للحرف (إن) دون (إذا) لما لمسته من يوسف عليه السلام من الامتناع وعدم موافقتها لمرادها ومرادتها، ولذا بينت أنها تملك القوة والتهديد والعلو ولكن الأمر بيده في الموافقة والانصياع أو الرفض، ولو استخدمت (إذا) لكان أمره محتوم ولن يتخلف، ولذا احتاجت مع (إن) للام الموطئة للقسم، فالتهديد والإصرار منها جلي ولو امتنع.

﴿يَفْعَلْ﴾: إثارة مفردة (يفعل) دون غيرها مثل (يعمل) ونحوها، فقد تأملت الفروق بين الفعل والعمل، في هذه المفردة وفق سياق القصة، ووجدته يتعلق بثلاثة فروق:

أولها: أن الفعل أقوى من العلم، فالعمل هو أثر في الشيء بعد إيجادها، والفعل هو إيجاد الشيء، قال أبو هلال العسكري (ت: ٣٩٥هـ): "والفرق بين الفعل والعمل: أن العمل إيجاد الأثر في الشيء. يقال: فلان يعمل الطين خزفاً، ويعمل الخوص زنبيلًا، والأديم سقاء. ولا يقال: يفعل ذلك؛ لأن فعل ذلك الشيء هو إيجادها،... وقال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾

(١) ينظر: الجواهر البلاغية للهاشمي: ١٢٣.

الصفات: ٩٦، أي: خلقكم وخلق ما تؤثرون فيه بنحتكم إيَّاه (١). ولذا اتصف الله **وَعَبَّكَ** بالفعل ولم يرد ما يدل على وصفه بالعمل، قال تعالى ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ هود: ١٠٧.

وعليه فإن امرأة العزيز كانت على عزيمة وإصرار في غاية القوة تأكيداً لامتنال يوسف **الْعَلِيَّةُ** لما تأمره به.

ثانيها: أن الفعل لا يتكرر، وأن العمل يكون فيه تكراراً، جاء في الفروق للعسكري: "ولا يقال للفعل الواحد عمل" (٢). والتوجيه بناء على هذا الفرق هو أن امرأة العزيز تهدد يوسف **الْعَلِيَّةُ** بالسجن والصَّغار، وأنه لا ينجيه من هذا الوعيد إلا أن يواقعها ولو مرة واحدة دون تكرار، تهويئاً عليه لاقتراف الفاحشة. وهذا الاحتمال محمول على أن امرأة العزيز أسمعت يوسف **الْعَلِيَّةُ** هذا التهديد؛ وأنها كررت المراودة ولذا اختار السجن **الْعَلِيَّةُ** (٣).

ثالثها: أن الفعل أعم من العمل، حيث إن العمل ينسب إلى العاقل الذي تعتقد له نية وقصد، بخلاف الفعل فقد ينسب إلى غير العاقل الذي ليس له قصد ونية، حيث قال الراغب الأصفهاني في مفرداته: "الفعل: التأثير من جهة مؤثر وهو عام لما كان بإجادة أو غير إجادة، ولما كان بعلم أو غير علم، وقصد أو غير قصد،... والفرق بين الفعل والعمل... الفعل قد ينسب إلى

(١) الفروق اللغوية للعسكري: ١٣٤.

(٢) ص: ١٣٤، نقله عن البلخي.

(٣) ينظر: جامع البيان: ١٣/١٤٣.

الحيوانات التي يقع منها فعل بغير قصد، وقد ينسب إلى الجمادات، والعمل قلماً ينسب إليهما" (١). فعلى هذا - التفريق بينهما - يكون اللفظ مُشعرًا بأن امرأة العزيز مصرة على تنفيذ ما تقصده من الفاحشة، وأن يمثل يوسف عليه السلام أمرها إما راغبًا مبادلاً لها قاصدًا ما تريد أو كارهًا لمرادها مع فعله جسدًا دون استجابة قلبية.

وكل هذه الاحتمالات في الفروق له وجاهته في حمل المعنى عليه. والله أعلم ﴿ءَأَمْرُهُ﴾: إيثار مفرد (الأمر) دون تحديد مرادها وهو (الفاحشة) أو (المراودة) ونحوها، فالأوامر من السيد لعبيده كثيرة، ولا يستطيعوا ردَّ المطلوب، فانصرف الأمر هنا إلى أمر خاص، سبق تكراره دون طوع من يوسف عليه السلام وهو (الفاحشة) و (المراودة)، وعليه لم تُعبر امرأة العزيز بالفاحشة والمراودة؟، إنَّ صدور هذه المفردة منها أعطت صورة ودليلاً واضحاً على ما تعتقده في نفسها من العلو والرفعة، وأن طلباتها لا يمكن أن يرد منها شيء، والثقة بالنفس في السلطة على من تحت ملكها، يقول أبو السعود (ت: ٩٨٢هـ): "وعبرت عن مرادتها بالأمر إظهاراً لجريان حكومتها عليه واقتضاء للامتثال بأمرها" (٢).

﴿لَيْسَجَنَّ﴾: إيثار مفردة (السجن) بصيغة المضارعة دون غيرها مثل الاسم ونحوه، وكذا بناء الفعل المضارع للمفعول، كما جاء في قول فرعون مخاطباً موسى عليه السلام ﴿لَأَجْعَلَكَ مِنَ الْمُسْجُونِينَ﴾ الشعراء: ٢٩ فصيغة المضارع فيها تهديد وإصرار

(١) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن للأصفهاني: ١٢٥/٢.

(٢) إرشاد العقل السليم: ٢٧٣/٤، وروح المعاني: ٤٢٤/٦.

وتكرار للعقاب، فهي مصرة على استجابة يوسف عليه السلام لها، وستكرر العقاب وهو السجن إلى أن يستجيب، وأن بيدها ذلك وبقدرتها متى أرادت وشاءت لن يردعها أحد، ولذا فليس لك إلا الاستجابة والانقياد. ويقوي هذا المعنى من مجيء الفعل مبني على المفعول، يقول الألوسي (ت: ١٢٧٠هـ): "وآثرت بناء الفعل للمفعول جرياً على رسم الملوك. وجوز أن يكون إيهاماً لسرعة ترتب ذلك على عدم امتثاله لأمرها كأنه لا يدخل بينهما فعل فاعل" (١).

ولذا جاءت بالفعل المضارع مؤكداً بالنون الثقيلة، لمقدرتها على سجنه، بخلاف الصغار الذي توعدته به، فإنها جاءت بنون التوكيد الخفيفة في قولها ﴿وَلْيَكُونَنَّ مِنَ الصَّغِيرِينَ﴾ لأنها لا تملكه وليس بيدها (٢). ويورد البقاعي (ت: ٨٨٥هـ) احتمالاً فيقول: "أو أن الزيادة في تأكيد السجن؛ لأنه يلزم منه إبعاد الحبيب أولى بالإنكار من إهانته" (٣).

ويرى الألوسي (ت: ١٢٧٠هـ) بأنها جاءت بنون التوكيد الخفيفة في الصغار اكتفاء بالنون الثقيلة السابقة في مفردة السجن، وبأن الصغار من توابع السجن ولوازمه فلم تحتج لإعادتها (٤). وقيل: في النظر إلى ما توعدت به يوسف عليه السلام بقولها ﴿لْيُسْجَنَنَّ﴾ بصيغة المضارع، و﴿مِّنَ الصَّغِيرِينَ﴾ بالاسم، ما يدل

(١) روح المعاني: ٤٢٤/٦.

(٢) ينظر: نظم الدرر: ٣٥/٤.

(٣) المصدر السابق: ٣٥/٤.

(٤) ينظر: روح المعاني: ٤٢٤/٦.

على الفرق بين الصيغتين، ففيه كشف لما تضمنه من حب ليوسف عليه السلام، فلا تريد إيذاءه وتعذيبه، كما قالت من قبل ﴿أَوْعَذَابُ أَلِيمٌ﴾ عندما أرادت أن تدفع التهمة عن نفسه أمام زوجها، أما هنا فتريد سجنًا غير دائم ومتقطع لئلا يغيب عن ناظرها إن لم ترد - أيضًا - بأن يكون السجن في بيتها أمام ناظرها، يقول الألوسي (ت: ١٢٧٠هـ): "... لأنها إذ ذاك كانت في طراوة غيظها ومتنصلة من أنها هي التي راودته فناسب هناك التخليط بالعقوبة، وأما هنا فإنها في طماعية ورجاء، وإقامة عذرها عند النسوة فرقت عليه فتوعدته بالسجن" (١)، وأما (الصغار) فجاءت به اسمًا تأكيدًا لعزيمتها كسر السبب المانع من إجابة يوسف عليه السلام لمرادتها؛ وهو العزة الإيمانية التي منحه الله عز وجل إياها، يقول الرازي (ت: ٦٠٦هـ): "ومعلوم أن التوعد بالصغار له تأثير عظيم في حق من كان رفيع النفس عظيم الخطر، مثل يوسف عليه السلام" (٢)، واللام في ﴿لَيُسْجَنَنَّ﴾: لام القسم، والنون نون التوكيد (٣). وكيفما كان الأمر فقد أتت بوعيد منطوق على فنون التوكيد وبالغت في ذلك بمحضر النسوة لمزيد غيظها بظهور كذبها وصدقه، وإصراره متمنعا، فصرحت بأنها ليست في أمرها على خيفة أو خفية من أحد مضيقه عليه جميع السبل والحيل فلا يجد علة يتعلل بها (٤).

(١) روح المعاني: ٤٢٤/٦.

(٢) التفسير الكبير: ١٠٤/١٨.

(٣) ينظر: المحرر الوجيز: ٢٤١/٣، والجدول في إعراب القرآن لصافي: ٤٢١/٦.

(٤) ينظر: روح المعاني: ٤٢٥/٦.

قال الله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْكَاهِلِينَ ﴾ يوسف: ٣٣

﴿السِّجْنُ﴾: إيثار مفردة (السجن) دون غيرها مثل (الصغار) (الخروج من قصرها) ونحوه، اختار يوسف عليه السلام هذه المفردة مجازة لوعدها السابق بالإلقاء فيه، وقيل: الاختصار على السجن لأن الصغار والذل من مستتبعاته، وقيل: اكتفى بذكر السجن عن ذكر الصغار والذل ونحوه، لوفائه بالغرض وهو قطع طمعها عن المساعدة خوفاً مما توعدته به؛ لأنها تظن أن السجن أشد عليه من الصغار بناء على زعمها أنه فتاها حقيقة وأن الفتيان لا يشق عليهم ذلك مشقة السجن^(١).

﴿أَحَبُّ﴾: إيثار مفردة (الحب) وأفعل التفضيل دون غيرها، اختلف في ذلك وكان منزع المفسرين في كون هذا المقول من يوسف عليه السلام هل مناجاة لربه وأنه قاله في نفسه، أو أنه قاله لتسمعه النسوة وعلى رأسهن امرأة العزيز فينقطع أملها فيه وما تطلبه منه، قال ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "وفضل السجن مع ما فيه من الألم والشدة وضيق النفس على ما يدعونه إليه من الاستمتاع بالمرأة الحسنة النفيسة على ما فيه من اللذة؛ ولكن كرهه لفعل الحرام فَضَّلَ عنده مقاساة السجن، فلمَّا عَلِمَ أَنَّهُ لا مَحِيصَ من أحد الأمرين صار السجن محبوباً إليه باعتبار أَنَّهُ يخلصه من الوقوع في الحرام فهي محبة ناشئة عن ملاءمة الفكر، كمحبة الشجاع الحرب، فالإخبار بأن السجن أَحَبُّ إليه من الاستمتاع

(١) ينظر: روح المعاني: ٦/٤٢٥.

بالمرأة مستعمل في إنشاء الرضى بالسجن في مرضاة الله تعالى والتباعد عن محارمه، إذ لا فائدة في إخبار من يعلم ما في نفسه فاسم التفضيل على حقيقته ولا داعي إلى تأويله بمسلوب المفاضلة" (١).

وممن يرى أن أفعال التفضيل ليست على بابها الآلوسي (ت: ١٢٧٠هـ) حيث قال: "وصيغة التفضيل ليست على بابها إذ ليس له العلية شائبة محبة لما يدعونه إليه، وإنما هو والسجن شران أهونهما وأقربهما إلى الإيثار السجن، والتعبير عن الإيثار بالمحبة لحسم مادة طمعها عن المساعدة لها على مطلوبها خوفاً من الحبس" (٢).

قلت: وفي نظري القول الأول أقرب للصواب، ومما يقويه قول يوسف العلية ﴿أَحَبُّ إِلَيَّ﴾ فكأنه خص المحبة -هنا- به وفي وضعه وحالته، وإن كان السجن في حق غيره شر لا مزية فيه، مع ما علل به ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ) في إنشاء الرضى بالسجن في مرضاة الله والبعد عن محارمه.

﴿تَصَرَّفَ﴾: إيثار مفردة (تصرف) دون غيرها مثل (تعصمني) ونحوها، الصرف: هو رد الشيء من حالة إلى حالة أو إبداله بغيره، وصرفه فأنصرف (٣)، وسبق الحديث عنها في قوله تعالى ﴿لِنَصْرِفَ﴾ وما يدل عليه اللفظ هنا من قوله ﴿تَصَرَّفَ﴾ وإيثارها على (تعصم) أن الصرف هو رد الشيء، ورجوعه،

(١) التحرير والتنوير: ٢٦٥/١٢.

(٢) روح المعاني: ٤٢٥/٦.

(٣) ينظر: بصائر ذوي التمييز: ٤٠٩/٣.

فلم يصل إليه من كيدهن شيء، أما العصمة فإنها تشعر بما يكون بعد حصول المخوف منه، فدعاء يوسف عليه السلام بقطع الأسباب والحيلولة دونها، وعدم بلوغ مكرهن إليه عليه السلام. ويرى ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ) بأن الصرف عن أثر الكيد، فقال: "وصرف كيدهن عنه صرف أثره، وذلك بأن ثبتته على العصمة فلم ينخدع لكيدها ولا لكيد خلائها في أضيق الأوقات" (١). وجاء اللفظ بصيغة المضارع دليلاً على ما كان متوقعاً من النسوة بتجديد مكرهن بأنواع من الحيل، فكَذَلِكَ الدعاء بالصرف يتكرر مقابلاً لكيدهن. قال ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "... فالخبر مستعمل في الدعاء، ولذلك فرع عنه جملة ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ﴾" (٢).

﴿أَصْبُ﴾: إثثار مفردة (الصبا) على غيرها مثل (الميل) ونحوها، بتخفيف الباء من صبا يصبو أي: رَقَّ شوقه، والصَّبوة: الميل إلى الهوى، ومنه (الصَّبَا)؛ لأن النفوس تَصْبُوا إليها أي: تميل، لطيب نسيمها ورَوْحها، يقال: صَبَا يَصْبُو صَبَاءً وَصُبُوءًا، وَصَبِي يَصْبِي صَبَاءً، والصَّبَا بالكسر اللَّهْوُ واللَّعِبُ (٣). فالمفردة تدل على رقة وشوق وميل قلب للهوى، قال ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ): "صبا إلى الشيء يصبو، إذا مال قلبه إليه" (٤)، ويُشعرُ هذا اللفظ بقوة الوارد من كيد

(١) التحرير والتنوير: ١٢/٢٦٧.

(٢) المصدر السابق: ١٢/٢٦٦.

(٣) ينظر: الكشف: ٤٤٩/٢-٤٥٠، والدر المصون: ٦/٤٩٣.

(٤) مقاييس اللغة: مادة (صبي): ٣/٣٣٢.

النسوة لـيوسف عليه السلام، وخشيته من الميل القلبي الذي إن مال مال الجسد كله، واستحكمت حلقات الكيد عليه، فَتَبَرَّأَ من حوله وقوته، فاستسلم لله تعالى ورغب إليه وتوكل عليه، والمعنى: وإن لم تنجِ أنت هلكت (١). فاللفظ فيه خصوص من خوف تَشَرُّبِ القلب وميله إليهن، وتداعي الجسد لذلك، وفي تعدية الفعل بحرف الجر (إلى) في قوله ﴿أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾ ما يدل على غاية الميل وأنها بالغة إلى النسوة وما يردنه منه عليه السلام.

قال الآلوسي (ت: ١٢٧٠هـ): "أي: أمل على قضية الطبيعة وحكم القوة الشهوية إلى إجابتهن بمواتتهن أو إلى أنفسهن وهو كناية عن مواتتهن، وهذا فزع منه عليه السلام إلى ألطاف الله تعالى جرياً على سنن الأنبياء عليهم السلام والصالحين في قصر نيل الخيرات والنجاة عن الشرور على جناب الله تعالى... ومبالغة في استدعاء لطفه سبحانه في صرف كيدهن بإظهار أنه لا طاقة له بالمدافعة..." (٢).

﴿الْجَاهِلِينَ﴾: إيثار مفردة (الجاهلين) دون غيرها مثل (الظالمين) أو (المفسدين) ونحوهما، فإن الجهل مقابل الحلم، والجاهلون سفهاء الأحلام (٣)، فالجهل بمعنى السفاهة ضد الحكمة لا بمعنى عدم العلم (٤)، فيوسف عليه السلام يعلم

(١) ينظر: المحرر الوجيز: ٢٤١/٣.

(٢) روح المعاني: ٤٢٥/٦.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٦٦/١٢.

(٤) ينظر: روح المعاني: ٤٢٦/٦.

علم اليقين أن اقتراف هذا الفعل محرم؛ ولكن يخشى أن تغلب عليه الشهوة والهوى، فلا يعمل بما يعلم، قال الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ): ﴿مَنْ لَجَّهْلَيْنِ﴾: من الذين لا يعملون بما يعلمون؛ لأنَّ من لا جدوى لعلمه فهو ومن لا يعلم سواء، أو من السفهاء؛ لأن الحكيم لا يفعل القبيح^(١). وفيه دلالة على أن ارتكاب المؤمن للذنوب هو من تغييب العلم، وعلو الجهالة^(٢).

قال الله تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ، فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾

يوسف: ٣٤

﴿فَاسْتَجَابَ﴾: إيثار مفردة (الاستجابة) دون غيرها، حيث جاءت بفاء التعقيب إشارة لسرعة الإجابة في دعاء يوسف عليه السلام، ثم دخول السين والتاء للمبالغة من أجاب^(٣)، واللفظ فيه موافقة الاستجابة للدعاء، وكون الصيغة للماضي يدل على ثبوت الإجابة واستقرارها وتحقيق وقوعها.

﴿رَبُّهُ﴾: إيثار مفردة (الربوبية) دون غيرها مثل (الألوهية)، ما يدل على أن إجابة الدعاء من الله تعالى، وأنه من لوازم الربوبية، فهو المالك الخالق الرازق المدبر، وما في الربوبية من عناية وحفظ ورعاية وتدير شؤون كما سبق بيانه. وفي إضافة يوسف عليه السلام للرب تعالى، مزيد تشريف وعناية.

﴿فَصَرَفَ﴾: سبق الحديث عن المفردة، وأما ما يتعلق بها في هذا الموضع، مجيئها بصيغة الماضي الدالة على تحقق الوقوع وثباته، قال الزمخشري (ت:

(١) الكشف: ٤٥٠/٢.

(٢) الباب في لعموم الكتاب: ٩٧/١١.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٦٧/١٢.

٥٣٨هـ): "وإنما ذكر الاستجابة ولم يتقدم الدعاء؛ لأن قوله چگ گ گ چ فيه معنى طلب الصرف والدعاء باللفظ" (١).

﴿السَّمِيعُ﴾: إيثار مفردة اسم (السميع) دون غيره، ظاهر في استجابة الدعاء ليوسف عليه السلام، ودعاء كل داع من خلقه، وهل نستطيع تحديد القول الراجح من أن يوسف عليه السلام قال ذلك في نفسه أو أنه قاله لزليخا والنسوة اللاتي معها ليردعهن ويئسن من مرأوته (٢)، قلت: وإن استظهر ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ) القول الأول إلا أن إيثار هذا الاسم ﴿السَّمِيعُ﴾ يدل على أن هناك قولاً مسموعاً حقيقة، وليس كلاماً نفسياً!!، وإن كان الله تعالى يعلم ما في الصدور.

﴿الْعَلِيمُ﴾: إيثار مفردة اسم الله (العليم) دون غيرها، ظاهر في استجابة الدعاء ليوسف عليه السلام ودعاء غيره من الخلق، فالله تعالى هو العليم بمطلبه وحاجته وما يصلحه، وبحاجة جميع خلقه وما يصلحهم.

قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَأْهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَجُتُهُ حَتَّى حِينٍ﴾ يوسف: ٣٥.

﴿لَيْسَجَنَّ﴾: إيثار مفردة (السجن) بصيغة المضارع الدال على عدم الثبوت والدوام، كما قال ابن عادل (ت: ٨٨٠هـ): "ذكره بلفظ الفعل تنبيهاً على أن ذلك الحبس لا يدوم.

(١) الكشف: ٤٥٠/٢.

(٢) ذكر القولين الطاهر ابن عاشور في التحرير والتنوير واستظهر القول الأول: ٥٧/١٢.

وقال فرعون لموسى عليه السلام: ﴿قَالَ لَئِنْ أَخَذَتْ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾ الشعراء: ٢٩ ذكره بصيغة الاسم تنبيهاً على الدوام^(١).

قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُؤْتِيهِمْ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ أَرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسَأَلَهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ الَّتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَذِبِينَ عَلِيمٌ﴾ يوسف: ٥٠.

﴿بَالُ﴾: إشار مفردة (البال) دون غيرها، مثل (الحال) و (الشأن)، لما تحملة مفردة البال من التعظيم والأمر الذي يُحتفل له، قال ابن الأثير (ت: ٦٠٦هـ): "البَلُّ: الحال والشأن. وأمرٌ ذو بَالٍ أي شَرِيفٌ يُحتفل له ويُهتَمُّ به"^(٢)، وهو ما يشعر به من إضافة (ما) الاستفهامية للبال في الآية^(٣)، وقال الزبيدي (ت: ١٢٠٥هـ): "والبالُ: الحالُ التي تَكْثُرُ بها، ولذلك يُقال: ما بالَيْتُ بكذا بالَةً: أي ما اكْثَرْتُ به"^(٤). قال الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ): "وإنما قال: سل الملك عن حال النسوة ولم يقل سلهُ أن يفتش عن شأنهن؛ لأنَّ السؤال مما يهيج الإنسان ويحركه للبحث عما سئل عنه، فأراد أن يورد عليه السؤال ليجدَّ في التفتيش عن حقيقة القصة وفصَّ الحديث حتى يتبين له براءته بياناً مكشوفاً يتميز فيه الحق من الباطل"^(٥).

(١) الباب في علوم الكتاب: ١٢/١٦١.

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر: ١/٤٢٨.

(٣) الجدول في إعراب القرآن: ١٢/٤٤٨.

(٤) تاج العروس: ٢٨/١٢٤، وينظر: حاشية الشهاب: ٨/٣٩.

(٥) الكشف: ٢/٤٥١.

﴿النِّسْوَةُ﴾: إثبات مفردة (النسوة) دون ذكر لامرأة العزيز، وهو ما يدل عليه قوله ﴿قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ لأن امرأة العزيز لم تقطع يدها، فمن المفسرين كالزمخشري (ت: ٥٣٨هـ) يرى أن عدم ذكر يوسف عليه السلام لامرأة العزيز: "من كرمه وحسن أدبه: أنه لم يذكر سيدته مع ما صنعت به وتسببت فيه من السجن والعذاب، واقتصر على ذكر المقطعات أيديهن" (١)، ويرى ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ) أن عدم ذكر يوسف عليه السلام لامرأة العزيز من الحنكة والحكمة في الخطاب حيث قال: "وجعل السؤال عن النسوة اللاتي قطعن أيديهن دون امرأة العزيز تسهيلاً للكشف عن أمرها؛ لأن ذكرها مع مكانة زوجها من الملك ربما يصرف الملك عن الكشف رعيًا للعزيز؛ ولأن حديث المتكأ شاع بين النساء وأصبحت قضية يوسف عليه السلام مشهورة بذلك اليوم، كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَأْهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنْحُهُ﴾ يوسف: ٣٥ ولأن النسوة كن شواهد على إقرار امرأة العزيز بأنها راودت يوسف عليه السلام عن نفسه. فلا جرم كان طلب الكشف عن أولئك النسوة منتهى الحكمة في البحث وغاية الإيجاز في الخطاب" (٢). ويرى ابن عادل (ت: ٨٨٠هـ) "أن الظاهر أن أولئك النسوة نسبته إلى عمل قبيح عند الملك، فاقصر يوسف عليه السلام على مجرد قوله: ﴿مَا

(١) الكشف: ٤٥١/٢، وهو قول أبي حيان في البحر المحيط: ٢٨٨/٦.

(٢) التحرير والتنوير: ٧٥/١٢.

بِأَلِّ السَّوَةِ الَّتِي قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ﷺ، وما شكى منهن على سبيل التَّعِين،
والتفصيل" (١). وكل رأي من هذه الأقوال له وجهته، والله أعلم.

﴿رَبِّي﴾: إيثار مفردة (الربوبية) دون غيرها، يقول ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "تذليل وتعريض بأن الكشف المطلوب سينجلي عن براءته، وظهور كيد الكائدات له ثقة بالله ربه أنه ناصره" (٢). ويذكر ابن عادل (ت: ٨٨٠هـ) في معنى ﴿رَبِّي﴾ وجهين: "أحدهما: أنه هو الله تعالى فإنه هو العالم بخفيايات الأمور.

والثاني: المراد به الملك، وجعله ربًّا؛ لكونه مربيًّا، وفيه إشارة إلى كون ذلك الملك عالماً بمكرهنَّ وكيدهنَّ" (٣). وذكره ابن عطية (ت: ٥٤٢هـ) احتمالاً فقال: "ويحتمل أن يريد بالرب العزيز مولاه، ففي ذلك استشهاد به وتقريع له" (٤).

قال أبو حيان (ت: ٧٥٤هـ) بعد ذكره لاحتمال ابن عطية (ت: ٥٤٢هـ):
"وما ذكره ابن عطية من هذا الاحتمال لا يسوغ" (٥). قلت: وهذا الرد من أبي حيان (ت: ٧٥٤هـ) يتناول من جعل (الرب) هو الملك أو (العزيز) زوج زليخا،

(١) اللباب في علوم الكتاب: ١٢٦/١١.

(٢) التحرير والتنوير: ٧٦/١٢.

(٣) اللباب في علوم الكتاب: ١٢٧/١١.

(٤) المحرر الوجيز: ٢٥٢/٣.

(٥) البحر المحيط: ٢٨٨/٦.

وبدل عليه ما سبق من لجوء يوسف عليه السلام لله رب العالمين، بقوله ﴿وَلَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْنَا﴾ فالسياق منتظم في معناه.

﴿عَلِيمٌ﴾: إثارة مفردة (عليم) دون غيرها مثل (خبير) ونحوها، فيوسف عليه السلام أراد بقوله ﴿إِن رَّفِي كَيْدَهُنَّ عَلِيمٌ﴾ أي: كيد عظيم لا يعلم كنهه وخفائاه إلا الله عز وجل، قال الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ): "أو استشهد بعلم الله على أنهن كدنه، وأنه بريء مما قُذِف به. أو أراد الوعيد لهن، أي: هو عليم بكيدهن فمجازيهن عليه" (١).

قال الله تعالى: ﴿قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْقَنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ يوسف: ٥١

﴿خَطْبُكُنَّ﴾: إثارة مفردة (خطب) دون غيرها مثل (شأنكن) أو (بالكن) ونحوهما، الخطب: في الأصل مصدر خَطَبَ يَخْطُبُ، وهو الأمر والشأن الذي فيه خطرٌ، ويخطب في الأمور العظام (٢)، وقيل: سمي خطباً لأنه يقتضي أن يخاطب المرء صاحبه بالتساؤل عنه. وقيل: هو مأخوذ من الخطبة، أي: يخطب فيه، وإنما تكون الخطبة في أمر عظيم، فأصله مصدر بمعنى المفعول، أي مخطوب فيه (٣).

(١) الكشف: ٤٦٠/٢.

(٢) ينظر: الدر المصون: ٥١٢/٦-٥١٣، روح المعاني: ٤٤٨/٦.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٩٠/١٢.

﴿رَوَدْتُنَّ﴾: إيثار مفردة (المراودة) دون غيرها من (التقطيع) ونحوها، كما ورد في كلام يوسف عليه السلام السابق، ومجيئها بصيغة الماضي، فالملك - هنا - لم يطابق سؤال يوسف عليه السلام في طلبه لرسول الملك أن يرجع ويسأل الملك النسوة، بقوله ﴿الَّتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾، فكان سؤال الملك صريحاً بذكر المراودة، وقد سبق ذكر الخلاف في سبب قول يوسف عليه السلام بتقطيع أيديهن دون ذكر المراودة، بين من يرى أن يوسف عليه السلام أراد التركيز على بينة التهمة وهي التقطيع، وبين من جعله من خلق الأنبياء وعفتهم وحسن أدبهم في ذلك، وفيه ظهور صراحة الملك لعلوه في الخطاب بلفظ المراودة. ومجيئها بصيغة الماضي، ما يشعر بتصديق الملك ليوسف عليه السلام وتبرئته لديه، لما يدل عليه الماضي من الثبوت والاستقرار، قال أبو حيان (ت: ٧٥٤هـ): "ونزه جانب يوسف عليه السلام بقوله: إذ راودتن يوسف عن نفسه" (١).

﴿عَلِمْنَا﴾: إيثار نفي مفردة (العلم) دون غيرها مثل (سمعنا) ونحوه، فنفي علمهن بقولهن: ﴿مَا عَلِمْنَا﴾ هو كناية عن نفي دعوتهن إياه إلى السوء، ونفي دعوته إياهن إليه؛ لأنَّ ذلك لو وقع لكان معلوماً عندهن (٢)، حيث جربن عفته، وجاء فعل (علمنا) ماضياً لثبوت واستقراره، فكان نفي علمهن قوة في براءة يوسف عليه السلام.

(١) البحر المحيط: ٢٨٨/٦.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٩٠/١٢.

﴿عَلَيْهِ﴾: إيثار الجار (على) دون غيره مثل (منه) ونحوه، لما يدل عليه حرف الجر (على) من تضمين (علمنا) معنى (أخذنا)^(١)، وفيه أيضاً ما يدل عليه حرف الجر (على) من الاستعلاء حساً أو معنى^(٢)، وعليه يكون زيادة في تبرئة يوسف عليه السلام بطهارة معدنه وأنه لا يصدر منه سوء، وكذا ليس مستعمل وطارئ عليه من خارجه السوء.

﴿حَصَّصَ﴾: إيثار مفردة (حصص) دون غيرها مثل (وضح) أو (انكشف) ونحوهما، فحَصَّصَ معناه: تبين وظهر بعد خفاء، وقال بعضهم: هو مأخوذ من الحِصَّة، والمعنى: بَأَنْتَ حِصَّةُ الْحَقِّ من حِصَّةِ الْبَاطِل كما تَتَمَيَّزُ حِصَصُ الْأَرْضِ وغيرها. وقيل: بمعنى ثبت واستقر^(٣). وقال الراغب (ت: ٥٠٢هـ): "حَصَّصَ الْحَقُّ، وذلك بانكشاف ما يَقْهَرُهُ، وَحَصَّ وَحَصَّصَ نَحْو: كَفَّ وَكَفَّكَفَ وَكَبَّ وَكَبَّكَبَ، وَحَصَّ: قَطَعَهُ: إما بالمباشرة وإما بالحكم... "(٤). قال ابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ): "وإنما أريد في هذا الموضع بقوله ﴿حَصَّصَ الْحَقُّ﴾: ذَهَبَ الْبَاطِلُ وَالْكَذِبُ فَانْقَطَعَ، وَتَبَيَّنَ الْحَقُّ فَظَهَرَ"(٥).

(١) ينظر: الجدول في إعراب القرآن لصافي: ٦/١٣.

(٢) ينظر: الجنى الداني: ٤٧٦.

(٣) ينظر: الدر المصون: ٥١٣/٦، واللباب في علوم الكتاب: ١٢٨/١١.

(٤) المفردات: ١٢٠.

(٥) جامع البيان: ١٣/٢٠٦-٢٠٧.

﴿أَنَا﴾: إيثار الضمير المنفصل (أنا) دون غيره مثل (لقد) أو (نعم) ونحوهما، لأنَّ المقام هنا مقام إقرار واعتراف نفسي، وعليه فمن المفسرين من جعل المراد ﴿أَنَارَوْدْتُهُ﴾ أي أنا التي راودته عن نفسه لا أنَّه هو من راودني عن نفسي، وقاله بعد اعترافها مؤكدة طهارة يوسف عليه السلام ونزاهته^(١)، وقال ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ): "وتقديم المسند إليه على المسند الفعلي في جملة ﴿أَنَارَوْدْتُهُ﴾ للقصر، لإبطال أن يكون النسوة راودنه، فهذا إقرار منها على نفسها، وشهادة غيرها بالبراءة"^(٢)، قلت: ويرد هذا — ما سبق — من قول يوسف عليه السلام ﴿وَالَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾ من اشتراك النسوة في المراودة والكيد، وقد يكون قول ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ) مقبولاً: إن كان مراد امرأة العزيز أن تُبين للملك أن لها الدور الأكبر في المراودة.

قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾

يوسف: ٥٢

﴿ذَلِكَ﴾: إيثار اسم الإشارة (ذلك) للبعيد دون غيره مثل (هذا) ونحوه، وذلك بناء على اختلاف المفسرين في القائل لهذه الجملة ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ على قولين: أحدهما: إنه من قول المرأة، ووجه بآئه كلام متصل بما قبله، وهو قول المرأة ﴿أَلَمْ تَكُنْ حَصْحَصَ الْحَقِّ أَنَارَوْدْتُهُ عَنْ نَفْسِي﴾ ثم قالت: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ والمعنى: ذلك ليعلم يوسف أني لم أخنه في حال غيبته وهو

(١) ينظر: روح المعاني: ٦/٤٥٠.

(٢) التحرير والتنوير: ١٢/٢٩٢.

في السجن ولم أكذب عليه؛ بل قلت: أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين، وإن كنت قد قلت فيه ما قلت في حضرته، ثم بالغت في تأكيدها هذا القول فقالت: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ يعني أي لما أقدمت على هذا الكيد والمكر لا جرم أي افتضحت؛ لأنَّ الله لا يرشد ولا يوفق كيد الخائنين. وعلى هذا القول يكون الإشارة بالبعيد من قولها: إشارة إلى ذلك الإقرار وأهميته وعلو شأنه بالنسبة لي ليعلم بأي لم أخنه بالغيب^(١). قلت: ويشكل على هذا القول عدة إيرادات من أهمها، إقرارها بالألوهية لله سبحانه في قوله ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ وهو ما لم تقر به إلهًا، وأيضًا: تحقق التهديد الذي صرحت به إن لم يفعل ليسجنن، وليكونًا من الصاغرين، مع ما في قولها ﴿أَكُنْ﴾ من الوقت الحاضر الذي تتكشف فيه الحقائق، وكذلك خروج الآية التي تليها ﴿وَمَا أَتَّبِعُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمْتُ﴾ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿ فهذه المقولة مقولة عارف بالله ﷻ، والذي يصعب قبوله قولًا من امرأة كافرة، مما يقوي أنه من قول يوسف ﷺ كما سيأتي.

الثاني: أنه من قول يوسف ﷻ، ووجه أنه لا يبعد وصل كلام إنسان بكلام إنسان آخر إذا دلت القرينة عليه فعلى هذا يكون معنى الآية أنه لما بلغ يوسف ﷻ قول المرأة ﴿أَنَا رَاودُتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ قال يوسف ﷻ ذلك أي الذي فعلت من ردي رسول الملك إليه ليعلم يعني العزيز أي لم أخنه في زوجته بالغيب يعني في حال غيبته، فيكون هذا من كلام

(١) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٩٢/١٢. وسبق بيان ذلك بتوسع في مفردة (فذلكن).

يوسف عليه السلام اتصل بقوله امرأة العزيز من غير تمييز بين الكلامين لمعرفة السامعين لذلك، وهذا قول الأكثرين من المفسرين والعلماء^(١). وعلى هذا يكون ﴿ذَلِكَ﴾ لما كان من المراودة التي حدثت في بيت العزيز وشهادة الشاهد من أهلها، وتوجيه ذلك: بأنَّ الحادثة الأولى للمراودة لم يثبت منها العزيز وأراد أن تمر دون تمحيص دقيق لهول الوقع عليه، قال الميداني (١٤٢٥هـ): "﴿ذَلِكَ﴾ أشار به يوسف عليه السلام إلى طلبه إعادة التحقيق في قضية اتهامه"^(٢). وعلى هذا تكون الإشارة للبعيد بـ (ذلك) على بابها.

﴿أَخْنَهُ﴾ الإتيان بالخيانة، لمناسبة عقدة القصة وهي المراودة، قال الكفوي (ت: ١٠٩٤هـ): "والخيانة: تقال اعتبارًا بالعهد والأمانة"^(٣)، وهو أن يؤتمن الإنسان فلا ينصح، خانه حَوْنًا وخيانة ومَحَانة، واختانه فهو خائن وخائنة، والفرق بين الخيانة والنفاق بأن الخيانة تكون باعتبار العهد والأمانة، والنفاق يكون باعتبار الدين، ثم يتداخلان^(٤). فالخيانة: مخالفة الحق بنقض العهد في السر، ونقيض الخيانة الأمانة^(٥). وعلى القول الراجح من أن القائل هو يوسف عليه السلام، يكون المعنى كما قاله الميداني (ت: ١٤٢٥هـ): "أي: ليعلم عزيز مصر الذي استأمنني على قصره وأهله أنني لم أخنه بشيء وهو غائب، وليعلم أنَّ الله

(١) ينظر: لباب التأويل: ٢٥/٣.

(٢) معارج التفكير: ٦٨٨/١٠.

(٣) الكليات: ٤٣٤.

(٤) ينظر: المفردات: ٣٠٥.

(٥) ينظر: بصائر ذوي التمييز: ٥٨٢/٢.

لا بد أن يكشف كيد الخائنين، فهو لا يدع كيد الخائنين سائرًا لخياناتهم وملصقًا
 التُّهمة بالبريئين، وفي هذا تعريض بما كشفه تحقيق الملك، وتبرئة النسوة له،
 واعتراف امرأة العزيز بأنها هي التي راودته عن نفسه" (١).

﴿يَالْغَيْبِ﴾: إيثار مفردة (الغيب) دون غيرها، فالتعريف للجنس، قال ابن
 عاشور (ت: ١٣٩٤هـ) على أن القائل امرأة العزيز: "تمدحت بعدم الخيانة
 على أبلغ وجه إذ نَفَت الخيانة في المغيب وهو حائلٌ بينه وبين دفاعه عن نفسه،
 وحالة المغيب أمكن لمريد الخيانة أن يخون فيها من حالة الحضرة؛ لأنَّ الحاضر
 قد يتفطن لقصد الخائن فيدفع خيانتَه بالحجة" (٢).

قال الله تعالى: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمْتُ إِنَّ رَبِّي
 غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ يوسف: ٥٣

﴿غَفُورٌ﴾: إيثار مفردة (غفور) دون غيرها، فالمناسبة لهذا الاسم وتقديمه
 على رحيم ظاهرة، قال ابن جرير (ت: ٣١٠هـ): "إِنَّ اللَّهَ ذُو صَفْحٍ عَنْ ذُنُوبِ
 مَنْ تَابَ مِنْ ذُنُوبِهِ، بِتَرْكِهِ عِقَابَهُ عَلَيْهَا، وَفَضِيحَتَهُ بِهَا" (٣).

(١) معارج التفكر: ٦٨٨/١٠.

(٢) التحرير والتنوير: ٢٩٢/١٢-٢٩٣، وقال بعض المفسرين بأنَّ هذا القول صادر من يوسف عليه السلام.

ينظر: جامع البيان: ٢٠٧/١٣.

(٣) جامع البيان: ٢١٠/١٣.

﴿رَحِيمٌ﴾: إيثار مفردة (رحيم) دون غيرها، ظاهر في أَنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ رحيمٌ بمن تاب بعد توبته أن يعذبه عليها^(١)، قال الألوسي (ت: ١٢٧٠هـ): "﴿إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ عظيم المغفرة فيغفر ما يعتري النفوس بمقتضى طباعها ومبالغ في الرحمة فعصمها من الجريان على موجب ذلك، والإظهار في مقام الإضمار مع التعرض لعنوان الربوبية لتربية مبادئ المغفرة والرحمة، ولعل تقديم ما يفيد الأولى على ما يفيد الثانية؛ لأنَّ التخلية مقدمة على التحلية"^(٢).

* * *

(١) ينظر: المصدر السابق: ١٣/٢١٠.

(٢) روح المعاني: ٥/٦.

الخاتمة:

الحمد لله الأول والآخر والظاهر والباطن، وله الحمد في الأولى والآخرة،
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى
يوم الدين، ثم أما بعد:

فقد كان الخوض في المفردة وتناولها في هذا البحث الدقيق في معناه، جدير
بالإشارة إلى أهم النتائج والتوصيات، ومنها:

- إنَّ الذي أكسب المفردة قوتها وسلاستها مراعاتها للسابق واللاحق من
السياق، فتجدها مستقرة في النظم.

- إنَّ دراسة المفردة - وخاصة في القصة - أن يراعى تنوعها سواء كانت في
الحرف، أو في الأسماء، أو الأفعال، والصيغ.

- إنَّ انتقاء المفردة في القصة واختيارها بما يناسبها لا يعطي المعنى العام
المراد فحسب، وإنما يتناول تفاصيل وجوانب أشعرت بها المفردة.

- إنَّ المفردة وما توحى به مع الإيجاز في الخطاب تعطي معنى مكثراً في
المفردات، بتنوعها، وهو من الإعجاز في البيان القرآني.

- إنَّ المفردة - وخاصة في القصة - تؤدي جوانب من القصة حقيقة؛ لكون
القصص القرآني حق في ذكرها وليس ينطبق على القصص الأدبي ونحوه، مما
يقوم على الخيال والنسج.

التوصيات:

إنَّ دراسة المفردة يفتقر لمثل هذه الدراسة، وأوصي بأن يُنشط لمثلها، ويوجه
الباحثون، لتناولها بجانبها الموضوعي كأن يكون في سورة معينة، أو قصة معينة.
والله الموفق وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

- الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي تحقيق: شعبان إسماعيل، الكليات الأزهرية، مصر، طبعة سنة ١٤٠١هـ.
- الإبتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، لأبي السعود، محمد العمادي، عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، مكتبة الرياض الحديثة.
- أساس البلاغة، محمود بن عمر الزمخشري، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، محمد عبد العزيز الخالدي، الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ
- الإعجاز البياني في ترتيب القرآن الكريم وسوره، محمد أحمد يوسف قاسم، دار المطبوعات الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.
- الإعجاز البياني للقرآن ومسائل نافع ابن الأزرق، عائشة بنت عبد الرحمن المشهورة بنبث الشاطيء، مكتبة الدراسات الأدبية، دار المعارف، مصر، ١٩٧١م.
- إعجاز القرآن للخطيب، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الأولى.
- إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، الخامسة، ١٩٩٧م.
- إعراب القرآن الكريم وبيانه، محيي الدين درويش، الإمامة، ابن كثير، ١٤١٢هـ
- إعراب القرآن وبيانه، محيي الدين درويش، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، سوريا، الرابعة، ١٤١٥هـ.
- الأمالي في لغة العرب، إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، صلاح بن فتحي - سيد الجليمي، المكتبة العصرية، ٢٠٠١

- الإيضاح في علوم البلاغة، محمد بن عبد الرحمن للقرظيني، محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
- البحر المحيط في التفسير، محمد بن يوسف، صدقي محمد جميل، المكتبة التجارية لمصطفى الباز، ١٤١٢هـ.
- بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: معروف مصطفى زريق ومحمد وهي، دار الخير، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- بديع القرآن، ابن أبي الإصبع المصري، حفني محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٧٧م.
- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بھادر الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، الأولى، ١٣٧٦هـ.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، محمد بن علي النجار، المكتبة العلمية، ١٤٠٢هـ.
- البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن بن حنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- البلاغة الواضحة، البيان، المعاني، البديع، علي الجارم ومصطفى أمين، دار المعارف، ١٤١٢هـ.
- البلاغة عند السكاكي، أحمد مطلوب، مكتبة فلسطين، مكتبة النهضة، بغداد، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.
- بيان إعجاز القرآن، حمد بن سليمان الخطابي، يوسف العليوي، دار التوحيد، المملكة العربية السعودية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ.
- البيان العربي، دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية، بدوي طبانة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٣٧٧هـ.
- تاج العروس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، مجموعة من المحققين، دار الهداية

- تاريخ فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر، نعيم الحمصي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

- التحرير والتنوير، محمد بن الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤

هـ

- التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، تحقيق: عبد الله الخالدي، دار القلم، بيروت، الأولى، ١٤١٦هـ.

- التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم يونس الخطيب، دار الفكر العربي - القاهرة.

- التفسير الكبير، محمد بن عمر الرازي، إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ

- التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار تحضة مصر، القاهرة، الأولى، ١٩٩٨م.

- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، حسين بن قاسم المرادي، تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

- جامع البيان في تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، عبد الله التركي، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ

- الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه، محمود صافي، دار الرشيد، الثالثة، ١٤١٦هـ.

- جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على محمد خير الأنام، محمد ابن القيم الجوزية، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

- جماليات المفردة القرآنية لأحمد ياسوف: ١٩-٢١. رسالة قدمت لنيل درجة الماجستير في الآداب دار الكتيبي، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٣٠هـ.

- الجنى الداني في حروف المعاني، الحسن بن قاسم المرادي، فخر الدين قباوه - محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ

- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، السيد أحمد الهاشمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، ١٩٧٨م.
- حاشية الشهاب المسمى (عناية القاضي وكفاية الرازي)، أحمد بن محمد الخفاجي، عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، أحمد الصاوي المالكي، نجيب الماجدي وأحمد عوض، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- الحيوان، عمرو بن بحر، عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٣٨٤هـ.
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي، أحمد محمد الخراط، دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
- دلائل الإعجاز، عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، ١٤٢٤هـ.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمد شكري الألوسي، علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
- السبعة في القراءات، أحمد بن موسى بن مجاهد، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.
- سر الفصاحة، عبد الله بن محمد بن سنان الخفاجي، دار الكتب العلمية، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.
- شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن وهف القحطاني، مطبعة السفير، الرياض، ٢٠٠١م.
- الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الثانية، ١٣٩٩هـ.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار السلام، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ.

- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ
- الصناعتين الكتابة والشعر، الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، نشر عيسى البابي الحلبي، ١٣٧١هـ.
- غيث النفع في القراءات السبع، علي النوري الصفاقسي، محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- الفروق اللغوية، الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ.
- فوائد في مشكل القرآن، عبد العزيز بن عبد السلام المشهور بعز الدين، سيد رضوان علي، دار الشروق للنشر والطباعة، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.
- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مكتب تحقيق التراث مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ
- كتاب سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت
- الكشف، محمد بن عمر الزمخشري، محمد عبد السلام شاهين، الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ
- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، مكّي بن أبي طالب القيسي، محيي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ.
- الكفاية الكبرى في القراءات العشر، محمد بن الحسين الواسطي القلانسي، تحقيق: عثمان محمود غزال، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ
- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ
- لباب التأويل في معاني التنزيل، تفسير الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادى الشهير بالخازن، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ

- اللباب في علوم الكتاب، عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ هـ
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين نصر الله بن محمد بن الأثير، أحمد الحوفي و بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٨ م.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عطية، عبد السلام عبد الشافي، الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ
- المحكم والمحيط الأعظم، علي بن إسماعيل بن سيده المرسى، عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢١ هـ.
- مختصر التبيين لهجاء التنزيل، سلمان بن نجاح بن أبي القاسم أبو داود الأندلسي، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، ١٤٢٢ هـ.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ.
- مسائل خلافة في النحو، عبد الله بن الحسين بن عبد الله أبو البقاء العكبري، تحقيق: محمد خير الحلواني، دار الشرق العربي، بيروت، الطبعة ١٤١٢ هـ.
- معارج التفكير ودقائق التدبر، عبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.
- معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن سري الزجاج، عبد الجليل عبد شلي، دار الحديث، الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ
- المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وعبد الحليم منتصر وعطية الصوالحي ومحمد خلف الله أحمد، دار الدعوة، الطبعة الثانية.

- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، عبد الله بن يوسف أبو محمد بن هشام، مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، الطبعة السادسة، ١٩٨٥م.
- مفردات ألفاظ القرآن، الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، صفوان عدنان داودي، دار العلم الدار الشامية، دمشق، بيروت، ١٤١٢ هـ
- مقاييس اللغة، لابن فارس، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الطبعة: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- المنقح في رسم مصاحف الأمصار، عثمان بن سعيد أبو عمرو الداني، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- من أسرار التعبير في القرآن الكريم لعبد الفتاح لاشين، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ القاهرة.
- النشر في القراءات العشر، محمد بن محمد ابن الجزري، زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- النكت في إعجاز القرآن، علي بن عيسى الرماني، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، عبد الوهاب رشيد وعصام الحريستاني، دار عمار، الطبعة الثانية، ١٤٣٧هـ.
- النكت والعيون، علي بن محمد الماوردي، السيد بن عبد المقصود، مؤسسة المكتبة الثقافية، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ
- النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، طاهر أحمد الزاوي-محمد الطناحي، دار الفكر، ١٤١٢هـ
- وحي القلم، مصطفى صادق الرافعي، المكتبة العصرية، ٢٠٠٢م.



تنزيل الآيات على الواقع بالصور والمقاطع

د. نهلة بنت محمد بن عبدالله الناصر
قسم القرآن وعلومه – كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية





تنزيل الآيات على الواقع بالصور والمقاطع

د. نهلة بنت محمد بن عبدالله الناصر
قسم القرآن وعلومه – كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تاريخ تقديم البحث: ١٤٤٠ / ٧ / ٢٧ هـ تاريخ قبول البحث: ١٤٤١ / ٤ / ١٢ هـ

ملخص الدراسة:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد،
فهذا البحث تناولت فيه نازلة جديدة متعلقة بالقرآن الكريم، وهي الاستشهاد بآيات القرآن الكريم على الواقع المصور، والذي كثر مع فشو التصوير، وانتشار وسائل التواصل الاجتماعي، هدفت فيه إلى تأصيل مسألة تنزيل الآيات على الواقع عن طريق الصور الثابتة، والمقاطع المتحركة، ببيان الضوابط التي ينبغي مراعاتها والالتزام بها. صيانةً لكلام الله من الامتهان، مع الاستفادة من الوسائل الحديثة في ربط الناس بكتاب الله ﷻ والاهتداء بهديه . وقد قسمته إلى: تمهيد، ذكرت فيه: التعريفات اللغوية لمصطلحات البحث. وثلاثة مباحث: المبحث الأول : تناولت فيه أصل مسألة تنزيل الآيات على الواقع وبدايته، أما المبحث الثاني فذكرت فيه : أهمية الاستشهاد بالآيات، وتنزيلها على الواقع المصور، في العصر الحاضر، ثم أعقبته بالمبحث الثالث، ذكرت فيه: الضوابط التي لا بد من الالتزام بها عند تنزيل الآيات على الواقع المصور، وبعض المخالفات الواقعية في هذا الباب، وأخيرا توصلت إلى أن النبي ﷺ أول من نزل الآيات على الواقع المشاهد، وأنا نعيش في زمن تحيمن عليه الثقافة البصرية، فالصورة أصبحت بوابة لكثير من العلوم والمعارف، فكان الأولى استغلالها في ربط الناس بالقرآن الكريم في جميع مناحي الحياة، ولما للقرآن الكريم من قدسية اقترحت أن تتبنى مراكز الدراسات القرآنية إصدار موسوعة مصورة للآيات القرآنية التي تعالج قضايا العصر وفق ضوابط شرعية تحفظ كلام الله من الامتهان.

أسأل الله حسن القصد وقبول العمل.

الكلمات المفتاحية: تنزيل الآيات على الواقع – صيانة كلام الله عن الامتهان.

Revealing Verses on The Reality with Pictures and Videos

Dr. Nahla Bent Mohamed Bin Abdullah Al Nassir

Department of Holy Quran and its Sciences - College of Fundamentals of Religion

Imam Muhammad Bin Saud Islamic University

Abstract:

Praise be to Allah, and prayer and peace be upon His Last Prophet.. ,

A new issue related to the Holy Quran is considered in this research, which is to cite with the Quranic verses applying to the embodied reality that has been increased with spreading photography and mass media aimed at rooting the matter of verses revealing the reality using pictures and videos with establishing the disciplines have to be taken into consideration and observed. Thus Allah's Words are to be kept from misuse and benefiting from modern means to link the people with the Book of Allah the Almighty to be guided in his guidance. I've divided it into: an introduction, in which I stated: the linguistic definitions of the research terms, three topics: the first topic: approaches the essence and beginning of the verses revealing the reality and I referred in the second topic to the importance of citation with the verses and revealing on the depicted reality in modern time, to be followed by the third topic in which I indicated to the disciplines that have to be adhered to upon revealing the verses on the depicted reality and some real violations in this chapter. Finally, I concluded that the Prophet (peace be upon him) was the first who revealed the Quranic verses to the observed reality, and we live in a time of visual culture domination. Picture has a gateway for many of sciences and knowledge, so it is the priority to be exploited in connecting people with the Holy Quran in all aspects of life. Because of the sacredness of the Holy Quran, I suggested that centers concerned with Quranic studies should adopt the issue of a depicted encyclopedia for the Quranic verses that deal with contemporary issues based on Islamic controls keeping Allah's Word from misuse.

المقدمة:

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله ﷺ..... أما بعد

فإن القرآن الكريم بما يتميز به من قدسية في أخباره الصادقة، وقدسية في أحكامه العادلة، وسننه الثابتة، وعموم ألفاظه المعجزة؛ جعله صالحاً لكل زمان ومكان، مناسباً لتطبيقه في كل عصر ومصر، وتنزيله على كل فرد وجماعة، وهذا ما حرص عليه كثير من العلماء والمفسرين في تفاسيرهم لربط الناس بكتاب الله في جميع مجالات حياتهم، للإهداء بهديه، والعمل به، لكن اليوم توسع الأمر مع تطور الوسائل التقنية الحديثة، وانتشار وسائل التواصل الاجتماعي، وهيمنة الصورة في كثير من المجالات، ازدادت حركة الاستشهاد بالآيات وتنزيلها على الواقع، بالصور الثابتة أو بالمقاطع المتحركة، فخاض فيها الكبير والصغير، والعالم والجاهل، والناصح وغيره، فأصبحت الآيات تخضع لمصالح شخصية، وأهواء مذهبية أو أحزاب سياسية، أو توجهات فكرية منحرفة، فكلٌ يدعي وصلاً بليلى يتوسلون بالقرآن الكريم لتطويع آياته وليها وفق مرادهم، وليس مراد الله ﷻ.

وإذا لم يؤصل هذا الموضوع، وفق منهجية شرعية، أخذ كلٌ منه ورد، وأنقص فيه وزاد، وتقول على الله ما لم يرد، وهذا يفتح على المسلمين شر عظيم بما يترتب عليه من أحكام وقرارات وأنظمة قد تصل إلى استباحة

الدماء وهدر للحياة البشرية، وقطعاً لدابر أهل البدع والخرافات والضلالات وصيانة لكتاب الله ﷻ من الامتهان والانتقاص عزمت على الكتابة في هذا الموضوع الذي عنونت له بـ(تنزيل الآيات على الواقع بالصور والمقاطع).

أهداف البحث:

- ١- تأصيل مسألة تنزيل الآيات على الواقع عن طريق الصور الثابتة، والمقاطع المتحركة، ببيان الضوابط التي ينبغي مراعاتها والالتزام بها.
- ٢- صيانة كلام الله ﷻ من الاستخفاف، والامتهان عن طريق بعض الممارسات الخاطئة في تنزيل الآيات والاستشهاد بها في غير ما أنزلت.
- ٣- الإسهام في الاستفادة من الوسائل الحديثة في ربط الناس بكتاب الله ﷻ، والاهتداء بهديه علماً وعملاً، وتربية الأجيال على العيش معه، وبيان ما يخالفه وفق منهجية صحيحة.

الدراسات السابقة:

- سبق هذه الدراسة كتاب د. عبد العزيز الضامر: (تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين، دراسة وتطبيق) من إصدارات جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ذكر فيها تأصيل مسألة تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين.
- كذلك.. بحث الطالب: فارس جهادي حنيفا (تنزيل الآيات على الواقع وأهميته في تكوين المفسر) بحث مقدم للملتقى الطلابي الأول، خريجوا الدراسات القرآنية بالجامعات بين الواقع والطموح.
- كذلك بحث: (تنزيل الآيات على الواقع عند ابن القيم). إعداد د. يحيى محمد زمزمي، أستاذ مشارك بكلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم

القرى، وقد نشر في مجلة البحوث والدراسات القرآنية، العدد الرابع. وهذه الدراسات السابقة تناولت الموضوع من حيث تنزيله عند المفسرين أو أحدهم، أو أهميته.

وفي هذا البحث نتعرض لموضوع تنزيل الآيات على الواقع المشاهد فقط، سواء كانت صوراً ثابتة، أو مقاطع متحركة ولم أجد من كتب فيها.

حدود البحث:

يتناول الآيات القرآنية التي توضع على صور ثابتة، أو تكون في ثنايا مقاطع ومشاهد متحركة؛ للاستشهاد بها، وتنزيلها على الواقع، فقط، وليس لبيان معناها.

خطة البحث:

المقدمة.

التمهيد: مقدمات تمهيدية

المطلب الأول: معنى الصور.

المطلب الثاني: معنى المقاطع.

المطلب الثالث: معنى تنزيل الآيات على الواقع.

المبحث الأول: نشأة تنزيل الآيات على الواقع بالصور والمقاطع، وبدايته.

المبحث الثاني: أهمية تنزيل الآيات على الواقع بالصور والمقاطع.

المبحث الثالث: ضوابط تنزيل الآيات على الواقع بالصور والمقاطع.

ثم الخاتمة، وفيها أهم النتائج ثم الفهارس.

المطلب الأول: معنى الصور:

الصورة في اللغة:

أصل اشتقاق الصورة، من صار إلى كذا أي أماله فالصَوْر: الميل، وصُرت الشيء أَصُوْرُهُ، وأَصْرَتْه: إذا أَمَلْتَه ومنه يقال لمائل العنق: أَصُوْرٌ^(١).

قال ابن فارس^(٢): «ومن ذلك الصُّورة: صورة كل مخلوق، والجمع: صور، وهي هيئة خلقته، والله تعالى البارئ المصور».

وجاء في النهاية في غريب الحديث^(٣): «الصورة ترد في كلام العرب على ظاهرها، وعلى معنى حقيقة الشيء وهيئته، وعلى معنى صفته يقال: صورة الفعل كذا وكذا أي هيئته وصورة الأمر كذا وكذا، أي: صفته».

وفي تاج العروس: «الصورة بالضم: الشكل، والهيئة، والحقيقة، والصفة». فالصورة، كلمة مشتقة من صار، بمعنى أَمال، فنجد أن صورة الشيء هي إمالة شكله في محل آخر برسمه، أو تجسيمه، أو التقاطه بواسطة آلات التصوير الحديثة.

وفي الاصطلاح: هي مجموعة من الأفكار تشكلت في عقل راسم الصورة، ثم رسمها على الواقع^(٤).

(١) ينظر: العين، الخليل (١٤٩/٧)، غريب الحديث، القاسم بن سلام (٢٤٦/٤)، تهذيب اللغة، الأزهري (١٥٩/١٢)، ومجمل اللغة، (٥٤٥).

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٣١٩/٣).

(٣) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٥٨/٣).

(٤) الصورة نشأتها وتطورها في تاريخ الحضارات، سمك، عبد الكريم، مجلة المعرفة، العدد ٥٢

المطلب الثاني: معنى المقاطع:

المقاطع: جمع مقطع، وهو مصدر ميمي من قطع، والقطع في اللغة: «إبانة بعض أجزاء الجرم من بعضه، قطعه أقطعه، قَطْعاً وقَطَعْتُهُ»^(١).

قال ابن فارس^(٢): «القاف والطاء والعين، أصل صحيح واحد، يدل على حزم وإبانة شيء من شيء، يقال: قطعت الشيء أقطعه، قطعاً».

وفي المفردات في غريب القرآن^(٣): «فصل الشيء، مدركاً بالبصر كالأجسام، أو بالبصيرة كالأشياء المعقولة، فمن ذلك: قطع الأعضاء نحو قوله تعالى: ﴿لَا قُطْعَنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ مِمَّنْ خَلَفَ﴾ الأعراف: ١٢٤

وقطع الطريق يقال على وجهين: أحدهما يراد به السير والسلوك.

والثاني: يراد به الغصب من المارة السالكين للطريق نحو قوله: ﴿أَيَّتَكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ﴾ العنكبوت: ٢٩

والمقطعات: الثياب القصار التي لم تبلغ تمام الجسد.

والمراد بالمقطع هنا:

جزء من مشهد مصور، أو هو مشهد قصير، يحكي قضية ما، أو يعالجها، سواء كان تمثيلاً للواقع. أو الواقع بعينه.

(١) المخصص (٢٣/٤).

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (١٠١/٥).

(٣) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (٦٧٧).

المطلب الثالث: معنى تنزيل الآيات على الواقع:

معنى النزول: الحلول، وقد نزلهم، ونزل عليهم، ونزل بهم^(١).
جاء في مختار الصحاح^(٢): «النزول: هو الحلول، تقول: نزل، ينزل، نزولاً، ومنزلاً وأنزله غيره، واستنزله، بمعنى. والتنزيل: الترتيب، والتنزل: النزول في مهله».

وفي معجم مقاييس اللغة^(٣): «النون والزاي واللام، كلمة صحيحة تدل على هبوط شيء ووقوعه، ونزل عن دابته نزولاً، والنازلة: الشديدة من شدائد الدهر تنزل، والتنزيل: ترتيب الشيء ووضعه منزله».

والآيات: جمع آية، ومعناها في اللغة: العلامة^(٤)، والمقصود بها هنا: آيات القرآن الكريم والتي عرفت بأنها: «طائفة ذات مطلع ومقطع مندرجة في سورة من سور القرآن الكريم»^(٥).

والواقع في اللغة:

قال ابن فارس^(٦): الواو، والقاف، والعين: أصل واحد يرجع إليه فروعه، يدل على سقوط شيء، يقال: وقع الشيء وقوعاً فهو واقع، والواقعة: القيامة: لأنها تقع بالخلق فتغشاهم.

(١) ينظر: الصحاح، الجوهري (١٨٢٩/٥) (٤٥/٩).

(٢) مختار الصحاح، (٣٠٨).

(٣) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٤١٧/٥).

(٤) ينظر: العين (١٤١/٨) والصحاح، الجوهري (٢٢٧٥/٦) ومعجم مقاييس اللغة، ابن فارس (١٦٨/١).

(٥) مناهل العرفان، عبدالعظيم الزرقاني (٣٣٩/١).

(٦) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (١٣٤/٦).

والمقصود بالواقع هنا: سنن الله الكونية، والأفعال الإنسانية البشرية
الحاصلة في الزمن المعاصر^(١).

وسنجد هنا ارتباط بين المعنى اللغوي وبين المعنى الاصطلاحي فتزليل
الآيات على الواقع هو إحلال معنى الآية ومطابقتها بما يناسبها من الواقع
المصور وذلك بوضع الآية المكتوبة أو المتلوّة على الصورة، أو على المقطع
المقصود.

المبحث الأول:

نشأة تنزيل الآيات على الواقع بالصور والمقاطع

لقد كان تنزيل الآيات، والاستشهاد بها على الحوادث الواقعة من أفعال النبي
ﷺ، فنجد أنه يستشهد بالآية على حال، أو حادثة لم تنزل الآية في
شأنها، ولكن ناسبتها فيما تدل عليه من معنى، ومن ذلك ما رواه أبو
داود^(٢) عن أبي بريدة قال: كان النبي ﷺ يخطب فجاء الحسن والحسين
ﷺ، وعليهما قميصان أحمران يعثران ويقومان فنزل فأخذهما فصعد بهما
المنبر ثم قال: «صدق الله: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ التغابن: ١٥
رأيت هذين فلم أصبر»، ثم أخذ في الخطبة.

(١) ينظر: تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين، عبدالعزيز الضامر (٢٩).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب الإمام يقطع الخطبة للأمر يحدث (٢٩٠/١)
(١١٠٩) والترمذي في سننه، أبواب المناقب (٦٥٨/٥) (٣٧٧٤) وصححه الألباني في صحيح
سنن أبي داود (٢٧٢/٤) (١٠١٦).

ومن ذلك أيضاً ما روي عن علي بن أبي طالب عليه السلام (١): «أن رسول الله ﷺ طرقه وفاطمة ليلة، فقال: ألا تصليان؟» فقلت: يا رسول الله أنفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا، فانصرف حين قلنا ذلك ولم يرجع إلي شيئاً، ثم سمعته وهو مول يضرب فخذة وهو يقول: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ ﴿٥٤﴾ الكهف: ٥٤

ومن الشواهد التي حدثت أيضاً في زمن النبي ﷺ أنه عندما دخل مكة يوم الفتح وحول البيت ستون وثلاث مائة نصب جعل يطعنها بعود في يده ويقول ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾ الإسراء: ٨١ ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِيُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾ ﴿٥٩﴾ سبأ: ٤٩ (٢).

فنزل ﷺ الآية على الحال التي هم فيها من نصر وعلو للحق، واندهار للباطل والشرك.

وبذلك نجد أن النبي ﷺ أول من نزل الآيات على الواقع تطبيقاً عملياً مشاهداً.

وكذلك كان الصحابة رضي الله عنهم من بعده يجعلون القرآن نصب أعينهم وينزلونه على أحوالهم وأعمالهم فمن ذلك ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما: أن أبا بكر رضي الله عنه

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب تحريض النبي ﷺ على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب (٥٠/٢) ١١٢٧. ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب فيمن نام الليل أجمع حتى أصبح (٥٣٧/١) (٧٧٥).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب فتح مكة (١٤٠٥/٣) (١٧٨٠).

«خرج وعمر عليه السلام يكلم الناس فقال: اجلس فأبي، فتشهد أبو بكر رضي الله عنه فحال الناس إليه وتركوا عمر فقال أما بعد فمن كان منكم يعبد محمداً عليه السلام فإن محمداً عليه السلام قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت قال الله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَئِنْ يَضَرَ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ آل عمران: ١٤٤

والله لكأن الناس لم يكونوا يعلمون أن الله أنزلها حتى تلاها أبو بكر رضي الله عنه، فقد لقاهما منه الناس، فما يسمع بشر إلا يتلوها»^(١).

وعمر بن الخطاب رضي الله عنه، أدرك جابر بن عبد الله رضي الله عنه ومعه جمال لحم، فقال: ما هذا؟ فقال: يا أمير المؤمنين قرمنا إلى اللحم، فاشتريت بدرهم لحماً، فقال عمر: أما يريد أحدكم أن يطوي بطنه على جاره أو ابن عمه، فأين تذهب هذه الآية: قال تعالى: ﴿أَذْهَبَتْ طَبَّيْتَكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا﴾^(٢) [الأحقاف: ٢٠] وعلى هذا سار التابعين ومن تبعهم من العلماء والمفسرين خاصة في ربط الناس بالقرآن الكريم، والوقوف عند أحكامه، وتوجيهاته والاهتداء بهدية وعرض الواقع عليه

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الجنائز، باب الدخول على الميت بعد الموت إذا أدرج في أكنافه (٧١/٢) (١٢٤١).

(٢) أخرجه الإمام مالك في الموطأ (٩٣٦/٢) (٣٧)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٢٤٥٢٤) (١٤٠/٥).

فقد أخرج الطبري عن عبد الرحمن بن زيد عند تفسيره ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْسِكُمْ شَيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ ﴿٥٥﴾ الأنعام: ٦٥

قال: تعالى: ﴿أَوْ يَلْسِكُمْ شَيْعًا﴾: «الذي فيه الناس اليوم من الاختلاف والأهواء وسفك دماء بعضهم بعضاً» (١).

وظهر اهتمام المفسرين بقضية تنزل الآيات في كتبهم، وإن كانت تتفاوت في ذلك بين مقل ومكثر، حسب الواقع الذي يعيشه المفسر، وطبيعة الكتاب الذي يؤلفه.

ومن أمثلة اهتمامهم أيضاً:

ما ذكر ابن عطية (ت ٥٤٦) في تفسيره عند قوله تعالى: (إِنَّمَا الْحُمُرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ) [المائدة: ٩٠].

بعد أن ذكر الأزلام ووصفها قال: «ومن هذا القبيل هو الزجر بالطير وأخذ الفأل منها في الكتب، ونحوه مما يصنعه الناس اليوم».

وقال القرطبي في تفسيره (ت ٦٧١) (٢): عند قوله تعالى: ﴿كَم مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةٌ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ البقرة: ٢٤٩

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٢٩٩/٩).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٢٥٥/٣).

قال: «وفي قولهم ﷺ (كَمَرَيْنِ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ) الآية، تحريض على القتال واستشعار للصبر واقتداء بمن صدّق ربه، قلت: هكذا يجب علينا نحن أن نفعل، لكن الأعمال القبيحة والنيات الفاسدة منعت من ذلك حتى ينكسر العدد الكبير من قدام اليسير من العدو كما شاهدناه غير مرة، وذلك بما كسبت أيدينا». (١) في تفسير البحر المحيط: عند قوله تعالى ﴿وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾ الفتح: ٢٠

قال: «ولقد اتسع نطاق الإسلام وفتح المسلمون فتوحاً لا تحصى وغنموا مغنم لا تعد، وذلك في شرق البلاد وغربها حتى في بلاد الهند وفي بلاد السودان في عصرنا هذا، وقدم علينا عاماً أحد ملوك غانة من بلاد التكرور، وذكر عنه أنه استفتح زيد من خمسة وعشرين مملكة من بلاد السودان، وأسلموا، وقدم علينا بعض ملوكهم يحج معه».

ومن هؤلاء أيضاً شيخ الإسلام (٢) ابن تيمية رحمه الله حيث قال: «فإذا قرأ الإنسان سورة الأحزاب، وعرف من المنقولات في الحديث والتفسير والفقه والمغازي كيف كانت صفة الواقعة التي نزل بها القرآن ثم اعتبر هذه الحادثة بذلك وجد مصداق ما ذكرنا وأن الناس انقسموا في هذه الحادثة إلى الأقسام الثلاثة - الإسلام - الكفر، النفاق، كما انقسموا في تلك وتبين له كثير من المتشابهات».

(١) البحر المحيط، أبوحيان الأندلسي (٤٩٣/٩).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤٤٠/٢٨).

وممن كان يكثر من ربط القرآن بالواقع وتنزيل الآيات على أحوال الناس، الإمام ابن القيم بل يدعو ويحث على تنزيل الآيات على الواقع فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ الروم: ٤١

قال: نزل هذه الآية على أحوال العالم وطابق بين الواقع وبينها وأنت ترى كيف تحدث من الآفات والعلل كل وقت في الثمار والزرع والحيوان وكيف يحدث من تلك الآفات آفات آخر متلازمة بعضها أخذ برقاب بعض وكلما أحدث الناس ظلماً وفجوراً أحدث لهم ربهم تبارك وتعالى من الآفات والعلل في أغذيتهم وفواكههم وأهويتهم، ومياهم وأبدانهم وخلقتهم وصورهم وأشكالهم، وأخلاقهم من النقص والآفات ما هو موجب أعمالهم وظلمهم وفجورهم^(١).

وسار المفسرون على ذلك إلى عصرنا هذا من هؤلاء فضيلة الشيخ محمد

بن عثيمين رحمته الله فعلى سبيل المثال

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُدْهِنُونَ﴾ الواقعة: ٨١ قال:

"يعني أن هذا البيان لعظمة القرآن الكريم تدهنون به الكفار، وتسكتون عن بيانه وعن العمل به، وهذا الاستفهام للإنكار، لأن الواجب على من آمن بأنه تنزيل من رب العالمين، وأنه قرآناً كريماً، وأنه لا يمسه إلا المطهرون، الواجب أن يصارح ويصرح ولا يدهن وقد قال الله تعالى في آيات أخرى:

﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ القلم: ٩

(١) بدائع التفسير، ابن القيم (٣/٣٩٤).

. ولكن هذا ليس بحاصل، فالواجب على المؤمن أن يبرز بدينه ويفتخر به ويظهره، خلاف ما كان عليه كثير من الناس اليوم مع الأسف نجد الرجل منهم إذا قام ليصلي يستحي أن يصلي، وربما يدهن، بل الواجب أن يكون الإنسان صريحاً فلا يدهن في دين الله" (١).

هذا بالنسبة لتاريخ تنزيل الآيات على الواقع عند العلماء، والمفسرين لكن يبقى لنا: متى بدأ تنزيل الآيات بالصور والمقاطع، الذي له ارتباط كامل بنشأة الصورة وانتشار حركة التصوير في البلاد الإسلامية.

أما الصورة فقد ارتبط وجودها بوجود الإنسان على الأرض، فقد رسم الإنسان الصورة على جدران الجبال والكهوف، التي تعكس البيئة التي عاشها والمخلوقات التي فيها واللغة المتداولة، وأقرب الحضارات الإنسانية صلة بهذا الفن (التصوير) رسماً أو نحتاً. «هو ما يعود في تاريخه إلى خمسة آلاف سنة كحضارات بلاد الرافدين والحضارة اليونانية ثم البيزنطية ثم الرومانية، وكذلك حضارة مصر الفرعونية، وبلاد العرب والصين، فالعرب قبل الإسلام عرفوا فن الصورة رسماً ونحتاً، وآثار نجران وعدد كبير من مناطق الجزيرة العربية دليل على ذلك» (٢). ثم ظهرت الحضارات واكتشفت الآلة وبدأت تقنية التصوير الضوئي، والفوتوغرافي في بدايات القرن التاسع عشر الميلادي الذي أدى إلى استنساخ الواقع في شكل صور.

(١) تفسير الحجرات - الحديد، ابن عثيمين (٣٤٩).

(٢) الصورة نشأتها وتطورها في تاريخ الحضارات، السمك، عبد الكريم، مجلة المعرفة " الكترونية"،

المبحث الثاني:

أهمية تنزيل الآيات على الواقع بالصور والمقاطع

١. تحقيق الغاية الأساسية من إنزال القرآن الكريم، فالقرآن نزل على محمد ﷺ لهداية البشرية، وليكون منهج حياة يلتزم به المسلم في جميع مناحي حياته الاجتماعية، والعلمية، والاقتصادية، والسياسية وغيرها، في عباداته، ومعاملاته، يقول الله ﷻ: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝﴾ البقرة: ٢ ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ الإسراء وقال: ﴿أَتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ الأنعام: ١٠٦

ويتحقق هذا الاهتمام بتنزيل دلالات الآيات على واقع الإنسان نفسه أو تنزيله على مجتمعه وقد اهتم كثير من المفسرين بتنزيل الآيات على واقعهم المعاصر لهم، وربط الناس بما فيه من أحداث وبيان ما هم فيه من المخالفات. يقول ابن القيم رحمه الله: «الفقه تنزيل المشروع على الواقع»^(١).

وصدق رحمه الله فإن عدم تنزيل المشروع على الواقع فصل للدين عن الدنيا، وتعطيل لوظيفة القرآن الكريم التي من أحلها أنزل للبشرية، وهي هداية الناس إلى مراد الله والأخذ بأيديهم إلى حيث السعادة الأبدية.

٢. إن من أهم ما يدعوا إليه القرآن هو تدبر آياته ﴿كَتَبْنَا أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكًا لِّتَذَكَّرُواْ ۖ وَيَتَذَكَّرَ أُولُوْاْ الْأَلْبَابِ ۝﴾ ص: ٢٩ فمن آثار التدبر أن ينزل الإنسان الآية على نفسه وينظر أين هو منها.

(١) زاد المعاد، ابن القيم (٤٧٢/٥)

فمن لم ينزل الآية على نفسه أو على واقعه فلا فائدة من تدبره، خاصة وأن القرآن لا يخاطب الأشخاص، وإنما يخاطب الأوصاف والعبرة بعموم لفظه لا بخصوص سببه.

يقول ابن القيم رحمه الله (١): "وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْعُرُونَ بدخول الواقع تحته، وتضمنه له، ويظنونونه في نوع، وفي قوم قد خلو من قبل لم يعقبوا وارثاً وهذا هو الذي يحول بين القلب وبين فهم القرآن ولعمر الله إن كان أولئك قد خلو فقد ورثهم من هو مثلهم أو شر منهم، أو دونهم، وتناول القرآن لهم كتناوله لأولئك."

وكما يقال: (لكل قوم وارث) فما من صفة نهي عنها القرآن أو حث عليها، أو ذم أو أثني على صاحبها إلا ولها بقية باقية ممن يعمل بها إلى يومنا هذا في الغالب.

٣. أن تنزيل الآيات على الواقع فيه تسهيل وتقريب لمعنى الآية، (٢) هذا إذا كان التنزيل لفظياً أما إن كان بالصور فهو أقوى في توصيل المعنى وتقريبه إلى ذهن المشاهد.

كما جاء في الحديث: «ليس الخبر كالمعاينة» (٣).
وكما يقال: «ليس من رأى كمن سمع».

(١) مدارج السالكين، ابن القيم (٣٤٣/١).

(٢) ينظر: تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين، عبدالعزيز الضامر (٨١).

(٣) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٩٦/١٤).

٤. من فوائد تنزيل الآيات على الواقع، رفع معنويات المؤمنين وتبشيرهم، وإدخال السرور عليهم، وتقوية عزائمهم، وحضهم وتحفيزهم على الاستزادة من الأعمال الصالحة، والتحذير من المعاصي والأعمال السيئة، وإدخال الكآبة والخوف على المنافقين والمعرضين عن دين الله. ويدل على ذلك: ما أخرجه ابن أبي شيبة عن عبد الله بن عمر قال: لما قبض رسول الله ﷺ كان أبو بكر في ناحية المدينة فجاء فدخل على رسول الله ﷺ وهو مسجى فوضع فاه على جبين الرسول فجعل يقبله ويبكي ويقول بأبي وأمي طبت حياً وطبت ميتاً فلما خرج مر بعمر بن الخطاب وهو يقول: ما مات رسول الله ﷺ ولا يموت حتى يقتل الله المنافقين، قال: وكانوا قد استبشروا بموت رسول الله ﷺ، فرفعوا رؤوسهم فقال: أيها الرجل أربع على نفسك فإن رسول الله قد مات، ألم تسمع الله يقول: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ ﴿٣٠﴾ الزمر: ٣٠

وقال: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِشَرٍّ مِنْ قَبْلِكَ خُلُودًا أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ﴾ ﴿٣٤﴾ الأنبياء: ٣٤
ثم أتى المنبر فصعده فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس إن كان محمدٌ إلهكم الذي تعبدون فإن إلهكم قد مات وإن كان إلهكم الذي في السماء فإن إلهكم لم يمت ثم تلا: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾ آل عمران: ١٤٤ حتى ختم الآية.

ثم نزل وقد استبشر المسلمون بذلك واشتد فرحهم، وأخذت المنافقين الكآبة.

قال عبد الله بن عمر: فوالذي نفسي بيده لكأنما كانت على وجوهنا أغطية فكشفت. " (١).

فيظهر من هذا الحديث أنه لما استشهد أبو بكر الصديق رضي الله عنه بالآية في هذا الموضع استبشر المسلمون وازداد المنافقون كآبة على ما هم فيه من الكآبة.

وهذا ما ينتاب المسلمون عندما يستشهدون بآيات فيها وعد، وفيها ثواب، وفيها تبشير

٥- تنزيل الآيات على الواقع، بالصور ومقاطع الفيديو طريق سهل، ونافع بإذن الله في الدعوة إلى الله وَجَلَّ، في توجيه ضال، أو تنبيه غافل، أو تعليم جاهل، بل فيه تربية للأجيال على العيش مع القرآن والاهتداء بهديه، والامتثال لأمره ونهيه.

٦- ومع فوائد تنزيل الآيات على الواقع السابقة إلا أن هناك فائدة خاصة لتزيلها على الواقع بالصور وذلك للأسباب التالية:

أ- **عموميتها.** فهي عامة في خطابها لكل من يبصر سواء كان جاهل، أو عالم، صغير أو كبير.

ب- **هيمنتها.** فحن اليوم نعيش في زمن ثورة الصورة، وهيمنتها، وعصر اليوم الذي نعيشه كما وصفه كثير من الكتاب، والعلماء، عصر الصورة،

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٤٢٦/٧) (٣٧٠٢١).

فالثقافة البصرية هي السائدة بحيث يتوصل عن طريقها إلى كثير من المعارف الدينية، إعلامية، سياسية، تاريخية، طبية، طبيعية، وغيرها.

والصورة تساوي ألف كلمة، كما يقول المثل الصيني^(١)

ويقول الناقد الفرنسي رولات بارت: " أن العصر الذي نعيشه هو عصر حضارة الصورة وذلك عندما سادت فيه ثقافة الصورة العينية على ثقافة القراءة والكتابة، وذلك من خلال واقع الصورة في حضورها الجارف في حياة الإنسان الحديث وخاصة بعد أن تعددت وكثرت وسائلها، وخاصة منها الإعلامي ولهذا: الصورة اليوم على خلاف المثل الصيني فهي بمليون كلمة وتزيد"^(٢).

ج- قوة تأثيرها:

أن ما يشاهده الإنسان ببصره يبقى أثره أكثر مما يتلقاه عن طريق السماع أو القراءة.

فيذكر عالم التربية الأمريكي جيروم برونز -المشهور بدراساته عن التفكير وعن التربية من خلال الاستكشاف - : أن الناس يتذكرون ١٠٪ مما يسمعون، و ٣٠٪ مما يقرأون، بينما ما يبصرونه أو يقومون به يصل إلى ٨٠٪^(٣).

فالصورة لها تأثيرها الخاص على المشاهد وذلك بسبب تكوينها التقني، وبلاغتها التكنولوجية، وإشباعها بالألوان، والأصوات والمؤثرات، بحيث تستفز

(١) عصر الصورة، شاعر عبد الحميد، (٥)

(٢) الصورة نشأتها وتطورها في تاريخ الحضارات، السمك، عبد الكريم، مجلة المعرفة، العدد ٥٢

(٣) عصر الصورة، شاعر عبد الحميد، (٦).

أحاسيس المشاهد البصرية، والسمعية وتستحوذ عليه^(١)، فيكون لها وقعها الكبير في التأثير على المتلقي.

ولذلك شاهد من السنة: فعن عائشة -رضي الله عنها- قالت: "كان لنا ستر فيه تمثال طائر، وكان الداخل إذا دخل استقبله فقال لي رسول الله ﷺ: «حولي هذا، فإني كلما دخلت فرأيتَه ذكرت الدنيا»^(٢).

وعن أنس رضي الله عنه قال: كان قِرام لعائشة قد سترت به جانب بيتها، فقال النبي ﷺ: «أميطي عني قرامك هذا، فإنه لا تزال تصاويره تعرض لي في صلاتي»^(٣).

قال الطيبي^(٤): «فيه إيذان بأن للصورة والأشياء الظاهرة تأثير على القلوب الطاهرة، والنفوس الزكية» هذا فضلاً عما دونها من القلوب، والنفوس، هذا إذا كانت الصور ثابتة، وإن كانت متحركة فهي أكثر تأثيراً ووقعاً على النفوس والقلوب.

بل يشهد التاريخ أن أول ما وقع الشرك وانحراف الناس عن توحيد الله ﷻ كان بسبب الصورة فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: صارت الأوثان التي كانت في قوم نوح في العرب بعد، أما ود كانت لكلب بدومة الجندل، وأما سواع

(١) التربية الإعلامية، فهد الشميمري (٧٩)

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب لا تدخل الملائكة بيت فيه كلب ولا صورة (١٦٦٦/٣) (٢١٠٧).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب إن صلى في ثوب مصلب أو تصاويره هل تفسد صلاته (٨٤/١) (٣٧٤).

(٤) الكاشف عن حقائق السنن، شرف الدين الطيبي (٩٦٤/٣).

كانت لهذيل، وأما يغوث فكانت لمراد، ثم لنبي غطيف بالجوف، عند سبأ، وأما يعوف فكانت لهمدان، وأما نسر فكانت لحمير لآل ذي الكلاع، أسماء رجال صالحين من قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصاباً سموها بأسمائهم ففعلوا فلم تعبد حتى إذا هلك أولئك وتنسخ العلم عادت^(١)

ويشهد الواقع اليوم أن للصورة، وخاصة الصورة الإعلامية القوة على توجيه السلوك نحو أمر ما. لذا استغلها السياسيون، والاقتصاديون، والمربون، وغيرهم في تحقيق أهدافهم، مما جعل لها دور كبير في زيادة نسبة الجريمة، أو تدهور مستوى التربية والتعليم، وهي أيضاً سبب كبير في إقامة الحروب.

د- سهولة تلقيها.

فالصورة لا تحتاج إلى جهد ذهني كبير كما هو الحال في القراءة التي تحتاج إلى تأمل وإشغال الذهن.

بل إن معظم حركات العينين حركات أوتوماتيكية، تلقائية لا تتطلب ما تتطلبه القراءة من عمليات معرفية^(٢).

كذلك هي متوفرة في كل مكان، عبر شاشات التلفزيون، أو الكمبيوتر، بل أصبحت اليوم جزء لا يتجزء من الإنسان في كل مكان، بوجودها في جهازه المحمول الذي لا يمكن أن يستغني عنه ولو فترة قصيرة.

(١) صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب (وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوف) نوح (١٦٠/٦) (٤٩٢٠).

(٢) ينظر: عصر الصورة، شاكر عبد الحميد، (٣٥)، والتربية الإعلامية، فهد الشميمري (٧٨).

المبحث الثالث: ضوابط تنزيل الآيات على الواقع بالصور والمقاطع

١/ أن يتطلب الإنسان مراد الله ﷻ من معنى الآية

وتطلب مراد الله عز وجل _ بأن يكون تنزيل الآية مندرجاً تحت أصل الآية موافقاً لأحد معانيها الصحيحة، وليس الشاذة، وفق ما بينه النبي ﷺ، وصحابته الكرام، ومن تبعهم من السلف الصالح، فلا ينشئ لها تفسيراً أو معنى مستقلاً وينزله على الواقع بل لابد أن يكون في الصورة أو المقطع ارتباط بمعنى الآية أو جزء منها. فتنزل عليها بحسب ما تشترك معها في الصفات ولا يمنع كون الآية نازلة في شأن أقوام أن تنزل على من يشتركون معهم في بعض الصفات وإن لم يكونوا منهم

فقوله تعالى ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ ۝ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ فصلت: ٦ - ٧ وعيد عام في كل من منع الزكاة وليس خاصاً بالمشركين، وإن كانت الآية نازلة فيهم. فالآيات أصول فيها من الفروع من الصفات ما يصح أن ينزل عليها ما يشابهها، ومن هذا اختلاف التنوع بين المفسرين يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمته الله-: في معرض حديثه عن اختلافات المفسرين: «الصنف الثاني: أن يذكر كل منهم من الاسم العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل، وتنبية المستمع على النوع لا على سبيل الحد المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه، مثل سائل أعجمي سأل عن مسمى لفظ الخبز فأري رغيفاً وقيل له: هذا، فالإشارة إلى نوع هذا لا إلى هذا الرغيف وحده» (١).

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣٣٩/١٣)

ويقول أيضا^(١): «وبعض المواضع يذكر سبحانه الأصل المعتبر ليستفاد حكم الفرع منه من غير تصريح بذكر الفرع..... ونظير ذلك كله: القصص، فإنها كلها أمثال هي أصول قياس واعتبار، ولا يمكن هناك تعديد ما يعتبر بها، لأن كل إنسان له في حاله منها نصيب فيقال فيها: لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب، ويقال عقيب حكايتها، فاعتبروا يا أولي الأبصار».

ويشهد لذلك فعل النبي - ﷺ - عندما طرق علي - ﷺ -، وفاطمة ليلة، فقال: ألا تصليان؟ فقال علي: يا رسول الله إنما أنفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا، فانصرف - ﷺ - ثم قال وهو يضرب فخذه: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ۝﴾ الكهف ٥٤ (٢).

وإذا رجعت إلى مساق الآيات التي ورد فيها هذا الجزء من الآية وجدته حديثاً عن الذين كفروا، قال تعالى: ﴿مَّا أَشْهَدُكُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصَدًا ۝ وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا ۝ وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا ۝ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ۝ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ فُبُلًا ۝ وَمَا رُسُلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٥٧/١٤).

(٢) سبق تخريجه.

الْحَقُّ وَالْأَخْذُ وَإِلَيَّ وَمَا أُنْذِرُوا هُزُلًا ﴿٥١﴾ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ﴿٥٢﴾ وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤْخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْيلًا ﴿٥٣﴾ ﴿الكهف: ٥١ - ٥٣﴾ ومن هذه السياقات يتضح أنَّ النبي ﷺ اقتطع هذا الجزء الذي يصدق على حال علي عليه السلام، ولا يعني هذا أنه ممن اتصف بباقي تلك الصفات المذكورات أبداً. (١).

قال ابن عبد البر في التمهيد: "في هذا الحديث جواز الاستشهاد بالقرآن فيما يحسن ويحمل".
ومن ذلك أيضاً فعل عمر رضي الله عنه: عندما مر بجابر رضي الله عنه ومعه حمال لحم فقال: ما هذا؟ قال: يا أمير المؤمنين قرمنا إلى اللحم فاشتريت بدرهم لحماً، فقال عمر: أما يريد أحدكم أن يطوي بطنه على جاره، أو ابن عمه، فأين تذهب هذه الآية ﴿أَذْهَبَتْ طَبِيبَتُكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا﴾ الأحقاف: ٢٠ (٢) مع أن هذه الآية التي استشهد بها عمر رضي الله عنه في سياق الحديث عن الكافرين وما أعد لهم من العقوبة والعذاب.

ويدخل في ذلك تنزيل آيات البر والإحسان على صور، أو في ثنايا مقاطع فيديو دالة على ذلك، أو داعية إلى فضائل الأعمال، كبر الوالدين،

(١) ينظر مقال الشيخ مساعد الطيار، الاستشهاد بالآيات في غير موضعها. ملتقى أهل التفسير

(٢) سبق تخريجه.

والإحسان إلى اليتيم والفقير، ونحوها، ينظر الملحق (١) وكذلك تنزيل الآيات على صور من الكون والطبيعة للتفكر في خلق الله ﷻ ونِعَمِهِ ينظر الملحق (٢) لكن لو نزل الآية على صورة، أو مقطع مخالف لمراد الله ﷻ كان كاذباً على الله مفترياً عليه.

يقول ابن القيم رحمه الله: «التأويل: إخبار عن مراد المتكلم لا إنشاء.. فإن قيل: معنى اللفظ كذا وكذا، كان إخباراً بالذي عناه المتكلم فإن لم يكن هذا الخبر مطابقاً، كان كذباً على المتكلم» (١).

ومن ذلك ما يفعله بعض الجهلة بوضع قوله تعالى: خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ ﴿١﴾ الأنبياء: ٣٧ على محل لبيع العجلات (٢)

فهو وضعها على المحل للتوافق بين لفظة العجل لكلمة العجلات التي يبيعها، وقوله تعالى: (مِنْ عَجَلٍ) ولا يعلم ما معناها ولا مراد الله ﷻ منها لكن الصحيح أن الآية ليس لها علاقة إطلاقاً بالعجلات بل هي إخبار من الله ﷻ عن طبيعة الإنسان التي خلق عليها أنه خلق عجولاً في الأمور كما قال تعالى (وكان الإنسان عجولاً) (٣) ونحوها، كما في الملحق (٣) استشهاد صاحب التعداد السكاني بقوله تعالى (لقد أحصاهم وعدهم عداً)

(١) الصواعق المرسلة، ابن القيم (٢٠٢/١).

(٢) ذكره الشَّيْخُ أَبُو إِسْمَاعِيلَ الْحَقَّابِيُّ <https://www.youtube.com/watch?v=j.cAcfsrhM//>

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٢٧٠/١٦) وابن كثير (٤٠٤/٩)

للتعاون معه في تسهيل إحصاء عدد السكان، فقد استشهد بالآية في غير ما أنزلت له فالآية في معرض الحديث عن كمال صفات الله عَزَّ وَجَلَّ ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا ۚ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ۖ وَكُلُّهُمْ أَتِيهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَرْدًا ۚ﴾ مريم: ٩٣ - ٩٥ فجميع من في السماوات من الملائكة، وفي الأرض من البشر والانس والجن (إلا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا) إلا يأتي ربه يوم القيامة عبدا له، ذليلا خاضعا، مقرا له بالعبودية، لا نسب بينه وبينه. (لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا) قد علم عددهم منذ خلقهم إلى يوم القيامة، ذكرهم وأنثاهم وصغيرهم وكبيرهم.

(وَكُلُّهُمْ أَتِيهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَرْدًا) أي: لا ناصر له ولا مجير إلا الله وحده لا شريك له. (١).

وقد سئل فضيلة الشيخ محمد العثيمين عن مثل هذا، ما نصه: "ما رأيك فيمن ينتزع جزء من آية لمعنى يريد هو، يختلف عن معنى الآية الأصلي، لقد رأيت مكتبة مكتوب عند بابها ﴿فِيهَا كُتُبٌ قِيمَةٌ ۖ﴾ البينة: ٣

ورأيت باب دار مكتوب عليه: ﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ الحجر: ٤٦؟

فقال: «أقول إن هذا حرام لأنه نزل القرآن على غير ما أراد الله، والثاني أدخلوها بسلام آمين، نعم حتى الأولى فيها كتب قيمة، قد تكون الكتب غير قيمة، لكن يمكن يجب أن يقول: أنا لم أقل فيها الكتب القيمة، فيها

(١) ينظر: تفسير الطبري (١٥/٦٤١) وابن كثير (٩/٣٠٢)

كتب قيمة، يعني بعضها، لكن لكونه ينزل الآية على غير ما أراد الله فهذا لا يجوز»

أما الثانية ففيها محذوران: أولاً أنه نزلها على غير مراد الله، الثانية: أنه قال: آمنين، ومن هو آمن في هذه الدنيا(١)؟

٢- أن لا يكون التنزيل على الأعيان. سواء في معرض المدح أو الذم، أو التقييح أو التحسين، أو على الأحياء أو الأموات، كمن ينزل الآية على شخصية معروفة مشهورة، وتتضمن معنى خاصاً من تزكية أو تفسيق أو تكفير، ونحوها. فهذا فيه تجرؤ، وافتئات على الله -عز وجل- بالحكم على فلان بأنه من أهل الصلاح، وعلى آخر بأنه غير ذلك، أو أن فلاناً مصيره الجنة، وفلاناً مصيره النار. وهذا كله من التجرؤ على الله، والقول بغير علم. ينظر الملحق (٤) بل يخضع إلى حكم الشرع في تكفير وتفسيق المعين والله أعلم

٣- إذا كانت الآية تتحدث عن أحوال الآخرة، فلا يجوز تنزيلها على صور ومقاطع من واقع الدنيا إلا إذا كان للتقريب والتمثيل فقط.

من ذلك ما يفعله بعض الجهلة من كتابة قوله تعالى: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ﴾^(٨) الغاشية: ٨

على محل الحلاقة وهذا تنزيل للآية على غير ما أنزلت فالآية في وصف وجوه المؤمنين في الآخرة بأنها ناعمة، ذات نعمة، يعرف التنعيم فيها بتنعيم الله

(١) تنمة لقاء الباب المفتوح شريط ١١٥.

أهلها في جناته^(١). بينما هذا الجاهل نزها على غير مرادها ظنا منه أن المراد بها نعومتها بخلوها من الشعر، بل هو مخالف لأملا الله وَعَلَّكَ من النهي عن حلق اللحي والأمر بإعفائها

كذلك ما يفعله بعض الجهلة حيث يكتب على عربية لبيع العصيرات قوله تعالى: ﴿وَسَقَلَهُمْ رِئْهُمُ شَرَابًا طَهُورًا﴾ ١١ ﴿الإنسان: ٢١ ينظر الملحق (٥) لتسويق سلعته وأن مافيه من العصيرات من الشراب الطهور الذي ذكره الله - وَعَلَّكَ - وهذا تنزيل للآية في غير ما أنزلت له والصحيح أن الآية في سياق الحديث عن نعيم الأبرار، وما أعده الله لهم من الملمات في الآخرة حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ ٥٠ ﴿الإنسان: ٥ إلى أن قال: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثُورًا رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾ ٥١ عَلَيْهِمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٍ وَإِسْتَبْرَقٍ وَحُلُوفٌ أُسَاوِرٌ مِنْ فَضَّةٍ وَسَقَلَهُمْ رِئْهُمُ شَرَابًا طَهُورًا﴾ ٥٢ ﴿الإنسان: ٢٠ - ٢١

قال ابن جرير رحمته الله عن هذه الآية: «وسقى هؤلاء الأبرار شراباً طهوراً ومن طهره أنه لا يصير بولاً نجساً ولكنه يصير رشحاً من أبدانهم كرشح المسك..... إن هذا الذي أعطيناكم من الكرامة كان لكم ثواباً على ما كنتم في الدنيا تعملون من الصالحات^(٢)».

لكن وضع الآية التي تتحدث عن أحوال الآخرة على صور من باب التقريب والتمثيل فقط فهذا لا بأس فيه.

(١) ينظر: تفسير الطبري (٣٣٣/٢٤)، تفسير القرطبي (٣٢/٢٠)، تفسير ابن كثير (٣٧٧/٨).

(٢) تفسير الطبري (١١٣-١١٥/٢٤).

ومن ذلك ما أخرجه ابن جرير، عن قتادة قال: " ذكر لنا أن ابن مسعود أهديت له سقاية من ذهب، وفضة؛ فأمر بأحدود فخذ في الأرض، ثم قذف فيه من جزل حطب، ثم قذف فيه تلك السقاية حتى إذا أزيدت، وانماعت قال لغلामه: ادع من يحضرنا من أهل الكوفة. فدعا رهطاً فلما دخلوا عليه قال: أترون هذا؟ قالوا: نعم، قال: ما رأينا في الدنيا شبيهاً للمهل أدنى من هذا الذهب والفضة حين أزيد وانماع" (١).

فعبد الله بن مسعود ﷺ فعل هذا الأمر من باب التقريب والتمثيل فقط. ٥- أن لا تنزل الآيات على محلات تجارية، أو شركات ومؤسسات، أو عروض ودعايات لسلع ومنتجات تجارية، فالقرآن كتاب هداية للبشرية، كلام الله المنزل من فوق سبع سموات لم ينزل للدعاية والإعلان، وتسويق السلع، وجذب الزبائن من كل مكان، فهذا فيه امتهان لكلام الله ﷻ، والتدليس على الناس باستغلال الدين والقرآن في خدمة أهدافهم الدنيوية.

كمن كتب على سيارته الأجرة: ﴿يَبْنِيْ أَرْكَبَ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ﴾ ﴿٤٢﴾ هود: ٤٢ ينظر الملحق (٦) لاستجداء الزبائن فهذا مع تنزيله للآية على غير مراد الله منها، فيها امتهان واستهانة بالقرآن الكريم، وكأن من لم يركب معه فهو من الكافرين وهذا غير صحيح.

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٥٦/٢١).

والحق أن الآية في سياق حكاية مناداة نوح عليه السلام لابنه بالركوب معه في سفينة المؤمنين وعدم البقاء مع الكافرين الذين سيغرقهم الله بالطوفان، ولا يمكن تنزيلها على غير ذلك.

وقد سئل علماء اللجنة الدائمة السؤال التالي:

س: أنه يوجد بعض علب لبيع الألبان ومكتوب على العلبة بعض آية من القرآن الكريم هو ﴿لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ النحل: ٦٦

ومصير هذه العلب بعد الاستعمال الرمي في الكناسات وامتثالها، فإن كان لا يجوز وضعها على العلب ولا رميها في الأقدار فأفيدوني؛ لأبلغ باعة الألبان ليحتاطوا في ذلك.

والله يحفظكم.

أجابت اللجنة بما يلي:

إن هؤلاء يأخذون كلمات من القرآن والحديث ولا يقصدون بذلك حكايتها على أنها قرآن أو حديث، ولذلك لم يقولوا قال الله تعالى، ولا قال النبي ﷺ، وإنما أخذوها استحساناً لها، ولمناسبتها ما قصدوا استعمالها فيه، من جعلها في لافتة أو استعمالها في الدعاية إلى ما كتبت عليه، وبذلك خرجت في كتابتهم عن أن تكون قرآناً أو حديثاً، ومثل هذا يسمى اقتباساً، وهو عند علماء البديع: أخذ شيء من القرآن أو الحديث على غير طريق الحكاية ليجعل به الكلام نثراً أو نظماً، وعلى هذا لا يكون حكمه حكم القرآن من تحريم حمله أو مسه على غير المتطهر، أو تحريم النطق به على من كان جنباً، ولكن لا يليق بالمسلم أن يقتبس شيئاً من القرآن أو الحديث

للأغراض الدينية أو يكتبه عنواناً أو دعاية لصناعة أو مهنة أو عمل خسيس؛ لما في نفس الاقتباس لذلك من الامتهان، وأما رمي الأوراق المكتوبة أو اللعب أو الأواني المكتوب عليها في الأقدار ونحوها أو استعمالها فيما فيه امتهان لها فلا يجوز، وإن كان المكتوب قرآناً كان ذلك أشد خطراً، وإن قصد برمي ما فيه القرآن امتهانه، أو كان مستهتراً بقذفه في القاذورات، أو باستعماله فيها كان ذلك كفراً. وبالله التوفيق. وصلى الله على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم. (١).

٦- أن يكون المنزل لديه معرفة بمعنى الآية، وعارفاً بالواقع المعاصر، عارفاً بأحوال الناس، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ولا يمكن أن يحكم أن هذه الآية تنطبق على هذه النازلة إلا إذا كان عارفاً بمعنى الآية، وأن هذه الحادثة أو القضية أو الصورة تدخل في المراد بها.

يقول ابن القيم رحمه الله: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط ما وقع بالقرائن، والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع، والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله» (٢).

(١) فتاوى اللجنة الدائمة رقم (٢٠٤).

(٢) إعلام الموقعين، ابن القيم (٨٧/١).

فالحكم على الشيء فرع عن تصوره، وتنزيل الآية على الواقعة أو الصورة، حكم بأن مرادها متمائل لهذه الحادثة فلا بد أن يكون عارفاً بواقع هذه الصورة أو هذا المقطع.

٧- أن لا تنزل الآيات على صور من باب الهزل أو الضحك، فالقرآن كله حق، لا هزل فيه ولا مزح.

﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ ﴿١٣﴾ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ ﴿١٤﴾﴾ الطارق: ١٣ - ١٤ (١).

وقد سئل علماء اللجنة الدائمة عن استعمال بعض آيات القرآن في المزاح ما بين الأصدقاء، مثال: ﴿حُدُوهُ فَعُلُوهُ ﴿٣﴾﴾ الحاقة: ٣٠ ﴿وَوُجُوهُ يُومِذُ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ﴿١٠﴾﴾ عبس: ٤٠ ﴿سَيِّمَاهُمُ فِي وَجُوهِهِمْ﴾ الفتح: ٢٩

هل يجوز استعمال هذه الآيات في المزاح ما بين الأصدقاء؟.

فأجابوا: " لا يجوز استعمال آيات القرآن في المزاح على أنها آيات من القرآن، أما إذا كانت هناك كلمات دارجة على اللسان لا يقصد بها حكاية آية من القرآن أو جملة منه: فيجوز. وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم " (٢). انتهى.

٨- أن لا تشتمل الصور أو المقاطع، التي ينزل عليها آيات القرآن الكريم على أمور محرمة، كصور نساء متبرجات، أو تعري، أو موسيقى ونحوها.

(١) ينظر مقال الشيخ مساعد الطيار، الاستشهاد بالآيات في غير موضعها. ملتمقى أهل التفسير.

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة (٤ / ٨٢، ٨٣). الشيخ عبد العزيز بن باز، الشيخ عبد الرزاق عفيفي.

ملحق (١)



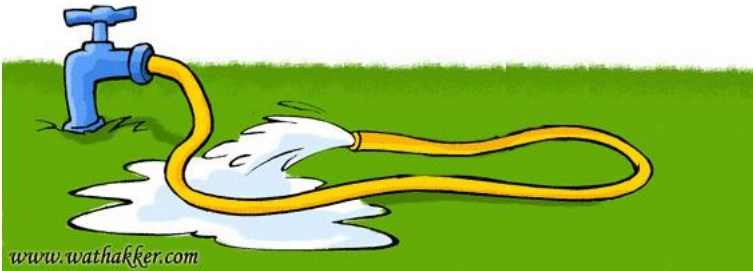
ملحق (١)

الإسراف في المياه ... عادة ذميمة

قال تعالى

وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

الأنعام ١٤١



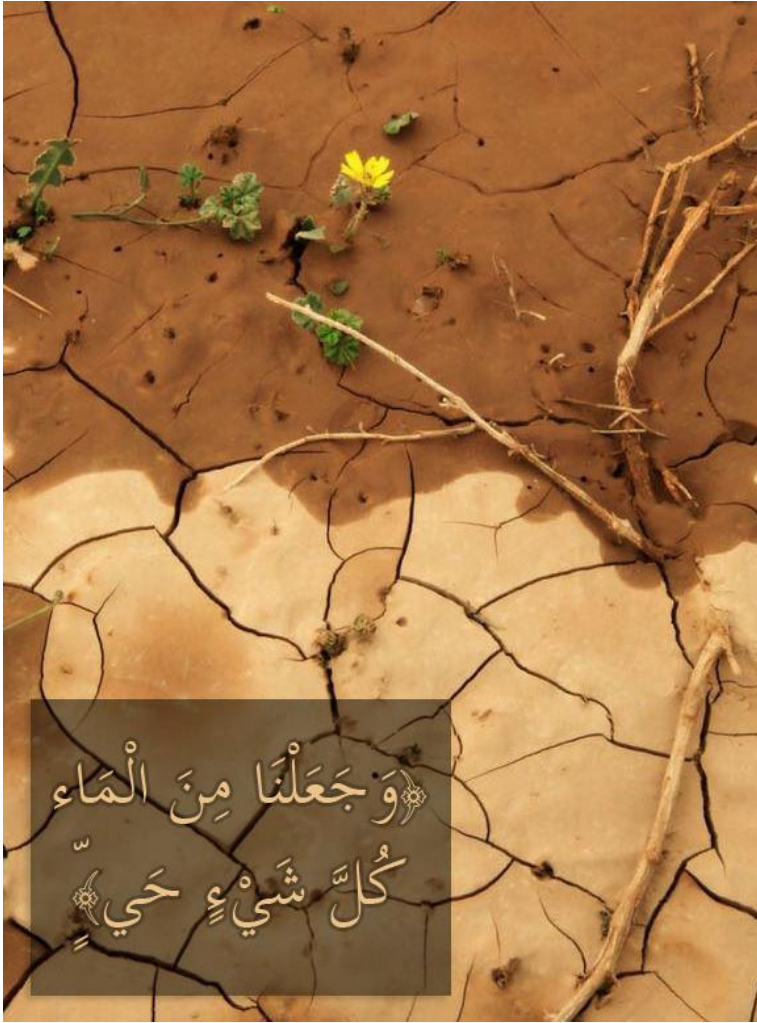
ملحق (٢)

مقطع فيديو

<https://www.youtube.com/watch?v=ReF6YqJY2KM>

مقطع فيديو

https://www.youtube.com/watch?v=e_qL_u3mloI



ملحق (٣)



ملحق (٤)





﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا﴾

ملحق (٥)



ملحق (٦)





الخاتمة

- الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد
- هذه أهم النقاط التي توصلت إليها من خلال هذا البحث:
- ١- أن النبي ﷺ أول من نزل الآيات على الواقع تطبيقاً عملياً.
 - ٢- أن الصحابة رضي الله عنهم استشهدوا بالآيات في مواضع دلالتها.
 - ٣- اهتمام عدد من المفسرين بتنزيل الآيات على واقعهم المعاصر.
 - ٤- أن في تنزيل الآيات على الواقع فوائد عظيمة من أهمها ربط الناس بالقرآن الكريم في جميع مناحي الحياة.
 - ٥- أننا نعيش اليوم في عالم تهيم عليه الثقافة البصرية فالصورة أصبحت بوابة لكثير من العلوم والمعارف، فلا بد من استغلالها والاستفادة منها.
 - ٦- تنزيل الآيات على الواقع بالصور والمقاطع ربط للأجيال بالقرآن الكريم بما يهتمون به، وبكل يسر وسهولة.
 - ٧- أن القرآن الكريم له قدسيته الخاصة التي ليست لأي كتاب سماوي آخر، تكفل الله بحفظه، وأمر بطهارة من يمسه، ونزهه عن كل نقص واعوجاج؛ لذا لا يجوز أن يمس بامتهان حسي أو معنوي، ويجب أن يسان، ويبعد عن سفساف الأمور ومعائبها.
- فتنزيل الآيات على الواقع بالصور ومقاطع الفيديو لا بد أن يكون وفق ضوابط علمية تصون كتاب الله من الامتهان ومن القول عليه بلا علم.

التوصيات:

١- أن تتبنى مراكز الدراسات القرآنية إصدار موسوعة مصورة للآيات القرآنية التي تعالج قضايا العصر، سواء اجتماعية، أو عقدية، أو سياسية، ويمكن تنزيلها وفق منهجية علمية شرعية بإخراج في عالي الجودة، يجذب المشاهد، ومن ثم العمل على نشره في القنوات التلفزيونية، وقنوات اليوتيوب، وغيرها.

٢- نشر الوعي بين المسلمين بضرورة صيانة القرآن الكريم من الامتهان المعنوي والحسي وعدم الاستشهاد به في غير موضعه.
وصلّى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

* * *

المصادر والمراجع

- ١- تفسير سورة الحديد - الحجرات، ابن عثيمين، محمد بن صالح بن عثيمين، ط: ١، الرياض، دار الثريا، ١٤٢٥ هـ.
- ٢- ألف اختراع واختراع، التراث الإسلامي في عالمنا، سليم الحسني، (د.م)، (د.ن)، (د.ت)، (د.ط)
- ٣- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان، محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٠ هـ. (ب.ط)
- ٤- بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن قيم الجوزية، ابن القيم، جمع: يسري السيد محمد، ط١، الرياض، دار ابن الجوزي، ١٤١٤ - ١٩٩٢ هـ.
- ٥- التربية الإعلامية (كيف نتعامل مع الإعلام)، فهد عبدالرحمن الشميمري، ط (١)، الرياض، ١٤٣١ - ٢٠١٠ هـ، (د.ن).
- ٦- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير البصري، تحقيق: سامي سلامة، ط٢، الرياض، دار طيبة، ١٤٢٠ - ١٩٩٩ هـ.
- ٧- التمهيد لما في الموطأ من الأسانيد، ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر القرطبي، تحقيق: مصطفى العلوي، وزارة عموم الأوقاف، المغرب، ١٣٨٧ هـ. (ب.ط)
- ٨- تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين، د. عبدالعزيز بن عبدالرحمن الضامر، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم ط (١) ١٤٢٨ - ٢٠٠٧ هـ.
- ٩- تهذيب اللغة، الأزهري، محمد بن أحمد الأزهري الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١ م.
- ١٠- جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، محمد بن جرير بن يزيد الأُملي أبو جعفر الطبري، تحقيق: عبدالله التركي، ط١، الرياض، دار عالم الكتب، ١٤٢٤ - ٠٠٣ هـ.
- ١١- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم اطفيش، ط٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤ - ١٩٦٤ م.
- ١٢- سنن أبي داود، أبوداود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قرة جللي، دار الرسالة العالمية.
- ١٣- جامع الترمذي، الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م. (ب.ط)

- ١٤- السيطرة على الإعلام، ناعوم كشومسكي، ترجمة: أميمة عبداللطيف، ط (١) مكتبة الشروق الدولية ١٤٢٣ ٢٠٠٣ هـ - (م.د).
- ١٥- سيمائية الصورة في تعليم اللغة العربية، بدره كعسيس، رسالة ماجستير، الجزائر، جامعة فرحات عباس، ٢٠١٠.
- ١٦- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، ط ٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ١٧- صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد التميمي، أبو حاتم البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤ ١٩٩٣ هـ - م.
- ١٨- صحيح البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، ط ١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢ هـ.
- ١٩- الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتلة، ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، ط ١، الرياض، دار العاصمة، ١٤٠٨ هـ.
- ٢٠- عصر الصورة، السلبات والإيجابيات، شاعر عبدالحميد، عالم المعرفة، ٢٠٠٥ م.
- ٢١- غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، تحقيق: حسين محمد محمد شرف، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (د.ت)، (د.ط).
- ٢٢- فتاوى أركان الإسلام، محمد بن صالح بن عثيمين، جمع: فهد بن ناصر السليمان، الرياض، دار الثريا، ١٤٢١ هـ (د.ط).
- ٢٣- الكاشف عن حقائق السنن، الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبدالله الطيبي، تحقيق: عبدالحاميد هنداي، ط ١، مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- ٢٤- كتاب العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، (د.ط)، (د.ت) (م.د).
- ٢٥- مجلة المعرفة.
- ٢٦- مجمل اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، تحقيق: زهير عبدالحسن سلطان، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦ ١٩٨٦ هـ - م.
- ٢٧- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، جمع: عبدالرحمن بن قاسم، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في

المدينة النبوية ١٤١٦ - ١٩٩٥ هـ - م.

٢٨- مختار الصحاح، الرازي، زين الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الحنفي الرازي، تحقيق:

يوسف الشيخ محمد، ط٢، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٠ هـ.

٢٩- المخصص، ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: خليل

إبراهيم جفال، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧ - ١٩٩٦ هـ - م.

٣٠- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن

قيم الجوزية، تحقيق: محمد المعتمد بالله البغدادي، ط٣، بيروت، دار الكتاب العربي،

١٤١٦ - ١٩٩٦ هـ - م.

٣١- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل، (صحيح مسلم)، مسلم بن الحجاج

أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق، محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار إحياء التراث

العربي، (د.ت)(د.ط).

٣٢- مصنف ابن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الحديث والآثار، ابن أبي شيبة، أبوبكر،

عبدالله بن محمد بن إبراهيم بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط١، الرياض،

مكتبة الرشد، ١٤٠٩ هـ.

٣٣- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، تحقيق: عبدالسلام

هارون، بيروت، دارالجيل، ١٣٩٩ - ١٩٧٩ هـ - م.

٣٤- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف

بالراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط١، بيروت، دار القلم،

١٤١٢ هـ.

٣٥- الموطأ، الإمام مالك، مالك بن أنس الأصبحي، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي،

ط١، أبوزبي، مؤسسة زايد آل نهيان، ١٤٢٥ - ٢٠٠٤ هـ - م.

٣٦- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، مجد الدين أبوالسعادات، المبارك بن محمد

الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية،

١٣٩٩ - ١٩٧٩ هـ - م.(د.ط)

٣٧- الاستشهاد بالآيات في غير موضعها، الطيار، مساعد، ملتقى أهل التفسير.

٣٨- التحذير من استعمال الآيات القرآنية في غير موضعها، أبو إسحاق الحويني،

في "اليوتيوب" ٢٠١٦ م

<https://www.youtube.com/watch?v=JVtx5-tZbx5>

التقليد
قراءة في إشكالات الحد الاصطلاحي عند الأصوليين

د. سليمان بن محمد النجران
قسم أصول الفقه – كلية الشريعة
جامعة القصيم





التقليد "قراءة في إشكالات الحد الاصطلاحي عند الأصوليين"

د. سليمان بن محمد النجران
قسم أصول الفقه – كلية الشريعة
جامعة القصيم

تاريخ تقديم البحث: ١٤٤١ / ١ / ٩ هـ تاريخ قبول البحث: ١٤٤١ / ٢ / ٢٤ هـ

ملخص الدراسة:

تداول علماء الأصول "التقليد" بأكثر من معنى؛ فتارة : متابعة من قوله ليس بحجة، بلا حجة. وأخرى : متابعة من قوله حجة من الوحي. وثالثة: متابعة من قوله حجة من الاجتهاد، ومال غالب الأصوليين للمعنى الأول، مما أحدث نقصا وخللا في الحد ؛ إذ انصرف إلى فاسد التقليد دون صحيحه، وهذا في صنعة الحدود مشكل؛ لأن الحدود وضعت لبيان صحيح الحد دون فاسده؛ فاضطرب الحد في الجمع والمنع، مما أدى إلى ضرب من التناقض بين الحد والمحدود؛ فأدخل في الحد ما ليس منه، وأخرج ما كان منه، وترتب على هذا : الانفصال بين الحد والمحدود؛ فمسائل التقليد في جهة ، وحده في جهة أخرى، مما حدى ببعض الأصوليين من نقد هذا الحد، وبينوا المآخذ الحدية عليه، وبنى الأقل من الأصوليين حدًا خاليا عن أصل المآخذ، ولكن مع بعض النواقص والفوائت، حتى أعان الله سبحانه الباحث على تأليف حد من مجموع الحدود التي أوردها علماء الأصول، سالما عن المآخذ والنواقص، لتقع الملاءمة بين حد التقليد ومسائله .

الكلمات المفتاحية : العامي، المجتهد، الفتوى، الاجتهاد.

Tradition "A reading in the problems of the conventional term when fundamentalists"

Dr. Sulaiman bin Mohammed Najran

Department of Principles of Fiqh - Faculty of Sharia
Qassim University

Abstract:

The scholars of the "tradition" traded in more than one sense; in a sense the follow-up of the saying is not an argument ,not an argument ,and a follow-up of the saying of an argument of revelation ,and a third follow-up of the saying of the argument of diligence ,and the money of the fundamentalists of the first meaning , which created a gap in tradition; Because it is the one that applies to the first meaning ,and this in the workmanship of the borders is a problem because the borders were put to a true statement of the limit without corrupting; and the limit is limited to its members entering and leaving it ,which led to a multiplication of contradiction between the limit and the limit ,With the denial of the argument of the limit ,even a number of fundamentalists criticized this And some of them have built a complete limit that is devoid of marginal sins ,but with some shortcomings and marginal gaps ,so that God has helped the researcher to choose a safe end from the sins to be the limit of tradition

key words: Al-Ami ,Mujtahid ,Fatwa ,Ijtihad.

المقدمة

الحمد لله مبدع اللسان بالبيان، وفاتق عقول الخلق بالحجة والبرهان، ومرشد البشر لأعظم هدي وأشرف خطاب، والصلاة والسلام على أرفع الخلق شأن، وأوفاهم حقاً لذي الجلال والإكرام، وعلى آله وصحبه خير هذه الأمة مقام، أما بعد :

يقف المصطلح الأصولي سور حصين، وسد منيع بين علم الأصول ، وفهمه؛ من تسوره، وتقحم حدوده، وتعمق بدلالاته؛ لانت له شدائده، وحلت له معضلاته، وظهرت معالمه، وتبينت معانيه، وتكشفت مقاصده ومبانيه؛ إذ شيد البناء الاصطلاحي للأصول على أسس صلبة من المعاني الدلالية المعبرة عن الحد، القائمة على بيان كل حقيقة أصولية مفصولة عن غيرها لتضم كافة أفرادها تحت رواق المصطلح، وتخرج أي فرد غريب عنها، وأنى لشخص الإحاطة بهذه الأفراد ليراعيها عند حده للمصطلح، إلا كبار علماء الأصول ممن تروى من هذا العلم، وشد معاقده، وأحكم بناءه، وكم استدرك أصولي على غيره في نواقص و فوائت الحدود، ولا يزال المصطلحون الأصوليون في معركة حامية وقودها فصول الحد الأصولي لتحقيق شرط : الجمع والمنع؛ فكل لفظة تزداد أو تنقص أو تستبدل بغيرها في التعريف أحد مقاصدها المعتمدة: حفظ وضبط المصطلح من دخول غيره فيه، أو خروج أفراد منه، ولما قرأت الحدود التي حد بها الأصوليون "التقليد"، ابتداء بالباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، وانتهاء بالشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) وجدت فيها إشكالات اصطلاحية يحتاج التنبيه عليها، ثم إعادة صياغة هذه المصطلح، سالكا منهج الاستقراء والتحليل والموازنة والنقد، مستعينا بالله عز وجل أولاً وآخراً على ذلك.

مشكلة البحث:

لما يتداخل حد التقليد الصحيح مع الفاسد يضطرب الحد، وينعكس أثره على مسائل المحدود، فيصعب إقامة الأحكام الخاصة بحقيقة التقليد الصحيح؛ فوجب بيان الحد الصحيح عن الفاسد بفصول واضحة؛ إذ عمدة "التقليد" الصحيح أمران كبيران: المقلد الذي يحق له التقليد، والمقلد الذي يجب الرجوع إليه في التقليد وهو المجتهد، وإذا لم يُظهر الحد هذان الطرفان كان ناقصاً عائداً على معناه بالضعف، بل لا يحقق المعنى جملة، وهذان الطرفان إما أحدهما أو كلاهما غير موجودين في الحد الأصولي للتقليد، عند أشهر الأصوليين، إلا أحرفاً يسيرة عن بعضهم، نبّهت عليها في موضعها من الدراسة.

أسئلة البحث:

س / ما معاني "التقليد" عند الأصوليين؟.

س / ما المآخذ على معاني "التقليد" عند الأصوليين؟.

س / ما أوصاف الحد الأصولي للتقليد السالم عن المآخذ والإشكالات؟.

أهداف البحث:

١ . بيان معاني مصطلح التقليد عند الأصوليين.

٢ . إيضاح المآخذ والإشكالات على حد التقليد عند الأصوليين.

٣ . بناء مصطلح أصولي للتقليد، سالم عن المآخذ الحدية الأصولية.

الدراسات السابقة:

لم أجد دراسة تصدت للإشكال الحدي لمصطلح "التقليد" عند الأصوليين، وأقامت حداً له، تخطت فيه المآخذ، ولكن هنا جملة من الدراسات عن التقليد عامة، تطرقت غالباً بشكل مختصر في مقدمات دراساتها لمصطلح التقليد، بعضها لم تتعرض له بنقد، وبعضها نقدته ولم تكمل الوصول للحد الصحيح، وبعضها وصلت لحد صحيح عليه بعض النقص، كما أنها لم تتوسع بيان ذلك، ومن أبرز هذه الدراسات:

١. أحكام التقليد عند الأصوليين، عبد الرحمن بن غازي خصيفان، بحث محكم، مجلة الحكمة، العدد ٤٥، مايو ٢٠١٢م، تطرق فيها الباحث إلى أحكام التقليد، دون تعرض لنقد مصطلح التقليد عند الأصوليين؛ إذ أورد التعريف مجرداً.
٢. التقليد والتلفيق عند الأصوليين: دراسة مقارنة، باشنا إبراهيم محمود، رسالة ماجستير مقدمة لجامعة أم درمان الإسلامية، كلية الشريعة والقانون، ٢٠٠٤م، تطرق الباحث إلى تعريف التقليد، وأورد غالب تعريفات "التقليد" عند الأصوليين، ثم عقب عليها ص ٥٤ بقوله: "وهذا ينطبق على أحد نوعي التقليد وهو الفاسد"، وهذا كلام جيد، ولكن دون أن يبسط الإشكال الاصطلاحي في حد التقليد عند الأصوليين، ويوضح المآخذ عليه، ثم أورد تعريفاً بعد هذا اختاره للتقليد لا يسلم من النقد، سيأتي بإذن الله.

٣ . التقليد وأثره في الأحكام، حسن محمد الطيب فرح، رسالة ماجستير مقدمة
لجامعة القرآن والعلوم الإسلامية، كلية الدراسات العليا، أم درمان، السودان،
٢٠٠٤م.

تطرق الباحث لتعريفات "التقليد" ونقدها، وأثبت بأن أسلمها تعريف الكمال
بن الهمام: "العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج، بلا حجة منها" ورجع هذا
التعريف، وهذا متعقب كما سيأتي في البحث.

٤ . التقليد وأحكامه، د. سعد بن ناصر الشثري، دار الوطن، ١٤١٦هـ، وهو
أوسع من عرض للتعريفات ونقدها تفصيلاً، ولكنه صنع تعريفاً، وقع بما وقع فيه
غيره من الإشكالات الحديثة للمصطلح.

مفردات البحث:

المبحث الأول: المعاني الاصطلاحية للتقليد عند الأصوليين:

المطلب الأول: المعنى الأول للتقليد عند الأصوليين: الأخذ بقول من ليس
قوله حجة، بلا حجة .

المسألة الأولى: حد المعنى الأول وشروطه.

المسألة الثانية: الإشكالات على الحد الأول للتقليد.

المطلب الثاني: المعنى الثاني للتقليد: الأخذ بقول من كان قوله حجة من الوحي:

المسألة الأولى: بيان المعنى وتقريره.

المسألة الثانية: الإشكال الوارد على هذا المعنى للتقليد.

المطلب الثالث: المعنى الثالث للتقليد: الأخذ بقول من كان قوله حجة من أهل الاجتهاد:

المبحث الثاني: الحدود الصحيحة أو المقاربة لمصطلح التقليد:

المطلب الأول: الحدود الصحيحة في حد "التقليد".

المطلب الثاني: الحدود المقاربة للصحيحة.

المبحث الثالث: الحد السالم عن المآخذ:

المطلب الأول: الفصول الحدية للتقليد الصحيح.

المطلب الثاني: التعريف المختار للتقليد الصحيح.

الخاتمة والتوصيات.

* * *

المبحث الأول: المعاني الاصطلاحية للتقليد عند الأصوليين

التقليد لغة: من القُلْد: وهو الفتل. يقال: قَلَدْتُ الحبل فهو قَلِيدٌ ومَقْلُودٌ، إذا فتلته. والقِلَادَةُ: المفتولة التي تجعل في العنق، من خيط وفضة وغيرهما، وبها شبه كل ما يتطوّق، وكل ما يحيط بشيء. يقال: تَقَلَّدَ سيفه تشبيهاً بالقِلَادَةِ، وقَلَّدَتْهُ عملاً: أَلَزَمَتْهُ.

وقَلَّدَتْهُ هجاء: أَلَزَمَتْهُ، ويقال: قَلَّدَ فلان فلاناً قِلَادَةً سوء، إذا هجاه بما يبقى عليه وسمه. فإذا أكدوه قالوا: قلده طوق الحمامة، أي لا يفارقه، كما لا يفارق الحمامة طوقها^(١).

التقليد اصطلاحاً: مصطلح التقليد متداول عند الأصوليين، يطلق عندهم على عدة معانٍ متداخلة، تنفصل لثلاثة معانٍ هي:

المطلب الأول: المعنى الأول للتقليد عند الأصوليين:

المسألة الأولى: حد المعنى الأول وشروطه :

يدور المعنى الأول للتقليد عند الأصوليين على أن التقليد : قبول قول ليس حجة، ويكون القول عارياً عن الحجة، ليجمع بين أمرين: عرو القول عن كونه حجة بذاته، وعدم انطواء القول على حجة؛ فجاء حد التقليد بأنه : "قبول القول بلا دليل"^(٢)، أو: "قبول الغير من غير حجة" أو: "قبول قول الغير، وأنت لا تدري

(١) انظر: مقاييس اللغة (١٩/٥)، المفردات (ص ٦٨٢).

(٢) العدة في أصول الفقه (٤ / ١٢١٦).

من أين دليله" ^(١)، أو: "قبول القول من غير دليل" ^(٢) أو: "قبول قول المرء في الدين بغير دليل"، أو: "العمل على قولين من غير علم بصحته، ولا نظر في الطريق إلى معرفته" ^(٣)، أو: "قبول قول بلا حجة" ^(٤)، أو: "العمل بقول غيرك من غير حجة" ^(٥)، أو: "الرجوع في الحكم إلى قول المقلد، من غير علم بصوابه ، ولا خطئه" ^(٦)، أو: "أخذ القول من غير معرفة دليله" ^(٧) .

واختار إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) تعريف الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) للتقليد بقوله: "غير أن الأولى في حد التقليد - عندنا - أن نقول: التقليد: اتباع من لم يقيم باتباعه حجة، ولم يستند إلى علم" ^(٨)، وهذا تعريف الباقلاني كما نص على ذلك ابن السبكي (ت ٧٧١هـ)، والزركشي (ت ٧٩٤هـ): "اتباع من لم يقيم باتباعه حجة، ولم يستند إلى علم" ^(٩)، وكأن ابن الهمام (ت ٨٦١هـ) أخذه وغيره في لفظه فقال: "العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج، بلا حجة منها" ^(١٠).

(١) البرهان (١٨٨٨/٢)، التلخيص (٤٢٤/٣).

(٢) اللمع (ص ١٢٥).

(٣) القواطع (٣٤٠/٢).

(٤) المستصفى (ص ٣٧٠).

(٥) منتهى الوصول ولأمل (ص ٢١٨)، أصول الفقه لابن مفلح (١٥٣١/٤).

(٦) إحكام الفصول (٧٢٧/٢).

(٧) جمع الجوامع (ص ٤٧٧).

(٨) التلخيص في أصول الفقه (٤٢٥/٣).

(٩) انظر: الإبهاج (٢٧١/٣)، البحر المحيط في أصول الفقه (٣٢٠/٨).

(١٠) انظر: التحرير مع التقرير والتحجير (٣٤٠/٣)، ومع تيسير التحرير (٢٤١/٤).

فتضمنت الحدود السابقة شرطين للتقليد:

أ. أن يكون قول المقلد ليس بحجة؛ فيخرج عنه كل من كان قوله حجة؛ كالقرآن الكريم، وأقوال الرسول عليه الصلاة والسلام، والمجتهد؛ لأن المجتهد قوله حجة بالنسبة للعامي؛ كالدليل بالنسبة للمجتهد، قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): فتاوي المجتهدين بالنسبة إلى العوام؛ كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين^(١)، ولهذا ساوى أبو الخطاب (ت ٥١٠هـ) بينهما في الرجوع إلى الحجة فقال: "يجب على العامي الرجوع إلى العالم، كما يجب على العالم الرجوع إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم، وإلى الإجماع"^(٢)، وأجمع العلماء على أن قول المجتهد حجة بالنسبة للعامي، قال الطوفي (ت ٧١٦هـ): "وقول المفتي يفيد مدلوله بواسطة الإجماع، الدال على وجوب قبوله بالنسبة إلى العامي"^(٣).

ويخرج أيضا بهذه الحدود للتقليد: أقوال الشهود عند القاضي، وأقوال أهل الخبرة، كالأطباء في الأمراض والجنايات، وغيرهم؛ فكل هذه الأقوال حجة فلا تدخل في الحد^(٤).

(١) الموافقات (٤/ ٢٩٢).

(٢) التمهيد (٤/ ٣٩٥).

(٣) شرح مختصر الروضة (٣/ ٦٥٢).

(٤) فصل الباجي (ت ٤٧٤هـ) في الإشارة (ص ١٧) أنواع من يجوز تقليدهم ممن قامت لهم الحجة بكونهم أهل خبرة؛ كالقاسم فيما يقسمه، ومقوم أروش الجنايات؛ والطبيب، والخارص، والراوي، والملاح في جهة القبلة في البحر، وأهل البادية في الصحراء.

ب . أن يكون القول نفسه خالٍ عن الحجة؛ فمتى كان القول فيه حجة، واتبع ما في القول من حجة؛ كنص آية، أو حديث، أو إجماع، أو نقل عن مجتهد آخر، فلا يكون تقليداً بالحدود المتقدمة، ولذا عرف ابن السبكي (ت ٧٧١هـ) التقليد: "أخذ القول من غير معرفة دليله"^(١).

ومن أوضح التعريفات التي أظهرت الشرطين الآنفين: حد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) للتقليد الذي اختاره فقال: "والأولى أن يقال: هو قبول رأي من لا تقوم به الحجة، بلا حجة"^(٢).

وبهذين الشرطين يضيق التقليد، فلا يكون إلا بأخذ عامي عن عامي بلا دليل، وهذا التقليد الفاسد، غير الصحيح، باتفاق الأصوليين^(٣)، قال ابن قدامة (٦٢٠هـ): "فأما من عرفه بالجهل: فلا يجوز أن يقلده اتفاقاً"^(٤)، أو أخذ مجتهد عن مجتهد، أو أخذ مجتهد عن عامي، أما أخذ المجتهد عن عامي فواضح، وأما أخذ المجتهد عن غيره فلا يكون حجة في حقه عند جماهير العلماء؛ فإن حق المجتهد القادر على معرفة الحكم الاجتهاد بنفسه^(٥)، ومتى اجتهد المجتهد وغلب على ظنه حكم؛ وجب عليه الأخذ بما وصل له اجتهاده، ولا يجوز له الأخذ بما قاله غيره من المجتهدين بالاتفاق، قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ): "وقد اتفقوا على أنه

(١) جمع الجوامع (ص ٤٧٧).

(٢) إرشاد الفحول (٢/٢٣٩).

(٣) انظر: المستصفى (ص ٣٧٣)، الموافقات (٤/٢٦٢).

(٤) روضة الناظر (٢/٣٨٤).

(٥) انظر: البرهان في أصول الفقه (٢/٨٧٦)، روضة الناظر (٢/٣٧٤).

إذا فرغ من الاجتهاد، وغلب على ظنه حكم، فلا يجوز له أن يقلد مخالفه، ويعمل بنظر غيره، ويترك نظر نفسه"^(١).

وهل يتصور أخذ العامي عن عامي مثله؟

نعم: هذا متصور ويقع، وربما أخذ العامي عن من هو مثله، أو من هو أعلى منه علما، لكنه لا يزال في مرتبة التقليد؛ إذ لا يشترط أن يستويا، كما لو قرأ العامي ببعض الكتب المقلّدة، ممن لم يلتزم مذهبا من المذاهب، خالية عن الدليل الصحيح، ولهذا ألحق ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) طائفة من مقلدة الفقهاء بالعوام لما قال: "ولأن ههنا طائفة تشبه العوام من جهة، والمجتهدين من جهة، وهم المسمون في زماننا هذا بالفقهاء، فينبغي أن ننظر في أي الصنفين أولى أن نلحقهم. وهو ظاهر من أمرهم أن مرتبتهم مرتبة العوام، وأنهم مقلّدون. والفرق بين هؤلاء وبين العوام: أنهم يحفظون الآراء التي للمجتهدين فيخبرون عنها العوام، من غير أن تكون عندهم شروط الاجتهاد؛ فكأن مرتبتهم في ذلك مرتبة الناقلين عن المجتهدين"^(٢).

أو بعض المقالات والأعمدة اليومية في الصحف التي يكتبها كتاب ليس لهم شأن في العلم الشرعي، ثم يطلقون أحكاما شرعية يتلقفها الناس، وربما أخذوا بها أو تأثروا بما فيها، أو ما يرسل في رسائل التواصل أو غيرها من عوام الناس، بلا حجة، ولا برهان، فمن تابعهم في هذا يكون تقليدا على هذا الحد، وهو تقليد فاسد غير معتبر، أو أخذ العامي عن خطيب أو واعظ حكما شرعيا، ذكر مرسل

(١) المستصفى (ص ٣٦٨).

(٢) الضروري (ص ١٤٤).

عن حجته؛ فغالبيهم لم يصلوا لدرجة الاجتهاد، ويقلدتهم العامة ويجزمون بذلك، وهذا خلل في تلقي العامي للفتوى والعلم، قال الزركشي (ت ٧٩٤هـ): "أما التقليد: فهو أن يَعْتَقِدَ الإنسانُ اعتقاداً جازماً في الشيء، من غير دليل، ولا شُبْهَةٍ"^(١).

المسألة الثانية : الإشكالات على الحد الأول للتقليد:

تتمثل الإشكالات الواردة على الحدود السابقة للتقليد بإشكالين:

١ . الإشكال الأول على حد التقليد: لما ننظر تلك الحدود المذكورة للتقليد، نجد أنها لا تدخل تقليد العامي للمجتهد، ولا تدخل كل من كان قوله حجة؛ كالرسول عليه الصلاة والسلام، وعمل القاضي بقول الشهود وغيرها، ومتابعة أهل الخبرة، وغيرهم ممن قوله معتبر، قال محمد أمين (ت ٩٧٢هـ): "التقليد: وهو العمل بقول الغير من غير حجة ؛ كأخذ العامي، والمجتهد بقول مثله؛ فالرجوع إلى الرسول، والإجماع، ورجوع العامي إلى المفتي، والقاضي إلى الشهود؛ ليس تقليداً لقيام الحجة فيها"^(٢)، وإذا أخرجنا العامي من تقليده للمجتهد، وجعلنا حد التقليد لا يدخل فيه إلا: تقليد العامي للعامي، أو المجتهد للمجتهد، أو المجتهد للعامي؛ لم يبق إلا التقليد الفاسد الذي لم يقل بجوازه أحد من أهل العلم؛ لذلك قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ): "فإننا نعني بالتقليد: قبول قول بلا حجة؛ فحيث لم تقم حجة، ولم يعلم الصدق بضرورة، ولا بدليل؛ فالاتباع فيه اعتماد على الجهل"^(٣)، فلا يبقى سوى تقليد المجتهد لغيره، على خلاف بين الأصوليين فيه، ومحل الخلاف: ألا

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع (١/ ١٣٥).

(٢) تيسير التحرير (١/ ٢٦). وانظر: نفسه (٤/ ٢٤١).

(٣) المستصفى (ص ٣٧٨).

يكون قد اجتهد في المسألة فهو بمنزلة العامي، فإن اجتهد فيها فلا يجوز له الاجتهاد بالاتفاق^(١)، مع أن تقليد المجتهد لمجتهد، غير مقصود أصلاً بالتعريف، ولا بإدخاله في مبحث التقليد عند الأصوليين؛ إذ المعنى بهذا المبحث العامي، وإنما تذكر هذه المسألة في مباحث التقليد عندما تكون حال المجتهد شبيهة بحال العامي من قيام مانع يمنع المجتهد من الاجتهاد؛ كضيق الوقت، أو عدم توفر أدوات العلم التي يستطيع بها معرفة الحكم الشرعي؛ فعندئذ جَوِّزَ له بعض العلماء تقليد غيره، وأما بدون ذلك فغالب العلماء على عدم الجواز.

وعلى هذا تظهر إشكالية الحد: بتوجه غالب الأصوليين متقدمهم ومتأخرهم، لتعريف فاسد التقليد دون صحيحة، وأصل وضع التقليد في كتب الأصوليين، إنما منشؤه تقسيم المكلفين تجاه الأحكام العملية الظنية إلى قسمين: مجتهد ففرضه الاجتهاد والنظر، وهذا يكون في مبحث الاجتهاد. ومقلِّد فرضه الرجوع لأهل الاجتهاد، ولا توجد قسمة ثلاثية تجاه العمل بالأحكام الشرعية، فكان المتعين تعريف التقليد الصحيح دون الفاسد ليعرف ذلك.

ولهذا نجد طوائف من العلماء نقدوا الحدود السابقة للتقليد منهم: ابن العربي (ت ٥٤٣هـ)؛ فإنه لما عرف التقليد بقوله: "قال قوم: هو قبول القول من غير حجة، وقال آخرون: هو القبول من غير حجة"^(٢)، عقب على هذا بقوله: "فلا يصح؛ لأنه لولا قيام الحجة على الالتزام لذلك، لما لزم، ولا قبل؛ لأن الأقوال مع

(١) انظر: المستصفى (ص ٣٦٨)، الإحكام للآمدي (٢٠٤/٤)، شرح مختصر الروضة (٦٢٩/٣).

(٢) المحصول لابن العربي (ص ١٥٤).

عدم الحجة سواء^(١)؛ فكأنه يريد وجود الحجة في الحد.

ومنهم ابن القيم (ت ٧٥١هـ) حتى جعل "التقليد" بهذا المعنى الاصطلاحي الأصولي المتأخر حادث، ويقصد: "قبول قول من ليس بحجة، من غير حجة"، وأن التقليد عند المتقدمين معناه: التأسّي والاتباع فقال: "ولا تستوحش من لفظة التقليد في كلامه. يقصد الشافعي وتظن أنها تنفي كون قوله حجة، بناء على ما تلقيته من اصطلاح المتأخرين أن التقليد: قبول قول الغير بغير حجة، فهذا اصطلاح حادث، وقد صرح الشافعي في موضع من كلامه بتقليد خبر الواحد فقال: قلت هذا تقليدا للخبر، وأئمة الإسلام كلهم على قبول قول الصحابي^(٢).

ولكن ينبه هنا بأن هذا المعنى الذي ذكره ابن القيم (ت ٧٥١هـ) عن الشافعي (ت ٢٠٤هـ) للتقليد، وهو متابعة الخبر، ليس المعنى الوحيد للتقليد عند الشافعي ولا غيره من المتقدمين، بل عندهم معنى آخر: وهو متابعة المجتهد في اجتهاده، وهذا سيأتي بإذن الله في المعنى الثالث للتقليد.

وفَصَلَ مراتب التقليد عن الاجتهاد العلامة أحمد زروق (ت ٨٨٩هـ) لما جعل التقليد نوعين: فاسد، وهو الذي عليه حدود علماء الأصول المتقدمة، وصحيح، وسماه الاتباع، ثم رتبة المتبصر، ثم المجتهد وجعلهم على طبقتين: مجتهد مطلق، إذا لم يرجع لأصول غيره، ومقيد إذا رجع لأصول غيره، فقال: "التقليد: أخذ القول من غير استناد لعلامة في القائل، ولا وجه في المنقول، فهو مذموم مطلقاً؛ لاستهزاء

(١) المحصول لابن العربي (ص ١٥٤).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٩٤/٤).

صاحبه بدينه. والافتداء: الاستناد في أخذ القول لديانة صاحبه وعلمه، وهذه رتبة أصحاب المذاهب مع أئمتهم. بإطلاق التقليد عليها مجاز. والتبصر: أخذ القول بدليله الخاص، من غير استبداد بالنظر، ولا إهمال للقول، وهي رتبة مشايخ المذهب، وأجاويد طلبة العلم. والاجتهاد: اقتراح الأحكام من أدلتها دون مبالاة بقائل، ثم إن لم يعتبر أصل متقدم فمطلق، وإلا فمقيد^(١) يعني الاجتهاد على رتبتين: مطلق إذا لم يعتبر أصول غيره، أو مقيد وهو الذي يعتبر أصول غيره في الاجتهاد.

ومن النقد للحد المذكور نقد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) لما قال: "فإن أراد إجماع خير القرون، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم؛ فتلك دعوى باطلة؛ فإنه لا تقليد فيهم ألبتة، ولا عرفوا التقليد، ولا سمعوا به، بل كان المقصر منهم يسأل العالم عن المسألة التي تعرض له، فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة، وهذا ليس من التقليد في شيء، بل هو من باب طلب حكم الله في المسألة، والسؤال عن الحجة الشرعية، وقد عرفت في أول هذا الفصل أن التقليد إنما هو العمل بالرأي، لا بالرواية"^(٢).

وقال: "واعلم: أنه لا خلاف في أن رأي المجتهد، عند عدم الدليل، إنما هو رخصة له، يجوز له العمل بها عند فقد الدليل، ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الأحوال، ولهذا نهي كبار الأئمة عن تقليدهم، وتقليد غيرهم وقد عرفت من تحقيق حال

(١) قواعد التصوف (ص ٤٠) القاعدة رقم (٤٢)، لأحمد بن أحمد بن عيسى زروق، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية. وانظر: عمدة التحقيق (ص ١٢٢).

(٢) إرشاد الفحول (٢/٢٤٤)

المقلد أنه إنما يأخذ بالرأي، لا بالرواية، ويتمسك بمحض الاجتهاد غير مطالب بحجة، فمن قال: إن رأي المجتهد يجوز لغيره التمسك به، ويسوغ له أن يعمل به، فيما كلفه الله، فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع، ولم يجعل الله ذلك لأحد من هذه الأمة، بعد نبينا صلى الله عليه وسلم، ولا يتمكن كامل ولا مقصر أن يحتج على هذا بحجة قط"^(١).

فنفى الشوكاني (١٢٥٠هـ) وجود تقليد في القرون الثلاثة، وهذا يجب أن يتجه للتقليد الفاسد الذي هو متابعة من قوله ليس بحجة بلا حجة، دون التقليد الصحيح الذي هو متابعة العامي للمجتهد؛ إذ التقليد بهذا المعنى ظهر مباشرة بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام؛ فكان الصحابة - رضي الله عنهم - يفتي ويستفتي بعضهم بعضاً من غير نكير على السائل، ولا إلزام له بالاجتهاد بإجماعهم^(٢)، ولكن يشكل على هذا بأن الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) أدخل في التقليد الفاسد عنده كل تقليد يكون بالرأي دون الرواية، وهذا فيه إشكال؛ لأنه بهذا يدخل التقليد الفاسد على الصحيح؛ فإن التقليد الصحيح متابعة العامي مجتهداً في اجتهاده مطلقاً، دون فصل بين الرواية والرأي؛ إذ لم ير الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) للعامي الرجوع لرأي المجتهد المجرد، القائم على الاجتهاد؛ لأنه يعتبره رخصة لا يتعداه لغيره، بخلاف الإفتاء بدليل فإنه يجيزه، وسماه: "طلب حكم الله في المسألة". وعلى هذا الأصل أقام الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) رأيه في التقليد، وشيد بناءه، وشد عماده، وهذا من غرائب الشوكاني - رحمه الله - فهل يجعل اجتهاد العامي في

(١) إرشاد الفحول (٢/٢٤٦)

(٢) انظر: إحكام الفصول (٢/٧٣٤)، روضة الناظر (٢/٣٨٣).

نازلة لا نص فيها كاجتهاد المجتهد العالم؟، وإذا نزلت بعامي مسألة كيف يأخذ حكمها؟ هل يطالبه بالاجتهاد؟ أم يعفيه من العمل بها؟، وهذا كله خلاف الإجماع، ولا يخفى الفتاوى الكثيرة التي كان الصحابة - رضي الله عنهم - يفتون بها غيرهم، بعضها قائم على الرأي، حتى اشتهر عن كبارهم كأبي بكر وعمر وابن مسعود وغيرهم قولهم: "أقول فيها برأبي" وأجمعوا على إفتاء بعضهم بعضاً، دون أمر المستفتي بالاستدلال والنظر، قال الباجي (ت ٤٧٤هـ) مستدلاً للتقليد بالنسبة للعامي: "ومما يدل على ذلك إجماع الصحابة، وذلك أن كل من قصر منهم عن رتب الاجتهاد سأل علماء الصحابة عن حكم حادثة نزلت، ولم ينكر ذلك عليه أحد من الصحابة، بل أفتوه فيما سأل من غير نكير عليه، ولا أمر بالاستدلال، فثبت ما قلناه"^(١)، وقال ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ): "وهو باطل بإجماع الصحابة؛ فإنهم كانوا يفتون العامة، ولا يأمرؤهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر، من علمائهم وعوامهم"^(٢)، مع أن الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) قال قبل هذا: "وأما رجوع العامي إلى قول المفتي، فلإجماع على ذلك"^(٣)؛ وهذا ضرب من الاختلاف بين كلاميه المتقدم والمتأخر، إلا إذا حمل المتقدم على ما قاله المفتي بنص، دون ما كان اجتهاداً منه، جمعا بين النقلين.

وكان الأولى بالإمام الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، رحمه الله - توجيه نقده في التقليد لمن كان أهلاً للاجتهاد وتركه، فقلد غيره، وهذا موجود قائم، لا لمن كان عامياً

(١) إحكام الفصول (٢/٧٣٤).

(٢) روضة الناظر (٢/٣٨٣).

(٣) إرشاد الفحول (٢/٢٣٩).

فاتبع أحد المجتهدين؛ فمن كان لديه علم فترك الاجتهاد قام عليه اللوم بترك ما وجب عليه؛ كبعض أتباع الأئمة، وهو مفهوم من ثنايا كلامه الطويل على التقليد، ولكن لم يصرح بهذا؛ لأن هذا لا خلاف عليه بين علماء الأصول، وهو الذي عليه اتفاق الأمة جيلا بعد جيل ، فلا يكون فيه جديدا.

ومن النقد الوارد في هذا: نقد الدكتور باشنا إبراهيم محمود، لما ذكر غالب تعريفات الأصوليين للتقليد أعقبه بقوله: "هذه بعض تعريفات الأصوليين للتقليد، ومعناها اختصارا: أن يقبل المكلف أو يعمل أو يتبع ويرضى بقول الغير من غير حجة ، أو دليل على عمله هذا؛ سواء كان عاميا أم عالما، وهذا ينطبق على أحد نوعي التقليد، وهو الفاسد؛ لأن التقليد ينقسم إلى: تقليد صحيح؛ كتقليد العامي للمجتهد. وآخر باطل ؛ كأخذ العامي بقول عامي مثله، أو بقول من يظن فيه العلم وليس كذلك، أو أخذ العالم بقول مثله مع قدرته الاجتهاد والنظر في الأدلة، وهذه أنواع من التقليد الفاسد باتفاق العلماء"^(١)، وهذا كلام جيد مستوعب لحقيقة التقليد، ولكنه بعد هذا عرف التقليد بـ: "العمل بمذهب غيره، من غير معرفة دليله، معرفة تامة"^(٢)، وهذا التعريف فيه نقص فهو خالٍ عن "العامي" و"المجتهد" ولم يتضمن الحجة في المقلد، وهذا لا يستقيم في تعريف التقليد الصحيح كما سيأتي في الحد الصحيح السالم عن المآخذ.

٢. الإشكال الثاني على حد التقليد: أنه مع الاقتصار على حد التقليد الفاسد دون الصحيح؛ فإن غالب علماء الأصول يُدخلون في حد التقليد المذكور: تقليد

(١) التقليد والتلفيق (ص ٥٤).

(٢) التقليد والتلفيق (ص ٥٥).

العامي للمجتهد، وهو التقليد الصحيح، دون تغيير في حد التقليد، قال إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ): "وذلك أن معظمهم مع الاختلاف في تحديد "التقليد" مجمعون على القول بأن العامي مقلد للمفتي، فيما يأخذه منه"^(١)؛ لأنهم لو لم يقولوا به لم يبق إلا سؤال العامي للعامي، والمجتهد لمتله، أو المجتهد للعامي؛ فلا يكون التقليد على هذا إلا فاسداً، ويرتفع التقليد الصحيح من الشريعة جملة، ويبقى العامي دون عمل بأحكام الشريعة فكأنهم يخرجونه من التكاليف، وهذا خلاف الإجماع قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ): "أن الإجماع منعقد على أن العامي مكلف بالأحكام، وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال"^(٢).

ومن هنا كثرت الاضطرابات في حقيقة التقليد وأفراده الداخلة فيه، فنجد إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) في البرهان لما نقل تعريف التقليد عن بعض الأئمة بأنه: "قبول قول الغير من غير حجة" علق هذا فقال: "فعلى هذا قبول العامي قول المفتي تقليد، وقبول من يروى أخبار الآحاد قولاً، وسمعه من خلق عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ليس تقليداً؛ لأنه حجة في نفسه، وقبول قول الصحابي تقليد إن لم تجعل أقوالهم حجة، ولم نر الاحتجاج بقولهم؛ فإن جعلنا أقوالهم حجة يحتج بها، فإذا ذاك لا يسمى قبول أقوالهم تقليداً"^(٣).

ثم بعد ذلك عرف التقليد بأنه: "قبول قول الغير، وأنت لا تدري من أين يقوله" ثم أعقبه بقوله: "فعلى هذا قبول قول المفتي، وقبول قول الصحابي تقليد؛ لأننا لا

(١) التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٤٢٥).

(٢) المستصفى (ص ٣٧٢).

(٣) البرهان (٢/ ٨٨٨).

ندري من أين يقولون، وقبول قول النبي صلى الله عليه وسلم إن قلنا إنه كان يجتهد تقليد؛ لأننا ندري أيقول عن وحي أم عن اجتهاد، وإن قلنا كان لا يجتهد فقبول قوله ليس تقليدا؛ فإننا نعلم أن ما يقوله عن وحي^(١)؛ فظاهر هنا عند إمام الحرمين اضطراب في مفهوم حد التقليد، وفي أفراده الداخلة والخارجة منه.

ومثله الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) الذي عرف التقليد بأنه: "قبول القول من غير دليل"^(٢)، ثم قال بعد التعريف: "وضرب لا يعلم إلا بالنظر والاستدلال؛ كفروع العبادات، والمعاملات، والفروج والمناكحات، وغير ذلك من الأحكام؛ فهذا يسوغ فيه التقليد"^(٣).

وقال: "فالتقليد في كل ذلك جائز، إذا كان المقلد عاميا، والمقلد من أهل الاجتهاد"^(٤).

ومثله الماوردي (ت ٤٥٠هـ) الذي حد التقليد بأنه: "قبول قول بغير حجة"^(٥)، ثم جزم بتقليد النبي عليه الصلاة والسلام فقال: "أما الأول وهو النبي - صلى الله عليه وسلم - فتقليده فيما شرعه، وأمر به؛ واجب؛ لقوله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [الحشر: ٧]، ومنع أصحابنا من أن يكون المأخوذ عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تقليدا لقيام الدليل على صدقه؛ وهذا

(١) البرهان (٢/٨٨٨).

(٢) اللمع (ص ١٢٥).

(٣) اللمع (ص ١٢٥).

(٤) شرح اللمع (٢/٢٠٩).

(٥) الحاوي الكبير (١/١٥٠).

غير صحيح؛ لأن ما أمر به، ونهى عنه، لا يسأل عن دليل فيه، وهذه صفة التقليد^(١)؛ فهذا ضرب اختلاف في الحد، تارة يجعله: "قبول قول بغير حجة" وتارة يجعله: "الذي لا يسأل عن الدليل، ثم بعد ذلك جعل الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) المقلدين أربعة: النبي عليه الصلاة والسلام، والمخبرون عنه، والمجمعون، والصحابة^(٢)، وهذا تناقض فكيف يكون التقليد: "قبول قول الغير بلا حجة" ثم يذكر هؤلاء ضمن المقلدين؟.

وحاول الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) البقاء على نفي التقليد في أكثر من موطن في المستصفي، إلا أنه قال: "الإجماع الأول قد دل على تسويغ الخلاف، وعلى إيجاب التقليد، على كل عامي لمن شاء من المجتهدين"^(٣)، مع أن حد التقليد عند الغزالي (ت ٥٠٥ هـ): "قبول قول بلا حجة"^(٤)؛ فأثبت أن متابعة العامي للمجتهد تقليد، مع نفي الحجة، ونفي أصل التقليد على مذهب الباقلاني، ثم قال في موطن آخر: "لو صح فمتبع السواد الأعظم ليس بمقلد، بل عليم بقول الرسول وجوب اتباعه، وذلك قبول قول بحجة، وليس بتقليد"^(٥)؛ فتارة أثبت التقليد، ومرة نفاه، وقال في المنحول: "وقد اتفقوا على جواز التقليد عند ضيق الوقت، وعسر الوصول

(١) الحاوي الكبير (٢١/١).

(٢) انظر: الحاوي الكبير (٢١/١).

(٣) المستصفي (ص ١٥٦).

(٤) المستصفي (ص ٣٧٠).

(٥) المستصفي (ص ٣٧١).

إلى الحكم بالاجتهاد والنظر"^(١)؛ فسماه تقليدا؛ فهذا الاضطراب بين الحد والمحدود يحتم تغيير أحدهما.

وابن عقيل الحنبلي (ت ٥١٣هـ) لما حد التقليد بـ: "الرجوع إلى قول الغير بغير حجة، مأخوذ من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه"، ثم قال بعد ذلك: "وهو طريق العامي مع المجتهدين من العلماء، في مسائل الفروع التي يسوغ الاجتهاد فيها"^(٢).

وابن قدامة (ت ٦٢٠هـ) لما عرف التقليد بأنه: "قبول قول الغير من غير حجة"، ثم بين الأفراد الخارجة من الحد بقوله: "فلا يسمى الأخذ بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- والإجماع تقليدا؛ لأن ذلك هو الحجة في نفسه"^(٣)، ثم عاد وأثبت التقليد مرة أخرى للعامي في الفروع فقال: "وأما التقليد في الفروع: فهو جائز إجماعاً؛ فكانت الحجة فيه: الإجماع"^(٤)؛ فكيف يكون جائزاً بالإجماع، ولا يكون حجة؟.

والآمدي (ت ٦٣١هـ) الذي حد التقليد بـ "العمل بقول الغير، من غير حجة ملزمة"^(٥)، ثم وضع هذا الحد بقوله: "وذلك كالأخذ بقول العامي، وأخذ المجتهد بقول من هو مثله، وعلى هذا فالرجوع إلى قول النبي -عليه السلام-، وإلى ما

(١) المنحول (ص ٥٨٨).

(٢) الواضح (٢٣٧/٥).

(٣) روضة الناظر (٣٨١/٢).

(٤) روضة الناظر (٣٨٢/٢).

(٥) الإحكام في أصول الأحكام (٢٢١/٤).

أجمع عليه أهل العصر من المجتهدين، ورجوع العامي إلى قول المفتي، وكذلك عمل القاضي بقول العدول، لا يكون تقليدا لعدم عروه عن الحجة الملزمة^(١)، ثم قال بعد هذا: "أما في قبول قول الرسول، فما دل على وجوب تصديقه من المعجزة، ووجوب قبول قول الإجماع قول الرسول، ووجوب قبول قول المفتي والشاهدين الإجماع على ذلك، وإن سمي ذلك تقليدا فلا مشاحة في اللفظ"^(٢)، والصحيح: أن المشاحة قائمة في هذا المصطلح للتضاد بين الحد والمحدود؛ فالحقائق مختلفة، وإذا اختلفت قامت المشاحة؛ فكيف يكون الحد: "من غير حجة"، ثم يدخل فيه ما فيه حجة؟.

ولهذا عقب المحقق، الشيخ عبد الرزاق عفيفي (ت ١٤١٥ هـ) بقوله: "ليس هذا مجرد اختلاف في العبارة والاصطلاح، بل الاختلاف بين حقائق مدلولات تلك العبارات، يتبعه اختلاف في حكم بعضها، واتفاق على حكم بعض آخر"^(٣).

المطلب الثاني: المعنى الثاني للتقليد: الأخذ بقول من كان قوله حجة من الوحي:

المسألة الأولى: بيان المعنى وتقديره:

هذا المعنى للتقليد يقابل المعنى الأول فهما طرفان؛ فيدخل بحسب هذا المعنى في التقليد: كل من أخذ بقول حجة بذاته جاء به الوحي؛ كالقرآن الكريم، وقول النبي

(١) الإحكام في أصول الأحكام (٤ / ٢٢١).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (٤ / ٢٢١).

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام (٤ / ٢٢١)، بتحقيق وتعليق الشيخ: عبد الرزاق عفيفي.

عليه الصلاة والسلام، وقول الصحابي عند من يقول بحجته، والإجماع، والقياس، وهذا ميدان الاجتهاد الواسع، وكأنه يقرب بهذا المعنى من الاجتهاد، جاء هذا عن الشافعي (ت ٢٠٤هـ) صريحاً حيث سمى الأخذ عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة، بل والاجتهاد كله "تقليداً"، حتى أدخل فيه القياس، كما قال بالنسبة للقاضي: "وإذا اجتمع له علماء من أهل زمانه، أو افترقوا؛ فسواء ذلك كله، لا يقبله إلا تقليداً لغيرهم من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أو قياس، يدلونه عليه، حتى يعقله كما عقلوه؛ فإن لم يكن في عقله ما إذا عقل القياس عقله، وإذا سمع الاختلاف ميزه، فلا ينبغي له أن يقضي، ولا ينبغي لأحد أن يستقصيه"^(١)، ثم قصر التقليد على النبي عليه الصلاة والسلام فقال: "فأما أن يقلده فلم يجعل الله ذلك لأحد بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم"^(٢)، وقال: "ولا يحل تقليد أحد سوى النبي - عليه السلام -"^(٣)، قال ابن السمعاني (ت ٤٨٩هـ): "وقد قال الشافعي في بعض المواضع: فلا يجوز تقليد أحد، سوى الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا مذكور على طريق التوسع، لا على طريق الحقيقة"^(٤)، ولهذا قال الزركشي (ت ٧٩٤هـ) عن الشافعي: "فأطلق اسم التقليد على الاحتجاج بقول النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولا سيما مع ما استقر من قوله المتكرر في غير

(١) الأم للشافعي (٦/ ٢١٩).

(٢) مختصر المزني مع الأم (٨/ ٤٠٧).

(٣) القواطع (٢/ ٣٤٠)، المستصفى (ص ٣٧٣)، البحر المحيط (٨/ ٣١٨).

(٤) القواطع (٢/ ٣٤٠).

موضع بالنهي عن التقليد، والمنع منه^(١).

ولكن ينبه هنا أن التقليد ليس خاصا بالنبي عليه الصلاة والسلام عند الشافعي، بل يتعداه إلى كل من كان كلامه حجة؛ كقول الصحابي؛ لأنه قال: "إنما ذهبنا إلى هذا تقليدا"^(٢)، يقصد لعثمان . رضي الله عنه .، قال الزركشي (ت ٧٩٤هـ): "والأظهر أنه أراد به الاحتجاج بقول الصحابي، وأطلق اسم التقليد عليه مجازا، كما أطلقه في الاحتجاج بقول النبي - صلى الله عليه وسلم"^(٣)، ومثله الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ) لما قال في رواية أبي الحارث: "من قُلِّدَ الخبرَ رجوتُ أن يَسْلَمَ إن شاء الله"^(٤)، وجعل الغزالي (ت ٥٠٥هـ) هذا توسع على سبيل المجاز لا الحقيقة^(٥).

ومن هنا جزم الماوردي (ت ٤٥٠هـ) بذلك فقال: "أما الأول وهو النبي - صلى الله عليه وسلم - فتقليده فيما شرعه، وأمر به؛ واجب؛ لقوله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [الحشر: ٧]، ومنع أصحابنا من أن يكون المأخوذ عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تقليدا لقيام الدليل على صدقه؛ وهذا غير صحيح؛ لأن ما أمر به، ونهى عنه، لا يسأل عن دليل فيه، وهذه صفة التقليد"^(٦)؛ فجعل مدار "التقليد" على عدم السؤال عن الدليل، وهذا تعريف

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٧٩/٨).

(٢) الأم (١٠٥/٧).

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (٧٩ / ٨).

(٤) العدة في أصول الفقه (٤ / ١٢١٧).

(٥) انظر: المستصفى (ص ٣٧٣)، البحر المحيط (٣١٨/٨) .

(٦) الحاوي الكبير (٢١/١).

آخر للتقليد يختلف عن الذي عرفه به في مبتدأ كلامه بأنه: " قبول قول بغير حجة" (١).

وإذا كان التقليد: "متابعة من لا يسأل عن الدليل" فيدخل فيه ما ذكر الماوردي (ت ٤٥٠هـ)، ولهذا لما عد الماوردي (ت ٤٥٠هـ) المقلدين جعلهم أربعة: النبي عليه الصلاة والسلام، والمخبرون عنه، والمجمعون، والصحابة (٢)؛ وصحح الروياني في أحد الوجهين وقوع اسم التقليد على من أخذ عن النبي عليه الصلاة والسلام (٣)، قال الآمدي (ت ٦٣١هـ): "وعلى هذا فالرجوع إلى قول النبي - عليه السلام - وإلى ما أجمع عليه أهل العصر من المجتهدين، ورجوع العامي إلى قول المفتي، وكذلك عمل القاضي بقول العدول؛ لا يكون تقليدا، لعدم عرّؤه عن الحجة الملزمة. أما في قبول قول الرسول فما دل على وجوب تصديقه من المعجزة، ووجوب قبول قول الإجماع قول الرسول، ووجوب قبول قول المفتي، والشاهدين الإجماع على ذلك، وإن سمي ذلك تقليدا، فلا مشاحة في اللفظ" (٤)، وأخذ الآمدي (ت ٦٣١هـ) المعنى من إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) لما قال: "ومن سلك هذه الطريقة منع أن يكون قبول قول النبي صلى الله عليه وسلم تقليدا؛ فإنه حجة في نفسه، وهذا خلاف في عبارة، يهون موقعها عند ذوي التحقيق" (٥).

(١) الحاوي الكبير (١٥/١).

(٢) انظر: الحاوي الكبير (٢١/١).

(٣) انظر: البحر المحيط (٣١٧/٨).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢٢١/٤). وانظر: أصول الفقه لابن مفلح (١٥٣١/٤).

(٥) التلخيص في أصول الفقه (٤٢٥/٣).

وهذا مبني على معنى "التقليد"؛ فإن كان معنى التقليد الاتباع والتأسي عندهم فلا مشاحة في الاصطلاح كما يقولون، ولكن لم يقولوا بهذا في معنى التقليد؛ فإنهم أقرروا الحد الذي صنعه الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) "اتباع من لم يقم باتباعه حجة، ولم يستند إلى علم" فكيف يرتضون هذا الحد، ثم يقولون: "خلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوي التحقيق" أو: "لا مشاحة في الاصطلاح" بل المشاحة قائمة، وليس الخلاف في عبارة، بل الخلاف في معنى؛ لأن الأفراد المذكورة لا تدخل في الحد المختار؛ إذ يوجد تضاد بين الحد والمحدود فتكون المشاحة لازمة هنا على هذا الاصطلاح؛ لأن كون قائله لا يحتج بقوله، ثم يؤتى بمن يكون قوله حجة، ويدخل في الحد، فهذا يكون تخليطاً في الحدود، مسقطاً لمعناها الذي وضعت من أجله؛ فالماوردي (ت ٤٥٠ هـ) عرف التقليد بأنه: "قبول بغير حجة" ثم جعل المقلّدين أربعة: النبي عليه الصلاة والسلام، والمخبرون عنه، والمجمعون، والصحابة^(١)؛ والآمدي (ت ٦٣١ هـ) عرف التقليد بأنه: "العمل بقول الغير، من غير حجة ملزمة"^(٢)، ثم قال: "وذلك كالأخذ بقول العامي، وأخذ المجتهد بقول من هو مثله"^(٣)، ثم أدخل فيه: قبول قول الرسول عليه الصلاة والسلام والمفتي والشاهدين، وأنه لا مشاحة في الاصطلاح^(٤)؛ فهذا تناقض يجمع بين الشيء وضده في حد واحد، ولهذا فإن الباقلاني ومن وافقه أقوم وأصوب في ضبط الحد.

(١) انظر: الحاوي الكبير (٢١/١).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢٢١/٤).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢٢١/٤).

(٤) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢٢١/٤).

المسألة الثانية: الإشكال الوارد على هذا المعنى للتقليد:

أقوى إشكال يرد على هذا المعنى للتقليد: تساوي المجتهد والمقلد في هذا المصطلح؛ فكلاهما يأخذ بقول من قوله حجة، ولم يفرق بينهما في شيء، كما ذكر الماوردي وغيره فتتداخل هنا المصطلحات ويصعب تمييزها، ومن المعلوم أن التقليد الأخذ بقول المجتهد مطلقاً، دون اجتهاد، أما المجتهد فيأخذ بالشريعة، تارة يكون الحكم منصوباً عليه لا يحتاج اجتهاد، وتارة يكون الحكم الشرعي مستنبطاً فيحتاج للاجتهاد؛ ففرق بين الأمرين فيبقى هذا المعنى للتقليد فيه إشكال يجب تصحيحه ليستقيم على صناعة الاصطلاحات العلمية.

المطلب الثالث: المعنى الثالث للتقليد: الأخذ بقول من كان قوله حجة من أهل الاجتهاد:

كان المتقدمون يعبرون بهذا عن التقليد كثيراً، وهذا المعنى هو المعنى بالتقليد، وهو وسط بين المعنى الأول والثاني، وهو الذي نهى الأئمة أتباعهم عنه لقدرتهم على الاجتهاد والنظر وكثر عنهم ذلك واشتهر، كما أنهم في مقابل هذا: أفتوا العوام ولم ينهوا عامياً قط عن الاستفتاء، وتوجيهه للاجتهاد، لعدم قدرتهم على معرفة الحكم الشرعي بأنفسهم فأفتوهم وكثرت فتاواهم حتى بلغت الآفاق، وهو منهج الصحابة - رضي الله عنهم - مع أتباعهم، قال ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ) في رده على من أنكر أصل التقليد: "وهو باطل بإجماع الصحابة؛ فإنهم كانوا يفتون العامة، ولا يأمرؤهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر، من

علمائهم وعوامهم" (١) .

فكان التقليد على هذا المعنى كما قال المزني (ت ٢٦٤هـ) في افتتاح مختصره: "اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن إدريس الشافعي - رحمه الله - ومن معنى قوله؛ لأقربه على من أراده، مع إعلامه نحيه عن تقليده، وتقليد غيره؛ لينظر فيه لدينه، ويحتاط فيه لنفسه" (٢)؛ فظاهر هنا بأن المزني يقصد بالتقليد: متابعة الشافعي دون معرفة وجه حجته؛ فيكون: متابعة من قوله حجة، من غير معرفة وجه الحجة عنده.

وهذا معنى ما نقله أبو داود: قلت لأحمد: أليس الأوزاعي هو أتبع من مالك؟ قال: "لا تقلد دينك أحدا من هؤلاء، ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه؛ فخذ به، ثم التابعين بعد الرجل فيه مخير" (٣)، وفي مسألة أخرى: "قلت: يفتي برأي مالك؟ قال: لا تقلد من مثل هذا بشيء" (٤)، وقال: "لا تقلد أمرك واحداً منهم، وعليك بالأثر" (٥).

وقال الشافعي (ت ٢٠٤هـ): "ووجد قائل هذا القول من قبل ذلك منه تقليداً له، وتركاً للمسألة عن حجته، ومسألة غيره ممن خالفه، وبالتقليد أغفل من أغفل

(١) روضة الناظر (٢/ ٣٨٣).

(٢) مختصر المزني (ص ٧) .

(٣) مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني (ص: ٣٦٩).

(٤) مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني (ص: ٣٧٥).

(٥) العدة (١٢٢٩/٤).

منهم، والله يغفر لنا ولهم" (١)، وكذا قول الشافعي: "وكيف تركتم قول عمر، وهو يوافق السنة بقول ابن عمر، ومع عمر ابن عباس وغيره؟ فإن كنتم ذهبتم إلى التقليد، فلعمر بمكانه من الإسلام، وفضل علمه، ومعه ابن عباس، وموافقة السنة أولى أن تقلدوه" (٢)، ونهي الشافعي القاضي تقليد غيره فقال: "وغير جائز له أن يقلد أحدا من أهل دهره، وإن كان أبين فضلا في العقل، والعلم منه" (٣).

وقال محمد بن الحسن (ت ١٨٩ هـ): "ما أخذ الناس بقول أبي حنيفة وأصحابه، إلا بتركهم التحكم على الناس؛ فإذا كانوا هم الذين يتحكمون على الناس، بغير أثر ولا قياس؛ لم يقلدوا هذه الأشياء، ولو جاز التقليد كان من مضى من قبل أبي حنيفة مثل: الحسن البصري، وإبراهيم النخعي . رحمهما الله تعالى؛ أخرى أن يقلدوا" (٤).

وواضح هنا أن معنى التقليد عند الشافعي، وأحمد، والمزني، ومحمد بن الحسن، وغيرهم: متابعة من قوله حجة، لكن دون معرفة وجه الحجة في كلامه، أي معرفة خطئه أو صوابه في اجتهاده، غير النبي عليه الصلاة والسلام، وهذا يفارق معنى التقليد عند الباقلاني (ت ٤٠٣) ثم من تابعه على ذلك، كما يفارق المعنى الثاني للتقليد، وهذا المعنى هو الذي يجب بناء الحد الصحيح عليه، وهذا الذي سيأتي بإذن الله في المبحث الثالث.

(١) الرسالة للشافعي (١/ ٤٢).

(٢) الأم للشافعي (٧/ ٢٥١).

(٣) الأم للشافعي (٦/ ٢١٩).

(٤) المبسوط (٢٨/ ١٢).

المبحث الثاني: الحدود الصحيحة أو المقاربة لمصطلح التقليد:

الحد الصحيح هو الذي يعبر عن ماهية وحقيقة الشيء، بحيث يفصل هذه الحقيقة عن غيرها من الحقائق الأخرى فلا تتداخل معها، وهذا لا يكون إلا بنفي التناقض بينه وبين محدودة؛ فمتى ارتفع التناقض بين الحد والمحدود بأن ضم أفرادها، وأخرج الأفراد الغريبة عنه فهذا الحد الصحيح، وخلا عن الإبهام والإجمال في فصول الحد، التي وضعت الحدود من أجل رفعها، ومتى اضطرب الحد فأدخل ما ليس منه، أو ترك بعض أفرادها فهذا الحد فيه إشكال يجب تلافيه؛ إذ لم تنفصل الحقيقة عن غيرها، أو كان فيه مبهمات ومجملات لا يعرف المراد بها أضعفت الحد أو أسقطته، وهنا جملة من حدود التقليد بعضها صحيح، بحسب الشرط المتقدم، وبعضها وضع فيها بعض الفصول الصحيحة من الحد، وإن لم تكتمل.

المطلب الأول: الحدود الصحيحة في حد "التقليد":

حد الباقلاني (ت ٤٠٣هـ): الباقلاني حد التقليد بأنه: "اتباع من لم يقم باتباعه حجة، ولم يستند إلى علم"^(١)، واختار هذا الحد إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) فقال: "غير أن الأولى في حد التقليد - عندنا - أن نقول: التقليد هو: اتباع من لم يقم باتباعه حجة، ولم يستند إلى علم"^(٢)، ووجه صحة حد الباقلاني: أنه حصر التقليد في التقليد الفاسد، وأنكر وجود هذا النوع من التقليد في الشريعة، بالمعنى الذي عليه الحد، وأرجع التقليد إلى النوع الفاسد، أما النوع الصحيح فلا يسميه تقليدا

(١) كما نص على ذلك ابن السبكي في الإبهام (٢٧١/٣)، والزركشي في البحر المحيط (٣٢٠/٨).

(٢) التلخيص في أصول الفقه (٤٢٥/٣).

فقال: "ليس في الشريعة تقليد؛ فإن حقيقة التقليد: قبول القول من غير حجة ودليل، فكما أن قول الرسول عليه الصلاة والسلام مقبول لقيام المعجزة الدالة على صدقه؛ فكذلك قبول أخبار الآحاد، وأقوال المفتين، والحكام؛ مقبول بالإجماع؛ لقيام الدليل الشرعي على وجوب العمل به، فنزل أقوال المفتين الظنية في وجوب العمل عليهم بالإجماع، منزلة أخبار الآحاد، والأقيسة عند المجتهدين، في المصير إليها بالإجماع"^(١)؛ ونقل إمام الحرمين عن القاضي الباقلاني أنه قال: "قول الغير لا يتبع إلا بدليل قاطع؛ فإننا لم نقبل قول النبي إلا بمعجزة قاطعة دلت على الصدق، وقد قام دليل قاطع على وجوب إتباع اجتهاد المجتهد، ولم يبق دليل قاطع على وجوب إتباع المجتهد المجتهد في اجتهاده، وانتفاء القاطع دليل قاطع على منع الإتيان"^(٢)؛ فجعل اتباع العامي للمجتهد دل عليه دليل قاطع، بخلاف اتباع المجتهد للمجتهد لم يدل عليه دليل قاطع .

فالباقلاني (ت ٤٠٣هـ) مطرد مع الحد والمحدود، ونفيه للتقليد يقصد التقليد الفاسد الذي لا حجة في المقلد، ولا قوله، بخلاف من أدخل سؤال العامي للمجتهد في التقليد مع الإبقاء على الحد نفسه؛ فجمع بين أمرين متناقضين، لا يجتمعان؛ فكيف يختار إمام الحرمين نص تعريف الباقلاني، ويخالف الباقلاني في معنى التعريف فهذا ضرب من الاختلاف، وكل ما تحججوا به لا ينهض حجة مع بقاء أصل الحد؛ ككون الأمة متفقة على تقليد الأئمة الأربعة وغيرهم، كما ذكر

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٦٠٥/٤).

(٢) البرهان (٨٧٦/٢).

ذلك ابن الهمام وغيره^(١).

فالباقلائي حده صحيح لأنه التزم مدلوله، ولم يدخل فيه أحد ممن كانت أقواله حجة، وأنكر التقليد جملة في الشريعة، ويقصد بذلك التقليد الفاسد، وهو متابعة العامي لمثله أو متابعة المجتهد لمثله أو لعامي، أما التقليد الصحيح فلم يسمه تقليداً. وقريب من الباقلائي معاصر له اتفق معه، وهو ابن خوير منداد البصري (ت ٣٩٠ هـ تقريباً) أحد أئمة المالكية؛ إذ فصل التقليد إلى صحيح وفاسد فقال: "كل من اتبع قول من غير أن يجب عليك قبوله لدليل يوجب ذلك؛ فأنت مقلده، والتقليد في دين الله غير صحيح، وكل من أوجب عليك الدليل اتباع قوله فأنت متبعه، والاتباع في الدين مسوغ، والتقليد ممنوع"^(٢)؛ ففرق بين التقليد الاتباع فأجاز الاتباع دون التقليد، وهو قريب من الباقلائي.

ومن ذلك أيضاً: ما أظهره العلامة أحمد زروق (ت ٨٨٩ هـ) بتقسيم التقليد إلى صحيح وفاسد، والفاسد هو الذي عليه حدود غالب علماء الأصول المتقدمة، وسمى الصحيح إما تقليداً من باب المجاز، أو "اقتداء" فقال: "التقليد: أخذ القول من غير استناد لعلامة في القائل، ولا وجه في المنقول، فهو مذموم مطلقاً لاستهزاء صاحبه بدينه. والاقتداء: الاستناد في أخذ القول لديانة صاحبه وعلمه، وهذه رتبة أصحاب المذاهب مع أئمتهم؛ بإطلاق التقليد عليها مجاز"^(٣). وهذا قريب من

(١) انظر: تيسير التحرير (٢٤٢/٤)، التقرير والتحجير (٣/٣٤١).

(٢) جامع بيان العلم وفضله (٢/٩٠٤).

(٣) قواعد التصوف (ص ٤٠) القاعدة رقم (٤٢)، لأحمد بن أحمد بن عيسى زروق، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، وانظر: عمدة التحقيق (ص ١٢٢).

الباقلائي وابن خويز منداد (٣٩٠هـ) تقريبا .

المطلب الثاني: الحدود المقاربة للصحيحة: وهي الحدود التي انطوى حد التقليد فيها على فصل أو أكثر من الفصول التي يجب وجودها في الحد، وهي: العامي، والمجتهد، وإخراجه النبي عليه الصلاة والسلام من الحد، من ذلك:

جاء في تعريف أبي زيد الدبوسي (ت ٤٣٠هـ) للتقليد بأنه: "اتباع الرجل غيره، على ما يسمعه ويراه يفعل، على تقدير أنه محق، بلا نظر واستدلال وتأمل، وتمييز بين كونه حقا وباطلا، على احتمال كونه حقا وباطلا"^(١)، ونقل هذا التعريف السمرقندي (ت ٥٣٩هـ)، وارتقى به؛ بأن أدخل عليه بعض التغيرات التي قربته من الحد الصحيح؛ فعرف التقليد بأنه: "اتباع الرجل غيره، على تقدير أنه محق، لحسن الظن به، لكونه مشهوراً بالعلم والورع، وتقديم رأيه على رأي نفسه، لكونه من أهل النظر والاستدلال"^(٢).

وهذان التعريفان انطويا على فصلين من فصول الحد الصحيح: المجتهد، وإخراجه للنبي عليه الصلاة والسلام، وإن كان تعريف السمرقندي (ت ٥٣٩هـ) أوضح وأقرب؛ فذكر المجتهد بقوله: "مشهورا في العلم"، وأخرج منه النبي عليه الصلاة والسلام: "لكونه من أهل النظر والاستدلال"، وهذا الوصف يدخل فيه المجتهد، دون النبي عليه الصلاة والسلام، وينقص هذا الحد: النص على العامي لأنه المعني بالتعريف حيث ذكر: "الرجل" والرجل يحتمل العامي والمجتهد فيبقى مجملا.

(١) تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: ٣٨٨).

(٢) ميزان الأصول في نتائج العقول (١/ ٦٧٥).

ويقرب من هذين التعريفين تعريف ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) لما قال: "والتقليد هو قبول قول قائل، يغلب على الظن صدقه، لحسن الثقة فيه"^(١)، فذكر الحجة في قول الغير: "يغلب على الظن صدقه" وهذا غالبا ينطبق على المجتهد لقوله: "لحسن الثقة فيه"؛ إذ الثقة بأهل الاجتهاد، وإن كان الكلام يحتمل المجتهد ويحتمل من هو دون ذلك، ممن ظهر منه الورع والتقوى، وأخرج بهذا النبي عليه الصلاة والسلام؛ لأن الوصف المذكور لا ينطبق على النبي عليه الصلاة والسلام. وأغفل العامي من الحد، وهذا مضعف للحد.

المبحث الثالث: الحد السالم عن المآخذ:

المطلب الأول: الفصول الحدية للتقليد الصحيح:

حد التقليد الصحيح السالم عن المآخذ يجب أن يجمع ثلاثة فصول حدية هي: العامي، والمجتهد؛ لأنه موضع الحجة بالنسبة للعامي، وإخراج النبي عليه الصلاة والسلام منه:

أما إخراج النبي عليه الصلاة والسلام؛ ففرق بينه عليه الصلاة والسلام، وبين أهل الاجتهاد؛ فأهل الاجتهاد أقوالهم بذاتها لا حجة فيها، لكنها مظنة كونها حجة لصدورها عن مجتهد أحاط بالحجج الشرعية؛ فأقيمت المظنة مقام المنة، ولهذا يجوز سؤال أهل الاجتهاد عن حججهم في أي اجتهاد يذهبون إليه، بخلاف الرسول عليه الصلاة والسلام فلا يجوز سؤاله عن أي قول صدر منه تشريعا، قال القاضي أبو يعلى (ت ٤٥٨هـ): "وكذلك يُقبل قولُ الرسول، ولا يقال: تقليد؛

(١) الضروري (ص ١٤٣).

لأن قوله وفتواه حجةٌ، ودليلٌ على الحكم، والنبي لا يُقلَّد؛ لأن قوله حجة ؛ لأنه إذا أفتى بفتيا لم يحتاج أن يدل على الحكم بآية من كتاب الله، ولا غيره، بل مجرد نطقه عنه^(١)، ثم بين الزركشي (ت ٧٩٤هـ) الفروقات بين المجتهد والرسول عليه الصلاة والسلام من حيث تلقي الأقوال عنهما: "بل يفترون، فعالمهم لا يقلد، وعاميههم يقلد. وأما الرسول فنسبة العالم والجاهل إليه سواء، والكل بالنسبة إليه بمنزلة الجاهل عند المجتهد، يأخذ بقوله تقليدا، بل لأننا قد قلنا: إن للعامي سؤال العالم عن مأخذه، ولا كذلك الرسول فليس لعامي، ولا للعالم أن يقول له: لم؟ ولا: من أين؟"^(٢).

فالعلماء معنيون بما صدر عنه عليه الصلاة والسلام بالتفريق بين التشريعي والجبلي؛ فمتى ثبت كونه تشريعا دخل ضمن حد الشريعة تلقائيا، وهذا غير موجود في أهل الاجتهاد.

وأما وجود الحجة في الحد، ويمثلها "المجتهد": فلأن واجب كل عامي لا يستطيع معرفة الحكم الشرعي بنفسه، التوجه في استفتائه إلى من قوله حجة، وهو المجتهد الذي بلغ رتبة الاجتهاد؛ فالناس حيال العمل بالشرع على فريقين لا ثالث لهما: أهل اجتهاد، أو أهل تقليد، قال ابن رشد (ت ٥٩٥هـ): "فقد تبين من هذا أن الناس صنفان: صنف فرضه التقليد، وهم العوام، الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد التي حددت فيما قبل. وصنف ثان وهم المجتهدون الذين كملت لهم شروط

(١) العدة في أصول الفقه (٤/١٢١٦).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/٣١٩).

الاجتهاد^(١).

وإيجاد هذا الفصل في الحد واجب لرفع إحدى إشكالات الحد التي توالي عليها علماء الأصول فهم أخذوا بحد الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) أو قريب منه، كما سبق، مع مخالفتهم له في المحدود؛ فكلهم ينفون من الحد الحجة فيه، ويعبرون بـ"اتباع من لم يقيم باتباعه حجة"^(٢)، "الرجوع لقول الغير بغير حجة"^(٣)، "العمل بقول الغير من غير حجة"^(٤)، "قبول القول من غير دليل"^(٥)، ثم يدخلون فيه سؤال العامي المجتهد، إلا ابن العربي (ت ٥٤٣ هـ) فإنه لما عرف التقليد بقوله: "قال قوم: هو قبول القول من غير حجة، وقال آخرون: هو القبول من غير حجة"^(٦)، عقب على هذا بقوله: "فلا يصح؛ لأنه لولا قيام الحجة على الالتزام لذلك، لما لزم، ولا قبل؛ لأن الأقوال مع عدم الحجة سواء"^(٧).

وهذا هو الصحيح؛ إذ كيف يخلو حد التقليد الصحيح من الحجة؟؛ لأنه إذا عري عنها لم يكن معنى لسؤال العامي غيره؛ فهو كأني سؤال لا تقوم به حجة شرعا، قال ابن عقيل (ت ٥١٣ هـ): "لا طريق للعاقبة إلا التقليد، ولا يجوز لهم

(١) الضروري (ص ١٤٤).

(٢) التلخيص (٤٢٥/٣).

(٣) الواضح (٢٣٧/٥).

(٤) الإحكام للآمدي (٢٢١/٤).

(٥) اللمع (ص ١٢٥).

(٦) المحصول (ص ١٥٤).

(٧) المحصول (ص ١٥٤).

التقليد إلاّ لمجتهدٍ، فلو خلا العصرُ من مجتهدٍ لا نُقَطَع طريقُ الاتباع، والإصابة لحكم الله، فلا عالمٌ يَجْتَهُدُ، ولا عاميٌّ يمكنُهُ التقليدُ مع فقدِ المجتهدِ"^(١).

أما وجود العامي في الحد: فلأنه المعني بالتقليد كله؛ فكيف يخلو عن الحد منه أصلاً؟ وهذا يرفع إشكال الإبهام في الحد الذي توالى عليه غالب علماء الأصول: "قبول.. اتباع.."" الرجوع .."" اتباع الرجل غيره" فمن الذي يقبل، ومن الذي يتبع، ومن الذي يرجع؟ ومن الرجل؟.

أليس العامي؟ فلماذا لم يظهر في الحد، وهل يجوز في الحدود مثل هذه الإبهامات؟ فكان لزاماً وجود "العامي" في الحد؛ لأنه مصطلح متداول بكثرة بين الأصوليين له مدلولاته الحدية المعروفة بينهم؛ فالعامي فرضه التوجه إلى من قوله حجة، قال ابن قدامة (ت ٦٢٠ هـ): "ولا يستفتي العامي إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد، بما يراه من انتصابه للفتيا بمشهد من أعيان العلماء، وأخذ الناس عنه، وما يتلمحه من سمات الدين والستر، أو يخبره عدل عنه؛ فأما من عرفه بالجهل: فلا يجوز أن يقلده اتفاقاً"^(٢)، وإذا لم يكن عامياً ارتفع عنه التقليد جملة؛ فالذي لا حجة فيه هو التقليد الفاسد، وهل يتصور أن يتتابع جمع من علماء الأصول على تعريف التقليد الفاسد، ويتركوا التقليد الصحيح؟ مع عظم مكانة التقليد وأهميته في الشريعة لكثرة أعداد المقلّدين من المكلفين الذين هم أضعاف أهل الاجتهاد؛ فغالب المكلفين مقلّدين؛ فرمّا زادوا عن ٩٩٪ من

(١) الواضح (٤٢٢/٥).

(٢) روضة الناظر (٣٨٤/٢).

المكلفين أو أكثر من ذلك^(١)، قال الغزالي (ت ٥٠٥ هـ): "فالناس كلهم عوام، إلا الأفراد"^(٢)، بل قال الطوفي (ت ٧١٦ هـ): "إذ المجتهدون لعزة منصب الاجتهاد، كالمملوك في الأعصار، لا يوجد منهم إلا الواحد بعد الواحد"^(٣).

فالعوام هم سواد الأمة، وبهم قيامها وقوتها، وإذا غلّقوا بمجتهد يكشف لهم الحكم الشرعي القويم؛ أقاموا شرع الله في الأرض لكثرتهم وكثرة من تحت أيديهم، وأعز الله بهم الدين؛ لهذا قال أبو الخطاب (ت ٥١٠ هـ): "فإذا منعوا من التقليد . أي العوام . أفضى ذلك إلى القول بضلالهم، وهم أكثر الأمة، وهذا لا يجوز"^(٤)، وقد كشف عن أهمية العوام في الأمة ابن السمعاني (ت ٤٨٩ هـ) لما قال: "وإنما غاية العامي هو أن يتلقى ما يريد أن يعتقد، ويلقى زنته من العلماء، ويتبعهم في ذلك ويقلدهم، ثم يسلمون عليها، بقلوب سليمة طاهرة عن الأدغال والأهوال، ثم يعضون عليها بالنواجذ، فلا يحولون ولا يزودون، ولو قطعوا إربا؛ فهنئنا لهم السلامة، والبعد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام، والورطات التي تورطوا فيها.. إلى أن قال: وإذا كان السواد الأعظم هو العوام، وبهم قوام الدين، وعليهم مدار رحى الإسلام، ولعله لا يوجد في البلدة الواحدة التي تجمع المائة الألف، والمائتين الألف ممن يقوموا بالشرائط التي يعتبرونها، إلا الفذ الفادر، والشاذ

(١) نظرت في بلدي التي أقيم فيها ، يقطنها أكثر من عشرة آلاف نفس ، لا يتعدى من يمكن أن يُستفتوا خمسة .

(٢) المستصفى (ص ٣٧٣).

(٣) شرح مختصر الروضة (٣/٦٥٤).

(٤) التمهيد في أصول الفقه (٤/٣٩٧).

النادر" (١).

فيتوجه على الأصوليين حد التقليد الصحيح دون الفاسد ، بحدٍ يبين فيه المحدود، ويكون جلياً أمام الناظر والمجتهد ليتحرر من يتجه له العامي في استفتائه؛ لأن هذه وظيفة أصول الفقه كما جاء في تعريف علم الأصول: "معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد" (٢)، والمستفيد إما المجتهد أو المقلد كما هو معروف.

المطلب الثاني : التعريف المختار للتقليد الصحيح:

والتعريف الذي أختاره للتقليد أنه:

"رجوع العامي للمجتهد، في حكم شرعي".

اخترت "رجوع" أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] ، قال الجصاص (ت ٣٧٠هـ) في فقه هذه الآية: "فقد حوت هذه الآية معان: منها: أن في أحكام الحوادث ما ليس بمنصوص عليه، بل مدلول عليه. ومنها: أن على العلماء استنباطه والتوصل إلى معرفته برده إلى نظائره من المنصوص، ومنها: أن العامي عليه تقليد العلماء في

(١) القواطع (٣٤٧/٢). والصحيح في قوله - رحمه الله - "هو العوام" "هم العوام" لأنهم جمع.

(٢) منهاج الوصول (ص ١٦).

أحكام الحوادث"^(١)، وأخذنا من تعريف الباجي (ت ٤٧٤هـ) للتقليد لما عرفه بـ "الرجوع في الحكم إلى قول المقلد، من غير علم بصوابه، ولا خطئه"^(٢).

"العامي": أهم فصل في حد التقليد لأنه المعنى بالتقليد، وهو أحد أركان التقليد الذي هو جزء من ماهيته، والعامي يشمل كل من كان جاهلاً بالأحكام الشرعية، أو من لم يصل درجة الاجتهاد، وفرض العامي بالاتفاق وجوب الرجوع للمجتهد، قال ابن السمعاني (٤٨٩هـ): "إنما جوزنا للعامي لأجل حاجته إلى التقليد؛ فإنه لا يمكنه أن يصل إلى معرفة الحكم بالحجة؛ فجوز له التقليد ضرورة، وهذا لا يوجد في حق العالم، فلم يجز له التقليد"^(٣)، وبين الجصاص (ت ٣٧٠هـ)، والغزالي (ت ٥٠٥هـ) وغيرهما وجه ذلك: بأن العامي المكلف إذ نزل به حكم شرعي لا يخلو من أربعة أحوال: فإما أن يعمل على جهل وهذا محرم. أو ينتظر حتى يتعلمه، وهذا فيه مشقة بالغة عليه، ربما لا يتمكن منه أبداً، وقد تعطل مصالحه الدنيوية جراء ذلك. أو يهمله، وهذا محرم؛ لأنه لا يجوز ترك حكم شرعي مكلف فيه. وإما أن يسأل أهل العلم فيخبروه بالحكم، وهذا هو المتعين في حقه^(٤)، قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): "إن المقلد إذا عرضت له مسألة دينية، فلا يسعه في الدين

(١) أحكام القرآن (٢/٢٧٠). ومن العلماء الذين استدلوا بهذه الآية على تقليد العامي للمجتهد أبو يعلى كما في العدة (٤/١٢٢٥)، والباجي في الإشارة (ص ١٧)، والغزالي في المستصفى (ص ١٤٤)، وغيرهم كثير.

(٢) إحكام الفصول (٢/٧٢٧).

(٣) قواطع الأدلة في الأصول (٢/٣٤٣).

(٤) انظر: الفصول في الأصول (٤/٢٨٢)، المستصفى (ص ٣٧٢).

إلا السؤال عنها على الجملة؛ لأن الله لم يتعبد الخلق بالجهل، وإنما تعبدهم على مقتضى قوله سبحانه: "واتقوا الله ويعلمكم الله" (١).

ولهذا اتفق العلماء كافة على جواز التقليد للعامي دون المجتهد؛ لأنه جائز للضرورة فإذا انتفت وجب نبذه؛ فإن تقليد العوام شيء أدت إليه الضرورة، ووقع عليه الإجماع، كما يقول ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) (٢)، قال الطوفي (ت ٧١٦هـ): "العامي يجوز له تقليد المجتهد بالاتفاق، وأن المجتهد إذا اجتهد، وغلب على ظنه أن الحكم كذا، لا يجوز تقليد غيره بالاتفاق أيضا" (٣)، وبين الآمدي (ت ٦٣١هـ) ذلك مع بعض الزيادات فقال: "المكلف إذا كان قد حصلت له أهلية الاجتهاد بتمامها، في مسألة من المسائل؛ فإن اجتهد فيها، وأداه اجتهاده إلى حكم فيها، فقد اتفق الكل على أنه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين، في خلاف ما أوجبه ظنه، وترك ظنه، وإن لم يكن قد اجتهد فيها، فقد اختلفوا فيه" (٤)؛ فأشار إلى الخلاف.

وجوز ابن سريج (ت ٣٠٦هـ)، والقاضي عبد الوهاب المالكي (ت ٤٢٢هـ) للمجتهد متابعة مجتهد آخر، إذا ضاق عليه الوقت، ولم يتمكن من الاجتهاد؛ لأنه كالعامي بالنسبة للمجتهد فيكون قاصرا عن مرتبة الاجتهاد، وذكر عن الإمام أحمد، وإسحاق، وسفيان الثوري؛ جواز التقليد مطلقا، خشي فوات الوقت أم لم

(١) الموافقات (٤/٢٦١).

(٢) الضروري (ص ١٤٤)، وانظر: الفكر السامي (٢/٢٧١).

(٣) شرح مختصر الروضة (٣/٦٢٩).

(٤) الإحكام (٤/٢٠٤).

يخشه، وذكر عن محمد بن الحسن (ت ١٨٩هـ) جواز تقليد المجتهد لمن هو أعلم منه دون من ساواه^(١).

لكن القاضي أبا يعلى (ت ٤٥٨هـ) ذكر خلاف ذلك بالنسبة للإمام أحمد، فقال: "وأما العالم فلا يجوز أن يقلد عالماً مثله، سواء كان الزمان واسعاً أو ضيقاً، وهذا ظاهر كلام أحمد - رحمه الله - في رواية أبي الحارث، والفضل بن زياد: "لا تقلد أمرك واحداً منهم، وعليك بالآثر"^(٢)، ومشهور عن الإمام أحمد نهي عن تقليده، وتقليد غيره من العلماء لمن كان عالماً قادراً على الاجتهاد^(٣).

ولا يحتاج الحد ذكر: "وعلى من في حكم العامي" كما في بعض الحدود الصحيحة؛ لأن من جهل الحكم الشرعي يسمى عامياً ويأخذ حكمه، قال ابن رشد (ت ٥٩٥هـ): "صنف فرضه التقليد، وهم العوام الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد"^(٤)؛ وقبله قال ابن السمعاني (ت ٤٨٩هـ): "كذلك العلماء إذا أشكل عليهم العلم فيها؛ نزلوا بمنزلة العوام في هذه المسألة، واستوتوا في جواز التقليد لهم،

(١) انظر: إحكام الفصول (٧٢٧/٢)، شرح اللمع (١٠١٢/٢)، القواطع (٣٤٥/٢).

(٢) العدة في أصول الفقه (٤/ ١٢٢٩).

(٣) قال الطوفي (ت ٧١٦هـ) في شرح مختصر الروضة (٦٦٢/٣): "وقال القرافي: قال إمام الحرمين في المسائل: لم يقل بالتقليد في الأصول إلا الحنابلة"، ثم عقب على هذا قوله: "قلت: قد رأيت أيها الناظر ما ذكرناه من مذهبنا في ذلك، ولا نعلم فيه خلافاً، كيف وقد نص أحمد على النهي عن التقليد نهياً عاماً، فقال: من ضيق علم الرجل أن يقلد دينه غيره، فبان أن ما قاله إمام الحرمين إما التباس عليه، أو تلبس منه، والله أعلم".

(٤) الضروري (ص ١٤٤).

لاستواء الفريقين في عدم العلم بها^(١)؛ فاتفقا على تنزيل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد منزلة العامي؛ فكل من جهل حكما في أصله، أو لم يكن له القدرة على أخذ الحكم؛ إما بسبب ضيق الوقت عليه، أو عدم توفر آلة الاجتهاد الكاملة، أو قلة ارتياض النفس في مجاري النظر في الأحكام الشرعية، أو نقصان أصل ملكة استنباط أحكام الوقائع، وهذا مشاهد فبعض الناس عنده علم، لكنه في الوقائع تلبس عليه الأحكام، ويضطرب نظره فيها؛ فكل من جهل الحكم الشرعي في زمن تعين عليه فيه العمل؛ وجب عليه الرجوع لمن علم الحكم الشرعي، قال الأمدى (ت ٦٣١هـ): "العامي، ومن ليس له أهلية الاجتهاد، وإن كان محصلا لبعض العلوم المعتمدة في الاجتهاد، يلزمه اتباع قول المجتهدين، والأخذ بفتواه عند المحققين من الأصوليين"^(٢).

ومن هنا ما جاء عن الإمام أحمد فيما أورده ابن عقيل (ت ٥١٣هـ)؛ فإنه قال: "قال صاحبنا أحمد، وقد سئل عن الرجل يكون عنده الكتب فيها الأحاديث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، واختلاف الصحابة، ولا يعرف صحة الأسانيد، ولا الصحيح من غيره: هل يأخذ بما شاء من ذلك؟ فقال: لا، بل يسأل أهل العلم. فقد جعله عامياً، ولا يجوز له الأخذ بشيء من ذلك، فكان ذلك تنبيهاً على أنه لا يجوز له أن يفتي غيره؛ لأن تقليد الكتب، وأقوال الصحابة، إذا لم يكن معه معرفة، غير موثوق بها، فيصير بذلك مقلدا"^(٣).

(١) القواطع (٣٤٢/٢).

(٢) الإحكام (٢٢٨ / ٤).

(٣) الواضح في أصول الفقه (٤٥٩/٥).

ولهذا ذكر جمع من الأصوليين أن المجتهد الذي لا يستطيع يجتهد في مسألة من المسائل، يكون حكمه حكم العامي؛ كابن سريج (ت ٣٠٦هـ) الذي جوز للمجتهد التقليد إذا ضاق الوقت عليه فقال: "يجوز؛ لأنه في هذه النازلة بمنزلة العامي من حيث إنه لا يتوصل إلى معرفة حكمها بالاجتهاد، ولأنه مضطر إلى التقليد؛ فإنه إذا اجتهد فاتته العبادة عن وقتها، فجاز له التقليد كالعامي أيضا" (١)، قال ابن العربي (ت ٥٤٣هـ): "وعلى العالم أيضا فرض أن يقلد عالما مثله، في نازلة خفي عليه فيها وجه الدليل والنظر، وأراد أن يردد فيها الفكر، حتى يقف على المطلوب؛ فضايق الوقت عن ذلك، وخيف على العبادة أن تفوت" (٢).

وقال السمعاني (ت ٤٨٩هـ) في معرض ذكره لأدلة المجوزين تقليد المجتهد لمجتهد آخر عند جهل الحكم: "لأن العامة إنما يجوز لهم تقليد العلماء؛ لأنهم لما يعرفون أحكام الحوادث؛ فكذلك العلماء، إذا أشكل عليهم العلم فيها، نزلوا بمنزلة العوام في هذه المسألة، واستووا في جواز التقليد" (٣).

ولهذا ألحق ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) طائفة من مقلدة الفقهاء بالعوام لما قال: "ولأن ههنا طائفة تشبه العوام من جهة، والمجتهدين من جهة، وهم المسمون في زماننا هذا بالفقهاء، فينبغي أن ننظر في أي الصنفين أولى أن نلحقهم. وهو ظاهر من أمرهم أن مرتبتهم مرتبة العوام، وأنهم مقلدون. والفرق بين هؤلاء وبين العوام:

(١) القواطع (٣٤٥/٢).

(٢) أحكام القرآن (٢/٢٢٥).

(٣) القواطع (٣٤٢/٢). وقوله: "لما يعرفون" الصواب: "يعرفوا" لأنه مضارع مجزوم ب"لما" وعلامة جزمه حذف حرف النون لأنه من الأفعال الخمسة.

أنهم يحفظون الآراء التي للمجتهدين فيخبرون عنها العوام، من غير أن تكون عندهم شروط الاجتهاد؛ فكأن مرتبتهم في ذلك مرتبة الناقلين عن المجتهدين^(١).

"للمجتهد": هذا فصل آخر في التعريف يقيم الركن الثاني من التقليد، وهو وجود الحجة في الحد ليكون الحد في التقليد الصحيح، وهذا مقابل من نفى الحجة من الحد الذي ينطلق على التقليد الفاسد، واتفق العلماء على أن قول المجتهد حجة على العامي، قال الطوفي (ت ٧١٦هـ): "وقول المفتي يفيد مدلوله بواسطة الإجماع، الدال على وجوب قبوله بالنسبة إلى العامي"^(٢)، واخترت "المجتهد" لكونه مصطلحا معروفا عند الأصوليين، بخلاف غالب حدود الأصوليين التي جاءت بلفظ مبهم: "الغير" "مذهب الغير" "قول الغير" فالإبهام في الحدود مفسد لها؛ إذ مقصود التنصيص عليه في الحد ليعرف المقلد لمن يتجه في سؤاله واستفتائه، قال إمام الحرمين (٤٧٨هـ): "لا يخفى أن المقلد ليس له أن يقلد غيره، إلا بعد نظر واجتهاد"^(٣)، ثم وضع هذا أكثر ابن العربي (ت ٥٤٣هـ) فقال: "فرض على العامي إذا نزلت به نازلة، أن يقصد أعلم من في زمانه وبلده؛ فيسأله عن نازلته، فيمثّل فيها فتواه، وعليه الاجتهاد في معرفة أعلم أهل وقته بالبحث عن ذلك، حتى يتصل له الحديث بذلك، ويقع عليه الاتفاق من الأكثر من الناس"^(٤)، حتى نقل إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) عن الباقلاني (٤٠٣هـ) أنه لابدّ أن يخبر المقلد عدلان بأنه

(١) الضروري (ص ١٤٤).

(٢) شرح مختصر الروضة (٣/ ٦٥٢).

(٣) البرهان (٢/ ٨٧٧).

(٤) أحكام القرآن (٢/ ٢٢٤).

مجتهد^(١).

ولهذا اتفق العلماء كافة على عدم سؤال العامي الجاهل، قال الغزالي (ت ٥٠٥ هـ): "أما من عرفه بالجهل، فلا يسأله وفاقاً"^(٢)، وقال الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ): "وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه؛ لأنه إسناد أمر إلى غير أهله، والإجماع على عدم صحة مثل هذا"^(٣).

وبهذا الفصل "المجتهد" في الحد، يخرج الاتباع والتأسي بالنبي عليه الصلاة والسلام؛ لأنه لا يسمى عليه الصلاة والسلام مجتهداً؛ فهو معصوم عن الخطأ بخلاف المجتهد، حتى وإن اجتهد ببعض المسائل على قول بعض الأصوليين؛ فبعد إقراره عليه الصلاة والسلام على هذا الاجتهاد، صار تشريعاً للأمة كلها، قال القاضي أبو يعلى (ت ٤٥٨ هـ): "وكذلك يُقبل قول الرسول، ولا يقال: تقليد؛ لأن قوله وفتواه حجة، ودليل على الحكم، والنبي لا يُقلد؛ لأن قوله حجة؛ لأنه إذا أفتى بفتياً لم يحتج أن يدل على الحكم بآية من كتاب الله، ولا غيره، بل مجرد نطقه عنه"^(٤)، وقال ابن السمعاني (ت ٤٨٩ هـ): "فأما اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم والتسليم لحكمه، فواجب ولا نقول إنه تقليد، بل هو اتباع محض، وقد قال الله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ولأن الدلائل قد

(١) انظر: البرهان (٢/٨٧٧).

(٢) المستصفى (ص ٣٧٣).

(٣) الموافقات (٤/٢٦٢).

(٤) العدة في أصول الفقه (٤/١٢١٦).

قامت في أن قوله حجة ، فلا يكون قبول قوله قبول قول في الدين من قائله بلا حجة" (١).

ويدخل في "المجتهد" كل من كان من أهله؛ سواء كان صحابياً، على اعتبار أن قول الصحابي ليس بحجة بذاته، أو ممن هو دونه، ممن بلغ رتبة الاجتهاد فيجوز تقليده.

"في حكم شرعي": يخرج الأحكام غير الشرعية، ليبقى التقليد الشرعي مجاله الأحكام الشرعية؛ فتخرج كافة تصرفات الناس الأخرى عن هذا الحد، ويشمل "الحكم الشرعي" كل أحكام الشريعة المنصوصة والمستنبطة، القطعية والظنية؛ لأنها كلها مما يرجع فيه العامي للمجتهد متى جهلها، قال إمام الحرمين (٤٧٨هـ): "وأما إلحاق قطعيات الشرع بالعقائد فعظيم؛ فإن الشريعة تحتوي على مائة ألف مسألة، وأكثر مستندها القطع، وتكليف العامي الإحاطة بها في معاملاته التي يمارسها ظاهر الفساد، وهو اقتحام خرق الإجماع" (٢)، دون المسائل المعلومة من الدين بالضرورة فهذه لا تقليد فيها (٣)، قال أبو الخطاب (ت ٥١٠هـ): "وكذلك أصول العبادات؛ كالصلوات الخمس، وصيام رمضان، وحج البيت، والزكاة؛ فإن الناس أجمعوا على أنه لا يسوغ فيه التقليد؛ لأنه ثبت بالتواتر، ونقلته الأمة خلفاً عن سلف؛ فمعرفة العامي توافق معرفة العالم فيها" (٤).

(١) القواطع (٣٤٠/٢).

(٢) البرهان في أصول الفقه (٧٥٠/٢).

(٣) انظر: القواطع (٣٤٦/٢، ٣٤٧)، شرح مختصر الروضة (٦٥٨/٣).

(٤) التمهيد في أصول الفقه (٣٩٨/٤).

ولا يحتاج الحد إلى كون العامي: "لا يعرف خطأ ولا صواب المجتهد" أو "لا يعرف دليل المجتهد" كما جاء في بعض الحدود الصحيحة؛ لأن هذه زيادة بديهية متبادرة ومفهومة من التنصيص على العامي في الحد؛ فهي أبرز صفات المقلّد؛ إذ لو كان له القدرة على معرفة خطأ المجتهد وصوابه لم يجز له التقليد، أو عنده دراية بموازنة بين الأدلة المختلفة ارتفع عنه وصف التقليد جملة، فليس من مهمة المقلّد تخطئة أو تصويب المجتهد؛ فالتصويب والتخطئة أعلى مراتب الاجتهاد؛ لأنها نقد وتقييم للدليل ومحل الاستدلال، والعامي متعذر عليه ذلك؛ فالمقلّد مهمته تعيين المجتهد الذي يريد سؤاله، ثم توجيه السؤال إليه، قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): "والعامي في عامة أحواله لا يدري من الذي دليله أقوى من المختلفين، والذي دليله أضعف، ولا يعلم هل تساوت أدلتهم، أو تقاربت، أم لا؟؛ لأن هذا لا يعرفه إلا من كان أهلاً للنظر، وليس العامي كذلك" (١).

* * *

(١) الموافقات (١/١٠٥).

الخاتمة والتوصيات:

أ. الخاتمة:

بعد أن منَّ الله على الباحث بهذه الدراسة ، أحب أضع بين يدي القارئ الكريم أبرز النتائج التي توصلت لها هذه الدراسة:

١ . للتقليد عند الأصوليين ثلاثة معان: الأول: قبول قول من ليس قوله حجة، بلا حجة، وهذا تعريف لفساد التقليد دون صحيحة. والثاني: قبول من قوله حجة من الوحي الشرعي. والثالث: قبول من قوله حجة بالاجتهاد، وهذا المعنى أصل لتعريف صحيح التقليد دون فاسده.

٢ . على التعريفين الأول والثاني إشكالات في معناه: أما الأول فالإشكال فيه : تفرغ الحجة منه فيكون الحد للتقليد الفاسد دون الصحيح، ومع هذا فبعض الأصوليين أدخل فيه التقليد الصحيح وهو: سؤال العامي للمجتهد.

وأما الإشكال على المعنى الثاني للتقليد: فالأنه لا يفرق بين المجتهد والمقلد؛ لأن كلاهما يقبلان من قوله حجة؛ فيتداخل مصطلح التقليد مع الاجتهاد، وهذا ينافي وظيفة الصناعة الاصطلاحية.

٣ . تتابع غالب علماء الأصول على المعنى الأول للتقليد، وهو التقليد الفاسد دون الصحيح، ولهذا تعرض لنقد من عدد من الأصوليين؛ كابن خويز منداد (ت ٣٩٠هـ تقريباً)، وابن العربي المالكي (ت ٥٤٣هـ)، وابن القيم (ت ٧٥١هـ)، والعلامة زورق (ت ٨٩٩هـ) وغيرهم من المعاصرين.

٤ . وُجدت حدود صحيحة للتقليد، وهي: إما أن ينص على الحد الأول للتقليد، ويبين بأنه مختص بفساد التقليد دون صحيحه، ولا يدخل تحته التقليد أصلاً، كما فعل الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، وابن خويز منداد (ت ٣٩٠هـ تقريباً) والعلامة زروق (ت ٨٩٩هـ)، أو يحده بالحد الصحيح للتقليد وهو الذي حوى ثلاثة فصول حدية: العامي، والمجتهد، وإخراج النبي عليه الصلاة والسلام منه.

٥ . الحد للتقليد الصحيح، السالم عن المآخذ الحدية الذي توصل إليه الباحث هو: "رجوع العامي للمجتهد في حكم شرعي".

ب . التوصيات

يوصي الباحث إخوانه الباحثين الكرام بأمر منها:

١ . العناية التامة بالمصطلح الأصولي فهما ومقارنة ونقداً، فمتى ضبطت حقائق الحدود الأصولية سهل تصحيح ما تحته من مباحث ومسائل أصولية.

٢ . بعض الحدود الأصولية يكتنفها غموض وربما قصور، فهي بحاجة لإعادة صياغتها لتحقيق المعنى الصحيح للحد، بشرط كون الناظر على علم ومعرفة تامة بالحد، ليستبدل الألفاظ الغامضة بأوضح وأجلى منها، ويكمل الناقص منها، لتقريب الحد ومحدودة لمطالع المدونات الأصولية.

٣ . لا يتوصل لنقد حد المصطلح الأصولي، إلا بعد إحاطة تامة بالحد ومحدودة، بقراءة وإطلاع واسعين للنتاج الأصولي العريق، في كافة المذاهب والأعصار والأمصار، كي يتصدى لنقد حد المصطلح الأصولي على بينة ومعرفة تامة.

* * *

المصادر:

١. ابن الحاجب، أبو عمرو جمال الدين عثمان. (١٤٠٥هـ). "منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل". بيروت: دار الكتب العلمية. ط ١.
٢. ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر. (١٤٢٠هـ). "المحصل في أصول الفقه". تحقيق: حسين البدر. الأردن: البيارق. ط ١.
٣. ابن العربي، محمد بن عبد الله. (١٤٢٤هـ). "أحكام القرآن". تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. ط ٢.
٤. ابن أمير حاج، شمس الدين محمد بن محمد. (١٤٠٣هـ). "التقرير والتحبير". بيروت: دار الكتب العلمية. ط ٣.
٥. ابن رشد، محمد الحفيد. (١٩٩٤م). "الضروري في أصول الفقه". تحقيق: جمال الدين العلوي. بيروت: الغرب الإسلامي. ط ١.
٦. ابن عبد البر، يوسف. (١٤٢٤هـ). "جامع بيان العلم وفضله". تحقيق: فواز زمري. بيروت: الريان، ط ١.
٧. ابن عقيل، أبو الوفاء علي البغدادي. (١٤٢٠هـ). "الواضح في أصول الفقه". تحقيق: د. عبد الله التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط ١.
٨. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. (بدون تاريخ نشر "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام هارون. دار الجيل.
٩. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. (بدون تاريخ نشر). "روضة الناظر وجنة المناظر". تحقيق: د. شعبان إسماعيل. الريان. ط ١.
١٠. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٣هـ). "إعلام الموقعين عن رب العالمين". تحقيق: مشهور حسن. السعودية: ابن الجوزي، ط ١.
١١. ابن مفلح، محمد. (١٤٢٠هـ). "أصول الفقه". تحقيق: د. فهد السدحان. الرياض: مكتبة العبيكان. ط ١.

١٢. أبو يعلى، محمد بن الحسين. (١٤١٠هـ). "العدة في أصول الفقه". تحقيق: د. أحمد بن علي بن سير المبارك، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود. ط ٢.
١٣. الأصفهاني، الراغب. (١٤١٢هـ). "مفردات ألفاظ القرآن". تحقيق: صفوان عدنان داود. دمشق: دار القلم. ط ١.
١٤. الأمدي، سيف الدين علي. (١٤٠٤هـ). "الإحكام في أصول الأحكام". بيروت: الكتاب العربي. ط ١.
١٥. الباجي، أبو الوليد. (١٤١٥هـ). "إحكام الفصول في أحكام الأصول". تحقيق عبد المجيد تركي، بيروت: الغرب الإسلامي. ط ٢.
١٦. الباجي، سليمان بن خلف. (١٤٢٤هـ). "الإشارة في أصول الفقه". تحقيق: محمد إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١.
١٧. بادشاه، محمد أمين. (بدون تاريخ نشر). "تيسير التحرير". القاهرة: مطبعة مصطفى البابي.
١٨. باشنا، إبراهيم محمود. (٢٠٠٤م). "التقليد والتلفيق عند الأصوليين، دراسة مقارنة". رسالة ماجستير. السودان: جامعة أم درمان الإسلامية، كلية الشريعة والقانون.
١٩. الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (١٤١٨هـ). "البرهان في أصول الفقه". تحقيق: عبد العظيم محمود الديب. المنصورة: الوفاء، ط ١.
٢٠. الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (١٤٢٤هـ). "التلخيص في أصول الفقه". تحقيق: محمد حسن. بيروت: الكتب العلمية. ط ١.
٢١. الحجوي، محمد بن الحسن الثعالبي. (١٩٩٥م). "الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي". بيروت: دار الكتب العلمية. ط ١.
٢٢. الحسيني، محمد سعيد. (١٤١٨هـ). "عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق". دمشق: دار القادري. ط ١.
٢٣. خصيفان، عبد الرحمن بن غازي. (٢٠١٢م). "أحكام التقليد عند الأصوليين". بحث محكم، مجلة الحكمة، العدد ٤، مايو.

٢٤. الدبوسي، أبو زيد. (١٤٢١هـ). "تقويم الأدلة في أصول الفقه". تحقيق: خليل الميس. بيروت: الكتب العلمية. ط ١.
٢٥. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر. (١٤١٨هـ). "تشنيف المسامع بجمع الجوامع". تحقيق: د. سيد عبد العزيز، د. عبد الله ربيع. مصر: قرطبة. ط ١.
٢٦. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر. (بدون تاريخ نشر). "البحر المحيط في أصول الفقه". مصر: دار الكتي.
٢٧. زروق، أحمد بن أحمد بن عيسى. (بدون تاريخ نشر). "قواعد التصوف". تحقيق: عبد المجيد خيالي. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٨. السبكي، عبد الوهاب بن علي. (٤٠٤هـ). "الإبهاج في شرح المنهاج". بيروت: الكتب العلمية. ط ١.
٢٩. السبكي، عبد الوهاب. (١٤٣٢هـ). "جمع الجوامع". تحقيق: عقيلة حسين. بيروت: ابن حزم. ط ١.
٣٠. السرخسي، محمد بن أحمد. (١٤١٤هـ). "المبسوط". بيروت: دار المعرفة.
٣١. السمرقندي، محمد بن أحمد. (١٤٠٤هـ). "ميزان الأصول في نتائج العقول". تحقيق: د. محمد عبد البر. قطر: مطابع الدوحة. ط ١.
٣٢. السمعاني، منصور. (١٤١٨هـ). "قواطع الأدلة". تحقيق: محمد إسماعيل. بيروت: الكتب العلمية. ط ١.
٣٣. الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (١٤١٥هـ). "الموافقات". تحقيق: عبد الله دراز. بيروت: دار المعرفة. ط ٤.
٣٤. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. (١٣٥٨هـ). "الرسالة". تحقيق: أحمد محمد شاكر. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي.
٣٥. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. (١٤١٠هـ). "الأم". بيروت: دار المعرفة.
٣٦. الشثري، د. سعد بن ناصر. (١٤١٦هـ). "التقليد وأحكامه". السعودية: دار الوطن.

٣٧. الشوكاني، محمد بن علي. "إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول". تحقيق أحمد عزو، (ط ١)، بيروت: الكتاب العربي، ١٤١٩هـ).
٣٨. الشيرازي، إبراهيم. (١٤٢٤هـ—). "اللمع في أصول الفقه". بيروت: دار الكتب العلمية. ط ٣.
٣٩. الشيرازي، أبو إسحاق. (١٤٠٨هـ—). "شرح اللمع". تحقيق: عبد المجيد تركي. بيروت: دار الغرب. ط ١.
٤٠. الطوفي، سليمان. (١٤٠٧هـ—). "شرح مختصر الروضة". تحقيق: عبد الله التركي. بيروت: الرسالة. ط ١.
٤١. الغزالي، أبو حامد محمد. (١٤١٩هـ). "المنخول من تعليقات الأصول". تحقيق: د. محمد حسن هيتو. بيروت: دار الفكر المعاصر. ط ١.
٤٢. الغزالي، أبو حامد محمد. (بدون تاريخ نشر). "المستصفى في علم الأصول". بيروت: دار الكتب العلمية. ط ٢.
٤٣. فرح، حسن محمد الطيب. (٢٠٠٤م). "التقليد وأثره في الأحكام". رسالة ماجستير. السودان: جامعة القرآن والعلوم الإسلامية. كلية الدراسات العليا.
٤٤. الكلوزاني، محفوظ بن أحمد. (١٤٠٦هـ—). "التمهيد في أصول الفقه". تحقيق: مفيد أبو عمشه. أم القرى: البحث العلمي. ط ١.
٤٥. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. (بدون تاريخ نشر). "الحاوي الكبير". بيروت: دار الفكر.
٤٦. المزني، إسماعيل بن يحيى. (١٤١٩هـ). "مختصر المزني في فروع الشافعية". بيروت: دار الكتب العلمية. ط ١.

* * *

III. Documentation:

1. Footnotes should be placed on the footer area of each page respectively.
2. Sources and references must be listed at the end.
- 3 - Sample images of the verified/edited manuscript are inserted in their respective areas.
- 4 - Clear pictures and graphs that are related to the research are included in appendices.

IV. In case the author is dead, the date of his death, in Hijri calendar, is used after his name in the main body of research.

V. Foreign names of authors are transliterated in Arabic alphabet followed by the Latin characters between brackets). Full names are used for the first time the name is cited in the paper.

VI. Submitted articles for publication in the journal are refereed by two reviewers, at least.

VII. The modified article should be returned on a CD-ROM or via an e-mail to the journal.

VIII. Rejected article will not be returned to authors.

IX. Authors are given two copies of the journal and fifteen reprints of his article.

Address of the journal:

All correspondence should be sent to the editor of the Journal of Shari'ah Studies:

Riyadh, 11432 PO Box 5701

Tel: 2582051 - Fax 2590261

[www. imamu.edu.sa](http://www.imamu.edu.sa)

Email : islamicjournal@imamu.edu.sa

Criteria of Publishing

The Journal of Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University for Shari'ah Studies is a peer reviewed journal published by the Deanship of Scientific Research in the campus that publishes scientific research according to the following regulations:

I. Acceptance Criteria:

1. Originality, innovation, academic rigor, research methodology and logical orientation.
2. Complying to the established research approaches, tools and methodologies in the respective discipline.
3. Accurate documentation.
4. Language accuracy.
5. Previously published submissions are not allowed.
6. Submissions must not be extracted from a paper, a thesis/dissertation, or a book by the author or anyone else.

II. Submission Guidelines:

1. The author should write a letter showing his interest to publish the work, coupled with a short CV and a confirmation that the author owns the intellectual property of the work entirely and he won't publish the work before a written agreement from the editorial board.
2. Submissions must not exceed 60 pages (A4).
3. Submissions are typed in Traditional Arabic, in 17-font size for the main text, and 13-font size for notes, with single line spacing.
5. Three copies must be submitted to the journal with an abstract in Arabic and English that does not exceed 200 words in size.



Editor -in- Chief

- **Prof. Muslim Ibn Muhammad Al-Dosari**
College of Fundamentals of Religion - Almajmaah University
 - **Prof. Abdullah Ibn Muhammad Al-Omrani**
Majmaah University - Fundamentals of Jurisprudence
 - **Prof. Ali Ibn Abdul Aziz Al Matroudi**
Fundamentals of Jurisprudence department- College of Shari'ah
 - **Prof. Mansour Ibn Abdul Rahman Al-Haidari**
The Higher Judicial Institute - department of Shari'ah Policy
 - **Prof. Asmaa Bint Abdul-Aziz Al-Dawood**
Higher Institute for Dawah and Ihitisab- Dawah department
 - **Prof. Adel Mubarak Al-Mutirat**
Kuwait University- College of Sharia and Islamic Studies
 - **Dr. Ibrahim Mustafa Adi**
Othman Ibn Foudi University Nigeria - Islamic Studies
 - **Dr. Hisham Abdel Aziz Mohammed Al-Sharqawi**
Deanship of Scientific Research
- 



Chief Administrator

H.E. Prof. Ahmed Ibn Salem AL-Ameri

President of the University



Deputy Chief Administrator

Prof. Abdullah Ibn Abdulaziz Al-Tamim

Vice Rector for Graduate Studies and Scientific Research



Editor -in- Chief

Prof. Hamad Ibn Abdul Mohsen Al-Tuwaijri

College of Fundamentals of Religion –Imam Mohammad Ibn
Saud Islamic University



Managing editor

Dr. Ali Ibn Abdullah Al-Qarni

Vice Deanship of Scientific Research for Research Chairs

