

مجلة العلوم الشرعية

مجلة علمية فطوية محكمة

العدد الثلاثون

محرم ١٤٣٥هـ

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







المشرف العلم

معالي الأستاذ الدكتور / سليمان بن عبد الله أبا الخيل
مدير الجامعة

نائب المشرف العام

الدكتور / عبد الله بن حمد الخلف
وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور / عياض بن نامي السلمي
مدير مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة

مدير التحرير

الدكتور / أحمد بن عبد الرحمن الرشيد
الأستاذ المساعد في قسم أصول الفقه بكلية الشريعة

أعضاء هيئة التحرير

أ.د. عبدالرحمن بن عبد الله السند
الأستاذ في قسم الفقه المقارن. المعهد العالي للقضاء

أ.د. عبد الفتاح محمود إدريس
رئيس قسم الفقه المقارن في كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر

أ.د. علي بن محمد السويلم
الأستاذ في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة. كلية أصول الدين

أ.د. محمد كمال الدين إمام
رئيس قسم الشريعة في كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية

أ.د. أبو اليزيد أبو زيد العجمي
كلية دار العلوم – جامعة القاهرة

د. محمد بن خالد البداح
الأستاذ المشارك في قسم الدعوة والاحتساب – كلية الدعوة والإعلام

د. هشام عبد العزيز محمد الشرقاوي
عمادة البحث العلمي – 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 (4 A) .
- 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 كلاً عند وروده لأول مرة .

سادساً : تُحكّم 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 خمس نسخ من المجلة، وعشر مستلقات من بحثه .
عنوان المجلة :

جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة العلوم الشرعية

الرياض ١١٤٣٢- ص ب ٥٧٠١

هاتف : ٢٥٨٢٠٥١ - ناسوخ (فاكس) ٢٥٩٠٢٦١

www. imamu.edu.sa

E.mail: journal@imamu.edu.sa

المحتويات

١٣	أثر القراءات في مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة دراسة نظرية تطبيقية
	د. شريفة بنت أحمد الحازمي - د. نمشة بنت عبد الله الطواله
٨٧	الرواة الذين حكم عليهم الإمام النسائي في السنن الكبرى بقوله (لا أعرفه) جمعاً، ودراسة
	د. نجلاء بنت حمد بن علي المبارك
١٣٧	التورق المصرفي بالأسهم
	د. محمد بن عبد العزيز بن سعد اليميني
١٨٥	تحول الواجب والمندوب عن مقتضاهما؛ دراسة أصولية استقرائية
	د. ناصر بن عبد الله بن سعيد الودعاني
٢٣٥	ضوابط الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية
	د. أسامة بن محمد بن إبراهيم الشيبان
٢٩٥	قواعد الإفتاء عند ابن تيمية وتطبيقاتها الفقهية
	د. يوسف أحمد محمد البدوي
٣٧٧	الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري في المملكة العربية السعودية دراسة مقارنة
	د. خالد خليل الظاهر
٤١٧	أقوال أبي رزين الأسدي في التفسير جمعاً وتخريجاً وتحقيقاً ودراسة
	د. علي عبد الله أحمد



أثر القراءات في مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة: دراسة نظرية تطبيقية

د. نمشة بنت عبد الله الطواله

أستاذة القراءات المساعد

بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

د. شريفة بنت أحمد الحازمي

أستاذة العقيدة المساعد

بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن



أثر القراءات في مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة: دراسة نظرية تطبيقية

د. شريفة بنت أحمد الحازمي

د. نمشة بنت عبد الله الطواله

أستاذ العقيدة المساعد

أستاذ القراءات المساعد

بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

ملخص البحث:

هذا البحث يبين عناية أهل السنة والجماعة بالقراءات القرآنية ثبوتاً ودلالة، ويبين أن عنايتهم بالقراءات القرآنية تندرج ضمن العناية بكتاب الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والذي هو حجة الله البالغة على خلقه فقد بين الله لهم فيه كل ما يحتاجونه في الدين، ومن أعظم ما بينه كتاب الله تعالى أصول الدين ومسائل الاعتقاد؛ كذلك يبين هذا البحث أن الأخذ بالقراءات القرآنية الصحيحة وبما تحويه من أحكام ومسائل أمر واجب لا يسع أحد تجاوزه وإن تغاير فيها المعنى فكلها حق، وكل قراءة منها مع القراءة الأخرى بمنزلة الآية مع الآية يجب الإيمان بها كلها، واتباع ما تضمنته من المعنى علماً وعملاً؛ ولذا حرص أهل السنة على تمييزها عن غيرها وبذلوا جهوداً في بيان ما فيها من أسرار وأحكام وفوائد واستنباطات تشهد لما في القرآن أو تفيد معنى جديداً وحكماً عقدياً مغايراً وقد شملت عنايتهم تلك القراءات القرآنية غير المتواترة؛ وقد رغبتنا في هذا البحث أن نسهم في إبراز شيء من تلك الجهود وما أسفرت عنه من ثمرات.



المقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ، وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران:] ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجَنَاحٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء:] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٧﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب:] .

وبعد.. فقد كانت عناية أهل السنة والجماعة بالقراءات القرآنية ثبوتاً ودلالة امتداداً للعناية بكتاب الله تعالى؛ فهو حبل الله المتين وصراطه المستقيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ وهو حجة الله البالغة على خلقه، وقد بين الله لهم فيه كل ما يحتاجونه في الدين، ومن أعظم ما بينه كتاب الله تعالى أصول الدين ومسائل الاعتقاد، وقد كان بيانها لها أعظم بيان وأحسنه وأكملها؛ وكذلك الشأن مع القراءات القرآنية الصحيحة؛ إذ الأخذ بها وبما تحويه من بيان وأحكام ومسائل أمر واجب لا يسع أحد تجاوزه وإن تغاير فيها المعنى فكلها حق، وكل قراءة منها مع القراءة الأخرى بمنزلة الآية مع الآية يجب الإيمان بها كلها، واتباع ما تضمنته من المعنى علماً وعملاً، ولذا حرص أهل السنة على تمييزها عن غيرها، وبذلوا جهوداً في بيان ما فيها من أسرار وأحكام وفوائد واستنباطات تشهد لما في القرآن أو تفيد معنى جديداً وحكماً عقدياً مغايراً، وقد شملت عنايتهم تلك القراءات القرآنية غير المتواترة؛ وقد رغبتنا في هذا البحث أن نسهم في إبراز شيء من تلك الجهود وما أسفرت عنه من ثمرات، ووسمنا هذا البحث بـ "أثر القراءات القرآنية في إثبات مسائل العقيدة عند أهل السنة والجماعة".

أهمية البحث:

- ١- بيان موقف أهل السنة والجماعة من القراءات المتواترة، والقراءات الشاذة.
- ٢- إبراز شيء من جهود أهل السنة في توضيح القراءات القرآنية وتوجيهها.
- ٣- إظهار أثر القراءات في مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة.

الدراسات السابقة:

١-القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية للدكتور محمد

حبش، وقد ذكر بعض الأحكام العقدية المتعلقة بالقراءات المتواترة.

٢-أثر القراءات القرآنية في المسائل العقدية للدكتور سالم بن غرم الله بن محمد
الزهراني

٣-أثر القراءات القرآنية في استنباط الأحكام الفقهية والعقدية للدكتور فهد بن
مبارك بن عبد الله الوهبي

٤-الإعجاز العقدي في القراءات القرآنية للدكتور أحمد بن علي بن عبد الله
السديس.

والأبحاث الثلاثة الأخيرة أوراق عمل تقدم بها الباحثون في الملتقى الدولي الثاني
للقرآيات القرآنية والإعجاز بجامعة شعيب الدكالي بالمغرب، ولم نتمكن من الإطلاع
عليها.

وقد احتوى هذا البحث على تمهيد ومبحثين وخاتمة متبوعة بفهرس للمراجع.
أما التمهيد فهو في التعريف بأهل السنة والجماعة بإيجاز، والتعريف بالقراءات
القرآنية والفرق بين القراءات والقرآن.

وأما **المبحث الأول** فعن القراءات المتواترة وفيه قسمان:

الأول: القسم النظري وهو في التعريف بالقراءات المتواترة وشروطها.

والثاني: تطبيقات على القراءات المتواترة التي لها علاقة بمسائل الاعتقاد.

وأما **المبحث الثاني** فعن القراءات الشاذة ؛ وفيه قسمان:

الأول: القسم النظري وهو في التعريف بالقراءات الشاذة وحكم الاحتجاج بها

والثاني: تطبيقات على القراءات الشاذة التي لها علاقة بمسائل الاعتقاد.

نسأل الله تعالى أن يجعله خالصا لوجهه الكريم وبالله التوفيق.

التمهيد:

أولاً: المقصود بأهل السنة والجماعة:

السنة في اللغة: هي السيرة والطريقة سواء أكانت حسنة أم سيئة، محمودة أم مذمومة؛ ومنه قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا يَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٧] (١).

أما في الاصطلاح فيختلف مفهوم السنة تبعاً لاختلاف المصطلحين في كل علم من علوم الشريعة الإسلامية

والسنة إذا أطلقت في باب العقائد يقصد بها: الطريقة التي كان عليها رسول الله ﷺ وخلفاؤه الراشدون من الاعتقادات والأعمال والأقوال ومن سار على نهجهم. قال ابن رجب: "وأما السنة الكاملة فهي الطريق السالمة من الشبهات والشهوات... ثم صار في عرف كثير من العلماء المتأخرين من أهل الحديث وغيرهم السنة عبارة عما سلم من الشبهات في الاعتقادات خاصة في مسائل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وكذلك في مسائل القدر وفضائل الصحابة، وصنفوا في هذا العلم باسم السنة؛ لأن خطره عظيم والمخالف فيه على شفا هلك." (٢).

والجماعة في اللغة: مأخوذة من الاجتماع، وهو ضد التفرق، يقال: جمع الشيء المتفرق فاجتمع، إذا تضام واتحد. (٣)

قال ابن تيمية: "الجماعة هي الاجتماع، وضدها الفرقة، وإن كان لفظ الجماعة قد صار اسماً لنفس القوم المجتمعين" (٤).

أما في الاصطلاح: فتعددت أقوال العلماء في تحديد معنى الجماعة في الاصطلاح، "وحاصلها: أن الجماعة ترجع إلى أمرين:

أحدهما: أن الجماعة هم الذين اجتمعوا على أمير على مقتضى الشرع، فيجب لزوم هذه الجماعة، ويحرم الخروج عليها وعلى أميرها.

الثاني: أن الجماعة ما عليه أهل السنة من الاتباع وترك الابتداع، وهو المذهب الحق

(١) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس: (١٠٣/٣) مادة: (س.ن.ه).

(٢) كشف الكربة في وصف أهل الغربة لابن رجب الحنبلي: ص ١١-١٢.

(٣) مقاييس اللغة: (٤٨٠/١) مادة: (ج.م.ع).

(٤) مجموع الفتاوى لابن تيمية: (١٥٧/٣).

الواجب اتباعه، والسير على منهاجه، وهذا معنى تفسير الجماعة بالصحابة، أو أهل العلم والحديث، أو الإجماع، أو السواد الأعظم، فهي كلها ترجع إلى معنى واحد: ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه، فيجب الاتباع حينئذ ولو كان المتمسك بهذا قليلاً^{١٨}.
والمقصود ب(أهل السنة والجماعة): أصحاب السنة الذين لزموها باعتقادهم ولزموها في أقوالهم وأعمالهم.

وأما إطلاق لفظ أهل السنة، فالأصل أن يراد به من لازم السنة، فهم أهل اتباع النبي -عليهم السلام- في الأقوال والأفعال، والتقريرات، الذين لا يقدمون شيئاً من العقول على سنة النبي ﷺ، سواءً في الأخبار أو في الأحكام أو في السلوك والأخلاق.
وقد يطلق ويراد به من خالف الشيعة الاثني عشرية والرافضة، فيدخل في أهل السنة من عندهم نوع احتجاج بالحديث، كالأشاعرة والماتريدية، وكل من خالف الرافضة، ويخرج الرافضة والشيعة والخوارج والمعتزلة ونحو ذلك^٢.

ثانياً: الفرق بين القراءات والقرآن:

القرآن في اللغة: مصدر مرادف للقراءة، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾^{١٧}
فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ لَهُ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. وقيل: مشتق من قرأ بمعنى تلا. وقيل: مشتق من قرأ بمعنى جمع، ومنه قرى الماء في الحوض إذا جمعه^٣.
وفي الاصطلاح: هو كلام الله تعالى لفظاً ومعنى، المنزل على محمد رسول الله ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس^٤.
أما القراءات، فهي جمع قراءة، والمراد بها في الاصطلاح: كيفية أداء كلمات القرآن واختلافها، معزواً لنقله^٥.

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن المحمود: (٣١/١).

(٢) انظر: شرح العقيدة الواسطية لمحمد العثيمين ١/٥٢-٥٤، مجموعة فتاوى ومقالات متنوعة لسماحة الشيخ ابن باز: (٧٤/٣)، مفهوم أهل السنة والجماعة لناصر العقل ٧٧-٧٨، منهج الأشاعرة في العقيدة للحوالي: ١٥-١٦.

(٣) انظر: مقاييس اللغة: (٨٠/٥) مادة: (ق-رى).

(٤) انظر: رسالة في القرآن وكلام الله للموفق ابن قدامة: ص ٣٠ وما بعدها، شرح الطحاوية لابن أبي العز: ص ١٧٢-١٩٩، عقيدة السلف وأصحاب الحديث لأبي عثمان الصابوني: ص ١٦٦، معجم علوم القرآن / إبراهيم الجرمي ٢١٤.

٥ انظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي: (١/٤٦٥)، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي: (١/٢٧٠).

وقد اختلف العلماء في مسألة التفريق بين القرآن والقراءات على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان. وممن قال بهذا القول مكي بن أبي طالب؛ والزركشي والقسطلاني؛ والبنا الدمياني^١.

قال الزركشي: "للقرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد ﷺ؛ للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف أو كيفيتها؛ من تخفيف، وتثقيل غيرهما".^٢ أهـ.

القول الثاني: أن القرآن والقراءات حقيقتان بمعنى واحد. وأشهر من صرح بهذا القول محمد سالم محيسن، حيث يقول: "وأرى أن كلام القرآن والقراءات، حقيقتان بمعنى واحد، يتضح ذلك بجلاء من خلال تعريف كل منهما، ومن الأحاديث الصحيحة الواردة في نزول القراءات".^٣ أهـ.

القول الثالث: التوفيق بين القولين السابقين، فبين القرآن والقراءات تداخل واختلاف، وإن اختلف القائلون بهذا القول في توضيح ذلك، وممن ذهب إلى ذلك شعبان محمد إسماعيل، ومحمد عمر بازمول، و صبري الأشوح وغيرهم. يقول شعبان إسماعيل: "إن القرآن والقراءات ليس بينهما تغاير تام، ولا اتحاد تام، بل بينهما ارتباطاً وثيق، ارتباط الجزء بالكل، فالقراءات هي اختلاف القراء في بعض القرآن، بينما القرآن يشمل مواطن الاختلاف وغيرها، فبينهما عمومٌ وخصوصٌ".^٤ أهـ، ويقول محمد بازمول: "القرآن والقراءات حقيقتان متداخلتان متوافقتان بالنظر إلى القراءات المقبولة. وحقيقتان متغايرتان بالنظر إلى القسم المرود من القراءات. ويتوقف في نوع العلاقة بين القرآن والقراءات بالنظر إلى القراءات المتوقف فيها".^٥ أهـ.

(١) انظر: الإبانة عن معاني القراءات لمكي: ص ٧ وما بعدها، والبرهان: (٣١٨/١)، ولطائف الإشارات للقسطلاني: (١٧١/١)، وإتحاف فضاء البشر للبنا: ص ٥.

(٢) البرهان: (٣١٨/١).

(٣) في رحاب القرآن الكريم لمحمد سالم محيسن: (٢٠٩/١)

(٤) القراءات وأحكامها ومصادرها لشعبان إسماعيل: ص ٢١. وانظر: إعجاز القراءات القرآنية، للأستاذ صبري الأشوح: ص ١٨.

(٥) القراءات وأثرها في التفسير والأحكام لبازمول: (١٧٣/١) بتصرف..

ولعل هذا القول هو الراجح، خصوصاً أن الزركشي قال -بعد ذكره أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان-: "ولست في هذا أنكر تداخل القرآن بالقراءات؛ إذ لا بد أن يكون الارتباط وثيقاً، غير أن الاختلاف على الرغم من هذا ظل موجوداً بينهما؛ بمعنى أن كلا منهما شيء يختلف عن الآخر؛ لا يقوي التداخل بينهما على أن يجعلهما شيئاً واحداً، فما القرآن إلا التركيب واللفظ، وما القراءات إلا اللفظ ونطقه، والفرق بين هذا وذاك واضح بين."^١هـ.

* * *

(١) البرهان: (٣١٨/١).

المبحث الأول

القراءات المتواترة

وفيه قسمان:

- **الأول:** القسم النظري: التعريف بالقراءات المتواترة وشروطها.
- **الثاني:** تطبيقات على القراءات المتواترة التي لها علاقة بمسائل الاعتقاد.

أولاً: القسم النظري

التعريف بالقراءات المتواترة وشروطها قبولها

القراءة المتواترة اصطلاحاً: هي كل قراءة نقلها جمع عن جمع. لا يمكن تواطؤهم على الكذب، عن مثلهم إلى منتهى الإسناد، وافقت العربية مطلقاً، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً^١.

فقد شرط العلماء للقراءات المتواترة المقبولة ثلاثة شروط هي:

الأول: تواتر سندها إلى رسول الله ﷺ.

الثاني: موافقة رسم المصاحف العثمانية، ولو احتمالاً.

الثالث: موافقة اللغة العربية، ولو بوجه^٢.

قال إبراهيم الدوسري: "شروط قبول القراءات التي اعتمدها أهل السنة والجماعة كانت أصولها منذ زمن الرسول ﷺ، واكتملت بالتحديد بعد العرضة الأخيرة، حيث لا تجوز القراءة إلا بما أقرأ به الرسول ﷺ من أوجه القراءات واتصل به، ووافق ما رسم عليه المصحف على مقتضى العرضة الأخيرة، ووافق لغة القرآن، فلا جرم أن تلك الأركان مستقاة مما تواتر نقله عن الرسول ﷺ على هذا النحو، وما كان لهذه الشروط أن يركز عليها أهل السنة والجماعة لولا اعتمادها على نصوص الشريعة وأصولها، ولا سيما أن الأمر يختص بالقرآن الكريم، فما خالف هذه الشروط من أوجه القراءات فهو منسوخ أو باطل أو شاذ، ولا يمكن اعتقاد ذلك والحكم به إلا بدليل من القرآن والسنة، إذ لا نسخ

(١) منجد المقرئين لابن الجزري: ص ١٨، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي: (٢٦١/١).

(٢) انظر: الإبانة: ص ٤٨، والنشر في القراءات العشر لابن الجزري: (٩/١)، ولطائف الإشارات في فنون القراءات للقسطلاني: (٦٧/١).

بعد انقطاع الوحي. وما نُسخ بالإجماع! فالإجماع يدل على ناسخ قد سبق في نزول الوحي من كتاب أو سنة. وما يقال في النسخ يقال فيما شابهه من الأحكام المذكورة آنفاً؛ القاضية ببطلان ما خرج عن تلك الأصول. ولهذا قال العلماء: "القراءة سنة". قال إسماعيل القاضي^٢: في معنى ذلك: "أحسبه يعني هذه القراءة التي جمعت في المصحف." وقد عمل القراء بهذا الميزان إقراء وتأليفاً في الحكم على القراءات، كما جاءت الإشارة إليه في أوائل مصنفاتهم^٣ أ.هـ.

وشرط التواتر شرطاً أساسياً لا تقوم صحة القراءة إلا عليه. وشرط موافقة رسم المصاحف العثمانية تبع لشرط التواتر. ولذا أرسل عثمان رضي الله عنه مع كل نسخة نسخها من المصاحف قارئ يقرئ أهل مصر الذي أرسلت إليه.

وأما شرط موافقة اللغة العربية فهو شرط صوري، ولذا فإن أهل السنة يعلنون عند ثبوت القراءة عن النبي صلى الله عليه وسلم قبولها وإن خالفت قواعد النحاة، بل لا يفاضلون بين القراءتين مفاضلة تسقط أحدهما^٤.

والذي وصل إلينا متواتراً من القراءات هي القراءات العشر. قال ابن الجزري: "الذي وصل إلينا اليوم متواتراً وصحيحاً مقطوعاً به قراءات الأئمة العشرة وروايتهم المشهورين، هذا الذي تحرر من أقوال العلماء، وعليه الناس اليوم بالشام والعراق ومصر والحجاز".^٥ أ.هـ.

(١) اختلف العلماء في مسألة جواز النسخ بالإجماع، واتجه محققوهم إلى منع نسخ القرآن بالإجماع على فرض حصوله. انظر: الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه لمكي بن أبي طالب: ص ٧٠. والبحر المحيط في أصول الفقه للزركشي: (٥/٢٨٥). والنسخ في القرآن امصطفى زيد: (٢/٨٣٨).

(٢) هو: إسماعيل بن إسحاق بن حماد القاضي أبو إسحاق الأزدي البغدادي، ثقة مشهور كبير، ولد سنة (١٩٩هـ). وروى القراءة عن قالون، توفي سنة (٢٨٢هـ). انظر: غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري: (١٦٢/١)

(٣) المنهاج في الحكم على القراءات للدوسري: ص ٥.

(٤) انظر: جامع البيان للطبري: (٢٣/٥٣)، شرح العقيدة الطحاوية ٤٨.

(٥) منجد المقرئين: ص ٢٣، وانظر: النشر: (١/٤٣١). وحكى الإجماع على ذلك البنا في إتحاف فضاء البشر: ص ٦، ونقل ذلك عن النويري. انظر: القراءات الشاذة لعبد الفتاح القاضي: ص ٩.

وقال السفاريني: "والتواتر يكون في القرآن كالقراءات السبع، واختلف في الثلاث الباقية، هل هي متواترة أو لا؟ والحق أنها متواترة." (١٠) أ.هـ.

"ولا يقدر في ثبوت التواتر اختلاف القراء، فقد تتواتر القراءة عند قومٍ دون قومٍ، فكل من القراء إنما لم يقرأ بقراءة غيره، لأنها لم تبلغه على وجه التواتر، ولذا لم يعب أحد منهم على غيره قراءته؛ لثبوت شرط صحتها عنده، وإن كان هولم يقرأ بها؛ لفقد الشرط عنده." (١١)

فهذه القراءات المتواترة مما يقطع بأنها من القرآن المنزل. قال ابن قتيبة: "وكل هذه الحروف كلام الله تعالى نزل به الروح الأمين على رسوله - عليهم السلام -، وذلك أنه كان يعارضه في كل شهر من شهور رمضان بما اجتمع عنده من القرآن." (١٢) أ.هـ.

فيجب الإيمان بهذه القراءات والعمل بها، واختلافها بمنزلة تعدد الآي. ولا يجوز ردّها أو إنكارها، ومن جحد حرفاً منها عالماً بتواتره كفر. قال ابن تيمية: "فهذه القراءات التي يتغاير فيها المعنى كلها حق، وكل قراءة منها مع القراءة الأخرى بمنزلة الآية مع الآية يجب الإيمان بها كلها، واتباع ما تضمنته من المعنى علماً وعملاً، ولا يجوز ترك موجب إحداهما لأجل الأخرى ظناً أن ذلك تعارض." (١٣) أ.هـ؛

القسم التطبيقي

الموضع الأول: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٩٨)

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ فقرأ نافع وأبو جعفر (وَجِبْرِيلَ) بكسر الجيم والراء من غير همزة (وَمِيكَالَ) بالهمزة من غير ياء بعدها، وقرأ أبو عمرو وحفص عن عاصم ويعقوب (وَجِبْرِيلَ) بكسر الجيم والراء من غير همزة

-
- (١) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية لمحمد السفاريني: ص ١٦، ومختصر شرح الروضة للطوفي: (٢١/٢).
- (٢) غيث النفع للصفاسي: ص ١٨.
- (٣) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة: ص ٣١.
- (٤) مجموع الفتاوى: (٣٩١/١٣)، وانظر: إعراب القرآن للنحاس: (٢٣١/٥)، والإبانة: ص ٥٧، والنشر: (٩/١).

(وَمِيكَالًا) بغير همز وياء بعدها، وقرأ ابن كثير (وَجَبْرِيْلًا) بفتح الجيم وكسر الراء من غير همزة و (مِيكَائِيل) بالهمزة ياء مديّة، ولقنبل عن ابن كثير وجه آخر بترك الياء (وَمِيكَائِيلًا)، وقرأ شعبة عن عاصم وحمزة والكسائي وخلف (وَجَبْرِيْلًا) بفتح الجيم والراء وهمزة مكسورة بعدها ياء مديّة (وَمِيكَائِيلًا) بهمزة بعدها ياء مديّة، ولشعبة وجه ثانٍ بترك الياء (وَجَبْرِيْلًا)، وقرأ ابن عامر (وَجَبْرِيْلًا) بكسر الجيم كقراءة نافع (وميكائيل) بالياء مع المد والهمزة كقراءة حمزة^(١).

وهذه القراءات كلها لغات في (جبريل) و (ميكال) نزل بها القرآن. قال الماوردي: "جبريل وميكائيل فهما اسمان، أحدهما عبد الله والآخر عبيد الله، لأن (إيل) هو الله و (جبر) هو عبد، و (ميكا) هو عبيد، فكان جبريل عبد الله، وميكائيل عبيد الله، وهذا قول ابن عباس، وليس له من المفسرين مخالف".^(٢) أه. وتفيد هذه القراءات جواز تسمية جبريل -عليهم السلام- ب (جَبْرِيْل، وجَبْرِيْل، وجَبْرِيْل، وجَبْرِيْل)، وجواز تسمية ميكال ب (مِيكَال، وميكائل، وميكائيل)، لأن تسمية الملائكة توقيفية لا مجال للرأي فيها، واختلف العلماء في هذه الأسماء هل هي أعجمية، أم أنها معربة؟، ومَنَعَهَا من الصرف يدل على عجمتها. قال أبو حيان: "جبريل: اسم ملك وعلم له، وهو الذي نزل بالقرآن على رسول الله ﷺ وهو اسم أعجمي ممنوع الصرف، للعلمية والعجمة، وأبعد من ذهب إلى أنه مشتق من جبروت الله، ومن ذهب إلى أنه مركب تركيب الإضافة، ومعنى جبر: عبد، وإيل: اسم من أسماء الله، لأن الأعجمي لا يدخله الاشتقاق العربي، ولأنه لو كان مركبا تركيب الإضافة لكان مصروفا".^(٣)

وجبريل وميكائيل ملكان من الملائكة الكرام، الذين هم رسل الله في خلقه وأمره، وسفراؤه بينهم وبينه وقد خصهما الله بالذكر هنا، وعطفهما على الملائكة، مع أنهما من جنسهم؛ لشرفهما، فهو من قبيل عطف الخاص على العام^(٤). وخصصا بالذكر في

(١) انظر: النشر: (٢١٩/٢)، والإتحاف: ص ١٨٨.

(٢) النكت والعيون للماوردي: (٢٧/١)

(٣) البحر المحيط: (٥١٠/١) وانظر: الكشف: (٢٥٥/١)، والمختار: (٦٥/١)، والموضح: (٢٩١/١)، والجامع

لأحكام القرآن: (٤٣/٢)

٤ انظر: شرح العقيدة الطحاوية ٤٨٤ .

هذه الآية أيضاً، لأن اليهود زعموا أن جبرائيل عدوهم، وميكائيل، وليهم، فأخبر سبحانه أن من عادى واحداً منهما فقد عادى الآخر، وعادى الله أيضاً^(١)

فجبريل - عليهم السلام - موكل بالوحي وحياة القلوب، وميكائيل - عليهم السلام - موكل بالمطر والرزق وحياة الأبدان، كما أن إسرافيل - عليهم السلام - موكل بالنفخ في الصور لبعث الأرواح يوم القيامة. ولهذا قال العلماء أن جبريل وميكائيل وإسرافيل هم أفضل الملائكة^(٢) وقد جاء في الصحيح أن رسول الله ﷺ كان إذا قام من الليل يقول: "اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم"^(٣)

الموضع الثاني: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ

وَقُضِيَ الْأَمْرُ إِلَى اللَّهِ تَرْجِعُ الْأُمُورُ ﴾ [البقرة: ٢١٠]

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿ وَالْمَلَائِكَةُ ﴾ فقرأ أبو جعفر بجر لفظ (المَلَائِكَةُ)، وقرأ الباقون بالرفع (المَلَائِكَةُ)^(٤).

فقراءة الرفع على عطف (الملائكة) على اسم الله تبارك وتعالى، وتقدير الكلام: "هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله والملائكة في ظلال من الغمام".

(١) انظر: تفسير ابن كثير: (١٣٠/١)، شرح العقيدة الطحاوية ٤٠٨، عالم الملائكة للأشقر ٤٣.

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية: ص ٤٠٨، ٤٣١، شرح العقيدة الواسطية لمحمد العثيمين: (١/٦٠)، ومعارج القبول للحكمي: (٦٥٨ / ٢ - ٦٦٠)، وعالم الملائكة: ص ٤٣، ٨٨.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٧٧٠)، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، والترمذي في جامعه برقم (٣٤٢٠) كتاب الدعوات، والنسائي في سننه برقم (١٦٢٥) كتاب قيام الليل وتطوع النهار، وابن ماجه في سننه برقم (١٣٥٧) كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، وأحمد في مسنده: (١٥٦/٦).

(٤) انظر: النشر: (٢١١/٢)، وإتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربع عشر للبننا: ص ٢٠٢.

وقراءة الجر عطف (الملائكة) على (ظلل)، وتقدير الكلام: "هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام، ويأتيهم في الملائكة"، كقوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَمِ وَنُزِّلُ الْمَلَائِكَةَ تَنْزِيلًا ﴾ [الفرقان: ٢٥].

فهذه الآية فيها إثبات إتيان الله تعالى، لفصل القضاء، كما يشاء ربنا تبارك وتعالى، وكما يليق بجلاله، لأنه قال بعد ذكره الإتيان: ﴿ وَفُضِيَ الْأَمْرُ ﴾ ولأن كل فعل أضافه الله إليه فهو له نفسه. وظاهر هذه الآية، يأتيهم الله نفسه، ولا يعدل عن هذا الظاهر إلا بدليل صحيح.^(١)

واختلف السلف في تأويل الآية على قراءة رفع (الملائكة) على أقوال:
الأول: إن قوله تعالى: ﴿ فِي ظِلِّ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾ من صلة الملائكة، فالملائكة تأتي في ظلل من الغمام، والله تعالى يأتي فيما يشاء، ففرق بين إتيانه سبحانه وإتيان الملائكة.
الثاني: إن قوله تعالى: ﴿ فِي ظِلِّ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾ من صلة فعل الرب عز وجل فالله سبحانه يأتيهم في ظلل من الغمام والملائكة، يعني: "وتأتي الملائكة".^(٢)

وتكون (في) في قوله تعالى: ﴿ فِي ظِلِّ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾ بمعنى (مع). والمعنى هنا أن الرب سبحانه يأتي مصاحباً لهذه الظلل، وإنما أخرجت هنا عن الأصل الذي هو الظرفية، لأنها لو كانت هنا للظرفية، للزم أن تكون الظلل محيطة بالله عز وجل، والله أعظم وأجل من أن يحيط به شيء من مخلوقاته. فهو أعلى من كل شيء، وأعظم من كل شيء، فلا يكون نزوله وإتيانه بحيث تكون المخلوقات تحيط به أو تكون أعظم منه وأكبر، هذا ممتنع^٣. قال البغوي: "والملائكة" قرأ أبو جعفر بالخفض عطفاً على (الغمام) تقديره: "مع الملائكة"، تقول العرب: أقبل الأمير في العسكر أي مع العسكر. وقرأ الباقر بالرفع على معنى: "إلا أن يأتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام"، والأولى في هذه الآية وما

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية: ص ٩٦-٩٧، وتفسير القرآن الكريم لمحمد العثيمين: (١٢/٢).

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير: (١/٦٧٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى: (١٦/٤٢٢)، وتفسير القرآن الكريم: (١٢/٢).

شاكلها أن يؤمن الإنسان بظاهاها، ويكل علمها إلى الله تعالى ويعتقد أن الله عز اسمه منزه عن سمات الحدث^٢، على ذلك مضت أئمة السلف وعلماء السنة^٣، أهـ.

والغمام سحاب أبيض رقيق؛ يسبق نزول الرب ﷻ للفصل بين العباد يوم القيامة، ويكون مقدمة بين يدي مجيئه سبحانه، وهو ليس كسحاب الدنيا، إذ المسميات في الآخرة وإن شاركت المسميات في الدنيا في الاسم؛ إلا أن حقائقها تختلف؛ ولهذا لا تقاس أمور الآخرة وحقائقها على أمور الدنيا وحقائقها؛ قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَمِ وَمُنزِلُ الْمَلَكِكَةِ تَنْزِيلًا ۝٢٥﴾ [الفرقان: ٢٥]، فتشقق السماء بالغمام هنا هو مقدمة ذلك النزول ومقدمة لمجيء الرحمن للفصل بين العباد؛^(٤) كما بينت ذلك السنة^٥ وهو ما دل عليه قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَفِضَى الْأَمْرِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ۝٦﴾

وإتيان الله تعالى يوم القيامة لفصل القضاء إتيان حقيقي يليق بجلاله وعظمته، ولا تُعلم كيفيته، كما أنه لا نقص فيه بوجه من الوجوه، ولا يشابهه أو يماثل مجيء المخلوق بحال. قال ابن تيمية: "أما كون إتيانه ومجيئه ونزوله ليس مثل إتيان المخلوق ومجيئه ونزوله؛ فهذا أمر ضروري متفق عليه بين علماء السنة ومن له عقل، فإن الصفات

(١) أي: العلم بالكيفية.

(٢) أي عن صفات المخلوق الناقصة؛ فقد يشترك الخالق والمخلوق في اسم الصفة وذلك لا يستلزم الاشتراك في المسمى فصفات الخالق صفات كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه وصفات المخلوق يلحقها النقص والفرق بينهما كالفرق بين الخالق والمخلوق.

(٣) معالم التنزيل للبيهقي: (١٤٨/١)، وانظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: (٤/٢٦٧)، وتفسير القرآن: (٢٤٨/١)، ومجموع الفتاوى: (٤٢٢/١٦)، وعقيدة السلف وأصحاب الحديث: ص ١٩٢، وتفسير القرآن الكريم: (١٢/٣).

(٤) انظر: شرح العقيدة الواسطية: (١/٢٧٤-٢٧٦)، (٢/١٢٤)، وتفسير القرآن الكريم: (١٢/٣).

(٥) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر: (٣٧٥/١٣)، والمنهاج شرح مسلم بن الحجاج للنووي: (٧٦/١٨).

(٦) انظر: شرح العقيدة الواسطية ١/٢٧٨-٢٧٩؛ تفسير القرآن الكريم ١٢/٣.

والأفعال تتبع الذات المتصفة الفاعلة ؛ فإذا كانت ذاته مباينة لسائر الذوات، ليست مثلها ؛ لزم ضرورة أن تكون صفاته مباينة لسائر الصفات ؛ ليست مثلها^(١) .هـ.

الموضع الثالث: ﴿ ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَفَرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ [البقرة:]

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿ وَكُتُبِهِ ﴾ فقرأ حمزة والكسائي وخلف بكسر الكاف وفتح التاء وألف بعدها (وَكَتَابِهِ) على الإفراد. وقرأ الباقون بضم الكاف والتاء وحذف الألف (وَكَتُبِهِ) على الجمع^(٢).

فقراءة الجمع (وَكَتُبِهِ) تدل وجوب الإيمان بكل الكتب السماوية السابقة، وعلى أن أصلها كلها من عند الله تعالى ؛ ولذا أضافها إليه.

وأما قراءة الإفراد (وَكَتَابِهِ) ففيها زيادة تخصيص بالقرآن الكريم، لأنه خاتم الكتب السابقة، وهو ناسخ لها ؛ فلا يكون الإنسان مؤمناً حتى يؤمن بهذا الكتاب. ويجوز أن يراد به اسم الجنس، فمعناها معنى الجمع^(٣).

ودلت القراءتان بمجموعهما على لزوم الإيمان بجميع الكتب السماوية، وذلك بالتصديق الجازم بها، وبأنها كلام الله، وأن الله سبحانه تكلم بها حقيقة والإيمان بالكتب السابقة إجمالاً، ويكون بالإقرار بها بالقلب واللسان، أما الإيمان بالقرآن، فإنه إيمان مفصل، يكون بالإقرار به بالقلب واللسان، واتباع ما جاء فيه، وتحكيمه في كل كبيرة وصغيرة، والإيمان بأنه كلام الله ؛ منزل ؛ غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود^(٤).

(١) مجموع الفتاوى: (٤٢٢/١٦)، وانظر: شرح العقيدة الواسطية: (٢٧٩-٢٨٠).

(٢) انظر: النشر: (٢٣٧/٢)، والإتحاف: ص ٢١٤.

(٣) انظر: علل القراءات: (١٠٢/١)، والكشف: (٢٢٣/١)، وشرح الهداية: (٢١٣/١)، والمختار: (١٣٢/١)، والموضح: (٣٥٥/١).

(٤) انظر: شرح العقيدة الطحاوية: ص ١٧٢، ٤٣١، ٤٢٥، ٤٣١، وشرح العقيدة الواسطية: (٤٢٧/١)، ورسالة في القرآن وكلام الله: ص ٣٠ وما بعدها، ومعارج القبول: (٦٧٣/٢)، والإيمان بالقرآن لعاكش: ص ١٦-١٧، ٤، والإرشاد إلى صحيح الاعتقاد للفوزان: ص ١٧٤-١٧٥.

والإيمان ببعض الكتب والكفر ببعض الآخر كفر بالجميع^١. قال الطبري: "واختلفت القراءة في قراءة قوله: ﴿وَكُتُبِهِ﴾؛ فقرأ ذلك عامة قراءة المدينة وبعض قراءة أهل العراق (وكتبه) على وجه جمع "الكتاب" على معنى: والمؤمنون كل آمن بالله، وملائكته، وجميع كتبه التي أنزلها على أنبيائه ورسوله. وقرأ ذلك جماعة من قراءة أهل الكوفة (وكتابه). بمعنى: والمؤمنون كل آمن بالله، وملائكته. وبالقرآن الذي أنزله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم." (٣)أ.هـ.

• الموضوع الرابع: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [آل عمران: ٧٩ - ٨٠]

القراءات الواردة بالآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ﴾ فقرأ ابن عامر وعاصم وحمزة ويعقوب وخلف بالنصب (وَلَا يَأْمُرُكُمْ)، وقرأ الباقون بالرفع (وَلَا يَأْمُرُكُمْ)^(٣).
قراءة الرفع "ولا يأمركم" على الاستثناف والقطع، وفي الفاعل وجهان:
الأول: أن الفاعل ضمير مستكن في "يأمر" عائد على الله، والمعنى: ما كان لبشر أن يقول للناس كونوا عباداً لي، ثم استأنف الكلام فقال: ولا يأمركم سبحانه أن يتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً.

الثاني: أن الفاعل ضمير مستكن عائد على (بشر) الموصوف بما تقدم، واختلف المفسرون في المراد به، هل هو النبي محمد ﷺ، أو عيسى -عليهم السلام-، أو الأنبياء -عليهم السلام-، أو هو عام لجميع البشر؟. والمعنى: "لا يقع من بشر موصوف بالوصف المتقدم أن يجعل نفسه رباً فيعبد، ولا يأمراً أيضاً أن تُعبد الملائكة والنبيين أرباباً من دون

(١) انظر: الإيمان بالقرآن: ص ٣٧-٣٩، ونواقض الإيمان القولية والعملية لعبد العزيز العبد اللطيف: ص ١٩٨، ٢٠١-٢٠٧.

(٢) جامع البيان: (٦/ ١٢٤)، وحجة القراءات: ص ١٥٢.

(٣) انظر: النشر: (٢/ ٢٤٠)، والإتحاف: ص ٢٢٦.

الله تعالى". قال ابن كثير: "أي: ما ينبغي لبشر آتاه الله الكتاب والحكم والنبوة أن يقول للناس: اعبدوني من دون الله. أي: مع الله، فإذا كان هذا لا يصلح لنبي ولا لمرسل، فلأن لا يصلح لأحد من الناس غيرهم بطريق الأولى والأخرى." أ.هـ.^(١)

أما قراءة النصب (وَلَا يَأْمُرْكُمْ)، فعطف على ﴿ثُمَّ يَقُولُ﴾ ويجوز أن تكون (لا) مزيدة لتأكيد النفي الذي في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ﴾، والمعنى "لا ينبغي لبشر أوتي الكتاب أن يأمركم أن تتخذوا". وهي أبلغ في النهي؛ لأنها طلب في صورة النهي؛ والقراءة الأولى خبر في صورة النهي.

ويجوز أن تكون (لا) غير مزيدة، والمعنى أن رسول الله ﷺ كان منهي عن عبادة الملائكة، واليهود والنصارى عن عبادة عزيز والمسيح عليهما السلام، فقالوا له: أنتخذك ربا، ف قيل لهم: ما كان لبشر أن يستنبتة الله ثم يأمر الناس بعبادته، وينهاهم عن عبادة الملائكة والأنبياء.^٢

والآية فيها ردّ على النصارى الذين زعموا أن عيسى -عليهم السلام- أمرهم بعبادته من دون الله تعالى، ولذا دلت القراءتان على أن التوحيد وإخلاص العبادة لله وحده هو أصل دعوة الرسل، وعلى أن الله سبحانه وتعالى لا يأمر ولا يرضى أن يعبد من دونه أحد، أو ينسب إليه شيء مما يختص به سبحانه وتعالى من الخلق أو الملك أو الرزق أو التدبير؛ لا ملك مقرب؛ ولا نبي مرسل. وأن جميع الرسل بعثوا يدعون الناس إلى توحيد الله جلّ وعلا، ومن زعم غير ذلك فهو كاذب.^(٣)

(١) تفسير ابن كثير: (٣٧٧/١). وانظر: معالم التنزيل: (٦١/٢)، وروح المعاني للألوسي: (٢٠٨/٢)، واللباب: (٣٥١/٥).

(٢) انظر: علل القراءات للأزهري: (١٢١/١)، وجامع البيان: (٥٤٧/٦)، وحجة القراءات لابن زنجلة: ص ١٦٨، والمختار في معاني قراءات أهل الأمصار لابن إدريس: (١٦٣/١).

(٣) انظر: الكشف: (٣٥١/١)، والموضح: (٣٧٦/١)، والبحر المحيط: (٥٠٧/٢)، التحرير والتنوير: (٢٩٦/٢)، فتح القدير: (٢٢٨/١)، الجواب الصحيح لابن تيمية ٢/ ٢٧٩، شرح العقيدة الطحاوية ٢١، معارج القبول ٢/ ٦٧٧، الرسل والرسالات للأشقر ٧٧.

• الموضوع الخامس: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَنْ نَنْصُرَهُ. قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَأَشْهَدُوا وَآنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [آل عمران: ٨١]

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة ﴿لَمَا آتَيْتُكُمْ﴾ فقرأ حمزة (لِمْأ) بكسر اللام، وقرأ الباقون بفتح اللام (لَمَاءً).^(١)

واختلف القراء أيضاً في قراءة قوله تعالى: ﴿مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ فقرأ أبي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما (مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ). وقرأ جمهور القراء (مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ).^(٢)

فعلى قراءة حمزة تكون اللام في قوله: (لِمْأ) لام التعليل متعلقة بقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ﴾ (وما) مصدرية أي: أخذ الله ميثاق النبيين لأجل الذي آتاهم من الكتاب والحكمة.

ويجوز أن تتعلق اللام ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ﴾ أي: لأجل إيتائي إياكم الكتاب والحكمة، ثم لمجيء رسول مصدق لتؤمنن به. فالله سبحانه أخذ ميثاق جميع الأنبياء من أجل الذي آتاهم من كتاب وحكمة، فهم أصحاب شرائع، ثم إن جاءهم رسول ليؤمنن به، للذي عندهم من ذكره في التوراة وغيرها من الكتب السابقة.

وعلى قراءة فتح اللام (لَمَاءً) تكون اللام موطئة للقسم، لأن أخذ الميثاق في معنى اليمين، و(ما) موصولة مبتدأ و ﴿آتَيْتُكُمْ﴾ صلتها، و اللام في ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ﴾ ﴿مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ فقرأ أبي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما (مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ). وقرأ جمهور القراء (مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ).^(٣)

(١) انظر: النشر: (٢٤١/٢)، والإتحاف: ص ٢٢٦.

(٢) انظر: البحر المحيط: (٥٣٢/٢) وقراءة أبي ﷺ شاذة لمخالفتها رسم المصحف. وذكرنا قراءة أبي ﷺ الشاذة هنا، لارتباطها معنى بالتواترة.

(٣) انظر: البحر المحيط: (٥٣٢/٢) وقراءة أبي ﷺ شاذة لمخالفتها رسم المصحف. وذكرنا قراءة أبي ﷺ الشاذة هنا، لارتباطها معنى بالتواترة.

فعلى قراءة حمزة تكون اللام في قوله: (لَمَّا) لام التعليل متعلقة بقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ﴾ (وما) مصدرية، أي: أخذ الله ميثاق النبيين لأجل الذي آتاهم من الكتاب والحكمة. ويجوز أن تتعلق اللام ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ﴾ أي: لأجل إيتائي إياكم الكتاب والحكمة، ثم لمجيء رسول مصدق لتؤمنن به.

فالله سبحانه أخذ ميثاق جميع الأنبياء من أجل الذي آتاهم من كتاب وحكمة، فهم أصحاب شرائع، ثم إن جاءهم رسول ليؤمنن به، للذي عندهم من ذكره في التوراة وغيرها من الكتب السابقة.

وعلى قراءة فتح اللام (لَمَّا) تكون اللام موطنة للقسم، لأن أخذ الميثاق في معنى اليمين، و(ما) موصولة مبتدأ و ﴿ءَاتَيْتُكُمْ﴾ صلتها، واللام في ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ﴾ جواب القسم. فالله تعالى أخذ ميثاق جميع الأنبياء بتصديق كل رسول يبعثه سبحانه، سواء أكان هذا الرسول ممن أوتي كتاباً أو ممن لم يوت كتاباً^(١).

ويحتمل أن تكون اللام في (لما) للابتداء، و(ما) شرطية^(٢).
وأما قراءة (مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ) فذالة على أن الله سبحانه وتعالى أخذ الميثاق على الأنبياء خاصة أن يؤمنوا بمحمد ﷺ وينصروه إن أدركوه، أو أن أخذ الميثاق كان على الأنبياء أن يصدق بعضهم ببعض، وينصر بعضهم بعضاً. قال ابن كثير: "يخبر تعالى أنه أخذ ميثاق كل نبي بعثه من لدن آدم - عليهم السلام - إلى عيسى - عليهم السلام -؛ لهما أتى الله أحدهم من كتاب وحكمة، وبلغ أي مبلغ، ثم جاءه رسول من بعده، ليؤمنن به ولينصرنه، ولا يمنعه ما هو فيه من العلم والنبوة من إتباع من بعث بعده ونصرته، ولهذا قال تعالى وتقدس ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَّا ءَاتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ أي: لهما أعطيتكم من كتاب وحكمة ﴿ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَتَنْصُرُنَّهُ﴾ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ﴿^(٣) أهـ. وقال ابن تيمية: "الله تعالى جعل من دين الرسل أن أولهم يبشر بآخرهم، ويؤمنن به، وآخرهم يصدق بأولهم ويؤمن

(١) انظر: جامع البيان: (٥٥٠/٦)، وحجة القراءات: ص ١٦٨، والمختار: (١٦٤/١)، ومعالم التنزيل: (٦٢/٢)، والبحر المحيط: (٥٠٩/٢)، والدر المصون: (١٥٣/٢).

(٢) انظر: المراجع السابقة.

(٣) تفسير القرآن العظيم: (٦٧/٢)، وانظر: جامع البيان: (٥٥٥/٦)، والنكت والعيون للماوردي: (٤٠٦/١).

به، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٨١] قال ابن عباس - رضي الله عنهما -: لم يبعث الله نبيا إلا أخذ عليه الميثاق؛ لئن بعث محمد وهو حي؛ ليؤمنن به؛ ولينصرنه، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته؛ لئن بعث محمد وهم أحياء؛ ليؤمنن به ولينصرنه^(١).

ويشهد لهذا حديث عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه أتى النبي ﷺ بكتاب أصابه من بعض أهل الكتب؛ فقرأه فغضب النبي ﷺ؛ فقال: "أمتهوكون^(٢)" فيها يا بن الخطاب، والذي نفسي بيده لقد جنتكم بها بيضاء نقية لا تسألوهم عن شيء؛ فيخبروكم بحق فتكذبوا به أو بباطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده لو أن موسى - عليه السلام - كان حيا؛ ما وسعه إلا أن يتبعني^(٣)"

وأما قراءة (ميثاق الذين أوتوا الكتاب)؛ فدالة على أن أخذ الميثاق والعهد كان لأتباع الرسل من أهل الكتاب؛ لا لأنبيائهم^(٤)، وهي كقوله تعالى في آخر السورة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْفُرُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧]. ولا يمنع أن يكون أخذ الميثاق على الأنبياء وأمهم أيضا للإيمان بمحمد ﷺ. وهذا الأمر - أي أخذ الميثاق - مما خصَّ به نبينا ﷺ على سائر الأنبياء والمرسلين عليهم أفضل الصلاة وأتم التسليم^(٥).

الموضع السابع: قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلِيَحْكُرْ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُرْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧]

(١) التدمرية لابن تيمية ١٧٠، وانظر: جامع المسائل لابن تيمية: (٧١/٤). وأثر ابن عباس رضي الله عنهما أخرجه الطبري في جامع البيان: (٥٥٥/٦).

(٢) معنى (متهوكون) أي: متحبرون أنتم في الإسلام حتى تأخذون من اليهود والنصارى

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: (٣٨٧/٣). قال ابن كثير في البداية والنهاية: (١٢٢/٢): "إسناده على شرط مسلم". وحسنه ابن حجر في هداية الرواة: (١٣٦/١)

(٤) انظر: جامع البيان: (٥٥٠/٦). ومعالم التنزيل: (٦٢/٢). والجامع لأحكام القرآن: (١١٨/٤)

(٥) جامع البيان: (٥٥٨/٦)

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ﴾ فقرأ حمزة بكسر اللام ونصب الميم (وَلْيَحْكُمْ)، وقرأ الباقون بإسكان اللام وجزم الميم (وَلْيَحْكُمُ).^(١)

قراءة كسر لام "ليحكم" ونصب الميم على أن اللام لام التعليل، والفعل منصوب بـ(أن) مضمره^٢. وجملة (ليحكم) معطوفة على قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَهُ الْإِنجِيلَ﴾ [المائدة: ٤٦]. والمعنى: "أتيناه الإنجيل كي يحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه". فالآية إخبار من الله تعالى عما فرض على من كان على دين المسيح -عليهم السلام- في ذلك الوقت من الحكم بما تضمنه الإنجيل. ولا تدل الآية على هذه القراءة أن الإنجيل الموجود في زمن الرسول هو ذلك الإنجيل الحق.^(٣)

وأما قراءة سكون اللام وجزم الفعل (ليحكم) على أن اللام لام الأمر، والكلام مستأنف وفي معنى هذا الأمر قولان:

الأول: أن هذا الأمر خبر عما كان وقت نزول الإنجيل، لأن الله تعالى لم ينزل كتابا على نبي من أنبيائه إلا ليعمل أهله الذين أنزل عليهم بما فيه، فأما الآن فالأمر منسوخ.

الثاني: أن (وَلْيَحْكُمْ) ابتداء أمر للنصارى بالحكم بما في الإنجيل. قال ابن تيمية: "هذه لام الأمر -يعني التي في قوله تعالى ﴿وَلْيَحْكُمْ﴾ - وهو أمر من الله أنزله على لسان محمد، وأمر من مات قبل هذا الخطاب ممتنع، وإنما يكون الأمر أمر لمن آمن به من بعد خطاب الله لعباده بالأمر، فعلم أنه أمر لمن كان موجودا حينئذ أن يحكموا بما أنزل الله في الإنجيل، والله أنزل في الإنجيل الأمر باتباع محمد؛ كما أمر به في التوراة، فليحكموا بما أنزل الله في الإنجيل؛ مما لم ينسخه محمد كما أمر أهل التوراة أن يحكموا بما أنزله

(١) انظر: النشر: (٢٥٤/٢). والإتحاف: ص ٢٥٣.

٢ هذا مذهب نحاة البصرة، أما نحاة الكوفة فيرون أن اللام هي الناصبة للفعل لا (أن) المضمره. انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين للأنباري: (٥٧٥/٢). وانظر: المختار:

(٢٣٠/١). والموضح: (٢٤٢/١).

(٣) انظر: الجواب الصحيح ٤٢٤/٢ - ٤٢٥.

مما لم ينسخه المسيح، وما نسخه فقد أمروا فيها باتباع المسيح، وقد أمروا في الإنجيل باتباع محمد ﷺ. (١)

قال الرازي في توجيه أمر النصارى بإتباع ما في الإنجيل: "فإن قيل: كيف جاز أن يؤمروا بالحكم بما في الإنجيل بعد نزول القرآن فالجواب وجوه:
الأول: أن يكون المراد بما أنزل الله في الإنجيل ما فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم -

الثاني: أن يكون المراد بما أنزل الله في الإنجيل ما لم ينسخ منه بالقرآن.

الثالث: أن يكون المراد من قوله: ﴿وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾ زجرهم عن تحريف ما في الإنجيل وتغييره وتبديله. (٢) هـ. (٢)
والظاهر أن الأمر لهم كان بالإيمان بمحمد ﷺ، وبأن يقيموا ما في الإنجيل من البشارة ببعثة محمد ﷺ، فيتبعوه ويصدقوه، فهي كقوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِمْ وَالَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِالْبُرْهَانِ الَّذِي كُنُوا يُكَفِّرُونَ بِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمْ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٧٧]. (٣)

• الموضوع الثامن: قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]
وقَالَ تَعَالَى: ﴿مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣٢]

(١) الجواب الصحيح: (٢/٤٢٦ - ٤٢٧).

(٢) مفاتيح الغيب: (١٠/١٢). وانظر: الحجة للفارسي: (٣/٢٢٧). والكشف: (١/٤١٠). والمحرم الوجيز: (٢/١٩٩). والجامع لأحكام القرآن: (٦/٢٠٩). واللباب في علوم الكتاب: (٧/٣٦٤). ومعارج القبول للحكمي: (٢/٦٧٣).

(٣) انظر: جامع البيان: (١٠/٣٧٤). والبحر المحيط: (٣/٥٠١). وتفسير القرآن العظيم: (٣/١٢٧).

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿فَرَقُوا﴾ في الموضعين، فقرأ حمزة والكسائي بتخفيف الراء وألف بعدها (فَارَقُوا)، وقرأ الباقر بتشديد الراء من غير ألف (فَرَقُوا)^(١).

قراءة (فَارَقُوا) من المفارقة، ويجوز فيها معنيان:

الأولى: أن تكون (فاعل) بمعنى (فَعَّلَ)، نحو: "ضَاعَمْتُ الحسَاب وضَعَفْتُهُ"، والمعنى:

فرّقوا الدين واختلفوا فيه، أو آمنوا ببعض وكفروا ببعض.

الثاني: بمعنى التَّرك والتَّخْلِيَة. أي: تركوا دينهم، وارتدوا عنه.

أما قراءة التشديد (فَرَقُوا) فتحتمل معنيين:

الأول: اختلفوا في دينهم، وصاروا شيعة وأحزاباً بعد أن كانوا مجتمعين على توحيد

الله والعمل بشرعه، والاختلاف المذموم هو ما كان اختلافاً في أصول الدين، وأحكامه

الثابتة، أو كان ما علم من الدين بالضرورة وجوبه أو تحريمه.

الثاني: يجوز أن يكون المعنى آمنوا ببعض وكفروا ببعض، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ

الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥﴾﴾ [النساء: ١٥٠].

وقد اختلف المفسرون في المقصود بقوله تعالى ﴿فَرَقُوا﴾ على القراءتين، هل هم

اليهود والنصارى أم هذه الأمة؟. ورجح الطبري وتبعه ابن كثير بأن الآية عامة في كل من

خالف دين محمد ﷺ. قال ابن كثير: "الظاهر أن الآية عامة في كل من فارق دين الله وكان

مخالفاً له، فإن الله بعث رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، وشرعه واحد

لا اختلاف فيه ولا افتراق، فمن اختلف فيه ﴿وَكَانُوا شِيْعًا﴾ أي: فرقاً كأهل

الملل والنحل، وهي الأهواء والضلالات، فالله تعالى قد برأ رسوله ﷺ مما هم فيه، وهذه الآية

كقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ

إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ

(١) انظر: النشر: (٢/٢٦٦)، والإتحاف: ص ٢٧٨.

(٢) انظر: علل القراءات: (١/٢٠٩)، والحجة للفرسي: (٣/٤٣٨)، والمختار: (١/٢٩٨)، والموضح: (١/٥١٥).

يَجْتَنِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿١٣﴾ [الشورى: ١٣]. وفي الحديث: "نحن معاشر الأنبياء أولاد علات، ديننا واحد".^١ فهذا هو الصراط المستقيم، وهو ما جاءت به الرسل، من عبادة الله وحده لا شريك له، والتمسك بشريعة الرسول المتأخر، وما خالف ذلك فضلالات، وجهالات، وآراء وأهواء، الرسل برآء منها، كما قال: ﴿لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩].^٢ هـ. وقد أمرنا الله تعالى بالاعتصام بحبل الله جميعاً، وبملازمة الإسلام، وعدم التفرق في الدين^٣، ونهى عن الاختلاف المذموم الذي يؤدي إلى الافتراق؛ وهو الاختلاف في أصول الدين دون فروعه، قال السهاري نفوري: "والمراد من هذا التفرق المذموم الواقع في أصول الدين" هـ.^٤ فالاختلاف الذي لا يؤدي إلى الافتراق ليس مذموماً؛ ما دام في الحدود التي أذن الله به فيها، وقد اختلف أصحاب النبي ﷺ في بعض أحكام الدين ولم يتفرقوا، ولا صاروا شيعاً، لأنهم لم يفارقوا الدين وإنما كان اختلافهم فيما أذن لهم؛ من اجتهاد في الرأي؛ واستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يجدوا فيه نصاً. فكل مسألة حدثت في الإسلام واختلف الناس فيها، ولم يورث ذلك الاختلاف عداوة، ولا بغضاء، ولا فرقة؛ فهي من مسائل الإسلام، وكل مسألة حدثت فأوجب عداوة وفرقة؛ فهي ليست من الدين في شيء^٥

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها برقم (٣٤٤٢)، ومسلم كتاب الفضائل، باب: فضائل عيسى ﷺ، برقم (٢٣٦٥)، وأحمد في المسند: (٢/٤٣٧، ٤٠٦، ٣١٩).

ومعنى قوله ﷺ: [إخوة من علات] أي: إخوة من الأب ولكن أمهاتهم شتى. ومعنى الحديث: أن أصل دينهم واحد، وهو التوحيد ولكن الشرائع تختلف من نبي إلى آخر. وقيل: المراد أن أزمتهم مختلفة. انظر: فتح الباري: (٤٨٩/٦)

(٢) تفسير ابن كثير: (١٩٦/٢)، وانظر: جامع البيان: (٢٦٨/١٢)

(٣) انظر: تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن للسعدي ١٩؛ شرح الأصول الستة لمحمد العثيمين ١٥١ وما بعدها

(٤) بذل المجهود في حل أبي داود للسهاري نفوري: (١١٧ / ١٨).

(٥) انظر: الاعتصام للشاطبي: (٢٣١، ١٩١ / ٢ - ٢٢٢)، والإبانة لابن بطة: (١٦٣ / ١) وما بعدها، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي: (٧ / ١) وما بعدها، وشرح الأصول الستة لمحمد العثيمين: ص ١٥١ وما بعدها، ودراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف منها لناصر العقل: ص ٥٧ - ٧٥

وقد دلت القراءتان على أن من أقر ببعض الدين وأنكر بعضاً، وفرق بين أحكامه وفرائضه، فقد فارقه في الحقيقة.^(١)

• الموضوع العاشر ﴿ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِّئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنٌ لَهُمْ سُوءٌ أَعْمَلِيهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾ [التوبة: ٣٧]

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿ يُضَلُّ بِهِ ﴾ فقرأ حفص وحمزة والكسائي وخلف العاشر بضم الياء وفتح الضاد (يُضَلُّ)، وقرأ يعقوب بضم الياء وكسر الضاد (يُضِلُّ)، وقرأ الباقر بفتح الياء وكسر الضاد (يُضِلُّ)^(٢).

قراءة ضم الياء وفتح الضاد (يُضَلُّ) الفعل مبني لما لم يسم فاعله، و(الذين) نائب الفاعل، لأنهم أقيموا مقام الفاعل، والمعنى: يضل الله بالنسيء الذين كفروا وهم الذين ابتدئوا وأحدثوه، كقوله تعالى: ﴿ زَيْنٌ لَهُمْ سُوءٌ أَعْمَلِيهِمْ ﴾ وفيها إشكال كيف يضلهم الله ثم يحاسبهم على ضلالهم؛ والجواب عنه أن الله سبحانه بيده الهداية وبيده الإضلال، وبيده الإسعاد وبيده الإشقاء، وهو سبحانه أعلم بمواقع فضله ومواقع عدله، كما أنه هو العليم وهو الحكيم الذي يضع الأشياء في مواضعها؛ فمن أضله من عباده فقد أضله بعدله، ومن هداه فقد هداه بفضله وبرحمته؛ وله في ذلك الحكمة البالغة، والحجة الدامغة؛ فقد أرسل الرسل يهدون إلى الحق بأمره هداية الدلالة والإرشاد، وألهم كل نفس فجورها وتقواها، والموفق من وفقه الله وأعانه وهداه هداية التوفيق ممن علم الله أنه أهل لذلك، والشقي من خذله الله ممن علم الله أنه أهل لذلك^٣ قال تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ [القصص: ٥٦]؛ وقال سبحانه: ﴿ وَمَنْ

(١) انظر: جامع البيان: (٢٦٩/١٢)، ومفاتيح الغيب: (٧/١٤)

(٢) انظر: النشر: (٢٧٩/٢)، والإتحاف: ص ٣٠٣.

(٣) انظر: معارج القبول: (١/ ٢٢٤-٢٢٥)، وشرح العقيدة الطحاوية: ص ١٣٧، ١٣٨.

يُؤْمِنُ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ ﴿التغابن: ١١﴾، فقولُه سبحانه في ختام الآية: ﴿وَاللَّهُ يَكْتُبُ شَيْءًا وَعَلَيْمٌ﴾^١

تنبية على أن ذلك صادر عن علمه المتضمن لحكمته^٢.

أما قراءة فتح الياء وكسر الضاد (يُضِلُّ) فالفعل مبني للفاعل، والذين) فاعل، فالفعل لهم، المعنى: يضل الذين كفروا الناسَ عن سبيل الله.

وقراءة ضم الياء وكسر الضاد (يُضِلُّ) مبني للفاعل، والفعل متعد، والذين) مفعول به، والمعنى: يُضِلُّ الناسَ بنسيئته الذين كفروا^٣.

• الموضع الحادي عشر: ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَيْسُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦]

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكُ﴾ فقراً ابن عامر بتاء الخطاب وجزم الكاف (تُشْرِكُ)، وقرأ الباقر بياء الغيب ورفع الكاف (يُشْرِكُ)^(١). فعلى قراءة ابن عامر (لا) هي النافية، و(تُشْرِكُ) فعل مجزوم. والمعنى: لا تشرك أيها النبي، أو أيها المخاطب في عبادتك لله أحد غيره.

أما قراءة الباقرين ف(لا) نافية والجملة خبرية^(٢). والآية إعلام من الله تعالى أنه لا يشرك في حكمه وقضائه أحد من خلقه. قال الشنقيطي: "لا يشرك) بالياء المثناة التحتية، وضم الكاف على الخبر، و(لا) نافية. والمعنى: ولا يشرك الله جل وعلا أحدًا في حكمه، بل الحكم له وحده جل وعلا؛ لا حكم لغيره ألبتة، فالحلال ما أحله تعالى، والحرام ما حرمه، والدين ما شرعه، والقضاء ما قضاه... (وَلَا تُشْرِكُ) بضم التاء المثناة الفوقية وسكون الكاف بصيغة النهي، أي: لا تشرك يا نبي الله، أو لا تشرك أيها المخاطب أحدًا في حكم الله جل وعلا، بل أخلص الحكم لله من شوائب شرك غيره

(١) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد لسليمان بن عبد الله: ص ٥١٣، وعقيدة السلف وأصحاب الحديث: ص ٢٨٠.

(٢) انظر: الحجة للفرسي: (١٩٤/٤)، والمختار: (٣٥٥/١)، والموضح: (٥٩٤/٢).

(٣) انظر: النشر: (٢١٠/٢)، والإتحاف: ص ٣٦٥.

(٤) انظر: حجة القراءات: ص ٤١٥، والكشف: (٥٨/٢)، وشرح الهداية للمهدي: (٣٩٤/٢)، والمختار: (٤٩٤/١).

في الحكم، وحكمه جل وعلا المذكور في قوله: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ شامل لكل ما يقضيه جل وعلا، ويدخل في ذلك التشريع دخولا أوليا، وما تضمنته هذه الآية الكريمة من كون الحكم لله وحده لا شريك له فيه على كلتا القراءتين جاء مبينا في آيات أخر، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ﴾ [يوسف: ٦٧]... إلى غير ذلك من الآيات. ويفهم من هذه الآيات، كقوله: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ أن متبعي أحكام المشرعين غير ما شرعه الله أنهم مشركون بالله. (١)هـ.

وإفراد الله تعالى بالحكم هو مقتضى اسمه الحكيم، وهو مقتضى إفراده بالربوبية وبالألوهية، فالله تعالى له الحكم كله في الدنيا والآخرة. فله الحكم الكوني القدري، وله الحكم الديني الشرعي، وكذلك له الحكمة البالغة في خلقه، وأمره، وشرعه سبحانه. (٢) قال ابن القيم: "الأحكام ثلاثة: حكم شرعي ديني، فهذا حقه أن يتلقى بالمسألمة والتسليم، وترك المنازعة، بل الانقياد المحض، وهذا تسليم العبودية المحضة، فلا يعارض بذوق ولا وجد، ولا سياسة، ولا قياس ولا تقليد. ولا يرى إلى خلافه سبيلاً البتة... وهذا حقيقة القلب السليم؛ الذي سلم من شبهة تعارض الحق، وشهوة تعارض الأمر، فلا استمتع بخلافه كما استمتع به الذين يتبعون الشهوات، ولا خاض في الباطل خوض الذين يتبعون الشبهات، بل اندرج خلاقه تحت الأمر، واضمحل خوضه في معرفته بالحق، فاطمأن إلى الله معرفة به، ومحبة له وعلماً بأمره وإرادة لمرضاته. فهذا حق الحكم الديني؛ الحكم الثاني الحكم الكوني القدري؛ الذي للعبد فيه كسب واختيار وإرادة، والذي إذا حكم به يسخطه ويغضه ويذم عليه؛ فهذا حقه أن ينازع ويدافع بكل ممكن... الثالث وهو الحكم القدري الكوني الذي يجري على العبد بغير اختياره، ولا طاقة له بدفعه، ولا حيلة له في منازعته؛ فهذا حقه أن يتلقى بالاستسلام. (٣)هـ.

(١) أضواء البيان: (٢٥٩/٣)

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية: ٦٥٨، والقول السديد في مقاصد التوحيد للسعدي: (١٤٩/١)، وشرح

شروط لا إله إلا الله للغامدي: ٩١

(٣) طريق الهجرتين لابن القيم: ص ٣٦ - ٣٨، وانظر تفسير السعدي: ص ٤٧٤.

• الموضوع الثاني عشر: ﴿ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴾ (١٩)

[مريم: ١٩]

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿ لِأَهَبَ ﴾ فقرأ نافع بخلف قالون وأبو عمرو ويعقوب (لِيَهَبَ) بالياء بعد اللام، وقرأ الباقون بالهمزة (لِأَهَبَ)، وهو الوجه الثاني لقالون (١).
فقراءة الياء (ليهب) على نسبة الفعل إلى الله تعالى، لأنه سبحانه هو الواهب حقيقة.
وأما قراءة الهمز فاختلف في توجيهها على قولين:

الأول: أنها على الحكاية، والتقدير: أن جبريل - عليهم السلام - قال لها: إني رسول ربك، فقال: لأهب لك.

الثاني: أن الفعل منسوب لجبريل - عليهم السلام -، إما لأنه المُعَلِّمُ بهذه الهبة، فجازت هذه النسبة له، أو لكونه سبباً فيها (٢). قال الشنقيطي: "وقرأ هذا الحرف أبو عمرو وورش عن نافع، وقالون عنه أيضاً بخلف عنه (ليهب) بالياء المفتوحة بعد اللام، أي: ليهب لك هو، أي ربك غلاماً زكياً. وقرأ الباقون (لأهب) بهمزة المتكلم، أي: لأهب لك هو أنا أيها الرسول من ربك غلاماً زكياً. وفي معنى إسناد الهبة إلى نفسه على قراءة الجمهور خلاف معروف بين العلماء. وأظهر الأقوال في ذلك عندي: أن المراد بقول جبريل لها ﴿ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴾ أي لأكون سبباً في هبة الغلام بالنفخ في الدرع... وقال بعض العلماء: قول جبريل ﴿ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴾ حكاية منه لقول الله جل وعلا. وعليه فالمعنى: إنما أنا رسول ربك، وقد قال لي أرسلتك لأهب غلاماً، والأول أظهر. وفي الثاني بعد عن ظاهر اللفظ. وقال بعض العلماء: جعل الهبة من قبله لما كان الإعلام بها من قبله. وبهذا صدر القرطبي في تفسيره. وأظهرها الأول: والعلم عند الله تعالى." (٣)

(١) انظر: النشر: (٣١٧/٢)، والإتحاف: ص ٣٧٦.

(٢) انظر: الحجة للفراسي: (١٩٥/٥)، والكشف: (٨٦/٢)، وشرح الهداية: (٤٠٨/٢)، والمختار: (٥٢٦/١)، والموضح: (٨١٥/٢).

(٣) أضواء البيان: (٣٨٦/٣) وانظر: جامع البيان: (١٦٤/١٨)، وتفسير ابن كثير: (١٤١/٣).

وقد وردت آيات كثيرة أضيف فيها ما هو من فعل الله تعالى لبعض خلقه. قال السعدي: "ورد في كثير من الآيات إضافة الأمور إلى قدرة الله، ومشيتته، وعموم خلقه، وفي آيات كثيرة إضافتها إلى عاملها وفعالها، وهذه الآيات المتنوعة تنزل على الأصل العظيم المتفق عليه بين سلف الأمة، والذي دلّ عليه العقل والنقل، وهو أن جميع الأمور واقعة بقضاء الله وقدره؛ أعيانها، وأوصافها، وأفعالها، وجميع ما حدث ويحدث، لا يخرج شيء منه عن قضائه وقدره، ومع ذلك فقد جعل الله الحوادث تبعاً لأسبابها، وإرادة الفاعلين لها وقدرتهم عليها، فالآيات المتعددة المضافة إلى عموم قدره تدل على الأصل الأول، والآيات المتعددة المضافة إلى فاعليها تدل على الأصل الثاني، ولا منافاة بينهما. فإن أعمال العباد مثلًا تتقع بفعلهم، وإرادتهم، وقدرتهم، والله خالقهم؛ وخالق قدرتهم وإرادتهم؛ وخالق السبب التام خالق للمسبب، ومع ذلك فقد جعلهم في أفعالهم وتروكهم مختارين غير مجبرين." (١) هـ.

الموضع الثالث عشر: ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمَتَرُونَ﴾ [مريم:

[٣٤

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿قَوْلَ﴾ قرأ ابن عامر وعاصم ويعقوب بنصب اللام (قَوْلًا)، وقرأ الباقون برفع اللام (قَوْلٌ).^(٢)

ف(قول الحق) على قراءة النصب حال من اسم الإشارة أو من (عيسى) وهو مؤكد لمضمون الجملة؛ أي أقول قولاً حقاً. ويجوز أن يكون منصوباً على المدح وأما على قراءة الرفع ف(قول الحق) نعت لعيسى أي ذلك عيسى ابن مريم قول الحق. وسمي قول الحق كما سمي كلمة الله، ويجوز أن يكون خبراً ثانياً عن اسم

(١) تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن: ص ١٧٩، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية: ص ٥٢٢ - ٥٢٣.

(٢) انظر: النشر: (٣١٨/٢)، والإتحاف: ص ٣٧٧.

الإشارة. والمعنى هذا الخبر الذي قصصته عليكم عن عيسى -عليهم السلام- قول الحق لا باطل فيه.^(١)

قال الشنقيطي: "اعلم أن لفظه "الحق" في قوله هنا "قول الحق" فيها للعلماء وجهان:

الأول: أن المراد بالحق ضد الباطل بمعنى الصدق والثبوت، كقوله: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمَكَ وَهُوَ الْحَقُّ﴾ [الأنعام: ٦٦] ، وعلى هذا القول فإعراب قوله: ﴿قَوْلِكَ الْحَقِّ﴾ على قراءة النصب أنه مصدر مؤكد لمضمون الجملة كما تقدم، وعلى قراءة الرفع فهو خبر مبتدأ محذوف كما تقدم، ويدل لهذا الوجه قوله تعالى في آل عمران في القصة بعينها: ﴿الْحَقُّ

مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٦٠﴾

الوجه الثاني: أن المراد بالحق في الآية الله جل وعلا؛ لأن من أسمائه (الحق)، كقوله: ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ ﴿٢٥﴾﴾ [النور: ٢٥]. وقوله: ﴿ذَلِكَ يَأْنِ اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ﴾ [الحج: ٦]. وعلى هذا القول فإعراب قوله تعالى: ﴿قَوْلِكَ الْحَقِّ﴾ على قراءة النصب أنه منصوب على المدح، وعلى قراءة الرفع فهو بدل من (عيسى)، أو خبر، وعلى هذا الوجه فـ (قول الحق)، هو (عيسى) كما سماه الله كلمة في قوله: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾ [النساء: ١٧١]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ﴾ [آل عمران: ٥٩]. والقول والكلمة على هذا الوجه من التفسير بمعنى واحد.^(٢) أه. فعيسى عليه السلام خلق بكلمة الله، وليس هو بذاته كلمة الله إذ كلام الله سبحانه وصف لله قائم بذات الله، وليس باثنا عن الله، أما عيسى فهو ذات مخلوقة باثنة عن الله تعالى، خلقها الله بكلمة كن، ونفخ فيها روحا هي أيضا خلق من خلق الله، وإنما أضيفت إليه للتشريف والتكريم.^(٣)

(١) انظر: معاني القرآن للفراء: (١٤٠/١)، والحجة للفارسي: (٢٠١/٥)، والكشف: (٨٨/٢)، وشرح الهداية:

(٢) (٤١٧/٢)، والموضح: (٨١٨/٢)، والمختار: (٥٣٠/١).

(٣) أضواء البيان: (٤١٨/٣).

(٣) انظر: القول المفيد لمحمد العثيمين: (٨٦/١-٩٠).

• الموضوع الخامس عشر: ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ۝٤٠ ﴾ [الأحزاب: ٤٠]

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿ وَخَاتَمَ ﴾ فقرأ عاصم بفتح التاء (وَخَاتَمَ).
 وقرأ الباقون بكسر التاء (وَخَاتِمَ).^(١)
 فقراءة فتح التاء (خَاتَمَ) تحتل وجهين:

الأول: أن (خَاتَمَ) اسم آلة لما يختم به، كالطابع والقالب، فلا فعل له في ذلك، من الخاتم الملبوس لأنه زينة وجمال. وهو زينة الأنبياء، ويشهد لهذه القراءة ما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إنما مثلي في الأنبياء كمثل رجل بنى داراً فأكملها وأحسنها إلا موضع لبنة، فكان من دخلها ونظر إليها، قال: ما أحسنها إلا موضع هذه اللبنة، فأنا موضع اللبنة، ختم بي الأنبياء".^(٢) قال الشوكاني: "القراءة الأولى: أنه ختمهم: أي جاء آخرهم، ومعنى القراءة الثانية: أنه صار كالخاتم لهم الذي يتختمون به، ويتزينون بكونه منهم، وقيل كسر التاء وفتحها لغتان." أ.هـ.^(٣)

الثاني: أن (خَاتَمَ) فعل ماضٍ على زنة "فاعل"، و"النبیین" مفعول به. والمعنى: آخر النبیین.

أما قراءة كسر التاء (خَاتِمَ) اسم فاعل. بمعنى: ختم النبیین بنفسه، وهو آخر النبیین، فلا نبي بعده إلى يوم القيامة، فختمت النبوة به، وشريعته باقية إلى يوم الدين، كقوله صلى الله عليه وسلم: "وأنا خاتم النبیین لاني بعدي"^(٤). قال الطبري: "ولكنه رسول الله وخاتم النبیین، الذي ختم النبوة فطبع عليها، فلا تفتح لأحد بعده إلى قيام الساعة، وكان الله

(١) انظر: النشر: (٢/٢٤٨)، والإتحاف: ص ٤٥٥.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب خاتم الأنبياء صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث: "٣٥٣٤"، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب ذكر كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبیین، رقم الحديث: "١٧٩٣".

(٣) فتح القدير: (٤/٤٠٦)، وانظر: إعراب القراءات السبع لابن خالويه: (٢/٢٠١)، والكشف: (٢/١٩٩)، والموضح: (٢/١٠٣٦)، والمختار: (٢/٧٠٣).

(٤) أخرجه الترمذي في سننه، باب الفتن، برقم: "٢٢١٩"، وأخرجه أو داود في السنن، باب الفتن والملاحم، برقم: "٣٢٥٢".

بكل شيء من أعمالكم ومقالكم وغير ذلك ذا علم؛ لا يخفى عليه شيء.^(١) هـ. وأما قراءة كسر التاء (خَاتِمًا) فاسم الفاعل، فهو ﷺ خاتم النبيين.^(٢)
 فدلالة القراءتين (خَاتِمًا) و (خَاتِمًا) على ختم النبوة واحدة، وإن كان في قراءة (خَاتِمًا) زيادة في المعنى.

ومسألة ختم النبوة بمحمد -صلى الله عليه وسلم- دل عليها القرآن، والسنة، وأجمع عليها سلف الأمة وأهل السنة^٣، فأما القرآن فهذه الآية؛ وأما السنة ففي الحديث: "وأنا العاقب" أي الذي لا نبي بعدي، وفي الحديث: "وأنا خاتم النبيين لا نبي بعدي"^(٤) وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما عن النبي ﷺ: أنه قال: (مثلي ومثل الأنبياء من بعدي كمثلي رجل بنى دارا فأكملها وأحسنها، إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلون، ويعجبون منها؛ ويقولون لولا موضع لبنة). زاد مسلم: (فجئت فختمت الأنبياء). وفي "الصحيحين" أيضا من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: (فجعل الناس يطوفون به ويقولون هلا وضعت اللبنة؛ فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين)^(٥)؛ وفي الصحيح: (كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي، خَلَفَهُ نبي، وإنه لا نبي بعدي)^(٦).

ومعنى ختم النبوة بنبوته -صلى الله عليه وسلم-؛ أنه لا تبدأ نبوة؛ ولا تشرع شريعة بعد نبوته وشرعته؛ يقول ابن تيمية: "محمد -صلى الله عليه وسلم- خاتم النبيين لا نبي بعده، وقد نسخ بشرعه ما نسخه من شرع غيره، فلم يبق طريق إلى الله تعالى إلا باتباع محمد -صلى الله عليه وسلم-".^(٧) وأما نزول عيسى في آخر الزمان؛ فلا ينافي ذلك؛ لأن

(١) جامع البيان: (٢٧٩/٢٠)، ومعاني القراءات: ص ٢٣٠، والكشف: (٢٧٦/٢)، والموضح: (١٠٣٦/٢)، والبحر المحيط: (٢٣٧/٧)

(٢) انظر: حجة القراءات: ص ٢٩٠.

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية: ص ١٥٦، ومعارج القبول: (١٠٩٩ / ٣)، ١١٢١-١١٢٢.

(٤) أخرجه الترمذي في سننه، باب الفتن، برقم: "٢٢١٩"، وأخرجه أو داود في السنن، باب الفتن والملاحم، برقم: "٣٢٥٢".

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب خاتم النبيين ﷺ، برقم (٣٥٣٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب ذكر كونه ﷺ خاتم النبيين، برقم (٢٢٨٦).

(٦) صحيح البخاري برقم (٣٤٥٥)، وصحيح مسلم برقم (١٨٤٢)، واللفظ له.

(٧) مجموع الفتاوى: (٤٠٨ / ١٠).

عيسى عليه السلام إذا نزل إنما يتعبد بشريعة محمد - صلى الله عليه وسلم -، دون شريعته المتقدمة؛ فقد نسخت شريعته بالقرآن.^(١)

يقول السفاريني: "خص الله سبحانه وتعالى نبيه محمدا ﷺ دون سائر الأنبياء بذاك، أي: بكونه ختم به النبوة والرسالة، فلا نبي بعده؛ لقوله تعالى: "وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ" وذلك يستلزم ختم المرسلين، لأن ختم الأعم يستلزم ختم الأخص بلا عكس، ومعنى ختم النبوة بنبوته - عليهم السلام -؛ أنه لا تبدأ نبوة، ولا تشرع شريعة بعد نبوته وشريعته، وأما نزول عيسى - عليهم السلام -، وكونه متصفا بنبوته السابقة، فلا ينافي ذلك، على أن عيسى - عليهم السلام - إذا نزل إنما يتعبد بشريعة نبينا ﷺ، دون شريعته المتقدمة؛ لأنها منسوخة، فلا يتعبد إلا بهذه الشريعة أصولاً وفروعاً؛ فيكون خليفة لنبينا ﷺ، وحاكماً من حكام ملته بين أمته؛ بما علمه الله تعالى في السماء قبل نزوله، وبنظره في كتاب الله الذي هو القرآن، وسنة محمد ﷺ؛ وهو لا يقصر عن رتبة الاجتهاد المؤدي إلى استنباط ما يحتاج إليه أيام مكثه في الأرض من الأحكام ن وكسر الصلبان، وقتل الخنزير، ووضع الجزية وعدم قبولها مما علم من شريعتنا، لا يقال هذا نسخاً لشرعة محمد ﷺ؛ لأننا نقول: بل هذا من شرعة نبينا محمد ﷺ مغياً إلى نزول عيسى - عليهم السلام -، فإذا نزل انتهى ذلك؛ كما قال - صلى الله عليه وسلم -: "ينزل عيسى ابن مريم حكماً عدلاً".^(٢) قال ابن حزم: "وأما من قال أن بعد محمد ﷺ نبياً غير عيسى ابن مريم، فإنه لا يختلف أثنان في تكفيره؛ لصحة قيام الحجة بكل هذا على كل أحد".^(٣) أه، ومن ادعى خلاف ذلك - أي أنه ﷺ لم تختتم به النبوة - فهو كافر.^(٤)

• الموضوع السادس عشر: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغُرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ [سبأ: ٣]

(١) انظر: الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد: ص ٢١٠.

(٢) لوامع الأنوار البهية: (٢ / ٢٧٧)

(٣) الفصل لابن حزم: (٣ / ٢٩٢). وانظر: نواقض الإيمان: ١٩٤.

(٤) انظر: نواقض الإيمان: ص ١٨٤ وما بعدها.

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراءة في قراءة قوله تعالى: ﴿عَلِّمِ الْغَيْبِ﴾ فقرأ حمزة والكسائي بتشديد اللام مفتوحة وألف بعدها على زنة (فعَّال) (عَلِّمِ الْغَيْبِ). وقرأ الباقون بألف بعد العين وكسر اللام على زنة (فاعل) (عَالِمِ الْغَيْبِ).^(١)
و (عَلِّم) صيغة مبالغة، و (عَالِم) اسم فاعل من عَلِمَ يَعْلَمُ فهو عَالِمٌ.

فعلی هذه القراءات يجوز تسمية الله تعالى بعَلِّمِ الْغَيْبِ، كما ورد في قراءة حمزة والكسائي، ويجوز تسميته سبحانه بعالم الغيب، كما ورد في قراءة الباقين، وقد جاء تسمية الله تعالى بعالم الغيب في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُزِّلْنَا إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنزِّلُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجمعة: ٨]. وقوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلِيمٌ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [الحشر: ٢٢]. أما تسميته جلّ وعلا بعَلِّمِ الْغَيْبِ فلم ترد في الكتاب إلا في هذه الآية على قراءة حمزة والكسائي، إلا أنه وردت تسميته سبحانه وتعالى بعَلِّمِ الْغَيْبِ في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١٠٩]. وأسماء الله توقيفية لا مجال للعقل فيها، فيجب الوقوف فيها على ما جاء به الكتاب والسنة، فلا يزداد فيها ولا ينقص، لأن العقل لا يمكنه إدراك ما يستحقه تعالى من الأسماء.^(٢)

• الموضوع السابع عشر: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثًا أَشْهَادًا خَلَقَهُمْ سَوَّكُنِبٌ شَهِدَتْ لَهُمْ وَنُسَخُونَ﴾ [الزخرف: ١٩]
القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿عِبْدُ الرَّحْمَنِ﴾ فقرأ نافع، وابن كثير، وابن عامر، وأبو جعفر، بنون ساكنة وفتح الدال (عِبْدَ الرَّحْمَنِ). وقرأ الباقون بياء مفتوحة بعدها ألف تليها دال مضمومة (عِبَادُ).^(٤)

(١) انظر: النشر: (٣٥٠/٢)، والإتحاف: ص ٤٥٧.

(٢) انظر: الكشف: (٢٠١/٢)، والمختار: (٧٠٦/٢)، والموضح: (١٠٤١/٢).

(٣) انظر: شرح العقيدة الواسطية: (٨٠٠/٧٥).

(٤) انظر: النشر: (٣٦٨/٢)، والإتحاف: ص ٤٩٤.

ف(عِنْدًا) ظرف مكان، و (عِبَادًا) جمع "عَبْدٌ". وجملة ﴿الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ﴾ صفة للملائكة على القراءتين، وهي دالة على إثبات صفتان من صفات الملائكة الكرام: الأولى: أنهم عند الرب تبارك وتعالى، ف(عند) على قراءة (عِنْدَ الرَّحْمَنِ) ظرف مكان، وهي كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ، وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]. وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْتَمُونَ﴾ [فصلت: ٢٨]. وفي التصريح باختصاص بعض الأشياء بأنها عند الرب جلّ وعلا؛ دلالة على ثبوت صفة العلو والفوقية له سبحانه حقيقة أيضا^(١).

الثانية: العبودية، ف(عِبَادًا) على قراءة (عِبَادُ الرَّحْمَنِ) جمع (عبد)، وهي كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦]. ووصف العبودية وصف به سبحانه الصفة من خلقه من ملائكته وأنبياؤه وأوليائه. فالملائكة عباد متصفون بكمال العبودية، قال تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧].^(٢)

كما أن في هذه القراءة إبطال لدعوى كل من عَبَدَ غير الله ﷻ أو نسب لله الولد - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - قال الطبري: "واختلفت القراء في قراءة ذلك، فقرأته عامة قراء المدينة: "الذين هم عند الرحمن" بالنون، فكأنهم تأولوا في ذلك قول الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ فتأويل الكلام على هذه القراءة، وجعلوا ملائكة الله الذين هم عنده يسبحونه ويقدمونه إناثا، فقالوا: هم بنات الله جهلا منهم بحق الله، وجرأة منهم على قيل الكذب والباطل. وقرأ ذلك عامة قراء الكوفة والبصرة ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ أَنْثًا﴾ بمعنى: جمع عبد. فمعنى الكلام على قراءة هؤلاء: وجعلوا ملائكة الله الذين هم خلقه وعباده بنات الله، فأنثوهم بوصفهم إياهم بأنهم إناث. "أ.هـ.^(٣)

(١) انظر: معارج القبول: (١٥٩/١)، والعلو للذهبي: ص ١٠٦ - ١٠٧، وشرح العقيدة الطحاوية: ص ٣٨٣ .
(٢) انظر: الحجة الفارسي: (١٤٠/٦)، والكشف: (٢٥٦/٢)، والمختار: (٨٠٠/٢)، والموضح: (١١٤٧/٣)، العبودية لابن تيمية ٢٦-٢٧، ومعارج القبول: (٦٥٦/٢)، والإيمان أركانه حقيقته نواقضه للباسين: ص ٥١، وشرح ثلاثة الأصول لمحمد العثيمين: ص ٩١، وشرح أصول الإيمان لمحمد العثيمين: ص ٢٦.
(٣) جامع البيان: (٥٨٢/٢١)، وانظر معارج القبول: (٦٥٦/٢)، والإيمان أركانه حقيقته نواقضه: ص ٥٢.

وقد احتج بهذه الآية القائلون بتفضيل الملائكة. قال الرازي: "احتج من قال بتفضيل الملائكة على البشر بهذه الآية، فقال أما قراءة (عند) بالنون، فهذه العندية لا شك أنها عندية الفضل والقرب من الله تعالى؛ بسبب الطاعة، ولفظة (هم) توجب الحصر، والمعنى أنهم هم الموصوفون بهذه العندية لا غيرهم، فوجب كونهم أفضل من غيرهم؛ رعاية للفظ الدال على الحصر. وأما من قرأ (عباد) جمع العبد، فقد ذكرنا أن لفظ العباد مخصوص في القرآن بالمؤمنين؛ فقله: ﴿ هُمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ إِنشَاءً ﴾ يفيد حصر العبودية فيهم، فإذا كان اللفظ الدال على العبودية دالا على الفضل والشرف، كان اللفظ الدال على حصر العبودية دالا على حصر الفضل والمنقبة والشرف فيهم. ذلك يوجب كونهم أفضل من غيرهم والله أعلم." (١) أهـ.

- الموضوع الثامن عشر: ﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿١١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾ [البروج: ٢١-٢٢] القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾ فقرأ نافع بالرفع (مَحْفُوظًا)، وقرأ الباقون بالجر (مَحْفُوظٍ) (٢).

على قراءة الجر يكون (محفوظ) صفة للوح فهو المحفوظ عند الله، وعلى قراءة الرفع يكون (محفوظ) صفة للقرآن، فهو محفوظ من وجهين:
الأول: أنه محفوظ من الشياطين.

الثاني: أنه محفوظ من التغيير والتبديل والتغيير (٣).

قال ابن القيم: "قوله: ﴿ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾ أكثر القراء على الجر صفة للوح؛ وفيه إشارة إلى أن الشياطين لا يمكنهم التنزل به، لأن محله محفوظ أن يصلوا إليه، وهو في نفسه محفوظ أن يقدر الشيطان على الزيادة فيه والنقصان، فوصفه سبحانه بأنه محفوظ في قوله: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]. ووصف محله بالحفظ في

(١) التفسير الكبير: (٢٠٣/٢٧)، وشرح العقيدة الطحاوية: ص ٤١٠ وما بعدها، ولوامع الأنوار: (٢/٣٩٨-٤٠٩) وعالم الملائكة: ص ٩٦

(٢) انظر: النشر: (٢/٣٩٩)، والإتحاف: ص ٥٧٨.

(٣) انظر: حجة القراءات: ص ٧٥٧، والحجة للفارسي: (٦/٣٩٦)، وشرح الهداية: (٢/٥٥)، والكشف: (٢/٣٦٩)، والمختار: (٢/٩٦٧).

هذه السورة، فالله سبحانه حفظ محله، وحفظه من الزيادة والنقصان والتبديل، وحفظ معانيه من التحريف، كما حفظ ألفاظه من التبديل، وأقام له من يحفظ حروفه من الزيادة والنقصان، ومعانيه من التحريف والتغيير.^(١) هـ.

وقد ذكر الله تعالى اللوح في كتابه العظيم، وسماه سبحانه كتاباً مكنوناً، فقال: ﴿ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَسْئُرُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾ [الواقعة: ٧٨ - ٧٩]. وسماه أم الكتاب؛ فقال سبحانه: ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾ [الرعد: ٣٩]. وقد بينت النصوص أن الله تعالى كتب فيه مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة؛ والواجب فيه الإيمان به؛ وبجميع ما رقم فيه.^(٢)

• الموضوع التاسع عشر: ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْقِ الْأَمِينِ ﴿٢٣﴾ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴾ [التكوير: ١٩ - ٢٤]

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿ يَضْنِينِ ﴾ ﴿٢٤﴾ فقرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي ورويس بالطاء (يَظْنِينِ)، وقرأ الباقرن بالضاد (يَضْنِينِ)^(٣).
(و) بظنين) بالطاء له معنيان:

الأول: ما محمد على الغيب بمتهم أن يأتي في القرآن بما لم ينزل عليه.

الثاني: ما محمد على الغيب بضعيف عن أداء القرآن وتبليغه، أي أنه مُحْتَمِلٌ لما أمر به.

يقال: رجل ظنون إذا كان ضعيفاً.

وقراءة (بضنين) بالضاد، أي: ما هو على الغيب ببخيل، فلا يبخل بما علمه الله تعالى.

قال ابن عاشور: "معنى ضنين بالضاد الساقطة فهو البخيل الذي لا يعطي ما عنده؛ مشتق

(١) التبيان في علوم القرآن: ص ٦١، وانظر شرح العقيدة الواسطية: (١٩٧/٢)، ولوامع الأنوار: (١/٣٤٨).

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٤٤، وشرح العقيدة الواسطية: (١٩٧/٢).

(٣) انظر: النشر: (٥٧٣/٢)، والإتحاف: ص ٣٩٨.

(٤) انظر: معاني القرآن للفراء: (٢٤٣/٣)، والحجة للفارسي: (٣٨٠/٦)، والكشف: (٣٦٤/٢)، والموضح:

(٣/١٣٤٤)، والمختار: (٥٩٦/٢).

من الضن بالضاد مصدر ضن، وإذا بخل، ومضارعه بالفتح والكسر. فيجوز أن يكون على معناه الحقيقي، أي: وما صاحبكم ببخيل أي: بما يوحي إليه وما يخبر به عن الأمور الغيبية طلبا للانتفاع بما يخبر به بحيث لا يبتئكم عنه إلا بعوض تعطونه، وذلك كناية عن نفي أن يكون كاهنا أو عرفا يتلقى الأخبار عن الجن... ويجوز أن يكون ضنين مجازا مرسلا في الكتمان بعلاقة اللزوم؛ لأن الكتمان بخل بالأمر المعلوم للكاتم، أي: ما هو بكاتم الغيب، أي: ما يوحي إليه... وأما معنى (ظنين) بالطاء المشالة؛ فهو فعيل بمعنى مفعول، مشتق من الظن بمعنى التهمة، أي: مظنون. ويراد إنه مظنون به سوء، أي أن يكون كاذبا فيما يخبر به عن الغيب، وكثر حذف مفعول ظنين بهذا المعنى في الكلام حتى صار الظن يطلق بمعنى التهمة، فعدي إلى مفعول واحد. ^(١)أه.

”وكلا القراءتين تتضمن معنى صحيحا فقد نزه الله ﷺ رسوله كليهما؛ أحدهما بطريق النطق، والثاني بطريق اللزوم عما يضاف مقصود الرسالة من الكتمان الذي هو الضنة والبخل والتبديل والتغيير الذي يوجب التهمة. فإن الرسالة لا يتم مقصودها إلا بأمرين: أدائها من غير كتمان، وأدائها على وجهها من غير زيادة ولا نقصان، والقراءتان كالأيتين فتضمنت إحدهما - وهي قراءة الضاد - تنزيهه عن البخل؛ فإن الضنين هو البخيل. وفيه معنى آخر، وهو أنه على ثقة من الغيب الذي يخبر به، فلا يخاف أن ينتقض ويظهر الأمر بخلاف ما أخبر به كما يقع الكهان وغيرهم ممن يخبر بالغيب؛ فإن كذبهم أضعاف صدقهم، وإذا أخبر أحدهم بخبر لم يكن على ثقة منه، بل هو خائف من ظهور كذبه، فإقدام هذا الرسول على الأخبار بهذا الغيب العظيم الذي هو أعظم الغيب؛ واثقا به، مقيما عليه، مبديا له في كل مجمع، ومعيدا مناديا به على صدقه، مجلبا به على أعدائه، من أعظم الأدلة على صدقه. وأجمع المفسرون على أن الغيب ههنا القرآن والوحي. وأما قراءة من قرأ بظنين بالطاء فمعناه المتهم... والمعنى وما هذا الرسول على القرآن بمتهم، بل هو أمين لا يزيد.“ ^(٢)؛ فإن قيل: إن قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾

(١) التحرير والتنوير: (١٦٢/٢١). وانظر: مجموع الفتاوى: (٣١٨/٤).

(٢) انظر: التبيان في أقسام القرآن: (١٢٥-١٢٧)، وانظر: لوامع الأنوار: (١٦٢/١)، وشرح العقيدة الطحاوية: ص ١٨٤، ٤٣٦، ٤٣٢.

يشعر بأنه من إحداه الرسول أجيب بأن لفظ "رسول" معرف بأنه مبلغ عن مرسله وهو سبحانه لم يقل إنه قول ملك أو قول نبي وإنما قال "قول رسول" فعلم بذلك أنه الرسول بلغه عن مرسله لا أنه أنشأه من جهة نفسه، فالإضافة هنا للتبليغ. (١)

* * *

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية: ص ١٨٣.

المبحث الثاني

القراءات الشاذة

وفيه قسمان:

- **الأول:** القسم النظري: التعريف بالقراءات الشاذة وحكم الاحتجاج بها
- **الثاني:** تطبيقات على القراءات الشاذة التي لها علاقة بمسائل الاعتقاد.

القسم النظري

التعريف بالقراءات الشاذة وحكم الاحتجاج بها

الشاذ في اللغة: مصدر شذَّ يشذ، يقال: شذَّ الرجل، إذا انفرد وافترق عن أصحابه^١. والقراءة الشاذة عند علماء القراءات هي: القراءة التي اختل فيها ركن من أركان القراءة المتواترة^٢.

قال ابن الجزري: "كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها، ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أو عن أكبر منهم؛ هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف؛ صرح بذلك الإمام أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، ونص عليه في غير موضع الإمام أبو محمد مكي بن أبي طالب وكذلك الإمام أبو العباس أحمد بن عمار المهدي، وحققه الإمام الحافظ أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة، وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافه"^٣هـ.

(١) انظر: مقييس اللغة: (١٨٠/٣)، مادة: (ش.ذ.ذ.).

(٢) الأركان الثلاثة هي: التواتر، وموافقة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وموافقة اللغة العربية ولو

بوجه. انظر: الإبانة: ص ٣٩، والمرشد الوجيز: ص ١٧١، والنشر: (١٤/١)، والإتقان: (٢٧٣/١).

(٣) النشر: (٩/١).

والقراءة الشاذة تشمل، الأحاد التي صح سندها وخالفت الرسم والعربية، والتي لم يصح سندها، والمرج الذي زيد على وجه التفسير، وأما الموضوع الذي لا أصل له، فلا يعد قراءة لعدم ثبوته أصلاً.

وقد قصر الفقهاء والأصوليون القراءات الشاذة على القراءة التي صح سندها، ووافقت اللغة العربية ولو بوجه، وخالفت المصحف!

وهذه القراءات الشاذة يتوقف فيها من حيث ثبوت قرآنيته، فلا يحكم بكونها قرآناً، ولا يكفر منكرها.

ولا تجوز الصلاة بها على الراجح من أقوال العلماء. قال ابن جرير الطبري: "كل ما صح عندنا من القراءات أنه علمه رسول الله ﷺ لأتمته من الأحرف السبعة التي أذن الله له ولهم أن يقرؤوا بها القرآن فليس لنا أن نخطيء من قرأ به إذا كان ذلك موافقاً لخط المصحف، فإن كان مخالفاً لخط المصحف لم نقرأ به، ووقفنا عنه وعن الكلام فيه." أهـ. وقال مكي بن أبي طالب: "فإن سأل سائل فقال: فما الذي يقبل من القرآن الآن فيقرأ به، وما الذي لا يقبل ولا يقرأ به، وما الذي يقبل ولا يقرأ به؟ فالجواب أن جميع ما روى في القرآن على ثلاثة أقسام:

قسم يقرأ به اليوم وذلك ما اجتمع فيه ثلاث خلال وهن: أن ينقل عن الثقات عن النبي ﷺ، ويكون وجهه في العربية التي نزل بها القرآن سائغاً، ويكون موافقاً لخط المصحف. فإذا اجتمعت فيه هذه الثلاث قرئ به، وقطع على مغيبه وصحته وصدقه؛ لأنه أخذ عن إجماع من جهة موافقة خط المصحف، وكفر من جرده، والقسم الثاني: ما صح نقله عن الأحاد، وصح وجهه في العربية، وخالف لفظه خط المصحف فهذا يقبل ولا يقرأ به؛ لعلتين:

إحدهما: أنه لم يؤخذ بإجماع إنما أخذ بأخبار الأحاد، ولا يثبت قرآن يقرأ به بخبر الواحد. والعلة الثانية: أنه مخالف لما قد أجمع عليه، فلا يقطع على مغيبه وصحته، وما لم

(١) انظر: مجموع الفتاوى: (٣٩٤/١٣)، والفروق في مباحث الكتاب والسنة عند الأصوليين لهشام السعيد: ص ١٠٥ وما بعدها.

(٢) الإبانة: ص ٦٠، وانظر: جامع البيان: (٥٣/١).

يقطع على صحته لا يجوز القراءة به، ولا يكفر من جرده، وليئس ما صنع إذا جرده. والقسم الثالث: هو ما نقله غير ثقة أو نقله ثقة ولا وجه له في العربية، فهذا لا يقبل وإن وافق خط المصحف. ^٣أ.هـ.

وأما من ناحية الاحتجاج بالقراءات الشاذة، فاختلاف العلماء في ذلك، والصحيح الاحتجاج بها في الأحكام والتفسير والعقائد؛ إن صح سندها، فهي كخبر الآحاد، ما لم تخالف القراءة المتواترة، فإن خالفت المتواترة فترد. قال ابن عبد البر: "أجمع العلماء أن ما في مصحف عثمان بن عفان - وهو الذي بأيدي المسلمين اليوم في أقطار الأرض حيث كانوا - هو القرآن المحفوظ الذي لا يجوز لأحد أن يتجاوزَه، ولا تحل الصلاة لمسلم إلا بما فيه، وأن كل ما روي من القراءات في الآثار عن النبي ﷺ أو عن أبي أو عمر ابن الخطاب أو عائشة أو ابن مسعود أو ابن عباس أو غيرهم من الصحابة - رضي الله عنهما - مما يخالف مصحف عثمان المذكور لا يقطع بشيء من ذلك على الله عز وجل، ولكن ذلك في الأحكام يجري في العمل مجرى خبر الواحد. وإنما حل مصحف عثمان ﷺ هذا المحل؛ لإجماع الصحابة وسائر الأمة عليه، ولم يجمعوا على ما سواه، وبالله التوفيق. ويبين لك هذا أن من دفع شيئاً مما في مصحف عثمان كفر، ومن دفع ما جاء في هذه الآثار وشبهها من القراءات لم يكفر. ومثل ذلك من أنكر صلاة من الصلوات الخمس، واعتقد أنها ليست واجبة عليه كفر، ومن أنكر أن يكون التسليم من الصلاة، أو قراءة أم القرآن، أو تكبيرة الإحرام فرضاً لم يكفر ونوظر، فإن بان له فيه الحجة، وإلا عذر إذا قام له دليله، وإن لم يقر له على ما ادعاه دليل محتمل، هجر وبدع؛ فكذا ما جاء من الآيات المضافات إلى القرآن في الآثار، فقف على هذا الأصل. ^٣أ.هـ.

ويقول الشنقيطي: "فإن قيل: جاء في بعض قراءات الصحابة (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) كما ذكره الطبري، وابن المنذر وغيرهما، عن أبي بن كعب، وابن مسعود، وابن عباس - رضي الله عنهما - فالجواب من وجهين:

(١) نقل قوله هذا ابن الجزري في النشر: (١٣/١).

(٢) التمهيد لابن عبد البر: (٤/٢٧٨).

الأول: أن هذه القراءة لم تثبت قرآناً؛ لإجماع الصحابة على عدم كتبها في المصاحف العثمانية، وما ذكره الصحابي على أنه قرآن، ولم يثبت كونه قرآناً، ذهب كثير من أهل العلم إلى أنه لا يستدل به على شيء، وهو مذهب مالك والشافعي، ووجهه أنه لما لم يذكره إلا لكونه قرآناً، فبطل كونه قرآناً بطل من أصله، فلا يحتج به على شيء، وقال بعض أهل العلم: إذا بطل كونه قرآناً لم يمنع ذلك من الاحتجاج به، كأخبار الأحاد، التي ليست بقرآن، فعلى القول الأول: فلا إشكال، وعلى الثاني: فيجيب عنه بأن القراءة المذكورة تخالف القراءة المجمع عليها المتواترة، وما خالف المتواتر المجمع عليه إن لم يمكن الجمع بينهما فهو باطل. "أ.هـ. فعلى هذا فالقراءة الشاذة إن خالفت القراءة المتواترة ولم يمكن الجمع بينهما فترد.

القسم التطبيقي

• الموضوع الأول: ﴿ رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [البقرة: ١٢٩]

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا ﴾ فقرأ أبي -رضي الله عنهما- (وَأَبْعَثْ فِيهِمْ فِي آخِرِهِمْ) بزيادة (فِي آخِرِهِمْ)، وقرأ جمهور القراء بتركها (وَأَبْعَثْ فِيهِمْ)^(١).

فقراءة أبي تفيد أن دعوة إبراهيم ﷺ كانت أن يبعث في آخرهم، وقراءة جمهور القراء تفيد أن الله سبحانه وتعالى اصطفى هذه الأمة ابتداء ليبعث فيهم آخر الرسل وأشرفهم محمد ﷺ، فمحمد ﷺ هو آخر الرسل إلى أهل الأرض، بدليل الكتاب والسنة وإجماع المسلمين^(٢)، وهو خاتم النبيين، إذ لا نبي بعده. قال تعالى: ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

(١) أضواء البيان: (٥/ ٢٤٨).

(٢) انظر: البحر المحيط: (١/ ٦٣١) و الجامع لأحكام القرآن: (٢/ ١٢٥)، وقراءة أبي ﷺ شاذة لمخالفتها رسم المصحف.

(٣) انظر: معارج القبول: (٣/ ١١٤) وما بعدها، ولوامع الأنوار: (٢/ ٢٧٧)، والإرشاد إلى صحيح الاعتقاد: ص ٢١٠-٢١٦.

قال الشنقيطي: "لم يبين هنا من هذه الأمة التي أجاب الله بها دعاء نبيه إبراهيم وإسماعيل، ولم يبين هنا أيضا هذا الرسول المسؤول بعثه فيهم من هو؟ ولكنه بين في سورة الجمعة أن تلك الأمة العرب، والرسول هو سيد الرسل محمد ﷺ، وذلك في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٢﴾ وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٣﴾﴾ [الجمعة: ٢-٣]. لأن الأميين العرب بالإجماع، والرسول المذكور نبينا محمد ﷺ إجماعا، ولم يبعث رسول من ذرية إبراهيم وإسماعيل إلا نبينا محمد ﷺ وحده. ثبت في الصحيح أنه هو الرسول الذي دعا به إبراهيم، ولا ينافي ذلك عموم رسالته ﷺ إلى الأسود والأحمر". أهـ.

وقد دلت قراءة أبي رضي الله عنه على أن محمدا ﷺ هو آخر الرسل إلى أهل الأرض كما دلت هذه القراءة على اصطفاء هذه الأمة بهذا الرسول وعلى أن هذه الأمة هي آخر الأمم.

• الموضوع الثاني: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣]

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ﴾؛ فقرأ جمهور القراء (أُمَّةً وَاحِدَةً)، وقرأ عبد الله بن مسعود وأبي - رضي الله عنهما - (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَآخْتَلَفُوا فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ) بزيادة (فاختلفوا).^(١)

فقد أخبر الله سبحانه وتعالى في هذه الآية أن الناس كانوا أمة واحدة؛ مجتمعة على دين واحد وملة واحدة، ولم تدل قراءة الجمهور على أي شيء كان اجتماعهم، هل على الحق أم الباطل؟

أما قراءة: (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَآخْتَلَفُوا) فدللت على أن اجتماعهم كان على ملة التوحيد، ثم كان التفرق والاختلاف والشرك بالله تعالى، خلافاً لمن زعم أن الأصل في

(١) أضواء البيان: (١٥٣/١)، وانظر: جامع البيان: (٨٣/٣)، والرسل والرسالات: ص ١٦٣.

(٢) انظر: البحر المحيط: (١٤٤/٢)، والجامع لأحكام القرآن: (٣٢/٣)، والقراءتان شاذتان لمخالفتهما رسم المصحف.

البشرية الوثنية والشرك ثم كان التوحيد، أو أنهم كانوا أمة واحدة في خلوصهم عن الشرائع، وجهلهم بالحقائق، لأن بعث الرسل ترتب على الاختلاف الناشئ بعد الاتفاق على الحق؛ كما يقتضيه التفريع على جملة ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ بالفاء في قوله: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾^(١).

ف(كان) في الآية هي كان الناقصة التي بمعنى المضي والانقضاء، والمقصود بالناس هنا هم المؤمنون، ولذا احتاج الكلام إلى تقدير (فاختلفوا) الذي تؤيده قراءة عبد الله وأبي -رضي الله عنهما-، وأما على تقديرهم كفاراً، فالبعثة تكون إليهم، ولا يحتاج الكلام إلى تقدير مضمّر، ولولا أن القرينة صرفت عن هذا المعنى لكان هو المتبادر.^(٢)

قال القرطبي: "لفظة (كان) على هذه الأقوال على بابها من المضي المنقضي. وكل من قدر الناس في الآية مؤمنين، قدر في الكلام فاختلّفوا فبعث، ودل على هذا الحذف: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ﴾ أي كان الناس على دين الحق فاختلّفوا فبعث الله النبيين، مبشرين من أطاع ومنذرين من عصى. وكل من قدرهم كفاراً كانت بعثة النبيين إليهم. ويحتمل أن تكون (كان) للثبوت، والمراد الإخبار عن الناس الذين هم الجنس كله أنهم أمة واحدة في خلوصهم عن الشرائع، وجهلهم بالحقائق، لولا من الله عليهم، وتفضله بالرسول إليهم. فلا يختص (كان) على هذا التأويل بالمضي فقط، بل معناه معنى قوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَفْوَرًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ١٥٢] "أ.هـ."^(٣)

وأصل الشرك في العالم وأوله وقوعاً في الأرض كان في قوم نوح -عليهم السلام- حين غلوا في الصالحين وفي تعظيمهم، وقد ذكر الله تعالى صنيعهم ذلك في القرآن فقال سبحانه عنهم: ﴿وَقَالُوا لَا تَنْزِيلَ الْهَتَكُ وَلَا تَنْزِيلٌ وَدَا وَلَا سَوَاعَا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: ٢٣]. وجاء في الأثر عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أن هؤلاء كانوا

(١) انظر: معالم التنزيل: (١٨٦/١)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير: (٢٥٠/١)، والتفسير الكبير للرازي:

(١٠/٦)، وشرح العقيدة الطحاوية: ص ٣١٤ وما بعدها، وإغاثة اللهفان لابن القيم: (٢٠٤/٢).

(٢) انظر: فتح القدير للشوكاني: (١٣٧/١)، والتحرير والتنوير لابن عاشور: (٣٠٢/٢).

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: (٢٢/٣)، وانظر: اللباب في علوم الكتاب: (٥٠٠/٣).

رجالاً صالحين من قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان لأقوامهم نصب أنصاباً لهم في مجالسهم وتسميتها باسمهم ؛ وبقوا على هذا زمناً فلما نسخ العلم عبدت. (١)
 قال شارح الطحاوية: "الإقرار بالربوبية أمر فطري، والشرك حادث طارئ" (٢).
 وأما القول بأن الشرك هو الأصل في الأرض فمردود بقول الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِلنَّاسِ إِلَّا أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ فَاخْتَلَفُوا ﴾؛ وحديث: (إني خلقت عبادي حنفاء، فاجتالتهم الشياطين) (٣)؛ وترده أيضاً قراءة ابن مسعود ؓ؛ قال ابن تيمية: "وقوله: ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾، أي: على الحق وهو دين الإسلام، فاختلَفوا كما ذكر ذلك في سورة يونس؛ هذا قول الجمهور؛ وهو الصواب؛ وقد قيل كانوا أمة واحدة على الباطل وهو من الباطل؛ فدين الله تعالى الذي ارتضاه لنفسه دين واحد في الأولين والآخرين؛ وهو عبادة الله وحده لا شريك له، وهذا هو دين الإسلام" (٤)

وقال أبو حيان مرجحاً كون التوحيد هو الأصل: "رجح كونهم أمة واحدة في الإيمان بقوله: ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾. وإنما بعثوا حين الاختلاف، ويؤكد قراءة عبد الله (أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا). ويقول: ﴿ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾، فهذا يدل على أن الاتفاق كان حصل قبل البعث والإنزال، وبدلالة العقول؛ إذ النظر المستقيم يؤدي إلى الحق، ويكون آدم بعث إلى أولاده، وكانوا مسلمين، وبالولادة على الفطرة، وبأن أهل السفينة كانوا على الحق، وبإقرارهم في يوم النذر، ويظهر أن هذا القول هو الأرجح؛ لقراءة عبد الله، وللتصريح بهذا المحذوف في آية أخرى، وهو قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِلنَّاسِ إِلَّا أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ فَاخْتَلَفُوا ﴾ [يونس: ١٩]. والقرآن يفسر بعضه بعضاً" (٥)

• الموضوع الثالث: ﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] [آل عمران: ٢]

(١) انظر: فتح الباري: (٨٦٢/٨).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ٣١٤.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، برقم (٢٨٦٥)، وأحمد في مسنده: (١٦٢/٤).

(٤) الضفدية لابن تيمية (٢/ ٣٠٧).

(٥) البحر المحيط: (١٤٤/٢).

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿الْقِيَوْمُ﴾ فقرأ المطوعي^(١) (الْقِيَامُ) بفتح الياء مشددة بعدها ألف على زنة (فَعَالٍ)، وقرأ جمهور القراء (الْقِيَوْمُ) بضم الياء مشددة بعدها واو^(٢).

القيوم (فيعول) من "الْقِيَامُ"، والقيَام (فيعال) صيغة مبالغة، وأصلهما من قَوِّم الشيء يَقَوِّمُ تَقْوِيماً، إذا سوّاه وعدّله، وأزال عوجَه، وقام بالأمر إذا دبره. قال ابن قتيبة: "ومن صفاته: (الْقِيَوْم) و(الْقِيَام)، وقرئ بهما جميعاً، وهما (فيعول) و(فيعال)، من قمت بالشيء؛ إذا وليته، كأنه القيّم بكل شيء، ومثله في التقدير: دَيَّرَ وديَّارٌ" أ.هـ.^(٣)

وتدل القراءتان على جواز تسمية الله سبحانه وتعالى بالقيوم، وبالقيَام. وقد جاء في الحديث: "ولك الحمد أنتَ قِيَامُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ"، وفي رواية: "أَنْتَ قِيَمُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ"^(٤). قال ابن تيمية: "وقد قرأ طائفة من السلف: 'الْحَيُّ الْقِيَامُ'، ولم يقرأ أحد قط: 'كونوا قِيَامِينَ بالقسط'، لأن المقصود أمرهم أن يقوموا بالقسط، والأمر طلب فعل يُحدِثه المأمور. بخلاف الخبر عن الموصوف بأنه صَيَّغٌ، فإنه خبر عن صفة ثابتة له. ولهذا جاء في أسماء الله 'الْقِيَامُ'، ولم يجيء 'الْقَوَامُ'" أ.هـ.^(٥)

والقيوم هو السيد الذي يدبر الأمور ويسوسها، أما القيوم فهو الذي بلغ مطلق الكمال في وصفه على الدوام، وهو القائم بذاته فلا يحتاج إلى غير، وهو القائم على كل

(١) هو: أبو العباس الحسن بن سعيد بن جعفر العباداني المطوعي، نزيل إصطخر شيخ القراء في عصره،

ولد سنة (٢٧٠هـ)، كان رأساً في القرآن وحفظه، توفي سنة (٣٧١هـ). انظر: غاية النهاية: (١/٢١٣).

(٢) انظر: المصاحف لابن أبي داود: (١/٣٠٩)، والبحر المحيط: (٢/٢٧٨)، والإتحاف: ص ٢٠٧، وقراءة المطوعي لا يقرأ بها وهي خارجة عن القراءات العشر المتواترة.

(٣) تفسير غريب القرآن: ص ٧، وانظر: الصحاح للجوهري: (٥/٢٠١٧)، ولسان العرب لابن منظور: (٣/١٤٩) مادة (ق.وم).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التهجد، باب التهجد بالليل، برقم (١١٢٠)، وكتاب التوحيد، باب قوله

تعالى: ﴿وَمِنْ ذِكْرِهِمْ كَذِبُهُمْ كَاتِبَةٌ﴾ برقم (٧٤٤٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب النداء الأكيد

إلى قيام ليلة القدر، برقم (١٨٠٨)، وأحمد في مسنده: (١/٢٩٨، ٣٥٨).

(٥) جامع المسائل لابن تيمية (٥/١٦٥)

شيء حتى لا يتصور وجود شيء، ولا دوامه إلا به، فجميع الموجودات مفتقرة إليه، ولا قوام لها بدونه، وهو سبحانه مستغنٍ عنها.^(١)

واسم القيوم، والقيام، والقيم؛ يدل على ذات الله تعالى وعلى صفة القيومية بدلالة المطابقة، وعلى صفة القيومية وحدها بدلالة التضمن، كما أنه يدل على الوجود، والبقاء، والغنى بالنفس؛ وسائر أنواع الكمال في الذات، والصفات، والأفعال؛ بدلالة اللزوم.^(٢)

والقيومية صفة ذاتية ثابتة لله؛ بدلالة الكتاب والسنة. ودوام الحياة والقيومية من دلائل دوام الملك والربوبية، وكمال الصفات الإلهية، وكل صلاح أو فعل تراه في الخلق فإنما هو أثر من آثار قيوميته؛ ولهذا قيل أن (الحي والقيوم) هما الاسم الأعظم لله تعالى. قال الطحاوي: "أعلم أن هذين الاسمين، أعني: الحي القيوم مذكوران في القرآن معا في ثلاث سور - كما تقدم^(٣) - وهما من أعظم أسماء الله الحسنی، حتى قيل أنهما الاسم الأعظم، فإنهما يتضمنان إثبات صفات الكمال أكمل تضمن وأصدق، ويدل القيوم على معنى الأزلية والأبدية ما لا يدل عليه لفظ القديم. ويدل أيضا على كونه موجودا بنفسه، وهو معنى كونه واجب الوجود.

والقيوم أبلغ من القيام؛ لأن الواو أقوى من الألف، ويفيد قيامه بنفسه، باتفاق المفسرين وأهل اللغة، وهو معلوم بالضرورة. وهل تفيد إقامته لغيره وقيامه عليه؟ فيه قولان، أحدهما؛ أنه يفيد ذلك. وهو يفيد دوام قيامه وكل قيامه، لما فيه من المبالغة، فهو سبحانه لا يزول ولا يافل، فإن الأفل قد زال قطعاً، أي: لا يغيب ولا ينقص ولا يفنى ولا يعدم، بل هو الدائم الباقي الذي لم يزل ولا يزال، موصوفاً بصفات الكمال.^(٤)

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية: ص ٨٩-٩٢، والصواعق المرسله لابن القيم: (٤/١٢٢٨-١٢٢٩)، ومعارج القبول: (١/٢٠٧-٢٠٩)، وجامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير: (٤/٢٣٢)، وشرح ابن القيم لأسماء الله الحسنی للأشقر: ص ١٣٣-١٣٦.

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية: ص ٩٠-٩٢، وشرح ابن القيم لأسماء الله الحسنی للأشقر: ص ١٣٣-١٣٦، وشرح أسماء الله الحسنی في ضوء الكتاب والسنة لسعيد القحطاني: ص ١٥٦-١٥٧.

(٣) يعني قوله تعالى في سورة البقرة وفي سورة آل عمران: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، وفي طه: ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَرَوْهُ لِحَيِّ الْقَيُّومِ﴾.

(٤) شرح العقيدة الطحاوية: ص ٩٠-٩١، وانظر: تفسير ابن كثير: (١/٣٠٨)، وجامع المسائل: (١/٣٨).

• الموضع الرابع: ﴿ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنُوا بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ

شَهِيدًا ﴾ [النساء: ١٥٩]

القراءات الواردة في الآية:

قرأ أبي ﴿ إِلَّا لِيُؤْمِنُوا بِهِ ﴾ بضم النون و(قبل موتهم) بميم بعد الهاء، وقرأ الجمهور (لِيُؤْمِنُوا) بفتح النون، وحذف الميم (موته).^(١)

و(إن) على القراءتين نافية، و(من أهل الكتاب) صفة لموصوف تقديره: أحد، والضمير المجرور (به) عائد على عيسى -عليهم السلام- أي: ليؤمنن بعيسى.

أما الضمير في (موته)، فعلى قراءة أبي ﴿ (موتهم) يعود إلى أهل الكتاب. فكل كتابي لا يموت حتى يؤمن بعيسى -عليهم السلام-^٢، وهذا حكاية للواقع، لأن كل محتضر ينجلي له ما كان جاهلا به، فيؤمن به لكن لا ينفعه إيمانه، كما قال تعالى: ﴿ وَإِنَّ

مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنُوا بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴾ [النساء: ١٨]

وأما قراءة الجمهور فيحتمل أن يعود الضمير في قوله تعالى: (قبل موته) أمرين:

الأول: أن يعود الضمير إلى أهل الكتاب، فكل كتابي تحضره الوفاة، فإنه يؤمن بعيسى -عليهم السلام-، فكل من نزل به الموت لم تخرج نفسه حتى يتبين الحق من الباطل، لأنه وقت غرغرة الروح.

الثاني: أن يعود الضمير إلى عيسى -عليهم السلام-، أي: ما من أحد من أهل الكتاب حيا عند نزول عيسى -عليهم السلام- إلا ليؤمنن به قبل موت عيسى -عليهم السلام-، وذلك عند اقتراب الساعة، وظهور علاماتها الكبرى، فعند نزول عيسى في آخر الزمان لا يبقى أحد من أهل الكتاب إلا ويؤمن بالمسيح -عليهم السلام-^٣. ورجح

(١) انظر: البحر المحيط: (٣/ ٣٨٦) والجامع لأحكام القرآن: (٤/ ١٤٣)، وقراءة أبي ﴿ شاذة لمخالفتها رسم المصحف.

(٢) اختلف في مرجع الضمير هل هو لعيسى ﷺ، أو لمحمد ﷺ؟ والأشهر أنه لعيسى ﷺ. انظر: تفسير القرآن العظيم: (١/ ٥٧٧).

(٣) انظر: شرح العقيدة الواسطية: (١/ ٣٨٧)، ولوامع الأنوار: (٢/ ٩٤).

هذا القول الطبري، وتبعه ابن كثير^(١). قال ابن تيمية في ترجيح عودة الضمير على عيسى - عليهم السلام -: "هذا عند أكثر العلماء معناه قبل موت المسيح، وقد قيل: قبل موت اليهودي، وهو ضعيف كما قيل: أنه قبل موت محمد، وهو أضعف، فإنه لو آمن به قبل الموت لنفعه إيمانه به؛ فإن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرر. وإن قيل: المراد به الإيمان الذي يكون بعد الغررة لم يكن في هذا فائدة؛ فإن كل أحد بعد موته يؤمن بالغيب الذي كان يجده، فلا اختصاص للمسيح به؛ ولأنه قال قبل موته، ولم يقل بعد موته؛ ولأنه لا فرق بين إيمانه بالمسيح وبمحمد صلوات الله عليهما وسلامه، واليهودي الذي يموت على اليهودية يموت كافرا بمحمد والمسيح عليهما الصلاة والسلام؛ ولأنه قال ﴿ وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ﴾ وقوله ﴿ لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ ﴾ فعل مقسم عليه، وهذا إنما يكون في المستقبل، فدل ذلك على أن هذا الإيمان بعد إخبار الله بهذا، ولو أريد به قبل موت الكتابي؛ لقال وإن من أهل الكتاب إلا من يؤمن به لم يقل (ليؤمنن به)، وأيضا فإنه قال: ﴿ وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ﴾ وهذا يعم اليهود والنصارى؛ فدل ذلك على أن جميع أهل الكتاب اليهود والنصارى يؤمنون بالمسيح قبل موت المسيح وذلك إذا نزل آمنت اليهود والنصارى بأنه رسول الله، ليس كاذبا كما تقول اليهود، ولا هو الله كما تقوله النصارى؛ والمحافظة على هذا العموم أولى من أن يدعى أن كل كتابي ليؤمنن به قبل أن يموت الكتابي فإن هذا يستلزم إيمان كل يهودي ونصراني؛ وهذا خلاف الواقع، وهو لما قال ﴿ وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ﴾ دل على أن المراد بإيمانهم قبل أن يموت هو، علم أنه أريد بالعموم عموم من كان موجودا حين نزوله؛ أي لا يتخلف منهم أحد عن الإيمان به، لا إيمان من كان منهم ميتا.^(٢)

(١) انظر: جامع البيان: (٣٧٩/٩)، والمحزر الوجيز: (٣٠٥/٤)، والبحر المحيط: (٤٠٨/٣)، والجامع لأحكام القرآن: (١١/٦)، وتفسير القرآن العظيم: (٥٧٦/١)، واللباب: (١١٨/٧)، وأضواء البيان: (١٢٩/٧)، وتيسير الكريم المنان: (٤٠٢/١).

(٢) الجواب الصحيح (٤ / ٣٤ - ٣٦)

وقد ثبت في الحديث نزول عيسى -عليهم السلام-، وقتله الدجال، ووضعه الجزية، وإيمان أهل الكتاب به مع المسلمين^١.

قال السفاريني: "ونزوله عليه الصلاة والسلام ثابت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة: أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿وَلِإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾^٢، أي: ليؤمنن بعيسى قبل موت عيسى، وذلك عند نزوله من السماء آخر الزمان، حتى تكون الملة واحدة؛ ملة إبراهيم حنيفاً مسلماً^٣. أه^٤ ونزول عيسى -عليهم السلام- وقتله الدجال حق وصدق عند أهل السنة، للنصوص الواردة في ذلك، وليس في العقل ولا في الشرع ما يبطله، فوجب إثباته، وقد أنكر ذلك بعض المعتزلة والجهمية ومن وافقهم، مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَكَاتَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الأحزاب: ٤٠]. وبغيرها من النصوص التي تدل على ختم النبي ﷺ للنبوة، وإجماع المسلمين أنه لا نبي بعد نبينا ﷺ، وأن شريعته مؤبدة إلى يوم القيامة ولا تنسخ. وهذا استدلال فاسد باطل؛ إذ ليس المراد بنزول عيسى -عليهم السلام- في آخر الزمان أنه ينزل نبياً بشرع ينسخ شريعة محمد ﷺ التي جاء بها من عند الله تعالى، وإنما ينزل حكماً مقسطاً يحكم بشرعنا؛ بل ويحيي من أمور شرعنا ما هجره الناس^٥.

الموضع الخامس: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]
القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ فقرأ مجاهد وابن محيصن بفتح الميم الثانية (وَمُهَيْمِنًا)، وقرأ جمهور القراء بكسرها (وَمُهَيْمِنًا)^(٤).

(١) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب نزول عيسى عليه السلام برقم (٣٤٤٨)، ومسلم في

صحيحه، كتاب الإيمان، باب عيسى ابن مريم حاكماً بشريعة محمد ﷺ برقم (٢٤٢).

(٢) لوامع الأنوار ١/ ٩٤، وانظر: الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد ٢٣٣-٢٣٤.

(٣) انظر: شرح العقيدة الواسطية: (١/ ٦٦-٦٧)، والإرشاد إلى صحيح الاعتقاد: ص ٢٢٣-٢٢٤.

(٤) انظر: مختصر شواذ القرآن لابن خالويه: ص ٣٢، وإعراب القراءات الشواذ للعكبري، والإتحاف: ص ٢٥٤.

وقراءة مجاهد لا يقرأ بها، وهي خارجة عن القراءات العشر المتواترة.

مُهَيِّمًا) على قراءة كسر الميم اسم فاعل، أي: القرآن أمين على ما قبله من الكتب، فما أخبر به أهل الكتاب عن كتبهم إن كان في القرآن صدق، وإن خالفه كُذِّب. وأما قراءة فتح الميم اسم مفعول، والمعنى: أن القرآن مشهود عليه من عند الله تعالى بأنه مصان من التحريف والتبديل، فهو كقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٢]، وكلا المعنيين حق وصدق؛ فالقرآن "مهيمن على كل كتاب أنزل؛ لا نسخ له بعده؛ ولا تغيير؛ ولا تحويل؛ ولا تبديل"؛ قال ابن تيمية: "والناسخ مهيمن على المنسوخ، قاض عليه"^٢.

والضمير في (عليه) على قراءة ابن محيصر عائد على الكتاب الأول ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ والمراد به القرآن، فتعريفه للعهد، وعلى قراءة الجمهور عائد على الكتاب الثاني ﴿مِنَ الْكِتَابِ﴾ والمراد به جنس يشمل الكتب المتقدمة، فتعريفه للجنس.^٣ والمهيمن في اللغة الرقيب، واختلف في معنى المهيمن على عدة أقوال:

- ١- أمين على ما قبله من الكتب السابقة، ومعنى أمانة القرآن على ما قبله من كتب سماوية أنه رقيب وحافظ لما فيها من حق، وهو يحكم عليها، ولا تحكم عليه فما وافقه منها فهو حق، وما خالفه منها فهو باطل.
- ٢- مصدقا على ما أخبر من الكتب السابقة.
- ٣- شاهداً على ما سبقه، فهو مشتمل على ما اشتملت عليه الكتب السماوية السابقة.

قال ابن كثير: "وهذه الأقوال كلها متقاربة المعنى، فإن اسم "المهيمن" يتضمن هذا كله، فهو أمين وشاهد، وحاكم على كل كتاب قبله، جعل الله هذا الكتاب العظيم، الذي أنزله آخر الكتب وخاتمها، أشملها، وأعظمها، وأحكمها؛ حيث جمع فيه محاسن ما قبله، وزاده من الكمالات ما ليس في غيره؛ فلهذا جعله شاهداً، وأميناً، وحاكماً عليها كلها، وتكفل تعالى بحفظه بنفسه الكريمة، فقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ

(١) معارج القبول: (٣ / ١٠٩٩)، وانظر: الإيمان بالقرآن: ص ٧٤.

(٢) مجموع الفتاوى: (١٧ / ١٩٧).

(٣) انظر: البحر المحيط: (٣ / ٥٠٢)، والتحرير والتنوير: (٦ / ٢٢١).

لِحِفْظُونِ ﴿ [الحجر: ٩] ”أ.هـ. قال الشوكاني: ” القرآن صار شاهدا بصحة الكتب المنزلة، ومقررا لما فيها مما لم ينسخ، وناسخا لما خالفه منها، ورقيبا عليها، وحافظا لما فيها من أصول الشرائع، وغالبا لها؛ لكونه المرجع في المحكم منها والمنسوخ، ومؤتمنا عليها؛ لكونه مشتملا على ما هو معمول به منها، وما هو متروك ”^٢؛ وقال ابن تيمية: ” أنزل عليه (أي على النبي -صلى الله عليه وسلم-) الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب، ومهيمننا عليه؛ فصدق كتابه ما بين يديه من كتب السماء..وهيمن على ما بين يديه من الكتاب، وذلك يعم الكتب كلها شاهدا وحاكما ومؤتمنا، يشهد بمثل ما فيها من الأخبار الصادقة، وقرر ما في الكتاب الأول من أصول الدين وشرائعه الجامعة التي اتفقت عليها الرسل؛ كالوصايا المذكورة في آخر الأنعام، وأول الأعراف، وسورة سبحان، ونحوها من السور المكية ”^٣

• الموضوع السادس: ﴿ قُلْ أَغْنَى اللَّهُ أَتَّخِذُ وَإِلَى فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُهُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنَّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسَدٌ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام: ١٤]

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ يُطْعِمُهُ وَلَا يُطْعَمُ ﴾ فقرأ الحسن والمطوعي (وَلَا يَطْعَمُ) بفتح الياء والعين على البناء للفاعل، وقرأ جمهور القراء (وَلَا يَطْعَمُ) بضم الياء وكسر العين على البناء للمفعول^(٤).

ومعنى قراءة الجمهور (يُطْعِمُ وَلَا يَطْعَمُ) أي يرزق خلقه سبحانه، ولا يُرْزَقُ؛ فهي دالة على الغنى المطلق له سبحانه، وأما قراءة فتح الياء (وَلَا يَطْعَمُ) أي: لا يأكل، فهو سبحانه مستغنٍ عن غيره، وهذه القراءة موافقة لأحد الأقوال في معنى اسم الله (الصَّمَدُ)، فقد فسره بعض العلماء بأنه الذي لا جوف له، ولا يأكل الطعام، وممن قال بهذا

(١) تفسير القرآن العظيم: (١٢٨/٣)، انظر: البحر المحيط: (٥١٣/٣)، وفتح القدير: (١٧٨/١)، مجموع الفتاوى ١٧ / ٤٣، الإيمان بالقرآن: ص ٧٤-٧٥.

(٢) فتح القدير: (٤٨٢/٤)، وانظر: الجواب الصحيح: (٤٢٨/٢)، والإيمان بالقرآن: ص ٧٥.

(٣) الجواب الصحيح ١/ ٦٢-٦٤.

(٤) انظر: مختصر الشواذ: ٣٦، والبحر المحيط: (٨٦/٤)، والإتحاف: ص ٢٦٠، وقراءة الحسن لا يقرأ بها وهي خارجة عن القراءات العشر المتواترة.

القول ابن مسعود، وابن عباس -رضي الله عنهما-، ومجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير وعطاء بن أبي رباح والضحاك والسدي، وغيرهم^(١).

وخص الإطعام هنا دون غيره من ضروب الإنعام؛ لأن الحاجة إليه أمس^٢.

والله تعالى منزه عن الحاجة التي هي دليل عدم استحقاق المحتاج للألوهية، وعدم صلاحيته لها؛ ولهذا قال عز وعلا: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمَّهُ مَرْيَمُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥]^(٣). قال ابن تيمية في الاستدلال بذلك على أن تنزهه عن الطعام دليل غناه المطلق واستحقاقه دون سواه للألوهية: "فهذا كلام في سياق نفي الإلهية عن المسيح وغيره، وتكفير من قال: إنه الله، أو إن الله ثالث ثلاثة، ومن اتخذه وأمة إلهين من دون الله، فبيّن غايته وغاية أمه، فقال ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمَّهُ مَرْيَمُ صِدِّيقَةٌ﴾ وهو ردّ على اليهود والنصارى.

ثم قال: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ وهو يقتضي أن أكل الطعام منافٍ للإلهية، فمن يأكل الطعام لا يصلح أن يكون إلهاً. ولولا منافاته للإلهية لم يذكر دليلاً على نفيها، فإن الدليل يستلزم المدلول عليه، فعلم أن أكل الطعام يستلزم نفي الإلهية^(٤). ثم إن كونه سبحانه في نفسه لا يأكل ولا يشرب مدح له، وتنزيهه من جهة أخرى، فإن نفس كونه يُطعم ولا يُطعم وصف اختصّ به وتفرّد به سبحانه. فالحيوان إنسهم وجنهم وبهائمهم يأكلون، فإذا قدر أنهم أطمعوا فهم يُطعمون، والملائكة وإن كانوا لا يُطعمون فهم لا يُطعمون؛ فليس هناك من يُطعم ولا يُطعم إلا الله^(٥).

• الموضوع السابع: ﴿وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾ [الأنعام: ٧٣]
القراءات الواردة في الآية:

(١) انظر: جامع البيان: (٢٨٣/١١)، والجامع لأحكام القرآن: (٣٠٨/٦)، وتفسير ابن كثير: (٢٤٣/٢)، وأضواء البيان: (٤٧٤/١).

(٢) البحر المحيط: (٨٥/٤)

(٣) انظر: جامع المسائل (١/ ١١٦)

(٤) جامع المسائل (١/ ١١٦)

(٥) انظر: جامع المسائل: (١١٨/١)، وشرح العقيدة الطحاوية: ص ٩٢.

قرأ الحسن وعباض بفتح الواو (في الصُّور). وقرأ جمهور القراء بإسكان الواو (في الصُّور)!

والصُّور على قراءة الحسن جمع (صُورَة). والمراد النفخ في الأجساد لتعاد إليها الأرواح.

أما قراءة الجمهور فاختلف في معنى الصور على قولين:

الأول: قرن ينفخ فيه نفختان، إحداهما لفناء من كان حيا على الأرض، والثانية لنشر وبعث كل ميت^٢. ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ فِيهَا يُنظَرُونَ﴾ [الزمر: ٦٨]. وهو الذي عليه جمهور المفسرين.

الثاني: جمع صورة، كالصوف جمع "صوفة". والنفخ في الصُّور عبارة عن النفخ في أجساد الموتى؛ لتعاد إليها الأرواح^٣.

والصور في لغة العرب هو القرن الذي ينفخ فيه، وبذلك فسره النبي ﷺ لما سئل عنه؛ فقال: "الصور قرن ينفخ فيه"^٤.

وقد رد القرطبي القول بأن الصور جمع صورة؛ فقال: "والصور قرن من نور ينفخ فيه، النفخة الأولى للفناء والثانية للإنشاء؛ وليس جمع صورة كما زعم بعضهم، أي ينفخ في صور الموتى على ما نبينه.... وكذا في التنزيل "ثم نفخ فيه أخرى" ولم يقل فيها، فعلم أنه ليس جمع الصورة، والأمم مجمعة على أن الذي ينفخ في الصور إسرافيل -عليهم

(١) انظر: مختصر الشواذ: ٣٨، والمحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات لابن جني: (٥٩/٢)، والبحر

المحيط: (١٦٥/٤). وقراءة الحسن لا يقرأ بها، وهي خارجة عن القراءات العشر المتواترة.

(٢) اختلف العلماء في عدد النفخات فقال بعضهم: إنها ثلاث نفخات: نفخة الفزع ثم بعدها نفخة الصعق ثم بعدها نفخة النشور. وذهب آخرون إلى أن عدد النفخات اثنتان، نفخة الصعق ونفخة النشور. انظر: جامع البيان: (٢٤١/٧)، والتذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي: ص ٢٣ وما بعدها، ومعارج القبول: (٦٦٠-٦٥٩/٢)، والقيامة الكبرى للأشقر: ص ٣٣.

(٣) انظر: جامع البيان: (٢٤١/٧)، والمفردات للراغب الأصفهاني: ص ٢٨٩، وتفسير ابن كثير: (١٤٦/٢)، والتفسير الكبير للرازي: (٣٣/١٣)، والدر المصون: (٩٨/٣)، واللباب: (٢٢٥/٨).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب ذكر البعث والصور برقم (٤٧٤٢)، وأحمد في مسنده: (١٦٢/٢)، وانظر: مقاييس اللغة: (٣٢٠٦/٣) مادة (ص.و.ر).

السلام-...قال ابن فارس: الصور الذي في الحديث كالقرن ينفخ فيه. والصور جمع صورة. وقال الجوهري: الصور القرن... وقال عمرو بن عبيد: قرأ عياض: "يوم ينفخ في الصور" فهذا يعني به الخلق...قلت: وممن قال إن المراد بالصور في هذه الآية جمع صورة أبو عبيدة، وهذا وإن كان محتملا فهو مردود بما ذكرناه من الكتاب والسنة، وأيضا لا ينفخ في الصور للبعث مرتين، بل ينفخ فيه مرة واحدة، فإسرافيل -عليهم السلام- ينفخ في الصور الذي هو القرن، والله عز وجل يحيى الصور. وفي التنزيل ﴿فَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾ [التحریم: ١٢]. أ.هـ.

الموضع الثامن: ﴿وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٥٢]

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿فَصَّلْنَاهُ﴾ فقرأ ابن محيصن والجحدري (فَصَّلْنَاهُ) بالضاد المنقوطة، وقرأ جمهور القراء بالصاد المهملة (٢).

قراءة الضاد تفيد تفضيل القرآن الكريم على بقية الكتب السماوية، ويشهد لذلك آيات كثيرة منها قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا﴾ [الزمر: ٢٣]. وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلٌ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ٤]، "فالتوراة والإنجيل والقرآن جميعها كلام الله، والقرآن أفضل الثلاثة، فلذلك كان له الهيمنة على الكتب السابقة، وإليه المرجع في الأحكام اللاحقة، والشرعة؛ والمنهاج لا بد أن يكون منه مأخوذا، والمرجع والرأي إليه أبداً" (٣).

وأما القراءة بالصاد ففيها وجهان:

الأول: بينا ما فيه من الحلال والحرام

(١) الجامع لأحكام القرآن: (٢٠/٧)، وانظر: التذكرة للقرطبي: ص ٢٢٢-٢٣٠، وشرح العقيدة الواسطية: (١٢٨/٢)، ولوامع الأنوار: (١٦١/٢-١٦٧)، والإيمان. حقيقته. أركانه. نواقضه: ص ١٥١.
(٢) انظر: مختصر الشواذ: ٤٩، والإتحاف: ص ٢٨٤. وقراءة ابن محيصن لا يقرأ بها، وهي خارجة عن القراءات العشر المتواترة.

٣ القرآن الكريم ومنزلته لمحمد طاهري ٦٦٣/٢-٦٦٤.

الثاني: ميزنا به الهدى من الضلالة ووضحنا فيه الحق من الباطل.^(١)

• الموضوع التاسع: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]
القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿أَنفُسِكُمْ﴾ فقرأ ابن محيصة بفتح الفاء (أَنفُسِكُمْ)، وقرأ الجمهور بضم الفاء (أَنفُسِكُمْ)^(٢).

فقراءة فتح الفاء من النفاسة، أي: من أشرفكم وأعزكم، فمحمد ﷺ هو أفضل الخلق على الإطلاق، والأدلة على ذلك كثير، منها قوله ﷺ: "أنا سيد ولد آدم يوم القيامة وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع، وأول مشفع"^(٣)، والواجب الإيمان بما تضمنته هذه الأدلة، وبمقتضياتها، واعتقاد أفضليته صلى الله عليه وسلم من غير انتقاص لغيره من الأنبياء والرسل، يقول حافظ الحكمي: "التفضيل بما أكرم الله عز وجل نبيه ورفع به درجته، ونوه في الوحي بشرفه من الفضائل الشرعية والأخرية وغير ذلك مما شهد الله تعالى به ورسوله صلى الله عليه وسلم..فهو الذي يجب اعتقاده، والإيمان به، والتصديق والانقياد له والتسليم؛ فلا يؤخذ علم ما يختص بالله ورسوله إلا عن الله وعن رسوله صلى الله عليه وسلم".

أما قراءة ضم الفاء فالمعنى: منكم وتعرفونه. قال القرطبي: "قوله تعالى: ﴿أَنفُسِكُمْ﴾ يقتضي مدحاً لنسب النبي ﷺ وأنه من صميم العرب وخالصها. فالله سبحانه وتعالى لا يصطفي لرسالته إلا من كان من خيار قومه نسباً، وهذا من صفات الأنبياء والرسل وخصائصهم. يقول النبي ﷺ: "بعثت من خير قرون بني آدم قرناً فقرنا

(١) انظر: البحر المحيط: (٤/٣٠٨)، والنكت والعيون: (٢/٢٢٨).

(٢) انظر: مختصر الشواذ: ٦، ٥، والمحتسب: (١/٣٠٦)، والبحر المحيط: (٥/١٢٧) وقراءة فتح الفاء لا يقرأ بها، وهي خارجة عن القراءات العشر المتواترة.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، برقم "٢٢٧٨".

(٤) معارج القبول: (٣/١١٢٤) بتصريف يسير.

(٥) انظر: الرسل والرسالات: ص ٨٢.

حتى كنت من القرن الذي كنت منه^(١). وقد قال هرقل ملك الروم لأبي سفيان: "فكذلك الرسل تبعث في نسب قومها"^(٢).

وفي صحيح مسلم عن واثلة بن الأسقع قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم". وروي عنه ﷺ أنه قال: "إني من نكاح ولست من سفاح". معناه أن نسبه ﷺ إلى آدم -عليهم السلام- لم يكن النسل فيه إلا من نكاح، ولم يكن فيه زنا. وقرأ عبد الله بن قسيط المكي من (أنفسكم) بفتح الفاء من النفاسة؛ ورويت عن النبي ﷺ وعن فاطمة رضي الله عنها، أي: جاءكم رسول من أشرفكم وأفضلكم؛ من قولك: شيء نفيس إذا كان مرغوباً فيه. وقيل: من أنفسكم أي أكثركم طاعة.^(٣) أهـ.

فقد امتن الله على عباده المؤمنين فبعث فيهم نبيا من أنفسهم، ليكون ذلك شرفا لهم أبد الأبدين، وليعرفون أحواله من الصدق والأمانة ونحوها، ويتمكنون من الأخذ عنه، وتعلم الحكمة منه؛ فهو ينطق بلسانهم؛ وبما يفهمونه من الأغراض والفصاحة، ولا يأنفون عن الانقياد له، وهو -صلى الله عليه وسلم- في غاية الحرص عليهم، والنصح لهم، والسعي في مصالحهم.^(٤)

• الموضوع العاشر: قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَقُرْءَانَا فَرْقَنَاهُ لِنُقَرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكِّثٍ وَنَزَّلْنَاهُ نَزِيلًا ﴾ [الإسراء: ١٠٦]

القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿ فَرْقَنَاهُ ﴾ فقرأ ابن محيصن بتشديد الراء (فَرَّقْنَاهُ)، وقرأ جمهور القراء بتخفيف الراء (فَرَّقْنَاهُ)^(٥).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب كان النبي ﷺ تنام عينه ولا ينام قلبه، برقم (٣٥٥٧).
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي، برقم (٧).
(٣) الجامع لأحكام القرآن: (٢١٨/٨)، وانظر: البحر المحيط: (١٢١/٥)، وتفسير القرآن العظيم: (١٤٣/٢)، وشرح العقيدة الطحاوية: ص ١٥٨-١٦٤.
(٤) انظر: تفسير السعدي: ص ٣٥٦، وشرح العقيدة الطحاوية: ص ١٥٦، وتيسير العزيز الحميد ٣٤٨، وشرح ثلاثة الأصول: ص ٩٩، والرسائل والرسالات: ص ٧١-٧٣.
(٥) انظر: مختصر الشواذ: ٨١، والمحتسب: (٢٣/٢)، والإتحاف: ص ٣٦٢، وقراءة ابن محيصن لا يقرأ بها، وهي خارجة عن القراءات العشر المتواترة.

فقرأة التشديد تحتل معنيين:

الأول: أن تكون دالة على تفريق القرآن وتنجيحه في النزول. أي أنزلناه شيئاً بعد شيء، لا جملة واحدة، قال ابن عباس -رضي الله عنهما-: "فصلناه من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة من السماء الدنيا، ثم نزل مفزقاً منجماً على الوقائع إلى رسول الله ﷺ في ثلاث وعشرين سنة"^(١).

الثاني: أن يكون التضعيف فيه للتكثير، أي: فرقنا آياته بين أمر ونهي، وحكم وأحكام، ومواعظ وأمثال وقصص وأخبار ماضية ومستقبلية.

أما قراءة التخفيف فعلى معنى بينا حلاله وحرامه، ويحتمل أن تكون بمعنى فرقنا فيه بين الحق والباطل.^(٢)

والآية فيها التصريح بنزوله مفزقاً كي يقرأه محمد ﷺ على الناس على مهل وتثبت، ونزله سبحانه تنزيلاً بحسب الوقائع والأحداث. أما الكتب السماوية الأخرى - كالتوراة والإنجيل والزبور - فكان نزولها جملة ولم تنزل مفزقة، يدل على هذا قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ

الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ۗ ﴾ [الفرقان: ٣٢] وهو ما عليه جمهور العلماء^(٣). وبهذا شارك القرآن الكتب السماوية السابقة في النزول جملة، وذلك بنزوله إلى بيت العزة جملة، وانفرد عنها بنزوله على النبي -صلى الله عليه وسلم- منجماً حسب الوقائع والأحداث في ثلاث وعشرين سنة، ولا يخفى ما في ذلك من الحكم

الجليلة التي ذكر بعضها في كتاب الله تعالى، قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ

الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ۗ كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً ۗ ﴾ قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ

لِنُقَرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكِّثٍ وَنَزَّلْنَاهُ نَزِيلاً ۗ ﴾. قال ابن عاشور: "وقد علل بقوله: ﴿ لِنُقَرَأَهُ عَلَى

النَّاسِ عَلَى مَكِّثٍ ۗ ﴾ [الإسراء: ١٠٦]، فهما علتان: أن يقرأ على الناس وتلك علة لجعله

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن: (٢١٩/١٠)، والبحر المحيط: (٨٤/٦)، واللباب: (٤٠٥/١٢).

(٢) جامع البيان: (٥٧٤/١٧)

(٣) انظر: جامع البيان: (٥٧٤/١٧)، ومعالم التنزيل: (١٣٦/٥)، والبحر المحيط: (٨٧/٦)، والإيمان

بالقرآن: ص ١٢١.

قرآنا، وأن يقرأ على مكث، أي مهمل وبطاء وهي علة لتفريقه، والحكمة في ذلك أن تكون ألفاظه ومعانيه أثبت في نفوس السامعين. "أ.ه. (١).

• الموضوع الحادي عشر: **قَالَ تَعَالَى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا يُبَايِعُونَ رَبَّهُمْ وَلِقَائِهِمْ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا﴾ [الكهف: ١٠٥]**
القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ﴾ فقرأ مجاهد وابن محيصن (فَلَا يُقِيمُ) بياء مفتوحة وقاف مضمومة بعدها واو، وقرأ جمهور القراء (فَلَا نُقِيمُ) بالنون المضمومة تليها قاف مكسورة بعدها ياء (٢).

قراءة الجمهور (نقيم) من "أقام" والنون للعظمة، وقراءة ابن محيصن (يقيم) مضارع "قام" المتعدي.

وفي معنى قراءة الجمهور (فَلَا نُقِيمُ) قولان:

الأول: أن المعنى أنه لا قدر لهم عند الله ولا ميزان، وهو كناية عن سقوط مرتبتهم وازدراؤهم عند الله بسبب كفرهم.

والثاني: أن المعنى أننا لا نزنهم، لأن الوزن إنما يوضع لأجل الحسنات والسيئات من الموحدين، لتمييز مقدار الطاعات من السيئات، وهؤلاء لا حسنات لهم توزن في الكفة الأخرى في مقابلة سيئاتهم؛ لعدم شرطها وهو الإيمان. كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه: ١١٢]. (٣) وممن رجع أن أعمالهم لا توزن مستدلا بهذه الآية السفاريني في لوامع الأنوار؛ فقال: "والحق أن الكفار لا يقيم الله لهم وزنا؛ لقوله تعالى: "فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا، ومن قال توزن أعمالهم لوروده في ظواهر عموم الآيات والأحاديث يجيب عن الآية بأنه تعالى لا يقيم لهم وزنا نافعا؛ كما في قوله: "وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا" أي كالهباء في عدم نفعه. "أ.ه. (٤)

(١) التحرير والتنوير: (١٨١/١٤).

(٢) انظر: مختصر الشواذ: ٨٥، وإعراب القراءات الشواذ: (٣٦/٢)، والبحر المحيط: (١٥٨/٦)، وقراءة ابن محيصن شاذة لا يقرأ بها، وهي خارجة عن القراءات العشر المتواترة.

(٣) أضواء البيان: (٣٥٢/٣-٣٥٣).

(٤) لوامع الأنوار: (١٨٥/٢).

ومن أهل العلم من ذكر أن أعمال الكفار توزن، واستدل بقول الله تعالى: ﴿ فَأَمَّا
 مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَن خَفَّتْ مَوَازِينُهُ
 ﴿٨﴾ فَأَمَّهُ كَوَابِرُهُ ﴿٩﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ ﴿١٠﴾ نَارُ حَامِيَةٍ ﴿١١﴾ [القارعة: ٦ - ١١]. فيقام
 الوزن، لإظهار الحجة عليه.^(١)

وأما قراءة ابن محيىن (فلا يَقوم) ظاهرها أن العامل يوزن يوم القيامة، وقد دلت
 النصوص على أن العباد يوزنون يوم القيامة، فيثقلون في الميزان، ويخفون على قدر
 إيمانهم.^٢ فعن أبي هريرة ؓ أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "إنه ليأتي الرجل
 العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة وقال اقرءوا: ﴿ فَلَا تُقِيمُ هُمَّ يَوْمَ
 الْقِيَمَةِ وَزَنًا ﴾^٣؛ وقد رجح السفاريني أن صحف الأعمال هي التي توزن؛ فقال: "اختلف في
 الموزون قيل يوزن العبد مع عمله، وقيل توزن نفس الأعمال..والحق ما قدمناه ان
 الموزون صحف الأعمال"^٤ وقد ذكر أن جمهور من المفسرين على ذلك^٥، وقد ذكر
 شارح الطحاوية أن نصوص الشرع دالة على أن صحف الأعمال توزن؛ والعامل يوزن؛
 والأعمال أنفسها توزن.^٦

وقد دلت النصوص أيضا على أن ميزان الأعمال له كفتان حسيتان مشاهدتان، وعلى
 أن الوزن لأعمال العباد يكون بعد المحاسبة؛ لأن المحاسبة تكون لتقرير الأعمال،
 والوزن يكون لإظهار مقاديرها؛ ليكون الجزاء بحسبها.^٧

• الموضع الثاني عشر: ﴿ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَآبٍ إِلَىٰ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ
 ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ [مریم: ٦٤]
 القراءات الواردة في الآية:

(١) انظر: تيسير الكريم المنان: ص ٤٨٧، وتفسير القرآن للعثيمين: (١١٧/٦)، والتذكرة للقرطبي: (١/٣٧٧-٣٨٢).

(٢) انظر: إملاء ما من به الرحمن للعكبري: (١٠٩/٢)، والفريد في إعراب القرآن للهمداني: (٣/٣٧٥)،
 واللباب: (٥٧٣/١٢)، وشرح العقيدة الطحاوية: ص ٦١٠-٦١١، ومعارج القبول: (٢/٨٤٨).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، سورة الكهف، برقم (٤٧٢٩).

(٥) لوامع الأنوار: (٢/١٨٧).

(٦) انظر: المرجع السابق.

(٧) انظر: شرح العقيدة الطحاوية: ص ٦٠٨-٦١٢.

(٨) انظر: شرح العقيدة الطحاوية: ص ٦٠٩-٦١٠، والتذكرة للقرطبي: (١/٣٧٩).

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿ وَمَا نُنزِّلُ ﴾ فقرأ الأعرج بالياء (وَمَا يَنْزِلُ)، وقرأ جمهور القراء بالنون (وَمَا تَنْزِلُ)^(١).

فقراءة الياء (وَمَا يَنْزِلُ) يحتمل أن يعود ضمير الفاعل على جبريل -عليهم السلام-، وضعفه ابن عطية بدلالة سياق الآية، فإن بعده قوله تعالى: ﴿ لَّهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا ﴾^(٢).

ويحتمل أن يعود الضمير على الوحي فالقرآن لا ينزل إلا بأمر الله في الأوقات التي يقدرها، وهو على إضمار القول. قال أبو حيان: "قرأ الأعرج بالياء على أنه خبر من الله. قيل: والضمير في (وَمَا يَنْزِلُ) عائد على جبريل عليه السلام... ويحمل ذلك القول على إضمار، أي: وما ينزل جبريل إلا بأمر ربك قائلاً ﴿ لَّهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا ﴾، أي: يقول ذلك على سبيل الاستعذار في البطء عنك بأن ربك متصرف فينا؛ ليس لنا أن نتصرف إلا بمشيئته، وإخبار أنه تعالى ليس بناسيك وإن تأخر عنك الوحي" أه.^(٣)

وأما على قراءة النون (وَمَا تَنْزِلُ) فالفاعل جبريل -عليهم السلام- والملائكة عليهم السلام. وهذا ما رجحه الإمام الطبري في تفسيره فقال: "وإنما يحمل تأويل القرآن على الأغلب من معانيه، ما لم يمنع من ذلك ما يجب التسليم له. فتأمل الكلام إذن: فلا تستبطننا يا محمد في تخلفنا عنك، فإننا لا ننزل من السماء إلى الأرض إلا بأمر ربك لنا بالنزول إليها... فليس لنا أن نحدث في سلطانه أمراً إلا بأمره إيانا به ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ دَسِيئًا ﴾... ولكنه أعلم بما يدبر ويقضي في خلقه جل ثناؤه." أه.^(٤)

ونزل الملائكة بالوحي أو بغيره لا يقع إلا بأمر من الله تعالى، وليس لهم اختيار في النزول، ولا في لقاء الرسل، فالملك رسول منفذ لأمر ربه سبحانه، وليس له من الأمر شيء، بل كم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء

(١) انظر: مختصر الشواذ: ٨٨، وإعراب القراءات الشواذ: (٥٣/٢)، والبحر المحيط: (٢٠٤/٦). وقراءة الأعرج لا يقرأ بها، وهي خارجة عن القراءات العشر المتواترة.

(٢) انظر: المحرر الوجيز: (٤٩٨/٩).

(٣) البحر المحيط: (٢٠٤/٦) وانظر: الدر المصون: (٥١٤٥/٤)، واللباب في علوم الكتاب: (٩٨/١٣)

(٤) جامع البيان: (٢٢٥/١٨)

ويرضى^(١)؛ قال ابن أبي العز: "لفظ الملك مشعر بأنه رسول منفذ لأمر مرسله فليس لهم من الأمر شيء بل الأمر كله لله الواحد القهار وهم ينفذون أمره.. فهم رسل الله في خلقه وأمره، وسفراؤه بينه وبين عباده، ينزلون بالأمر من عنده في أقطار العالم، ويصعدون إليه بالأمر"^(٢).

• الموضوع الثالث عشر: ﴿ وَإِنْ مِّنكُمْ إِلَّا وَاْرِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴾ [مريم: ٧١] القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ مِّنكُمْ إِلَّا وَاْرِدُهَا ﴾ فقرأ ابن عباس رضي الله عنهما وعكرمة (منهم) بالهاء، وقرأ جمهور القراء (منكم) بالكاف^(٣).

فعلى قراءة (منهم) يكون الورود خاص بالكفار، فالضمير راجع إلى الآيات التي قبلها في الكفار: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا ﴾^(٤) ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عَيْنًا^(٥) ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا ﴾ [مريم: ٦٨ - ٧٠] وعن عبد الله بن السائب، أنه سمع ابن عباس رضي الله عنهما يقرأها كذلك: "وإن منهم إلا واردة" يعني: الكفار^(٤).

أما على قراءة (منكم) بالكاف فالمرور عام للمؤمنين والكافرين، ولذا اختلف العلماء في المراد بالورود. قال الشنقيطي: "اختلف العلماء في المراد بورود النار في هذه الآية الكريمة على أقوال:

الأول: أن المراد بالورود الدخول، ولكن الله يصرف أذاها عن عباده المتقين عند ذلك الدخول.

الثاني: أن المراد بورود النار المذكور: الجواز على الصراط ؛ لأنه جسر منصوب على متن جهنم.

(١) انظر: الصفدية لابن تيمية: (٢٠٨/١)، معارج القبول ٢/ ٦٥٦-٦٥٧، والتحريم والتنوير: (٧٣/٩)، وعالم الملائكة: ص ٣٤.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية: ص ٤٠٧-٤٠٨.

(٣) انظر: مختصر الشواذ: ٨٩، والبحر المحيط: (١٩٧/٦) وقراءة ابن عباس رضي الله عنهما شاذة لمخالفتها رسم المصحف.

(٤) انظر: جامع البيان: (٢٣٧/١٨)، وتفسير القرآن العظيم: (٢٥٤/٢)

الثالث: أن الورود المذكور هو الإشراف عليها والقرب منها.

الرابع: أن حظ المؤمنين من ذلك الورود هو حر الحمى في دار الدنيا.^(١) وقد رجح شارح الطحاوية أن الورود في الآية هو المرور على الصراط ، فقال: " اختلف المفسرون في المراد بالورود المذكور في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ [مريم: ٧١] ما هو؟ والأظهر والأقوى أنه المرور على الصراط ، قال تعالى: ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًا ﴾ [مريم: ٧٢]، وفي الصحيح^(٢) أنه ﷺ قال: "الذي نفسي بيده لا يلج النار أحد بايع تحت الشجرة" ، قالت حفصة فقلت يارسول الله أليس الله يقول: ﴿ وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ فقال ألم تسمعيه قال: ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًا ﴾ أشار ﷺ إلى أن ورود النار لا يستلزم دخولها ، وأن النجاة من الشر لا يستلزم حصوله ، بل يستلزم انعقاد سببه.^(٣) هـ.

• الموضوع الرابع عشر: قَالَ تَعَالَى: ﴿ بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ [الصافات: ٣٧] القراءات الواردة في الآية:

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى: ﴿ وَصَدَّقَ ﴾ : فقرأ عبد الله بن مسعود ﷺ بتخفيف الدال: (وَصَدَّقَ)، و(المرسلون) بالواو، وقرأ جمهور القراء بتشديد الدال: (وَصَدَّقَ)، و(المرسلين) بالياء^(٤).

قراءة تشديد الدال من التصديق، والمعنى: صدَّق محمد ﷺ من تقدمه من المرسلين فيما أتوا به من ربهم، فأتى بما أتى به المرسلون قبله من الدعوة إلى توحيد الله تعالى، وعبادته وحده لا شريك له ، فلم يخالفهم ولا أتى بما لم تأت به الرسل قبله، فهو وهم على قول واحد في دعوى الأمم إلى التوحيد والنهي عن الشرك.

(١) أضواء البيان: (٤٧٨/٣)، وانظر: البحر المحيط: (٢٠٩/٦)؛ التذكرة للقرطبي ٤٠٤-٤٠٨.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٢٤٩٦).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية: ص ٦٠٦ - ٦٠٧. وانظر أيضا: لوامع الأنوار: (١٩٣/٢)، والقيامة الكبرى للأشقر ص: ٢٧٧ - ٢٧٨.

(٤) انظر: مختصر الشواذ: ١٢٨، والبحر المحيط: (٣٥٨/٧)، والإتحاف: ٣١١، وقراءة ابن مسعود ﷺ شاذة لمخالفتها لرسم المصحف.

وقد ذكر ابن القيم أن النبي -صلى الله عليه وسلم- مصدق لمن قبله من الأنبياء فيما جاءوا به من عند الله؛ ومصدق لهم في البشارة به، وهذا ما تشهد له القراءة الثانية كما سيأتي، يقول ابن القيم: "لولم يظهر محمد بن عبد الله -صلى الله عليه وسلم- لبطلت نبوة سائر الأنبياء، فظهور نبوته تصديق لشهادتهم، وشهادة لهم بالصدق؛ فإرساله من آيات الأنبياء قبله، وقد أشار سبحانه إلى هذا المعنى بعينه في قوله: ﴿بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَقَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: ٣٧]؛ فإن المرسلين بشروا به، وأخبروا بمجيئه، فمجيئه هو نفس صدق خبرهم، فكان مجيئه تصديقاً لهم؛ إذ هو تأويل ما أخبروا به، ولا تنافي بين هذا وبين القول الآخر: إن تصديقه المرسلين بشهادته بصدقهم وإيمانه بهم، فإنه صدقهم بقوله ومجيئه، فشهد بصدقهم بنفس مجيئه، وشهد بصدقهم بقوله، وهذا مثل قول المسيح: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَبَشِيرًا رَسُولًا يَأْتِي مِنْ بَعْدِي أَسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦] ^١ وأما تخفيف الدال من الصدق، فبمعنى: وصدق المرسلون في التبشير به؛ وفي أنه يأتي آخرهم. قال ابن عاشور: "وتصديق المرسلين يجمع ما جاء به الرسول محمد ﷺ إجمالاً وتفصيلاً؛ لأن ما جاء به لا يعدو أن يكون تقريراً لما جاءت به الشرائع السالفة، فهو تصديق له، ومصادقة عليه، أو أن يكون نسخاً لما جاءت به بعض الشرائع السالفة، والإنبياء بنسخه وانتهاء العمل به تصديق للرسول الذين جاءوا به في حين مجيئهم به، فكل هذا مما شمله معنى التصديق، وأول ذلك هو إثبات الوحداية بالربوبية لله تعالى. فالمعنى: أن ما دعاكم إليه من التوحيد قد دعت إليه الرسل من قبله." ^(٢) أ.هـ. قال حافظ الحكمي: "الله تعالى بعث في كل أمة رسولا.. جميعهم صادقون، مصدقون.. وقد اتفقت دعوتهم من أولهم إلى آخرهم في أصل الدين؛ وهو توحيد الله عز وجل بإلهيته، وربوبيته، وأسمائه وصفاته، ونفي ما يضاد ذلك" ^٣. أ.هـ.

* * *

(١) هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى لابن القيم: ص ٥٢٥.

(٢) التحرير والتنوير: (١٠٩/٢٤)، وانظر: تفسير القرآن العظيم: (١١/٧)

(٣) معارج القبول: (٦٧٧/٢)، وانظر: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى لابن القيم: ص ٥٢٢-٥٢٩.

الخاتمة

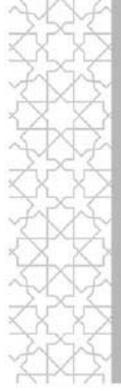
- الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وبعد فإن أهم نتائج هذا البحث تتمثل في الآتي:
- بين القرآن والقراءات تداخل واختلاف، فالقرآن والقراءات المتواترة حقيقتان بمعنى واحد، أما القرآن والقراءات الشاذة حقيقتان متغايرتان.
 - شروط قبول القراءات التي اعتمدها أهل السنة والجماعة كانت أصولها منذ زمن الرسول ﷺ، واكتملت بالتحديد بعد العرضة الأخيرة.
 - لثبوت القراءات المتواترة ثلاثة شروط، هي التواتر، وموافقة خط المصاحف ولو احتمالاً، وموافقة العربية ولو بوجه.
 - لا يقدح في ثبوت التواتر اختلاف القراء، فقد تواتر القراءة عند قومٍ دون قومٍ.
 - يجب الإيمان بالقراءات المتواترة والعمل بها، ولا يجوز ردها أو إنكارها، ومن جحد حرفاً منها عالماً بتواتره كفر.
 - ما دلت عليه القراءات المتواترة من معان عقديّة فهي حق، لأن تعدد القراءات كتعدد الآي.
 - القراءات الشاذة يتوقف فيها من حيث ثبوت قرآنيّتها، فلا يحكم بكونها قرآناً، ولا يُكفّر منكرها، ولا تجوز الصلاة بها على الراجح من أقوال العلماء.
 - يُستدلّ بالقراءات الشاذة إن صحّ سندها على الأحكام ومنها الأحكام المتعلقة بالاعتقاد ما لم تخالف القراءة المتواترة.

* * *

المصادر والمراجع

- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة / ابن بطة العكبري / تحقيق: رضى معطي / دار الراية - الرياض - ط ٢ ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- الإبانة عن معاني القراءات / لمكي بن أبي طالب القيسي / تحقيق: د. عبد الفتاح شلبي / القاهرة / مطبعة نهضة مصر / ب.ت.
- إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر / لشهاب الدين أحمد البنا / بيروت / دار الكتب العلمية / ط ١ / ١٤٢٩ هـ.
- الإبتقان في علوم القرآن / لجلال الدين السيوطي / مطبعة مصطفى البابي الحلبي / ط ٣ / ١٣٧٠ هـ.
- الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد / صالح الفوزان / دار ابن الجوزي - الدمام / ط ٦ - ١٤٢٢ هـ.
- أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة: ص ١٤٥. لنخبة من العلماء ط وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية ١٤٢١ هـ.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن / للمحمد الأمين الشنقيطي / القاهرة / مكتبة ابن تيمية / ١٤٠٨ هـ.
- إعجاز القراءات القرآنية / للأستاذ صبري الأشوح / مكتبة وهبة / القاهرة / ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- الاعتصام / الشاطبي / ت أحمد عبد الشافي / دار الكتب العلمية - بيروت / ط ١١٢ هـ.
- إعراب القراءات الشواذ / العكبري / ت: محمد السيد / عالم الكتب - بيروت / ط ١ - ١٤١٧ هـ.
- إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان / ابن قيم الجوزية / ت محمد الفقي / دار المعرفة - بيروت.
- الإيمان بالقرآن الكريم ومواقف الناس منه دراسة عقدية / أحمد عاكش / رسالة ماجستير مطبوعة على الآلة / جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية / ١٤٢٣ هـ - ١٤٢٤ هـ.
- البحر المحيط / لأبي عبد الله محمد بن حيان الأندلسي / الرياض / مطابع النصر الحديثة / ب.ت.
- بذل المجهود في شرح سنن أبي داود / السهارنفوري / تعليق القاندهلوي / دار الكتب العلمية - بيروت

- البرهان في علوم القرآن / لهدر الدين محمد الزركشي / تحقيق: محمد أبو الفضل / بيروت / دار المعرفة / ١٣٩١هـ.
- التحرير والتنوير من التفسير / لمحمد الطاهر بن عاشور / ب.ت.
- التدمرية / ابن تيمية / ت محمد السعوي / مكتبة العبيكان - الرياض / ط ٥ ١٩٤١هـ - ١٩٩٨م.
- التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة / القرطبي / ت: فواز زمزلي / دار الكتاب العربي - بيروت / ط ٥ - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- تفسير القرآن العظيم / لأبي الفداء إسماعيل بن كثير / القاهرة / مكتبة دار التراث / ب.ت.
- تفسير القرآن الكريم لمحمد العثيمين ٣/١٢: دار ابن الجوزي - الدمام - ط ١ - ١٤٢٣هـ
- تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد / سليمان بن عبد الله / المكتب الإسلامي - بيروت / ط ٧ ٢٠٠٨هـ - ١٩٨٨م
- تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن عبد الرحمن بن ناصر السعدي ط١ وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية ١٤٢٢هـ
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن / لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري / مصر / مطبعة مصطفى البابي الحلبي / ط ٢ / ١٣٨٨هـ
- جامع المسائل / ابن تيمية / تحقيق: محمد شمس / دار عالم الفوائد - مكة المكرمة / ط ١٤٢٢هـ
- جامع الأصول في أحاديث الرسول / لابن الأثير / تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط / مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - ط ١.
- الجامع لأحكام القرآن / لأبي عبد الله محمد القرطبي / القاهرة / دار الكتاب العربي / ١٣٨٧هـ.
- الحجة للقراء السبعة أئمة الأمصار / لأبي علي الفارسي / تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي / بيروت / دار المأمون / ط ١ / ١٤١١هـ.
- حجة القراءات / لأبي زرعة عبد الرحمن بن زنجلة / تحقيق: سعيد الأفغاني / بيروت / مؤسسة الرسالة / ط ٣ / ٢٠١٤هـ.
- دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف منها / ناصر العقل / دار اشبيليا - الرياض / ط ١٨ ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م



- الرسل والرسالات / عمر الأشقر / دار النفائس - الأردن / ط ٦ ١٤١٥ هـ ١٩٩٥ م
- شرح ابن القيم لأسماء الله الحسنى / عمر الأشقر / دار النفائس / ط ١٦ ١٤٢٨ هـ ٢٠٠٨ م
- شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسنة / سعيد القحطاني / ط ١٦ ١٤٠٩ هـ
- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم / أبي القاسم اللالكائي / ت: أحمد الغامدي / دار طيبة - الرياض / ط ٤ - ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م
- شرح أصول الإيمان / محمد العثيمين / دار القاسم - الرياض / ط ١ - ١٤١٩ هـ
- شرح العقيدة الطحاوية / لعلي بن أبي العز الحنفي / تحقيق: عبد الله التركي، وشعيب الأرناؤوط / بيروت / مؤسسة الرسالة / ط ١ / ١٤٠٨ هـ.
- شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية / محمد العثيمين / ت: سعد الصميل / دار ابن الجوزي - الدمام / ط ٢ / ١٤١٥ هـ
- شرح ثلاثة الأصول / محمد العثيمين / دار الثريا - الرياض / ط ٢ ١٤١٧ هـ ١٩٩٦ م.
- شرح شروط لا إله إلا الله / خالد الغامدي / دار أطلس الخضراء - الرياض / ط ١ - ١٤٣١ هـ ٢٠١٠ م.
- شرح الهداية / لأبي العباس أحمد المهدوي / تحقيق: حازم حيدر / الرياض / مكتبة الرشد / ط ١ / ١٤١٦ هـ
- طريق الهجرتين وباب السعادتين / ابن قيم الجوزية / تحقيق: سيد عمران / المكتبة التجارية / مكة المكرمة.
- عقيدة السلف وأصحاب الحديث / اسماعيل الصابوني / ت ناصر الجديع / دار العاصمة - الرياض / ط ٢ - ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ م.
- العلو للعلي الغفار / الذهبي / اعتنى به أشرف عبد المقصود / مكتبة أضواء السلف - الرياض / ط ١ - ١٤١٦ هـ ١٩٩٥ م.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدرايو في عم التفسير / لمحمد بن علي الشوكاني / مصر / مطبعة مصطفى البابي الحلبي / ط ٢ / ١٣٨٢ هـ
- الفصل في الملل والأهواء والنحل / ابن حزم / تحقيق محمد نصر وعبد الرحمن عميرة / دار الجيل - بيروت / ط.

- عقيدة السلف وأصحاب الحديث / أبو عثمان الصابوني / دار العاصمة - الرياض / ط ٢-١٩٤١هـ - ١٩٩٨م.
- القراءات وأثرها في التفسير والأحكام / محمد بازمول / دار الهجرة - الرياض / ط ١-١٤١٧هـ
- القرآن الكريم ومنزلته بين السلف ومخالفهم دراسة عقدية / محمد طاهري / دار التوحيد / الرياض / ط ١/٢٦١هـ-٢٠٠٥م.
- القول المفيد على كتاب التوحيد / محمد العثيمين / دار ابن الجوزي - الدمام / ط ١٨١هـ - ١٩٩٧م.
- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها / لمكي بن أبي طالب القيسي / تحقيق: محي الدين رمضان / دمشق / مطبوعات مجمع اللغة العربية / ١٣٩٤هـ.
- اللباب في علوم الكتاب / لأبي حفص عمر بن عادل الحنبلي / تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرين / بيروت / دار الكتب العلمية / ط ١/١٩٤١هـ.
- لطائف الإشارات في فنون القراءات / لشهاب الدين القسطلاني / تحقيق: عامر عثمان وعبد الصبور شاهين / القاهرة / المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية / ١٣٩٢هـ
- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرّة المضبة في عقد الفرقة المرضية للسفاريني / المكتب الإسلامي - بيروت / ط ٢ / ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية / جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد / دار عالم الكتب - الرياض / ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- المحتسب في تبيين وجوده شواذ القراءات والإيضاح عنها / لعثمان بن جني / تحقيق: علي النجدي وآخرين / دار سزكين / ط ٢ / ١٤٠٦هـ.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز / لأبي محمد عبد الحق بن عطية / تحقيق: المجلس العلمي بفاس / المغرب / مطابع فضالة.
- مختصر شرح الروضة للطوفي / مؤسسة الرسالة / ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع لابن خالويه / مكتبة المتنبّي / القاهرة / ب.ت.
- معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول (في التوحيد) / حافظ الحكمي / ضبط وتخرّيج عمر ابو عمر / دار ابن القيم - الدمام / ط ١/١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

- معاني القراءات / لأبي منصور الأزهري / تحقيق: عيد مصطفى وعود القوزي / مطابع دار المعارف / ١٩٩٣هـ
- معجم علوم القرآن / إبراهيم الجرمي / دار القلم - دمشق / ط١ - ١٤٢٢هـ
- معجم مقاييس اللغة / لأبي الحسين أحمد بن فارس / تحقيق: عبد السلام هارون / إيران / دار الكتب العلمية / ب.ت.
- مفاتيح الغيب / لفخر الدين الرازي / طهران / دار الكتب العلمية / ط٢ / ب.ت.
- مفهوم أهل السنة والجماعة عند أهل السنة والجماعة / ناصر العقل / دار الوطن - الرياض.
- منجد المقرئين ومرشد الطالبين / ابن الجزري / اعتنى به علي العمران / دار عالم الفوائد - مكة المكرمة / ط١ - ١٤١٩هـ
- المنهاج في الحكم على القراءات للدكتور إبراهيم الدوسري / دار الحضارة / الرياض / ١٤٢٤هـ.
- منهج الأشاعرة في العقيدة / سفر الحوالي / الدار السلفية / الكويت / ط١ / ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- الموضح في وجوه القراءات وعللها / لعبد الله بن أبي مريم الشيرازي / تحقيق: عمر الكبيسي / جدة / الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم / ط١ / ١٤١٤هـ
- موقف ابن تيمية من الأشاعرة / عبد الرحمن الحمود / مكتبة الرشد - الرياض / ط١ - ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- النشر في القراءات العشر / لمحمد بن محمد بن الجزري / تصحيح: علي الضباع / بيروت / دار الكتب العلمية / ب.ت.
- نواقض الإيمان القولية والعملية / عبد العزيز العبد اللطيف / دار الوطن - الرياض / ط٢ - ١٤١٥هـ
- هداية الحباري في أجوبة اليهود والنصارى / ابن قيم الجوزية / تحقيق محمد الحاج / دار القلم / دمشق / ط١ - ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- اليوم الآخر - القيامة الكبرى / عمر الأشقر / دار النفائس - الأردن / ط١ / ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

* * *



الرواة الذين حكم عليهم الإمام النسائي في السنن الكبرى بقوله (لا أعرفه) جمع، ودراسة

د. نجلاء بنت حمد بن علي المبارك
قسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب
جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن



الرواة الذين حكم عليهم الإمام النسائي في السنن الكبرى بقوله (لا أعرفه) جمع، ودراسة

د. نجلاء بنت حمد بن علي المبارك

قسم الدراسات الإسلامية – كلية الآداب

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

ملخص البحث:

تضمن البحث جمعاً للرواة الذين حكم عليهم الإمام النسائي في سننه الكبرى بقوله (لا أعرفه). وهم أربعة عشر راوياً، وألحق بهم من قال فيه (لا أعرفه). وليس بمعروف). (لا علم لي). (لا ندري من هي). فبلغ عددهم ثمانية عشر راوياً. ووقع البحث في مبحثين: المبحث الأول: مصطلح (لا أعرفه) عند أئمة النقاد. وتضمن تفريق أئمة النقاد بين قولهم (مجهول). وقولهم (لا أعرفه). واستخداماتهم لهذه العبارة. ودلالاتها عندهم. المبحث الثاني: دراسة الرواة الذين حكم عليهم النسائي في السنن الكبرى بقوله: (لا أعرفه). وتضمن دراسة تفصيلية لكل راوٍ لم يعرفه الإمام النسائي في سننه الكبرى. وجمع أقوال أئمة النقاد فيه. ومقارنتها بقول الإمام النسائي. وختم البحث بأهم نتائجه وهو دراسة تحليلية للتعريف بهذا المصطلح عند الإمام النسائي، ومقارنة ذلك بغيره من النقاد، والوقوف على أحوال الرواة الذين قال فيهم الإمام النسائي (لا أعرفه).



إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله -صلى الله عليه وسلم-.

أما بعد:

علم الجرح والتعديل من أهم علوم الحديث وأجلها شأنًا، وتستمد أهمية هذا العلم من أهمية موضوعه ومتعلقه؛ فموضوعه ومتعلقه السنة النبوية الشريفة ورواتها؛ وبه يتميز مقبول الحديث من مردوده، قال ابن أبي حاتم مبيناً أهمية هذا العلم ومشروعيته: فلما لم نجد سبيلاً إلى معرفة شيء من معاني كتاب الله ولا سنن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلا من جهة النقل والرواية وجب أن نميز بين عدول الناقله والرواة وثقاتهم، وأهل الحفظ والتثبت والإتقان منهم، وبين أهل الغفلة والوهم، وسوء الحفظ والكذب، واختراع الأحاديث الكاذبة، ولما كان الدين هو الذي جاءنا عن الله ﷻ، وعن رسوله -صلى الله عليه وسلم- بنقل الرواة حق علينا معرفتهم ووجب الفحص عن الناقله والبحث عن أحوالهم^(١).

لذا فقد شمر العلماء، واجتهدوا في تمحيص الرواة، ومعرفة أحوالهم، قال الإمام مسلم: وإنما ألزموا أنفسهم الكشف عن معاييب رواة الحديث وناقلي الأخبار، وأفتوا بذلك حين سئلوا لما فيه من عظيم الخطر إذ الأخبار في أمر الدين إنما تأتي بتحليل أو تحريم، أو أمر أو نهي، أو ترغيب أو ترهيب، فإذا كان الراوي لها ليس بمعدن للصدق والأمانة ثم أقدم على الرواية عنه من قد عرفه ولم يبين ما فيه لغيره ممن جهل معرفته كان آثماً بفعله ذلك غاشاً لعوام المسلمين إذ لا يؤمن على بعض من سمع تلك الأخبار أن يستعملها أو يستعمل بعضها وأقلها أو أكثرها أكاذيب لا أصل لها^(٢).

وأول من عني بذلك من الأئمة الحفاظ شعبة بن الحجاج ثم تبعه يحيى بن سعيد^(٣)، قال الذهبي في الميزان: أول من جمع ذلك الإمام يحيى بن سعيد القطان وتكلم فيه

(١) مقدمة الجرح ص ٥.

(٢) مقدمة مسلم ٢٨١/١.

(٣) الحطة ص ١٥١.



بعده تلاميذه: يحيى بن معين، وعلي بن المدني، وأحمد بن حنبل، وعمرو بن علي الفلاس، وأبو خيثمة زهير، وتلاميذهم^(١).

ولقد كان من أبرز من خاض غمار هذا العلم الحافظ الناقد الحجة أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر بن دينار النسائي الخرساني المولود عام ٢١٥هـ، والمتوفى عام ٣٠٣هـ، عن ثمان وثمانين سنة.

قال الذهبي هو: أحد الأئمة المبرزين، والحفاظ المتقنين، والأعلام المشهورين، طاف البلاد وسمع بخرسان والعراق ومصر والشام والجزيرة^(٢)، بجرأ من بحور العلم مع الفهم والإتقان والبصر، ونقد الرجال وحسن التأليف، رحل إليه الحفاظ، ولم يبق له نظير في هذا الشأن^(٣). وقال: انتهى إليه علم الحديث^(٤). وقال: لم يكن أحد في رأس الثلاث مئة أحفظ من النسائي هو أحق بالحديث وعلله ورجاله من مسلم، ومن أبي داود، ومن أبي عيسى، وهو جاري في مضمار البخاري وأبي زرعة^(٥).

وقال أبو الفداء بن كثير: الإمام في عصره، والمقدم على أضرابه وأشكاله وفضلاء دهره، رحل إلى الآفاق، واشتغل بسماع الحديث والاجتماع بالأئمة الحذاق، وقد أبان في تصنيفه عن حفظ وإتقان، وصدق وإيمان، وعلم وعرفان^(٦).

وقال الحاكم: كلام النسائي على فقه الحديث كثير، ومن نظر في سننه تحير في حسن كلامه^(٧).

وقال الدارقطني: أبو عبد الرحمن مقدّم على كل من يذكر بهذا العلم من أهل عصره^(٨) لا أقدم عليه أحداً، وإن كان ابن خزيمة إماماً ثبتاً معدوم النظر^(٩). وقال: أبو عبد الرحمن أفقه مشايخ مصر في عصره وأعلمهم بالحديث والرجال^(١٠).

(١) مقدمة الميزان ص ٢.

(٢) تهذيب الكمال ١/٣٢٩.

(٣) تاريخ الإسلام ٩/١٧٢.

(٤) الكاشف ١/١٩٥.

(٥) النبلاء ١٤/١٣٣.

(٦) البداية والنهاية ١١/١٢٣.

(٧) النبلاء ١٤/١٣٠.

(٨) النبلاء ١٤/١٣١.

(٩) تهذيب الكمال ١/٣٣٥.

(١٠) النبلاء ١٤/١٣٣.

وقال أبو علي الحافظ الغساني: للنسائي شرط في الرجال أشد من شرط مسلم ابن الحجاج كان من أئمة المسلمين، وهو الإمام في الحديث بلا مدافعة^(١). قال أبو عبد الله بن منده: الذين أخرجوا الصحيح وميزوا الثابت من المعلول، والخطأ من الصواب أربعة: البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي^(٢). وكان من أهم مصنفاته وأجلها كتاب السنن الكبرى قال محمد بن معاوية بن الأحمر: راوي السنن الكبرى للنسائي: مصنف النسائي أشرف المصنفات كلها، ما وضع في الإسلام مثله^(٣).

وقال أبو عبد الله بن رشيد: كتاب النسائي. من أبدع الكتب المصنفة في السنن تصنيفاً وأحسنها تصنيفاً وكان كتابه جامعاً بين طريقتي البخاري ومسلم مع حظ كبير في بيان العلل^(٤).

وقد رتب كتابه السنن على طريقة الكتب والأبواب، ولقد حباه الله عقلية فذة في استنباط الأحكام، فقد أبان تصنيفه على أنه فقيه بالحديث من الدرجة الأولى فجمع في كتابه بين الفقه والحديث، وقد ضمن كتابه جملة عظيمة من الفوائد والنكات والمسائل الفقهية، والغريب، والترجيحات الحديثية، والحكم على بعض الألفاظ والروايات بأنواع الأحكام الحديثية المختلفة، والتراجم للرواة، والتعريف بحال بعضهم كقوله: ثقة ثقة، أحد الأئمة، ثقة ثبت، ثقة، ثبت، مستقيم الحديث، لا بأس به، رجل صدق، كان مرضياً، لم يسمع من أبيه، ليس بذاك بالقوي، ليس بثقة ولا مأمون، لا أحسبه إلا أخطأ، لا نعلم أحداً تابعه في روايته، ضعيف، تغير حفظه، اختلط في آخر عمره، سيء الحفظ، ضعيف ليس بشيء، كثير الخطأ، مجهول، مجهول لا نعرفه، لا يحتج بحديثه، لا علم لي به، متروك الحديث، لا ندرى من هي، كثير الغلط، ليس بمعروف، لا أعرفه. حتى بلغ عدد الرواة الذين تكلم فيهم في السنن الكبرى ما يزيد على ثلاث مئة راو.

(١) البداية ١١/١٢٣.

(٢) النبلاء ١٤/١٣٥.

(٣) الفهرست ص ١١٧.

(٤) النكت على ابن الصلاح ١/٤٨٤.



ولمكانة الإمام النسائي في نقد الرجال وكثرة الرواة الذين تكلم عليهم في كتابه السنن الكبرى أحببت أن أجمع وأدرس من قال فيهم؛ (لا أعرفه) وأقارنه بأقوال أئمة الجرح والتعديل فاستعنت بالله؛ وجعلت هذا البحث في مبحثين:
الأول: مصطلح (لا أعرفه) عند أئمة النقاد.

الثاني: ترجمة الرواة الذين حكم عليهم النسائي في السنن الكبرى بقوله (لا أعرفه)، مرتبة بحسب الحروف الهجائية.
ثم ختمت بخاتمة ذكرت فيها أهم نتائج البحث.

سائلةً اللهَ التوفيقَ والسدادَ إنه جواد كريم بررحيم، والحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً
كثيراً.

* * *

المبحث الأول:

مصطلح (لا أعرفه) عند أئمة النقاد

أطلق العلماء ألفاظاً مختلفة في ذكر مراتب الجرح والتعديل إلا أنهم لم يجعلوا مصطلح (لا أعرفه) مرتبة مستقلة من مراتب الجرح^(١). وإنما جعلوها من العبارات الدالة على الجهالة عند قائلها:

ففرقوا بين قول أحدهم (فلان لا أعرفه)، وبين قول أحدهم (فلان مجهول)، فاللفظ الأول يدل على: أن الراوي مجهول عند قائله فقط، واللفظ الثاني يدل على: أن الراوي مجهول عند أهل العلم^(٢). جاء في التنكيل للمعلمي -رحمه الله- قوله: الفرق بين قولهم: ((فلان مجهول)) أو ((فلان لا أعرفه)) أن الأول: قد يئس الإمام من معرفته ومعرفته أهل العلم له، والثاني: لم يئس من معرفته، ونبه المعلمي إلى أن قول الإمام في الراوي (لا أعرفه) لا يلزم منه أن يكون الراوي مجهولاً، لكن إذ كان القائل لذلك من قبيلة المسئول عنه، فالظاهر أن هذا كان في الحكم بالجهالة على الراوي، جاء في ((الميزان))^(٣) ترجمة دغفل بن حنظلة النسابة قال أحمد: ((لا أعرفه))، قال الحافظ الذهبي: يكفي في جهالته كون أحمد ما عرفه، وهو ذهلي شيباني، وسئل مرة: أكان له صحبة؟ فقال: لا، من أين له صحبة، وقال المعلمي أيضاً: بغدادي لا يعرفه الخطيب الذي قضى عمره في جمع أحوال بغداد ورواتها وغير ذلك فهو مجهول^(٤) اهـ.

وقد أورد النسائي مصطلح (لا أعرفه) في السنن الكبرى في أربعة عشر رأياً هم: إسحاق بن عبد الواحد، وأيفع، والحارث بن مالك، وسليمان الهاشمي، وسيف، وعبد الرحمن بن بحر، وعبد الله بن الرقيم، وعبد الله بن عمر القرشي، وعلي بن عبد العزيز، والقاسم بن رشدين، ومبارك بن سعد، ومحمد ابن حبيب، وموسى، وأبو الميمون.

(١) انظر مقدمة الجرح والتعديل ١٠٠/٢، ٣٧/٢، مقدمة ابن الصلاح ص ٢٣٨ الميزان ٤/١، التقييد والإيضاح ص ١٦١، شرح نخبة الفكر ص ٧٢٥، فتح المغيث ٢/٢٨٩، ضوابط الجرح والتعديل ص ٢٠٥.

(٢) شفاء العليل ١٦٠/١.

(٣) الميزان ٢/٢٧.

(٤) التنكيل ص ٣١٧.



وقال في يونس بن سليم (لا نعرفه)، وفي سهم بن المعتمر (ليس بمعروف)، وفي قرصافة (لا ندري من هي)، وفي خطاب بن القاسم (لا علم لي به)، وكلهم ألحقهم في الدراسة بمن قال فيه النسائي في الكبرى (لا أعرفه) ^(١).

كما أورد الإمام النسائي في السنن الكبرى، وفي غيرها ألفاظاً مشابهة لقوله لا أعرفه، منها:

١- ذكر لا أعرفه مقروناً بالجهالة ((مجهول لا نعرفه))، قالها في: إسماعيل بن عبد الله الأزدي ^(٢)، ويزيد بن فراس ^(٣).

٢- قوله: ((مجهول))، قالها في: حصين بن منصور الأسدي ^(٤)، وقبيصة بن الهلب الطائي ^(٥).

٣- قوله: ((الأدري ما هو هو مجهول)) قاله في زائدة بن أبي الرقاد ^(٦).

٤- قوله: ((الأدري كيف هو حديثه منكر)) قاله في الصلت بن قويد ^(٧).

٥- قوله: ((الأدري ما هو)) قاله في: محمد بن سعيد بن حماد ^(٨).

٦- قوله: ((ليس لي به علم)) قاله في: محمد بن الحسين بن القاسم ^(٩).

٧- قوله: ((ليس لي به علم، وقد كتبت عنه))، قاله في: إبراهيم ابن مرزوق الأموي ^(١٠).

٨- قوله: ((كتبت عنه، ولم أقف عليه)) قالها في: (إسحاق بن إسماعيل المذحجي، وقال عنه مرة: ((لا أدري ما هو)) ^(١١)).

(١) وسيأتي ذكرها مفصلة في المبحث الثاني إن شاء الله.

(٢) السنن الكبرى (٣١٤٢).

(٣) السنن الكبرى (١٠٦).

(٤) السنن الكبرى (٩٨٧٧).

(٥) تهذيب الكمال ٤٩٣/٢٣ (٤٨٤٦).

(٦) السنن الكبرى (٨٩٤٧).

(٧) الميزان ٣١٩/٢ (٣٩١٣).

(٨) التهذيب ٥٧٣/٣.

(٩) اللسان ١٤٦/٥ (٤٨٣).

(١٠) التهذيب ٨٦/١.

(١١) التهذيب ١١٦/١.

ويتتبع أقوال أئمة الجرح والتعديل اتضح أن مصطلح (لا أعرفه) ليس مصطلحاً خاصاً بالإمام النسائي، وإنما أطلقه أئمة الجرح والتعديل في الراوي المجهول عندهم، ومن أمثلة ذلك:

١. قوله ابن معين (لا أعرفه):

قال في ترجمة (حاتم بن حديث الطائي): لا أعرفه^(١) قال ابن عدي: ولعزة حديثه لم يعرفه يحيى، وأرجو أنه لا بأس به^(٢).

وفي ترجمة (الجراح بن مليح البهراني الحمصي) قال: لا أعرفه^(٣).

قال ابن عدي: كان يحيى إذا لم يكن له علم ومعرفة بأخباره ورواياته يقول: لا أعرفه، والجراح بن مليح هو مشهور في أهل الشام، وهو لا بأس به وبرواياته وله أحاديث صالحة جيدة، وقد روى الجراح عن شيوخ الشام جماعة منهم أحاديث صالحة مستقيمة وهو في نفسه صالح^(٤).

وفي ترجمة (زهير بن مرزوق) قال: لا أعرفه^(٥) قال ابن عدي: وزهير ابن مرزوق هذا إنما لم يعرفه يحيى بن معين؛ لأن له حديثاً واحداً معضلاً^(٦).

٢. قول ابن المديني (لا أعرفه):

قال في ترجمة (حنش بن المعتمر: ويقال: ابن ربيعة الكناني): لا أعرفه^(٧)، وقال ابن حجر في التقريب: حنش بن المعتمر، ويقال: ابن ربيعة، ويقال: إنه حنش بن ربيعة بن المعتمر، ويقال: إنهما اثنان، الكناني، أبو المعتمر: صدوق له أوهام ويرسل^(٨).

وفي ترجمة (عامر بن مالك)، قال ابن المديني: لا أعرفه، ولا أعلم روى عنه غير أبي عثمان^(٩)، قال ابن حجر في التقريب: مقبول^(١٠).

(١) تاريخ الدارمي عن ابن معين ص ١٠١ (٢٨٧).

(٢) انظر الكامل ٥/٢ ٨٤.

(٣) تاريخ الدارمي عن ابن معين ص ٨٦ (٣١٤).

(٤) الكامل ٥/٢ ٥٨٤.

(٥) تاريخ الدارمي عن ابن معين ص ١١٣ (٣٤٤)، الجرح ٥٩١/٣ (٢٦٧٨).

(٦) الكامل ١٠٧٩/٣.

(٧) التهذيب ١/٥٠٣.

(٨) التقريب ص ١٨٣ (١٥٧٧).

(٩) التهذيب ٢/٢٧١.

(١٠) التقريب ص ٢٨٨ (٣١٠٧).

٣. قول الإمام أحمد (لا أعرفه):

قال الإمام أحمد عند ما سئل عن (حسين بن الأسود): لا أعرفه^(١). وقال ابن حجر في التقريب: صدوق يخطئ كثيراً، لم يثبت أن أبا داود روى عنه^(٢). وفي ترجمة (أيوب بن بشير العدوي): لا أعرفه^(٣). قال ابن حجر في التقريب: مستور^(٤).

٤. قول أبي داود (لا أعرفه):

قال عندما سئل عن (يحيى بن عباد السعدي): لا أعرفه^(٥) وقال الحافظ في التقريب: مجهول^(٦).

وقال في (النضر بن منصور الباهلي): لا أعرفه^(٧). قال في التقريب: ضعيف^(٨).

٥. قول أبي حاتم الرازي (لا أعرفه):

قال في ترجمة (أحمد بن المنذر بن الجارود): لا أعرفه، قال ابن أبي حاتم: وعرضت عليه حديثه فقال: صحيح^(٩). وقال ابن قانع: صالح^(١٠). وقال الذهبي: محله الصدق^(١١). وقال في ترجمة (ثعلبة الأسلمي): لا أعرف ثعلبة هذا^(١٢). وقال الحافظ في التقريب: مقبول^(١٣).

٦. قول أبي زرعة (لا أعرفه):

قال في ترجمة (بشر بن المحتفز): لا أعرفه^(١٤). وقال الحافظ في التقريب: صدوق. قيل هو ابن عائذ^(١٥).

(١) العلل ومعرفة الرجال ص ١٦٥ (٢٩٢).

(٢) التقريب ص ١٦٧ (١٣٣١).

(٣) العلل ومعرفة الرجال ص ١٦٩ (٣٠٠).

(٤) التقريب ص ١١٧ (٦٠٤).

(٥) التهذيب ٤/٣٦٧.

(٦) التقريب ص ٥٩٢ (٧٥٧٧).

(٧) التهذيب ٤/٢٢٧.

(٨) التقريب ص ٥٦٢ (٧١٥٠).

(٩) الجرح ٢/٧٨ (١٧٠).

(١٠) التهذيب ١/٤٧.

(١١) الميزان ١/١٥٨ (٦٣٠).

(١٢) الجرح ٢/٤٦٤ (١٨٨٤).

(١٣) التقريب ص ١٣٤ (٨٤٨).

(١٤) الجرح ٢/٣٦٥ (١٤٠٥).

(١٥) التقريب ص ١٢٣، ١٢٤ (٦٩٣).

٧. قول ابن عدي (لا أعرفه):

قال في ترجمة (أيوب بن هانئ): لا أعرفه^(١). وقال ابن معين: ضعيف، وقال أبو حاتم: شيخ صالح، وقال الدارقطني: يعتبر به، وذكره ابن حبان في الثقات^(٢).

٨. قول الذهبي (لا أعرفه):

قال في ترجمة (إبراهيم بن عبد الله بن قريم): لا أعرفه^(٣). وقال الحافظ في التقريب: مستور^(٤).

وقال في ترجمة (حمزة بن دينار): لا أعرفه^(٥). وقال الحافظ في التقريب: مجهول^(٦). وقد يتفق أكثر من إمامٍ على قولهم في راوٍ واحد لا أعرفه، ومثال ذلك قول ابن عدي في ترجمة (عبد الله بن حفص): عن عثمان الدارمي قال: قلت ليحيى بن معين: فعبد الله بن حفص الذي يروي عنه؟ فقال: شيخ لا أعرفه، قال ابن عدي: وأنا أيضاً لا أعرفه لا أدري من أين عرفه عثمان حتى سأل عنه^(٧). وقال الحافظ في التقريب: مجهول^(٨).

* * *

(١) الكامل ٣٥١/١.

(٢) التهذيب ٢٠٩/١.

(٣) الميزان ٤٠/١ (١٢٢).

(٤) التقريب ص ٩١ (١٩٨).

(٥) الميزان ٦٠٧/١ (٢٣٠٢).

(٦) التقريب ص ١٧٩ (١٥٢٠).

(٧) الكامل ١٥٥٨/٤، التهذيب ٣٢٢/٢.

(٨) التقريب ص ٣٠٠ (٣٢٧٩).

المبحث الثاني:

الرواة الذين حكم عليهم النسائي في السنن الكبرى بقوله: (لا أعرفه)

[١] إسحاق بن عبد الواحد:

أخرج النسائي (كتاب السير / باب من أولى بالإمارة) ٨٠/٨ (٨٦٩٦) قال:

أخبرني عبد الله بن عبد الصمد، عن إسحاق بن عبد الواحد، عن المعافى بن عمران، عن عبد الحميد بن جعفر، قال: حدثني سعيد المقبري، عن عطاء مولى أبي أحمد، قال: سمعتُ أبا هريرة يقول: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعثَ بعثاً فدعاهم، فجعل يقول للرجل: ((أما معك من القرآن يا فلان))، قال: كذا وكذا، فاستقرأهم بذلك حتى مرَّ على رجلٍ منهم هو من أحدثهم سنًا، فقال: ((أما معك يا فلان))؟ قال: كذا وكذا وسورة البقرة فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((أمعك سورة البقرة))؟! قال: نعم. قال: ((اذهب، فأنت أميرهم)) قال رجلٌ من أشرفهم: يا رسول الله، والله ما منعني أن أتعلّم القرآن إلا خشية أن أرقد ولا أقوم به، فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((تعلّموا القرآن، فاقروه، وارقدوا، فإن مثل القرآن لمن تعلّمه، فقرأه وقام به، كمثله جرابٍ محشوٍّ مسكاً، تفوح ريحُه من كلِّ مكان، ومثله من تعلّمه، فرقد وهو في جوفه، كمثله الجراب أوكي^(١) على مسك^(٢))).

قال أبو عبد الرحمن: (إسحاق بن عبد الواحد لا أعرفه)، وعبد الله ابن عبد الصمد قد حدثنا عن المعافى بن عمران بغير حديث، وإنما أخرجناه لإدخاله بينه وبين معافى، وقد رواه غير عبد الحميد بن جعفر فأرسله، والمشهور مرسل.

إسحاق بن عبد الواحد القرشي الموصلي^(٣)، توفي سنة ستٍ وعشرين ومئتين.

(١) الوكاء: الخيط الذي تشد به الصرة والكيس وغيرهما. النهاية ص ٩٨٧.

(٢) مدار الحديث على عبد الحميد بن جعفر، وروي إليه من ثلاثة طرق:

الأول: المعافى بن عمران؛ كما عند النسائي في الحديث المذكور أعلاه.

الثاني: أبو أسامة حماد بن أسامة؛ أخرجه الترمذي (٢٨٧٦) بمثله، وابن ماجه (٢١٧) بنحوه مختصراً.

الثالث: الفضل بن موسى؛ أخرجه ابن خزيمة وابن حبان (٢١٢٦) بمثله.

ثلاثتهم (المعافى بن عمران، وأبو أسامة، والفضل بن موسى) عن عبد الحميد بن جعفر، به.

قال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث حسن، وقد رواه الليث بن سعد، عن سعيد المقبري، عن عطاء مولى أبي أحمد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مرسلًا، ولم يذكر فيه عن أبي هريرة.

(٣) الجرح ٢٢٩/٢ (٧٩٧)، الثقات ٨/٨٥، تهذيب الكمال ٤٥٤/٢ (٣٦٨)، ميزان الاعتدال ١٩٤/١ (٧٧٢)، الكاشف

روى عن: مالك، والمعافى بن عمران، وهُشَيْم، والدَّرَاوَرْدِي، وابن عيينة، وفُضَيْل بن عياض، وابن عُلَيْه، وحماد بن زيد، وإبراهيم ابن موسى الزيات، وداود بن الزبيرقان، وغيرهم. روى عنه: عبد الله ابن عبد الصمد بن أبي خدّاش، وإسحاق بن سيار النصيبي، وعلي بن حرب الموصلي، ومحمد بن مسلم بن وارة، وغيرهم.

لم يرو له من أصحاب الكتب الستة إلا النسائي.

قال أبو زكريا الموصلي: كثير الحديث رَحَّال فيه، أكثر عن المعافى ونظرائه من المواصلة إلى أن قال: وصف وكتب الناس عنه.

وقال الخطيب: لا بأس به، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال أبو علي النيسابوري: متروك الحديث، وقال الذهبي في الميزان: واه، وقال في الكاشف قد لين، وقال في الديوان: متروك، وقال الحافظ في التقريب: محدث مكثر مصنف تكلم فيه بعضهم، من العاشرة.

والحاصل أنه: محدث مكثر مصنف، لين الحديث.

[٢] أَيْفَعُ:

أخرج النسائي (كتاب عشرة النساء / باب ما يجب على من وطئ امرأته في حال حيضتها) ٢٣٤/٨ (٩٠٦٩) قال:

أخبرنا محمد بن عبد الأعلى، قال: حدثنا المَعْتَمِرُ، قال قرأتُ على فُضَيْل، عن أبي حريز، أن أَيْفَعَ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَأَلَ سَعِيدَ بْنَ جَبْرِ عَمَّنْ أَفْطَرَ فِي رَمَضَانَ، قَالَ: كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ: مَنْ أَفْطَرَ فِي رَمَضَانَ فَعَلَيْهِ عِتْقُ رَقَبَةٍ، أَوْ صَوْمُ شَهْرٍ، أَوْ إِطْعَامُ ثَلَاثِينَ مَسْكِينًا، قُلْتُ: وَمَنْ وَقَعَ عَلَى امْرَأَتِهِ وَهِيَ حَائِضٌ، أَوْ سَمِعَ أَذَانَ الْجُمُعَةِ وَلَمْ يَجْمَعْ، لَيْسَ لَهُ عُدْرٌ قَالَ: كَذَلِكَ عِتْقُ رَقَبَةٍ^(١).

قال أبو عبد الرحمن: أبو حريز ضعيف الحديث، (وأيفع لا أعرفه).

قال حمزة: أبو حريز عبد الله بن الحسين قاضي سجستان.

(٣٠٩)، المغني في الضعفاء ١/٢٢ (٥٧١)، ديوان الضعفاء والمتروكين ص ١٨ (٣٤١)، التهذيب ١/١٢٤، التقريب ص ١٠٢ (٣٦٩).

(١) لم أفق عليه.

أَيْفَعُ^(١)، بالتحناية والفاء، غير منسوب، روى عن: ابن عمر، وسعيد ابن جبير عن ابن عباس فيمن أفطر في شهر رمضان، وفيمن وقع على امرأته وهي حائض، روى عنه: أبو حريز عبد الله بن الحسين قاضي سجستان.

لم يخرج له من أصحاب الكتب الستة إلا النسائي.

وذكر له البخاري في تاريخه حديثان: الأول، قال:

قال لي محمد بن مهران، حدثنا معتمر، قال: قرأت على فضيل بن ميسرة، عن ابن حريز، حدثنا أَيْفَعُ حدثه عن عبد الله بن عمر أن النبي -صلى الله عليه وسلم- عاد امرأة من خثعم فقال لها: كيف تجدينك؟ قالت: لا أظن إلا لما بي، قال: وددت أنك لم تفارقني الدنيا حتى تعولي بيتيماً أو تجهزي غازياً.

وأخرج الحديث العقيلي في الضعفاء الكبير من طريق علي بن عبدالعزيز، عن عبد الله الرقاشي عن المعتمر به، بمثله وقال: أَيْفَعُ عن ابن عمر منكر الحديث، ثم قال بعد ذكر حديثه لا يتابع عليه، ولا يعرف إلا به.

وأخرج الحديث أيضاً ابن عدي من طريق عمران بن موسى السخيتاني وأحمد بن محمد بن عمر قالوا: حدثنا محمد بن عبد الأعلى عن معتمر به، بمثله وقال: وأَيْفَعُ هذا يعزُّ في حديثه جداً عن ابن عمر، وعن غيره.

وأورد ابن أبي حاتم الحديث من طريق معتمر به، بمثله وقال: هذا حديث منكر وأرى أن أَيْفَعُ هو نافع.

والثاني: قال: عن أَيْفَعُ أو أَيْمَعُ عن ابن عمر: لا أبالي أعانني رجل على طهوري أو ركوعي، قال: وهذا حديث منكر، لأن مجاهد وعبادة قالوا: وضيا ابن عمر.

قال ابن عدي بعد ذكر الحديثين: ولا أعلم لا يفَعُ عن ابن عمر غيرهما، ذكره ابن حبان في الثقات، قال الذهبي في الكاشف: ضَعْفٌ.

وقال الحافظ في التريب: ضعيف، من الخامسة.

(١) التاريخ الكبير ٦٣/٢ (١٦٩٦)، الضعفاء للعقيلي ١٢٥/١ (١٥٠)، الجرح ٣٤٧/٢ (١٢٩٠)، اللعل لابن أبي حاتم ٣٤٦/٥، الثقات ٥٥/٤، الكامل ٤١٠/١، تهذيب الكمال ٤٤٢/٣ (٥٩٦)، الميزان ٢٨٣/١ (١٠٥٦)، المغني في الضعفاء ٩٥/١ (٧٩٨)، الديوان ص ٢٩ (٥٠٣)، الكاشف ٢٥٩/١ (٥٠٣)، لسان الميزان ١٨١/٧ (٣٢٧٦)، التهذيب ١٩٧/١، التريب ص ١١٧ (٥٩٤).

والحاصل أنه: ضعيف.

[٣] الحارث بن مالك:

أخرج النسائي (كتاب الخصائص / باب ذكر قول النبي - صلى الله عليه وسلم - ما أنا أدخلته وأخرجتكم، بل الله أدخله وأخرجكم) ٤٢٣/٧ (٨٣٧١) قال:

أخبرنا أحمد بن يحيى، قال: حدثنا علي بن قادم، قال: أخبرنا إسرائيل عن عبد الله بن شريك، عن الحارث بن مالك قال: أتيت مكة، فلقيت سعد بن أبي وقاص، فقلت: هل سمعت لعلي منقبة؟ قال: كنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في المسجد فنودي فينا ليلاً: ليخرج من المسجد إلا آل رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وآل علي، قال: فخرجنا، فلما أصبح، أتاه عمر فقال: يا رسول الله، أخرجت أصحابك وأعمامك، وأسكنت هذا الغلام! فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((ما أنا أمرت بإخراجكم، ولا بإسكان هذا الغلام، إن الله هو أمر به))^(١).

قال فطر: عن عبد الله بن شريك، عن عبد الله بن الرقيم عن سعد، أن العباس أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: سددت أبوابنا إلا باب علي، فقال: ((ما أنا فتحتها ولا سدتها)).

قال أبو عبد الرحمن: عبد الله بن شريك ليس بذلك، (والحارث بن مالك لا أعرفه)، ولا عبد الله بن الرقيم.

الحارث بن مالك^(٢) روى عن: سعد بن أبي وقاص، وعنه عبد الله بن شريك العامري.

(١) روى هذا الحديث من حديث سعد بن أبي وقاص، وله إليه طريقان: الأول: الحارث بن مالك، كما في الحديث المذكور أعلاه عند النسائي، ومن طريقه أخرجه ابن عساکر في تاريخه ٨٩/٤٥، وابن الجوزي في الموضوعات ٣٦٣/١.

الثاني: عبد الله بن الرقيم الكناني، من طريق فطر عن عبد الله بن شريك، عن عبد الله بن الرقيم وله إلى فطر طريقان:

الأول: أسباط: أخرجه النسائي في الكبرى (٨٣٧٢)، بنحوه. الثاني: حجاج، أخرجه الإمام أحمد (١٥١١)، ومن طريقه أخرجه ابن الجوزي في الموضوعات ٣٦٣/١ بنحوه، مختصراً.

والحديث ذكره الحافظ ابن حجر في القول المسدد ص ٥، ١٧.

(٢) تهذيب الكمال ٥/٢٧٧ (١٠٤١)، ميزان الاعتدال ٤٤١/١ (١٦٤٢)، المغني ١٤٣/١ (٢٤٩)، لسان الميزان ٧/١٩٢ (٢٥٥٩)، التهذيب ١/٣٣٦، التقريب ص ١٤٧ (١٠٤٦)، الخلاصة ص ٦٨.

قال الحافظ ابن حجر في التهذيب: اختلف فيه على عبد الله بن شريك فقال إسرائيلي: عنه هكذا، وقال فطر: عنه، عن عبد الله بن الرقيم، عن سعد والمحفوظ حديث فطر، وقال الذهبي في الميزان: لا يعرف، وقال الحافظ في التقریب: مجهول، من الثالثة.

والحاصل أنه: مجهول.

[٤] خطاب بن القاسم:

أخرج النسائي (كتاب الصيام / باب ما يجب على الصائم المتطوع إذا أفطر) ٣/٣٦٤ (٣٢٨٧)، قال:

أخبرنا علي بن عثمان، قال: حدثنا المعافى بن سليمان، قال: حدثنا خطاب بن القاسم عن خصيف، عن عكرمة، عن ابن عباس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - دخل على حفصة وعائشة وهما صائمتان، ثم خرج فرجع وهما تاكلان، فقال: ((ألم تكونا صائمتين)) قالتا: بلى، ولكن أهدي لنا هذا الطعام، فأعجبنا، فأكلنا منه، قال: ((صوما يوماً مكانه))^(١).

(١) هذا الحديث مداره على خصيف بن عبد الرحمن، واختلف عليه في روايته على وجوه:

١- مرة موصولاً، ومرة مرسلًا.

٢- ومرة من طريق عكرمة، عن ابن عباس - رضي الله عنه -.

٣- ومرة من طريق مقسم، عن عائشة ٧، دون ذكر ابن العباس - رضي الله عنه -.

وقد روي عن خصيف من طريقين:

الطريق الأول: خطاب بن القاسم، عن خصيف، عن عكرمة، عن ابن عباس:

رواه النسائي هنا في هذا الموضع، عن علي بن عثمان.

ورواه الطبراني في الكبير ١١/٢٦٣ (١٢٠٢٧)، وفي الصغير ١/٢٩٥ (٤٨٨)، ومن طريقه المزني في تهذيبه ٨/٢٧١ عن سليمان بن المعافى.

وذكره ابن أبي حاتم في العلل ١/٥٦٦ (٧٥٨) من طريق محمد بن موسى ابن أعين، والدارقطني في العلل ١٥/٤٤.

الثلاثة كلهم عن خطاب بن القاسم، به، وقال الطبراني في الصغير: لم يروه عن خصيف إلا خطاب بن القاسم.

الطريق الثاني: عبد السلام بن حرب، عن خصيف: وقد اختلف عليه من وجهين أيضاً:

أحدهما: عبد السلام، عن خصيف، عن مقسم عن عائشة:

ذكره ابن أبي حاتم في العلل ١/٥٦٦ (٧٥٨).

وثانيهما: عبد السلام، عن خصيف، عن سعيد بن جبير (مرسلًا):

ذكره الدارقطني في العلل ١٥/٤٤.

الرواية الموقوفة عنه في هذا الباب: وقد روي عن ابن العباس - رضي الله عنه - موقوفاً، بالتخيير بين الصوم والفطر، مع نفي القضاء: رواه عبد الرزاق في المصنف (٧٧٧٠) عن إسرائيلي.

قال أبو عبد الرحمن: هذا حديث منكر، وخصيفٌ ضعيفٌ في الحديث، وخطابٌ لا علم لي به، والصواب حديث معمر ومالك وعبيد الله.
الخطاب بفتح الخاء المعجمة وتشديد الطاء المهملة - بن القاسم الحراني، أبو عمر القاضي^(١).

روى عن: خصيف، وزيد بن أسلم، وعبد الكريم الجزري، والأعمش وغيرهم. روى عنه: أبو جعفر النفيلى، والمعافى بن سليمان، ومحمد بن موسى، وعمرو بن خالد، ومعلل بن نفيلى.

ليس له في الستة إلا عند النسائي الحديث المذكور أعلاه، وحديث عند أبي داود في النكاح في الجمع بين المرأة وعمتها.

قال: حدثنا عبد الله بن محمد بن النفيلى، حدثنا خطاب بن القاسم، عن خصيف، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، أنه كره أن يجمع بين العمه والخالة، وبين الخالتين والعمتين^(٢).

قال ابن معين، وأبوزرعة: ثقة، وقال أبو حاتم: يكتب حديثه، وذكره ابن حبان في الثقات وقال أبوزرعة مرة: منكر الحديث، يقال: اختلط قبل موته وقال الحافظ ابن حجر: ثقة اختلط قبل موته، من الثامنة.
والحاصل أنه: ثقة اختلط قبل موته.

[٥] سليمان الهاشمي:

أخرج النسائي (كتاب عمل اليوم والليلة / باب التطريق) ٢٠٦/٩ (١٠٣١٥) قال:
أخبرني محمد بن عبد الله بن عبد الرحيم، حدثنا أسد بن موسى، حدثنا عافية بن يزيد، عن سليمان الهاشمي، عن أبي بردة، عن أبيه، قال: بينما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يمشي وامرأة بين يديه، فقلت: الطريق للنبي - صلى الله عليه وسلم -، فقالت:

(١) التاريخ الكبير ٢٠١/٣ (٦٨٧)، سؤالات الدارمي لابن معين ص ١٠٥ (٣٠٣)، الجرح ٢٨٦/٣ (١٧٦٨)، الثقات ٢٣٢/٨، تهذيب الكمال ٢٦٩/٧ (١٦٩٩)، الميزان ٦٥٦/١ (٢٥٢٠)، الكاشف ٣٧٣/١ (١٣٩٤)، اللسان ٢١٠/٧ (٢٨٤٨)، التهذيب ٥٤٤/١، التقريب ص ١٩٤ (١٧٢٤)، الكواكب النيرات ص ٢٩ (١٩).
(٢) سنن أبي داود ٥٥٤/٢ (٢٠٦٧).

الطريقُ معترضٌ، إن شاء يميناً، وإن شاء أخذَ شمالاً. فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: (دعوها، فإنها جبارةٌ)) قلتُ: إنها... إنها!! قال: ((إن ذلك في القلب))^(١).
قال أبو عبد الرحمن: عافية بن يزيد ثقة، (سليمان الهاشميُّ لأعرفه).
سليمان بن علي بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشميُّ^(٢)، أبو أيوب، وقيل: أبو محمد المدنيُّ، البصريُّ، أحد الأشراف، عم الخليفين: السفاح، والمنصور.
روى عن: أبيه علي بن عبد الله بن عباس، وأبي بردة بن أبي موسى، وعكرمة.
روى عنه: أولاده جعفر، ومحمد، وزينب، وابن أخيه عبد الملك بن صالح بن علي، والأصمعي، وزيد بن عبد الحميد، وعافية بن يزيد الأودي القاضي، وغيرهم.
روى له النسائي في عمل اليوم والليلة (٥٥٧) الحديث المذكور أعلاه، وروى له ابن ماجه. قال: حدثنا إبراهيم بن المنذر الحزامي، ثنا داود بن عطاء، حدثني زيد بن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب عن سليمان، عن أبيه، عن ابن عباس: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- نهى عن صيام رجب^(٣).

قال المزي: كان كريماً جواداً ممدوحاً. قيل: إنه كان يعتق في كل موسم عشية عرفة مئة نسمة، وقيل: مر برجل يسأل قد تحمل عشر ديات فأمر له بها كلها، وسمع وهو في سطح له نسوة كن يغزلن فقلن: ليت الأمير أطلع علينا فأغنانا، فقام فجعل يدور في قصره فجمع حلياً من ذهب وفضة وجوهر وصير ذلك في منديل ثم أمر فألقي إليهن فماتت إحداهن فرحاً، ونقل المزي عن سليمان بن أبي شيخ، عن يحيى ابن سعيد الأموي، أوصى علي بن عبد الله إلى ابنه سليمان وإن في ولد محمد من هو أسن من سليمان قال يحيى: وكان سليمان من خيارهم، قال: وقال بعض البصريين: قال علي بن عبد الله: لا أدنس محمداً بالوصايا، توفي سنة اثنتين وأربعين ومئة، وهو ابن تسع

(١) لم أقف عليه، وذكره الهيتمي في مجمع الزوائد ٩٩/١ وعزاه إلى الطبراني في الكبير وقال: فيه بلال بن أبي بردة. اهـ. ولم أقف عليه عند الطبراني في الكبير، وله شاهد بنحوه من حديث أنس بن مالك أخرجه أبو يعلى في مسنده (٢٢٧٦)، والطبراني في الأوسط ١٢٢/١ (٨١٦٠).
(٢) الطبقات الجزء المتمم ص ٢٤٦ (١٣٢)، التاريخ الكبير ٢٥/٤ (١٨٤٨)، المعرفة والتاريخ ١٢٥/١، الجرح ٤/١٣٧ (٧٢)، الثقات ٦/٢٨١، بيان الوهم والإيهام ٣/٢٥٠ (٩٩٠)، تهذيب الكمال ٤٤/١٢، النبلاء ١٦٢/٦ (٧٧)، الكاشف ١/٦٢١ (٢١١٨)، التهذيب ٢/١٠٤، التقریب ص ٢٥٣ (٢٥٩٦).
(٣) سنن ابن ماجه (١٧٤٣)، وقال فيه البوصيري: هذا إسناد فيه داود بن عطاء المدني، وهو متفق على تضعيفه وأورده الألباني في ضعيف سنن ابن ماجه وقال: (ضعيف جداً).

وخمسين سنة وذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن القطان: كان أميراً بالبصرة. لا تعرف حاله في الحديث، وقال الذهبي في الكاشف: وثق، وقال الحافظ ابن حجر في التقريب: مقبول، من السادسة.

والحاصل: أنه لين الحديث.

[٦] سهم بن المعتمر:

أخرج النسائي (كتاب الزينة / باب موضع الإزار) ٤٣٣/٨ (٩٦١٤) قال: أخبرنا أحمد بن عثمان بن حكيم الأودي، قال: حدثنا خالد بن مخلد، قال: حدثنا عبد الملك بن الحسن، قال: سمعت سَهْمَ ابنَ الْمُعْتَمِرِ يحدث عن الهَجِيمِي، أنه قدم المدينة، فألقى النبي - صلى الله عليه وسلم - في بعض أزقة المدينة، فوافقته فإذا هو مُتَمَرٌّ بإزارِ قِطْرِيٍّ^(١) قد انتشرت حاشيته، وقال: عليك السلام يا رسول الله، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ((عليك السلام تحية الموتى)) فقال: يا محمد أوصني، فقال: ((لا تحقرن شيئاً من المعروف أن تأتيه، ولو أن نهب صلة الحبل، ولو أن تُفرغ من دلوك في إناء المُستسقي، ولو أن تلقى أخاك المسلمَ ووجهك بسطاً إليه، ولو أن تؤنيسَ الوحشان بنفسك، ولو أن تهب الشيسع))^(٢)، (٣).

قال أبو عبد الرحمن: (سَهْمُ بنِ الْمُعْتَمِرِ ليس بمعروفٍ).

سهم بن المعتمر البصري^(٤)، روى عن: أبي جري الهجيمي في ((النهى عن الإسبال)).

وعنه: عبد الملك بن الحسن الجاري الأحول.

(١) قال ابن الأثير: هو ضرب من البرد فيه حمرة، ولها أعلام فيها بعض الخشونة، وقيل: هي حلل جباد تحمل من قبل البحرين، وقال الأزهري: في أعراض البحرين قرية يقال لها: قطر. وأحسب الثياب القطرية نسبت إليها، فكسروا القاف للنسبة وخففوا. النهاية ص ٧٥٩.

(٢) الشيسع: هو أحد سيور النعل، وهو الذي يدخل بين الأصبعين. النهاية ص ٤٧٩، لسان العرب ٤/٢٥٧. (٣) روي هذا الحديث عن الهجيمي من خمسة طرق: الأول: سهم بن المعتمر، كما في حديث النسائي المذكور أعلاه، وأخرجه البخاري في تاريخه ٢/٢٠٥، وابن أبي عاصم (١٨٦)، من طرق عن خالد بن مخلد به.. الثاني: أبو تيممة الهجيمي، وأخرجه أحمد (١٥٩٥٥)، وأبو داود (٤٠٨٤)، و(٤٠٧٥)، والترمذي (٢٧٢١) وابن حبان (٩٦١٥)، والبيهقي ١٠/٢٦٦، والحاكم ٤/١٨٦، الثالث: عقيل بن طلحة، وأخرجه أحمد (٢٠٦٣٣)، و(٢٠٦٣٤)، وابن حبان (٩٦١٦).

الرابع: عبيدة الهجيمي، أخرجه البخاري في التاريخ ٢/٢٠٥، والنسائي في الكبرى (٩٦١١)، الخامس: عبد ربه الهجيمي، أخرجه أحمد (٢٠٦٣٢)، السادس: قرة بن موسى، أخرجه البخاري في الأدب المفرد (١١٨٢)، والطالسي (١٢٠٨)، والنسائي في الكبرى (٩٦١٢)، وابن حبان (٥٢١)، ستهتم: سهم بن المعتمر، وأبو تيممة الهجيمي، وعقيل بن طلحة، وعبيدة الهجيمي، وعبد ربه الهجيمي، وقرة بن موسى عن جابر بن سليم الهجيمي، بنحوه الاسهم بن المعتمر فرواه بلفظه.

(٤) التاريخ الكبير ٤/١٩٤، التاريخ الصغير ١/١١٨، الجرح ٤/٢٩٢، الثقات ٦/٤٣٠، المؤلف والمختلف ٢/١٢٢٨، تهذيب الكمال ١٢/٢١٥، الكاشف ١/٧١، التهذيب ٢/١٢٧، التقريب ٢٥٨/٣ (٢٦٧)، الخلاصة ١/١٥٨.



لم يرو له إلا النسائي، وأورده ابن أبي حاتم فيمن اسمه شهر بن المعتمر، قال: ويقال: سهم بن المعتمر، وسهم أصح، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال المزي: روى له النسائي حديثاً واحداً في الإسبال، وقال الذهبي في الكاشف: وثق، وقال الحافظ ابن حجر: مقبول، من الثالثة.

والحاصل أنه: مقبول.

[٧] سيف:

أخرج الإمام النسائي (كتاب عمل اليوم والليلة، ما يقول إذا غلبه أمر) ٢٤٢/٩ (١٠٣٨٧)، قال:

أخبرنا عمرو بن عثمان، قال: حدثنا بَقِيَّةٌ، عن بَحِيرِ، عن خالد، عن سَيْفٍ، عن عوف بن مالك أنه حدّثهم، أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قضى بين رجلين فقال المقضي عليه: حسبي الله ونعم الوكيل، فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: ((رُدُّوا عليَّ الرجلَ))، فقال: ((ما قلتُ؟)) قال: قلتُ: حسبي الله ونعم الوكيل، فقال: رسول الله -صلى الله عليه وسلم: ((إن الله يلومُ على العَجْزِ^(١)، ولكن عليك بالكَيْسِ^(٢)، وإذا غلبَكَ أمرٌ، فقل: حسبي الله ونعم الوكيل))^(٣).

قال أبو عبد الرحمن: (سيف لا أعرفه).

سَيْفُ الشَّامِيِّ^(٤)، روى عن: عوف بن مالك، روى عنه: خالد ابن مَعْدَانَ، روى له أبو داود، والنسائي في عمل اليوم والليلة حديثاً واحداً ((أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قضى بين رجلين فقال المقضي عليه حسبنا الله ونعم الوكيل... الحديث).

(١) العجز: ترك ما يجب فعله بالتسوية، وهو عام في أمور الدنيا والدين. معالم السنن ٥/٥٥٠.

(٢) الكيس في الأمور يجري مجرى الرفق والفضة، والكيس: العقل. معالم السنن ٥/٥٥٠.

(٣) أخرجه النسائي في عمل اليوم والليلة (٦٢٦) من طريق عمرو بن عثمان، وأخرجه أحمد (٢٣٩٨٣)، والطبراني في الكبير ٥٤/١٨ (٩٧)، (١٣٩) من طريق حيوة بن شريح، وأخرجه أحمد (٢٣٩٨٣) من طريق إبراهيم بن أبي العباس، وأخرجه الطبراني في الكبير ٥٤/١٨ (٩٧) من طريق محمد بن المبارك، وأخرجه أبو داود (٣٦٢٧) من طريق موسى بن مروان، وعبد الوهاب الرقي، والبيهقي في السنن ١٠/٨٨٧، وفي الشعب (١٢١٣) والمزي في تهذيبه ١٢/٣٣٨ من طريق أبي داود.

كلهم: عمرو بن عثمان، وحيوة بن شريح، وإبراهيم بن أبي العباس، ومحمد ابن المبارك، وموسى بن مروان، وعبد الوهاب الرقي، عن بقية به بلفظه.

(٤) التاريخ الكبير ٤/١٧٠، تاريخ الثقات ص ٢١٣ (٦٥٠)، معرفة الثقات ١/٤٦٦ (٧١٢)، الجرح ٤/٢٧٤، الثقات ٤/٣٣٩، تهذيب الكمال ١٢/٣٣٧، إكمال تهذيب الكمال ٦/١٩٨ (٢٣٣)، الميزان ٢/٢٥٩ (٣٦٤٦)، الكاشف ٢/٤٧٦ (٢٢٢٧)، اللسان ٧/٢٤١، التهذيب ٢/١٤٦، التقريب ص ٢٦٢ (٢٧٢٩)، الخلاصة ص ١٦١.

قال العجلي: تابعي ثقة، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال مغلطاي: شامي تابعي ثقة، ذكره أبو عبد الله بن خلفون في الثقات، وقال الذهبي في الميزان: لا يعرف، تفرد عنه خالد بن معدان، وقال في الكاشف: وثق، وقال ابن حجر في اللسان: لا يعرف، وقال في التقريب: وثقه العجلي، من الثالثة.
والحاصل أنه: وثق.

[٨] عبد الرحمن بن بحر:

قال الإمام النسائي (كتاب قطع السارق / القدر الذي إذا سرقه السارق قطعت يده) ٢٧/٧ (٧٣٨١). قال:

أخبرنا أبو بكر محمد بن إسماعيل الطبراني، قال: حدثنا عبد الرحمن بن بحر أبو علي، قال: حدثنا مبارك بن سعد، قال: حدثني يحيى بن أبي كثير، قال: أخبرني عكرمة أن امرأته أخبرته أن عائشة أم المؤمنين أخبرتها، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ((تقطع اليد في المجن^(١))).^(٢)

قال أبو عبد الرحمن: (لا أعرف عبد الرحمن بن بحر). ولا مباركاً هذا.

(١) المجن والمجان: الترس، والترسة، والميم زائدة، لأنه من الجنة السترة. النهاية ص ٨٥٨، لسان العرب ٤١٤٢/٦.

(٢) هذا الحديث روي من قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - وفعله:
أولاً: الرواية القولية: من حديث عائشة ٧، وروي عنها من ثلاثة طرق: الأول: امرأة عكرمة. أخرجه النسائي كما في الحديث المذكور أعلاه، وكما في المجتبى (٤٩٣٤) والدولابي في الكنى ص ٣٥ من طريق الطبراني به، بلفظه.

وأخرجه المزي ٤٢/١٦ من طريق علي بن الحسن المسنجاني عن عبد الرحمن بن بحر به، بلفظه.
الثاني: عمرة بنت عبد الرحمن، وروي إليها من أربعة طرق.
١- أخرجه البخاري (٦٧٨٩)، و(٦٧٩٠)، ومسلم (٤٤٠٠)، وأبوداود (٤٢٨٤)، وابن ماجه (٢٥٨٥) من طريق ابن شهاب الزهري.

٢- وأخرجه البخاري (٦٧٩١)، والنسائي في المجتبى (٤٩٣١)، و(٤٩٣٢)، و(٤٩٣٣) من طريق محمد بن عبد الرحمن الأنصاري.

٣- وأخرجه مسلم (٤٤٠١)، والنسائي في المجتبى (٤٩٣٥)، و(٤٩٣٦)، و(٤٩٣٩) من طريق سلمان بن يسار.

٤- وأخرجه مسلم أيضاً (٤٤٠٢)، و(٤٤٠٣)، والنسائي في المجتبى (٤٩٢٨)، و(٤٩٢٩)، و(٤٩٣٠) من طريق أبي بكر بن محمد.



عبد الرحمن بن بحر البصري، أبو علي الخَلال^(١).

روى عن: مبارك بن مسعد اليمامي، ورديح بن عطية المقدسي، ورشدين بن سعد المصري، ويحيى بن عيسى الرملي، روى عنه: أبوبكر محمد بن إسماعيل الطبراني، ويعقوب بن سفيان الفسوي، وعبيد الله بن وأصل البخاري البيكندي، وجعفر بن محمد بن أبي عثمان الطيالسي، وعلي بن الحسن الهسنجاني، وغيرهم. لم يرو له من أصحاب الكتب الستة إلا النسائي، قال الحافظ في التهذيب: روى له النسائي حديثاً واحداً في القطع، وله عنده حديث آخر في المزارعة، وقال في التقريب: مقبول، من العاشرة. قلت: وحديثه ذكره النسائي في الكبرى (٦٣٧ ٤) قال: أخبرنا أبوبكر محمد ابن إسماعيل الطبراني، قال: حدثنا عبد الرحمن بن بحر، قال: حدثنا مبارك ابن سعد، قال: حدثني يحيى بن أبي كثير، قال: أخبرني أبو النجاشي، قال: حدثني رافع بن خديج، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال لرافع: ((أتؤجرون

أربعتهم: ابن شهاب، ومحمد بن عبد الرحمن، وابن يسار، وأبوبكر بن محمد عن عمرة. الثالث: عروة بن الزبير: أخرجه البخاري (٦٧٩٠)، ومسلم (٤٤٠٠)، وأبو داود (٤٣٨٤) كلاهما عن ابن شهاب. وأخرجه النسائي في المجتبى (٤٩٣٧)، و(٤٩٣٨) عن عثمان بن أبي الوليد. كلاهما: ابن شهاب، وعثمان بن أبي الوليد، عن عروة. ثلاثتهم: امرأة عكرمة، وعمرة، وعروة، عن عائشة ٧ وليس فيه إلا أن يد السارق تقطع في ربع دينار فصاعداً، إلا رواية امرأة عكرمة فبلفظه. ثانياً: الرواية الفعلية: من حديث عائشة ٧ وروي عنها من طريقتين: الأولى: عمرة بنت عبد الرحمن: أخرجه أبو داود (٤٣٨٣)، والترمذي (١٤٤٥) كلاهما من طريق ابن شهاب عن عمرة، وقال أبو عيسى: حديث حسن صحيح، وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن عمرة عن عائشة مرفوعاً، ورواه بعضهم عن عمرة عن عائشة موقوفاً.

الثاني عروة بن الزبير: ١- أخرجه البخاري (٦٧٩٢)، و(٦٧٩٣)، و(٦٧٩٤)، ومسلم (٤٤٠٤) كلاهما من طريق هشام بن عروة وفيه أن يد السارق لم تكن تقطع في أقل من ثمن المجن جحفة أو ترس وكلاهما ذو ثمن. ٢- وأخرجه مسلم (٤٣٩٨)، و(٤٣٩٩) من طريق الزهري، وفيه أنه - صلى الله عليه وسلم - يقطع السارق في ربع دينار فصاعداً. كلاهما هشام، والزهري عن عروة. وكلاهما: عمرة، وعروة عن عائشة ٧. (١) الجرح ٥/٢١٧، تهذيب الكمال ٥٤٢/١٦، الكاشف ٦٢٢/١، التهذيب ٤٩٠/٢، التقريب ص ٣٣٦ (٣٨٠٨)، الخلاصة ص ٢٢٤.

محاقلكم^(١))؟ قلت: نعم يا رسول الله، نؤاجرها على الربيع، وعلى الأوساق من الشعير، فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: ((لا تفعلوا، أزرعوها، أو أعيروها، أو أمسكوها))^(٢).
والحاصل أنه: مقبول.

[٩] عبد الله بن الرقيم:

تقدم^(٣) في ترجمة الحارث بن مالك رقم [٣].
قال أبو عبد الرحمن: عبد الله بن شريك ليس بذاك، والحارث بن مالك لا أعرفه،
(ولا عبد الله بن الرقيم).

عبد الله بن الرقيم، بالقاف مصغراً، ويقال: ابن أبي الرقيم، ويقال: ابن الأرقم، الكنانى الكوفي^(٤)، روى عن: علي بن أبي طالب،
وسعد بن أبي وقاص، روى عنه: عبد الله بن شريك العامري.
لم يرو عنه إلا النسائي في خصائص علي -رضي الله عنه-.

قال الحافظ في التهذيب: روى له النسائي في الخصائص وقال:
لا أعرفه، ونقل عن البخاري قوله: فيه نظر وقال الحافظ في التقريب، والخزرجي في
الخلاصة: مجهول، زاد ابن حجر: من الثالثة.
والحاصل أنه مجهول.

[١٠] عبد الله بن عمر القرشي:

أخرج الإمام النسائي (كتاب السير / باب نصارى ربيعة) ٩٠ / ٨
قال: (٨٧١٧)

- (١) أي مزارعكم، واحدها مَحَقَلَة، من الحقل أي الزرع. النهاية ص ٢٢١.
- (٢) وورد الحديث في المجتبى (٣٩٢٢) بإسناده ومثته إلا أنه وقع تصحيف بين كلمة بحر، ويحيى، وصوابه: بحر، وأخرجه أحمد (١٧٢٦٧) ومسلم (٣٩٥٠)، وأبو داود (٣٣٩٤) تعليقاُ كلهم من طريق عكرمة، بمثله، وأخرجه مسلم (٣٩٣٨)، و(٣٩٣٩)، و(٣٩٤٠)، (٣٩٤١)، (٣٩٤٤) من طريق ابن عمر، وأخرجه مسلم (٣٩٤٥)، (٣٩٤٦) من طريق سليمان بن يسار كلهم: عكرمة، وابن عمر، وسليمان بن يسار عن رافع بن خديج بنحوه، قال الخطابي: خبر رافع بن خديج من هذا الطريق خبر مجمل، تفسيره الأخبار التي رويت عن رافع بن خديج، وعن غيره من طرق آخر. معالم السنن ٥ / ٥٤.
- (٣) والحديث تقدم تخريجه في ترجمة الحارث بن مالك رقم (٣).
- (٤) التاريخ الكبير ٩٠ / ٥ (٢٤٧)، الجرح ٥٤ / ٥ (٢٥٠)، تهذيب الكمال ٥٠٥ / ١٤ (٣٢٦٧) المغني ١ / ٣٣٨ (٣١٧١)، الميزان ٤٢٢ / ٢ (٤٣١٦)، التهذيب ٣٣٣ / ٢، التقريب ص ٣٠٣ (٣٣١٧)، اللسان ٢٦١ / ٧ (٣٥١٤)، إكمال تهذيب الكمال ٣٤٨ / ٧ (٢٩٣٠)، الخلاصة ص ١٩٧.

أخبرنا محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، قال: حدثنا يحيى، قال: حدثنا عبد الله بن عمر القرشي، قال: حدثني سعيد بن عمرو بن سعيد، أنه سمع أباه يزعم أنه سمع أباه يوم المَرَج^(١) يقول: سمعت عمر بن الخطاب يقول: لولا أني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: ((إن الله سيمنع هذا الدين بنصاري من ربيعة على شاطئ الفرات)) ما تركت عربياً إلا قتلته أو يسلم^(٢).

قال أبو عبد الرحمن: (عبد الله بن عمر القرشي هذا لا أعرفه).

عبد الله بن عمر القرشي الأموي السعدي^(٣)، من ولد سعيد بن العاص، وقال الحافظ ابن حجر في اللسان: صوابه ابن عمرو.

روى عن: سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص، روى عنه: يحيى ابن أبي بكير الكرماني.

روى له النسائي حديثاً واحداً ((إن الله سيمنع هذا الدين بنصاري من ربيعة)).

ذكره ابن حبان في الثقات، وذكره المزي في تهذيبه روايته عن سعيد ابن عمر، عن أبيه، عن عمر ((إن الله سيمنع هذا الدين بنصاري من ربيعة)) وقال: روى له النسائي هذا الحديث الواحد، وقال الذهبي في الكاشف: وثق، وقال في المغني: عبد الله السعدي الأموي، معاصر لمالك، فيه الجهالة، وقال في الميزان: عبد الله بن عمر الأموي السعدي في عصر مالك لا أكاد أعرفه تفرد عنه يحيى بن أبي بكير، وخبره وإن رواه النسائي فهو

(١) المَرَجُ بالفتح ثم السكون والجيم: هي الأرض الواسعة فيها نبت كثير تخرج فيها الدواب أي تذهب وتجيء، وأصل المَرَج القلقل، يقال: مرج الخاتم في يدي مرجاً إذا قلق، وهي في مواضع كثيرة، كل مرج منها يضاف إلى شيء، وإذا أطلق يكون المقصود منه مرج راهط، لأنه أشهر المروج، ومرج راهط موضع في الغوطة من دمشق إلى الشرق منها، وفيه حدثت الموقعة الشهيرة التي استقام بعدها الأمر لمروان بن الحكم. انظر معجم البلدان ٥/ ١٠٠.

(٢) أخرجه أبو يعلى (٢٢٦)، ومن طريقه الضياء المقدسي في الأحاديث المختارة (٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥) من طريق إسحاق بن إسماعيل، وأبو جعفر محمد بن أحمد بن أبي المثني، والبزار في البحر الزخار (٢١٣) من طريق محمد بن المثني، والبيهقي ٩/ ١٨٧ من طريق عثمان بن أبي شيبة، كلهم: إسحاق بن إسماعيل، وأبو جعفر محمد بن أحمد، وعثمان بن أبي شيبة ومحمد بن المثني، عن يحيى بن أبي بكير به، بلفظه.

وذكر الحديث الهيثمي في المجمع ٥/ ٣٠٢، وقال: رواه البزار ورجاله رجال الصحيح، خلا عبد الله بن عمر القرشي وهو ثقة.

(٣) الجرح ٥/ ١٠٩ (٤٩٨)، الثقات ٨/ ٣٢٦، تهذيب الكمال ١٥/ ٣٤٧ (٣٤٤٥)، تحفة الأشراف ٨/ ٢٣ (١٠٤٤٥) الميزان ٢/ ٤٦٤ (٤٤٧١)، المغني ١/ ٣٤٨ (٣٢٧٩)، الكاشف ١/ ٥٧٨ (٢٨٧٥)، مجمع الزوائد ٥/ ٣٠٢، التهذيب ٢/ ٣٩٢، اللسان ٧/ ٢٦٦ (٣٥٧٩)، التقريب ص ٣١٥ (٣٤٩٤)، الخلاصة ص ٢٠٨.

منكر، ثم ذكر الحديث، وقال: فرد، رواه النسائي عن محمد بن إسماعيل، عن يحيى، وقال الحافظ ابن حجر في التهذيب: روى له النسائي حديثاً واحداً ((إن الله سيمنع هذا الدين بنصاري من ربيعة))، ونقل قول النسائي بعد ذكره: عبد الله بن عمر هذا لا أعرفه، وقال في التقريب: مقبول، من التاسعة.

والحاصل أنه: مجهول له حديث منكر.

[١١] علي بن عبد العزيز:

قال الإمام النسائي (كتاب الاستعاذة / باب الاستعاذة من الخسف) (٢٣٧/٧ (٧٩١٥)

قال:

أخبرنا محمد بن الخليل، قال: أخبرنا مروان - وهو ابن معاوية - عن علي بن عبد العزيز، عن عبادة بن مسلم الفزاري، عن جبير بن سليمان، عن ابن عمر، قال: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: ((اللهم...)) وذكر الدعاء، وقال في آخره: ((وأعوذ بك أن اغتال من تحتي)) يعني بذلك: ((الخسف))^(١).

قال النسائي: علي بن عبد العزيز (لا أعرفه ينبغي أن يكون نسبه إلى جدّه).

علي بن عبد العزيز^(٢)، ويقال: هو علي بن غراب، أبو الوليد، وقيل: أبو الحسن الفزاري الكوفي القاضي، ونقل ابن حجر في التهذيب زعم الفلكي أن غراباً لقبه وأن اسمه عبد العزيز، وقال أبو حاتم: كان مروان بن معاوية قلب اسمه فقال: علي بن عبد العزيز.

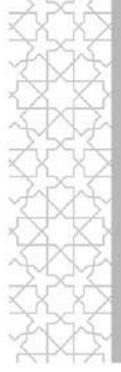
(١) أخرجه النسائي في المجتبى (٥٥٣٠) من طريق مروان بن معاوية عن علي بن عبد العزيز.

وأخرجه أبو داود (٥٠٧٤) من طريق ابن نمير. وأخرجه عبد بن حميد (٨٣٧) والنسائي (٥٥٢٩)، وفي الكبرى (١٠٢٢٥)، والطبراني في الكبير (١٣٢٩٦) كلهم من طريق الفضل بن دكين.

وأخرجه أحمد (٤٧٨٥)، والبخاري في الأدب المفرد (١٢٠٠)، وأبو داود (٥٠٧٤)، وابن ماجه (٣٨٧١)، وابن أبي شيبة (٣٧٥٩٣)، وابن حبان (٩٦١)، والحاكم ٥١٧/١ عن وكيع.

أربعتهم: علي بن عبد العزيز، وابن نمير، والفضل بن دكين، ووكيع عن عبادة بن مسلم به، بنحوه إلا علي بن عبد العزيز فرواه بلفظه، وصرح ثلاثهم بالدعاء بنحو قوله في الكبرى (١٠٢٢٥) ((اللهم إني أسألك العافية في الدنيا والآخرة، اللهم إني أسألك العفو والعافية في ديني ودنياي وأهلي ومالي، اللهم استر عوراتي، وأمن روعاتي، اللهم أحفظني من بين يدي، ومن خلفي، وعن يميني وعن شمالي، ومن فوقي، وأعوذ بعظمتك أن اغتال من تحتي)) قال جبير: هو الخسف، قال عبادة: فلا أدري، قول النبي - صلى الله عليه وسلم - أو قول جبير؟

(٢) الطبقات ٣٩١/٦، تاريخ ابن معين ٤٢٢/٢ (١٢٧٥)، سؤالات الدارمي لابن معين ص ١٧٧ (٦٣٩)، سؤالات ابن الجنيّد لابن معين ص ٤٨٨ (٨٨٤)، سؤالات عثمان الدارمي لابن معين ص ١٧٧ (٦٣٩)، التاريخ الكبير ٢٩١/٦، (٢٤٣٨) ضعفاء العقيلي ٢٤٧/٣ (١٢٤٥)، الجرح ٢٠٠/٦، الكامل



روى عن: كهمس بن الحسن، وصالح بن أبي الأخضر، وعبيد الله بن عمر العمري، والأعمش، وبهس بن فهدان، وزهير بن مرزوق، وهشام بن عروة، ومحمد بن سوجه، والثوري، وبهز بن حكيم، وغيرهم. روى عنه: مروان بن معاوية، وهو من أقرانه، وعمار بن خالد الواسطي، وأبو الشعثاء علي بن الحسن، وإبراهيم بن موسى الرازي، ومحمد بن عبد الله بن شابور، وأحمد بن حنبل، وزباد بن أبي أيوب، وغيرهم.

أخرج له النسائي في المجتبى الحديث الذي ذكره في الكبرى.

وأخرج له ابن ماجه في السنن قال: حدثنا محمد بن موسى القطان الواسطي، ثنا يزيد بن موهب، ثنا مروان بن معاوية الفزاري، ثنا علي بن عبد العزيز، ثنا حسين المعلم، عن أبي المهزّم، عن أبي هريرة: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال في بيض النعام يصيبه المحرم: ((ثَمَنُهُ))^(١) قال ابن حجر في التهذيب: وهذا الحديث رواه محمد بن موسى القطان، عن يزيد بن خالد، عن مروان بن معاوية، ومن الوجه الذي أخرجه منه ابن ماجه أخرجه الدارقطني من طريق مؤمل بن الفضل، عن مروان بن معاوية فقال: عن علي بن غراب عن أبي المهزّم فتبين أنه هو، ونبه على ذلك الخطيب في الموضح.

وذكره المزي في موضعين: علي بن عبد العزيز، وعلي بن غراب وتبعه الحافظ ابن حجر في ذلك.

قال ابن سعد: كان علي صدوقاً فيه ضعف، وصحب يعقوب بن داود فتركه الناس، وقال عثمان الدارمي عن ابن معين: هو المسكين صدوق، وقال ابن أبي خيثمة عن ابن معين: لم يكن به بأس، ولكنه كان يتشيع. وقال مرة عنه: ثقة، وفي سؤالات ابن الجنيّد قال: سألت ابن معين عنه فقال: ما أرى كان به بأس كان من الشيعة وما كان ممن يكذب. وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سألت أبي عنه فقال: ليس لي به خبرة سمعت

١٨٤٨/٥، المجروحين ١٠٥/٢، المؤلف والمختلف ١٧٦٩/٤ من تكلم فيه الدارقطني في كتاب السنن ص ٢٢٦ (٢٩٠)، تاريخ بغداد ٦/١٢، الموضح ٢٧٤/٢، بحر الدم ص ٣٠٥ (٧١٦)، تهذيب الكمال ٥٥/٢١ (٤١٠٣)، (٤١٣٠)، (٤١٣٠)، الكاشف ٥/٢ (٣٩٥٣)، المغني ٤٣/٢ (٤٣١٣)، الميزان ٣/١٤٩ (٥٩٠٦)، اللسان ٧/٣١٢ (٤١٢٦)، معرفة أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس ص ٩٩ (٨٩)، التهذيب ٣/١٨٢، ١٨٦، التقريب ص ٤٠٤ (٤٧٨٣).

(١) أخرجه ابن ماجه (٣٠٨٦)، وقال البوصيري: هذا إسناد ضعيف علي بن عبد العزيز مجهول، وأبو المهزّم: ضعيف، واسمه يزيد بن سفيان. تعليقات مصباح الزجاج ٣/٣٢٩.

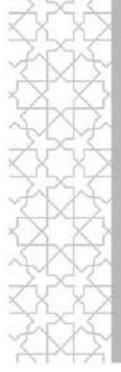
منه مجلساً واحداً كان يدلّس، ما أراه كان إلا صدوقاً. وقال ابن قانع: كوفي شيعي ثقة. وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: لا بأس به. وقال: قلت لأبي زرعة: علي بن غراب أحب إليك أو علي بن عاصم؟ فقال: علي بن غراب، وهو صدوق عندي، وأحب إلي من علي بن عاصم. ونقل ابن حجر في التهذيب قول النسائي: ليس به بأس، وكان يدلّس، وقال الأجرى عن أبي داود: ضعيف، ترك الناس حديثه، وقال الدارقطني: يعتبر به، ثم ذكره في العلل مع جماعة وصفهم بأنهم ثقات حفاظ، وقال ابن نمير: يعرفونه بالسماع، وله أحاديث منكرة، وذكره العقيلي في الضعفاء، وقال: من حديثه نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يسمى كلباً وكليباً، ولا يتابع عليه ولا يعرف إلا به، وذكره ابن عدي في الكامل وذكر له عدة أحاديث ثم قال: ولعلي بن غراب غير ما ذكرت غرائب وأفرادات، وهو ممن يكتب حديثه، وذكره ابن حبان في المجروحين فقال: كان غالباً في التشيع كثير الخطأ فيما يروي حتى وجد الأسانيد المقلوبة في روايته كثيراً، والأشياء الموضوعة التي يرويها عن الثقات فبطل الاحتجاج به وإن وافق الثقات، وقال الجوزجاني: ساقط، وقال الخطيب: أظنه طعن عليه لأجل مذهبه، فإنه كان يتشيع، قال: وأما روايته فقط وصفوه بالصدق، وقال الذهبي في الكاشف: مختلف فيه وثقه ابن معين، وقال أبو داود: ترك حديثه، وذكره ابن حجر في المرتبة الثالثة من المدلسين، وقال في التقريب: صدوق كان يدلّس ويتشيع أفرط ابن حبان في تضعيفه، من الثامنة.

والحاصل أنه: صدوق كان يدلّس ويتشيع.

[١٢] القاسم بن رشدين:

قال النسائي (كتاب الرجم / باب تأخير الحد عن المرأة الحامل إذا هي زنت حتى تظمّر ولدها) ٦ / ٤٦٠ (٧٢٣٢) قال:

أخبرنا يعقوب بن سفيان الفارسي، قال: حدثني إبراهيم بن المنذر، قال: حدثني القاسم بن رشدين بن عمير، قال: حدثني مخرمة بن بكير، عن أبيه، عن عمرو بن الشريد أنه سمع الشريد - وهو ابن سويد - يقول: رجمت امرأة على عهد رسول الله - صلى الله



عليه وسلم -، فلما فرغنا منها، جئت إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقلت: قد رجمنا هذه الخبيثة، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((الرجم كفرة ما صنعت))^(١). قال أبو عبد الرحمن: ليس لعمر بن الشريد صحبة، (والقاسم بن رشدين لا أعرفه)، ويشبه أن يكون مدنياً، ومخرمة ابن بكير بن عبد الله الأشج لم يسمع من أبيه. القاسم بن رشدين^(٢) بكسر الراء وبعدها معجمة ساكنة، ابن عمير، ويقال: ابن رشدين بن القاسم بن عمير، مولى بني مخزوم، حجازي.

روى عن: مخرمة بن بكير الأشج، روى عنه: إبراهيم بن العلاء ابن المنذر الحزامي. قال أبو أحمد الحاكم في ((الكنى)): أبو رشدين القاسم بن عمير الديلمي، مولى بني الدليل، مدني، وكان قديماً قد سمع أبا هريرة، وعنه ابن أبي ذئب، كناه الواقدي، وقال أبو حاتم: القاسم بن عمير مولى بني مخزوم أبورشدين، روى عن أبي هريرة، وروى عن حميد بن مالك بن خثيم الديلمي، وعائذ بن أبي ضب الكعبي ثم الحبثري، روى عنه: موسى بن يعقوب الزمعي، وابن أبي ذئب وابن رشدين، وابن أبي سبرة.

وذكره المزي في تهذيب الكمال، وقال بعد أن نقل قول الحاكم، وابن أبي حاتم: هذا كأنه جد الذي روى له النسائي.

وقال الحافظ في التهذيب بعد نقل قول الحاكم وابن أبي حاتم وتعليق المزي: ما استفدنا بذلك شيئاً من معرفة حال القاسم بن رشدين، ثم إن هذا قالوا فيه: إنه مولى بني الدليل. وأما صاحب الترجمة فمعروف مولى بني مخزوم لكن يمكن الجمع بينهما، وذكره الحافظ أيضاً في اللسان، وقال: القاسم بن رشدين بن عمير المدني مولى بني مخزوم، عن أبي هريرة وعنه ابن أبي ذئب، وذكره الذهبي في الكاشف، وقال: القاسم

(١) أخرجه الطبراني في الكبير ٢٨١/٧ (٧٢٥٢) من طريق العباس بن الفضل عن إبراهيم بن المنذر به، بلفظه. ومن طريق الطبراني أخرجه المزي في تهذيب الكمال ٣٤٩/٢٣. وذكره الألباني في صحيح الجامع ١٨٧/٣ (٣٥٤٠). وقال: صحيح. وأخرج النسائي في الكبرى (٧٢٣٣) من طريق أحمد بن السرح عن ابن وهب عن مخرمة، عن أبيه عن عمرو بن الشريد، بلفظه. دون ذكر الشريد بن سويد.

(٢) الجرح ١١٥/٧ (٦٦٠)، تهذيب الكمال ٣٥٠/٢٣ (٤٧٨٨)، الميزان ٣٧٠/٣ (٦٨٠٥)، المغني ٥١٨/٢ (٤٩٨٩)، الكاشف ١٢٧/٢ (٤٥٠٩)، اللسان ٣٣٨/٧ (٤٣٩٢)، التهذيب ٤٠٩/٣، التقريب ص ٤٥٠ (٥٤٥٨).

ابن رشدین، عن مخرمة بن بکیر، وعنه إبراهيم بن المنذر، وقال الحافظ في التقریب:
مجهول، من العاشرة.

والحاصل أنه مجهول.

[١٣] قرصافة:

قال الإمام النسائي (كتاب الأشربة / باب ذكر الأخبار التي اعتل بها من أباح شرب
المسکر) ١٠٦/٥ (٥١٦٩) قال:

أخبرنا أبوبکر بن علي، قال: حدثنا إبراهيم بن الحجاج، قال: حدثنا أبو عوانة، عن
سماک، عن قرصافة – امرأة منهم – عن عائشة، قالت: اشربوا، ولا تسکروا.

قال أبو عبد الرحمن: وهذا أيضاً غير ثابت، وقرصافة هذه، لا ندري من هي، قال أبو عبد
الرحمن: والمشهور عن عائشة خلاف ما روت عنها قرصافة^(١).

قرصافة الذهبية^(٢)، روت عن: عائشة ((اشربوا في الظروف ولا تسکروا)). روى عنها:
سماک بن حرب بن أوس البکري، ونص الذهبي في الميزان على تفرد سماک عنها.

لم يروها من الستة إلا النسائي.

قال الإمام أحمد: حديثها منکر، ولا تعرف، وذكرها الذهبي في الكاشف، ونقل قول
النسائي عن حديثها في الأوعية: لم يصح، وقال ابن حجر في اللسان، وفي التقریب: لا
يعرف حالها، من الثالثة.

والحاصل أنها: مجهولة.

[١٤] مبارك بن سعد:

تقدم^(٣) في ترجمة عبد الرحمن بن بحر رقم [٨].

قال أبو عبد الرحمن: لا أعرف عبد الرحمن بن بحر، (ولا مباركاً هذا).

(١) أخرجه النسائي في المجتبى ٣٢٠/٨ (٥٦٧٩) من طريق أبي بكر بن علي به، بلفظه، ومن طريق
النسائي أخرجه البيهقي في سننه ٢٩٨/٨ وأخرجه عبد الرزاق ٢٠٧/٩ (١٦٩٥٢) من طريق إسرائيل
بن يونس، عن سماک بن حرب، عن قرصافة بنت عمر، قالت: دخلت على عائشة فطرحت لي وسادة
فسألتها امرأة عن النبيذ، فقالت: نجعل التمرة في الكوز فنطبخه فنصنعه نبيذاً فنشربه، فقالت:
اشربي ولا تشربي مسكراً.

وله شاهد ذكره الطبراني في الكبير ١٩٨/٢٢ (٥٢٢)، والبيهقي ٢٩٨/٨ من حديث أبي بردة بن دينار، قال
سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: اشربوا في الظروف ولا تسکروا.

(٢) بحر الدم ص ٥١٢ (١٢٨١)، تهذيب الكمال ٢٧٢/٣٥ (٧٩١٠)، الميزان ٦٠٩/٤ (١٠٩٨٤)، الكاشف ١٥/٢
(٧٠٥٩)، المغني ٥٢٤/٢ (٥٠٤٠)، اللسان ٥٢٨/٧ (٥٩٣١)، التهذيب ٦٨٦/٤، التقریب ص ٧٥٢ (٨٦٦٣).

(٣) الحديث سبق تحريجه في ترجمة عبد الرحمن بن بحر، رقم (٨).

مبارك بن سعد اليمامي، ثم البصري^(١)، اختلف في اسم أبيه هل هو سعد أم سعيد. فعند البخاري وابن أبي حاتم، وابن حبان، وابن حجر في التقريب: سعيد، وعند المزي، والذهبي، وابن حجر في التهذيب، والخزرجي: سعد. روى عن: يحيى بن أبي كثير، روى عنه: عبد الرحمن بن بحر الخلال.

ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: من أهل اليمن، يروي عن يحيى ابن أبي كثير، روى عنه أهل الإمامة المقاطيع، وقال المزي روى له النسائي حديثاً واحداً قد كتبناه في ترجمة الخلال^(٢)، وقال الذهبي في الكاشف: وثق، وفي المغني، والميزان: لا يعرف، وفي الديوان: مجهول، وقال الحافظ في التقريب: مقبول، من الثامنة. والحاصل أنه: مجهول.

قلت: وله حديث آخر في النسائي في المزارعة^(٣).

[١٥] محمد بن حبيب:

قال الإمام النسائي (كتاب السير / باب انقطاع الهجرة) ٦٧/٨ (٨٦٥٧). قال: أخبرني شعيب بن شعيب بن إسحاق وأحمد بن يوسف، قالوا: حدثنا أبو المغيرة، قال: حدثني الوليد بن سليمان، قال: حدثني بسر بن عبيد الله، عن عبد الله بن محيريز، عن عبد الله بن السعدي، عن محمد ابن حبيب المصري، قال أتينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في نفر، كلنا ذو حاجة، فتقدموا بين يديه، ففضى الله على لسان نبيه - صلى الله عليه وسلم - ما شاء ثم أتيته فقال لي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ((ما حاجتك))؟ قلت: سمعت رجلاً من أصحابك يقولون: قد انقطعت الهجرة - قال شعيب في حديثه: فقال: ((حاجتك من خير حاجاتهم)) - قال: ((لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار^(٤))). واللفظ لأحمد.

(١) التاريخ ٤٢٧/٧، الجرح ٣٤٠/٨، الثقات ١٩٠/٩، تهذيب الكمال ١٧٧/٢٧، الكاشف ٢٣٨/٢، الميزان ٤٣١/٣، المغني ٥٤٠/٢، الديوان ص ٢٦١، التهذيب ١٧/٤، التقريب ٥١٩ (٦٤٦٢)، الخلاصة ٣٦٨.
(٢) هو الحديث المتقدم ذكره وتخريجه في ترجمة عبد الرحمن بن بحر الخلال.
(٣) تقدم أيضاً ذكره وتخريجه في ترجمة عبد الرحمن بن بحر الخلال.
(٤) أخرجه البخاري في تاريخه ٢٨/٥، وابن أبي عاصم (١٤٣٦)، وأبو نعيم في معرفة الصحابة (٦٧٨) من طريق أبي المغيرة به، بلفظه.
وأخرجه ابن حبان (٤٨٦٦) من طريق عبد الله بن العلاء، عن بسر بن عبيد الله عن ابن محيريز.

قال لنا أبو عبد الرحمن: (محمد بن حبيب هذا لا أعرفه).

محمد بن حبيب المِصْرِيُّ^(١)، بكسر الميم، ويقال: النَّصْرِيُّ، بالنون، عداؤه في الصحابة، روى عن: رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، روى عنه: عبد الله السعدي.
ذكر ابن أبي حاتم عن أبيه أنه روى عنه أيضاً أبو إدريس الخولاني، وتعقب ذلك ابن القطان بأن أبا إدريس إنما جاء عنه عن عبد الله السعدي من غير ذكر محمد بن حبيب، والله أعلم.

وقال ابن منده: لا يعرف محمد بن حبيب هذا في الشاميين ولا في المصريين ذكر في الصحابة، وقال ابن السكن: حديث محمد هذا - يعني (لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار) - لا يثبت، ونقل ابن القطان قول البزار، والبخاري: لا أعلم له عن النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا هذا الحديث، زاد البخاري قوله: لا أعلم أحداً ذكر في إسناد هذا الحديث محمد بن حبيب غير الوليد بن سليمان ابن أبي السائب، وبلغني أن الوليد بن سليمان^(٢): لين الحديث، وذكره ابن عبد البر

وأخرجه البخاري في تاريخه ٢٧/٥، والطحاوي في شرح المشكل (٢٦٣٢)، وأبو نعيم في معرفة الصحابة (٦٧٨)، والبيهقي ١٧/٩ عن عطاء الخرساني عن ابن محيريز.
وأخرجه البخاري في تاريخه ٢٨/٥، والنسائي في المجتبى (٤١٧٢) و(٤١٧٣)، والكبرى (٨٦٥٤)، (٨٦٥٥)، (٨٦٥٦)، والطحاوي في شرح المشكل (٢٦٣١) (٢٦٣٢) من طريق بسر بن عبيد الله عن أبي إدريس الخولاني.

كلاهما: ابن محيريز، والخولاني عن السعدي عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بمثله، دون ذكر محمد بن حبيب المصري.

قال المزي في تحفة الأشراف ٤٠٢/٦: لم يذكر محمد بن حبيب المصري غير الوليد بن سليمان بن أبي السائب، وهو وهم، قال أبو الحسن بن جوصا: سمعت محمد بن عوف يقول: لم يقل أحد في هذا الحديث: عن (محمد بن حبيب) غير أبي المغيرة، ولم يصنع شيئاً، شبه عليه، قال: وسمعت أبا زرعة ومحموداً - يعني ابن خالد - ينكران ذكر محمد بن حبيب في هذا الحديث، وقال محمود: لعله اسم رجل سمع في كتاب أبي المغيرة فشبّه عليه، وقال أبو زرعة: الحديث صحيح مثبت عن عبد الله بن السعدي، كذا رواه الثقات الأثبات، منهم مالك بن يخامر، وأبو إدريس الخولاني، وعبد الله بن محيريز وغيرهم، ومحمد بن حبيب بن زياد لا أصل له، ثم رجح المزي نسبة الوهم إلى الوليد بن سليمان بن السائب أهد.

(١) التاريخ الكبير ١٨/١٠، الجرح ٢٢٥/٧ (١٢٤٥)، الاستيعاب ص ٦٥٤ (١٣٤٤)، الوهم والإيهام ٤٢/٢، تهذيب الكمال ٣٧/٢٥ (٥١٣٥)، التجريد ٦/٢ د (٦١٥)، الكاشف ١١٣/٢ (٤٧٨٣)، التهذيب ٥٣٦/٣، الإصابة ٨/٦ (٧٧٨٢)، التقريب ص ٤٧٣ (٥٨٠٢).

(٢) الوليد بن سليمان بن أبي السائب الدمشقي قال الذهبي في الميزان: صالح الحديث احتج به النسائي، ووثقه دحيم وغيره، وما رأيت أحداً ذكره في الضعفاء إلا قول البخاري نقله ابن القطان أهد، وقال في الكاشف: صدوق، وقال الحافظ في التقريب: ثقة. الميزان ٣٣٩/٤ (٩٣٧٣)، الكاشف ٣٥٢/٢ (٦٠٦٧)، التهذيب ٣٦٦/٤، التقريب ص ٥٨٢ (٧٤٢٧).



في الاستيعاب، وقال بعد ذكر حديثه: يختلفون في حديثه هذا، وذكره الذهبي في التجريد، وقال: مجهول، والسند لا يصح، وقال في الكاشف: قيل صحابي، عنه ابن السعدي، حديثه مضطرب، وذكره ابن حجر في الإصابة في القسم الأول من الصحابة، وذكره في تهذيب التهذيب، وقال: له حديث واحد مختلف في إسناده رواه النسائي، وقال في التقريب: صحابي، مختلف في إسناده حديثه.

والحاصل أنه: صحابي، حديثه مضطرب. نقل جهالته ابن منده، والذهبي في التجريد، وقال في الكاشف: قيل صحابي، وذكره ابن حجر في الإصابة في الصحابة، أما حديثه فقال ابن السكن لا يثبت، وقال البغوي: لا نعلم أحداً ذكر محمد إلا الوليد بن سليمان، وهولين الحديث، ونقل اضطراب حديثه السعدي، وقال في التقريب: مختلف في إسناده.

[١٦] موسى:

أخرج النسائي (كتاب عمل اليوم والليلة / باب التسييح والتكبير والتهليل والتحميد دبر الصلوات) ٦٨/٩ (٩٩٠٨)، قال:

أخبرنا أحمد بن سليمان؛ قال: حدثنا يعلى؛ قال: حدثنا موسى - وهو الجهني -، عن موسى، عن أبي زرعة، عن أبي هريرة؛ قال: من قال في دبر كل صلاة عشر تسبيحات، وعشر تكبيرات، وعشر تحميدات، في خمس صلوات فتلك خمسون ومئة باللسان، وألف وخمسة مئة في الميزان، وإذا أخذ مضجعه مئة، فتلك مئة باللسان وألف في الميزان، فأيكم يصيب في يوم ألفين وخمسة مئة سيئة^(١).

زاد في نسخة (البنداري، وكسروي) ٤٩/٦ (٩٩٨٢) قال أبو عبد الرحمن: (موسى الثاني لا أعرفه).

موسى^(٢):

(١) لم أقف على هذا الأثر وقد ذكره في التحفة ٣/٣٢١ (٣٩٤٣) ولم يعزه إلا للنسائي في الكبرى، وله شاهد من حديث عبد الله بن عمرو أخرجه أبو داود (١٥٠٢)، والترمذي (٣٤١٠)، وابن ماجه (٩٢٦)، والنسائي في المجتبى ٣/٧٤، وفي الكبرى (١٢٧٢)، والبخاري في الأدب المفرد (١٢١٦)، وأحمد في مسنده (٦٤٩٨).

(٢) تهذيب الكمال: ٩٥/٢٩ (٦٢٧٦)، الميزان ٤/٢٠٩ (٨٨٨٧)، الكاشف ١/٣٠٥ (٥٧١١)، التهذيب ٤/١٨٠، التقريب ٥٥٢ (٦٩٨٥).

لم أقف عليه، ولعله تكرر لموسى الجهني؛ فقد أثبت المزني في تهذيبه وابن حجر في تهذيبه روايته عن أبي زرعة، وإخراج النسائي لحديثه، وثقه ابن القطان وابن سعد، وأحمد، وابن معين، والنسائي والعجلي، وقال أبو زرعة: صالح، وقال أبو حاتم: لا بأس به، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال يعلى بن عبيد: كان بالكوفة أربعة من رؤساء الناس ونبلائهم، وذكره منهم، وقال مسعر: ما رأيت موسى الجهني إلا وهو في اليوم التالي خير منه في اليوم الماضي، وقال الذهبي في الميزان: من ثقات الكوفيين وعبادهم، وفي الكاشف: حجة، وقال الحافظ في التقریب: ثقة عابد لم يصح أن ابن القطان طعن فيه، من السادسة.

[١٧] يونس بن سليم:

أخرج النسائي (كتاب قيام الليل وتطوع النهار / أبواب الوتر) ١٦٩/٢ (١٤٤٣)، قال: أخبرنا إسحاق بن إبراهيم، قال: أخبرنا عبد الرزاق، قال: حدثنا يونس بن سليم، قال: أملى عليّ يونس بن يزيد الأيليّ، عن ابن شهاب، عن عروة، عن عبد الرحمن بن عبد القاريّ، قال: سمعتُ عمر بن الخطاب يقول: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا نَزَلَ عليه الوحي يسمعُ عنده دَوِيّ النحل، فمكثنا ساعةً، فاستقبل القبلة ورفعَ يديه قال: ((اللهم زدنا ولا تنقصنا، وأكرمنا ولا تُهِنَّا ولا تُخزِنَا، وَآثِرْنَا، وَلَا تُؤَثِّرْ عَلَيْنَا، وَأَرْضْنَا، وَأَرْضَ عَنَّا)) ثم قال: ((القد أنزلت عليّ عشر آياتٍ، مَنْ أقَامَهُنَّ، دخل الجنة)) ثم قرأ: ﴿مَدَّأَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ الْمُؤْمِنُونَ (١).
قال أبو عبد الرحمن: هذا حديث منكر، لا نعلم أحداً رواه غير يونس بن سليم، (ويونس بن سليم لا نعرفه والله أعلم).

(١) هذا الحديث مداره على عبد الرزاق عن يونس بن سليم، وقد اختلف عليه في روايته على وجهين. الوجه الأول: عبد الرزاق عن يونس بن سليم، عن يونس بن يزيد، عن ابن شهاب، به، وله إليه ثمانية طرق؛
١- إسحاق بن إبراهيم بن نصر البخاري: رواه النسائي في الموضوع المذكور أعلاه، ورواه الطحاوي في المشكل (٤١٠٠) عن جعفر بن محمد بن الحسن الفريابي، وفي (٤١٠١) (٤١٠٢) عن أحمد بن شعيب،
ورواه العقيلي في الضعفاء ٤/٤٦٠ عن محمد بن زكريا، ورواه الحاكم في المستدرک ١/٥٣٥ من طريق محمد بن علي الصنعاني، وفي ٢/٣٩٢ من طريق محمد بن عبد السلام، ستنهم عن إسحاق بن إبراهيم، به.



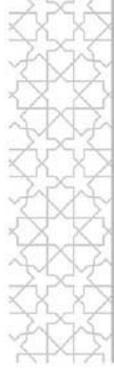
يونس بن سُلَيْم^(١)، وقيل: ابن سليمان الصنعاني.

روى عن: يونس بن يزيد، الأيلي. روى عنه: عبد الرزاق.

روى له النسائي في الكبرى، والترمذي في الجامع هذا الحديث المذكور وحده.

ذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن معين: ما أعرفه. رجل من أهل صنعاء، يروي عنه عبد الرزاق وقال الإمام أحمد: سألت عبد الرزاق عنه، فقال: أظنه لا شيء، وقال أيضاً عن عبد الرزاق: قال: يونس بن سليم خير من برق، يعني: عمرو بن برق، قال الإمام أحمد: فلما ذكر هذا عند ذاك، علمت أن ذا ليس بشيء. وقال أبو حاتم والنسائي: لا أعرفه. زاد أبو حاتم: ولا يعرف إلا بهذا الحديث، من حديث الزهري، وقال العقيلي: لا يتابع على حديثه، ولا يعرف إلا به، وقال الطحاوي في المشكل: رجل من أهل صنعاء، لا تعلم أحداً حدث عنه غير عبد الرزاق. ولا نعلمه حدث عنه إلا بهذا الحديث، وقد حدث بهذا الحديث عن عبد الرزاق الجلة ممن أخذ العلم عنه، منهم: أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهوية، وقال الذهبي في الديوان: شيخ لعبد الرزاق، ينفرد بحديث منكر. وقال في الكاشف: واهٍ وقال الحافظ في التريب: مجهول، من التاسعة.

- = ٢- الإمام أحمد: رواه في المسند (٢٢٣)، ومن طريقه: الحاكم في المستدرک ٢/٣٩٢، ثم البيهقي الدلائل ٧/٥٤، ٥٥، ثم الضياء المقدسي في المختارة (٢٣٤).
- ٣- محمد بن أبان: رواه الترمذي في جامعه (٣٤٤٦) عنه.
- ٤، ٥- زهير بن محمد بن قيس، والحسين بن مهدي: رواه البزار في البحر الزخار (٣٠١) عنهما.
- ٦- مهنا بن يحيى: رواه ابن عدي في الكامل ٧/١٧٤ من طريقه.
- ٧- محمد بن حماد الأبيوردي: رواه البغوي في شرح السنة (١٣٧٦) وفي التفسير ١/٤٠٧، والبيهقي في الدلائل ٧/٥٤، ٥٥، والمزي في تهذيب الكمال ٣٢/٥٠٩، كلهم من طريق الأبيوردي.
- سبعتهم: عن عبد الرزاق، عن يونس بن سليم، عن يونس بن يزيد، به.
- الوجه الثاني: عبد الرزاق، عن يونس بن سليم، عن الزهري، بلا واسطة؛ وله إليه ثلاثة طرق:
- رواه عبد الرزاق في المصنف (٦٠٣٨).
- ورواه عبد بن حميد (١٥)، وعنه: الترمذي (٣٤٤٦)، الترمذي أيضاً (٣٤٤٦) عن يحيى بن موسى.
- ورواه العقيلي في الضعفاء ٤/٤٦٠ عن إسحاق بن راهوية ورواه ابن أبي حاتم في العلل ٤/٦٨٧ (١٧٣٦) معلقاً، عن أبي عقيل محمد بن حاجب المروزي. أربعتهم: عن عبد الرزاق، عن يونس بن سليم، عن الزهري، به، هكذا أسقط (يونس بن يزيد) بين: ابن سليم، والزهري.
- (١) سؤالات الدارمي لابن معين ص ٢٣٠ (٨٨٧) التاريخ الكبير ٨/١٣ (٣٥٣٢)، الجرح ٩/٢٤٠ (١٠٠٨) ضعفاء العقيلي ٤/٤٦٠ (٢٠٩٢)، الثقات ٩/٢٨٨، الكامل ٧/٢٦٣١، الميزان ٤/٤٨١ (٩٩٠٦)، الديوان ص ٣٤٩ (٤٨٣٠)، الكاشف ٢/٤٠٣ (٦٤٦٩)، اللسان ٧/٤٩٩ (٥٣٥٧)، تهذيب التهذيب ٤/٤٦٩، التقريب ص ٦١٣ (٧٩٠٥)، تهذيب تقريب التهذيب ٥/٤٦٣.



زاد في نسخة (البنداري، وكسروي) ٣٤٦/٤ (٧٤٥٨) قال أبو عبد الرحمن: هذا خطأ رواه أبو أسامة فقال: عن رجل من قومه أبو ميمون: (لا أعرفه).
أبو ميمون^(١)، روى عن: رافع بن خديج. روى عنه: محمد بن يحيى بن حبان، واختلف عليه فيه.

لم يرو له من أصحاب الكتب الستة إلا النسائي عن رافع بن خديج ((لا قطع في ثمر))، وذكره المزي في تهذيبه في الأوهام، وقال: روى له النسائي، وقال: هذا خطأ أبو ميمون لا أعرفه. قال الذهبي في المغني: لا يعرف، وقال الحافظ في اللسان: مجهول لا يعرف، وفي التقريب: مجهول، من الرابعة.
والحاصل أنه: مجهول.

* * *

الثامن: القاسم بن محمد، أخرجه النسائي في المجتبى (٤٩٦٠)، وفي الكبرى (٧٤٠٦)، والطبراني ٢٩٣/٤ (٤٢٧٧) من طرق عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد.
ثمانيتهم: أبو ميمون، محمد بن يحيى، عمه واسع، رجل لم يصرح باسمه، عمه محمد بن يحيى، رجل لم يصرح باسمه عن عمه له، يحيى بن أبي كثير، القاسم بن محمد، كلهم عن رافع بن خديج بنحوه.
(١) تهذيب الكمال ٣٤/٣٣٧، الميزان ٤/٥٧٩ (١٠٦٥٧)، المغني ٢/٨١٠ (٧٧٦٤)، الكاشف ٢/٤٦٦ (٦٨٦٧)، اللسان ٧/٤٨٦، التهذيب ٤/٥٩٦، التقريب ص ٦٧٧ (٨٤٠٧).

الخاتمة

وفيها أهم النتائج، منها:

- ١- اعتنى العلماء بعلم نقد الرواة، وكان الإمام النسائي من أبرز من خاض غمار هذا الفن .
- ٢- تضمن كتاب النسائي السنن الكبرى جملة عظيمة من الفوائد والنكات، والمسائل الفقهية، والتوجيهات الحديثية، والحكم على بعض الألفاظ والروايات، والتراجم للرواة والتعريف بحالهم .
- ٣- قول أئمة الجرح والتعديل في الراوي (لا أعرفه) من العبارات الدالة على الجهالة عند قائلها.
- ٤- من الألفاظ التي استعملها أئمة النقاد مصطلح (لا أعرفه) ومنهم الإمام أحمد، وابن المديني، وابن معين، وأبو داود، وأبو حاتم، وأبوزرعة، وابن عدي، والذهبي .
- ٥- تضمن البحث أربعة عشر رأياً قال فيهم النسائي: (لا أعرفه)، وقال في يونس بن سليم (لا نعرفه)، وفي سهر بن المعتمر (ليس بمعروف)، وفي خطاب بن القاسم (لا علم لي به)، وفي قرصافة (الأندي من هي).
- ٦- قد يرد على الإمام النسائي في إسناد الحديث الواحد أكثر من راوٍ لم يعرفه مثل: حديث سعد بن أبي وقاص في (ذكر مناقب علي - رضي الله عنه-)، فيه: الحارث بن مالك، وعبد الله بن الرقيم لم يعرفها الإمام النسائي، وحديثه عائشة -رضى الله عنها- في (قطع يد السارق في المجن)، فيه: عبد الرحمن بن بحر، ومبارك بن سعد، لم يعرفهما الإمام النسائي -رحمه الله- .
- ٧- وافق أئمة النقاد الإمام النسائي في سبعة رواة صرح بعدم معرفتهم في كتابه السنن الكبرى، وهم: الحارث بن مالك، وعبد الله بن الرقيم، والقاسم بن رشدين، وقرصافة، ومبارك بن سعد، وموسى، وأبوميمون .
- ٨- لم يعرف الإمام النسائي (محمد بن حبيب) وشاركه في ذلك ابن منده، والبغوي، والذهبي في التجريد، إلا أن الحافظ ابن حجر: صرح بصحته.
- ٩- لم يعرف الإمام النسائي (خطاب بن القاسم) رغم توثيق أئمة النقاد له، ولم يشاركه في عدم معرفته أحد من العلماء، ولم يعرف أيضاً (سيفاً الشامي) وقد



- وثقه العجلي، ومغلطاي، وابن حبان وابن خلفون وشارك النسائي في عدم معرفته: الذهبي في الميزان، وابن حجر في اللسان.
- ١٠- لم يعرف الإمام النسائي (علي بن عبد العزيز) وهو صدوق كان يدلس ويتشيع، وقد ذكره أئمة النقاد، ولم يشارك النسائي أحد في عدم معرفته.
- ١١- لم يعرف الإمام النسائي (سليمان الهاشمي) ولم يشاركه أحد في ذلك، وإنما عُرف سليمان بأنه كان أميراً بالبصرة، ونص ابن القطان على أن لا تعرف حاله في الحديث.
- ١٢- لم يعرف الإمام النسائي (سهم بن المعتمر)، و(عبدالرحمن ابن بحر) وهما مقبولان، ولم ينص أحد على عدم معرفتهما.
- ١٣- لم يعرف الإمام النسائي (إسحاق بن عبد الواحد) وهو محدث مكثرين الحديث، ولم يشاركه أحد من الأئمة في جهالته.
- ١٤- لم يعرف الإمام النسائي (عبد الله بن عمر القرشي)، وشاركه في عدم معرفته الإمام الذهبي في المغني، والميزان.
- ١٥- لم يعرف الإمام النسائي (أيفع)، ولعل ذلك بسبب عزة حديثه كما نص على ذلك ابن عدي، وأنكر حديثه العقيلي وابن أبي حاتم، ورجع ابن أبي حاتم أن أيفع هو نافع - فكأنه جهله أيضاً - وضعفه الذهبي، وابن حجر.
- ١٦- لم يعرف الإمام النسائي (يونس بن سليم)، وشاركه في ذلك ابن معين، وأبو حاتم، وابن حجر في التقريب، إلا أن عبدالرزاق الراوي عنه صرح بتضعيفه.
- ١٧- من خلال تأمل الرواة الذين لم يعرفهم الإمام النسائي، يظهر أن قوله (لا أعرفه) تدل على أنه (مجهول) عنده فقط، وليست جزماً بأنه مجهول، فلعله جهله، وعلمه غيره.
- وبالنظر في الجدول المرفق يتضح أقوال أئمة النقاد فيمن لم يعرفهم الإمام النسائي في سننه الكبرى، وتحليل عباراتهم فيهم، واستنباط حكم مناسب لهم، والله أعلم.

م	الراوي	قول الإمام الذهبي	قول الحافظ ابن حجر	قول باقي فقهاء الرواة	الحاصل
١	إسحاق بن عبد الواحد	في الميزان: واه وفي: الكاشف: قد لين وفي السديان: متروك	ففي التقریب: محدث مكثراً مصنف تكلم فيه بعضهم، من العاشرة	قال الموصلي: كثير الحديث رحال فيه صنف وكتب وقال الخطيب: لا بأس به وذكره ابن حبان في الثقات وقال أبو علي النيسابوري: متروك الحديث	محدث مكثراً مصنف لين الحديث
٢	أبوع	في الكاشف: ضعف	في التقریب: من الخامسة	وثقه ابن حبان قال العقيلي وابن أبي حاتم: منكر الحديث، وزاد ابن أبي حاتم وأرى أن أبوع هو نافع، وقال ابن عدي: يعز حديثه جداً عن ابن عمر، وعن غيره	ضعيف
٣	الحارث بن مالك	في الميزان: لا يعرف	في التقریب: من الثالثة	لم يرو عنه إلا عبد الله بن شريك العامري	مجهول
٤	خطاب بن القاسم	-	في التقریب: ثقة اختلط قبل موته، من الثامنة	وثقه ابن معين، وأبو زرعة، وقال أبو زرعة مرة: منكر الحديث وقال أبو حاتم: يكتب حديثه، وذكره ابن حبان في الثقات	ثقة اختلط قبل موته
٥	سليمان الهاشمي	في الكاشف: وثق	في التقریب: من السادسة	ذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن القطان: كان أميراً بالبصرة، لا تعرف حاله في الحديث	مستور
٦	سهم بن المعتمر	في الكاشف: وثق	في التقریب: مقبول من الثالثة	لم يرو عنه إلا عبد الملك بن الحسن الجاري الأحول، ذكره ابن حبان في الثقات.	مقبول
٧	سيف	في الميزان: لا يعرف تفرد عنه خالد بن معدان، وفي الكاشف: وثق	في التقریب: وثقه العجلي، من الثالثة وفي اللسان: لا يعرف	وثقه العجلي، ومغلطاي، وذكره ابن حبان، وابن خلفون في ثقاتهما	وثق
٨	عبد الرحمن بن بحر	-	في التقریب: من العاشرة	روى عنه جماعة	مقبول

م	الراوي	قول الإمام الذهبي	قول الحافظ ابن حجر	قول باقي فقهاء الرواة	الحاصل
٩	عبد الله بن الرقيم	-	في التقريب: مجهول، من الثالثة	قال البخاري: فيه نظر، وقال الخرزجي: مجهول لم يرو عنه إلا عبد الله بن شريك	مجهول
١٠	عبد الله بن عمر القرشي	في الكاشف: وثق وفي المغني: فيه الجهالة وفي الميزان: لا أكاد أعرفه تفرد عنه يحيى بن بكير وخبره منكر	في التقريب: مقبول، من التاسعة	لم يرو عنه إلا: يحيى بن أبي بكر الكرماني وذكره ابن حبان في الثقات وقال الهيثمي: ثقة	مجهول، له حديث منكر
١١	علي بن عبد العزيز	في الكاشف: مختلف فيه، وثقه ابن معين	في التقريب: صدوق كان يدلّس ويتشيع أفرط ابن حبان في تضعيفه، من الثامنة	وثقه ابن قانع، وقال ابن سعد، وابن معين، وأحمد، وأبو زرعة، والخطيب، وابن حجر: صدوق، وزاد ابن قانع، وابن معين، والخطيب، وابن حجر: تشيعه، وقال أبو حاتم، ورواية عن ابن معين: لا بأس به، وقال الدارقطني: يعتبر به، وذكره مرة مع الثقات، وقال ابن نمير: له أحاديث منكرة، وضعفه العقيلي، وابن عدي، وأبو داود، وابن حبان، والجوزجاني، ونقل الإمام أحمد وابن حجر: تدليسه	صدوق كان يدلّس ويتشيع
١٢	القاسم بن رشدين	-	في التقريب: مجهول، من العاشرة	لم يرو له إلا إبراهيم بن العلاء	مجهول
١٣	قرصافة	في الكاشف: نقل قول النسائي عن حديثها في الأدعية: لم يصح	في التقريب: لا يعرف حالها، من الثالثة	لم يرو عنها إلا سماك بن حرب قال الإمام أحمد: حديثها منكر، ولا تعرف	مجهولة

م	الراوي	قول الإمام الذهبي	قول الحافظ ابن حجر	قول باقي فقهاء الرواة	الحاصل
١٤	مبارك بن سعد	في الكاشف: وثق وفي المغنبي، والميزان: لا يقرن، وفي السديوان مجهول	في التقريب: مجهول، من الثامنة	لم يرو عنه إلا عبد الرحمن بن بحر الخلال وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: روى عنه أهل اليمامة المقاطيع	مجهول
١٥	محمد بن حبيب	قال في التجريد: مجهول وسند حديثه لا يصح وفي الكاشف: قيل صحابي حديثه مضطرب	في القسم الأول من الإصابة: له حديث واحد مختلف في إسناده وفي التقريب: صحابي مختلف في إسناده حديثه	لم يرو عنه إلا عبد الله السعدي، ونقل جهالته ابن منده، وأما حديثه فقال ابن السكن لا يثبت، وقال البغوي لا نعلم أحداً ذكر محمد إلا الوليد بن سليمان، وهولين الحديث، ونقل اضطراب حديثه السعدي	صحابي، حديثه مضطرب
١٦	موسى	-	-	-	لم أقف عليه
١٧	يونس بن سليم	في الكاشف: واه وفي الديوان: شيخ لعبد الرزاق ينفرد بحديث منكر	في التقريب: مجهول، من التاسعة	لم يرو عنه إلا عبد الرزاق نقل جهالته ابن معين، وأبو حاتم، وزاد، ولا يعرف إلا بهذا الحديث وقال العقيلي: لا يتابع على حديثه ولا يعرف إلا به وضعفه عبد الرزاق	واه
١٨	أبو ميمون	في المغنبي: لا يعرف	في اللسان: مجهول لا يعرف، وفي التقريب: مجهول، من الرابعة	لم يرو عنه إلا محمد بن يحيى	مجهول

فهرس المصادر والمراجع:

الحديث:

- ١- الأحاد والمثاني لابن أبي عاصم، تحقيق د. باسم فيصل الجوابرة، دار الراءة، ط١، ١١١هـ.
- ٢- الأحاديث المختارة، لضياء الدين المقدسي، تحقيق د. عبد الملك بن دهيش مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٠هـ.
- ٣- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان لعلاء الدين بن بلبان الفارسي، تحقيق شعيب الانؤوط، ط١ مؤسسه الرسالة، بيروت ٤٠٨هـ.
- ٤- إكمال المعلم بفوائد مسلم، شرح صحيح مسلم للقاضي عياض، تحقيق د. يحيى إسماعيل، دار الوفاء مكتب الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ.
- ٥- البحر الزخار المعروف بمسند البزار، للإمام أبي بكر البزار، تحقيق د. محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٤٠٩هـ.
- ٦- بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام، لابن القطان، تحقيق د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.
- ٧- تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، للمزي، جمع وإعداد محمد عبد القادر عطا، مؤسسه الكتب الثقافية بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
- ٨- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر القرطبي، تحقيق عبد الله بن الصديق، ١٣٩٩هـ.
- ٩- الجامع الصحيح للترمذي، تحقيق أحمد شاكر، ط٢، مطبعة البابي الحلبي، ١٢٩٨هـ.
- ١٠- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة للبيهقي، تحقيق د. عبد المعطي قلججي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ١١- الروض الداني إلى المعجم الصغير للطبراني، تحقيق محمد شكور ط١ الكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- ١٢- سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار أحياء التراث العربي ١٢٩٥هـ.
- ١٣- سنن أبي داود، تعليق عزة دعاس، ط١، ١٢٨٨هـ.
- ١٤- سنن الدارقطني مع التعليق المغني لأبي الطيب آبادي، الموسوعة الحديثة بإشراف د. عبد الله التركي.

- ١٥- السنن الكبرى، للنسائي، تحقيق حسن شلبي، مؤسسة الرسالة ط١، ١٤٢١هـ.
- ١٦- السنن الكبرى، للنسائي، تحقيق د. عبد الغفار البنداري، وسيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
- ١٧- السنن الكبرى للبيهقي، ضبطه وعلق عليه إسلام عبد الحميد، دار الحديث القاهرة.
- ١٨- السنن الكبرى للبيهقي، وفي ذيله الجوهر النقي، ط١، مطبعة دائرة المعارف النظامية بالهند، ١٣٤٤هـ.
- ١٩- سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، عناية عبد الفتاح أبو غدة، بيروت ط١، ١٤٠٢هـ.
- ٢٠- شرح الأدب المفرد للبخاري، تأليف فضل الله الجيلاني، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٧٨هـ.
- ٢١- شرح السنة للبخاري، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي ط١، ١٣٩٠هـ.
- ٢٢- شرح مشكل الآثار، لأبي جعفر الطحاوي، تحقيق محمد النجار، ومحمد سيد جاد الحق، مراجعة د. يوسف المرعشلي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
- ٢٣- شرح معاني الآثار للطحاوي، تحقيق النجار، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- ٢٤- صحيح ابن خزيمة تحقيق الأعظمي، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩١هـ.
- ٢٥- صحيح البخاري، خدمة عز الدين خيلي، وعماد الطيار، ياسر حسن، موسوعة الرسالة ط١، ١٤٢٩هـ.
- ٢٦- صحيح الجامع الصغير للألباني، المكتب الإسلامي ط٢، ١٣٩٩هـ.
- ٢٧- صحيح مسلم، خدمة عز الدين خيلي، عماد الطيار، ياسر حسن، مؤسسة الرسالة ط١، ١٤٣٠هـ.
- ٢٨- ضعيف سنن ابن ماجه، للألباني، المكتب الإسلامي ط١، ١٤٠٨هـ.
- ٢٩- العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، لابن الجوزي، دار نشر الكتب الإسلامية، باكستان.
- ٣٠- العلل للدارقطني تعليق محمد الدباسي، دار ابن الجوزي ط١، ١٤٢٧هـ.
- ٣١- عمل اليوم والليلة، للنسائي، تحقيق عبد القادر أحمد عطا - دار المعرفة - بيروت ١٣٩٩هـ.
- ٣٢- عمل اليوم والليلة لابن السني، تحقيق عبد القادر عطا، دار المعرفة، بيروت ط١، ١٣٩٩هـ.
- ٣٣- عون المعبود، لأبي الطيب محمد شمس الحق العظم آبادي، مع شرح الحافظ ابن القيم الجوزية، ضبط وتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط٢، ١٣٨٨هـ.
- ٣٤- القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد للحافظ ابن حجر العسقلاني، وذيله لمحمد صبغة الله الهندي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند ط٣، ١٤٠٠هـ.
- ٣٥- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيتمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢.



- ٣٦-المستدرک علی الصحیحین للإمام الحاکم مع التلخیص للذهبي، دار الكتاب العربي، بیروت.
- ٣٧- مسند أبي داود الطيالسي، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، ١٣٢١هـ.
- ٣٨- مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق حسين أسد / ط٤، دار المأمون للتراث، بیروت ١٤٠٧هـ.
- ٣٩- مسند الحميدي، للحميدي، تعليق حبيب الرحمن الأعظمي، دار الباز، مكة المكرمة.
- ٤٠- المسند للإمام أحمد ابن حنبل تحقيق شاكر، ط٤، دار المعارف بمصر، ١٢٧٣هـ.
- ٤١- مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه للبوصري، تحقيق موسى محمد، ود. عزت عطية، دار الكتب الإسلامية مطبعة حسان القاهرة.
- ٤٢- المصنف في الأحاديث والآثار لابن أبي شيبه، تحقيق محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بیروت ط١، ١٤١٦هـ.
- ٤٣- المصنف لعبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط١، ١٣٩٠هـ.
- ٤٤- المعجم الأوسط للطبراني، تحقيق محمود الطحان، ط١، مكتبة المعارف بالرياض، ١٤٠٧هـ.
- ٤٥- المعجم الكبير للطبراني، تحقيق حمدي السلفي مطبعة الأمة، مكتبة العلوم والحكم، الموصل.
- ٤٦- المنتخب للحافظ عبد بن حميد تحقيق مصطفى بن العدوي، مطابع البلاغ، القاهرة، ط١، ١٤٠٨هـ.

الرجال:

- ٤٧- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر، تحقيق د. خليل شيجا، دار المعرفة، بیروت ط١، ١٤٢٧هـ.
- ٤٨- أسد الغابة في معرفة الصحابة، لعز الدين بن الأثير، دار الشعب.
- ٤٩- الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني، تحقيق الشيخ عادل الموجود، والشيخ علي معوض، دار الكتب العلمية، بیروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- ٥٠- إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، لمغلطاي، تحقيق عادل بن محمد، وأسامة بن إبراهيم الناشر الفاروق الحديثة، ط١، ١٤٢٢هـ.
- ٥١- بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم ليوستف بن عبد الهادي، تحقيق وصي الله بن عباس، ط١، دار الراية الرياض، ١٤٠٩هـ.
- ٥٢- البداية والنهاية لابن كثير، مكتبة المعارف، بیروت، ط٢، ١٣٩٤هـ.
- ٥٣- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للذهبي، للدكتور عمر عبد السلام، دار الكتاب العربي، بیروت، ط١، ١٤١١هـ.
- ٥٤- تاريخ الثقات للإمام الحافظ العجلي، بترتيب الهيتمي وتضمنات ابن حجر، وتخريج وتعليق عبد المعطي قلججي، ط١، دار الكتب العلمية، بیروت، ١٤٠٥هـ.

- ٥٥- التاريخ الصغير للإمام البخاري، تحقيق محمود زايد، ط١، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٣٩٧هـ.
- ٥٦- تاريخ عثمان الدارمي عن أبي زكريا يحيى بن معين في تخريج الرواة وتعديلهم، تحقيق د. أحمد نور سيف، دار المأمون للتراث، بيروت.
- ٥٧- التاريخ الكبير لأبي عبد الله البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٥٨- التاريخ لابن معين رواية الدوري، تحقيق د. أحمد نور سيف، ط١، ١٣٩٩هـ.
- ٥٩- تجريد أسماء الصحابة للحافظ الذهبي، دار المعرفة، بيروت.
- ٦٠- تذكرة الحفاظ للذهبي، دار أحياء التراث العربي، بيروت.
- ٦١- تهذيب تقريب التهذيب لطارق عوض، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٣١هـ.
- ٦٢- تعريف أهل التدريس بمراتب الموصوفين بالتدليس للحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق د. عبد الغفار البنداري، والأستاذ محمد أحمد عبد العزيز، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- ٦٣- تقريب التهذيب للإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني، قدم له وقابله بأصوله محمد عوامة، ط١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٦هـ.
- ٦٤- تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، ط١، عناية إبراهيم الزبيق وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٦هـ.
- ٦٥- تهذيب الكمال في أسماء الرجال لجمال الدين المزي، تحقيق بشار عواد معروف، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ.
- ٦٦- الثقات للإمام الحافظ محمد بن حبان التميمي البستي، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ١٣٩٣هـ.
- ٦٧- الجرح والتعديل للإمام ابن أبي حاتم الرازي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧١هـ.
- ٦٨- خلاصة تهذيب الكمال في أسماء الرجال، لأبي عبد الله الخزرجي مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت ط٣، ١٣٩٩هـ.
- ٦٩- ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فيهم لين، للذهبي، مطبعة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ١٣٨٧هـ.
- ٧٠- سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين، تحقيق د. أحمد نور سيف، ط١، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، ١٤٠٨هـ.

- ٧١- سؤالات أبي عبيد الأجرى أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل، دراسة وتحقيق محمد العمري، ط١، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٠٣هـ.
- ٧٢- سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني في الجرح والتعديل، دراسة وتحقيق موفق بن عبد القادر، ط١، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٤هـ.
- ٧٣- سير أعلام النبلاء للذهبي، ط٢، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٤٠٢هـ.
- ٧٤- الضعفاء الكبير للعقيلي، تحقيق د. عبد المعطي قلعجي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٧٥- الطبقات الكبرى لابن سعد، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٣٩٨هـ.
- ٧٦- الطبقات الكبرى لابن سعد القسم المتمم لتابعي أهل المدينة وغيرهم من ريع الطبقة الثالثة إلى منتصف الطبقة السادسة، دراسة زياد منصور، ط١، المجلس العلمي إحياء التراث الإسلامي.
- ٧٧- العلل، لابن أبي حاتم، تحقيق فريق من الباحثين، إشراف د. سعد الحميد، ود. خالد الجريسي، مطابع الحمضي، الرياض، ط١، ١٤٢٧هـ.
- ٧٨- العلل للدارقطني، تحقيق وتخرىج د. محفوظ الرحمن السلفي، ط١، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٥هـ.
- ٧٩- العلل ومعرفة الرجال عن الإمام أحمد بن حنبل رواية المروزي وغيره، تحقيق د. وصي الله محمد بن عباس، ط١، الدار السلفية، بومباي الهند، ١٤٠٨هـ.
- ٨٠- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة للذهبي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- ٨١- الكامل في ضعفاء الرجال للإمام عبد الله بن عدي الجرجاني، تحقيق وضبط ومراجعة لجنة من المتخصصين بإشراف الناشر، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠٤هـ.
- ٨٢- الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات لابن الكيال، تحقيق عبد القيوم عبد رب النبي، ط١، دار المأمون للتراث، ١٤٠١هـ.
- ٨٣- لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، ط٢، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٣٩٠هـ.
- ٨٤- المؤلف والمختلف، للدارقطني، تحقيق د. موفق بن عبد القادر، دار المغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.
- ٨٥- المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين للإمام الحافظ ابن حبان البستي، تحقيق محمود إبراهيم زايد، ط١، دار الوعي، حلب، ١٣٩٦هـ.
- ٨٦- معرفة الثقات، للعجلي، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، ط١، ١٤٠٥هـ.

٨٧- المعرفة والتاريخ لأبي يوسف البسوي، رواية عبد الله بن جعفر، تحقيق د. أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠١هـ.

٨٨- المغني في الضعفاء، للذهبي، تحقيق نور الدين عتر.

٨٩- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للذهبي، تحقيق علي الجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٨٢هـ.

المصطلح:

٩٠- الإمام ابن المديني ومنهجه في نقد الرجال لإكرام الله إمداد الحق، ط١، ١٤١٣هـ، دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٩١- التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، لزين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، ط١، ١٤١٠هـ، دار الفكر.

٩٢- التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل للمعلمي، تحقيق الألباني، مكتبة المعارف بالرياض ط٢، ١٤٠٦هـ.

٩٣- الحطة في ذكر الصحاح الستة، لأبي الطيب القنوجي، ط١، دار الكتب العلمية - بيروت.

٩٤- شرح شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، للهروي، شرح نخبة الفكر نزهة النظر لابن حجر تقديم عبد الفتاح أبو غدة، تحقيق محمد نزار، وهيثم نزار، دار الأرقم بيروت.

٩٥- شفاء العليل بألفاظ وقواعد الجرح والتعديل، لأبي الحسن مصطفى بن إسماعيل، تقديم مقبل الوادعي ط١، ١٤١١هـ، مكتبة ابن تيمية - الرياض.

٩٦- ضوابط الجرح والتعديل، د. عبد العزيز العبد اللطيف مكتبة العبيكان، ط١، ١٤٢٦هـ.

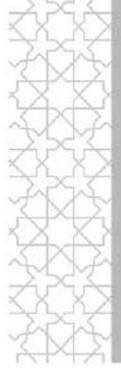
٩٧- العلل، للإمام علي بن عبد الله المديني، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ط٢، المكتب الإسلامي، ١٩٨٠م.

٩٨- فتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي، للإمام للسخاوي، المكتبة السلفية - المدينة المنورة.

٩٩- الفهرست لابن النديم، دار المعرفة بيروت.

١٠٠- مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح، تحقيق د. عائشة عبد الرحمن، مطبعة دار الكتب، مصر، ١٩٧٤هـ.

١٠١- النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي، تحقيق د. زين العابدين ابن محمد، مكتبة أضواء السلف، الرياض ط١، ١٤١٩هـ.



اللغة:

١٠٢- لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت.

١٠٣- معجم البلدان، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي ط١، دار صادر ١٣٩٩هـ.

١٠٤- النهاية في غريب الحديث والأثر لأبي السعادات الجزري بن الأثير، تحقيق الزاوي والطناحي، المكتب الإسلامي.

* * *





التورق المصرفي بالأسهم

د. محمد بن عبد العزيز بن سعد اليمني
قسم الثقافة الإسلامية- كلية التربية
جامعة الملك سعود



التورق المصرفي بالأسهم

د. محمد بن عبد العزيز بن سعد اليميني
قسم الثقافة الإسلامية – كلية التربية
جامعة الملك سعود

ملخص البحث:

تحدث في البحث عن: معنى التورق المصرفي بالأسهم، ثم عن مسائل مؤثرة في حكم التورق المصرفي بالأسهم، ثم بينت أقسام وأنواع وصور التورق المصرفي بالأسهم وحكمها. وقد توصلت إلى نتائج منها: ١- التورق المصرفي بالأسهم هو: شراء المتورق لأسهم معينة من المصرف بثمن مؤجل - سواء كانت الأسهم مملولة للمصرف ابتداء، أو أن المصرف اشتراها لبيعها للمتورق مرابحة - لبيعها المتورق بثمن حال أقل غالباً على غير المصرف المشتري منه الأسهم أولاً. ٢- التورق المصرفي بالأسهم المنظم كلياً محرّم بجميع أنواعه وصوره. ٣- والتورق المصرفي بالأسهم المنظم جزئياً محرّم بجميع أنواعه وصوره إلا صورة أن يبيع المصرف بعض ما يملكه من الأسهم التي في حوزته للعميل المتورق بثمن مؤجل أكثر من الثمن الحال، فيقبضها العميل قبض مثلها، وتنزل في محفظته، ثم يبيعها المتورق لأجنبي لا علاقة له بالمصرف، فأرجح عدم جوازها إلا في حال الضرورة كعلاج مرض عضال لا توجد قيمته عند المحتاج، ولا وسيلة غير التورق المصرفي بالأسهم للحصول على المال - والله أعلم -.



المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين أما بعد:

فإن أكثر ما كتب من بحوث في التورق المصرفي^١ هو عن التورق المصرفي بالمعادن والسلع، وأما التورق المصرفي بالأسهم فلم أطلع على بحث أفرد به بالحديث وإنما جملة ما كتب عنه هو فتاوى على شبكة الانترنت، أو إشارات مقتضبة تأتي إشارة ضمن ثنايا البحوث وهي في جملتها مختصرة، وتتجه إلى إباحة التورق المصرفي بالأسهم، إذا كانت أسهم شركات نقية من التعامل المحرم، ولم يكن التورق صوريا وحيلة إلى الربا، بحيث يملك البنك الأسهم تملكا حقيقيا ثم يبيعهها إلى طالب التورق، ثم المشتري يبيع الأسهم إلى جهة أخرى غير البنك.^٢

ولما رأيت أن المسألة تحتاج إلى تفصيل في بيان الصور والحكم، وقبل ذلك إظهار المسائل المؤثرة في حكم التورق المصرفي بالأسهم، استعنت بالله في إعداد هذا البحث عن هذا الموضوع.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١- أن الموضوع من النوازل الفقهية.

١ انظر منها: التورق المصرفي عن طريق بيع المعادن للمشيقح، مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٧٣، ١٤٢٥هـ، ص ٢٣٥. والتورق والتورق المنظم للسويلم ضمن قضايا في الاقتصاد والتمويل الإسلامي ص ٣١١. والتورق حكمه وتطبيقاته المعاصرة لنزيه حماد ضمن كتاب في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة ص ١٤٧. والتورق المصرفي المنظم وآثاره الاقتصادية للباحث، والبحوث المقدمة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته التاسعة عشرة عن التورق حقيقته، وأنواعه (الفقهي المعروف والمصرفي المنظم) تجد كثيرا منها في موقع الفقه الإسلامي، وقرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم: ١٧٩ (٥/ ١٩) بشأن التورق في موقع المجمع.

٢ انظر منها:

<http://www.mahaja.com/showthread.php?١٢٠٨٦> .<http://www.islamqa.com/ar/ref/١١٨٢٧٠>

http://٦٩.٢٠.٥٠.٢٤٣/shubily/qa/ans.php?qno=٤٦٠_ftn. <http://www.iifef.com/node/١١٦١>

<http://www.islamfeqh.com/News/NewsIt...ewsItemID=١٨٣٨>

<http://www.jawabk.net/vb/showthread.php?t=٨٩١١>



- ٢- أن الموضوع لم يفرد بالبحث.
- ٢- حاجة الناس إلى التفصيل في الموضوع ليكونوا على بينة من أمرهم في التعامل بهذه المعاملة.
- ٤- انتشار التعامل بهذه المعاملة.
- ٥- تعدد صور هذه المعاملة، واختلاف الحكم باختلاف كل صورة.
- ٦- دقة المسائل المتعلقة بهذه المعاملة، والمؤثرة في حكمها والتي لم تعط حقها من الدراسة.
- ٧- كثرة الحيل الربوية التي تقع تحت مصطلح التورق المصرفي.

خطة البحث:

وقد قسمت البحث إلى تمهيد ومبحثين وخاتمة.
فالتمهيد جعلته في معنى التورق المصرفي بالأسهم.
والمبحث الأول : مسائل مؤثرة في حكم التورق المصرفي بالأسهم.
والمبحث الثاني : أقسام وأنواع وصور التورق المصرفي بالأسهم وحكمها.
والخاتمة وفيها: أهم النتائج والتوصيات.

* * *



التمهيد: معنى التورق المصرفي بالأسهم.

أولاً: معنى التورق:

أ- التورق لغة: طلب الورق، والورق المال من دراهم فضية، وإبل، قال تعالى ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾^١ والمستعمل إطلاقه على طلب النقود من فضة وغيرها. والمتورق والمستورق: طالب الورق أي النقود^٢.

ب- التورق اصطلاحاً هو: شراء شخص (المستورق) سلعة بثمن مؤجل، من أجل أن يبيعها نقداً بثمن أقل غالباً إلى غير من اشترت منه بقصد الحصول على النقد^٣.

وقيل هو: شراء سلعة في حوزة البائع ومملكه، بثمن مؤجل، ثم يبيعها المشتري بنقد لغير البائع، للحصول على النقد (الورق)^٤، والتعريفان بمعنى واحد.

ثانياً: معنى المصرف:

أ- المصرف لغة: مكان الصرف، والصرف في اللغة له معان منها: بيع النقد بالنقد، والزيادة والفضل، والتبديل ورد الشيء عن وجهه، والإنفاق^٥. وهذه المعاني مناسبة لمعنى المصرف في الاصطلاح الاقتصادي؛ لأن المصرف تتم فيه مبادلة النقد بالنقد بزيادة أحدهما، وإنفاق المال في أوجه اقتصادية كثيرة.

ب- المصرف في الاصطلاح الاقتصادي: هو تعريب (بنك)، وهو المحل الذي توضع فيه الأموال، لأعمال مخصوصة، تحت إدارة مخصوصة^٦. وهي تنقسم باعتبار إعلان التعامل بالربا وعدمه إلى قسمين:

١ سورة الكهف: ١٩.

٢ انظر: لسان العرب لابن منظور ٣٧٥/١٠، ومختار الصحاح للرازي ص ٣٢٣، والمصباح المنير للفيومي ص ٢٥١، وأساس البلاغة للزمخشري ص ٤٩٦، والتورق في التطبيق المعاصر لقحف وبركات ضمن بحوث المؤتمر العلمي السنوي الرابع عشر للمؤسسات المالية الإسلامية ص ١٢١٨.

٣ القرارات والتوصيات للدورة التاسعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي ١-٥/٥/١٤٣٠هـ، القرار رقم: ١٧٩ (١٩/٥) بشأن التورق حقيقته، وأنواعه (الفقهي المعروف والمصرفي المنظم) ص ١٢.

٤ قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع للرابطة ص ٣٢٠.

٥ انظر لسان العرب لابن منظور ١٨٩/٩، والقاموس المحيط للفيروز آبادي ص ١٠٦٩، والمصباح المنير للفيومي ص ١٢٩، وأساس البلاغة للزمخشري ص ٢٥٣.

٦ انظر المنجد لمعلوف ص ٥٠.

١- مصارف إسلامية: وهي كل مؤسسة مالية مصرفية تعلن التزامها في جميع معاملاتها بأحكام الشريعة الإسلامية^١.

٢- مصارف غير إسلامية: وهي التي تعلن التعامل بالربا وغيره من المعاملات المحرمة، وتسمى التقليدية، والتجارية^٢، والربوية^٣.

ثالثاً: معنى الأسهم:

أ- الأسهم لغة: جمع سهم، وله في اللغة معان كثيرة منها: النصيب والحظ، والشيء من الأشياء، وواحد السهام من النبل، والقِدْح الذي يقارع به، يقال استهم الرجلان أي اقتراعا^٤، قال تعالى ﴿ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ ﴾^٥ والمعنى الذي يصدق على المعنى الاصطلاحي هو: النصيب^٦.

ب- والسهم اصطلاحاً: حصة شائعة في رأس مال شركة، ممثلة بصك قابل للتداول^٧.

رابعاً: معنى التورق المصرفي بالأسهم:

هو شراء المتورق لأسهم معينة من المصرف بثمن مؤجل - سواء كانت الأسهم مملوكة للمصرف ابتداء، أو أن المصرف اشتراها لبيعها للمتورق مراجعة - لبيعها المتورق بثمن حال أقل غالباً على غير المصرف المشتري منه الأسهم أولاً. وهو نوعان:

١ انظر المصارف الإسلامية للرفاعي ص ٢١، والمصارف وبيوت التمويل لغريب الجمال ص ٤٥، والبنوك الإسلامية للطيار ص ٨٨، والربا في المعاملات المصرفية للسعيد ٢١-٢٠.

٢ تخصيص المصارف الربوية بوصف التجارة موهم بأن المصارف الإسلامية لا تقصد التجارة وهذا خطأ؛ لأن التجارة هي هدف جميع المصارف، الإسلامية وغيرها.

٣ انظر التبادل المالي للحمود ص ٢١

٤ انظر لسان العرب لابن منظور ٣٠٨/١٢، ومختار الصحاح للرازي ص ١٥٨، والقاموس المحيط للفيروز آبادي ص ١٤٥٢.

٥ سورة الصافات: ١٤١.

٦ انظر الأسهم والسندات وأحكامها للخليل ص ٤٦.

٧ أحكام تمويل الاستثمار في الأسهم للعريض ص ٤٤.

أ- (التورق المصرفي المنظم كلياً) ويتولى فيه المصرف عملية البيع بتوكيل من المتورق، بحيث يتولى البنك عملية التورق كاملة بوكالة من المتورق من الشراء إلى البيع إلى وضع المبلغ في حساب المتورق.

ب- (التورق المصرفي المنظم جزئياً) ويقتصر فيه دور البنك على الشراء للبيع على المتورق مرابحة فقط - إذا كان المصرف لا يملك السلعة ابتداءً، وأما البيع فيقوم به المتورق عن طريق محفظته هو، ويكون دور المصرف الوساطة في البيع الإلكتروني فقط.

* * *

١ عرف مجمع الفقه الإسلامي الدولي في قراره رقم: ١٧٩ (٥ / ١٩) التورق المصرفي المنظم - ويتجه التعريف نحو التورق عن طريق المعادن والسلع؛ لأن التورق بها هو المنتشر في ذلك الوقت، لكنه قد يشمل عن طريق العموم الأسهم - بما نصه: التورق المنظم في الاصطلاح المعاصر: هو شراء المستورق سلعة من الأسواق المحلية أو الدولية أو ما شابهها بثمن مؤجل يتولى البائع (الممول) ترتيب بيعها، إما بنفسه أو بتوكيل غيره أو بتواطؤ المستورق مع البائع على ذلك، وذلك بثمن حال أقل غالباً. قرارات الدورة التاسعة عشرة، الشارقة، الإمارات، ١-٥ / ٥ / ٢٠١٤هـ ص ١٢.

المبحث الأول: مسائل مؤثرة في حكم التورق المصرفي بالأسهم.

وهي المسائل الخلافية، التي عند ترجيح أحد الأقوال فيها، يكون مؤثراً في ترجيح أحد الآراء في صور التورق المصرفي بالأسهم. وسأذكر هذه المسائل على وجه الاختصار بذكر الأقوال ودليل - من باب التمثيل - لكل قول مع ذكر الراجح عندي؛ لأن التفصيل في الخلاف لا تتحمله طبيعة البحث، بل سيخرجه عن مراده.

المسألة الأولى: حكم التورق الفردي^١ المعروف عند الفقهاء^٢؛

اختلف العلماء في حكم التورق على أقوال:

القول الأول: تحريم التورق وهو قول عمر بن عبد العزيز^٣ ورواية عن الإمام أحمد^٤، اختارها شيخ الإسلام ابن تيمية^٥، وابن القيم^٦، وقال بها بعض المتأخرين^٧.

١ الفردي نسبة إلى الأفراد؛ لأنهم هم الذين يتعاملون به دون تنظيم من أي جهة. انظر التورق المصرفي المنظم للباحث ص ١٧

٢ حرر بعض العلماء محل النزاع في هذه المسألة: بأن المشتري الذي غرضه التجارة أو الانتفاع أو القنية فعله جائز بالاتفاق، وإنما محل الخلاف هو في مشتري السلعة بقصد الدراهم لحاجته لها. انظر مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٣٠/٢٩. والتورق المصرفي للمشيح ص ٢٤٥. وهذا التحرير في رأبي لا يصح؛ ذلك أن موضع الاتفاق ليس من التورق في شيء، فهو خارج عن التورق أصلاً ولا يعد فاعله متورقاً، ولا طالباً للتورق -الدراهم-. ومما يذكر أيضاً في تحرير محل النزاع في هذه المسألة: إذا وقع مواطأة بين البائع والمشتري على بيعها لثالث، ترجع عن طريقه للأول، فهي إحدى صور العينة وهي العينة الثلاثية..... وموطن الخلاف ومحل النزاع هو تصرف المشتري الأول إذ إن مقصوده الحصول على النقد. انظر بيع التسيط للتركي ص ٦٨-٦٩. والذي أراه أن العينة هي محل خلاف وليست محل اتفاق فلا يصح وضعها في تحرير محل النزاع لبيان موضع الاتفاق من موضع النزاع، يضاف إلى ذلك أنها أي صورة العينة هذه لا علاقة لها بمسألة التورق فلا يحزر بها محل النزاع في مسألة التورق.

٣ انظر مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٤٣١/٢٩-٤٣٤-٥٠٠.

٤ انظر الفروع لابن مفلح ١٧١/٤، والإنصاف للمرداوي ٣٣٧/٤.

٥ انظر مجموع الفتاوى ٤٣١/٢٩-٤٣٤-٥٠٠.

٦ انظر إعلام الموقعين ٢٢٣/٣-٢٦٠.

٧ منهم: د.علي السالوس. انظر العينة والتورق ٣-٦٣، ود. سامي السويلم. انظر قضايا في الاقتصاد والتمويل الإسلامي ص ٣٤١.

ومن أدلة القول:

أن التورق حيلة إلى الربا؛ لأن المعنى الذي من أجله حرم الربا، وهو شراء نقد حاضر بنقد أكثر منه في الذمة مؤجل، موجود في التورق مع زيادة كلفة شراء السلعة وبيعها والخسارة فيها، فالقصد هو النقد ليس إلا، وإدخال السلعة حيلة!

القول الثاني: كراهة التورق وهو مذهب الحنفية^٢، وقول عند المالكية^٣، ورواية عن

الإمام أحمد^٤

ومن أدلة القول:

أن في التورق إعراضاً عن مبرة الإقراض، وسداً لبابه، والإقراض مشروع،

وتركه ترك للمشروع^٥.

القول الثالث: جواز التورق وهو قول عند الحنفية^٦، وقول عند المالكية^٧، وقول

الشافعية^٨، والمذهب عند الحنابلة^٩، وإليه ذهب أكثر العلماء المعاصرين^{١٠}، وأيدته قرارات

المجامع الفقهية والهيئات الشرعية^{١١}.

١ انظر مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٤٣٤/٢٩، وإعلام الموقعين لابن القيم ٢٢٣/٣، وقضايا في الاقتصاد

والتعميل للسويلم ص ٢٤٦-٣٤٧.

٢ انظر المبسوط للسرخسي ٢١١/١١، تبين الحقائق للزيلعي ١٦٣/٤.

٣ انظر عقد الجواهر لابن شاس ٦٨٩/٢، ومواهب الجليل للحطاب ٢٦٤/٦.

٤ انظر الفروع لابن مفلح ١٧٧/٤، والإنصاف للمرداوي ٣٢٧/٤.

٥ حاشية ابن عابدين (رد المحتار) ٦١٣/٧.

٦ انظر فتح القدير لابن الهمام ٣٩٩/٦، وحاشية ابن عابدين ٣٢٦/٥.

٧ انظر الشرح الصغير للدردير ١١٦/٣.

٨ انظر الحاوي للماوردي ٢٨٨/٥، وتحفة المحتاج للهيتمي ٣٢٣/٤.

٩ انظر الفروع لابن مفلح ١٧٧/٤، والإنصاف للمرداوي ٣٢٧/٤.

١٠ انظر التورق المصرفي المنظم للباحوث ص ٢٩، وأحكام تمويل الأسهم للحمود ص ١٥٦.

١١ انظر مثلاً قرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، قرارات الدورة الخامسة عشرة، القرار الخامس بشأن حكم بيع التورق ص ٣٢٠، والقرارات والتوصيات للدورة التاسعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي ١-٥/٥/٢٠١٤هـ، القرار رقم: ١٧٩ (١٩/٥) بشأن التورق حقيقته، وأنواعه (الفقهي المعروف والمصرفي المنظم) ص ١٢، وفتاوى اللجنة الدائمة في السعودية ١٣/٦٧، والهيئة الشرعية لبيت

ومن أدلة القول:

عن أبي سعيد الخدري وعن أبي هريرة رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلاً على خيبر، فجاءه بتمر جنيباً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أكل تمر خيبر هكذا؟) قال: لا، والله يا رسول الله، إننا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تفعل، يع الجمع بالدرهم ثم ابتع بالدرهم جنيباً)^٢

وجه الاستدلال:

أن الدراهم التي توسطت في المعاملة ليست مقصودة، وإنما المقصود استبدال التمر الرديء بالجيد، فالحديث أصل في المخارج الشرعية التي تبعد المحتاج عن الربا، وتوسع

التمويل الكويتي، والهيئة الشرعية لمصرف الراجحي. انظر عمليات التورق للرشدي ص ٥٣، وأحكام تمويل الاستثمار في الأسهم للعرض ص ١٥٦.

جاء في قرار المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي في الدورة الخامسة عشرة القرار الخامس بشأن حكم بيع التورق ما نصه: (ثانياً: أن بيع التورق هذا جائز شرعاً، وبه قال جمهور العلماء، لأن الأصل في البيوع الإباحة، لقول الله تعالى (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) [البقرة: ٢٧٥]. ولم يظهر في هذا البيع رباً لا قصداً ولا صورة، ولأن الحاجة داعية إلى ذلك لقضاء دين، أو زواج أو غيرهما.

ثالثاً: جواز هذا البيع مشروط بالأببيع المشتري السلعة بثمن أقل مما اشتراها به على بائعها الأول، لا مباشرة ولا بالواسطة، فإن فعل فقد وقعاً في بيع العينة، المحرم شرعاً، لاشتماله على حيلة الربا فصار عقداً محرماً.

رابعاً: إن المجلس - وهو يقرر ذلك - يوصي المسلمين بالعمل بما شرعه الله سبحانه لعباده من القرض الحسن من طيب أموالهم، طيبة به نفوسهم، ابتغاء مرضاة الله، لا يتبعه من ولا أدنى، وهو من أجل أنواع الإنفاق في سبيل الله تعالى، لما فيه من التعاون والتعاطف، والتراحم بين المسلمين، وتفريج كرباتهم، وسد حاجاتهم، وإنقاذهم من الإقتال بالديون، والوقوع في المعاملات المحرمة، وإن النصوص الشرعية في ثواب الإقراض الحسن، والحث عليه كثيرة لا تخفى، كما يتعين على المستقرض التحلي بالوفاء، وحسن القضاء والمماطلة.

١ الجنيب: نوع جيد من التمر. النهاية لابن الأثير ١/٣٠٤.

٢ الجمع: تمر مختلط من أنواع متفرقة وليس مرغوباً فيه، وما يخلط لإلرداءته. النهاية لابن الأثير ١/٢٩٦.
٣ أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب إذا أراد بيع تمر بتمر خيبر منه، رقم: ٢٢٠١، صحيح البخاري ص ٣٥١، ومسلم في كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، رقم: ١٥٩٣، صحيح مسلم ص ٦٩٥.

دائرة ملاك الأموال الربوية ولا تحصرها في أيدي محدودة، ويبين أن توسيط سلعة غير مقصودة في التمويل لا يجعل العقد صوريا، ولا حيلة على الربا.^١
القول الرابع: جواز التورق بشرط الحاجة، وعدم وجود طرق أخرى للحصول على المال مثل السلم والقرض. وهو قول الشيخ محمد بن عثيمين^٢.
ومن أدلة القول:

لأنه إذا لم يكن حاجة فلا وجه لجوازها، إذ إنها حيلة قريبة من الربا، وأما جوازها للحاجة، فلأن الإنسان قد يضطر أحيانا لهذه المعاملة لعدم وجود المقرض، والحاجة تنزل منزلة الضرورة^٣.
الترجيح:

بعد النظر في الأقوال والأدلة يظهر أنه ليس لقول نص في المسألة يحسم الخلاف، وإنما هي معان ينظر إليها، وأصول يرجع لها، وأشباه ونظائر يقاس عليها، وقد أجاب كل صاحب قول عن أدلة الآخر^٤، والحظر له وجه من جهة المعنى، والإباحة لها وجه من جهة الأصل، والقياس، فبقيت الإباحة للحاجة المنزلة منزلة الضرورة من نكاح أو علاج مخرج حسن، مع البعد التام عن كل شبهة ربا، أو حيلة عليه، والله أعلم.
وجه تأثير المسألة في موضوع التورق المصرفي بالأسهم:
أنه لو ترجح التحريم لانتقطعت المسألة هنا ولم يعد للإكمال مجال.

المسألة الثانية: حكم التورق المصرفي المنظم^٥:

اختلف الفقهاء المعاصرون على قولين:

- ١ انظر عمليات التورق للرشيدي ص ٥٦، وأحكام تمويل الأسهم للعريض ص ١٥٩.
- ٢ انظر الشرح الممتع على زاد المستقنع لابن عثيمين ٨/ ٢٢٠، وموقع الشيخ على شبكة الإنترنت.
- ٣ انظر الشرح الممتع على زاد المستقنع لابن عثيمين ٨/ ٢١٩-٢٢٠.
- ٤ انظر في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة لحماد ص ١٦٦، وقضايا في الاقتصاد والتمويل الإسلامي للسويلم ص ٣٦٥.
- ٥ ما تحدث عنه العلماء المعاصرون هو حكم التورق المصرفي المنظم كليا، وقد تحدثوا عنه على وجه العموم، بل الكلام كان متجها للتورق عن طريق المعادن، لأنه كان المنتشر في ذلك الوقت، ولذا كان الحديث عن موضوع التورق المصرفي بالأسهم مجال، وقد بينت ذلك في المقدمة.

القول الأول: تحريم التورق المصرفي المنظم وهو قول جمهور الفقهاء المعاصرين^١،
وبه صدر قرار المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي^٢،
وقرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي^٣.

- ١ انظر التبادل المالي بين المصارف للحمود ص ٥٣٢، والتورق المصرفي المنظم للباحوث ص ٣٢.
- ٢ انظر قرارات المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي - الدورة السابعة عشرة ١٩-٢٣ / ١٠ / ١٤٢٤هـ ص ٢٧. وهذا نص القرار: (فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من ١٩-٢٣ / ١٠ / ١٤٢٤هـ الذي يوافق: ١٣-١٧ / ١٢ / ٢٠٠٣م. قد نظر في موضوع: (التورق كما تجر به بعض المصارف في الوقت الحاضر). وبعد الاستماع إلى الأبحاث المقدمة حول الموضوع، والمناقشات التي دارت حوله، تبين للمجلس أن التورق الذي تجر به بعض المصارف في الوقت الحاضر هو: قيام المصرف بعمل نمطي يتم فيه ترتيب بيع سلعة (ليست من الذهب أو الفضة) من أسواق السلع العالمية أو غيرها، على المستورق بثمن أجل، على أن يلتزم المصرف - إما بشرط في العقد أو بحكم العرف والعادة - بأن ينوب عنه في بيعها على مشتر آخر بثمن حاضر، وتسليم ثمنها للمستورق. وبعد النظر والدراسة، قرر مجلس المجمع ما يلي:
- أولاً: عدم جواز التورق الذي سبق توصيفه في التمهيد للأمور الآتية:
- ١- أن التزام البائع في عقد التورق بالوكالة في بيع السلعة لمشتري آخر أو ترتيب من يشتريها يجعلها شبيهة بالعينة الممنوعة شرعاً، سواء أكان الالتزام مشروطاً صراحة أم بحكم العرف والعادة المتبعة.
- ٢- أن هذه المعاملة تؤدي في كثير من الحالات إلى الإخلال بشروط القبض الشرعي اللازم لصحة المعاملة.
- ٣- أن واقع هذه المعاملة يقوم على منح تمويل نقدي بزيادة لما سمي بالمستورق فيها من المصرف في معاملات البيع والشراء التي تجري منه والتي هي صورية في معظم أحوالها، هدف البنك من إجرائها أن تعود عليه بزيادة على ما قدم من تمويل، وهذه المعاملة غير التورق الحقيقي المعروف عند الفقهاء، والذي سبق للمجمع في دورته الخامسة عشرة أن قال بجوازه بمعاملات حقيقية وشروط محددة بينها قراره.. وذلك لما بينهما من فروق عديدة فصلت القول فيها البحوث المقدمة. فالتورق الحقيقي يقوم على شراء حقيقي لسلعة بثمن أجل تدخل في ملك المشتري ويقبضها قبضاً حقيقياً وتقع في ضمانه، ثم يقوم ببيعها هو بثمن حال لحاجته إليه، قد يتمكن من الحصول عليه وقد لا يتمكن، والفرق بين الثمينين الآجل والحال لا يدخل في ملك المصرف الذي طرأ على المعاملة لغرض تسويق الحصول على زيادة لما قدم من تمويل لهذا الشخص بمعاملات صورية في معظم أحوالها، وهذا لا يتوافر في المعاملة المبينة التي تجر بها بعض المصارف.)
- ٣ انظر القرارات والتوصيات للدورة التاسعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي ١-٥ / ٥ / ١٤٣٠هـ، القرار رقم: ١٧٩ (٥ / ١٩) بشأن التورق حقيقته، وأنواعه (الفقهي المعروف والمصرفي المنظم) ص ١٣، وجاء فيه:

ومن أدلة القول:

ما بينه قرار المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في الصفحة السابقة من صورة المعاملة في التورق المصرفي المنظم خلافا للتورق الفردي المعروف عند الفقهاء الذي يتم فيه البيع الثاني بعيدا عن البائع الأول تماما، فالبائع في التورق المنظم -وهو البنك أو من البنك وكيله- له دور في البيع الثاني من جهة وكالته في البيع وإدخال المبلغ في حساب العميل، ثم أخذ العمولة على ذلك كله، بعد أخذ الربح، أو العمولة عن البيع الأول، والمتورق ليس له من الأمر إلا توقيع الأوراق، ثم انتظار دخول المال في الحساب دون قبض ولا تصرف، هذه الأمور تبعده عن التورق الفردي، وتلحقه بالعينة^١.

القول الثاني: جواز التورق المصرفي المنظم وقال به بعض الفقهاء المعاصرين^٢

ومن أدلة القول:

استصحاب الأصل، فهذه المنظومة التعاقدية المستحدثة ليست محل نهي في نص شرعي، وليست حيلة ربوية، ولا ذريعة إلى ربا أو حرام، بل هي صورة مطورة من التورق الفردي الذي أجازَه جمهور الفقهاء من جهة غايته، وهو تحصيل النقد، ومن جهة وجود عقدين منفصلين^٣.

الترجيح:

الذي ظهر رجحانه لي هو القول بتحريم التورق المصرفي المنظم كليا لصورية العقدين فيه، وتنظيم المصرف للعقدين واستفادته المالية منها وسيطا وبائعا، وتوكله عن المتورق في البيع والشراء، وبعد المتورق عن القبض، وحيازة العين المبيعة،

(لا يجوز التورق المنظم، لأن فيه تواطؤا بين الممول والمستورق، صراحة أو ضمنا أو عرفا، تحايلا لتحصيل النقد الحاضر بأكثر منه في الذمة وهوربا)

١ انظر التورق المصرفي للضرب ص ١٩٧، والتبادل المالي للحمود ص ٥٣٣، والتورق المصرفي المنظم للباحوث ص ٣٦.

٢ منهم: عبد الله بن منيع، في التأصيل الفقهي للتورق ص ٣٧٧، ونزيه حماد في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة ص ١٨٤.

٣ انظر التورق كما تجر به المصارف للسعيد ص ١٩٠، والتورق لحماد ص ١٨٤، والتبادل المالي للحمود ص ٥٣٢.

وارتباطه بالمصرف دون غيره من الأطراف، مما يبعده عن التورق الفردي المعروف عند الفقهاء ويلحقه بالعينة، بل بالربا الصريح، ولا عبرة بالتسمية مادامت الحقيقة حقيقة الربا، ولا تعويل على أصل الإباحة؛ لأن معنى الحرمة واقع لا ادعاء. والله أعلم.

وجه تأثير المسألة في موضوع التورق المصرفي بالأسهم:
إن ترجيح القول بتحريم التورق المصرفي المنظم كلياً يؤدي إلى القول بتحريم التورق المصرفي المنظم كلياً بالأسهم ولا فرق، ويبقى التورق المصرفي المنظم جزئياً هو محل البحث.

المسألة الثالثة: تكييف السهم ومحل العقد عند بيع الأسهم:

اختلف الباحثون المعاصرون في تكييف السهم ومحل العقد عند بيعه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن السهم حصة شائعة من أصول الشركة وممتلكاتها. فمحل العقد عند بيع السهم هو الحصة الشائعة التي يمثلها السهم من موجودات الشركة من أثمان وأعيان ومنافع وديون وهذا قول جمهور الفقهاء والباحثين المعاصرين! وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم: ٦٣ (٧/١)٢
ومن أدلة القول:

أن السهم يمثل في حقيقته مستنداً على ما قدمه كل مساهم في الشركة من مال، ثم بعد عمل الشركة يمثل ما تملكه الشركة من موجودات نقدية وعينية وغيرها. ولا يغير من تلك الحقيقة انتقال السهم بين أيدي الناس بالبيع وتفاوت القيمة بحسب العرض والطلب؛ لأنه لولا موجودات الشركة التي يمثلها لما كان له أي قيمة في نفسه

١ انظر الأسهم والسندات وأحكامها للخليل ص ١٨٩، والتكييف الفقهي للسهم لليحيى ص ٧، وأحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة لآل سليمان ١/٨٣، وأحكام تمويل الاستثمار في الأسهم للعريض ص ٤٧، والأسواق المالية للرفور، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٢٧٦/١٢٢
٢ قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي ص ٢١٣. حيث جاء فيه ما نصه: (٥- محل العقد في بيع السهم: إن المحل المتعاقد عليه في بيع السهم هو الحصة الشائعة من أصول الشركة، وشهادة السهم عبارة عن وثيقة للحق في تلك الحصة).

ابتداء^١، ثم إن الحقيقة القانونية للسهم التي عبرت عنها القوانين في تعريفهم للسهم بأنه صك يمثل حصة، أو الحصة التي يشترك بها في رأس مال الشركة تؤيد ذلك.^٢ القول الثاني: أن السهم عرض^٣ مستقل بذاته، فمحل العقد عند بيع السهم هو ذات السهم دون نظر إلى موجودات الشركة، ونسب هذا القول إلى بعض الباحثين المعاصرين^٤.

ومن أدلة القول:

أن الأسهم أصبحت سلعاً تباع وتشتري، وصاحبها يكسب منها كما يكسب كل تاجر من سلعته، وقيمتها الحقيقية التي تقدر في الأسواق، تختلف في البيع والشراء عن قيمتها الاسمية.

والمساهمون لا ينظرون في حال شراء السهم وبيعه إلى موجودات الشركة، بل لا يعلمون نشاطها؛ لأن مقصودهم الربح بالمضاربة على فروق الأسعار^٥.

القول الثالث: أن السهم حصة في الشركة المساهمة باعتبار الشركة شخصاً معنوياً قائماً بذاته، وليس جزءاً من رأس مالها، أو حصة شائعة في موجوداتها.

١ انظر الأسهم والسندات للخليل ص ١٨٩، والخدمات الاستثمارية للشبيلي ص ١٥/٢، وأحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة لآل سليمان ١٨٤/١، وأحكام تمويل الاستثمار في الأسهم للعرض ص ٥٠.

٢ انظر شركات الأموال لطفه ص ٦٣، والشركات العاملة في مجال الأوراق المالية لعمر ص ٦١، وسوق الأوراق المالية لإقبال ص ٩٣، وأحكام التعامل في الأسواق المالية لآل سليمان ١١٤/١، والتكييف الفقهي للسهم لليحيى ص ٨، بل عرف أيضاً بأنه: حصة الشريك في الشركة، ممثلة بصك قابل للتداول، القانون التجاري للعكيلي ص ٢٨٠.

٣ العَرَضُ: بالتحريك متاع الدنيا وحطامها، وأما العَرَضُ بسكون الراء فخلاف النقد من المال. انظر لسان العرب لابن منظور ١٧٠/٧.

٤ قوى هذا القول الشبيلي وتوقف في الترجيح. انظر حكم تداول أسهم الشركات التي في مرحلة التأسيس ص ١١-٢٢، ونسبه أحمد الخليل لحسن مأمون وجاد الحق. انظر الأسهم والسندات ص ١٨٨-١٨٩، وخطأ هذه النسبة وبين أنها مقيدة ببعض الأبواب فهد اليحيى. انظر التكييف الفقهي للسهم ص ١١.

٥ انظر حكم تداول أسهم الشركات التي في مرحلة التأسيس للشبيلي ص ٨، والتكييف الفقهي للسهم لليحيى ص ١٦.

فالمساهمون شركاء في شركة ملك لا عقد. ومحل العقد عند بيع السهم هو الحصة الشائعة في شخصية الشركة الاعتبارية، لا في موجوداتها^١. وهو قول بعض الباحثين المعاصرين^٢.

ومن أدلة القول:

أن المساهم لا حق له في التصرف في موجودات الشركة المساهمة، مما يعني أنه لا يملك حصة شائعة من موجوداتها، ثم إن بعض القانونيين قرر أن للشركة المساهمة شخصية اعتبارية، بل هو ما رجحته القوانين أخيراً^٣.

القول الرابع: أن السهم حصة شائعة في موجودات الشركة، وفي كل ما يؤثر حقيقة على مركز الشركة المالي من العلامات التجارية والتراخيص والامتيازات ونحوها، وهو قول بعض الباحثين المعاصرين^٤.

ومن أدلة القول:

أن حقيقة السهم أنه لا يمثل فقط الموجودات، بل يمثل شيئاً أكبر من ذلك بديل اختلاف قيمة السهم عن قيمة موجودات الشركة.

وقواعد الشريعة تأبى القول بأن موجودات الشركة هي ملك للشركة ذاتها وليست ملكاً للمساهمين، إذ من المعلوم أن الموجودات تكونت بأموال المساهمين قبل أن يكتبوا في أسهم الشركة، فلا يصح إخراجها عن ملكهم بعد الاكتتاب، فعقد

١ انظر أحكام التعامل في الأسواق المالية لآل سليمان ١/١٨٤.

٢ منهم: محمد علي القرني. انظر الشخصية الاعتبارية ص ٤٨-٤٩، وقریب منه قول حسين حامد حسان انظر مكونات الأسهم ص ٨. وانظر للاستزادة التكييف الفقهي للسهم لليحيى ص ٢٠، والعقود الشرعية لبعده ص ١٨، وأحكام التعامل في الأسواق المالية لآل سليمان ١/١٨٦، وأثر ديون ونقود الشركة أو المحفظة على حكم تداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية لقره داغي ص ٣٣.

٣ انظر الشخصية الاعتبارية للقرني ص ٤٨-٤٩، والتكييف الفقهي للسهم لليحيى ص ٢١، والعقود الشرعية لبعده ص ١٨، وأحكام التعامل في الأسواق المالية لآل سليمان ١/١٨٦، وأثر ديون ونقود الشركة أو المحفظة على حكم تداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية لقره داغي ص ٣٣.

٤ منهم: مبارك آل سليمان انظر أحكام التعامل في الأسواق المالية ١/١٨٦ وأحمد الخليل انظر الأسهم والسندات ص ١٩٠، وفهد اليحيى انظر التكييف الفقهي للسهم ص ٢٣، مع اختلاف بينهم يسير فيما يشمله السهم، غير مؤثر في المراد هنا.

الشركة عقد اشتراك لا تمليك، وعدم تصرفهم في أموالهم مرده للشرط أو العرف القائم مقامه، والمسلمون على شروطهم، وله نظير في الشرع، وهو المال المرتهن، لا يخرج عن ملك الراهن، لكن ليس له حق التصرف فيه بالبيع مدة الرهن.^١

الترجيح:

أرى أن المتفق مع ما يمثله السهم حقيقة هو القول الرابع، وأما القول بأنه عرض دون النظر للموجودات فهو قول يترتب عليها لوازم لا أرى أن أحدا من القائلين بهذا القول يقول بها كجواز شراء أسهم الشركات التي تتعامل بالحرام، ثم إنه لا عبرة بالأسعار الناتجة عن المضاربات المشابهة للمقاربات والتي تقطع الصلة بواقع السهم، فالأفعال الخاطئة والمحرفة لا تغير من الواقع والحقائق شيئاً. والقول بالشخصية الاعتبارية لا يفصل السهم عن واقعه وما يمثله حقيقة. والله أعلم.

وجه تأثير المسألة في موضوع التورق المصرفي بالأسهم:

إن ترجيح القول بأن السهم يمثل حصة من موجودات الشركة يؤدي إلى النظر في تلك الموجودات وحكم بيعها، والتورق المصرفي بالأسهم يتم عن طريق بيع وشراء الأسهم، والموجودات التي يمثّلها السهم قد تكون نقوداً فيشترط لبيعها شروط الصرف، وقد تكون ديوناً فيشترط لبيعها شروط بيع الديون، وقد تكون مجتمعة من ديون ونقود وأعيان فيقع الخلاف في بيعها وضوابطه وهذا ما سأبينه في المسألة التالية.

المسألة الرابعة: حكم تداول أسهم الشركات المباحة^٢ المكونة من نقود وأعيان، ومنافع، وديون.

وجه الإشكال في المسألة: أن أغلب الشركات المساهمة حينما تبدأ نشاطها تكون موجوداتها مكونة من نقود، وأعيان، وديون، ومنافع فهل يجوز شراء أسهم تلك

١ انظر الأسهم والسندات للخليل ص ١٩٠، والتكييف الفقهي للسهم لليجي ص ٢٣، وأحكام التعامل في الأسواق المالية لآل سليمان ١٨٩/١.

٢ التداول: بيع الأسهم وانتقالها من ذمة إلى أخرى تبعاً لعمليات البيع والشراء المتتالية، التي تتم حالياً عن طريق الوسائل الإلكترونية. انظر التداول الإلكتروني للعملة للطفلي ص ٤٢-٤٣.

٣ المعبر عنها في الأشهر بالنقبة، وذكرت هذا القيد حتى لا تدخل أسهم الشركات المختلطة في نشاطها بين الحلال والحرام فهذه سأتكلم عنها في مسألة تالية.

الشركات دون مراعاة أحكام الصرف بين الثمن والسهم المشتمل على نقود، ولا أحكام الديون لاشتمال السهم على ديون، أو لا بد من مراعاة ذلك وبالتالي يمنع البيع إلا إذا تحققت شروط الصرف، وبيع الدين.

اختلف العلماء المعاصرون على أقوال هي:

القول الأول: المنع مطلقاً وهو قول نسب لبعض المعاصرين^٢.

ومن أدلة القول:

ما رواه فَصَّالَةُ بْنُ عُبَيْدِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: أُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- وَهُوَ يَخْبِرُ بِقِلَادَةٍ فِيهَا خَرَزٌ وَذَهَبٌ وَهِيَ مِنَ الْمَعَانِمِ تَبَاعٌ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- بِالذَّهَبِ الَّذِي فِي الْقِلَادَةِ فَنَزَعَ وَحَدَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- "الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَزَنًا يَوْزَنُ"^٣.

وجه الاستدلال:

دل الحديث على منع بيع الربوي بجنسه ومعه من غير جنسه حتى يميز الربوي ويعرف وزنه، لبيع

مثلاً بمثل يدا بيد^٤، ولما كان السهم يشتمل على النقود ومعها غيرها ويراد بيعها بالنقود كان من الواجب تمييزها، لتباع بشروط الصرف وهذا متعذر بحكم الواقع فدل على عدم جواز بيع السهم المشتمل على النقود وغيرها بالنقود^٥.

١ ولعل المقصود تعذر أو صعوبة تمييز النقود عن غيرها في السهم عند البيع.

٢ انظر الاككتاب والمتاجرة بالأسهم لآل سليمان ص ٥٣.

٣ أخرجه مسلم في كتاب المساقاة باب بيع القلادة فيها خرز وذهب رقم: ١٥٩١، صحيح مسلم ص ٦٩٤.

٤ هي المسألة المعروفة (بمذ عَجْوَةٌ) وَصَوْرَتَهَا: بَاعَ مَذَّ عَجْوَةً وَدِرْهَمًا بِمَذِّي عَجْوَةً، أو بِدِرْهَمَيْنِ. شرح النووي على صحيح مسلم ١٨/١١. وقد اختلف العلماء فيها فذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة في المشهور إلى عدم جواز هذه المسألة. انظر المنتقى شرح الموطأ للباي ٦/٢٦٦، ومنهاج الطالبين للنووي مع مغني المحتاج للشربيني ٢/٢٨، والمغني لابن قدامة ٦/٩٢، وأجازها الحنفية بشرط القبض، وأن يكون المفرد أكثر من الذي معه غيره، أو يكون مع كل واحد منهما من غير جنسهما، وهو قول الحنابلة في رواية اختارها شيخ الإسلام ابن تيمية وزادوا قيداً بأن لا يكون القصد من المعاملة التحايل على الربا. انظر العناية للباي ٨/٤٤٠، والمغني لابن قدامة ٦/٩٢، ومجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٢٩/٤٦٦.

٥ انظر أحكام تمويل الاستثمار للعريض ص ٤٢٠، وأثر ديون ونقود الشركة أو المحفظة على حكم تداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية للقره داغي ص ٧٠، والاككتاب والمتاجرة بالأسهم لآل سليمان ص ٥٣.

والمراد عند تعذر التمييز، أما في حالة التمييز وتطبيق شروط الصرف، فالحديث يدل على الجواز.

القول الثاني: الجواز مطلقا، وهو قول بعض المعاصرين^١.
ومن أدلة القول:

أن السهم عرض بذاته، أو جزء من شخصية الشركة الاعتبارية، فلا يلتفت إلى موجودات الشركة مطلقا؛ لأن بيع السهم ليس بيعا لتلك الموجودات، وإنما هو بيع للحق الذي يملكه تجاه الشركة، أو لعرض مستقل تماما^٢.

القول الثالث: الجواز إذا كان الثمن - القيمة السوقية - أكثر من النقود التي مع الأعيان^٣.
ومن أدلة القول:

دليل القائلين بجواز مسألة مد عجوة المذكورة قريبا في الهامش، بأن العقد إذا أمكن حمله على الصحة فلا يحتمل على الفساد، لأن الأصل حمل العقود على الصحة، وقد أمكن التصحيح ههنا بجعل الجنس في مقابلة غير الجنس، أو جعل غير الجنس في مقابلة الزائد على المثل^٤.

القول الرابع: الجواز المقيد وهو قول جمهور المعاصرين وقد اختلفوا في القيد فمنهم من قيده بغلبة الأعيان والمنافع على موجودات الشركة، ومنهم من قيده بالكثرة بأن تكون الكثرة للأعيان والمنافع، ومنهم من قيده بالقصد بأن يكون المقصود بالعقد هو الأعيان والمنافع، أو النشاط، أو مكونات السهم الحسية والمعنوية لا النقود والديون^٥.

١ انظر مكونات الأسهم لحسان ص ٤٨، والشخصية الاعتبارية للقرني ص ٧١، والفتاوى الاقتصادية لمجموعة البركة ص ١٥، والاكتتاب والمتاجرة بالأسهم لآل سليمان ص ٥٣.

٢ انظر انظر مكونات الأسهم لحسان ص ٤٨، والشخصية الاعتبارية للقرني ص ٧١، والاكتتاب والمتاجرة بالأسهم لآل سليمان ص ٥٤، وأحكام تمويل الاستثمار للعريض ص ٤١٨.

٣ انظر الاكتتاب والمتاجرة بالأسهم لآل سليمان ص ٥٥.

٤ انظر المغني لابن قدامة ٩٣/٦ - ٩٤.

٥ انظر الاكتتاب والمتاجرة بالأسهم لآل سليمان ص ٥٦، وأحكام تمويل الاستثمار للعريض ص ٤١٨، وأثر ديون ونقود الشركة أو المحفظة على حكم تداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية للقره داغي ص ٥٣.

ومن أدلة القول:

القواعد الدالة على أن الحكم للغالب (العبرة بالغالب)١، أو أن للأكثر حكم الكل (يقام الأكثر مقام الكل)٢.

وحديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: (مَنْ ابْتَاعَ نَخْلًا بَعْدَ أَنْ تُؤْبَرَفْتُمْ تَهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ، وَمَنْ ابْتَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَمَالُهُ لِلَّذِي بَاعَهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ)٣

وجه الاستدلال: أن النبي صلى الله عليه وسلم أجاز بيع العبد مع ماله عند اشتراط المشتري بثمان معلوم دون مراعاة أحكام الصرف؛ لأن المال الذي مع العبد غير مقصود وإنما المقصود هو العبد،

فكذلك السهم يجوز بيعه مع اشتماله على النقود؛ إذا كان المقصود غير النقد الذي في السهم؛

الترجيح:

أقرب ما يمكن أن تلحق به المسألة هي مسألة مد عجوة٤، فقصد الذهب غير ظاهر في حديث فضالة بن عبيد رضي الله عنه، بل المشتري قصد القلادة بجميع مكوناتها، وتخصيص الذهب بالقصد تحكم، ومثلها السهم إذا لم يظهر قصد النقود التي في السهم، أو الديون فأرى أن الخلاف الواقع في مسألة مد عجوة يجري في السهم المشتمل على نقود وأعيان ومنافع، وأما القياس على العبد ذي المال في حديث ابن عمر رضي الله عنه السابق فهو قياس مع الفارق؛ لأن قصد العبد ظاهر لالبس فيه والمال تبع له مضاف إليه، بل هو مقرون بمسألة النخل المؤبر، والثمرة المؤبرة تابعة لأصلها دون

١ انظر المبسوط للسرخسي ص ١٩٦/١٠، والتمهيد لابن عبد البر ١٣٦/٨.

٢ انظر المبسوط ٢٨/٢٥.

٣ أخرجه البخاري في كتاب المساقاة باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو في نخل، برقم: ٢٢٧٩، صحيح البخاري ص ٣٨٢، ومسلم في كتاب البيوع باب من باع نخلا عليها تمر، برقم: ١٥٤٣، صحيح مسلم ص ٦٧٠.

٤ انظر أثر ديون ونقود الشركة أو المحفظة على حكم تداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية لقره داغي ص ٦٨، وأحكام تمويل الاستثمار للعريض ص ٤١٩.

٥ ذكرت معناها والخلاف فيها في هامش ص ١٦.

شك ومثلها مال العبد، خلافا للسهم المدعى فيه قصد غير النقود، وهو قول احتمالي غير مؤكد، مبني على توقع ما في نفوس الناس. وأحتاج لمزيد وقت لتأمل المسألة المعضلة، فأتوقف عن الترجيح حتى يتبين لي. والله أعلم.

وجه تأثير المسألة في موضوع التورق المصرفي بالأسهم: الأثر كبير جدا، فلورجحت عدم جواز التداول في هذه المسألة لانتهت مسألة التورق المصرفي في الأسهم هنا، ذلك أن التورق المصرفي بالأسهم لا بد لتحقيقه من الشراء والبيع عن طريق التداول، وأغلب الشركات إن لم تكن كلها تشتمل موجوداتها على نقود، لذا لما رأيت التوقف كان للاستمرار في المسألة وجه. **المسألة الخامسة: حكم شراء أسهم الشركات المختلطة التي أصل نشاطها وغالبه مباح لكنها تتعامل ببعض المعاملات المحرمة كالإقراض أو الإقراض بفائدة دون نص من نظامها على ذلك.**

اختلف العلماء المعاصرون على قولين:

القول الأول: تحريم شراء أسهم الشركات المختلطة وهو قول جمع من الفقهاء المعاصرين^١، وبعض الهيئات الشرعية، واللجان العلمية^٢، وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي رقم: ٦٣ (٧/١)^٣، وقرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي رقم: ٧٨ (٤/١٤)^٤.

١ انظر الاستثمار والمتاجرة في أسهم الشركات المختلطة للعمراني ص ٣٦، والاكتتاب والمتاجرة بالأسهم لآل سليمان ص ١٤، والأسهم للسلطان ص ٢٢، والأسهم والسندات وأحكامها للخليل ص ١٤٠، وسوق الأوراق المالية لإقبال ص ١٨٠، وأحكام تمويل الاستثمار للعريض ص ٦٦، وتوضيح أوجه اختلاف الأقوال في مسائل من معاملات الأموال لابن بيه ص ٥٩.

٢ منها: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية في السعودية، انظر فتاوى اللجنة الدائمة ٣٥٤/١٤، والهيئة الشرعية لبيت التمويل الكويتي، انظر الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية رقم: ٥٣٢، والهيئة الشرعية لبنك دبي الإسلامي، الفتوى رقم: ٤٩، وهيئة الرقابة الشرعية بالبنك الإسلامي السوداني بالفتوى رقم: ١٦.

٣ انظر قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي ص ٢١٢.

٤ انظر قرارات المجمع ص ٢٩٧ القرار رقم: ٧٨ (٤/١٤) بشأن حكم شراء أسهم الشركات والمصارف إذا كان في بعض معاملاتها ربا وجاء في القرار بيان الحكم ودليله ومما جاء فيه: (١- بما أن الأصل في المعاملات الحل والإباحة فإن تأسيس شركة مساهمة ذات أغراض وأنشطة مباحة أمر جائز شرعاً.

ومن أدلة القول:

عموم الأدلة من الكتاب والسنة في تحريم الربا، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ

وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^١

وقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ

مُؤْمِنِينَ﴾^٢، ولأن شراء أسهم الشركات التي تتعامل بالربا مع علم المشتري بذلك،

يعني اشتراك المشتري نفسه في التعامل بالربا، لأن السهم يمثل جزءاً شائعاً من رأس

مال الشركة، والمساهم يملك حصة شائعة في موجودات الشركة، فكل مال تقرضه

الشركة بفائدة، أو تقرضه بفائدة، فللمساهم نصيب منه، لأن الذين يباشرون الإقراض

والاقتراض بالفائدة يقومون بهذا العمل نيابة عنه، والتوكيل بعمل المحرم لا يجوز^٣.

القول الثاني: جواز شراء أسهم الشركات المختلفة، مع وجوب التخلص من

الكسب المحرم^٤، وهو قول بعض الفقهاء المعاصرين^٥، والهيئات الشرعية^٦.

٢- لا خلاف في حرمة الإسهام في شركات غرضها الأساسي محرم، كالتعامل بالربا أو تصنيع المحرمات أو المتاجرة فيها.

٣- لا يجوز لمسلم شراء أسهم الشركات والمصارف إذا كان في بعض معاملاتها ربا، وكان المشتري عالماً بذلك.

٤- إذا اشترى شخص وهو لا يعلم أن الشركة تتعامل بالربا، ثم علم فالواجب عليه الخروج منها، والتحريم في ذلك واضح).

١ سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

٢ سورة البقرة الآية: ٢٧٨.

٣ قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي ص ٢٩٧.

٤ هناك من أجاز شراء الأسهم المختلفة مطلقا. انظر المعاملات الحديثة لعيسى ص ٧٠، والمعاملات المالية لقلعه جي ص ٥٩، وسوق الأوراق المالية لإقبال ص ١٨٤.

٥ انظر حكم تداول أسهم الشركات المساهمة لابن منيع ص ٢٢٠، وقابلية التداول لأسهم الشركات والمؤسسات لحسان ص ٤٤، وأحكام الأسهم لقره داغي ص ١٩٩، وبيع الأسهم للزحيلي ص ١٠، وبعض العلماء قيد الجواز بأن تكون الشركة المساهمة من الشركات التي تؤدي خدمة عامة وضرورة للمجتمع. انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد: ٧، ج ١، ص ٦٩٧.

٦ منها: الهيئة الشرعية لمصرف الراجحي. انظر قرارات الهيئة الشرعية لشركة الراجحي ٢٤١/٨، والهيئة الشرعية للبنك الإسلامي الأردني في الفتوى رقم: ١، وهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية. انظر المعايير الشرعية ص ٣٨٥.

ومن أدلة القول:

قاعدة: (الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة)^١ المستمدة من قوله تعالى ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾^٢

وجه الاستدلال: أن حاجة الناس تقتضي الإسهام في هذه الشركات الاستثمارية. لاستثمار أموالهم فيما لا يستطيعون الاستقلال بالاستثمار فيه، ومنعهم من ذلك يوقعهم في حرج وضيق لعجزهم عن الاستثمار المنفرد^٣.

الترجيح:

رجحان القول بتحريم شراء الأسهم المختلطة ظاهر؛ لأن قصد الحرام محرم ولا تبيحه دعوى القلة، قال صلى الله عليه وسلم: (مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ)^٤؛ ولا عبرة بالحاجة الموهومة الناتجة عن غلبة الفكر الرأسمالي، المنحرف برغبات الناس من تقديم الضروريات والحاجيات إلى تقديم الكماليات، بل الفضول. والله أعلم. وجه تأثير المسألة في موضوع التورق المصرفي بالأسهم:

١ انظر المنثور في القواعد للزركشي ٢٤/٢، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٧٨، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وَالشَّرِيعَةُ جَمِيعُهَا مَبْنِيَّةٌ عَلَى أَنَّ الْمَفْسَدَةَ الْمُقْتَضِيَةَ لِلتَّحْرِيمِ إِذَا عَارَضَتْهَا حَاجَةٌ رَاجِحَةٌ أُبِيحَ الْمُحَرَّمُ). مجموع الفتاوى ٤٩ / ٢٩.

٢ سورة الحج، الآية: ٧٨.

٣ انظر حكم تداول أسهم الشركات المساهمة لابن منيع ص ٢٣٠، وبحوث في الاقتصاد الإسلامي للقره داغي ص ١٩٧، الاستثمار والمتاجرة في أسهم الشركات المختلطة للعمرائي ص ١٦، وأحكام تمويل الاستثمار للعريض ص ٦٨.

٤ أخرجه أبو داود في كتاب الأشربة، باب ما جاء في السكر، رقم: ٣٦٨١، سنن أبي داود ص ٥٢٨، والترمذي في كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيره فقليله حرام، رقم: ١٨٦٥، جامع الترمذي ص ٤٣٨، والنسائي في كتاب الأشربة، باب تحريم كل شراب أسكر كثيره، رقم: ٥٦١٠، سنن النسائي الصغرى ص ٧٦٠، وابن ماجه في كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيره فقليله حرام، رقم: ٢٣٩٢، سنن ابن ماجه ص ٤٩٠، والدارقطني في كتاب الأشربة وغيرها، سنن الدار قطني ٤ / ٢٥٠، والبيهقي في كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيرة فقليله حرام، السنن الكبرى للبيهقي ٨ / ٢٩٦، وأحمد في مسنده، قال محققو المسند: حديث قوي، الموسوعة الحديثية ٩ / ٦٥، قال ابن حجر: حسنه الترمذي، ورجاله ثقات. التلخيص الحبير ٤ / ٨١، وصححه الألباني. انظر إرواء الغليل ٨ / ٤٢، وغاية المرام ص ٥٣.

ينبني على القول بتحريم شراء أسهم الشركات المختلطة، تحريم التورق المصرفي بالأسهم المختلطة، ولو كان التورق المصرفي منظماً تنظيمًا جزئيًا، لأنه لا تورق بالأسهم دون شراء لها.

المسألة السادسة: حكم بيع المبيع قبل قبضه.

اختلف العلماء الأوائل في بيع المبيع قبل قبضه على قولين إجمالاً:

القول الأول: المنع من بيع المبيع قبل قبضه مطلقاً، وإليه ذهب الشافعية، وهو رواية عن الإمام أحمد، وقول الإمام محمد بن الحسن الشيباني^١.

ومن أدلة القول:

قوله صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزام رضي الله عنه: (إذا اشتريت بيعاً، فلا تبعه حتى تقبضه)^٢.

وجه الاستدلال:

أن الحديث عام فيشمل كل مبيع، والنهي يقتضي التحريم^٣.

القول الثاني: التفريق بين المبيعات فيجوز في نوع ولا يجوز في الآخر وهم مختلفون في ذلك على أقوال يمكن إجمالها في ثلاثة أقوال:

١ انظر المهذب للشيرازي مع تكملة المجموع للمطيعي ٣١٨/٩، والمغني لابن قدامة ١٨٩/٦، والهداية للميرغاني مع فتح القدير لابن الهمام ٥١٣/٦.

٢ أخرجه عبد الرزاق في كتاب البيوع باب النهي عن بيع الطعام حتى يستوفى. المصنف ٣٩/٨، والدارقطني في كتاب البيوع سنن الدار قطني ٩/٣، والبيهقي في كتاب البيوع باب النهي عن بيع ما لم يقبض وإن كان غير طعام، وقال عنه: (هذا إسناد حسن متصل). السنن الكبرى ٣١٣/٥، والطحاوي في كتاب البيوع باب ما نهى عن بيعه حتى يقبض. شرح معاني الآثار ٤/١٧، وأحمد في المسند، الموسوعة الحديثية ٣٢٤/٢٤، وابن الجارود في المنتقى ص ٢٠٦ رقم: ٦٠٢، وابن حبان في صحيحه برقم: ٤٩٨٢، الإحسان ٣٥٨/١١، وابن عبد البر في الاستذكار ٢٦١/١٩، والحديث مختلف في صحته انظر نصب الرأية للزيلعي ٣٢٢-٣٢٣، ورجح صحته جمع من العلماء منهم ابن عبد البر في الاستذكار ٢٦٤/١٩، والبيهقي في السنن الكبرى ٣١٣/٥، وتقدم قريباً قوله عنه- وابن حبان انظر الإحسان ٣٥٨/١١، والكمال بن الهمام في فتح القدير ٥١١/٦، قال محقق مسند الإمام أحمد (الموسوعة الحديثية) ٢٤/٢٢: (حديث صحيح لغيره).

٣ انظر بدائع الصنائع للكاساني ١٨٠/٥، والتورق المصرفي عن طريق بيع المعادن للمشيح ص ٢٦٧.

١- جواز بيع كل مبيع قبل قبضه، إلا الطعام المكيل أو الموزون فلا يجوز بيعه قبل قبضه وإليه ذهب المالكية وهو قول عند الحنابلة^١.

ومن أدلة القول:

قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر رضي الله عنهما: (من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه)^٢

وجه الاستدلال:

أن الحديث خص الطعام بالمنع، فدل على أن ما عداه يجوز بيعه قبل قبضه^٣.

٢- جواز بيع العقار قبل قبضه، أما غيره من المنقولات فلا يجوز بيعها قبل قبضها وإليه ذهب الحنفية، والحنابلة في رواية عندهم^٤.

ومن أدلة القول:

أن علة النهي عن البيع قبل القبض هي خشية الغرر الناشئ من احتمال انفساخ العقد بهلاك المعقود عليه قبل قبضه، مما يعود بالانفساخ على العقد الثاني، وذلك مورث للغرر، وهذا المعنى غير موجود في العقار، لعدم تصور هلاكه غالبا. فالمخصص عندهم لحديث حكيم بن حزام رضي الله عنه هو حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر^٥.

١ انظر المعونة للقاضي عبد الوهاب ٢/٦٩، وبداية المجتهد لابن رشد ٢/١٤٤، والمغني لابن قدامة ١٨١/١ وما بعدها، والإنصاف للمرداوي ١١/٤٩٣، وبيع التفسير للتركي ص ١٢٨.

٢ أخرجه البخاري في كتاب البيوع باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة، برقم: ٢١٣٣ صحيح البخاري ص ٣٤٢، ومسلم في كتاب البيوع باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، برقم: ١٥٢٦ صحيح مسلم ص ٦٦٢. انظر المغني لابن قدامة ١٩٠/٦.

٣ انظر الهداية للميرغاني مع فتح القدير لابن الهمام والعناية للبايرتي ٦/٥١٠ وما بعدها، والاختيار للموصلي ٨/٢، والإنصاف للمرداوي مع الشرح الكبير لعبد الرحمن بن قدامة والمقنع لابن قدامة ١١/٥٠٦.

٤ أخرجه مسلم في كتاب البيوع باب بطلان بيع الحصة والبيع الذي فيه غرر، برقم: ١٥١٣ صحيح مسلم ص ٦٥٩، وأبوداود في كتاب البيوع باب في بيع الغرر، سنن أبي داود ص ٤٩٠، والترمذي في أبواب البيوع باب ما جاء في كراهية بيع الغرر، جامع الترمذي ص ٢٩٩، والنسائي في كتاب البيوع باب بيع الحصة، سنن النسائي ص ٦٢٤، وابن ماجه في كتاب التجارات باب النهي عن بيع الحصة وبيع الغرر، سنن ابن ماجه ص ٣١٤، والدارمي في كتاب البيوع باب في بيع الحصة، سنن الدارمي ٢/٣٢٠ والدار قطني في كتاب البيوع، سنن الدار قطني ٢/١٦، والبيهقي في كتاب البيوع باب النهي عن بيع الحصة، السنن الكبرى ٥/٢٤٢.

٥ انظر فتح القدير لابن الهمام ٦/٥١٢، والاستذكار لابن عبد البر ١٩/٢٦٢-٢٠/١٥٤-١٥٥، والمهذب للشيرازي مع المجموع ٩/٣١٨، والمغني لابن قدامة ٦/١٨٨-١٨٩-١٩٠.

٣- جواز بيع المبيع قبل قبضه إلا المكيل والموزون والمعدود والمذروع، سواء كان مطعوماً أو غير مطعوم وهو المذهب عند الحنابلة، وقال به بعض الحنفية^١.
ومن أدلة القول:

حديث ابن عمر رضي الله عنهما سالف الذكر في النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، وقالوا: إنما ذكر الطعام؛ لأنه كان غالب طعامهم، وإلا فيدخل في الحديث كل ما يكال ويوزن، ويقاس على المكيل والموزون والمعدود والمذروع؛ لاحتياجهما لحق التوفية^٢.
الترجيح:

والراجح هو القول الأول بمنع بيع المبيع قبل قبضه مطلقاً ومن ذلك الأسهم؛ وقد بين ابن القيم

رحمه الله - سبب الترجيح، مجيباً عن استدلال المقيدين بالطعام بقوله: (فإن قيل الأحاديث كلها مقيدة بالطعام سوى هذين الحديثين، فإنهما مطلقان أو عامان. وعلى التقديرين: فنقيدهما بأحاديث الطعام، أو نخصهما بمفهومها جمعاً بين الأدلة، وإلا لزم إلغاء وصف الحكم وقد علق به الحكم.
قيل عن هذا جوابان.

أحدهما: أن ثبوت المنع في الطعام بالنص، وفي غيره إما بقياس النظير، كما صح عن ابن عباس أنه قال: (ولا أحسب كل شيء إلا بمنزلة الطعام)^٣ أو بقياس الأولى، لأنه إذا نهى عن بيع الطعام قبل

قبضه مع كثرة الحاجة إليه وعمومها، فغير الطعام بطريق الأولى.....

الجواب الثاني: أن اختصاص الطعام بالمنع إنما هو مستفاد من مفهوم اللقب وهو لو تجرد لم يكن حجة فكيف وقد عارضه عموم الأحاديث المصرحة بالمنع مطلقاً.

١ انظر المغني لابن قدامة ٦ / ١٨٥، وتبيين الحقائق للزيلعي ٤ / ٨١٧.

٢ انظر تبيين الحقائق للزيلعي ٤ / ٨١٧، والفروع لابن مفلح ٤ / ١٣٤، وأحكام تمويل الاستثمار للعريض ص ٤٠٣.

٣ أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب بيع الطعام قبل أن يقبض، برقم: ٢١٣٥، صحيح البخاري ص ٣٤٢، ومسلم في كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، برقم: ١٥٢٥، صحيح مسلم ص ٦٦٢.

والقياس المذكور، حتى لو لم ترد النصوص العامة، لكان قياسه على الطعام دليلاً على المنع.....

قال المخصصون للمنع: تعليق النهي عن ذلك بالطعام يدل على أنه هو العلة؛ لأن الحكم لو تعلق بالأعم لكان الأخص عديم التأثير، فكيف يكون المنع عاماً، فيعلقه الشارع بالخاص؟

قال المعتمدون: لا تنافي بين الأمرين، فإن تعليق الحكم بعموم المبيعات مستقل بإفادة التعميم وتعليقه بالخاص يحتمل أن يكون لاختصاص الحكم به، فثبت التعارض، ويحتمل أن يكون لغرض دعا إلى التعيين من غير اختصاص الحكم به، إما لحاجة المخاطب، وإما لأن غالب التجارة حينئذ كانت بالمدينة فيه، فخرج ذكر الطعام مخرج الغالب، فلا مفهوم له، وهذا هو الأظهر فإن غالب تجارتهم بالمدينة كانت في الطعام ومن عرف ما كان عليه القوم من سيرتهم عرف ذلك، فلم يكن ذكر الطعام لاختصاص الحكم به ولو لم يكن ذلك هو الأظهر لكان محتملاً فقد تعارض الاحتمالان والأحاديث العامة لا معارض لها فتعين القول بموجبها^١

ثم إن العلة التي منع من أجلها بيع المبيع قبل القبض وهي عدم تمام الاستيلاء، وعدم انقطاع علاقة البائع به متحققة في كل السلع^٢.

وجه تأثير المسألة في موضوع التورق المصرفي بالأسهم:

بما أنه لا يجوز بيع الأسهم قبل قبضها، فلذا لا يجوز التورق عندما يبيع المصرف أسهما على العميل قبل قبضها، أو يبيع العميل أسهمه التي اشتراها بالثمن المؤجل قبل قبضها.

* * *

١ تهذيب السنن لابن القيم مطبوع مع مختصر سنن أبي داود للمنذري ١٣٣/٥-١٣٤.

٢ انظر تهذيب السنن لابن القيم مطبوع مع مختصر سنن أبي داود للمنذري ١٣٧/٥.

المبحث الثاني : أقسام وأنواع وصور التورق المصرفي بالأسهم وحكمها

وهذا المبحث ينبنى على ما جاء في المبحث الأول وسيظهر هذا عند بيان حكم الأنواع والصور.

القسم الأول: التورق المصرفي بالأسهم المنظم كلياً.

وسبق تعريفه في التمهيد. وأما حكمه فبناء على ما ترجح من تحريم التورق المصرفي المنظم كلياً وذلك في المسألة الثانية في المبحث الأول والمعونة بحكم التورق المصرفي المنظم، فالراجح هو تحريم التورق المصرفي بالأسهم المنظم كلياً بجميع أنواعه وصوره.

القسم الثاني: التورق المصرفي بالأسهم المنظم جزئياً.

وهذا له أنواع:

النوع الأول: أن يكون بأسهم شركات نشاطها محرم، فحكم التورق المصرفي بها محرم بجميع صورته، ولا شك.

النوع الثاني: أن يكون بأسهم شركات أصل نشاطها وغالبه مباح لكنها تتعامل ببعض المعاملات المحرمة كالإقراض أو الإقراض بفائدة دون نص من نظامها على ذلك، وهي المتعارف على تسميتها بالمختلطة، فحكم التورق بأسهمها حرام بجميع صورها أيضاً بناء على الراجح في حكم شراء أسهمها في المسألة الخامسة من المبحث الأول^٢.

النوع الثالث: أن يكون بأسهم شركات أصل نشاطها مباح ولم تقع في أي معاملة محرمة حقيقية وواقعا – أما إذا كان تعاملها يشوبه المحرم فلا عبرة بالإعلانات الكاذبة، ويحرم التورق المصرفي بأسهمها مثل النوعين السابقين – والنوع الثالث هذا له صور أذكر منها:

١ لأن المصرف لا بد أن يكون له يد في ترتيب التورق ولو بالوساطة.

٢ وهي المعونة: بحكم شراء أسهم الشركات المختلطة التي أصل نشاطها وغالبه مباح لكنها تتعامل ببعض المعاملات المحرمة كالإقراض أو الإقراض بفائدة دون نص من نظامها على ذلك.

الصورة الأولى: أن يتم بيع الأسهم على العميل المتورق قبل تملكها من قبل البنك. فهذه الصورة حرام بإجماع العلماء؛ لأنها بيع ما لا يملك.^١ قال عليه السلام:

(لَا يَجِلُّ سَلْفٌ وَبَيْعٌ وَلَا شَرْطَانٌ فِي بَيْعٍ، وَلَا رِبْحٌ مَا لَمْ يُضْمَنْ، وَلَا بَيْعٌ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ)^٢
الصورة الثانية: أن يبيع العميل المتورق أسهمه، بعد شرائها من المصرف، وقبل قبضها، أي قبل دخولها في محفظته عن طريق ما يسمى بتوكيل المصرف بالقبض^٣ والبيع، فهذه حرام بناء على الراجح في تحريم بيع المبيع قبل قبضه وقد سبق بيان ذلك في المسألة السادسة من المبحث الأول^٤، ولأن الراجح في التورق الفردي هو الجواز للحاجة^٥ وانتفاء شبهة التحايل على الربا وهنا شبهة الحرام ظاهرة في صورة العقد، لأن العلاقة بين البائع الأول على المتورق وهو المصرف، والمشتري الثاني من المتورق لم

١ أجمع العلماء على اشتراط كون البائع مالكا للسلعة. انظر مراتب الإجماع لابن حزم ص ٨٤.
٢ أخرجه أبو داود في كتاب البيوع والإجازات باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، برقم: ٣٥٠٤، سنن أبي داود ص ٥٠٥، وسكت عنه، والترمذي في أبواب البيوع باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عنده، برقم: ١٢٢٤، جامع الترمذي ص ٢٠٠، وقال: حسن صحيح، والنسائي في كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع، برقم: ٤١٥، سنن النسائي ص ٦٣٤، وابن ماجه في كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن، برقم: ٢١٨٧، سنن ابن ماجه ص ٣١٣، والدارقطني في كتاب البيوع سنن الدارقطني ٣/٧٥، والبيهقي في كتاب البيوع باب من قال: لا يجوز بيع العين الغائبة، السنن الكبرى ٥/٢٦٧، وباب النهي عن بيع ما ليس عندك، وبيع ما لا يملك السنن الكبرى ٥/٣٢٩-٣٤٠، والحاكم في كتاب البيوع، المستدرک ٢/٢٧٢ وصححه وقال: (هذا حديث على شرط جملة من أئمة المسلمين) ووافقه الذهبي في التلخيص بذي المستدرک، وأخرجه أحمد في المسند ٢/١٧٤-١٧٥، وصححه شيخ الإسلام في الفتاوى الكبرى ٦/١٧٧، وحسنه الألباني في إرواء الغليل ٥/١٤٨.

٣ لا يصح قياسها على مسألة توكيل المشتري البائع في القبض التي اختلف العلماء فيها على قولين: الأول: عدم الجواز وهو قول الحنفية والشافعية ووجه عند الحنابلة. انظر درر الحكام لحيدر ١/٥٥، وفتح العزيز للرافعي ٨/٤٥٤، والإنصاف للمرداوي مع الشرح الكبير والمقنع ١١/٥١٤، والثاني: الجواز وهو ظاهر قول المالكية، والصحيح من المذهب عند الحنابلة. انظر حاشية الدسوقي ٣/١٥٢، والإنصاف للمرداوي مع الشرح الكبير والمقنع ١١/٥١٤، وذلك؛ لأن التوكيل في هذه المسألة توكيل مجرد، أما في مسألة التورق فهو توكيل فيه شبهة الاحتيايل على الربا، لأن التورق لا بد فيه من قطع العلاقة بين البائع الأول على المتورق وهو المصرف، والمشتري الثاني من المتورق وهنا لم تنقطع بالتوكيل.

٤ وهي المعنونة بحكم بيع المبيع قبل قبضه.

٥ انظر المسألة الأولى في المبحث الأول.

تنقطع بتوكيل المتورق المصرف بالقبض والبيع فعاد الأمر إلى التورق المصرفي المنظم كليا.

الصورة الثالثة: أن يتم بيع الأسهم على العميل المتورق بعد تملكها حقيقة^٢ من قبل المصرف بناء على طلب العميل المتورق ووعده بشراء الأسهم بثمان متفق عليه مؤجل - وهي المعروفة ببيع المراجعة للأمر بالشراء^٣ - ويمكن أن يعبر عنها (بالتورق المصرفي بالأسهم القائم على المراجعة للأمر بالشراء). وفيها فرعان:

أ - إذا كانت المواعدة من العميل المتورق للمصرف ملزمة^٤. فهذه الصورة محرمة^٥؛ لأنها في الحقيقة لا تختلف عن صورة البيع قبل تملك الأسهم وإن سميت مواعدة أو مراجعة، فالعبرة في العقود

١ سبق الحديث عن حكمه في المسألة الثانية من المبحث الأول.

٢ أما إن كان التملك سوريا بأن اشترى المصرف السلعة للعميل وسدد عنه المبلغ عاجلا، وسدد العميل للمصرف مؤجلا فهذا ربا. انظر التورق المصرفي عن طريق بيع المعادن للمشيقح ص ٢٥٥.

٣ المراجعة للأمر بالشراء هي: طلب شراء للحصول على مبيع موصوف، مقدم من عميل إلى مصرف، يقابله قبول من المصرف، ووعده من الطرفين، الأول بالشراء، والثاني بالبيع بثمان وريح يتفق عليه مسبقا. بيع المراجعة للملحم ص ٧٥.

٤ الإلزام يتم بصور كثيرة منها أخذ جزء من الثمن باسم العربون، أو المصروفات الإدارية ونحو ذلك.

٥ هذا الذي عليه جمهور المعاصرين. انظر بيع المراجعة كما تجر به البنوك الإسلامية للأشقر ضمن بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة ١/٧٤، وأحكام تمويل الاستثمار للعريض ص ١٣٨، وصيغ التمويل بالمراجعة للربيعه ص ٧٥، والتورق المصرفي عن طريق بيع المعادن للمشيقح ص ٢٥٦.

وذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى جواز الوعد الملزم في المراجعة للأمر بالشراء. انظر بيع المراجعة كما تجر به البنوك الإسلامية للأشقر ضمن بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة ١/٧٤، وأحكام تمويل الاستثمار للعريض ص ١٣٨، وصيغ التمويل بالمراجعة للربيعه ص ٤٣، والتورق المصرفي عن طريق بيع المعادن للمشيقح ص ٢٥٨.

مستدلين بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: (لا ضرر ولا ضرار). أخرجه رسلاً مالك في كتاب الأفضية باب القضاء في المرفق، الموطأ بشرح الزرقاني ٤/٤٠، ومرفوعاً ابن ماجه في كتاب الأحكام باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، سنن ابن ماجه برقم: ٢٣٤٠، والدارقطني في كتاب الأفضية والأحكام، سنن الدار قطني ٤/٢٢٧-٢٢٨، والبيهقي في كتاب آداب القاضي باب ما لا يحتمل القسمة، السنن الكبرى ١٠/١٣٢، والحاكم في كتاب البيوع المستدرک ٢/٦٦، وقال: (حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه) ووافقه الذهبي في تلخيصه بذيل المستدرک، وأحمد في المسند ١/٣١٢، ٥/٣٢٧، والطبراني في

بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني^١. جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي رقم: ٤٠-٤١ (٥/٢-٥/٣) بشأن الوفاء بالوعد والمراوحة للأمر بالشراء ما نصه: (ثالثاً: المواعدة (وهي التي تصدر من الطرفين) تجوز في بيع المرابحة بشرط الخيار للمتواعدين كليهما أو أحدهما، فإذا لم يكن هناك خيار فإنها لا تجوز، لأن المواعدة الملزمة في بيع المرابحة تشبه البيع نفسه، حيث يشترط عندئذ أن يكون البائع مالكا للمبيع حتى لا تكون هناك مخالفة لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الإنسان ما ليس عنده)^٢.

ب- إذا كانت المواعدة من العميل المتورق للمصرف غير ملزمة فهذه محل خلاف بين العلماء المعاصرين على قولين:

القول الأول: أنها جائزة، وهو قول جمهور المعاصرين^٣ وهو قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي رقم: ٤٠-٤١ (٥/٢ و ٥/٣) بشأن الوفاء بالوعد والمرابحة للأمر بالشراء، ونصه:

(إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الخامس بالكويت من ١ إلى ٦ جمادى الأولى ١٤٠٩هـ / ١٠ إلى ١٥ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٨م. بعد اطلاعه على

الكبير ٢٢٨/١١، والحديث لا تخلو طرقه الكثيرة من مقال لكنه بمجموعها لا يقل عن درجة الحسن، فطرقه تقوي بعضها بعضاً. انظر: الأربعين النووية ص ٦٧، وجامع العلوم والحكم ٢/٢٠٧-٢١١، وإرواء الغليل ٢/٤١٣، والهداية في تخريج أحاديث البداية للغماري ٨/١٠-١٤، والتعليق المغني على الدارقطني للعلامة أبي عبد الله ٤/٢٢٧-٢٢٨، ومصباح الزجاجة للبوصيري ٢/٢٢١. ووجه الاستدلال منه: أن في عدم الإلزام إضراراً بأحد الطرفين وخاصة المصرف، والحديث نهى عن الضرر والضرار. انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي العدد ٥، ج ٢/١١٠٤. وأجيب عنه ب: ١- أنه اجتهاد في مقابلة نص النهي عن بيع الإنسان ما ليس عنده. ٢- أن الضرر يدفع بطرق مشروعة أخرى مثل: الخيار. ورأي الجمهور هو الراجح عندي - والله أعلم - انظر المرابحة للأمر بالشراء للضرير، مجلة المجمع العدد ٥، ج ٢/٩٩٦. انظر بيع المرابحة كما تجر به البنوك الإسلامية للأشقر ضمن بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة ١/٧٤/١.

٢ قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي ص ١٥٦.
٣ انظر بيع المرابحة كما تجر به البنوك الإسلامية للأشقر ضمن بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة ١/١٠٣/١، والتورق المصرفي عن طريق بيع المعادن للمشيقح ص ٢٦٢، وأحكام تمويل الاستثمار للعريض ص ١٤٩.

البحوث المقدمة من الأعضاء والخبراء في موضوعي (الوفاء بالوعد والمرابحة للآمر بالشراء) واستماعه للمناقشات التي دارت حولهما، قرر:

أولاً: أن بيع المرابحة للآمر بالشراء إذا وقع على سلعة بعد دخولها في ملك المأمور، وحصول القبض المطلوب شرعاً، هو بيع جائز طالما كانت تقع على الأمور مسئولية التلف قبل التسليم وتبعية الرد بالعيب الخفي ونحوه من موجبات الرد بعد التسليم، وتوافرت شروط البيع وانتفت موانعه.

ثانياً: الوعد (وهو الذي يصدر من الأمر أو المأمور على وجه الانفراد) يكون ملزماً للواعد ديانة إلا لعذر، وهو ملزم قضاء إذا كان معلقاً على سبب ودخل الموعود في كافة نتيجة الوعد، ويتحدد أثر الإلزام في هذه الحالة إما بتنفيذ الوعد، وإما بالتعويض عن الضرر الواقع فعلاً بسبب عدم الوفاء بالوعد بلا عذر.

ثالثاً: المواعدة (وهي التي تصدر من الطرفين) تجوز في بيع المرابحة بشرط الخيار للمتواعدين كليهما أو أحدهما، فإذا لم يكن هناك خيار فإنها لا تجوز، لأن المواعدة الملزمة في بيع المرابحة تشبه البيع نفسه، حيث يشترط عندئذ أن يكون البائع مالكاً للمبيع حتى لا تكون هناك مخالفة لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الإنسان ما ليس عنده).^١

ومن أدلة القول:

أن الأصل في المعاملات الحل والإباحة، إلا ما دل الدليل على تحريمه، ولا دليل على تحريم هذه المعاملة فتبقى على أصل الإباحة^٢، ويشملها عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ

الْبَيْعَ^٣

القول الثاني: أنها غير جائزة، وهو قول بعض المعاصرين^٤.

ومن أدلة القول:

١ قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي ١٥٥-١٥٦.

٢ انظر التورق المصرفي عن طريق بيع المعادن للمشيقح ص ٢٦٢، وأحكام تمويل الاستثمار للعريض ص ١٤٩.

٣ سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

٤ انظر الشرح الممتع لابن عثيمين ٨ / ٢٢٤، والتورق المصرفي عن طريق بيع المعادن للمشيقح ص ٢٦١.

أن فيها تحايلا على الربا، فالمصرف يشتري السلعة لبيعها بأكثر إلى العميل، وليس له قصد في شرائها ابتداءً^١.

الترجيح:

وأقصد مسألة التورق المصرفي بالأسهم القائم على المرابحة للواعد بالشراء^٢ لا مسألة المواعدة غير الملزمة في المرابحة، فهذه محلها غير هذا البحث، وإنما عرضت للخلاف لأبين أن المسألة التي يقوم عليها التورق المصرفي بالأسهم ليست محل اتفاق، بل الخلاف فيها قوي، فإذا أضفت لهذا أن التورق في أصله خلاف قوي أيضا، ثم إن الأسهم محل التورق مشتملة على نقود وبيعها بالنقود محل خلاف لم يترجح لي فيه رأي، والمتورق قصده النقود، والأسهم ما هي إلا معبر لها، فترجح تطبيق شروط الصرف ظاهر، والمصرف البائع الأول في التورق مستفيد غالبا بالعمولة في عملية التورق المصرفي بالأسهم، مما يجعل له علاقة ولو بعيدة بالمشتري الثاني، هذه الأمور جميعا ترجح عندي -والله أعلم- القول بحرمة التورق المصرفي بالأسهم القائم على المرابحة للواعد بالشراء.

الصورة الرابعة: أن يبيع المصرف بعض ما يملكه من الأسهم التي في حوزته للعميل المتورق بثمن مؤجل أكثر من الثمن الحال، فيقبضها العميل قبض مثلها، وتنزل في محفظته، ثم يبيعها المتورق لأجنبي لا علاقة له بالمصرف بثمن حال أقل غالبا.

وقبل الحكم على هذه الصورة لا بد من التنبيه على أمور:

١- أن التورق في أصله محل خلاف بينت شيئا منه في المسألة الأولى في المبحث

الأول ورجحت أنه لا يجوز إلا للحاجة التي في منزلة الضرورة.

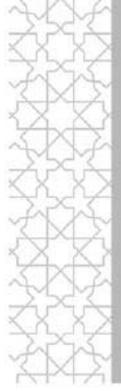
٢- أن الأسهم تشتمل غالبا على نقود وديون، ولا بد عند قصد النقود من مراعاة

شروط الصرف، وهو صعب التحقق في تداول الأسهم، والمتورق وإن لم يقصد

النقود التي في الأسهم، لكنه ولا شك يقصد قيمة الأسهم من النقود، فهذا

١ انظر الشرح الممتع لابن عثيمين ٨ / ٢٢٤، والتورق المصرفي عن طريق بيع المعادن للمشيح ص ٢٦١.

٢ أطلقت لفظ للواعد بدلا عن الأمر للتفريق بين المرابحة التي الوعد فيه ملزم فيقال: للأمر، والتي الوعد فيها غير ملزم فيقال: للواعد. انظر العقود المالية المركبة للعمراني ص ٢٦٠.



يقوي قول القائلين بحرمة تداول هذا النوع من الأسهم، ولا يمكن وجود تورق بدون تداول.

٣- أن عملية التورق المصرفي بالأسهم تشتمل غالباً على قيام المصرف بترتيب عملية البيع الثاني واستفادته من العمولات وهذا يثير مزيداً من الريبة في القصد من هذا التورق، ووجود الحيلة إلى الربا.

٤- أن التورق المصرفي بالأسهم المنظم جزئياً يهدد سوق الأسهم بالاضطراب بالارتفاع المفاجئ، والهبوط المفاجئ لسرعة الشراء والبيع من أجل الحصول على النقد، وهذا فيه ضرر عظيم على المستثمرين في السوق، بل قد يقضي على كثير من مدخرات الناس، في حال اتجهت الشركات إلى هذا النوع من التورق لتمويل مشاريعها مما يجعلها تشتري وتبيع كميات كبيرة جداً من الأسهم، والنبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا ضرر ولا ضرار)!. ومصلحة المتورقين ليست مقدمة على مصلحة المستثمرين.

لذلك كله أرجح عدم جواز التورق المصرفي بالأسهم في هذه الصورة إلا في حالة الضرورة كعلاج مرض عضال لا توجد قيمته عند المحتاج، ولا وسيلة غير التورق المصرفي بالأسهم للحصول على المال-والله أعلم-.

* * *

١ سبق تخريجه في هامش الصورة الثالثة من القسم الثاني من المبحث الثاني.

الخاتمة

أ- أهم النتائج:

١- التورق المصرفي بالأسهم هو: شراء المتورق لأسهم معينة من المصرف بئمن مؤجل - سواء كانت الأسهم مملوكة للمصرف ابتداء، أو أن المصرف اشتراها لبيعها للمتورق مرابحة - لبيعها المتورق بئمن حال أقل غالباً على غير المصرف المشتري منه الأسهم أولاً.

٢- أنواع التورق المصرفي بالأسهم نوعان:

أ- (التورق المصرفي المنظم كلياً) ويتولى فيه المصرف عملية البيع بتوكيل من المتورق، بحيث يتولى البنك عملية التورق كاملة بوكالة من المتورق من الشراء للبيع إلى وضع المبلغ في حساب المتورق. ب- (التورق المصرفي المنظم جزئياً) ويقتصر فيه دور البنك على الشراء للبيع على المتورق مرابحة فقط، وأما البيع فيقوم به المتورق عن طريق محفظته هو، ويكون دور المصرف الوساطة في البيع الإلكتروني فقط.

٣- الراجع في مسألة التورق الفردي الإباحة عند الحاجة المنزلة منزلة الضرورة من نكاح أو علاج مع البعد التام عن كل شبهة ربا، أو حيلة عليه.

٤- الراجع هو تحريم التورق المصرفي المنظم.

٥- الراجع في تكييف السهم أنه: حصة شائعة في موجودات الشركة وفي كل ما يؤثر حقيقة على مركز الشركة المالي من العلامات التجارية والتراخيص والامتيازات ونحوها.

٦- الراجع عدم جواز شراء أسهم الشركات المختلطة التي أصل نشاطها وغالبه مباح لكنها تتعامل ببعض المعاملات المحرمة كالإقراض أو الإقراض بفائدة دون نص من نظامها على ذلك، والتي تسمى المختلطة.

٧- الراجع تحريم بيع الأسهم قبل قبضها.

٨- التورق المصرفي بالأسهم المنظم كلياً محرم بجميع أنواعه وصوره.

٧- والتورق المصرفي بالأسهم المنظم جزئياً محرم بجميع أنواعه وصوره إلا صورة أن يبيع المصرف بعض ما يملكه من الأسهم التي في حوزته للعميل المتورق بئمن

مؤجل أكثر من الثمن الحال، فيقبضها العميل قبض مثلها، وتنزل في محفظته، ثم يبيعها المتورق لأجنبي لا علاقة له بالمصرف.

فأرجح عدم جوازها إلا في حالة الضرورة كعلاج مرض عضال لا توجد قيمته عند المحتاج، ولا وسيلة غير التورق المصرفي بالأسهم للحصول على المال-والله أعلم-.

ب- التوصيات:

١- أوصي الأقسام، والكليات الشرعية، والمراكز البحثية ببذل الجهد في بحث النوازل المعضلة.

٢- كذلك أوصي القائمين على المصرفية الإسلامية بتقديم الراجح من الأقوال عند الاختلاف، وأن لا يكون مجرد الخلاف دليلاً في أخذ ما يوافق الهوى من المعاملات.

٣- وأوصيهم بالبعد عن الصورية، وأن تكون حقيقة المعاملة موافقة لاسمها، فمجرد الاسم لا يحلل حراماً.

٤- كذلك أوصي القائمين على الهيئات الشرعية في البنوك وغيرها بالقيام بواجبهم في التأكد من سلامة المنتجات الاقتصادية من المحرمات في الواقع ونفس الأمر، وأن لا يكتفوا فقط بالتوقيع على عقود ورقية قد يخالف واقعها اسمها.

٥- كذلك أوصي نفسي وأخواني من طلبة العلم بالحنز من الاغترار بالدعايات وزخارف القول عند بحث المسائل، فالواجب أخذ ما رجحه الدليل، حتى لا نتحول إلى مجرد وسائل ترويجية ودعائية للمنتجات الرأسمالية المغلفة بغلاف واسم إسلامي لا يسمن ولا يغني من جوع.

٦- وأوصي بعدم التأثر بالنظرة المادية الطاغية في هذا العصر، ولا بضغط الواقع، فليس فيهما عذر لمعتذر.

٧- وأوصي بالبعد عن كل معاملة فيها حرام ولو قل؛ لأن قصد الحرام محرم ولا تبيحه دعوى القلة، قال صلى الله عليه وسلم: (مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ)١.

ولا عبرة بالحاجة الموهومة الناتجة عن غلبة الفكر الرأسمالي، المنحرف برغبات الناس من تقديم الضروريات والحاجيات إلى تقديم الكماليات، بل الفضول.

١ سبق تخريجه في المسألة الخامسة من المبحث الأول.

أسأل الله أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعلنا من عباده
الصالحين المصلحين، وأن يمكن للمسلمين في الأرض، إنه سميع مجيب.
وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين
وسلم تسليماً كثيراً.

* * *

فهرس المراجع

- ١- أثر ديون ونقود الشركة أو المحفظة على حكم تداول الأسهم والصكوك والوحدات الاستثمارية، دراسة فقهية اقتصادية، أ.د. علي القره داغي، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، السعودية، ١٤٢٤هـ.
- ٢- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان للأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٣- أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة، د. مبارك آل سليمان، دار كنوز إشبيليا، الرياض، السعودية، ط الأولى، ١٤٢٦هـ.
- ٤- أحكام تمويل الاستثمار في الأسهم، د.فهد العريض، دار كنوز إشبيليا، الرياض، السعودية، ط الأولى، ١٤٣٢هـ.
- ٥- الاختيار لتعليق المختار لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، تعليق محمود أبو دقيقة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط الثالثة، ١٣٩٥هـ.
- ٦- الأربعين النووية وشرحه للإمام النووي، ضمن مجموعة الحديث، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، السعودية.
- ٧- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل لمحمد ناصر الدين الألباني، طبع بإشراف محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط الأولى ١٣٩٩هـ.
- ٨- أساس البلاغة لجار الله محمود الزمخشري، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٤٠٢هـ.
- ٩- الاستثمار والمتاجرة في أسهم الشركات المختلطة، د.عبد الله العمراني، دار كنوز إشبيليا، الرياض، السعودية، ط الأولى، ١٤٢٩هـ.
- ١٠- الاستثمار بالوكالة في البيع الآجل في المصارف الإسلامية، فؤاد محمد عبده، دار كنوز إشبيليا، الرياض، السعودية، ط الأولى، ١٤٣٢هـ.
- ١١- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري الأندلسي تحقيق د.عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة، دمشق، بيروت، دار الوعى - حلب، القاهرة ط الأولى ١٤١٤هـ.

- ١٢- الأسهم والسندات وأحكامها في الفقه الإسلامي، د. أحمد الخليل، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط الثانية، ١٤٢٦هـ.
- ١٣- الأسهم حكمها وآثارها، د. صالح السلطان، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط الأولى، ١٤٢٧هـ.
- ١٤- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان لزين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم، وضع حواشيه وخرج أحاديثه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط الأولى، ١٤١٩هـ.
- ١٥- إعلام الموقعين عن رب العالمين لشمس الدين بن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر.
- ١٦- الاكتتاب والمتاجرة بالأسهم، د. مبارك آل سليمان، دار كنوز إشبيليا، الرياض، السعودية، ط الأولى، ١٤٢٧هـ.
- ١٧- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي مطبوع مع الشرح الكبير لعبد الرحمن بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط الأولى، ١٤١٥هـ.
- ١٨- بحوث في الاقتصاد الإسلامي للشيخ عبد الله بن منيع، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط الأولى، ١٤١٦هـ.
- ١٩- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط الثانية، ١٣٩٤هـ.
- ٢٠- بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط الرابعة، ١٣٩٨هـ.
- ٢١- البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق، د. عبد الله الطيار، نادي القصيم الأدبي، بريدة، السعودية، ١٤٠٨هـ.
- ٢٢- بيع الأسهم، د. وهبة الزحيلي، الندوة التاسعة لمجمع الفقه الإسلامي، الهند، ١٩٩٦م.
- ٢٣- بيع التسيط وأحكامه لسليمان التركي، دار اشبيليا، الرياض، السعودية، ط الأولى ١٤٢٤هـ.
- ٢٤- بيع المرابحة لأحمد ملحم، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان الأردن، ط الأولى، ١٤١٠هـ.
- ٢٥- بيع المرابحة كما تجرته البنوك الإسلامية، د. محمد الأشقر، ضمن بحوث في قضايا اقتصادية معاصرة، دار النفائس، عمان، الأردن، ط الأولى، ١٤١٨هـ.

- ٢٦- التأصيل الفقهي للتورق للشيخ عبد الله بن منيع. مؤتمر المؤسسات المصرفية في الاستثمار والتنمية، ١٤٢٣هـ.
- ٢٧- التبادل المالي بين المصارف الإسلامية والمصارف الأخرى، د. فهد الحمود، دار كنوز إشبيلية، الرياض، السعودية، ط الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٢٨- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٢٩- تحفة المحتاج شرح المنهاج لأحمد بن علي بن حجر الهيتمي، دار صادر، بيروت، لبنان.
- ٣٠- التداول الإلكتروني للعمليات لبشر محمد لطفي، دار النفائس، عمان، الأردن، ط الأولى، ١٤٢٩هـ.
- ٣١- التعليق المغني على الدار قطني لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي مطبوع مع سنن الدار قطني، مكتبة المتنبّي، القاهرة وعالم الكتب، بيروت، لبنان.
- ٣٢- التكييف الفقهي للسهم في الشركات المساهمة وأثره، د. فهد يحيى، دار كنوز إشبيلية، الرياض، السعودية، ط الأولى، ١٤٢٧هـ.
- ٣٣- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر العسقلاني، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، ومكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر.
- ٣٤- تلخيص مستدرک الحاكم للحافظ محمد بن أحمد الذهبي، مطبوع بذيّل المستدرک، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط الأولى، ١٤١١هـ.
- ٣٥- تهذيب سنن أبي داود لابن قيم الجوزية، مطبوع مع مختصر السنن للمنذري، ومعالم السنن للخطابي، تحقيق: محمد حامد الفقي، وأحمد محمد شاكر، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، ومكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، وط دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ٣٦- التورق كما تجرّيه المصارف في الوقت الحاضر، د. عبد الله السعيد، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد الثامن عشر، ١٤٢٥هـ.
- ٣٧- التورق المصرفي المنظم وأثاره الاقتصادية، د. عبد الله الباحث، دار كنوز إشبيلية، الرياض، السعودية، ط الأولى، ١٤٣٢هـ.
- ٣٨- التورق المصرفي عن طريق بيع المعادن، د. خالد المشيقح، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، السعودية، العدد: ٧٣، ١٤٢٥هـ.
- ٣٩- توضيح أوجه اختلاف الأقوال في مسائل من معاملات الأموال، الشيخ عبد الله بن بيه، دار حافظ للنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ.

- ٤٠- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم لأبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين الشهير بابن رجب، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط الثانية، ١٤١٢هـ.
- ٤١- حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار) لمحمد أمين بن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط الثانية، ١٤٠٧هـ.
- ٤٢- الخدمات الاستثمارية في المصارف وأحكامها في الفقه الإسلامي، د.يوسف الشبيلي، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط الأولى، ١٤٢٥هـ.
- ٤٣- درر الحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ٤٤- الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، د. عبد الله السعيد، دار طيبة، الرياض، السعودية، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٤٥- سنن أبي داود للإمام الحافظ سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، دار السلام، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٤٦- سنن ابن ماجه للحافظ محمد بن يزيد القزويني، دار السلام، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٤٧- سنن الدارقطني، للإمام علي بن عمر الدارقطني، عالم الكتب، بيروت، لبنان، مكتبة المتنبى، القاهرة، مصر.
- ٤٨- سنن الدارمي للحافظ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، حققه: فواز أحمد زمرلي وخاله السبع العلمي، دار الريان للتراث، القاهرة، مصر، ودار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط الأولى ١٤٠٧هـ.
- ٤٩- السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٤١٣هـ.
- ٥٠- سنن النسائي للحافظ أحمد بن شعيب بن علي النسائي، دار السلام، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٥١- سوق الأوراق المالية بين الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، د.خورسيد إقبال، مكتبة الرشد، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٧هـ.
- ٥٢- الشخصية الاعتبارية، د.محمد القري، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، السعودية، المجلد الرابع، العدد الثاني، ١٤١٩هـ.
- ٥٣- شرح صحيح مسلم ليحيى بن شرف النووي، دار الريان، القاهرة، مصر، ط الأولى، ١٤٠٧هـ.
- ٥٤- الشرح الصغير لأبي البركات أحمد الدردير، مع حاشية الصاوي، دار المعارف، القاهرة، مصر.

- ٥٥- شرح معاني الآثار للإمام أحمد بن محمد الأزدي الطحاوي تحقيق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط الثانية، ١٤٠٧هـ.
- ٥٦- شركات الأموال لمصطفى كمال طه، مؤسسة الثقافة الجامعية، مصر، ١٩٨٢م.
- ٥٧- الشركات العاملة في مجال الأوراق المالية لمحمد عبد الحليم عمر، سلسلة المنتدى الاقتصادي (اللقاء الثاني) مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي في جامعة الأزهر، مصر، ١٩٩٧م.
- ٥٨- صحيح البخاري - الجامع الصحيح - للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، مكتبة دار السلام، الرياض، السعودية، ط الثانية، ١٤١٩ هـ.
- ٥٩- صحيح مسلم للإمام مسلم بن الحجاج القشيري، دار السلام، الرياض، ط الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٦٠- صيغ التمويل بالمرابحة، د. سعود الربيعة، مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، ط الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٦١- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لابن شاس، طمجمع الفقه الإسلامي، جدة، السعودية.
- ٦٢- العقود الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية المعاصرة، د. عيسى عبده، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، ط الأولى، ١٣٩٧هـ.
- ٦٣- العقود المالية المركبة دراسة فقهية تأصيلية وتطبيقية، د. عبد الله العمراني، دار كنوز إشبيليا، الرياض، السعودية، ط الأولى، ١٤٢٧هـ.
- ٦٤- عمليات التورق وتطبيقاتها الاقتصادية في المصارف الإسلامية لأحمد الرشدي، دار النفايس، عمان، الأردن، ط الأولى، ١٤٢٥هـ.
- ٦٥- العناية على الهداية لأكمل الدين محمد بن محمود البابر، مطبوع مع فتح القدير لابن الهمام، دار الفكر، بيروت، لبنان، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، السعودية.
- ٦٦- العينة والتورق والتورق المصرفي، د. علي السالوس، بحث مقدم للدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة، ١٩-٢٤/١٠/١٤٢٤هـ.
- ٦٧- غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط الثالثة، ١٤٠٥هـ.
- ٦٨- فتح العزيز شرح الوجيز (الشرح الكبير) لأبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي، دار الفكر، بيروت، لبنان.

- ٦٩- فتح القدير على الهداية لكمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام الحنفي، المكتبة التجارية، مكة، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ت.
- ٧٠- فتح العزيز شرح الوجيز لأبي القاسم عبد الكريم محمد الرافعي، دار الفكر.
- ٧١- الفروع لمحمد بن مفلح، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط الثالثة، ١٤٠٢هـ.
- ٧٢- في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة، د. نزيه حماد، دار القلم، بيروت، لبنان، ط الأولى، ١٤٢٨هـ.
- ٧٣- قابلية التداول لأسهم الشركات والمؤسسات المصرفية، د. حسين حامد حسان، ندوة الصناعة المالية الإسلامية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، السعودية، ١٤٢١هـ.
- ٧٤- القاموس المحيط للفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط الثانية، ١٤١٣هـ.
- ٧٥- القانون التجاري، د. عزيز العكلي، مكتبة دار الثقافة، عمان، الأردن، ١٩٩٧م.
- ٧٦- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة.
- ٧٧- قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي، للدورات ١-١٤، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط الرابعة، ١٤٢٣هـ.
- ٧٨- قضايا في الاقتصاد والتمويل الإسلامي، د. سامي السويلم، دار كنوز إشبيلية، الرياض، السعودية، ط الأولى، ١٤٣٠هـ.
- ٧٩- لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت، لبنان، ط الأولى، ١٤١٠هـ.
- ٨٠- المبسوط لشمس الدين السرخسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٨١- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ.
- ٨٢- مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي، دراسة: د. عبد الفتاح البركاوي، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.
- ٨٣- مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات لأبي محمد بن حزم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط الثالثة، ١٤٠٦هـ.

- ٨٤- المستدرک علی الصحیحین لأبی عبد الله محمد بن عبد الله الحاکم النیسابوری، تحقیق: مصطفیٰ عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان، ط الأولى، ١٤١١هـ.
- ٨٥- المصارف الإسلامیة لفادی الرفاعی، منشورات الحلبي الحقوقیة، بیروت، لبنان، ط الأولى، ٢٠٠٤م.
- ٨٦- المصارف و بیوت التمويل، غریب الجمال، دار الشروق، جدة، السعودیة، ط الأولى.
- ٨٧- مصباح الزجاجة فی زوائد ابن ماجة للشهاب أحمد بن أبي بكر البوصیری، تحقیق: موسیٰ محمد علی ود، عزت علی عطیة، دار الکتب الحدیثة، القاهرة، مصر.
- ٨٨- المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر لأحمد بن محمد الفیومی المقری، مکتبة لبنان، بیروت ١٩٨٧م.
- ٨٩- المصنف للحافظ عبد الرزاق بن همام الصنعانی، تحقیق: حبیب الرحمن الأعظمی، منشورات المجلس العلمی، الهند.
- ٩٠- المعاملات المالیة المعاصرة، د. محمد رواس قلعه جی، دار النفائس، بیروت، لبنان، ط الأولى، ١٤١٠هـ.
- ٩١- المعونة علی مذهب عالم المدینة الإمام مالک بن أنس للقاضي عبد الوهاب البغدادي، تحقیق: حمیش عبد الحق، مکتبة نزار مصطفیٰ الباز، مكة المكرمة، الرياض السعودیة، ط الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٩٢- المنثور فی القواعد للزرکشی، وزارة الأوقاف الكويتیة، الكويت، ١٩٨٢م.
- ٩٣- المغنی لموفق الدین عبد الله بن أحمد بن قدامة، تحقیق: د. عبد الله التركي ود، عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط الثانية، ١٤١٢هـ.
- ٩٤- مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج لمحمد الخطیب الشریبني، دار الفكر، بیروت، لبنان.
- ٩٥- المنتقى من السنن المسندة عن رسول الله ﷺ للحافظ عبد الله بن علي بن الجارود، تحقیق: عبد الله هاشم الیماني المدني، الناشر: حدیث آکادمی، پاکستان، مطابع الأشرف، لاهور، پاکستان، ط الأولى، ١٤٠٣هـ.
- ٩٦- المنجد فی اللغة والأدب والعلوم، لويس معلوف، المطبعة الكاثولیکیة، بیروت، لبنان.
- ٩٧- منهاج الطالبین للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي مطبوع مع شرحه مغنی المحتاج للشریبني، دار الفكر، بیروت، لبنان.
- ٩٨- مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل للحطاب، مطبعة السعادة، مصر، ط ١٣٣٩هـ.

- ٩٩- الموسوعة الحديثية (مسند الإمام أحمد بن حنبل) تحقيق: جمع من الباحثين، بإشراف د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط الثانية، ١٤٢٠هـ.
- ١٠٠- نصب الراية لأحاديث الهداية لجمال الدين أبي محمد عبد الله الزيالي، دار الحديث، القاهرة، مصر.
- ١٠١- النهاية في غريب الحديث والأثر لمجد الدين المبارك بن محمد المعروف بابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود الصناجي، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ١٠٢- الهداية شرح بداية المبتدئ لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني مطبوع مع فتح القدير، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ١٠٣- الهداية في تخريج أحاديث البداية (بداية المجتهد) لأبي الفيض محمد الصديق الغماري الحسيني، تحقيق: محمد سليم إبراهيم سمارة، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط الأولى، ١٤٠٧هـ.

* * *





تحول الواجب والمندوب عن مقتضاهما دراسة أصولية استقرائية

د. ناصر بن عبدالله بن سعيد الودعاني
قسم الشريعة- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



تحول الواجب والمندوب عن مقتضاهما: دراسة أصولية استقرائية

د. ناصر بن عبد الله بن سعيد الودعاني

قسم الشريعة – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

إن الثمرة الكبرى من دراسة علم أصول الفقه – عند المتقدمين والمتأخرين – معرفة كيفية استنباط الأحكام الشرعية من الأوامر والنواهي الواردة في أصول التشريع على أسس صحيحة، ولهذا اعتنى الأصوليون عناية خاصة بتدوين القواعد الأصولية المتعلقة بالحكم الشرعي بنوعيه التكليفي والوضعي حتى جعلها بعضهم موضوع علم أصول الفقه، لكن الناظر المتأمل في مصنفات الأصوليين والفقهاء يجد أن الأحكام التكليفية – في بعض الأحوال – لا تنضبط بتلك القواعد بل تخرج عن مقتضاها الأصلي إلى غيره، فكانت هذه الدراسة محاولة من الباحث لوضع الضوابط الكاشفة عن تلك الأحوال التي تتحول فيها أحكام الواجب والمندوب عن مقتضاها الأصلي فيما يمكن تسميته ”تحول الواجب والمندوب عن مقتضاها” وفيها بيان المقصود بهذه الدراسة وشرح المقتضى الأصلي لكل من الواجب والمندوب وكشف الأحوال التي يتحول فيها هذان الحكمان عن مدلولهما إلى غيرها مع بقائهما فيما سواها.



المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذُ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يُضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله^(١) صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلّم، أما بعد: فإنّ على المسلم السمع والطاعة في المكره والمنشط لما أمره الشرع المطهر به أو نهاه عنه بالخطابات الشرعية التي تثمر أحكاماً تكليفية بعضها تستدعي فعلاً وبعضها تستدعي تركاً.

ولارتباط تلك الخطابات الشرعية بحياة الناس العملية اهتم بها الأصوليون في مصنفاتهم القديمة والحديثة فبينوا حدودها وصيغها وأنواعها ودلالاتها وأحكامها ومقتضياتها، وقد لاحظت بالنظر في كتب الفقهاء والأصوليين أن الأحكام الشرعية تخرج استثناءً عن مقتضياتها الأصلية إلى غيرها في أحوال مختلفة، ولهذا عازمت على دراسة هذه الظاهرة فحاولت في هذا البحث أن أضع ضوابط واضحة يمكن بها معرفة الأحوال الاستثنائية التي تتحوّل فيها أحكام الأمر التكليفية عن مقتضاها الأصلي وأسميته: "تحول الواجب والمندوب عن مقتضاهما دراسة أصولية استقرائية"

أسباب الاختيار:

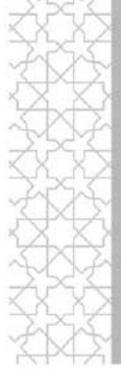
ومما دفعني للكتابة في هذا الموضوع:

١- أنه متعلق بالمسائل العملية التي تهم سائر المكلفين مما يعمر بها البلوى ويكثر السؤال عنها.

٢- أن في مثل هذه الدراسة استكمالاً لفهم جوانب مهمة من الحكم الشرعي الذي هو موضوع علم أصول الفقه عند جمع من الأصوليين، كما قال الزركشي ت ٧٩٤هـ: "وقد بينا أن أصول الفقه: العلم بالأحكام"^(٢) ولذا فإنّ الموضوعات المتعلقة بالحكم الشرعي من أسس مباحث علم أصول الفقه التي لا يسع أصحابه الجهل بها.

(١) هذا من كلام النبي - ﷺ - في خطبة الحاجة التي كان يفتتح بها، ثم يذكر حاجته، وكان يعلمها أصحابه، وقد أخرجها أصحاب السنن ومسلم في باب خطبته - ﷺ - في الجمعة، من كتاب الجمعة، من صحيحه بشرح النووي ١٥٦/٦ - ١٥٧.

(٢) البحر المحيط ١١٧/١.



- ٢- الجدة والابتكار إذ لا أعرف أحداً درس هذا الموضوع أو حاول وضع ضوابط لأحوال تحول أحكام الواجب والمندوب عن مقتضاها.
- ٤- حاجة المكلفين لمثل هذه الدراسة التي تبين لهم متى يجوز لهم التحول عن مقتضى أحكام الواجب والمندوب ومتى لا يجوز.

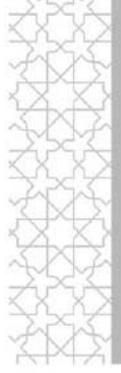
خطة البحث:

وقد استقرت خطة هذا البحث في: مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة. أما المقدمة ففي أسباب اختيار هذا الموضوع. وخطة البحث، ومنهجه. والمبحث الأول - في بيان المراد بتحول أحكام الواجب والمندوب عن مقتضاها. والمبحث الثاني - في تحوّل الأحكام الواجبة عن مقتضاها. والمبحث الثالث - في تحوّل الأحكام المندوبة عن مقتضاها. وأما الخاتمة ففي تلخيص أهم نتائج البحث.

منهج البحث:

- هذا وقد تمثّل منهجي في دراسة ذلك في الآتي:
- ١- تتبعت المواضيع التي خرجت فيها أحكام الواجب والمندوب عن مقتضاها في مصنفات أصول الفقه ومراجع الفقه حسب الحاجة، ثم وضعتها تحت ما يجمعها من مباحث الدراسة ومطالبها، وبينت ما قاله أهل العلم عنها وما استنبطته بالتأمل والنظر فيها.
- ٢- حرصت على استقراء مصادر الموضوع ومراجعته المتقدمة والمتأخرة ما أمكن، مع الاعتماد عند الكتابة على المصادر الأصلية في كل مسألة بحسبها.
- ٣- بينت أحوال تحول أحكام الواجب والمندوب عن مقتضاها وجمعت ما قاله أهل العلم عنها ومعتمد كل قول، ولم أعن عند عرض ذلك بمناقشة الأدلة أو ترجيح الراجح من الأقوال؛ لأن مهمتي رصد تلك الأحوال عند الأصوليين وكشفها لفهمها وبيان تأثيرها، لا تحقيق ما هو الحق من كلام الأصوليين، وبيان الصواب من أقوال المختلفين حتى لا يطول البحث ويخرج عن الغرض الذي أنشأ من أجله.
- ٤- مهّدت لكل مسألة بما يوضحها إن احتاج المقام لذلك.

- ٥- إن كان معتمد الأقوال أحاديث أو آثاراً، كتبها كما هي في كتب السنة المعتمدة، لا على وفق نقل أهل الأصول.
- ٦- بينت وجه الاستدلال بالنصوص الشرعية إن احتاجت، ووضحت حجج أهل الأصول العقلية إن اقتضى المقام ذلك.
- ٧- حرصت أن يكون مقدار دراسة جزئيات البحث حسب ما يناسب المقام، من غير تطويل ولا إخلال.
- ٨- كتبت معلومات البحث بأسلوبي، إلا عند قصد البرهنة على صحة ما استنبطته عن الأصوليين، فقد نقلت من نصوصهم ما يثبت قولي. فإن لم اضطر إلى ذلك اكتفيت بالإحالة إلى مصادرهم.
- ٩- عزوت الآيات الكريمات إلى مواضعها من سور القرآن العظيم، فإن كانت آية كاملة، قلت: الآية (...). من سورة كذا. وإن كانت جزءاً من آية، قلت: من الآية (...). من سورة كذا.
- ١٠- خرّجت الأحاديث والآثار من كتب السنة المعتمدة، مع ذكر ما قاله أهل الحديث فيها، إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.
- ١١- وثقت نسبة الأقوال إلى المذاهب من الكتب المعتمدة في كل مذهب.
- ١٢- بينت المعاني اللغوية الغريبة الواردة في البحث، بالرجوع إلى مصادر اللغة المعتمدة.
- ١٣- وضّحت المعاني الاصطلاحية الواردة في البحث، بالرجوع إلى كتب المصطلحات المختصة بها، أو من كتب أهل الفن الذي يتبعه هذا المصطلح.
- ١٤- تكون الإحالة إلى المصدر - في حالة النقل منه بالنص - بذكر اسمه والجزء والصفحة. أمّا في حالة النقل عنه بالمعنى، فإني أذكر ذلك مسبقاً بكلمة: انظر.
- ١٥- لم أذكر في الهامش المعلومات المتعلقة بالمرجع، كالناشر ورقم الطباعة، ومكانها، وتاريخها، ونحوها، مكتفياً بذكرها في قائمة المصادر والمراجع.
- ١٦- اعتنيت بضبط الألفاظ التي يترتب على عدمه شيء من الغموض أو إحداث لبس أو احتمال، واعتنيت بصحة المكتوب وسلامته من الناحية اللغوية



والإملائية والنحوية، حسب الوسع والطاقة، مع استخدام علامات الترقيم
المختلفة في مواضعها؛ لأهميتها في سرعة فهم المعنى وتجليته.
وإني أدعو الله الكريم رب العرش العظيم أن يعين على إكمال هذا العمل وأن
يجعله خالصاً لوجهه سبحانه موافقاً لشريعة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وأن يتقبله
وينفع به وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

* * *



المبحث الأول

بيان المراد بتحول الواجب والمندوب عن مقتضاهما

قبل البحث في دراسة أحوال تحوّل الواجب والمندوب عن مقتضاهما، لابد أن نتصورها بمعرفة ما تركب منه موضوعها من ألفاظ، ولهذا قسمت هذا المبحث إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: معنى التحول لغة واصطلاحاً

التحول مصدر حال يحول حولاً وتحولاً، والمحوّل موضع التحويل^(١) وهو في اللغة: بمعنى التحرك يقول ابن فارس ت ٣٩٥هـ: "الحاء والواو واللام أصل واحد، وهو تحرك في دور"^(٢) والحائل: كل شيء تحرك في مكانه، فالحول الحركة، تقول: حال الشخص يحول إذا تحرك، وكذلك كل متحول عن حالة.

وقريب من هذا المعنى إطلاق التحول على: التنقل من موضع إلى موضع ومنه قولك: تحول فلان من مكانه إذا انتقل عنه، وحولته تحويلاً نقلته من موضع إلى موضع آخر، ومنه قوله تعالى: ﴿خَلِّدِينَ فِيهَا لَا يَبْعُونَ عَنْهَا حِوْلاً﴾^(٣).
وحال الشيء نفسه: تغير، والحائل أيضاً: المتغير اللون، يقال: رماد حائل ونبات حائل، ورجل حائل اللون إذا كان أسوداً متغيراً قال الأصفهاني ت ٥٨١هـ: "أحال: إذا غيّر الكلام عن جهته"^(٤).

والمحال من الكلام: ما عدل به عن وجهه.

وتحوّل عن الشيء: زال عنه إلى غيره، تقول: حال الرجل عن العهد يحول حولاً. مثل تحوّل من موضع إلى موضع، أي: زال عنه، وحولّه إليه: أزاله^(٥).

وتحول الأحكام في دراستنا لا يخرج عن هذه المعاني المتقاربة فإن المراد به: العدول بها عن مقتضاها الأصلي إلى غيره في أحوال شرعية مخصوصة.

(١) انظر مادة "حول" في المجموع المغيّب في غريب القرآن والحديث ٥٢٨/١ .

(٢) مقاييس اللغة ١٢١/٢ .

(٣) الآية "١٠٨" من سورة الكهف .

(٤) المجموع المغيّب في غريب القرآن والحديث ٥٢٧/١ .

(٥) انظر مادة "حول" و"حال" في: مقاييس اللغة ١٢١/٢، لسان العرب ١١/١٨٥-١٨٨، القاموس المحيط ص

١٢٧٨-١٢٧٩، المجموع المغيّب في غريب القرآن والحديث ٥٢٧/١-٥٣٠ .

المطلب الثاني : معنى الواجب لغة واصطلاحاً

للواجب في اللغة معنيان:

أحدهما: الإيجاب بمعنى: اللزوم والثبوت، تقول: وجب البيع إذا لزم، ووجب الحق يجب وجوباً ووجبة: إذا لزم وثبت، ووجب فلان فلاناً: ألزمه، واستوجب الشيء: استحققه، والموجبات: الكبائر التي أوجب الله عليها النار.

والثاني: الوجوب بمعنى: السقوط والوقوع، مثلما يقول ابن فارس أن "وجب" في اللغة: "أصل واحد يدل على سقوط الشيء ووقوعه"^(١) تقول: وجب الحائط يجب وجبة: إذا سقط، والوجبة: صوت السقوط، ووجبت الشمس وجوباً ووجباً: غابت، كقولهم: سقطت ووقعت، ومنه قوله تعالى ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا﴾^(٢) أي: سقطت^(٣).

وقد اشتق جمهور الأصوليين الواجب من اللزوم والثبوت، فلم يفرقوا بين ما ثبت بدليل قطعي أو ظني، يقول الطوفي ت ٧١٦هـ: "قلت: والتحقيق في الوجوب لغة: أنه بمعنى الثبوت والاستقرار، وإلى هذا المعنى ترجع فروع مادته بالاستقراء، فمعنى وجبت الشمس: ثبت غروبها واستقر، أو أنها استقرت في سفل الفلك، ووجب الميت: ثبت موته واستقر... إلى غير ذلك من فروع المادة المذكورة"^(٤).

أما فقهاء الحنفية فاشتقوا الواجب من الوقوع والسقوط، حيث جعلوه دون الفرض، وأنه ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة السقوط كخبر الواحد والقياس، وأما الفرض فما ثبت بدليل قطعي ليس فيه شبهة كالثابت بالمتواتر من القرآن الكريم والسنة المطهرة^(٥) قال الكفوي ت ١٠٩٤هـ: "أبو حنيفة - رحمه الله - أخذ الفرض من "فرض الشيء" بمعنى جزئه أي قطع بعضه، والواجب من "وجب الشيء" سقط، وما ثبت بظني ساقط من قسم المعلوم، والشافعي - رحمه الله - أخذ الفرض من "فرض

(١) انظر مادة "وجب" في: مقاييس اللغة ٨٩/ ٦ .

(٢) من الآية "٣٦" من سورة الحج .

(٣) انظر مادة "وجب" في: مقاييس اللغة ٨٩/ ٦ - ٩٠، أساس البلاغة ص ٤٩٢، لسان العرب ٧٩٣/١، القاموس المحيط ص ١٨٠، المفردات ص ٥٢٧، المعجم الوسيط ١٠١٢/٢ .

(٤) شرح مختصر الروضة ٢٦٧/١ .

(٥) انظر: التلويح على التوضيح ١٢٤/ ٢، اللمع مع تخريج أحاديث اللمع للغماري ص ٨٢، الواضح لابن عقيل ٢٩/١، شرح مختصر الروضة ٢٦٦/١ - ٢٦٧، ٢٧٥، وانظر مادة "وجب" في: لسان العرب ٧٩٣/١، المعجم الوسيط ص ١٠١٣ .

الشيء "قَدْرَه، والواجب من "وجب الشيء" ثبت، وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بدليل قطعي أو ظني"^(١).

ثم إن الأصوليين قصدوا بالواجب هنا: "نفس فعل المكلف"^(٢)، وعرفوه بتعريفات اصطلاحية يمكن حصرها في منهجين:

المنهج الأول: من عرف الواجب بالنظر إلى حكمه من ترتب العقاب على تركه، وقد نسبته الزركشي ت ٧٩٤هـ للقدماء مرة^(٣) وللمتأخرين أخرى^(٤)، واختاره البيضاوي ت ٦٨٥هـ فقال في تعريفه: "أنه الذي يذم الشرع تاركه قصداً مطلقاً"^(٥) وقال القرافي: "الواجب: ما ذم تاركه شرعاً"^(٦) وهو عند بعض الشافعية: "ما يخشى العقاب على تركه"^(٧) وعرفه الشيرازي بأنه: "ما يعلق العقاب بتركه"^(٨) وعرفه الفقهاء - كما في البحر المحيط - بأنه: "ما يستحق اللوم على تركه"^(٩) وفي الوصول إلى الأصول: "الواجب حده وحقيقته: ما يعصي المرء بتركه ويخشى العقاب بتركه"^(١٠).

المنهج الثاني: من عرف الواجب بالنظر إلى ذاته، فقال: "هو المطلوب جزماً"^(١١)، كابن جزري في التقريب الذي قال في تعريفه: "ما طلب الشرع فعله طلباً جازماً"^(١٢) وابن عقيل ت ٥١٣هـ الذي عرفه بقوله: "هو إلزام الشارع"^(١٣) وقد عاب على من عرف الواجب بالنظر إلى حكمه، فقال: "إن حده بمثل هذا ياباه المحققون" وعللوا ذلك بأن الثواب والعقاب أحكام للواجب ومتعلقاته وليس أحدهما وصفاً ذاتياً للواجب، وإنما هما جزاء عليه، فلا يجوز الحد بهما، كما يقول الراغب ت ٥٠٢هـ: "ذلك وصف له بشيء عارض له لا بصفة

(١) الكليات ص ٦٨٩.

(٢) البحر المحيط ١/١٧٦.

(٣) انظر: البحر المحيط ١/١٧٦.

(٤) البحر المحيط ١/١٧٧.

(٥) المنهاج بشرح السراج الوهاج ١/١٠٤.

(٦) شرح تنقيح الفصول ص ٧١.

(٧) البحر المحيط ١/١٧٧.

(٨) اللمع مع تخريج أحاديث اللمع للغماري ص ٨٣.

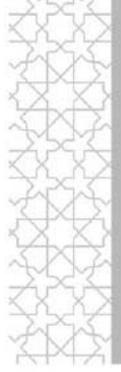
(٩) البحر المحيط ١/١٧٧.

(١٠) الوصول إلى الأصول ١/١٨٢-١٨٣.

(١١) البحر المحيط ١/١٧٧.

(١٢) تقريب الوصول لابن جزري ص ٢١١.

(١٣) الواضح لابن عقيل ١/٢٩.



لازمة له، ويجري مجرى من يقول: الإنسان الذي إذا مشى مشى برجلين منتصب القامة”^(١) ولأن العقاب أو اللوم أو الذم خارج عن المحدود وهي تعرف بدليل آخر، ولا يجوز تعريف الشيء بآثاره^(٢) ولهذا فالأصح تعريفه بالنظر إلى صفاته الذاتية لا بأحكامه ومتعلقاته.

المطلب الثالث: معنى المندوب لغة واصطلاحاً

المندوب اسم مفعول من الندب، وتدل في اللغة على ثلاثة معانٍ أصول، هي:

الأصل الأول: الندب بمعنى: الأثر، ومنه قولهم: أندبه الكَلْمُ أي: أثر فيه، والندبة: أثر الجرح الباقي على الجلد، وجمعه نُدبٌ وأندابٌ وندوب.

والأصل الثاني: الندب بمعنى: الخطر، تقول: أندب نفسه أي: خاطر بها.

والأصل الثالث: الندب بمعنى: الخفة في الشيء، تقول: رجلٌ ندبٌ إذا ندب لأمر خف له، فهو خفيف^(٣)، وقد رأى ابن فارس أن المندوب الاصطلاحي أخذ من هذا الأصل، قال: ”وعندنا أن الندب في الأمر قريب من هذا؛ لأن الفقهاء يقولون: إن الندب ما ليس بفرض، وإن كان هذا صحيحاً فلأن الحال فيه خفيفة”^(٤).

ويأتي الندب في اللغة بمعاني أخر منها: الدعاء والحث والتوجيه، تقول: ندبه إلى الأمر، أي: دعاه وحثه ووجهه. والمندوب: المطلوب^(٥)، وقيل: بل الندب في اللغة: الدعاء إلى أمر مهم^(٦) واختاره الطوفي فقال: ”وهو أنسب وأشهر في كلام العرب وأغلب”^(٧).

والمراد به هنا ما يقابل الواجب^(٨)، وقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفه اصطلاحاً على نحو اختلافهم في تعريف الواجب، فمنهم من عرفه بالنظر إلى حكمه فعرفه بمثل قوله: ”ما أئيب فاعله ولم يعاقب تاركه”^(٩) وعرفه القرافي بأنه: ”ما رجح فعله

(١) المفردات ص ٥٢٨.

(٢) انظر: الواضح لابن عقيل ٢٩/١، المفردات ص ٥٢٨، تقريب الوصول لابن جزى ص ٢١٣، البحر المحيط ١٧٦/١-١٧٧.

(٣) انظر مادة ”ندب” في: مقاييس اللغة ٤١٣/٥، أساس البلاغة ص ٤٥١، القاموس المحيط ص ١٧٥، لسان العرب ٧٥٤/١.

(٤) انظر مادة ”ندب” في: مقاييس اللغة ٤١٣/٥.

(٥) انظر مادة ”ندب” في: القاموس المحيط ص ١٧٥، لسان العرب ٧٥٤/١.

(٦) انظر: الإحكام للأمدي ١١٩/١، شرح الكوكب المنير ٤٠٢/١.

(٧) شرح مختصر الروضة ٣٥٣/١.

(٨) انظر: شرح مختصر الروضة ٣٥٣/١.

(٩) شرح مختصر الروضة ٣٥٣/١، وانظر: التلويح على التوضيح ١٢٤/٢، شرح الكوكب المنير ٤٠٢/١-٤٠٣.

على تركه شرعاً من غير ذم^(١) وقد نقل الأمدى تعريفات أخرى للمندوب بهذا الاعتبار ثم اختار تعريفه بأنه: "المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً"^(٢) مبيناً أن قيد "المطلوب فعله شرعاً" تناول الواجب والمندوب وأخرج ما سواهما من المحرم والمكروه والمباح وسائر الأحكام الوضعية. وقيد "من غير ذم على تركه مطلقاً" أخرج الواجب^(٣).

وأما أهل التحقيق من الأصوليين فقد عرفوه بالنظر إلى ذاته، منهم إمام الحرمين الذي عرفه بقوله: "المندوب إليه هو: الفعل المقتضى شرعاً من غير لوم على تركه"^(٤) وقال الغزالي: "الأصح في حده: أنه مأمور به لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له من غير حاجة إلى بدل"^(٥) ومن أرجح تعريفات المندوب عندي ما اختاره ابن جزى بقوله: "ما طلب الشرع فعله طلباً غير جازم"^(٦)؛ لأنه تعريف للمندوب بالنظر إلى ذاته فتخلص من الاعتراضات الواردة على من عرفه بالنظر إلى حكمه وقد تقدم طرف منها عند بيان تعريفات الواجب، كما أنه من أخصر التعريفات وأوضحها وأدلها على المقصود.

المطلب الرابع: معنى المقتضى لغة واصطلاحاً

المقتضى بالألف اللينة في اللغة: اسم مفعول من اقتضى يقتضى، ومادتها قضي وتطلق في اللغة على ضرب - يرى ابن فارس - أن مرجعها إلى معنى: إحكام الشيء وإتقانه وإنفاذه إلى جهته^(٧)، قال تعالى: ﴿فَقَضَّيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾^(٨) أي: أحكم خلقهن، وقضاء الشيء: إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه، ومنه القضاء للفصل في الحكم.

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٧١.

(٢) الإحكام للأمدى ١١٩/١.

(٣) انظر: الإحكام للأمدى ١١٩/١.

(٤) البرهان ٣١٠/١.

(٥) المستصطفى ٦٦/١.

(٦) تقريب الوصول ص ٢١٢.

(٧) انظر مادة "قضى" في: مقاييس اللغة ٥/٩٩.

(٨) من الآية "١٢" من سورة فصلت.



وقضى الشيء: أتمه، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا﴾^(١) معناه حتم بذلك وأتمه.
وقضى بمعنى أعلم، ومنه قوله تعالى ﴿وَفَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾^(٢) أي:
أعلمناهم إعلاماً قاطعاً.

وقضى بمعنى أمر وأوجب ووصى كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا
إِيَّاهُ﴾^(٣) أي: أمر بذلك^(٤).

ومقتضى الشيء: متطلبه، والاقتضاء: المطالبة بقضائه، ومنه قولهم: هذا يقتضي كذا،
وتقول: افعل ما يقتضيه كرمك، أي: ما يطالبك به، واقتضى الأمر: استلزمه، ولكل حرفة
مقتضياتها: يعني متطلباتها^(٥).

ومقتضى الشيء دليله، تقول: ما مقتضى ما فعلت؟ يعني: بأي دليل فعلت ما فعلته،
واقتضى الأمر الوجوب: دلّ عليه^(٦).

ومقتضى الخطاب الشرعي – عند الفقهاء وبعض الأصوليين – الحكم، فقد قالوا في
تعريف التكليف: "إلزام مقتضى خطاب الشرع"^(٧) وهم يعنون: الأحكام التكليفية
الخمسة، فالحكم عندهم ليس الخطاب الشرعي – مثل ما يقوله الأصوليون – وإنما
دلالاته ومقتضاه ومدلوله^(٨).

ومن معنى المقتضى اللغوي وكلام الفقهاء وبعض الأصوليين أخذ قولنا: مقتضاها،
في عنوان هذه الدراسة إذ معناه: المدلول الأصلي للأحكام الشرعية ومتطلباتها
وموجباتها.

(١) من الآية "٢" من سورة الأنعام .

(٢) من الآية "٤" من سورة الإسراء .

(٣) من الآية "٢٣" من سورة الإسراء .

(٤) انظر مادة "قضى" في: مقاييس اللغة ٥/ ٩٩، أساس البلاغة ص ٣٧٠، لسان العرب ١٥/ ١٨٦-١٨٨.

القاموس المحيط ص ١٧٠٨، المفردات ص ٤٠٧، تهذيب الأسماء واللغات ٣/ ٢/ ٩٥.

(٥) انظر مادة "قضى" في: أساس البلاغة ص ٣٧٠، المفردات ص ٤٠٧، المعجم الوسيط ٢/ ٧٤٣.

(٦) انظر مادة "قضى" في: المعجم الوسيط ٢/ ٧٤٣.

(٧) انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ١٧٩، شرح الكوكب المنير ١/ ٤٨٣، التعريفات ص ٦٥.

(٨) انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ١٧٩، شرح الكوكب المنير ١/ ٣٣٣.

وتحصّل من كل ما قيل في هذا المبحث أن موضوع دراستنا ومرادنا بقولنا: "تحول الواجب والمندوب عن مقتضاهما": تغيير المطلوب الأصلي للواجب والمندوب في أحوال معينة لدليل شرعي خاص مع بقاء دلالتهما الأصلية في غيرها.

* * *

المبحث الثاني

مقتضى الواجب وأحوال تحوله عنه

أبين في هذا المبحث - بإذن الله - مقتضى الواجب الأصلي، ثم أوضح الأحوال التي يتحول فيها عنه في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: مقتضى الواجب

شرح الأصوليون مقتضى الواجب في الأحوال المعتادة مما يمكن بسطه من خلال القواعد التالية:

القاعدة الأولى: يقتضي الواجب إيجاد الفعل جزماً وإلزام المكلف العمل به، مثلما قال الشيرازي: "أن قوله: افعل يقتضي إيجاد الفعل"^(١). ويقول الهندي ت ٧١٥هـ: "إن اقتضى الفعل جازماً فهو الوجوب"^(٢) فإذا تركه من غير تأويل ولا استخفاف به اعتبر فاسقاً؛ لخروجه عن طاعة الله تعالى بترك ما أوجبه عليه. أما إذا تركه استخفافاً أو جحداً به كفر^(٣).

القاعدة الثانية: يقتضي الواجب وصف فاعله بالطاعة واستحقاقه المدح والثواب في الدنيا والآخرة، ووصف تاركه بالعصيان واستحقاقه الذم والعقاب في الدنيا والآخرة^(٤)؛ فإنه: "إذا لم يستحق عقاباً عليه لم يكن واجباً؛ لأن استحقاق العقاب من خصائص الوجوب"^(٥)؛ و"التأثير من خصائص ترك الواجب"^(٦) وقد قال إمام الحرمين: "لو فرض ورود الأمر الجازم من الله - سبحانه وتعالى - من غير وعيد على تركه، لما كان للحكم بالوجوب معنى معقول في حقوقنا"^(٧)، وهذا رأي جمهور الأصوليين^(٨)، منهم الغزالي ت ٥٠٥هـ في المستصفى^(٩) مستدلين عليه:

(١) اللمع بتخريج أحاديث اللمع للغماري ص ٧١.

(٢) الفائق في أصول الفقه ٣٥٩/١.

(٣) انظر: التلويح على التوضيح ١٢٤/٢.

(٤) انظر: المحصول ٣٥٥/٢، الوصول إلى الأصول ١٨٢/١-١٨٣، شرح تنقيح الفصول ص ١٦١.

(٥) شرح تنقيح الفصول ص ١٦١.

(٦) الضياء اللامع ١٩٥/١.

(٧) البرهان ٩٢/١.

(٨) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٤٩، الفائق في أصول الفقه ٣٥٩/١.

(٩) انظر: المستصفى ٦٦/١.

١- بأن ما استوى فعله وتركه في حقنا، فلا معنى لوصفه بالوجوب؛ إذ لا نعقل وجوباً إلا بأن يترجح فعله على تركه بالإضافة إلى أغراضنا، فإذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلاً^(١).

٢- ولأن استحقاق العقاب على ترك الواجب فصل ما بينه وبين الندب، وذلك لأن الوجوب والندب اشتركا في رجحان الفعل ولم يميز الوجوب إلا باستحقاق الذم أو العقاب، فإذا أسقطناه عن الاعتبار لم يبق فرق البتة^(٢).

وقد خالف في هذا كثير من الأشاعرة على رأسهم القاضي أبو بكر الباقلاني ت ٤٠٣هـ وقالوا: إذا أوجب الله تعالى علينا شيئاً وجب، ولا يشترط في تحقق الوجوب استحقاق العقاب على الترك، بل يكفي في الوجوب الطلب الجازم وترتب الذم على الترك. فليس ترتب العقاب على الترك من معقولية الوجوب^(٣). ورجع إليه إمام الحرمين فقال: "أما الواجب فقد قال قائلون: الواجب الشرعي هو الذي يستحق المكلف العقاب على تركه. وهذا بعيد عن مذهب أهل الحق في الثواب والعقاب؛ فإننا لا نرى على الله تعالى استحقاقاً، والرب تعالى يعذب من يشاء وينعم من يشاء"^(٤). وعلل القرافي اختياره لهذا الرأي بقوله: "والحق ما قاله القاضي؛ فإننا إذا دعونا وقلنا: اللهم توفنا مسلمين، فإننا نجد أنفسنا جازمة بهذا الطلب من غير رخصة في تركه، وإذا قلنا: اللهم أعطني عشرة آلاف دينار فإني أجد رخصة في أنها لو كانت خمسة لم أتألم لذلك، فالطلب هاهنا غير جازم بخلاف الأول فقد تصورنا الطلب منا في حق الله جازماً وغير جازم، مع استحالة الذم ونحوه، فإذا تصورنا الطلب الجازم بدون استحقاق الذم صح ما قاله القاضي"^(٥).

واستدلوا على ذلك:

١- بأنه لو كان من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك، لامتنع تحقق الوجوب بتحقيق العفو، وذلك باطل بجواز العفو عن أصحاب الكبائر.

٢- أن ماهية الوجوب تتحقق بالمنع من الإخلال بالفعل المطلوب، وهو ما يكفي

(١) انظر: المستصطفى ١/٦٦.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٤٩.

(٣) انظر: المحصول ١/٢٣٩-٢٤٠، شرح تنقيح الفصول ص ١٤٩، الضياء اللامع ١/١٥٤-١٥٥.

(٤) البرهان ١/٣٠٨.

(٥) شرح تنقيح الفصول ص ١٤٩.



لتحقيقه ترتب الذم على الترك، فلا حاجة إلى ترتب العقاب على الترك^(١).
والحاصل أن كلا الفريقين يرى أن من مقتضى الواجب استحقاق العقاب أو الذم على
تركه.

القاعدة الثالثة: يقتضي الواجب - عند جمهور الأصوليين - المنع من الترك، كما
قال القرافي: "الوجوب يقتضي المنع من الترك"^(٢)، وقال الهندي: "ليس بواجب ما يجوز
تركه مطلقاً لأنه ينافيه"^(٣) واستدلوا على ذلك بقولهم:

١- إن عدم جواز الترك جزء ماهية الوجوب، فإنه مركب من تحتم الفعل ومنع
الترك، فما يجوز تركه يستحيل أن يكون واجباً؛ لاستحالة أن يبقى الكل بدون
جزئه^(٤).

٢- إنه لو جاز تركه، لكان جائز الترك وممتنع الترك، وهو محال لتناقضه^(٥).
وقال الكعبي ت ٣١٩هـ وأتباعه وكثير من الفقهاء^(٦): ليس من لوازم الواجب المنع
من الترك^(٧)، مستدلين على ذلك بقولهم:

١- إنه يلزم عليه أن يكون المباح واجباً؛ فإن من فعل المباح فقد ترك الحرام،
وترك الحرام واجب، فيلزم عليه أن يكون فعل المباح واجباً.
٢- أن الصوم واجب على أصحاب الأعدار كالحائض والنفساء والمريض
والمسافر، بدليل أنه يلزمهم قضاؤه عند زوال العذر، ولو لم يكن واجباً عليهم
في وقته لما وجب عليهم بعده، وإذا ثبت وجوبه وجاز لهم تركه بالإجماع، فإن
الواجب يجوز تركه^(٨).

(١) انظر: المحصول ٢/١-٣٣٩-٣٤٠.

(٢) شرح تنقيح الفصول ص ١٥٠، وانظر: المنهاج بشرح السراج الوهاج ١/١٨٠.

(٣) الفائق في أصول الفقه ١/٣٩٥.

(٤) انظر: الضياء اللامع ١/٣٠٠.

(٥) انظر: المحصول ٢/١-٣٤٨.

(٦) انظر: التبصرة ص ٦٧، المحصول ٢/١-٣٤٩-٣٥٠.

(٧) الضياء اللامع ١/٣٠٠.

(٨) انظر: التبصرة ص ٦٩، المحصول ٢/١-٣٤٩-٣٥٠، السراج الوهاج ١/١٨٣، الضياء اللامع ١/٣٠٠.

وأجاب الجمهور عن هذا بأنه استدلال بالظواهر والأقيسة على مخالفة ضرورة العقل؛ لأنه لا يتصور الوجوب إلا بالمنع من الترك، ثم إن المباح ليس هو نفس ترك الحرام، بل بعض ما يترك به، ولا يلزم من كون الترك واجباً، أن يكون الشيء المعين الذي يحصل به الترك واجباً، إذا أمكن الترك بشيء آخر^(١)، مع أن عدداً من المحققين على أن الخلاف بين الفريقين في هذه المسألة خلاف لفظي راجع إلى صحة إطلاق اللفظ وعدمه؛ لأن التأخير حالة الذكر جائز بلا خلاف، والقضاء بعد زوال العذر واجب باتفاق^(٢).

القاعدة الرابعة: الواجب بالنظر إلى نفسه ينقسم إلى:

أولاً: واجب معين وهو ما يقتضي الزام المكلفين بفعله بعينه من غير تخيير بينه وبين غيره، مثل: صلوات الخمس المكتوبات^(٣).

ثانياً: واجب مخير وهو ما يقتضي تخيير المكلف بين خصاله الشرعية المحصورة، مثل: كفارة الحنث في اليمين، خير فيها بين الإطعام والكسوة والعتق^(٤) وهو ما يؤخذ من قوله سبحانه: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْ بِهِ؛ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا نَطَعُمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^(٥).

ثالثاً: واجب مرتب وهو ما يقتضي عدم جواز العدول عن الواجب الأول إلا عند تعذره^(٦)، يقول ابن جزي: "الواجب المرتب هو الذي لا تجزي الخصلة الثانية منه مع القدرة على الأولى، كالعتق والصيام والإطعام في كفارة الظهار"^(٧) الواردة في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ ذَلِكَ لَكُمْ تُوَعِّظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾^(٨) ﴿٣﴾ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا﴾^(٨).

(١) انظر: المحصول ٢/١، ٣٤٩/٢١، ٣٥٢.

(٢) انظر: الضياء للمع ١/١، ٣٠١-٣٠٢.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٥٢-١٥٣، الضياء اللامع ١/٣١٥.

(٤) انظر: تقريب الوصول ص ٢٢٣-٢٢٤، شرح تنقيح الفصول ص ١٥٢-١٥٣، الضياء اللامع ١/٣١٥، شرح الكوكب المنير ١/٣٤٧.

(٥) الآية "٨٩" من سورة المائدة.

(٦) شرح تنقيح الفصول ص ١٥٣.

(٧) تقريب الوصول ص ٢٢٥.

(٨) الأيتان "٣-٤" من سورة المجادلة.



القاعدة الخامسة: الواجب بالنظر إلى وقته ينقسم إلى مضيق وموسع^(١)، والأول منهما يقتضي الزام المكلفين بفعله في وقته المحدد له؛ لأن وقته لا يسع أكثر من فعله إلا من غير جنسه. مثل وجوب صوم رمضان، وأما الواجب الموسع فيسعه ويسع غيره من جنسه ولهذا فإنه يقتضي جواز فعله في أي جزء من وقته مثل وجوب الصلوات الخمس^(٢).

القاعدة السادسة: الواجب بالنظر إلى المكلف به ينقسم إلى عيني وكفائي^(٣)، والأول منهما يقتضي إلزام المكلفين بأعيانهم القيام به ولا يسقط بفعل بعضهم؛ لأنه واجب على كل مكلف كالصلاة والصيام، وأما الواجب الكفائي فيقتضي إنه إذا قام به من يكفي سقط الإثم عن الباقيين، كالصلاة على الجنائز وطلب العلم والجهاد^(٤).

القاعدة السابعة: الواجب بالنظر إلى تقديره شرعاً ينقسم إلى: محدود مقدرّ شرعاً وغير محدود ولا مقدرّ شرعاً^(٥)، والأول منهما يقتضي إلزام المكلف وطلبه منه في ذمته بحيث لا تبرأ إلا بأدائه بمقداره الذي حدده الشارع وعينه، كمقادير الزكوات، وفرائض الصلوات، وقيم المتلفات، وأما الواجب غير المحدود ولا المقدرّ شرعاً فيقتضي إلزام المكلف به وطلبه منه بغير تحديد فلا تنشغل ذمته به، ولا يطالب بقضائه بعد وقته. مثل الصدقات المطلقة، ودفع حاجات المحتاجين، وإغاثة الملهوفين، وإنقاذ الغرقى، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٦).

المطلب الثاني: أحوال تحول الواجب عن مقتضاه

إذا تقرر بما تقدم في القواعد السابقة ما الذي يقتضيه الواجب من أحكام في الأحوال المعتادة فإن ذلك لا يمنع من خروج الواجب عن مقتضاه في أحوال استثنائية يمكن ضبطها في الأحوال التالية:

-
- (١) انظر: الضياء اللامع ١/٣١٥.
 - (٢) انظر: تقريب الوصول ص ٢٢٠، شرح تنقيح الفصول ص ١٥٠.
 - (٣) انظر: الضياء اللامع ١/٣١٥، شرح الكوكب المنير ١/٣٤٧.
 - (٤) انظر: تقريب الوصول ص ٢١٥، شرح تنقيح الفصول ص ١٥٥.
 - (٥) انظر: الموافقات ١/١١٧، روضة الناظر ١/١٨٦.
 - (٦) انظر: الموافقات ١/١١٧، الواجب الموسع عند الأصوليين ص ١٠٩-١١٠.

الحالة الأولى: يتحول الواجب عن مقتضاه - من وجوب فعله - في حالة عدم القدرة عليه: عند جمهور الأصوليين، الذين رأوا أن الإمكان من شرط التكليف، وتكليف المرء بما لا يقدر عليه تكليف بالمحال، وهو غير واقع في الشريعة^(١)؛ لقوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢) ولما كان أبوهريرة - رضي الله عنه - يحدث أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: (ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم)^(٣).

ومع أن أكثر الأشاعرة خالفوا في هذه المسألة، فلم يشترطوا في التكليف الإمكان، وأجازوا التكليف بالمحال، لكنهم وافقوا الجمهور على سقوط الواجب عند العجز عنه حالة الامتثال^(٤)، ولهذا نقل القرافي الإجماع على سقوط التكليف عن العاجز، حينما قال: "العاجز غير مكلف إجماعاً"^(٥).

ثم تفرع عن هذه المسألة ما إذا سقط وجوب بعض المكلف به للعجز عنه، هل يبقى وجوب باقيه المقدور عليه أو يسقط معه؟ وذلك كما مرار موسى فيمن لا شعر له في التحلل من الإحرام، وكوجوب القيام في الصلاة لمن عجز عن الركوع والسجود، وكمن وجد ماءً لا يكفي لطهارته، وبعض صاع في الفطرة، ومن كان مقطوع بعض أطراف الغسل، ومن قدر على بعض السترة عند الصلاة ونظائر هذا كثير مما يدخل تحت القاعدة الفقهية المشهورة: الميسور لا يسقط بالمعسور، وقد قرر جمهور الأصوليين بقاء الوجوب فيه لحديث أبي هريرة - رضي الله عنه - أنف الذكر ولقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(٦) وخالف بعض الشافعية في بعض فروع القاعدة فرأوا سقوط الواجب؛ لتعلق الباقي بالساقط تعلق الشرط بالمشروط^(٧).

(١) انظر: المستصفى ٨٧/١، السراج الوهاج ٢١٨/١، شرح الكوكب المنير ٣٦١/١، الضياء للمع ٣٦٦/١.
(٢) من الآية ٢٨٦ من سورة البقرة.
(٣) أخرجه مسلم في باب وجوب اتباعه صلى الله عليه وسلم، من كتاب الفضائل، من صحيحه بشرح النووي ١٠٩/١٥.
(٤) انظر: المستصفى ٨٦/١، الإحكام للأمدى ١١١/١، السراج الوهاج ٢١٣/١، ٢١٧، ٢١٨، المحصول ٣٦٣/٢/١، الضياء للامع ٣٦٢/١.
(٥) شرح تقيح الفصول ص ٧٩.
(٦) من الآية ١٦٦ من سورة التغابن.
(٧) انظر: شرح الكوكب المنير ٣٦١/١-٣٦٢، الإحكام للأمدى ١١١/١-١١٢، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٥٩-١٦٠.



الحالة الثانية: قد يتحول الواجب عن مقتضاه - من وصف تاركه بالفسق - في حالة كون تركه عن تأويل صحيح وكان من أهله - بأن كان من المجتهدين - وفي مظانه - كأن يكون في نص فيه شبهة - لا يعتبر فاسقاً؛ لأنه اجتهد في ظني^(١).

الحالة الثالثة: قد يتحول الواجب عن مقتضاه - من ترتب العقاب على تركه - في حالة توبة العاصي وندمه واستغفاره، أو بدعاء داع له، أو بتكميل ما نقص من الفرض بنفل، وقد يسقط ما ترتب على ترك الواجب بعفو الله تعالى بفضله وكرمه إذا كان من حقوقه سبحانه، أو بعفو صاحب الحق عنه إن كان من حقوق العباد، للنصوص الدالة على العفو والمغفرة^(٢) مثل قوله سبحانه: ﴿ وَمَا أَصْبَحُكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ ﴾^(٣)، وقوله تعالى ﴿ فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾^(٤) وقد حكى القرافي الإجماع على جواز العفو بعد التوبة فقال: "كل منتم إلى شريعة الإسلام يقول بجواز العفو بعد التوبة، أما عدم الغفران مطلقاً فلم يقل به أحد"^(٥)، وخالفت المعتزلة - لاسيما البغداديين منهم - في سقوط الواجب بعفو الله سبحانه ومغفرته بغير توبة، فقالوا: "إن ذلك لا يحسن من الله إسقاطه، بل يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة"^(٦) وهذا قول مخالف للحق حملهم عليهم أصولهم الكلامية الباطلة في وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى^(٧).

وقد لاحظ الأصوليون ما يترتب على هذه الحالة فحرصوا على التحرز منها عند تعريف الواجب فأورد الهندي على من عرفه من القدماء: بما يعاقب تاركه^(٨)، بقوله: "هو غير جامع لسقوطه بالعفو أو التوبة"^(٩) ولهذا اختار المتأخرون تعريفه: بما يذم تاركه^(١٠) لما

(١) انظر: التلويح على التوضيح ١٢٤/٢.

(٢) انظر: تقريب الوصول ص ٢١٣، التلويح على التوضيح ١٢٤/٢، الفائق في أصول الفقه ٣٥٩/١، شرح مختصر الروضة ٢٦٧/١، شرح الكوكب المنير ٣٤٦/١.

(٣) الآية "٣٠" من سورة الشورى .

(٤) الآية "٣٩" من سورة المائدة .

(٥) شرح تنقيح الفصول ص ١٤٩.

(٦) شرح الأصول الخمسة ص ٦٤٤.

(٧) انظر: التلويح على التوضيح ١٢٤/٢.

(٨) انظر: البحر المحيط ١٧٦/١.

(٩) الفائق في أصول الفقه ٣٥٩/١.

(١٠) انظر: البحر المحيط ١٧٧/١.

وضّحه الرازي بقوله: "وقولنا: يذم تاركه، خير من قولنا: يعاقب تاركه، لأن الله تعالى قد يعفو عن العقاب ولا يقدر ذلك في وجوب الفعل" (١) ومرادهم بالذم ما ينبئ عن انتحاح حال الغير، وتارك الواجب - وإن عفى عنه - فالذم من الشارع لا ينفك عنه وأقله أنه يسمى عاصياً وهو ذم قطعاً، ولا يكرم مثل إكرام من أتى بالواجب وإن عفى عنه، لأن تركه الواجب يسلبه منصب العدالة (٢) وتعقب القرافي ما قاله الرازي بقوله: "إذا حد الواجب بأنه الذي يستحق تاركه العقاب على تركه، لا يرد عليه سؤال العفو الذي أورده الإمام لأن العفو لا ينافي الاستحقاق، وإنما يرد سؤال العفو على من يذكر العقاب نفسه لا استحقاقه" (٣) واختار الفقهاء - كما يقول الزركشي (٤) - للتخلص من ذلك تعريفه: "بما يستحق اللوم على تركه" (٥) وأما الشافعية فقالوا: "ما يخشى العقاب على تركه" (٦) وكل ذلك من المؤكدات على تأثير هذه الحالة في مقتضى الواجب.

الحالة الرابعة: قد يتحول الواجب عن مقتضاه - من ترتب الثواب على فعله بأن لا يستحق فاعله الثواب - في حالة لم ينو فاعله وجه الله تعالى كما يقول ابن جزي: "الثواب قد يعدم إذا عدت النية" (٧) وهو من الفروق بين النواهي والأوامر؛ لأن الأولى من باب التروك فلا تحتاج إلى نية، بخلاف الأوامر فإنها من باب الأفعال فتحتاج إلى النية، وعليه فمن ترك من المكلفين المنهي عنه سقط التكليف عنه وإن لم ينو، بخلاف المأمورات من الواجبات والمندوبات لابد فيها من نية ليتحقق الإجزاء (٨). ويستثنى من ذلك ما لم تكن الطاعة المقصود الأصلي لفعل الواجب، كالمعلق بالآخرين مثل: نفقة الزوجة والأقارب، ورد المغصوب والودائع، فإنها مجزئة مبرئة للذمة ولو بغير نية، ولا بد من قصد امتثال أمر الله فيها لمن أراد الثواب عليها (٩).

(١) المحصول بشرح نفائس الأصول ٢٣٤/١، وانظر: المنهاج بشرح السراج الوهاج ١/١٠٤، شرح تنقيح الفصول ص ٧١.

(٢) انظر: البحر المحيط ١/١٧٧.

(٣) نفائس الأصول ١/٢٦٥.

(٤) انظر: البحر المحيط ١/١٧٧.

(٥) البحر المحيط ١/١٧٧.

(٦) البحر المحيط ١/١٧٧.

(٧) تقريب الوصول ص ٢١٣.

(٨) انظر: السراج الوهاج ١/٢٢٩.

(٩) انظر: نفائس الأصول ١/٢٦٣-٢٦٤، شرح تنقيح الفصول ص ٧١، شرح الكوكب المنير ١/٣٤٩.



الحالة الخامسة: قد يتحول الواجب عن مقتضاه - من ترتب العقاب على تركه - في حالة كون الترك غير مقصود، كمن ترك الصلاة الواجبة بسبب النوم أو النسيان ثم قضاها بعده، فإن هذا يصدق عليه أنه ترك واجباً، ومع ذلك لا يعاقب لأنه من أصحاب الأعدار والموانع التي يعمل بها بقدرها لكنها لا تفوت الخطاب بالواجب أصلاً بل يبقى حتى يقضى.

أو كان الترك مؤقتاً كمن ترك الواجب الموسع - على رأي جمهور الأصوليين - في أول وقته بقصد أدائه في آخره، فإن هذا يصدق عليه أنه ترك واجباً، إذ الصلاة تجب بأول الوقت، ومع ذلك لا يعاقب لأنه أتى بها في وقتها لكنه يذم لو تركها حتى خرج وقتها. أو كان الترك إلى بدله، كمن ترك إحدى خصال الكفارة في الواجب المخير، فإن هذا يصدق عليه أنه ترك واجباً، ومع ذلك لا يعاقب لأنه أتى بغيره بدله. أو كان الترك بسبب فعل غيره له، كمن ترك صلاة الجنائز في الواجب الكفائي بفعل من يكفي، فإن هذا يصدق عليه أنه ترك واجباً، ومع ذلك لا يعاقب لحصول المقصود بفعل غيره^(١).

الحالة السادسة: قد يتحول الواجب عن مقتضاه - من ترتب العقاب على تركه - في حالة الرخص، حيث يترك الواجب لسبب اقتضى ذلك في أحوال استثنائية مع بقاء الحكم الأصلي في الأحوال المعتادة، مثل قصر الصلاة الرباعية في حالة السفر مع أن الأصل وجوب الإتمام فيما سواه، وإسقاط وجوب الصيام في رمضان للمسافر^(٢). وقد أكد ابن جزى بأن الواجب يترك بلا عقاب في الرخص، فقال: "أما الرخصة فهي إباحة فعل المحرم، أو ترك الواجب لسبب اقتضى ذلك"^(٣).

الحالة السابعة: يتحول الواجب المخير عن مقتضاه - من وجوب اختيار بعض خصاله - فيكون نفلًا في حالتيه:

الأولى: عند من يرى أن الواجب فيه معين عند الله تعالى فإن صادفه المكلف فذاك وإن فعل غيره فهو نفل يسقط به الفرض، وهذا القول يُسمى مذهب التراجم لأن كلاً

(١) انظر: قواطع الأدلة ص ٩٦-٩٧، السراج الوهاج ١/١٠٤، شرح الكوكب المنير ١/٣٤٧-٣٤٨، ٢٧٦.

(٢) انظر: المستصفى ١/٩٧، الإحكام للأمدى ١/١٣٢-١٣٣، شرح الكوكب المنير ١/٤٧٨.

(٣) تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٢٣٧.

من الأشاعرة والمعتزلة يرويه عن الآخر مع إنكاره له^(١) ولهذا قال ابن السبكي ت
٧٧١هـ: "وعندي أنه لم يقل به قائل" (٢).

والثانية: إذا فعل المكلف - بنفسه إن أمكن أو بوكلاء - جميع الخصال المخير
فيها مرتبة، فالواجب الأول وبقيتها يتحول إلى النفل، لأن الأول أسقط الوجوب إجماعاً
وبقية الخصال لم تصادف وجوباً في الذمة، أما أن فعلها جملة واحدة - مثل أن يبقى على
المكلف صوم يوم ووكل في الإطعام والعتق، أو يحنث في اليمين فيوكل شخصاً
يُطعم وآخر يكسو ويعتق هو في وقت واحد - فرأى بعض الأصوليين - كالقرافي (٣) -
أنه يثاب على القدر المشترك، وهو ثواب الواجب. وقال غيره: إنه يثاب ثواب أعلاها إن
تفاوتت، لأن ثواب الواجب أكثر من ثواب الندب، فانصرف الواجب إلى أعلاها دون أدناها
ليكثر ثوابه، وإن تساوت فتواب إحداها لا بعينه (٤).

الحالة الثامنة: يتحول الواجب المرتب عن مقتضاه فيكون مخيراً في حالة شق على
المكلف فعل الأول من خصال الواجب المرتب - مثل خصال كفارة الظهار - مشقة
تسقط الوجوب فقط فإنه يتحول إلى واجب مخير، مثل من شق عليه الصيام لأنه يضره،
ولو حمل على نفسه فصام أجزاءه، فهو في هذه الحال مخير بين الصوم والإطعام،
ويكون أثر المشقة في إسقاط خصوص الصوم وتعيينه، ويبقى الواجب واحداً لا بعينه (٥).
ثم إن الأصل إباحة الجمع بين الأشياء المأمور بها على الترتيب، كالجمع بين
الوضوء والتميم في الطهارة، وقد يستحب، كالجمع بين خصال كفارة الظهار من العتق
والكسوة والإطعام والصيام؛ لأنها مصالح وقربات يكثر أجرها بجمعها، وقد يحرم
الجمع إذا نهى الشرع عنه مثل الجمع بين أكل المذكي والميتة في حالة المخمصة.

(١) انظر: المحصول ٢/٢١٧، الضياء اللامع ١/٣١٦، شرح الكوكب المنير ١/٣٨٢.

(٢) الإبهاج شرح المنهاج ١/٨٦.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٥٣.

(٤) انظر: قواطع الأدلة ١/٩٧، الضياء اللامع ١/٣١٨، الإبهاج شرح المنهاج ١/٨٧ - ٨٨، شرح الكوكب
المنير ١/٣٨٢.

(٥) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٥٣، الإبهاج شرح المنهاج ١/٩٧.



وتزويج المرأة من كفوئين، وتولية حكم الأمة لعدلين^(١). وقد قصد القرافي هذه الحالة بقوله: "الأشياء المأمور بها على الترتيب أو على البديل قد يحرم الجمع بينها"^(٢).

الحالة التاسعة: يتحول الواجب الموسع عن مقتضاه فيكون مضيقاً في حالة أنه غلب على ظن المكلف به فواته لسبب متوقع - كإغماء أو جنون أو حيض في أثناء الوقت أو كبر أو مرض مانع أو هلكة - فإنه يتحول في حقه إلى واجب مضيق في رأي أكثر الأصوليين بل نقل عدد منهم الإجماع عليه^(٣). مثلما يقول الأمدي: "اتفق الكل في الواجب الموسع على أن المكلف لو غلب على ظنه أنه يموت بتقدير التأخير عن أول الوقت فأخره أنه يعصي وإن لم يموت"^(٤) وصرح حلولوت ٨٩٨هـ بالتحول فقال: "اتفق الجمهور - المثبتون للوقت الموسع - على أن من أدرك الوقت وغلب على ظنه الموت في جزء منه - كالمستحضر للقتل بعد الزوال - أن الوقت بالنسبة له صار مضيقاً ولا يحل له التأخير"^(٥).

وقد اعتبروا أن المكلف المتأخر في أداء الواجب - بعد تحول وقته إلى مضيق في حقه - يعدّ عاصياً ويأثم بتأخيره دون عذر؛ لتضييقه عليه بظنه^(٦). ثم اختلفوا فيمن تخلف ظنه وتمكّن من أداء الواجب في وقته فذهب أكثرهم إلى أنه أداء؛ لصدق حد الأداء عليه، ولا عبرة بالظن السابق؛ لأنه قد تبين خطؤه فزال حكمه. وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني ومال إليه الأمدي وبعض الشافعية إلى أنه يعتبر قضاءً؛ لأن وقت الواجب في حقه صار مضيقاً وأن الوقت قد خرج بحسب ظنه، فصار قضاءً. وقد تعقبه الجمهور بأن من ظهر له خلاف ظنه لم يكن له أثر في الأحكام الشرعية؛ لأنّ المعبر هو الظن الذي لم يتبين خطؤه، لا مطلق الظن^(٧).

(١) انظر: المحصول ٢٨٢/٢-٢٨٤، الفائق في أصول الفقه ٣٧٢/١-٣٧٤، الإبهاج شرح المنهاج ٩٢/١.
(٢) شرح تنقيح الفصول ص ١٥٩.
(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ٣٧٢/١، مسلم الثبوت ٨٦/١.
(٤) الإحكام ١٠٩/١.
(٥) الضياء اللامع ٣٢٦/١-٣٢٧.
(٦) انظر: تقريب الوصول ص ٢٢٠، الضياء اللامع ٣٢٦/١-٣٢٧، شرح تنقيح الفصول ص ١٥٠، شرح الكوكب المنير ٣٧٢/١، مسلم الثبوت ٨٦/١.
(٧) انظر: المستصفي ٩٥/١، الإحكام للأمدي ١٠٩/١، الضياء اللامع ٣٢٦/١-٣٢٧، شرح الكوكب المنير ٣٧٢/١-٣٧٣، السراج الوهاج ١٢٥/١-١٢٧.

ومن الأصوليين - كصاحب فواتح الرحموت ت ١١٨٠هـ - من خالف الجمهور ورد دعوى الاتفاق، فلم يوافق على اعتبار تأخر المكلف - في تلك الحالة - عصيانياً ولم يحكم عليه بالإثم؛ بناء على قاعدة الحنفية في أن الوجوب متعلق بآخر الوقت فكيف يعصي بترك ما لم يكن واجباً عليه؟! والإثم إنما يكون بترك الواجب قصداً وليس هذا من قبيل القصد. والموانع المفاجئة لا تدخل تحت استطاعة المكلف ومقدوره وعلمه^(١).
 الحالة العاشرة: يتحول الواجب الكفائي عن مقتضاه - من وجوب أدائه على جماعة من المكلفين بحيث إذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين، وإذا تركوه جميعاً أثموا^(٢) - فيكون واجباً عينياً في الأحوال التالية:

أولاً: يتعين الواجب الكفائي إذا لم يوجد من الأمة من يكفي لأدائه عند من قدر على تكميله، كما لو داهم العدو المسلمين في ديارهم، ولم يكن بإمكان القائمين بالدفاع والقتال صدّ العدو عن المسلمين، تعيّن على كل مسلم مكلف قادر أن يساهم في الدفاع بما يستطيعه حتى يتحقق صد العدو، وكما لو رأى شخص غريقاً وكان بإمكانه إنقاذه، أصبح إنقاذه له واجباً عينياً عليه^(٣).

ثانياً: يتعين الواجب الكفائي في حق المكلف القادر إذا غلب على ظنه أن غيره لم يقر به^(٤)؛ وذلك لأن مناط التكليف فيه على حصول ظن المكلف غالباً، كما جاء في معراج المنهاج: "مناطق التضييق في هذا النوع والتوسعة غلبة الظن"^(٥)؛

- فتارة يكون واجباً على كل واحد من المكلفين، كما إذا ظنوا أن غيرهم لم يصل على ميت حاضر.
- وتارة لا يجب على واحد منهم، كما إذا ظن كل واحد من طوائف المسلمين أنه قد صلى على ميت من يكفي.

(١) انظر: فواتح الرحموت ٨٦/١.

(٢) انظر: تقريب الوصول ص ٢١٥، شرح تنقيح الفصول ص ١٥٧، شرح الكوكب المنير ٣٧٦/١، فواتح الرحموت ٦٥/١.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٥٧.

(٤) انظر: المحصول ٣١١/٢/١، المنهاج بشرح السراج الوهاج ١٦٠/١، شرح تنقيح ص ١٥٦، الضياء اللامع ٣٣٠/١.

(٥) معراج المنهاج ٩٠/١.

• وتارة يجب على بعض المكلفين دون بعضهم، كما إذا ظن بعضهم أن غيرهم أتى به وظن آخرون أن غيرهم ما أتى به (١).

وقد شرح ذلك القرافي بقوله: "لا يشترط في فرض الكفاية تحقق الفعل بل ظنه، فإذا غلب على ظن هذه الطائفة أن تلك فعلت سقط عن هذه، وإذا غلب على ظن تلك الطائفة إن هذه فعلت سقط عنها، وإذا غلب على ظن طائفتين فعل كل واحدة منهما سقط عنهما، أصل التكليف أن لا تكون إلا بالعلم لقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (٢) وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (٣) غير أنه لما تعذر حصول العلم في أكثر الصور أقام الشرع الظن مقامه لغلبة صوابه وندرة خطئه فأنيطت به التكليف" (٤).

ثالثاً: يتعين الواجب الكفائي على المكلف إذا أمره به ولي أمر المسلمين عند جمع من الأصوليين، ورأوا أنه ليس له استنابة غيره ولا أجره له، وذلك كما لو أمر ولي الأمر شخصاً بتجهيز ميت تعيّن عليه أو عين طائفة للجهاد في سبيل الله تعيّن عليهم، واستثنى بعضهم القضاء فأجازوا لمن أسند إليه الامتناع عنه بل والفرار منه بخلاف غيره من فروض الكفاية لعظيم خطره (٥).

رابعاً: يتعين الواجب الكفائي ويأثم كل المكلفين عيناً إذا اتفقوا على ترك الواجب الكفائي؛ لأن تعطيله من الجميع بمثابة تعطيل الواحد فرض العين، ولذا لو اتفقوا على ترك فرض كفاية قوتلوا (٦)، يقول ابن جزوي عنه: "إذا تواطأ الجميع على تركه أثموا" (٧).

خامساً: يتعين الواجب الكفائي بالشروع فيه عند الشافعية على الأصح وهو المذهب عند الحنابلة وبعض الأصوليين أن الواجب الكفائي يتحول إلى واجب عيني بالشروع فيه، وذلك كالجهاد الكفائي يتعيّن بحضور الصف، وكالصلاة على الميت

(١) انظر: السراج الوهاج ١٦٠/١-١٦١، شرح تنقيح الفصول ص ١٥٦، مناهج العقول ١/١٢٥.

(٢) من الآية "٣٦" من سورة الإسراء.

(٣) من الآية "٢٨" من سورة النجم.

(٤) شرح تنقيح الفصول ص ١٥٦.

(٥) انظر: الضياء اللامع ١/٣٢٧-٣٢٨.

(٦) انظر: البحر المحيط ١/٢٤٦، مناهج العقول ١/١٢٦، فواتح الرحموت ١/٦٣.

(٧) تقريب الوصول ص ٢١٥.

تتعيين بالشروع فيها^(١)، وخصّ بعض الأصوليين ذلك بهاتين المسألتين فقط^(٢)، وقد نقل القرافي: "أنّ اللاحق بالمجاهدين وقد سقط عنه الفرض يقع فعله فرضاً بعد ما لم يكن واجباً عليه، وطرد غيره من العلماء: في سائر فروض الكفاية... معلاً لذلك بأن مصلحة الوجوب لم تتحقق ولم تحصل إلا بفعل الجميع، فوجب أن يكون فعل الجميع واجباً ويختلف ثوابهم بحسب مساعيهم"^(٣).

وخالف في هذا بعض الأصوليين من الحنابلة وغيرهم فرأوا أن الواجب الكفائي لا يلزم بالشروع فيه^(٤)، واختاره حلوله بقوله: "الأقرب عندي: أنه لا يتعين بالشروع إن كان هناك من يقوم به؛ لأن المقصود حصول الفعل من غير نظر بالذات إلى فاعله"^(٥)، وعللوا لزوم الجهاد عند حضور الصف بما يترتب على عدم التعيين من كسر قلوب الجند، وعللوا لزوم صلاة الجنّاة لمن شرع فيها بما يترتب على عدمه من هتك حرمة الميت^(٦).

* * *

(١) انظر: جمع الجوامع بحاشية العطار ١/٢٤٠، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٧٥-١٧٦، شرح الكوكب المنير ١/٣٧٨.

(٢) انظر: الضياء اللامع ١/٣٢٦-٣٢٨، القواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٨، الحكم التكليفي للبيانوني ص ١٠١.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ١٥٨، وانظر: الضياء اللامع ١/٣٢٩-٣٣٠.

(٤) انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٨.

(٥) الضياء اللامع ١/٣٢٧.

(٦) انظر: الضياء اللامع ١/٣٢٦-٣٢٨، الحكم التكليفي للبيانوني ص ١٠١.

المبحث الثالث

مقتضى المندوب و أحوال تحوله عنه

أبين في هذا المبحث - بإذن الله - مقتضى المندوب الأصلي، ثم أوضح الأحوال التي يتحول فيها عنه في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: مقتضى المندوب

شرح الأصوليون مقتضى المندوب في الأحوال المعتادة مما يمكن بسطه من خلال القواعد التالية:

القاعدة الأولى: يقتضي المندوب إيجاد الفعل على غير وجه الجزم، مثلما قال الهندي: "إن اقتضى الفعل جازماً فهو الوجوب أو غير جازم فالندب" (١).

القاعدة الثانية: يقتضي المندوب وصف فاعله بالطاعة واستحقاقه المدح في الدنيا والثواب في الآخرة من غير عقاب على تركه ولا ذم (٢)، مثلما يقول البيضاوي عنه: "ما يحمد فاعله، ولا يذم تاركه" (٣)، ويؤكد القرافي أن هذه قاعدة المندوب حينما قال: "لتعذر الأثر في نفسه في المندوب" (٤) وقد استشهد ابن برهان ت ٥١٨هـ (٥) على صحة ذلك بقصة الأعرابي حين سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الإسلام، فقال صلى الله عليه وسلم: (خمسة صلوات في اليوم والليله. فقال: هل علي غيرها؟ قال: لا إلا أن تطوع... فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أفلح إن صدق) (٦).

(١) الفائق في أصول الفقه ١/٣٥٩، وانظر: تقريب الوصول ص ٢١٢.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ١/١١٩، الواضح لابن عقيل ١/٣٠، شرح تنقيح الفصول ص ٧٩، الوصول إلى الأصول ٧٦١/٠، شرح مختصر الروضة ١/٣٥٣، الضياء اللامع ١/١٩٥، شرح الكوكب المنير ١/٣٤٦.

(٣) المنهاج بشرح السراج الوهاج ١/١٠٦.

(٤) شرح تنقيح الفصول ص ١٢٩.

(٥) انظر: الوصول إلى الأصول ١/٧٦.

(٦) هذا حديث صحيح أخرجه الشيخان وغيرهما من حديث طلحة بن عبيدالله رضي الله عنه، وقد أخرجه عنه البخاري في باب الزكاة من الإسلام، من كتاب الإيمان، من صحيحه ١/١٧، وباب وجوب صوم رمضان، من كتاب الصوم، من الصحيح ٢/٢٢٥، وأخرجه عنه مسلم في باب بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام، من كتاب الإيمان، من صحيحه بشرح النووي ١/١٦٦-١٦٧.

وخالف - في نفي العقوبة في حق من ترك المندوب - القاضي أبو بكر الباقلاني^(١) ووافق بعض الشافعية - كأبي إسحاق الإسفراييني ت ٤١٨هـ^(٢) - وبعض الحنابلة - كابن عقيل وابن قدامة والطوفي^(٣) - وقالوا: بل يستحق تاركه العقوبة، وهي الحرمان من الثواب، والحرمان منه عقوبة لما يسببه من الألم والحزن الداخل على القلب^(٤).
وظاهر أن الخلاف بين الفريقين لفظي؛ فإن الفريقين متفقان على أن تارك المندوب لا يستحق الثواب، وأنه لا يعاقب عليه في الآخرة وإنما خلافهم في تسمية ما يجده تارك المندوب من حسرة وندم عقوبة^(٥).

القاعدة الثالثة: يقتضي المندوب جواز الترك بلا بدل^(٦)، مثلما يقول الهندي عنه: "تركه جائز مطلقاً"^(٧).

القاعدة الرابعة: المندوب بالنظر إلى المكلف به ينقسم إلى عيني وكفائي، والأول منهما يقتضي الطلب من المكلفين بأعيانهم طلباً غير جازم، بحيث يبقى طلب الامتثال لأمر الاستحباب بفعله من بعض المكلفين على حاله في حق بقيتهم، مثل: الوتر - عند الجمهور - وصيام الأيام الفاضلة وصلاة العيدين والسنن الرواتب بعد الصلاة والطواف في غير النسك والصدقات.

وأما المندوب الكفائي فيقتضي طلب فعله ممن يكفي، بحيث يتحقق الامتثال لأمر الاستحباب بفعل من يكفي، وتنقطع دلالة النص على الاستحباب فيما زاد على ذلك، ولا يبقى مستحباً بل داخلياً في حيز المباح وغيره، مثل: الأذان والإقامة والتشميت وإلقاء

(١) انظر: الإحكام للآمدي ١٢١/١، الوصول إلى الأصول ٧٦/١، شرح مختصر الروضة ٢٦٤/١، البحر المحيط ٢٨٩/١، شرح الكوكب المنير ٤٠٥/١.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ١٢١/١، الوصول إلى الأصول ٧٦/١، البحر المحيط ٢٨٩/١.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ٢٤٨/١ - ٢٤٩، شرح الكوكب المنير ٤٠٥/١.

(٤) انظر: الإحكام للآمدي ١٢١/١، الوصول إلى الأصول ٧٦/١.

(٥) انظر: الوصول إلى الأصول ٧٧/١، شرح مختصر الروضة ٢٦٤/١.

(٦) انظر: شرح مختصر الروضة ٣٥٣/١ - ٣٥٤.

(٧) الفائق في أصول ٤٢٥/١.



السلام وما يفعل بالميت مما يندب إليه فهذه على الكفاية^(١)، يقول القرافي: "إن الندب يوصف بالكفاية وأكثر الناس إنما يتخيلون ذلك في الفروض الواجبة"^(٢) وإثبات ذلك هو المشهور عند الأصوليين^(٣) خلافاً للقفال الشاشي من الشافعية ت ٣٦٥ هـ الذي كان ينكر هذا النوع من المندوب، ويقول: "لم نر في أصول الشرع سنة على الكفاية بحال"^(٤).
القاعدة الخامسة: المندوب بالنظر إلى وقته قد يكون على الفور والتراخي، والأول منهما يقتضي استحباب فعله على المكلفين في وقته المحدد له إن كان له وقت معين مثل تحية المسجد والوتر والسنن الرواتب وصيام الأيام الفاضلة والطواف في غير النسك والصدقات.

وأما المندوب على التراخي فيستحب فعله على المكلفين من غير اشتراط الفورية كما في قراءة القرآن وصدقة التطوع، ومن الأصوليين من خالف في وقوع التراخي في المندوب^(٥)، وقال: "أن التراخي معناه لا يَأْتُمُّ بالتأخير، وذلك كمتعذر في المندوب، لتعذر الإثم في نفسه في المندوب، وجوابه: أنه قد يندب على التراخي كما في صدقة التطوع، وقد يكون على الفور كما في تحية المسجد"^(٦).

المطلب الثاني: أحوال تحول المندوب عن مقتضاه

إذا تقرر بما تقدم في القواعد السابقة ما الذي يقتضيه المندوب من أحكام في الأحوال المعتادة فإن ذلك لا يمنع من خروج المندوب عن مقتضاه في أحوال استثنائية يمكن ضبطها في الأحوال التالية:

الحالة الأولى: يتحول المندوب عن مقتضاه - من طلب الفعل على وجه غير جازم - بعد الشروع فيه فيصبح واجباً عند جمهور الحنفية مطلقاً^(٧) وعند المالكية في سبعة

(١) انظر: تقريب الوصول ص ٢١٦ - ٢١٧، الضياء اللامع ١/٣٢٨، شرح تنقيح الفصول ١٥٨ - ١٥٩، البحر المحيط ١/٢٩١ - ٢٩٢، تشنيف المسامع ١/٢٥٧، القواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٧، شرح الكوكب المنير ١/٣٧٤ - ٣٧٥.

(٢) شرح تنقيح الفصول ص ١٥٨.

(٣) انظر: البحر المحيط ١/٢٩٢.

(٤) البحر المحيط ١/٢٩٢.

(٥) انظر: البحر المحيط ٢/٤٠٠.

(٦) شرح تنقيح الفصول ص ١٢٩.

(٧) انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري ٢/٥٧٠ - ٥٧٥، أصول السرخسي ١/١١٥ - ١١٦، التوضيح على التلويح ٢/١٢٥، كشف الأسرار للنسفي ١/٥٨٨ - ٤٦٠، الكافي شرح البزدوي ٣/١١٧١ - ١١٧٤، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١٣٨ - ١٣٩.

مسائل هي: الحج والعمرة المندوبين، وطواف التطوع، والصلاة والصيام المندوبين، والإتمام والاعتكاف^(١)، قال القرافي: "وما عدا هذه السبعة مواطن لا أعلم فيه خلافاً"^(٢)؛ مستدلين على مذهبهم في تحول المندوب بالشروع بما يلي:

١- قوله تعالى ﴿وَلَا تُبْطَلُوا أَعْمَلَكُمْ﴾^(٣)، فقد نهت هذه الآية عن إبطال العمل، فوجب

الإتمام بعد الشروع فيه؛ صيانة للمؤدى عن البطلان، ووجب القضاء بالإفساد؛ لأن ما وجب في الذمة يبقى مضموناً بالمثل عند الفوات.

٢- لقوله عليه الصلاة والسلام في قصة الأعرابي المتقدمة - حين سأله: (يا رسول

الله أخبرني ماذا فرض الله عليّ من الصلاة؟ قال: خمس صلوات في اليوم واللييلة. قال: هل عليّ غيرهن؟ قال: لا إلا أن تطوع) فإن مفهومه إيجاب التطوع والنفل عليه بعد الشروع فيه.

٣- لأن سبب وجوب العبادات، كون العبد مخلوقاً لله تعالى، كما قال سبحانه:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٤)، غير أنه تعالى رحم عباده، وعيّن

لبعض العبادات أوقاتاً معينة، وفوّض تعيين ما عداها إلى العباد؛ إذ لو عيّن الأوقات كلها للعبادات الواجبة، وكلفهم على التضييق لتقاعد الناس عن معاشهم، فإذا عيّن العبد وقتاً للعبادة - إما بالنذر أو بالشروع - عمل الدليل الموجب عمله؛ لأن ذلك يدل على فراغه لهذه العبادة.

٤- قياساً على النذر، فإن الوفاء به واجب؛ صيانة لإيجابه عبادة لله تعالى بالقول،

فلأن يجب بالشروع فيه - وهو فعل - أولى^(٥).

(١) انظر: نفائس الأصول ٤/ ١٥٢٧-١٥٢٨.

(٢) نفائس الأصول ٤/ ١٥٢٨.

(٣) من الآية "٣٣" من سورة محمد.

(٤) الآية "٦٣" من سورة الذاريات.

(٥) انظر أدلة هذا الفريق في: أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٥٧٠-٥٧٥، أصول

السرخسي ١/ ١١٥-١١٦، التوضيح على التلويح ٢/ ١٢٥، الكافي شرح البزدوي ٣/ ١١٧١-١١٧٤، فوائح

الرحموت ١/ ١١٥-١١٦.



وخالفهم جمهور الشافعية والحنابلة^(١) فذهبوا إلى أن المندوب لا يلزم بالشروع فيه، مستدلين بما يلي:

١- أن النبي - ﷺ - كان ينوي صوم التطوع ثم يفطر، فيما روته: (عائشة أم المؤمنين قالت: دخل عليّ النبي - ﷺ - ذات يوم فقال: هل عندكم شيء؟ فقلنا: لا، قال: فأني صائم، ثم أتانا يوماً آخر، فقلنا: يا رسول الله أهدي لنا حيس^(٢)، فقال: أرينيه، فلقد أصبحت صائماً فأكل)^(٣) وهو نص صريح في أن المندوب لا يلزم بالشروع فيه.

٢- قال ﷺ: (الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر)^(٤)، وهو كسابقه نص صريح في أن المندوب لا يلزم بعد الشروع فيه.

٣- أنه لو وجب بذلك لناقض أصل ندييته؛ فإنّ المندوب يجوز تركه، والواجب لا يجوز تركه، فالجمع بينه وبين جواز الترك متناقض.

٤- أن حقيقة الندب أنه غير لازم، حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، فيجب أن يبقى كذلك بعد الشروع، ولا يصير لازماً؛ لأن حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع، ولهذا يؤدي بنية النفل، لا بنية إسقاط الواجب، ولو صار فرضاً

(١) انظر: المحصول ٢٨١/٢٨١-٣٥٥-٣٥٦، التحصيل من المحصول ١/٣١٤، المغني لابن قدامة ٤/٤١٠-٤١٢، نفائس الأصول ٤/١٥٢٧-١٥٣٠، الفائق في أصول الفقه ١/٤٢٩-٤٣٠، المسودة ص ٥٣، البحر المحيط ١/٢٨٩-٢٩٠، تشنيف المسامع ١/١٦٩-١٧٤، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/١٢٧-١٣٢.

(٢) الحيس - بفتح الحاء المهملة - في الأصل هو الخلط، ومعناه هنا الأقط، والتمر يخلطان بالسمن والأقط. انظر: شرح النووي لصحيح مسلم ٨/٣٤، المجموع المغيث في غريب القرآن والحديث للأصفهاني ١/٥٣٣.

(٣) هذا حديث صحيح أخرجه عنها مسلم وغيره واللفظ له في باب جواز صوم النافلة بنية من النهار قبل الزوال، من كتاب الصيام، من صحيحه بشرح النووي ٨/٣٤.

(٤) هذا حديث أم هانئ - رضي الله عنها - الذي صححه الحاكم والذهبي والعجلوني وغيرهم، وقد أخرجه الترمذي عنها في باب ما جاء في إفطار الصائم المتطوع، من أبواب الصوم، من الجامع بشرح التحفة ٣/٣٥٦-٣٥٧، وأخرجه عنها الدار قطني في باب تبييت النية من الليل، من كتاب الصيام، من سننه ٢/١٧٥، وأخرجه الحاكم في باب صوم التطوع، من كتاب الصوم، من المستدرک ١/٤٢٩، وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، ووافقه الذهبي، فقال عنه: "صحيح وما عارض هذا لم يصح"، وأخرجه البيهقي في باب صيام التطوع والخروج منه قبل تمامه، من كتاب الصيام، السنن الكبرى ٤/٢٧٦-٢٧٧، وأخرجه أحمد في المسند ٦/٣٤١، ٣/٤٢٣، ٤/٤٢٤، والطبراني في المعجم الكبير ٨/٢٤٤، وقال عنه العجلوني في كشف الخفاء ومزيل الإلباس ٢/٢٦: "حديث صحيح".

بالشروع لما كان كذلك^(١).

الحالة الثانية: يتحول المندوب عن مقتضاه - من عدم ذم تاركه ولا تأثيمه - في حالة تركه من الكل، فما كان مطلوباً على سبيل الندب بالنظر إلى جزئياته أي أحاده فهو واجب بالنظر إلى كليه، وهو ما يؤخذ من مقولة الشاطبي ت ٧٩٠ هـ في الموافقات: "إذا كان الفعل مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل"^(٢) كما لو اتفق أهل بلد جميعاً على ترك مندوب - كصدقة التطوع أو الوتر وغيرها من النوافل الرواتب - لحقهم الذم وأثموا وأجبروا عليه ولو بالقتال^(٣)، وقيل: ليس الذم وما معه لأجل ترك المندوب وتحوله إلى واجب بل للاستهانة بما صار من شعائر الدين^(٤).

الحالة الثالثة: يتحول المندوب عن مقتضاه - عدم ذم تاركه ولا تأثيمه - عند الحنفية فيما واظب عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - فلم يتركه إلا لعذر، كالأذان والإقامة، ويخصونه باسم السنة^(٥)، ويرون أنها تصير بمنزلة الواجب ويتحول تركه إلى مكروه كراهة تحريم ويستحق تاركه الإساءة^(٦)، وقد وافقهم بعض المالكية والشافعية في شيء من ذلك فرأوا أن من ترك السنة المؤكدة - كالسنن الرواتب - استحق التأثيم وردت شهادته^(٧)، قال حلولو: "مع أن التأثيم من خصائص ترك الواجب"^(٨).

الحالة الرابعة: يتحول المندوب الكفائي عن مقتضاه - من طلب فعله ممن يكفي - فيكون عينياً - في وجهه عند الشافعية وغيرهم^(٩) - إذا لم يوجد من يكفي أو بالشروع فيه أو بأمر الإمام، ومثلوا لذلك بما إذا أمرهم بالاستسقاء في الجذب فإنه تجب طاعته،

(١) انظر: المحصول ٢/١-٣٥٥-٣٥٦، التحصيل من المحصول ١/٣١٤، المغني لابن قدامة ٤/٤١٠-٤١٢، فنائس الأصول ٤/١٥٢٧-١٥٣٠، الفائق في أصول الفقه ١/٢٩-٤٣٠، البحر المحيط ١/٢٨٩-٢٩٠، تشنيف المسامع ١/١٦٩-١٧٤، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/١٢٧-١٣٢.

(٢) الموافقات ١/٩٤.

(٣) انظر: الموافقات ١/٩٤، الضياء اللامع ١/٣٢٨-٣٢٩، السراج الوهاج ١/١٠٧.

(٤) انظر: السراج الوهاج ١/١٠٧.

(٥) انظر: ميزان الأصول ص ٣٤.

(٦) انظر: بذل النظر ص ١٠٧، التلويح على التوضيح ٢/١٢٤، الحكم التكليفي للبيانوني ص ١٦٣-١٦٤.

(٧) انظر: الموافقات ١/٩٤، الضياء اللامع ١/١٩٥، البحر المحيط ١/٢٨٤-٢٨٥.

(٨) الضياء اللامع ١/١٩٥.

(٩) انظر: تشنيف المسامع ١/٢٥٧، البحر المحيط ١/٢٩٠، شرح تنقيح الفصول ص ١٥٨.



وكذا لو أمرهم بصيام ثلاثة أيام من الاستسقاء أو صلاة العيد وجب امتثال أمره. وقد خالف في هذا جمع من الأصوليين من الشافعية وغيرهم^(١).

الحالة الخامسة: يتحول المندوب عن مقتضاه - من جواز فعله على الفور أو التراخي

- فيكون مندوباً على التراخي كما لو ظهرت مصلحة في تأخير صدقة التطوع. وقد يكون له سبب معين يفوت به التراخي فيكون على الفور كما في تحية المسجد^(٢).

الحالة السادسة: يتحول المندوب عن مقتضاه - من جواز تركه مطلقاً- في حالة

النذر حيث تتحول بها جميع المندوبات إذا نُذرت فتصير واجبة^(٣).

الحالة السابعة: يتحول المندوب عن مقتضاه - من جواز تركه - في حالة كونه

وسيلة إلى واجب، بحيث لا يتم إيقاع الواجب إلا به وكان مقدوراً عليه - مثل طلب الماء للطهارة والسفر للحج - فإنه يصير واجباً عند جمهور الأصوليين؛ لتوقف الواجب عليه، مثلما يقول ابن جزّي: "الوسيلة للواجب واجبة، كالسعي إلى صلاة الجمعة، والوسيلة إلى الحرام حرام، وكذلك سائر الأحكام"^(٤). خلافاً لكثير من المعتزلة الذي قالوا: لا يجب لأن الأمر الشرعي ما اقتضى إلا تحصيل المقصد، أما الوسيلة فلا، ولأنه إذا ترك المقصد - كصلاة الجمعة والحج - فإنه يعاقب عليه، أما ترك الوسيلة - سواء كانت مندوبة أو مباحة مثل المشي إلى الجمعة أو الحج - فلم يدل دليل على أنه يعاقب عليها مع عقابه على المقصد، وإذا لم يستحق عقاباً عليه لم يكن واجباً^(٥).

الحالة الثامنة: يتحول المندوب عن مقتضاه - من جواز تركه - في حجة الإسلام

وعمرته - عند الشافعية - في حق من نوى به النفل، حيث تلغوية النفل ويكون مؤدياً للفرض بعزيمة أصل النية. واحتجوا: أن ذلك نوع سفهه، فالحج والعمرة لا يتأدى إلا بتحمل المشقة وقطع المسافة، ولهذا لم يجب في العمر إلا مرة، فنية النفل قبل أداء الفرض

(١) انظر: البحر المحيط ٢٩٠/١، تشنيف المسامع ٢٥٧/١، شرح تنقيح الفصول ١٥٨-١٥٩.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٢٩.

(٣) انظر: نفاثات الأصول ٢٤٨/١، البحر المحيط ٢٩٠/١.

(٤) تقريب الأصول ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٥) انظر: البرهان ٢٥٧/١، المستصفى ٧١/١، التمهيد لأبي الخطاب ٣٢١/١-٣٢٥، المحصول ٢٢٢/٢، شرح تنقيح الفصول ص ١٦٠-١٦١، المسودة ص ٥٤، شرح مختصر الروضة ٣٣٥/١-٣٣٦، السراج الوهاج ١٦٧/١، مسلم الثبوت ٩٧/١.

تكون سفهاً. والسفيه محجور عليه، ولكن بإلغاء نية النفل لا ينعدم أصل نيته الحج؛ لأن الصفة تنفصل عن الأصل في هذه العبادة، ألا ترى أنه بإنعدام صفة الصحة لا ينعدم أصل الإحرام^(١). خلافاً للحنفية الذين رأوا أن الفرض لا يتأدى بنية النفل، فلو نوى الحاج لأول مرة نفلاً وقع نفلاً، ولا ينصرف إلى الفرض، واحتجوا: بأن وقت أداء النفل وأداء الفرض في الحج غير مختلف فتصح منه العزيمة على أداء النفل فيه، وبه تنعدم العزيمة على أداء الفرض، وبدون العزيمة لا يتأدى^(٢).

الحالة التاسعة: يتحول المندوب عن مقتضاه - من الحث على فعله - في حالة كونه صار شعاراً للمبتدعة عند الحسن بن الحسين بن أبي هريرة من الشافعية ت ٣٤٥ هـ قال الزركشي: "ولهذا ترك الترجيع في الأذان والجهر بالبسملة والقنوت في الصباح والتختم في اليمين وتسطيع القبور"^(٣) واختار رأي الغزالي فقال: "إن من تشبه بقوم فهو منهم، وبهذه العلة نقول: بترك السنة مهما صارت شعاراً لأهل البدعة خوفاً من التشبه بهم"^(٤) وقد احتج أصحاب هذا الرأي بأن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - كان يقول في شأن الجنائز: (إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قام ثم قعد)^(٥) وذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام: (كان إذا اتبع جنازة، لم يقعد حتى توضع في اللحد. فعرض له حبرٌ من اليهود فقال: هكذا صنع يا محمد، فجلس رسول - صلى الله عليه وسلم - وقال: خالفوهم)^(٦).

وأما غيرهم فلم يترك المندوب إليه في السنة الصحيحة لمجرد كونه صار شعاراً للمبتدعة، وأجابوا عن استدلالهم بالحديث: بأنه لو صح فلا دليل عليه فإنه للنبي - صلى الله عليه وسلم - خاصة لأنه مشرّع، بخلاف غيره ممن لا يجوز له أن يترك سنة صحت عنده لمجرد فعلها من أهل الابتداع^(٧).

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٤٦ .

(٢) انظر: أصول السرخسي ٤٣/١ - ٤٤ ، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٣٧ .

(٣) البحر المحيط ٢٩١/١ .

(٤) إحياء علوم الدين ٢/٢٩٦-٢٩٧ .

(٥) أخرجه مسلم في باب نسخ القيام للجنازة . من كتاب الجنائز . من صحيحه بشرح النووي ٢٩٧/٧ .

(٦) أخرجه ابن ماجة في باب ما جاء في القيام للجنازة . من كتاب الجنائز . من سننه، وفيه: "قال السندي: قيل في إسناده ضعيف" ٤٩٣/١ .

(٧) انظر: البحر المحيط ٢٩١/١ .



الحالة العاشرة: يتحول المندوب عن مقتضاه - من الحث على فعله - في حالة الخوف من اعتقاد العامة وجوبه عند مالك وأصحابه^(١)؛ عملاً بقاعدة سد الذرائع، مثلما يقول الشاطبي: "لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندية أن يواظب عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب، إذا كان منظوراً إليه مرموقاً، أو مظنة لذلك، بل الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة؛ لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه في أوقاته، بحيث لا يتخلف عنه، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام، فإذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصية التي للواجب، فحمله على الوجوب، ثم استمر على ذلك فضل^(٢)" ووافقهم أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المرزوي من الشافعية ت ٣٤٠ هـ فقد كان يقول: "لا أحب أن يداوم الإمام على مثل أن يقرأ كل يوم جمعة بالجمعة ونحوه لئلا يعتقد العامة وجوبه"^(٣).

وواضح أن المنع في هذه الحالة متعلق بمن هو مقتدى به أو في مظنة ذلك في حضرة الناس أما من فعله في نفسه فيبقى المندوب على مقتضاه^(٤)، أما غيرهم فلا يرى جواز ترك المندوب - الذي كان النبي صلى الله عليه وسلم يداوم عليه - خشية ذلك، كما يقول الزركشي: "ولا يترك لخوف اعتقاد العامة وجوبه"^(٥) والله أعلم.

* * *

(١) انظر: الموافقات ٢/٣٤٧-٢٤٩، البحر المحيط ١/٢٩١.

(٢) الموافقات ٣/٢٤٧.

(٣) البحر المحيط ١/٢٩١.

(٤) الموافقات ٣/٢٤٨.

(٥) البحر المحيط ١/٢٩١.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للبريات محمد بن عبدالله وعلى آله وصحبه ومن والاه واتبع هداة إلى يوم الدين، أما بعد: فإنه لما كان من العرف المحمود لدى أهل التأليف - لاسيما المتأخرين منهم - عندما يصنف أحدهم كتاباً أو يفرغ من دراسة، أن يضع في نهاية عمله خاتمة تلخص أهم ما توصل إليه من نتائج وأفكار بعد التحقيق، لتتم الاستفادة منها بأسهل طريق، فقد جمعت في نهاية هذه الدراسة الموسومة "تحول أحكام الواجب والمندوب عن مقتضاها" أهم ثمراتها ولخصت غالب أفكارها في الجمل التالية:

- أن المراد بتحول الأحكام: العدول بها عن مقتضاها الأصلي إلى غيره في أحوال شرعية مخصوصة.
- أن المقصود بتحول الواجب والمندوب عن مقتضاها: تغير المطلوب الأصلي للواجب والمندوب في أحوال معينة لدليل شرعي خاص مع بقاء دلالتها الأصلية في غيرها.
- أن من مقتضى الواجب في الأحوال المعتادة إيجاد الفعل جزمًا وإلزام المكلف العمل به.
- أن من مقتضى الواجب في الأحوال المعتادة وصف فاعله بالطاعة واستحقاقه المدح والثواب في الدنيا والآخرة، ووصف تاركه بالعصيان واستحقاقه الذم والعقاب في الدنيا والآخرة.
- أن من مقتضى الواجب في الأحوال المعتادة - عند جمهور الأصوليين - المنع من الترك.
- أن الواجب بالنظر إلى نفسه أقسام: واجب معين ومقتضاه في الأحوال المعتادة التزام المكلفين بفعله بعينه من غير تخيير بينه وبين غيره، والثاني واجب مخير ومقتضاه في الأحوال المعتادة جواز أن يختار المكلف أي أوصافه الشرعية وأن يعدل عن كل واحدة منها لفعل الأخرى، والثالث واجب مرتب ومقتضاه في الأحوال المعتادة عدم جواز العدول عن الواجب الأول إلا عند تعذره.



- أن الواجب بالنظر إلى وقته قسمان: مضيق ومقتضاه في الأحوال المعتادة التزام المكلفين بفعله في وقته المحدد له، وموسع ومقتضاه في الأحوال المعتادة جواز فعله في أي جزء من وقته.
- أن الواجب بالنظر إلى المكلفين به قسمان: عيني ومقتضاه في الأحوال المعتادة إلزام المكلفين بأعيانهم القيام به ولا يسقط بفعل بعضهم، وكفائي ومقتضاه في الأحوال المعتادة فعله ممن يكفي بحيث يسقط به الإثم عن الباقيين.
- أن الواجب يمكن أن يتحول عن مقتضاه في أحوال استثنائية بدليل شرعي خاص.
- أن الواجب يتحول عن مقتضاه - من وجوب فعله - في حالة عدم القدرة عليه.
- أن الواجب يتحول عن مقتضاه - من وصف تاركه بالفسق - في حالة كون تركه عن تأويل صحيح وكان من أهله وفي مظانه.
- أن الواجب يتحول عن مقتضاه - من ترتب العقاب على تركه - في حالة توبة العاصي وندمه واستغفاره، أو بدعاء داع له، أو بتكميل ما نقص من الفرض بنفل، وقد يسقط ما ترتب على ترك الواجب بعفو الله تعالى بفضله وكرمه إذا كان من حقوقه سبحانه، أو بعفو صاحب الحق عنه إن كان من حقوق العباد.
- أن الواجب يتحول عن مقتضاه - من ترتب الثواب على فعله بأن لا يستحق فاعله الثواب - في حالة لم ينو فاعله وجه الله تعالى.
- أن الواجب يتحول عن مقتضاه - من ترتب العقاب على تركه - في حالة كون الترتك غير مقصود، أو كان مؤقتاً، أو إلى بدله، أو بسبب فعل غيره له.
- أن الواجب يتحول عن مقتضاه - من ترتب العقاب على تركه - في حالة الرخص.
- أن الواجب المخير يتحول عن مقتضاه - من وجوب اختيار بعض خصاله - فيكون نفلًا في حالتين: الأولى عند من يرى أن الواجب فيه معين عند الله تعالى فإن صادفه المكلف فذاك وإن فعل غيره فهو نفل يسقط به الفرض، والثانية إذا فعل المكلف - بنفسه إن أمكن أو بوكلاء - جميع الخصال المخير فيها

مرتبة، فالواجب الأول وبقيتها يتحول إلى النفل.

- أن الواجب المرتب يتحول عن مقتضاه فيكون مخيراً في حالة شق على المكلف فعل الأول من خصال الواجب المرتب مشقة تسقط الوجوب فقط فإنه يتحول إلى واجب مخير.
- أن الواجب الموسع يتحول عن مقتضاه فيكون مضيقاً في حالة أنه غلب على ظن المكلف به فواته لسبب متوقع.
- أن الواجب الكفائي يتحول عن مقتضاه فيكون واجباً عينياً في أحوال خمسة.
- أن من مقتضى المندوب في الأحوال المعتادة إيجاد الفعل على غير وجه الجزم.
- أن من مقتضى المندوب في الأحوال المعتادة وصف فاعله بالطاعة واستحقاقه المدح في الدنيا والثواب في الآخرة من غير عقاب على تركه ولا ذم.
- أن من مقتضى المندوب في الأحوال المعتادة جواز الترك بلا بدل.
- أن المندوب بالنظر إلى المكلف به قسمان: أحدهما عيني ومقتضاه في الأحوال المعتادة الطلب من المكلفين بأعيانهم طلباً غير جازم، والثاني كفائي ومقتضاه في الأحوال المعتادة طلب فعله ممن يكفي.
- أن المندوب بالنظر إلى وقته قسمان: أحدهما المندوب على الفور ومقتضاه في الأحوال المعتادة استحباب فعله على المكلفين في وقته المحدد له إن كان له وقت معين، والثاني المندوب على التراخي ومقتضاه في الأحوال المعتادة استحباب فعله على المكلفين من غير اشتراط الفورية.
- أن المندوب يمكن أن يتحول عن مقتضاه في أحوال استثنائية بدليل شرعي خاص.
- أن المندوب يتحول عن مقتضاه - من طلب الفعل على وجه غير جازم - بعد الشروع فيه فيصبح واجباً عند جمهور الحنفية والمالكية والمعتزلة.
- أن المندوب يتحول عن مقتضاه - من عدم ذم تاركه ولا تأثيمه - في حالة تركه من الكل.
- أن المندوب يتحول عن مقتضاه - من عدم ذم تاركه ولا تأثيمه - عند الحنفية وبعض المالكية والشافعية فيما واطب عليه النبي - صلى الله عليه وسلم -



فلم يتركه إلا لعذر.

- أن المندوب الكفائي يتحول عن مقتضاه - من طلب فعله ممن يكفي - فيكون عينياً - في وجهه عند الشافعية وغيرهم - إذا لم يوجد من يكفي أو بالشروع فيه أو بأمر الإمام.
- أن المندوب يتحول عن مقتضاه - من جواز فعله على الفور أو التراخي - فيكون مندوباً على التراخي كما لو ظهرت مصلحة في تأخيره.
- أن المندوب يتحول عن مقتضاه - من جواز تركه مطلقاً - في حالة النذر حيث تتحول بها جميع المندوبات إذا نُذرت فتصير واجبة.
- أن المندوب يتحول عن مقتضاه - من جواز تركه - في حالة كونه وسيلة إلى واجب، بحيث لا يتم إيقاع الواجب إلا به وكان مقدوراً عليه فإنه يصير واجباً عند جمهور الأصوليين.
- أن المندوب يتحول عن مقتضاه - من جواز تركه - في حجة الإسلام وعمرته - عند الشافعية - في حق من نوى به النفل.
- أن المندوب يتحول عن مقتضاه - من الحث على فعله - في حالة كونه صار شعراً للمبتدعة عند بعض الأصوليين.
- أن المندوب يتحول عن مقتضاه - من الحث على فعله - في حالة الخوف من اعتقاد العامة وجوبه عند بعض الأصوليين.

وبعد فهذه أهم الدروس المستفادة من هذا البحث في نظري، ويمكن لمن تأمل فيه أو في موضوعه وتوابعه أن يستنتج أفكاراً أخرى لتكميل نواقصه وسد خلله الذي لا يخلو منه عمل بشر مع أنني قد بذلت فيه الوسع والطاقة والله أَدْعُو أَنْ يجعله خالصاً لوجهه الكريم موافقاً لشرعه القويم وأن يتقبله ويعم نفعه وأن يجعله ذخراً لي ولوالديّ يوم الدين وآخر دعوانا إن الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

- ١- الإبهاج في شرح المنهاج لعلي بن عبد الكافي السبكي ت ٧٥٦هـ وولده تاج الدين ابن السبكي ت ٧٧١هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ
- ٢- الإحكام في أصول الأحكام لعلي بن محمد الأمدي ت ٦٣١هـ بتعليق الشيخ عبدالرزاق عفيفي المكتب الإسلامي بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ
- ٣- أساس البلاغة لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري ت ٥٣٨هـ بتحقيق عبدالرحيم محمود دار المعرفة بيروت لبنان ١٤٠٢هـ
- ٤- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان لزين العابدين بن إبراهيم بن نجيم ت ٩٧٠هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان ١٤٠٥هـ
- ٥- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي ت ٩١١هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ
- ٦- أصول البزدوي المسمى كنز الوصول إلى معرفة الأصول لعلي بن محمد البزدوي ت ٤٨٢هـ مطبوع بشرح كشف الأسرار للبخاري بتحقيق محمد المعتمد بالله البغدادي دار الكتاب العربي بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤١١هـ
- ٧- أصول السرخسي لمحمد بن أحمد بن سهل السرخسي ت ٤٩٠هـ بتحقيق أبو الوفاء الأفعاني دار المعرفة بيروت لبنان.
- ٨- البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي ت ٧٩٤هـ بتحرير عبدالقادر عبدالله العاني الطبعة الثانية ١٤١٣هـ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويت - طبع دار الصفوة الغردقة مصر.
- ٩- بذل النظر لمحمد بن عبد الحميد الأسمندي ت ٥٥٢هـ بتحقيق د.محمد زكي عبدالبر مكتبة دار التراث القاهرة مصر الطبعة الأولى ١٤١٢هـ
- ١٠- البرهان لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك الجويني ت ٤٧٨هـ بتحقيق د. عبدالعظيم الديب دار الأنصار القاهرة مصر الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ
- ١١- التبصرة لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي ت ٤٧٦هـ بتحقيق محمد حسن هيتودار الفكر دمشق سوريا ١٤٠٣هـ



- ١٢- التحصيل من المحصول لسراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي ت ٦٨٢هـ بتحقيق د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد مؤسسة الرسالة بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ
- ١٣- تخريج الفروع على الأصول لشهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني ت ٦٥٦هـ بتحقيق د. محمد أديب صالح مؤسسة الرسالة بيروت لبنان الطبعة الخامسة ١٤٠٤هـ
- ١٤- تشنيف المسامع بجمع الجوامع لمحمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي ت ٧٩٤هـ بتحقيق د. عبد الله ربيع ود. سيد عبدالعزيز مكتبة قرطبة القاهرة مصر الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ
- ١٥- التعريفات لعلي بن محمد الجرجاني دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ
- ١٦- تقريب الوصول إلى علم الأصول لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزى الكلبى ت ٧٤١هـ بتحقيق د. محمد المختار بن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي الطبعة الأولى ١٤١٤هـ مكتبة ابن تيمية القاهرة.
- ١٧- التلويح على التوضيح لمتن التنقيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ت ٧٩١هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان.
- ١٨- التمهيد في أصول الفقه لمحمود بن أحمد بن الحسين أبي الخطاب الكلوزاني ت ٥١٠هـ بتحقيق مفيد أبو عمشة ومحمد علي إبراهيم دار المدني جدة الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ
- ١٩- تهذيب الأسماء واللغات لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي ت ٦٧٦هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ
- ٢٠- جامع الترمذي لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي ت ٢٧٩هـ مطبوع بشرح بشرح تحفة الأحوزي دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤١٠هـ
- ٢١- جمع الجوامع تاج الدين ابن السبكي ت ٧٧١هـ بحاشية الشيخ حسن العطار ت ١٢٥٠هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان.
- ٢٢- حاشية الباني على جمع الجوامع لعبد الرحمن بن جار الله المغربي الباني ت ١١٩٨هـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر الطبعة الثانية ١٣٥٦هـ
- ٢٣- حاشية العطار على جمع الجوامع للشيخ حسن العطار ت ١٢٥٠هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان.
- ٢٤- الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية لمحمد أبي الفتح البيانوني دار القلم ١٤٠٩هـ دمشق سوريا

- ٢٥- روضة الناظر وجنة المناظر للموفق عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ت ٦٢٠ هـ
بتحقيق د / عبدالكريم بن علي النملة الطبعة الأولى ١٤١٣هـ مكتبة الرشد الرياض.
- ٢٦- السراج الوهاج في شرح المنهاج لفخر الدين أحمد بن حسن الجاربردي ت ٧٤٦ هـ بتحقيق د/
أكرم بن محمد بن حسين أوزيقان الطبعة ٢ سنة ١٤١٨هـ دار المعراج الدولية للنشر - الرياض
- المملكة العربية السعودية.
- ٢٧- سنن ابن ماجة لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني ت ٢٧٥هـ بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي
المكتبة العلمية بيروت لبنان.
- ٢٨- سنن الدار قطني لعلي بن عمر الدار قطني ت ٣٨٥هـ عالم الكتب بيروت لبنان الطبعة الرابعة
١٤٠٦هـ
- ٢٩- السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ت ٤٥٨هـ مطبعة دائرة المعارف العثمانية
بحيدر آباد الدكن الهند الطبعة الأولى ١٣٥٢هـ
- ٣٠- شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني ت ٤١٥هـ بتحقيق عبدالكريم
عثمان مكتبة وهبة القاهرة مصر الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ
- ٣١- شرح العضة لمختصر ابن الحاجب لعرض الدين الإيجي ت ٧٥٦هـ دار الكتب العلمية بيروت
لبنان الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ
- ٣٢- شرح القوائد المشهورات الموسومة بالمعلقات لابن النحاس أبي جعفر أحمد بن محمد
المرادي ت ٣٣٨هـ دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ بيروت لبنان.
- ٣٣- شرح الكوكب المنير لمحمد بن أحمد الفتوح المعروف ابن النجارت ت ٩٧٢هـ بتحقيق د.
محمد الزحيلي ود. نزيه حماد دار الفكر دمشق سوريا ١٤٠٠هـ
- ٣٤- شرح اللمع لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي ت ٤٧٦هـ بتحقيق عبدالمجيد تركي دار
الغرب الإسلامي بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ
- ٣٥- شرح النووي لصحيح مسلم لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي ت ٦٧٦هـ مطبوع بهامش
الصحيح دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان.
- ٣٦- شرح تنقيح الفصول لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي ت ٦٨٤هـ بتحقيق طه عبدالرؤوف
سعد دار عطوة للطباعة القاهرة مصر الطبعة الثانية ١٤١٤هـ



- ٢٧- شرح مختصر الروضة لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي ت ٧١٦هـ بتحقيق د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي مؤسسة الرسالة بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤١٠هـ
- ٢٨- صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل البخاري ت ٢٥٦هـ المكتبة الإسلامية استانبول تركيا ١٩٨١م
- ٢٩- صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج القشيري ت ٢٦١هـ مطبوع بشرح النووي دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان.
- ٤٠- الضياء اللامع شرح جمع الجوامع لحلولو أحمد بن عبدالرحمن بن موسى الزليطني ت ٨١٥هـ بتحقيق د. عبدالكريم بن علي بن محمد النملة الطبعة الأولى ١٤١٤هـ مكتبة الرشد الرياض.
- ٤١- العدة في أصول الفقه لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء ت ٤٥٨هـ بتحقيق د. أحمد ابن علي سير المباركي الطبعة الثانية ١٤١٠هـ
- ٤٢- الفائق في أصول الفقه الفائق في أصول الفقه لصفي الدين محمد بن عبدالرحيم بن محمد الأرموي الهندي ت ٧١٥هـ بتحقيق د / علي بن عبدالعزيز بن علي العميريني دار الاتحاد الأخوي للطباعة - القاهرة - مصر ١٤١١هـ
- ٤٣- الفصول في الأصول لأحمد بن علي الرازي الجصاص ت ٣٧٠هـ بتحقيق د. عجيل النشمي مطبعة الموسوعة الفقهية الكويت الطبعة الثانية ١٤١٤هـ
- ٤٤- فوائح الرحمت لعبدالعالی محمد بن نظام الدين الأنصاري مطبوع بهامش المستصفي دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الثانية.
- ٤٥- القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ت ٨١٧هـ مؤسسة الرسالة بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ
- ٤٦- قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني ت ٤٨٩هـ بتحقيق محمد حسن محمد حسن / الطبعة الأولى / ١٤١٨هـ دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
- ٤٧- القواعد والفوائد الأصولية لأبي الحسن علاء الدين ابن اللحام بتحقيق محمد حامد الفقي دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ
- ٤٨- الكافي شرح أصول البزدوي لحسام الدين حسين بن علي بن حجاج السغناقي ت ٧١٤هـ بتحقيق فخر الدين سيد محمد قانت مكتبة الرشد الرياض الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ

- ٤٩- كشف الأسرار لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي ت ٧١٠هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ
- ٥٠- كشف الأسرار لعلاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري ت ٧٢٠هـ بتحقيق محمد المعتمد بالله البغدادي دار الكتاب العربي بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤١١هـ
- ٥١- كشف الخفاء ومزيل الإلباس لإسماعيل بن محمد العجلوني ت ١١٦٢هـ بتعليق أحمد القلاشي مؤسسة الرسالة بيروت لبنان الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ
- ٥٢- الكليات لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي ت ١٠٩٤هـ بتحقيق د. عدنان درويش ومحمد مصري مؤسسة الرسالة بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٤١٩هـ
- ٥٣- لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور دار صادر بيروت لبنان.
- ٥٤- اللمع لأبي إسحاق الشيرازي مطبوع مع تخريج أحاديث اللمع لعبد الله بن محمد الغماري بتعليق د. يوسف المرعشلي عالم الكتب بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ
- ٥٥- المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث لأبي موسى محمد بن أبي بكر بن أبي عيسى الأصفهاني ت ٨١٥هـ بتحقيق عبد الكريم العزباوي دار المدني جدة الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ
- ٥٦- المحصول في علم الأصول لفخر الدين محمد بن عمر الحسين الرازي ت ٦٠٦هـ بتحقيق د. طه جابر العلواني مطابع الفرزدق الرياض الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ
- ٥٧- المستدرک على الصحيحين للحاكم أبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري ت ٤٠٥هـ بعناية د. يوسف المرعشلي دار المعرفة بيروت لبنان.
- ٥٨- المستصفي لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي ت ٥٠٥هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الثانية.
- ٥٩- مسلم الثبوت لمحبة الله بن عبد الشكور البهاري الهندي ت ١١٩هـ مطبوع بهامش المستصفي دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الثانية.
- ٦٠- مسند الإمام أحمد لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ت ٢٤١هـ المكتب الإسلامي بيروت دمشق الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ
- ٦١- المسودة لآل تيمية بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد مطبعة المدني القاهرة مصر.
- ٦٢- المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري ت ٤٣٦هـ بتحقيق خليل الميس دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ

- ٦٣- المعجم الكبير للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني ت ٣٦٠هـ بتحقيق حمدي السلفي مطبعة الزهراء الحديثة الموصل العراق الطبعة الثانية ١٩٨٤م
- ٦٤- المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية بالقاهرة المكتبة الإسلامية استانبول تركيا.
- ٦٥- مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس ت ٣٩٥هـ بتحقيق عبدالسلام محمد هارون دار الفكر بيروت لبنان.
- ٦٦- معراج المنهاج شرح المنهاج لمحمد بن يوسف الجزري ت ٧١١هـ بتحقيق د. شعبان محمد إسماعيل مطبعة الحسين الإسلامية القاهرة مصر الطبعة الأولى ١٤١٣هـ
- ٦٧- المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبدالجبار بن أحمد الهمداني ت ٤١٥هـ بتحقيق أمين الخولي طبع المؤسسة المصرية العامة مصر.
- ٦٨- المغني لابن قدامة لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي ت ٦٢٠هـ بتحقيق د. عبدالله التركي ود. عبدالفتاح الحلوم مطبعة هجر مصر الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ
- ٦٩- المفردات في غريب القرآن لأبي القاسم الحسن بن محمد المعروف بالرغب الأصفهاني ت ٥٠٢هـ بتحقيق محمد خليل عيتاني دار المعرفة بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤١٨هـ
- ٧٠- مناهج العقول المسمى شرح البدخشي لمحمد بن الحسن البدخشي ت ٩٢٣هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ
- ٧١- الموافقات لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ت ٧٩٠هـ بتعليقات عبدالله دراز دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤١١هـ
- ٧٢- ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي ت ٥٣٩هـ بتحقيق د. محمد زكي عبدالبر مطابع الدوحة قطر الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ
- ٧٣- نفائس الأصول في شرح المحصول لأبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي ت ٦٨٤هـ بتحقيق عادل أحمد عبدال موجود وعلي محمد معوض مكتبة نزار مصطفى الباز الطبعة الأولى ١٤١٦هـ
- ٧٤- نهاية السؤل لجمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي ت ٧٧٢هـ عالم الكتب.
- ٧٥- الواجب الموسع عند الأصوليين للدكتور / عبدالكريم بن علي النملة مكتبة الرشد الرياض الطبعة الأولى ١٤١٤.

٧٦- الواضح في أصول الفقه لأبي الوفاء علي بن عقيل البغدادي ت ٥١٢هـ. بتحقيق د. عبدالله التركي

مؤسسة الرسالة بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٧٧- الوصول إلى الأصول لأبي الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي ت ٥١٨هـ. بتحقيق د. عبدالحميد

بن علي أبو زينيد مكتبة المعارف - الرياض ١٤٠٣هـ.

* * *





ضوابط الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية

د. أسامة بن محمد بن إبراهيم الشيبان
قسم أصول الفقه - كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



ضوابط الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية

د. أسامة بن محمد بن إبراهيم الشيبان

قسم أصول الفقه – كلية الشريعة

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

الفتوى شأنها عظيم، وخطرها كبير، فهي تبليغ عن رب العالمين، ونيابة عن إمام المفتين، وخاتم الأنبياء والمرسلين، وإذا كان المفتي قائماً مقام الشارع في تبليغ شرعه، تعين عليه التبليغ على وفق مراده ومقصده في تشريع أحكامه، بأن تكون فتواه موافقة لمقاصد الشريعة وملائمة لها، ومحققة للمصالح التي قصدها الشارع من تشريع الأحكام، وألا تفضي إلى مصادمتها، وعلى هذا يلزم الفقيه أن يراعي في فتاواه مقاصد التشريع، ويجتهد في اعتبارها في النظر والاستدلال، وأن يزن فتواه بميزان الشرع، ولأجل ذلك نص الفقهاء على أهمية معرفة المقاصد الشرعية بالنسبة للفقيه، وأنها أولى الشروط لبلوغه درجة الاجتهاد، إذ يستند إليها في معرفة أحكام الحوادث والمستجدات، كما يعتمد عليها في فهم النصوص الشرعية من الكتاب والسنة وتفسيرها ومعرفة دلالاتها، والتوفيق بين الأدلة المتعارضة في نظره، والترجيح بينها، وكذلك الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة والمتزاحمة.

ومن هنا تظهر أهمية مراعاة المقاصد الشرعية في الفتوى، إلا أن الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية لها ضوابط لا بد من توافرها ومراعاتها من قبل الفقيه، وفي هذا البحث دراسة لأهم وأبرز تلك الضوابط.



الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على نبيينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه
وسار على نهجه إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن الفتوى شأنها عظيم، وخطرها كبير، فهي تبليغ عن رب العالمين، ونيابة عن
إمام المفتين، وخاتم الأنبياء والمرسلين، فالمفتي قائم مقام النبي صلى الله عليه وسلم
في الأمة، وهو - كما قرر الشاطبي - شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول
عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول، فما كان من المنقول فهو فيه مبلغ، وما كان فيه
مجتهداً فهو قائم مقام المنشئ للأحكام على قواعد الشريعة^(١).

وإذا كان المفتي قائماً مقام الشارع في تبليغ شرعه، تعين عليه التبليغ على وفق
مراده ومقصده في تشريع أحكامه، بأن تكون فتواه موافقة لمقاصد الشريعة وملائمة
لها، ومحقة للمصالح التي قصدتها الشارع من تشريع الأحكام، وألا تفضي إلى مصادمتها،
فإن أفضت إلى مناقضة قصد الشارع ومصادمة المقاصد الشرعية فهي باطلة؛ وعلى هذا
يلزم الفقيه أن يراعي في فتاواه مقاصد التشريع، ويجتهد في اعتبارها في النظر
والاستدلال، وأن يزن فتواه بميزان الشرع، وهل هي موافقة ومحقة لمقاصده وغاياته أو
مخالفة لها، ولأجل ذلك نص الفقهاء على أهمية معرفة المقاصد الشرعية بالنسبة
للفقيه، وأنها أولى الشروط لبلوغه درجة الاجتهاد، إذ يستند إليها في معرفة أحكام
الحوادث والمستجدات، كما يعتمد عليها في فهم النصوص الشرعية من الكتاب
والسنة وتفسيرها ومعرفة دلالاتها، والتوفيق بين الأدلة المتعارضة في نظره، والترجيح
بينها، وكذلك الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة والمتزاخمة، فيحاطه بالمقاصد
تحقق له التوازن والاعتدال في أحكامه وأقضيته وفتاواه، وتجنبه التناقض والاضطراب.

ومن هنا تظهر أهمية مراعاة المقاصد الشرعية في الفتوى، إلا أن الفتوى في ضوء
المقاصد الشرعية لها ضوابط لا بد من توافرها ومرعاتها من قبل الفقيه، لتتسم فتاواه
بالتوازن والاعتدال وعدم التناقض والاضطراب، وفي هذا البحث دراسة لأهم وأبرز تلك
الضوابط، وقد جعلته بعنوان: (ضوابط الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية) فهذا الموضوع

(١) انظر: الموافقات (٥ / ٢٥٥).

يراد به الحديث عن أهم الضوابط التي يتعين على المفتي مراعاتها واعتبارها في فتواه لتحقيق مقاصد الشارع.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. أهمية المقاصد الشرعية في عملية الاجتهاد بشكل عام، وذلك من حيث اشتراط معرفتها للمجتهد، ليعتمد عليها ويعتبرها عند النظر والاجتهاد في أحكام المسائل والحوادث، ويصدر فتواه فيها.

٢. أن لاستثمار المقاصد الشرعية والفتيا في ضوئها ضوابط لابد من اعتبارها ومراعاتها من قبل المفتي حين النظر والاجتهاد في أحكام المسائل والحوادث، ففي دراسة هذا الموضوع رصد لهذا الأمر، وكشف عن هذه الضوابط، وتجلية لها وفق منهج علمي واضح.

٣. أنني لم أجد مؤلفاً يجمع شتات هذا الموضوع، ويحصر المباحث المتعلقة به، ويبين ضوابطه، مما يجعل الكتابة فيه مظنة الإتيان بالجديد والمفيد، وسد النقص في هذا الجانب إن شاء الله تعالى.

الدراسات السابقة:

لم أقف على من أفرد ضوابط الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية بالبحث، أو استوفى الكلام فيها بشكل ظاهر، والدراسات التي تطرقت إلى بعض متعلقات هذا الموضوع كانت بشكل محدود جداً، ومجرد إشارات يسيرة، ولعل أقرب الدراسات المعاصرة التي وقفت عليها في هذا المجال – مما توجي عناوينها بدراسة جزء من الموضوع – ما يأتي:

(١) ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، لعبد القادر بن حرز الله:

وهو من منشورات مكتبة الرشد بالرياض عام ١٤٢٨هـ.

وقد رتب المؤلف بحثه في فصل تمهيدي خصه للتعريف بمصطلحات البحث، وثلاثة أبواب:

الباب الأول: ضوابط تعيين المقصد الشرعي. وفيه فصلان:

الفصل الأول: ضوابط تعيين المقصد المنصوص.

الفصل الثاني: ضوابط تعيين المقصد غير المنصوص.

وما ذكره في هذا الباب متعلق بطرق إثبات المقاصد، ومسالك معرفتها.

الباب الثاني: ضوابط الأداء التشريعي للمقصد. وفيه فصلان:

الفصل الأول: ضوابط الأداء التشريعي للمقصد.

وذكر في هذا الفصل مبحثين:

المبحث الأول: إشكالية حصر وتصنيف المقاصد.

المبحث الثاني: ضوابط الترتيب بين تلك المقاصد.

الفصل الثاني: ضوابط الأداء التشريعي الخارجي للمقصد. وذكر فيه مبحثين:

المبحث الأول: حدود الأداء التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي.

المبحث الثاني: الضوابط الثابتة للأداء التشريعي الخارجي للمقصد.

الباب الثالث: أثر ضوابط اعتبار المقاصد في تقويم الاجتهاد المعاصر.

وبالنظر في تلك الأبواب وما حوته من فصول ومباحث يتبين أن دراسة الباحث لم تكن متوجهة للحديث عن ضوابط الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية، بل كانت متوجهة لدراسة ضوابط اعتبار المقاصد وأثرها في تقويم الاجتهاد المعاصر، وإن كان العنوان يوحي بدراسة جزء من الموضوع.

(٢) الفتيا المعاصرة (دراسة تأصيلية تطبيقية في ضوء السياسة الشرعية) للدكتور

خالد بن عبد الله المزيني.

وهو من منشورات دار ابن الجوزي عام ١٤٣٠هـ.

وقد رتب المؤلف كتابه في مقدمة، وتمهيد تضمن التعريف بمصطلحات البحث،

وأربعة أبواب:

الباب الأول: أصول الفتيا المعاصرة. وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مصادر الفتيا.

الفصل الثاني: الأسس العامة للفتيا.

الفصل الثالث: خصائص الفتيا المعاصرة.

الباب الثاني: مناهج الفتيا المعاصرة. وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: منهج التشدد في الفتيا المعاصرة.

الفصل الثاني: منهج التساهل في الفتيا المعاصرة.



الفصل الثالث: منهج التوسط في الفتيا المعاصرة.
الباب الثالث: وسائل الفتيا المعاصرة. وفيه ثلاثة فصول:
الفصل الأول: حكم الفتيا في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة.
الفصل الثاني: واقع الفتيا في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة.
الفصل الثالث: مستقبل الفتيا في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة.
الباب الرابع: أساليب الفتيا المعاصرة. وفيه أربعة فصول:
الفصل الأول: الفتيا الفردية.
الفصل الثاني: الفتيا الجماعية.
الفصل الثالث: نماذج من مؤسسات الفتيا الجماعية المعاصرة.
الفصل الرابع: مشروع نظام مقترح لضبط معايير الاختلاف في الفتيا المعاصرة.
وبعد اطلاعي على الكتاب تبين أن ما له صلة بموضوع البحث: الفصل الثاني من الباب الأول، حيث جعله المؤلف بعنوان: (الأسس العامة للفتيا) وضمّنه مبحثين:
المبحث الأول: مقاصد الشريعة.
المبحث الثاني: القواعد والضوابط الأصولية والفقهية.
وما يتعلق بموضوع بحثي منه هو المبحث الأول، وقد جعله في مطلبين:
المطلب الأول: أثر مقاصد الشريعة في الفتيا المعاصرة. وفيه ثلاثة فروع:
الفرع الأول: شرط الفتيا فهم المقاصد.
وهنا تكلم عن اشتراط معرفة المقاصد الشرعية في الاجتهاد، لا عن ضوابط الفتوى.

الفرع الثاني: أثر المقاصد في تصرف المفتي بالاجتهاد. وجعل هذا الفرع ثلاثة أقسام:

أولاً: إمداد المفتي بالفتيا فيما لا يجد فيه نصاً.

ثانياً: ضبط مشاريع الخلاف في الفتيا.

ثالثاً: العصمة من الزلل في الفتيا.

وما ذكره في هذا الفرع متعلق بأهمية مراعاة المقاصد الشرعية في الفتوى، وبعض المجالات التي يمكن استثمار المقاصد فيها، وهو ما بينته في المبحث الأول والثاني،

وكانت معالجته مختلفة عما ذكرته في هذين المبحثين، ولم يتطرق إلى ضوابط الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية.

المطلب الثاني: ضوابط أعمال مقاصد الشريعة في الفتيا المعاصرة. وفيه ثلاثة فروع:
الفرع الأول: ضابط تحقق القصدية.

الفرع الثاني: ضابط الموازنة بين المقاصد والأدلة الأخرى.

الفرع الثالث: ضابط مراعاة مراتب المقاصد.

وهنا تطرق إلى الضوابط المتعلقة بأعمال المقاصد، من حيث التحقق من ثبوتها، والموازنة بينها وغيرها من الأدلة، وكذا مراعاة مراتبها، ولم يكن غرضه دراسة ضوابط الفتوى في ضوءها.

وبالجمله فهذا المبحث لم يكن يُعنى بدراسة ضوابط الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية كما ذكرتها في الخطة، وإن كان بعض الموضوعات المندرجة تحته لها صلة من حيث العنوان بموضوع البحث.

وبعد عرض الدراسات السابقة يتبين أن ضوابط الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية لا تزال بحاجة إلى دراسة وافية، وقد بسطت الحديث عن هذا الموضوع؛ فذكرت أهم الضوابط التي يتعين على المفتي مراعاتها واعتبارها في فتواه لتحقيق مقاصد الشارع، مع تدعيمها بالأمثلة وكلام أهل العلم بحسب الإمكان، وجعلتها ثمانية ضوابط، كما بينت قبل ذلك مجال الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية، وكذلك أهمية مراعاة المقاصد الشرعية في الفتوى.

خطة البحث:

اشتملت خطة هذا البحث على مقدمة، وتمهيد، وعشرة مباحث، وخاتمة؛ المقدمة: وفيها تحديد المراد بهذا البحث، وأهمية الموضوع وأسباب اختياره، وخطته الإجمالية.

التمهيد: حقيقة الفتوى، وحقيقة المقاصد الشرعية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حقيقة الفتوى، وفيه فرعان:

الفرع الأول: الفتوى في اللغة.

الفرع الثاني: الفتوى في الاصطلاح.



المطلب الثاني: حقيقة المقاصد الشرعية، وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف المقاصد الشرعية باعتبارها مركباً إضافياً.

الفرع الثاني: تعريف المقاصد الشرعية باعتبارها علماً على علمٍ معين.

المبحث الأول: مجال الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية.

المبحث الثاني: أهمية مراعاة المقاصد الشرعية في الفتوى.

المبحث الثالث: الضابط الأول: أن تكون الفتوى مستندةً إلى مسوّغ شرعي ودليل معتبر.

المبحث الرابع: الضابط الثاني: أن يراعي المفتي في فتواه مآلات الأفعال.

المبحث الخامس: الضابط الثالث: أن يراعي المفتي الخلاف في المسألة.

المبحث السادس: الضابط الرابع: ألا تكون الفتوى مخالفةً للعرف المعتبر.

المبحث السابع: الضابط الخامس: أن يسلك الفقيه في فتواه مسلك الوسطية والاعتدال.

المبحث الثامن: الضابط السادس: أن تكون الفتوى المبنية على تحقيق المصلحة أو تحكيم العرف مراعى فيها مصلحة أو عرف جميع الناس أو أكثرهم.

المبحث التاسع: الضابط السابع: أن تكون الفتوى مناسبةً لحال الزمان وأهله، وملائمةً لعقول الناس وأفهامهم.

المبحث العاشر: الضابط الثامن: أن ترتبط الفتوى بسببها، وتتقدر به.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

منهج البحث:

سلكت في بحث هذا الموضوع المنهج الآتي:

١- جمعت المادة العلمية من مصادرها الأصلية.

٢- مهّدت للحديث عن ضوابط الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية ببيان مجال الفتوى في ضوء المقاصد، وأهمية مراعاة المقاصد في الفتوى.

٢- درست ضوابط الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية، مع الاستدلال لها، والاستشهاد عليها من كلام أهل العلم، ودعمها بالشواهد والأمثلة من فتاوى الفقهاء ما أمكن.

٤- عزوت الآيات إلى سورها، فإن كانت الآية كاملة، أقول: الآية رقم (... من سورة (...))، وإن كانت جزءاً من آية، أقول: جزء من الآية رقم (... من سورة (...)).

٥- خرّجت الأحاديث من كتب السنة، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بتخريجه منهما، وإلا خرّجته من المصادر الأخرى المعتمدة، مع ذكر مقاله أهل الحديث فيه.

٦- عزوت نصوص العلماء وآراءهم لكتبهم مباشرة، ولا ألتجأ للواسطة إلا عند تعذر الأصل.

٧- وثقت المعاني اللغوية من معجمات اللغة المعتمدة، بذكر المادة، والجزء، والصفحة.

٨- عند ورود الأعلام في متن البحث أذكر سنة الوفاة بالتاريخ الهجري.

٩- المعلومات التفصيلية للمراجع اكتفيت بذكرها في ثبوت المراجع حتى لا أثقل بها حواشي البحث.

وبعد فأني أسأل المولى عز وجل أن ينفعني بما كتبت في هذا البحث، ويرزقني الإخلاص فيه، ولعله يكون نواة لفكرة لبحوث أخرى أوسع وأشمل، تجلّي هذا الموضوع، وتكشف عن جوانبه ومتعلقاته بصورة أعمق، وحسبي أني بذلت جهدي في الكتابة فيه، فما كان فيه من صواب فمن الله، وما كان فيه من خطأ أو زلل فمن سوء فهمي ومن الشيطان، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

التمهيد

حقيقة الفتوى، وحقيقة المقاصد الشرعية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول:

حقيقة الفتوى

وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف الفتوى في اللغة:

الفتوى: مأخوذة من فَتَى وَفَتَوَى، وهي اسم مصدر بمعنى الإفتاء، وهي بفتح الفاء وضمها، يقال: فَتَوَى وَفُتُوَى وَفُتِيَ، ويُجمع على فتاوي وفتاوى - بكسر الواو وفتحها-
والإفتاء لغة: الإبانة، وهو إفعال من البيان، وعلى هذا المعنى تدور معاني مفردات هذه المادة.

يقال: (أفتاه في الأمر) أي أبانه له، و(استفتيت الفقيه في مسألة فأفتاني) و(استفتيته فيها فأفتاني إفتاء) و(أفتيته في المسألة) إذا بينت له حكمها بذكر جوابها. فالفتوى والفتيا: الجواب عما يشكل من الأحكام.

والاستفتاء: طلب الفتيا، أي طلب الجواب عن الأمر المشكل في الأحكام، يقال: (استفتيت) إذا سألت عن الحكم، ويقال: (تفاتوا إلى الفقيه) إذا ترافعوا وتحاكموا إليه في الفتيا.^(١)

يقول ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): "الفاء والتاء والحرف المعتل أصلان: أحدهما يدل على طراوة وجدّة، والآخر على تبين حكم" وذكر الأصل الأول ثم قال: "والأصل الآخر: الفتيا، يقال أفتى الفقيه في المسألة: إذا بين حكمها، واستفتيت: إذا سألت عن الحكم، ويقال منه فَتَوَى وَفُتِيَ"^(٢).

وقد وردت هذه المادة بهذا المعنى في القرآن الكريم في عدد من المواضع، فمن

(١) انظر مادة (فتي) في: مقاييس اللغة (٤/٤٧٣، ٤٧٤)، لسان العرب (١٥/١٤٧، ١٤٨)، القاموس المحيط (٤/٣٧٣)، أساس البلاغة (ص/٤٦٤)، الصحاح (٦/٢٤٥٢).

(٢) مقاييس اللغة (٤/٤٧٣، ٤٧٤).

ذلك قوله تعالى: ﴿وَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾^(١) أي يبين لكم حكم ما سألتهم عنه^(٢).

ومثله قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلْبَةِ﴾^(٣) ومنه قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾^(٤) أي أخبروني بحكم هذه الرؤيا وبينوه لي، وهو ما يطلق عليه (تعبير الرؤيا) وهو الإخبار بما يؤول إليه أمرها^(٥)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا سَتَقِفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾^(٦) ومنه قوله تعالى حكاية عن بلقيس: ﴿يَتَأْتِيَ الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي﴾^(٧) أي بينوا لي الصواب وأشيروا عليّ في هذا الأمر، وقد عير بالفتيا عن المشورة لأن فيها حلّ ما أشكل من الأمر^(٨).

كما وردت هذه المادة في السنة النبوية، ومن ذلك قوله ﷺ: (الإثم ما حاك في صدرك وإن أفتاك الناس وأفتوك)^(٩).

ومما تقدم يتبين أن الفتوى في اللغة بمعنى البيان والجواب عما يشكل، وأن الاستفتاء يعني طلب البيان والجواب عن الأمر المشكل. والفتوى تتضمن وجود المستفتي والمفتي والإفتاء، فالسائل عما يشكل هو المستفتي، والمسؤول هو المفتي،

(١) جزء من الآية (١٢٧) من سورة النساء.
(٢) انظر: المحرر الوجيز، لابن عطية (٢٦٧/٤)، روح المعاني، للأوسى (١٥٩/٥)، فتح القدير، للشوكاني (٥٢٠/١).
(٣) جزء من الآية (١٧٦) من سورة النساء.
(٤) جزء من الآية (٤٣) من سورة يوسف.
(٥) انظر: التفسير الكبير، للرازي (١١٨/١٨)، فتح القدير (٣٠/٣).
(٦) جزء من الآية (٢٢) من سورة الكهف.
(٧) جزء من الآية (٣٢) من سورة النمل.
(٨) انظر: معاني القرآن، للفراء (٢٩٢/٢)، التفسير الكبير، للرازي (١٦٧/٢٤)، المفردات، للراغب (ص/٣٧٣)، تفسير الماوردي (٢٠٧/٤)، التحرير والتنوير، لابن عاشور (٢٦٢/١٩)، فتح القدير (١٣٧/٤).
(٩) أخرجه الإمام أحمد والدارمي والطبراني من حديث وابصة بن معبد رضي الله عنه.
انظر: المسند (٢٢٨/٤)، وسنن الدارمي (٢٤٥/٢) كتاب البيوع، باب دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، والمعجم الكبير (١٤٨/٢٢)، وهذا الحديث مداره على أيوب بن عبد الله بن مكرز، وقد نقل الذهبي في "الميزان" (٢٩٠/١) عن ابن عدي أنه قال: له حديث لا يتابع عليه، ولكن ابن حجر في "تهذيب التهذيب" (٤٠٨/١) نقل أن ابن حبان ذكره في "الثقات".
وقد رواه الطبراني من طريق آخر في معجمه الكبير (١٤٧/٢٢)، وقال الهيثمي عن هذا الطريق: "رجاله ثقات" مجمع الزوائد (٢٩٤/١٠).
وللحديث شاهد في صحيح مسلم من حديث النواس بن سميان، في كتاب البر والصلة، باب البر والإثم، برقم (٢٥٥٣).

وقيامه بالجواب هو الإفتاء، وما يجيب به هو الفتوى.

الفرع الثاني: تعريف الفتوى في الاصطلاح:

عرّف العلماء الفتوى اصطلاحاً بعدد من التعريفات، إليك أهمها:

- ١- "الإخبار عن حكم شرعي لا على وجه الإلزام"^(١).
 - ٢- "إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة"^(٢).
 - ٣- "الإخبار بالحكم من غير إلزام"^(٣).
 - ٤- "تبيين المشكل من الأحكام"^(٤).
 - ٥- "إظهار وتبيين المشكل من الأحكام على السائل"^(٥).
 - ٦- "الإخبار بحكم الله تعالى للمعرفة بدليله"^(٦).
 - ٧- "تبيين الأحكام الصادرة عن الفقهاء في الوقائع الجزئية"^(٧).
 - ٨- "ما يخبر به المفتي جواباً لسؤال، أو بياناً لحكم من الأحكام وإن لم يكن سؤالاً خاصاً"^(٨).
 - ٩- "الإخبار بحكم الله تعالى باجتهاد، عن دليل شرعي، لمن سأل عنه في أمر نازل"^(٩).
- وعند تأمل التعريفات السابقة ظهر لي أنها لا تخلو من القدر والاعتراض؛ إذ لم تُصوّر حقيقة الفتوى الشرعية تصويراً دقيقاً، فمما يرد عليها جميعاً أنها خالية من بيان أن الفتوى صادرة عن المجتهد، وأما ما يرد على كل واحد منها، فأذكر ذلك بإيجاز:
- أما التعريف الأول فيرد عليه أنه لم يشترط كون الإخبار بالحكم جواباً عن سؤال. وسيأتي بيان فائدة اشتراطه وذكره في التعريف.

(١) مواهب الجليل (١/٣٢).

(٢) الفروق (٤/٥٣).

(٣) الفتوى، د. حسين محمد الملاح (١/٣٩٨).

(٤) زاد المسير (٢/٢١٥)، المفردات (ص/٣٧٣)، وانظر: لسان العرب (١٥/١٤٧، ١٤٨).

(٥) روح المعاني (٥/١٥٩).

(٦) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي (ص/٤).

(٧) الفتوى، د. حسين الملاح (١/٣٩٨).

(٨) أصول مذهب أحمد، د. عبد الله التركي (ص/٧٢٥)، الاجتهاد في الإسلام، د. نادية العمري (ص/٤٤).

(٩) الفتيا ومناهج الإفتاء، د. محمد سليمان الأشقر (ص/١٣).

- وأما التعريف الثاني فيرد عليه أربعة اعتراضات:

الأول: أنه غير جامع؛ إذ إنه اقتصر على بيان أن الإخبار إما أن يكون بحكم على وجه الإلزام أو على وجه الإباحة، ويقصد بالإلزام ما يشمل الوجوب والتحريم، ومن هنا فإن بقية الأحكام التكليفية وهي النذب والكراهة غير داخلية في التعريف؛ إذ لا إلزام فيهما.

الثاني: خلّوه من بيان أن الإخبار عن حكم شرعي.

الثالث: أنه لم يشترط كون الإخبار بالحكم جواباً عن سؤال.

الرابع: أنه لم يبين أن الإخبار عن الحكم الشرعي لا على وجه الإلزام.

- وأما التعريف الثالث فيرد عليه ما ورد على التعريف الأول، إضافة إلى أنه غير مانع؛ حيث لم يقيد الحكم المخبر عنه بأنه شرعي، وحينئذٍ يدخل فيه الإخبار عن الأحكام الشرعية واللغوية والعقلية وغيرها.

- وأما التعريفان الرابع والخامس فيرد عليهما أمران:

الأول: أنهما غير مانعين؛ حيث لم يقيدا الأحكام المبيّنة التي وقع فيها الإشكال بأنها شرعية.

الثاني: أنهما لم يبيّنا أن الإخبار عن الحكم الشرعي لا على وجه الإلزام.

ويرد على التعريف الرابع أيضاً أنه لم يشترط كون الإخبار بالحكم جواباً عن سؤال.

- وأما التعريف السادس فيرد عليه أمران:

الأول: أنه لم يشترط كون الإخبار بالحكم جواباً عن سؤال.

الثاني: أنه لم يبين أن الإخبار عن الحكم الشرعي لا على وجه الإلزام.

- وأما التعريف السابع فمع أنه قيّد الأحكام المبيّنة بأنها صادرة عن الفقهاء، وأنها أحكام شرعية، إلا أنه يرد عليه الاعتراضان الواردان على التعريف الذي قبله، إضافة إلى أنه غير جامع؛ حيث حصر الفتوى في نقل الأحكام الشرعية الصادرة عن الفقهاء، دون أن يشمل ذلك ما يخبر به المجتهد من الأحكام الشرعية التي توصل إليها باجتهاده هو.

- وأما التعريف الثامن فيرد عليه اعتراضان:

الأول: أنه غير مانع من دخول غير المعرف في التعريف؛ وذلك لأمرين:

١- أنه لم يجعل الفتوى محصورة في الجواب عن السؤال، بل جعل مفهومها عاماً.

حيث يشمل ما كان جواباً عن سؤال، وما كان بياناً لحكم من الأحكام وإن لم يكن جواباً لسؤال، وفي نظري أن الفتوى لا تكون إلا جواباً عن سؤال، وأما بيان الأحكام دون سؤال فيسمى تعليماً وإرشاداً وتوجيهاً.

٢- أنه لم يقيد الأحكام المبيّنة بأنها شرعية، وحينئذٍ يدخل فيه بيان الأحكام الشرعية واللغوية والعقلية وغيرها.

ومن هنا فالتعريف قد أدخل في الفتوى ما ليس منها.

الثاني: أن فيه دوراً^(١)؛ حيث عبّر بلفظ المفتي في تعريف الفتوى، وهذا يلزم منه الدور، إذ معرفة المفتي تتوقف على معرفة الفتوى، وكذلك تتوقف معرفة الفتوى على معرفة المفتي.

- وأما التعريف التاسع فهو في نظري من أقرب التعريفات وأمثلها، غير أنه يرد عليه خلوه من بيان أن الإخبار عن الحكم الشرعي لا على وجه الإلزام. ومن خلال استعراض التعريفات السابقة لحقيقة الفتوى وما ورد عليها من اعتراضات تبين لي أنه يمكن أن يُصاغ تعريف مركب من مجموع هذه التعريفات، فيقال إن الفتوى هي: (إخبار المجتهد عن حكم شرعي لمن سأل عنه لا على وجه الإلزام). وفي نظري أن هذا التعريف أقرب التعريفات إلى حقيقة الفتوى، وأسلمها من القرح والاعتراض لأمر:

الأول: أنه قيّد الفتوى بأنها إخبار من قبل المجتهد.

الثاني: أنه قيّد الأحكام المبيّنة بأنها شرعية.

الثالث: أنه اشترط أن يكون الإخبار بالحكم وبيانه جواباً لسؤال.

الرابع: أنه قيّد الإخبار عن الحكم الشرعي بأنه لا على وجه الإلزام.

محترزات التعريف:

قولي: (إخبار المجتهد) الإخبار جنس في التعريف يشمل أي إخبار، سواء كان صادراً من مجتهد أو غيره، وسواء كان إخباراً عن حكم شرعي أو غيره.

(١) الدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه. انظر: التعريفات (ص/ ١٠٥)، معجم مصطلحات أصول الفقه (ص/ ٢١٠).

وذكرُ المجتهدِ قيدَ لإخراج إخبار غير المجتهد عن الأحكام الشرعية، فلا يسمى إخباره فتوى؛ لأن الفتوى لابد أن تكون صادرة عن اجتهاد، وأما الإخبار بها من غير المجتهد فيسمى نقلاً للفتوى لا إفتاءً.

وقولي: (عن حكم شرعي) قيدٌ لإخراج إخبار المجتهد عن غير الأحكام، أو عن الأحكام غير الشرعية كاللغوية والنحوية، فلا يسمى إخباره عنها حينئذٍ فتوى^(١).
وقولي: (لمن سأل عنه) لبيان أن الفتوى لابد أن تكون جواباً عن سؤال، فهو قيدٌ لإخراج الإخبار عن الحكم الشرعي وبيانه من غير سؤال، فهذا لا يدخل في مفهوم الفتوى، بل هو إرشاد وتوجيه^(٢).

وقولي: (لا على وجه الإلزام) لبيان أن الفتوى غير ملزمة للمستفتي، فهو قيدٌ يحتز به عن القضاء، حيث إن حكم القاضي ملزم للمتقاضين^(٣).

ويتبين مما سبق أن العلاقة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي للفتوى هي العموم والخصوص المطلق؛ حيث إن الفتوى في الاصطلاح الشرعي جواب وبيان لما يشكل، لكنها خاصة بالأحكام الشرعية، فكل فتوى في الاصطلاح هي فتوى في اللغة، ولا عكس.

المطلب الثاني:

حقيقة المقاصد الشرعية

وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف المقاصد الشرعية باعتبارها مركباً إضافياً:

المقاصد الشرعية، ومقاصد الشريعة، ومقاصد الشارع، كلها عبارات تستعمل بمعنى واحد^(٤).

وهذا المصطلح مركب من كلمتين هما: (المقاصد) و(الشرعية) ولمعرفة معنى هذا المصطلح لابد من معرفة معنى ما يتركب منه، وهما هذان الجزآن.

(١) انظر: الفروق (٤/ ٥٣).

(٢) انظر: الفتيا ومناهج الإفتاء (ص / ١٤).

(٣) انظر: مواهب الجليل (١/ ٣٢).

(٤) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للدكتور أحمد الريسوني (ص / ١٧).

وفيما يلي بيان معناهما لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريف المقاصد:

المقاصد في اللغة: جمع مقصد، والمقصد مصدر ميمي مشتق من الفعل (قَصَدَ). يقال: قَصَدَ يَقْصِدُ قَصْداً مَقْصِداً، والقَصْدُ يطلق في اللغة على معانٍ عدة^(١)، ومنها:

١. الاعتماد، والأمر، والتوجه، وإتيان الشيء: جاء في الصحاح: "القَصْدُ: إتيان الشيء، تقول: قَصَدْتَهُ، وقَصَدْتُ لَهُ، وقَصَدْتُ إِلَيْهِ بمعنى"^(٢)، ومن هذا المعنى قول النبي ﷺ: "فكان رجل من المشركين إذا شاء أن يقصد إلى رجل من المسلمين قَصَدَ لَهُ فقتله..."^(٣).

٢. استقامة الطريق: ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايِزٌ﴾^(٤). والقصد من الطريق: المستقيم الذي لا اعوجاج فيه^(٥).

٣. الاعتدال والتوسط: ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾^(٦). وقول النبي ﷺ: "القَصْدُ القَصْدُ تَبْلُغُوا"^(٧).

٤. الكسر في أي وجه كان: ومنه قولهم: (قصدت العود قصداً): أي كسرتة. وقولهم: (تقصدت الرماح): أي تكسرت، ومنه: (القَصْدَةُ) وهي القطعة من الشيء إذا تكسر.

٥. الاكتناز في الشيء: ومنه قولهم: (الناقة القصيدة): أي المكتنزة الممتلئة لحماً.

المقاصد في الاصطلاح:

لا يخرج معنى المقاصد اصطلاحاً عن المعاني اللغوية السابقة، وبخاصة المعنى الأول منها؛ إذ لم يعهد لأهل الاصطلاح أنهم يريدون به عند الإطلاق معنى آخر، بل كل ما ورد على ألسنة العلماء من الفقهاء والأصوليين من ذكر لهذا اللفظ إنما أرادوا به في الغالب

(١) انظر: مادة "قصد" في الصحاح (٥٢٤/٢، ٥٢٥)، ومقاييس اللغة (٩٥/٥)، والمصباح المنير (٥٠٤/٢)، ولسان العرب (٣٥٣/٣).

(٢) الصحاح (٥٢٤/٢) مادة "قصد".

(٣) صحيح مسلم (٩٧/١) كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله رقم (٩٧).

(٤) جزء من الآية (٩) من سورة النحل.

(٥) انظر: تفسير ابن جرير (٨٢/١٤).

(٦) جزء من الآية (١٩) من سورة لقمان.

(٧) صحيح البخاري (٢٣٧٣/٥) كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، برقم (٦٠٩٨).

معنى التوجُّهِ والأمرِ والإرادة وإتيان الشيء، فلم يصطلح العلماء المتقدمون على تعريف للمقاصد، وأما المعاصرون فقد تعرضوا لتعريفها في الاصطلاح، لكن لم تكن تعريفاتهم للمقاصد، وإنما كانت لمقاصد الشريعة^(١)، ومن المتقرر أن لفظ "المقاصد" إذا أُضيف إلى "الشريعة" ضاق مدلولها، وانحسر معناها، وأضحت دالة على "المصالح التي قصدها الشارع بتشريع الأحكام"^(٢) ولذا ينبغي تعريف المقاصد بمعناها العام بأنها: "الغايات التي تُراد من وراء الأفعال"^(٣).

ثانياً: تعريف الشريعة:

الشريعة في اللغة: مصدر للفعل (شَرَعَ). يقال: شَرَعَ يَشْرَعُ شَرْعاً وشَرْيَعَةً، وتطلق في اللغة على معانٍ عدة، ومنها: الدين، والملة، والطريقة الظاهرة في الدين، والمنهاج، والسنة^(٤)، وهي معانٍ متقاربة، ومن تلك الإطلاقات قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعهَا﴾^(٥)، أي: على دين وملة ومنهاج^(٦).

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ﴾^(٧).

الشريعة في الاصطلاح:

تعددت ألفاظ العلماء في بيان المراد بالشريعة، واختلفت عباراتهم في تعريفها، إلا أن هذه الألفاظ والعبارات متقاربة من حيث المعنى، ومن تلك التعريفات ما يأتي:

١. عرفها ابن حزم (ت ٥٦٤هـ) بقوله: "الشريعة هي ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه ﷺ في الديانة، وعلى السنة الأنبياء عليهم السلام قبله"^(٨).
٢. وعرفها شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) فقال: "اسم الشريعة والشرع

(١) وسيأتي إيراد جملة من تعريفاتهم في المطلب الثاني من هذا البحث.

(٢) قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، للدكتور مصطفى محمود (ص ٣٤/٤).

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها (بتصرف يسير).

(٤) انظر: مادة "شرع" في الصحاح (٣/١٢٣٦)، ولسان العرب (٨/١٧٦، ١٧٥)، والتعريفات (ص ١٢٧/١)، ومادة "الشريعة" في القاموس المحيط (٢/٤٤).

(٥) جزء من الآية (١٨) من سورة الجاثية.

(٦) انظر: معاني القرآن للفراء (٢/٤٦)، والكشاف، للزمخشري (٣/٥١٧)، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١٠٩/١٦).

(٧) جزء من الآية (٤٨) من سورة المائدة.

(٨) الإحكام في أصول الأحكام (١/٧٤).

- والشريعة: ينتظم كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال^(١).
٣. وعرفها الدسوقي بأنها: "الأحكام التي شرعها الله لعباده وبينها لهم"^(٢).
٤. وجاء في الموسوعة الفقهية تعريف الشريعة بأنها: "ما نزل به الوحي على رسول الله ﷺ من الأحكام في الكتاب أو السنة مما يتعلق بالعقائد والوجدانيات وأفعال المكلفين قطعياً كان أو ظنياً"^(٣).
٥. وعرفها الشيخ مناع القطان بأنها: "ما شرعه الله لعباده من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات، ونظم الحياة في شعبها المختلفة لتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة"^(٤).
٦. وعرفها الدكتور محمد الیوبي بأنها: "ما سنه الله لعباده من الأحكام عن طريق نبي من أنبيائه عليهم السلام"^(٥).

وبالنظر في هذه التعريفات نجد أنها متشابهة ومتقاربة إلى حد كبير، كما أنها ليست مختصة بالشريعة الإسلامية، بل شاملة لكل شريعة - باستثناء التعريف الرابع - ولعل أنسبها وأقربها في الدلالة على المراد تعريف شيخ الإسلام ابن تيمية؛ لاختصاره، وشموله للأحكام العقدية وغيرها.

الفرع الثاني: تعريف المقاصد الشرعية باعتبارها علماً على علم معين:

لم أجد للعلماء المتقدمين تعريفاً للمقاصد الشرعية بهذا الاعتبار، حتى من كان لهم اهتمام بالحديث عنها وإبرازها وتقسيمها، كالغزالي (ت ٥٠٥هـ) والشاطبي (ت ٧٩٠هـ) وغيرهما، وإنما اكتفوا ببيان أنواعها وأقسامها ومراتبها وأمثلتها، ولعل هذا يعود إلى وضوح هذا المصطلح في أذهانهم، فلم يروا الحاجة داعية إلى بيان معناه، خصوصاً وأنهم لم يضعوا كتبهم للعامة، بل للعلماء الراسخين الذين ارتووا من علوم الشريعة، وقد نص الشاطبي على ذلك في كتابه (الموافقات) حيث قال: "لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون رياناً من علم الشريعة، أصولها

(١) مجموع الفتاوى (٣٠٦/١٩).

(٢) حاشية الدسوقي (٤/١).

(٣) (١٩٤/٣٢).

(٤) التشريع والفقه في الإسلام (ص ١٥).

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية (ص ٣١).

وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب^(١).

ومن كان هذا شأنه فليس بحاجة إلى إعطائه تعريفاً لمقاصد الشريعة، خاصة وأن هذا المصطلح مستعمل ورائج قبل الشاطبي بقرون^(٢).
وإذا كان المتقدمون من أهل العلم لم يتعرضوا لتعريف مقاصد الشريعة بهذا الاعتبار، فإن المتأخرين من العلماء والباحثين المعاصرين قد اعتنوا بذلك، وإليك جملة من تعريفاتهم:

١. عرفها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٢هـ) بقوله: "مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"^(٣).
٢. وعرفها علال الفاسي بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"^(٤).
٣. وعرفها الدكتور يوسف العالم بأنها: "المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخرآهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار"^(٥).
٤. وعرفها الدكتور أحمد الريسوني بأنها: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد"^(٦).
٥. وعرفها الدكتور اليوبي بأنها: "المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد"^(٧).
٦. وعرفها الدكتور الزحيلي بأنها: "المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع

(١) الموافقات (١/١٢٤).

(٢) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص ١٧).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ١٨٢).

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (ص ٧).

(٥) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (ص ٧٩).

(٦) نظرية المقاصد عن الإمام الشاطبي (ص ١٩).

(٧) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لليوبي (ص ٣٧).

أحكامه أو معظّمها، أو هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها^(١).

٧. وعرفها الدكتور عبدالعزيز الربيعة بأنها: "مراعاة الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من مصالح العباد، ومما يفضي إليها مما يجلب لهم نفعاً أو يدفع عنهم ضرراً"^(٢).

٨. وعرفها الأسمرى بأنها: "الغايات التي راعاها الشارع في التشريع"^(٣).

٩. وعرفها الدكتور مصطفى مخدوم بأنها: "المصالح التي قصدها الشارع بتشريع الأحكام"^(٤).

١٠. وعرفها الدكتور نور الدين الخادمي بأنها: "المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله ومصالحة الإنسان في الدارين"^(٥).

وبالتأمل في هذه التعريفات نجد أنها لا تخلو من القدر والاعتراض؛ إما من حيث كون التعريف غير جامع أو غير مانع، أو مشتملاً على الدور، أو من حيث حصول التكرار والإعادة، أو الاستطراد والتطويل، إضافة إلى أن كثيراً منها متشابه ومتداخل، ولا يتسع المقام لبسط ذلك وتفصيله، وفي تقديري أن أفضل هذه التعريفات عبارة الدكتور

(١) أصول الفقه الإسلامي (٢/٤٥٠).

(٢) علم مقاصد الشارع (ص/٢١).

(٣) الفصول المنتقاة المجموعة في مقاصد الشريعة المرفوعة (ص/١١).

(٤) قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية (ص/٣٤).

(٥) علم المقاصد الشرعية (ص/١٧)، والاجتهاد المقاصدي - حجته - ضوابطه - مجالاته، للخادمي (ص/٣٨).

وانظر - في تعريف مقاصد الشريعة عند المعاصرين سوى ما سبق - مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، للدكتور يوسف البدوي (ص/٤٧ - ٥٠)، وطرق الكشف عن مقاصد الشارع، للدكتور نعمان جغيم (ص/٢٥)، وقواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، للدكتور عبدالرحمن الكيلاني (ص/٤٥)، والشاطبي ومقاصد الشريعة، للدكتور حمّادي العبيدي (ص/١١٩)، وفلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، للدكتور خليفة الحسن (ص/٦)، ومقاصد الشريعة الإسلامية، للدكتور زياد احמידان (ص/١٦ - ٢٢)، والمدخل إلى علم مقاصد الشريعة، للدكتور عبدالقادر حرز الله (ص/١٨، ١٩)، والمقاصد الشرعية للعقوبات في الإسلام للدكتورة راوية الظاهر (ص/٢٦)، ومقاصد الشريعة الإسلامية في الشهادات، لبركات أحمد بنى ملحم (ص/٢٩).

مصطفى مخدوم السابقة، وهي قوله إن المقاصد الشرعية هي: "المصالح التي قصدها الشارع بتشريع الأحكام" فهذا التعريف من أشد التعريفات اختصاراً، وأشملها، وأسلمها من القبح والاعتراض، وأقربها في الدلالة على المراد.

* * *

ضوابط الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية

وفيها عشرة مباحث:

المبحث الأول: مجال الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية

المبحث الثاني: أهمية مراعاة المقاصد الشرعية في الفتوى

المبحث الثالث: الضابط الأول: أن تكون الفتوى مستندةً إلى مسوّغ شرعي ودليل معتبر.

المبحث الرابع: الضابط الثاني: أن يراعي المفتي في فتواه مآلات الأفعال.

المبحث الخامس: الضابط الثالث: أن يراعي المفتي الخلاف في المسألة.

المبحث السادس: الضابط الرابع: ألا تكون الفتوى مخالفةً للعرف المعتبر.

المبحث السابع: الضابط الخامس: أن يسلك الفقيه في فتواه مسلك الوسطية والاعتدال.

المبحث الثامن: الضابط السادس: أن تكون الفتوى المبنية على تحقيق المصلحة أو تحكيم العرف مراعى فيها مصلحة أو عرف جميع الناس أو أكثرهم.

المبحث التاسع: الضابط السابع: أن تكون الفتوى مناسبةً لحال الزمان وأهله، وملائمةً لعقول الناس وأفهامهم.

المبحث العاشر: الضابط الثامن: أن ترتبط الفتوى بسببها، وتتقدر به.

المبحث الأول

مجال الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية

من المتقرر أن أحكام الشرع منها ما هو متغير قابل للاجتهد فيه على وفق المقاصد والمصالح. ومنها ما هو ثابت بالنص أو الإجماع، ولا يتغير بالاجتهاد فيه بموجب المصالح البشرية المتغيرة والمتجددة، وهو مما ثبتت مصالحه المعتمدة وتأكدت بإجرائه على دوامه وثباته واستقراره، كالعبادات والمقدرات والكفارات ونحوها. وليس معنى عدم قابليتها للاجتهد في ضوء المقاصد والمصالح عدم قابليتها للمعقولية والتعليل، بل كل التشريعات والأحكام الشرعية يمكن فهم مصالحها وحكمها وسبب مشروعيتها في الجملة على مقتضى كون الشريعة الإسلامية انطوت على جلب المصالح للناس في الدارين، ودرء المفسد عنهم. فالمجالات الشرعية التي لا تقبل الاجتهاد المقاصدي في ضوء المصالح لتعديلها وتغييرها لا يعني كونها خالية من حكمة في تشريعها، بل هي معللة بما يناسب الناس من جلب المصالح لهم ودفع المفسد عنهم، وإنما يعني ذلك أنه لا يجوز تغييرها أو تعديلها في وقت من الأوقات بمقتضى مصلحة معينة أو مقصد معين أو جب ذلك التغيير أو التعديل^(١).

وعلى هذا فمجال الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية إنما هو في الأحكام الشرعية القابلة للاجتهد، والمتغيرة بحسب المصالح وبحسب الزمان والمكان.

* * *

(١) انظر: الاجتهاد المقاصدي، للخادمي (١٨٣/٢، ١٨٤).

المبحث الثاني

أهمية مراعاة المقاصد الشرعية في الفتوى

ينبغي أن تكون الفتوى موافقة لمقاصد الشريعة وملائمة لها، ومحققة للمصالح التي قصدها الشارع من تشريع الأحكام، وألا تفضي إلى مصادمتها، فإن أفضت إلى مناقضة قصد الشارع ومصادمة المقاصد الشرعية فهي باطلة؛ وعلى هذا يلزم الفقيه أن يراعي في فتاواه مقاصد التشريع، ويجتهد في اعتبارها في النظر والاستدلال، وأن يزن فتواه بميزان الشرع، وهل هي موافقة ومحققة لمقاصده وغاياته أو مخالفة لها، وتظهر أهمية ذلك من كون الإحاطة بالمقاصد الشرعية من أهم الشروط التي لا بد من توافرها لبلوغ رتبة الاجتهاد، إذ يستند المجتهد إليها في معرفة أحكام الحوادث والمستجدات، كما يعتمد عليها في فهم النصوص الشرعية من الكتاب والسنة وتفسيرها ومعرفة دلالاتها، والتوفيق بين الأدلة المتعارضة في نظره، والترجيح بينها، وكذلك الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة والمتزاحمة، فإحاطته بالمقاصد تحقق له التوازن والاعتدال في أحكامه وأقضيته وفتاواه، وتجنبه التناقض والاضطراب.

ولأجل ذلك نص الفقهاء على أهمية معرفة المقاصد الشرعية بالنسبة للفقيه، وأنها أولى الشروط لبلوغه درجة الاجتهاد، فقد ذكر الشاطبي أن درجة الاجتهاد لا تحصل إلا لمن اتصف بوصفين:

الأول: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها^(١).

ومن هنا تتبين أهمية مراعاة المقاصد الشرعية في الفتوى، لذا فإنه يلزم الفقيه اعتبارها ومراعاتها في اجتهاده ونظره في أحكام المسائل والحوادث، لتكون فتاواه صحيحةً ومقبولةً شرعاً، وتتسم بالتوازن والاعتدال، وليتمكن من تنزيل الأحكام الشرعية على الأحوال والظروف الزمانية والمكانية، فيكون فقيهاً بالواقع، ومحققاً المناط في الحوادث التي لم تكن موجودة في زمن السابقين.

وأنبه هنا إلى أن الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية لها ضوابط لا بد من توافرها ومراعاتها من قبل الفقيه، وفي المباحث التالية بيان أبرز تلك الضوابط.

(١) انظر: الموافقات (٤/٥، ٤٢).

المبحث الثالث

الضابط الأول: أن تكون الفتوى مستندةً إلى مسوغ شرعي ودليل معتبر

كأن يعتمد الفقيه في إصدار فتواه على نص من الكتاب أو السنة، أو إجماع، أو قياس صحيح، أو على تحقيق مصلحة معينة يرى رجحانها، أو سد ذريعة للفساد، أو يفتي لاستحسانه في المسألة حكماً خاصاً، أو مراعاة للخلاف فيها، أو لاعتبار مآل معين، أو تحقيق منافع خاص، أو لأجل الاحتكام إلى العادات والأعراف واعتبارها، أو لعموم البلوى بالواقعة، أو لفساد الزمان، أو نحو ذلك من موجبات الفتوى، مما يستدعي من الفقيه إصدار فتواه وتقدير الحكم الملائم والمحقق للمصالح ومقاصد الشارع.

وإذا تبين أن الفتوى لا بد أن تستند إلى مسوغ شرعي ودليل معتبر فإنه لا يجوز للفقيه أن يفتي في المسألة بما يهواه، أو يحقق غرضاً له، أو يتحيل على الحكم الشرعي، سواء أكان بقصد نفع المستفتي أم بقصد الإضرار به، فإن ذلك مناقض لمقاصد الشارع، ثم إن اتباع الهوى والحكم بالتشهي حرام بالإجماع^(١)، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢) وقوله: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣) كما حذر الله تعالى نبيه داود عليه السلام من اتباع الهوى بقوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٤).

وأصل ذلك أن الشريعة إنما جاءت لكفّ المكلفين ومنعهم من الاستجابة لأهوائهم وشهواتهم، وإلزامهم بالأحكام الشرعية حتى يكونوا عباداً لله تعالى، وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس وطلب منافعها العاجلة كيف كانت، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾^(٥).

بل إن اتباع الشهوات والاستجابة للظنون والأهواء هو من عمل المشركين، حيث يسعون وراء شهواتهم ويحكمون بظنونهم، وهذا هو مبلغهم من العلم، ونهاية

(١) انظر حكاية الإجماع في: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (ص ٤٢/٤)، والموافقات (١٠٢/٤).

(٢) جزء من الآية: (٣٦) من سورة الإسراء.

(٣) جزء من الآية: (٢٨) من سورة الأعراف.

(٤) جزء من الآية: (٢٦) من سورة ص.

(٥) جزء من الآية: (٧١) من سورة المؤمنون.

وانظر: الموافقات (٢/٦٣، ٦٤).

مقصدهم من الحياة، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْتَوْفُونَ الْمَلَائِكَةَ سَيِّئَةَ الْأَنْثَىٰ ﴿١٧﴾ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَخْلَعُونَ إِلَّا الْأُظْلَمَ وَإِنَّ الْأُنثَىٰ لَا تَعْلَمُ إِلَّا بِمَا عَلَّمَتْهَا ﴿١٨﴾ وَأَعْرَضَ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ دُبُرَيْهِ إِذَا الْخَبَاثَةُ الْغَائِيَّةُ ﴿١٩﴾ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا رِيبَ الْوَعْدِ الَّذِي هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ أَهْتَدَىٰ ﴿٢٠﴾﴾^(١).

ولأجل ذلك يقول ابن القيم (ت ٧٥١هـ): "التشهي والتحكم باطل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَقُلُوبُهُمْ﴾^(٢) فهذا هو الذي تسميه النظائر والفقهاء التشهي والتحكم الباطل، فإن جاءك ما لا تشتهيه دفعته وردته، وإن كان موافقاً لما تهواه وتشتهيه قبلته وأجزته، ولا يجوز أن تكون الشرائع تابعة للشهوات، إذ لو كان الشرع تابعاً للهوى والشهوة لكان في الطباع ما يغني عنه، وكانت شهوة كل أحدٍ وهواه شرعاً له"^(٣).

ومما يدخل في الفتوى بطريق الهوى والتشهي الفتوى بطريق التحيل والتوصل إلى أغراض ممنوعة شرعاً من إسقاط واجبات أو تحليل محرّمات، وتبديل الحقائق الشرعية، وقد أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على تحريم الحيل وإبطالها، وإجماعهم حجة قاطعة^(٤).

وعليه فإن الفتوى للتحايل على الأحكام الشرعية لا يجوز، سواء أكان بقصد الإضرار بالمستفتي وتغليظ الحكم الشرعي عليه أم بقصد نفعه والترخيص له، وقد عدّ ابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ) أن من تساهل الفقيه في الفتوى أن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل المحرمة أو المكروهة، فيتمسك بالشبه طلباً للترخيص لمن يريد نفعه، أو التغليظ على من يريد الإضرار به^(٥).

وبناء على ما سبق فإنه يتعين على المفتي النظر في الأدلة الشرعية والمصالح المعتبرة وبناء فتواه على ذلك، فلا يصدر فتواه لتحقيق مصالح أو درء مفسد دنيوية شخصية، بل لاجتلاب المصالح الشرعية العامة، واستدفاع المفسد العامة أيضاً من أجل

(١) الآيات: (٢٧-٣٠) من سورة النجم.

(٢) جزء من الآية: (٨٧) من سورة البقرة.

(٣) بدائع الفوائد (٤/٩٥٣).

(٤) نقل هذا الإجماع ابن القيم في إعلام الموقعين (٣/١٧٣).

(٥) انظر: أدب المفتي والمستفتي (ص ١١٧).

إقامة الحياة الدنيا للأخرة، وإن كان ذلك غير محقق لمصالحه الخاصة، وهذا من اعتبار مقاصد الشارع وتحقيقها.

وفي ذلك يقول الشاطبي: "المصالح المجتلبة شرعاً، والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية"^(١).

ويقول ابن القيم: "وبالجملة فلا يجوز العمل والإفتاء في دين الله تعالى بالتشهي والتخير وموافقة الغرض، فيطلب القول الذي يوافق غرضه وغرض من يحابه فيعمل به، ويفتي به، ويحكم به، ويحكم على عدوه ويفتيه بضده، وهذا من أفسق الفسوق وأكبر الكبائر"^(٢).

وقد شدد الشاطبي في هذا الأمر، فذكر أنه لا يجوز للحاكم أن يرجح في حكمه أحد القولين بالمحبة والإمارة أو قضاء الحاجة، وإنما يلزمه أن يعتمد في ترجيحه على الوجوه المعتبرة شرعاً، وهذا مما اتفق عليه العلماء، فكل من خالف ذلك ورجح في اجتهاده قولاً دون الالتفات إلى معنى شرعي معتبر فقد خلع الربقة، واستند إلى غير الشريعة^(٣). ثم إنه من المتقرر أن الفقيه لا يحل له أن يفتي إلا بما يعلم أو يغلب على ظنه أنه الحق^(٤)، وأنه يجب عليه العمل بما أداه إليه اجتهاده وما غلب على ظنه، ولا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين، مع سعة الوقت والتمكن من الاجتهاد^(٥)، وإذا كان يلزمه الاجتهاد والفتوى بموجبه ولا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين مع ظنه أنه مصيب، فلا يجوز له ترك ما أداه إليه اجتهاده وغلب على ظنه صحته ورجحانه وثبت عنده أنه الحق، والفتوى بما هو مرجوح عنده من باب أولى.

(١) الموافقات (٦٣/٢).

(٢) إعلام الموقعين (٤/٢١١).

(٣) انظر: الاعتصام (٢/٤٢٢، ٤٢٣).

وقال الشاطبي -في موضع آخر-: "فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع، فيقال: لم تمنع والمسألة مختلف فيها فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع، وهو عين الخطأ على الشريعة، حيث جعل ما ليس بمعتمد معتمداً، وما ليس بحجة حجة" الموافقات (٥/٩٣).

(٤) انظر: إعلام الموقعين (٤/١٧٣).

(٥) انظر: المستصفي (٤/١٢٨).

وبالجملة فإن المفتي يتعين عليه ألا يُقدِّم على إصدار فتواه في المسائل، وبخاصة في النوازل والحوادث إلا عن دليل يحصل له به علم أو غلبة ظن يحس معها إصابة الحق، وتحقيق مصالح الناس، وموافقة مقاصد الشريعة.

* * *

المبحث الرابع

الضابط الثاني: أن يراعي المفتي في فتواه مآلات الأفعال

لأن اعتبار المآلات من مقاصد الشريعة؛ وذلك أن الشريعة إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد في الحال والمآل، ومن المتقرر أن الأحكام الشرعية مشتملة على مقاصد وغايات قصدها الشارع عند تشريعها، وطلب مراعاتها وتحقيقها، يقول العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ): "التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم"^(١)، ويقول ابن القيم: "الشريعة مبناه وأساسها على الحكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد"^(٢)، ويقول الشاطبي: "إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً"^(٣).

ولما كانت الأحكام الشرعية وسائل لتحقيق مقاصد الشارع، وهي متعلقة بأفعال المكلفين، كانت هذه الأفعال أسباباً يتوصل بها إلى مقاصد الشريعة من تشريع الأحكام، ومن هنا كان اعتبار مآلات الأفعال متفرعاً عن هذا الأصل الشرعي، الذي هو اعتبار المصالح في الأحكام، فقاعدة اعتبار المآلات تهدف إلى تحقيق هذه المقاصد والغايات التي قصدها الشارع من الأحكام، فعلى المفتي مراعاة هذه المقاصد في أفعال المكلفين حتى تقع موافقة لمقاصد الشارع، فلا يفتي بمشروعية فعل من الأفعال أو عدم مشروعيتها إلا بعد النظر فيما يؤول إليه، فقد يكون الفعل مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ ولكن له مآل على خلاف ما قُصد فيه، فإذا أطلق المجتهد القول فيه بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي مصلحته أو تزيد عليها، وقد يكون الفعل غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق المجتهد القول بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي مصلحته أو تزيد عليها، وقد يؤدي إلى تفويت مصلحة راجحة^(٤).

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٦٢/٢)، وانظر: الموافقات (٦٤، ٦٣/٢).

(٢) إعلام الموقعين (٣/٣).

(٣) الموافقات (٩/٢).

(٤) انظر: الموافقات (٥/١٧٨، ١٧٧).

ولذلك فإن عدم اعتبار المآلات في الاجتهاد قد يفضي إلى أن تكون للأفعال مآلات تناقض مقصود الشارع، فلا يمكن التحقق من موافقة الفعل لمقاصد الشريعة إلا بعد النظر في مآله الذي يؤول إليه، فإن كان يؤول إلى تحقيق مصلحة خالصة أو راجحة كان مطلوباً ومشروعاً، لأن تحقيق المصالح من مقاصد الشارع، حتى وإن كان الفعل في أصله ممنوعاً لمفسدته، فإنه يكون مطلوباً حين يفضي إلى مصلحة راجحة، كما في إباحة الكذب للإصلاح بين الناس، أو حال الحرب، أو على الزوجة لإصلاحها وحسن عشرتها^(١)، وكما في إباحة نظر الطبيب للعورات لمصلحة المعالجة وال مداواة، وكذا نظر الخاطب للمخطوبة، ونظائر هذا كثيرة في الشريعة^(٢).

وأما إن كان الفعل يؤول إلى مناقضة مقاصد الشارع فإنه لا يبقى مشروعاً، سواء أكانت المناقضة عائدة إلى قصد المكلف، كأن يقصد بالفعل خلاف ما قصده الشارع، مثل الإضرار بغيره، أو التحيل على أحكام الشرع وقواعده لإسقاط واجب أو تحليل محرم ونحو ذلك، أم كانت المناقضة عائدة إلى مآل الفعل ونتيجته المترتبة على وقوعه، وإن لم يكن مقصوداً؛ لأن الفعل المشروع قد يفضي أحياناً إلى مآل فاسد لم يقصده المكلف، حين يحتفُّ به ما يجعله يؤول إلى مفسدة أعظم مما يحقق من مصلحة، فيكون تطبيق الحكم الأصلي على الفعل والإفتاء بالمشروعية دون اعتبار لما يحتفُّ به مفضياً إلى مناقضة المقاصد الشرعية، فيؤدي الفعل المتضمن للمصلحة إلى مفسدة تساوي مصلحته أو تزيد عليها^(٣)، وقد تقرر عند الفقهاء أن "كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل"^(٤).

يقول الشاطبي: "لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفةً فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى

(١) انظر: شجرة المعارف والأحوال، للجز بن عبد السلام (ص ٢٤٢/٢)، والمجموع المذهب، للعلاني (٢/٣٩٠).

(٢) انظر: قواعد الأحكام (١/٩٨).

(٣) انظر: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، للدكتور وليد الحسين (١/٤٨-٥١).

(٤) قواعد الأحكام (٢/١٢١)، والأشباه والنظائر، للسيوطي (١/٢٨٥).

معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات^(١).

ويقول فتحي الدريني: "إن الحكم الشرعي لا يُكتفى فيه أن يكون موافقاً لظواهر النصوص أو لمقتضى القياس أو القاعدة العامة، بل لابد أن يكون موافقاً لمقصد الشرع، وهذا الأصل يوجب على المجتهد النظر في مآل العمل بالحكم، بحيث إذا أفضى إلى مفسدة راجحة منع العمل به، وكذلك إذا كان الحكم بالمنع يؤدي إلى مثل تلك المفسدة أبيض^(٢)". فالفقيه يفتي بجواز الفعل أو حظره بحسب توافر المصلحة أو المفسدة التي يؤول إليها، فإن رأى أنها قد زالت غير حكمه إلى ما آل إليه، إذ الأحكام وسيلة إلى الغاية المقصودة منها، فإذا غلب على ظنه عدم إفضاؤها إلى الغاية التي من أجلها شرعت لم تبق على مشروعيتها، فقد يكون الفعل مشروعاً لما يؤول إليه من مصلحة، فإذا تغير الحال، وغلب إفضاؤه إلى المفسدة، ارتفعت المشروعية عنه وحكم عليه بالمنع، وقد يكون الفعل منهيّاً عنه لما يفضي إليه من مفسدة، فإذا زالت المفسدة التي يؤول إليها هذا الفعل فإنه يزول حكم المنع، ويبقى على أصل المشروعية.

يقول الشاطبي: "إن المكلف إنما كُلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة، بل قصد قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له، فصار ما هو عند الشارع مقصود وسيلةً عنده، وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع وهدمٌ لما بناه"^(٣).

ويقول أيضاً: "كلُّ من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكلُّ من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل" ثم استدل على البطلان "بأن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب

(١) الموافقات (٣/١٢٠٠/١٢١).

(٢) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده (ص/١١٦).

(٣) الموافقات (٣/٣٠٠/٣١).

مصصلحة ولا درء مفسدة^(١).

ولما كانت الأحكام الشرعية منوطة بالمصالح المقصودة من تشريعها كان تخلف مصصلحة الفعل عن ذلك انخراطاً لمشروعية الحكم؛ إذ لا معنى لوجود الحكم إلا تحقيقه للمصلحة التي شرع من أجلها.

ولهذا فاعتبار المآلات هو التفاتٌ إلى المقاصد والمصالح التي تؤول إليها الأفعال والتصرفات؛ فمتى أفضى الفعل إلى مصلحة، أو تحولت مفسدته إلى مصلحة راجحة كان مشروعاً ومطلوباً. ومتى أفضى إلى مفسدة، أو تحولت مصلحته إلى مفسدة راجحة أو مساوية لمصلحته كان ممنوعاً ومنهياً عنه.

وحينئذٍ يتعين على المفتي النظر في المصالح والمفاسد التي تؤول إليها الأفعال والتصرفات، والموازنة بينها، واتباع القواعد المقررة في ذلك، فحين يرى تعارضاً بين المصالح والمفاسد عليه بذل جهده في معرفة الحكم الشرعي، معتبراً في ذلك القواعد الكلية والمقاصد الشرعية، ليفتي بما يوافق المقصود من شرع الحكم، فإذا كانت المفاسد غالبية على المصالح أو مساوية لها أفتى بالمنع والتحريم؛ درءاً للمفسدة، وإذا كانت المصالح غالبية على المفاسد أفتى بالجواز والمشروعية؛ تحقيقاً للمصلحة الغالبة.

فقد يقدر المفتي أن من مصلحة شخص معين تشديد الحكم عليه وإفتاءه بما فيه تغليظ، وذلك لجزره، ومنعه من سلوك هذا الطريق، وذلك حين يكون التخفيف عليه مظنةً لاستمراره واستمراره هذا التصرف، وقد يفتي شخصاً آخر في المسألة نفسها بما فيه تخفيف وتيسير عليه ورفق به، لأنه يرى أن حمل هذا المستفتي على ما حمل به عليه الشخص الأول يفضي إلى مفسدة أعظم مما يحقق من مصلحة.

يقول الخطيب البغدادي (ت ٦٣٤هـ): "إذا رأى المفتي المصلحة أن يفتي العامي بما فيه تغليظ وهو مما لا يعتد ظاهره وله فيه تأويل جاز ذلك زجرأله ولأمثاله ممن قل دينه ومروءته"^(٢).

كما يلزم المفتي مراعاة أحوال المكلفين واختلافهم في الطباع وما جبلوا عليه من

(١) المرجع السابق (٢٨٠٢٧/٣).

(٢) على ما نقله عنه الدكتور عامر الزبياري في "مباحث في أحكام الفتوى" (ص ١٢٨/١) ولم أجد هذا النقل في المصادر المعتمدة.

قوة أو ضعف، فإذا رأى أن فتواه لهذا المستفتي توقعه في الحرج والمشقة، وتفضي به إلى الانقطاع عن العمل فإنه يفتيه بما فيه تخفيف وتيسير عليه، وإن لم يقدر وقوع هذا العنت وتلك المشقة في حق شخص آخر؛ لقوة تحمله، وشدة إقباله على الخير، فله أن يحملها على العزيمة، وما فيه كلفة يقدر عليها^(١).

ولهذا يلزم المفتي اعتبار مآلات الأفعال للوصول إلى تحقيق مقاصد الشارع فيها ووقوعها موافقة لقصد الشريعة، وحين يهمل اعتبار تلك المآلات فإن ذلك قد يفضي إلى مناقضة مقاصد الشريعة وفوات المصالح المقصودة شرعاً، وبهذا يتبين أن اعتبار المآلات جارٍ على وفق مراد الشارع ومقاصده^(٢).

* * *

(١) انظر: الاعتصام (٢٤٣/١).

(٢) انظر: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي (٥١/١).

المبحث الخامس

الضابط الثالث: أن يراعي المفتي الخلاف في المسألة

وهذا ليس على إطلاقه، بل حين تقتضي حالة المستفتي ذلك، تحقيقاً للمصلحة ودرءاً للمفسدة، فحين يرى في مسألة رأياً بناءً على اجتهاده فيها، ثم يُسأل عنها بعد وقوع الفعل من المكلف وتلبسه بالتصرف، ويجد أن مذهبه فيها لا يحقق المصلحة، بل يؤدي إلى مفسدة أكبر من تحصيل تلك المصلحة، وأن الإفتاء بمذهب المخالف في تلك الحال يخفّف من تبعات المسألة ويكفّف آثارها، وفيه إعمال لمقاصد الشريعة وقواعدها الكلية، فإنه يترجح عنده مذهب المخالف لذلك وفي تلك الحالة خاصة، فيُعمل دليل المخالف ويأخذ به ويفتي بموجبه بناءً على ما قدره باجتهاده من تحقيق المصلحة المتوافرة عند البناء على دليل هذا المذهب.

فالفقيه في الأصل يجب عليه العمل بدليله؛ لأنه الراجح عنده، فيفتي به، ولا يعمل بدليل مخالفه؛ لأنه مرجوح، ومقتضى القواعد المقررة في الأصول وجوب العمل بالدليل الراجح وترك المرجوح^(١)، وعند رعيه للخلاف يكون قد عمل بدليل مخالفه من وجه هو فيه أرجح.

فإذا أوقع المكلف فعلاً منهياً عنه في نظر المفتي، فإما أن يرتب عليه آثار النهي من فسخ وإبطال، الأمر الذي قد يفضي إلى ضرر أكبر ومفسدة أعظم من مفسدة المنهي عنه، أو يجد له مخرجاً يوافق مقصد الشارع، وذلك بإعمال دليل مخالفه، وتصحيح تصرف المكلف، لدرء مفسدة متوقعة وجلب مصلحة محققة.

وعلى هذا فإن الفقيه حين يفتي بقول المخالف له في المسألة ويراعيه فإنه لا يفتي به لرجحان دليله ابتداءً؛ لأنه لو كان كذلك لم يجز له الفتوى بما يراه في المسألة قبل السؤال عنها؛ لأن ذلك تركٌ للراجح وعملٌ بالمرجوح، وكان عمله بدليل مخالفه أخذاً بالراجح لا رعيّاً للخلاف، وإنما يراعي قول المخالف فيأخذ به لمسوغ ظهر له يقتضي إعمال دليل مخالفه في خصوص الواقعة، وبخاصة حين يرى أن التمسك بدليله يؤدي إلى

(١) انظر: الإحكام للآمدي (٤/٢٣٩).

مناقضة مقصد شرعي^(١).

وبيان ذلك أن المفتي قد يترجح في نظره حكم شرعي يقتضي المنع من الفعل، فيفتي بفساده ابتداءً، ويعتبر ما ذهب إليه المخالف القائل بجواز ذلك الفعل مرجوحاً، فإذا أوقع المكلف الفعل الممنوع في نظر المفتي، فإما أن يرتب عليه آثار الحكم بالمنع، أو يحكم بالجواز مراعاة للقول المرجوح، فلو حكم بالقول الراجح عنده لربما أدى ذلك إلى مفسدة أكبر من اعتبار الرأي المرجوح وإعمال دليله، فيترك حينئذٍ الراجح عنده ويعمل بالمرجوح الذي أصبح راجحاً بعد وقوع الفعل، لاقترانته بقرائن رجّحت جانبه^(٢).

فحين أفتى المفتي بفساد الفعل ابتداءً ثم وقع الفعل بخلاف فتواه عاد إليه بالإفاد والاعتبار، لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف، وهذا نوع من الالتفات إلى الأمر الواقع والبناء عليه بعد إعادة النظر في المسألة وتجديد الاجتهاد فيها، بحيث يصبح التصرف بعد وقوعه معتبراً، وشرعياً بالنظر إلى قول المخالف، وإن كان ضعيفاً في أصل النظر، لكن لما وقع النظر على مقتضاه روعيت المصلحة^(٣).

يقول الشاطبي: "فمن واقع منهياً عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤدٍ إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي، فيترك وما فعل من ذلك، أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظراً إلى أن ذلك الواقع وافق المكلف فيه دليلاً على الجملة، وإن كان مرجوحاً فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه، لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي.

فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع لما اقترن به من القرائن المرجحة"^(٤).

وقد بين الدكتور عبد الرحمن السنوسي أن مراعاة الخلاف مبنية على العمل بالمصالح والمقاصد الشرعية حينما قال: "إن مراعاة الخلاف تمثل مبدأً مالياً يتفصّل عن

(١) انظر: مراعاة الخلاف في المذهب المالكي ليحيى سعيدي (ص/ ١١٨، ١١٩).

(٢) انظر: مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية لمحمد أحمد شقرون (ص/ ١٣٧).

(٣) انظر: مراعاة الخلاف للسنوسي (ص/ ٤٩)، ومراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده، للدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ (ص/ ١٣٥).

(٤) الموافقات (٥/ ١٩٠، ١٩١).

اجتهاد الاستثناء الذي يمثّل الاستحسان أظهر أدواته، ووجه ذلك: أن مقتضى القياس أن يجري المجتهد على وفق دليله ويحكم بمقتضى اجتهاده الذي أداه إليه الظن الغالب الموجب للعمل، فلا يترك قوله ودليله ليصير إلى قول الغير ودليله.. هذا هو الأصل.

غير أن هذا المجتهد يعدل عن ذلك فيهمل العمل بمقتضى اجتهاده الخاص، ليعمل بمقتضى اجتهاد غيره في حالة ما.

والذي سوّغ هذا العدول؛ هو ما في الأخذ باجتهاد الغير من تحقيق المصالح المشروعة على وجه ظاهر المناسبة والملاءمة، وتوثيق لأصل العدل الذي يمثّل واقعية التشريع وغائيته. وعلى هذا فهو ليس تاركاً لاعتقاده في اجتهاده ومطرحاً له بالكلية؛ بل قصّراه أنه امتثل على وفق اجتهاد غيره في جهة يكون رأي الغير أرجح فيها، أو اختار الأشق مع اعتقاده صحة الأخف؛ التفاتاً إلى المقاصد الجوهرية والغايات المحورية التي هي مناشئ الأحكام^(١).

ومن شواهد مراعاة الخلاف والعمل بمذهب المخالف تحقيقاً للمصلحة ومقاصد الشارع: ما روي عن علي بن أبي طالب ؑ (ت ٤٠هـ) أنه كان يرى المنع من بيع أمهات الأولاد، موافقاً في ذلك عمر بن الخطاب ؑ (ت ٢٣هـ)، ثم رأى بعد ذلك جواز بيعهن؛ لأنهن كن يبعن في زمن النبي ﷺ وفي خلافة الصديق. ولهذا عزم على بيعهن، وقال إن عدم البيع كان رأياً اتفق عليه هو وعمر، فقال له قاضيه عبدة السلماني (ت ٧٢هـ): إن رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك، فقال علي ؑ: (اقضوا كما كنتم تقضون فإنني أكره الاختلاف)^(٢) فهنا ترك علي رأيه مراعاة للخلاف^(٣).

ومن شواهد مراعاة الخلاف –أيضاً– لتحقيق مقاصد الشارع ودفع الاختلاف: ما روي عن عبد الله بن مسعود ؑ (ت ٣٢هـ) أنه أتم الصلاة خلف عثمان بن عفان (ت ٣٥هـ) ؑ في منى رغم إنكاره عليه، حيث كان يرى أن الأفضل قصر الصلاة اقتداءً بفعل النبي ﷺ وأبي بكر (ت ١٣هـ) وعمر (ت ٢٣هـ) رضي الله عنهما، لكنه ترك ما كان يراه الأولى، فصلّى خلف عثمان أربع ركعات ولم ينكر عليه، وما ذلك إلا مراعاة للخلاف، فقد روى أبو داود

(١) اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات (ص ٣٢٨).

(٢) صحيح البخاري (٣/١٣٥٩)، باب مناقب علي بن أبي طالب ؑ، رقم (٣٥٠٤).

(٣) انظر: الطرق الحكمية لابن القيم (ص ٢٤).

(ت ٢٧٥هـ) بسنده: (أن عثمان بن عفان صلى بمنى أربعاً، فقال عبد الله بن مسعود: صليت مع النبي ﷺ ركعتين، ومع أبي بكر ركعتين، ومع عمر ركعتين، ومع عثمان صدراً من إمارته، ثم أتمها، ثم تفرقت بكم الطرق، فلو ددت أن لي من أربع ركعات ركعتين متقبلتين) قال الأعمش (ت ١٤٨هـ): (فحدثني معاوية بن قرة (ت ١١٣هـ) عن أشياخه أن عبد الله صلى أربعاً) قال: (ف قيل له: عبت على عثمان ثم صليت أربعاً) قال: (الخلاف شر)^(١). ومن شواهد ذلك - أيضاً -: أن الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ) كان يرى الوضوء من الرعاف والحجامة، ف قيل له: فإن كان الإمام قد خرج منه الدم ولم يتوضأ، هل تصلي خلفه؟ فقال: كيف لا أصلي خلف الإمام مالك (ت ١٧٩هـ) وسعيد بن المسيب (ت ٩٤هـ). وأيضاً: روي أن أبا يوسف (ت ١٨٢هـ) - صاحب أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ) - صلى بالناس الجمعة يوماً مغتسلاً من الحمام، فلما تفرقوا أخبر بوجود فأرة ميتة في بئر الحمام، فقال: إذا أخذ بقول إخواننا من أهل المدينة: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً^(٢). فلم يبطل صلاته، بل أجازها بعد الوقوع مراعاة للخلاف.

* * *

(١) سنن أبي داود (١٩٩/٢)، كتاب المناسك باب الصلاة بمنى، رقم (١٩٦٠). وصححه الألباني، انظر: صحيح سنن أبي داود (٣٦٩/١).
(٢) انظر: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، للدهلوي (ص/١١٠).

المبحث السادس

الضابط الرابع: ألا تكون الفتوى مخالفةً للعرف المعبر

ولذا اشترط العلماء لبلوغ الفقيه رتبة الاجتهاد أن يكون مدركاً للعرف الجاري بين الناس، كما نصوا على ضرورة الاحتكام إلى العادات والأعراف وعلى وجوب إجراء الأحكام المبنية على العرف والعادة بما تقتضيه العادة المتجددة، وأن كل ما في الشريعة من أحكامٍ تابعةٍ للعوائد فإنها تتغير حين تغير العادة وتدور معها كيفما دارت، وأن الحكم بها وإبقائها مع تغير تلك العوائد جهلٌ في الدين ومخالفةٌ لإجماع المسلمين^(١).

فيتعين على المفتي أن يكون عارفاً بعادات الناس، ومدركاً لأعرافهم، ومطلعاً على أحوالهم، لكي يراعي هذه الأعراف في فتاواه، ويعتبرها في أحكام الحوادث المبنية على العرف والعادة؛ وذلك لأن هذه الأعراف متغيرة بتغير الزمان والمكان، فاعتبار ذلك في الفتوى مما جاءت به الشريعة، والجهلُ به جهلٌ في الدين، فلا يحل للمفتي نقل أقوال أئمة مذهبه وفتاواهم المبنية على عرف زمانهم المخالف للعرف القائم في عصره ومصره، فعليه النظر فيما تتطلبه عوائد الناس وأحوال زمانهم وظروف تعاملاتهم، فيفتي بما تقتضيه أحوالهم، حتى وإن كان ما أفتى به مرجوحاً في نظره أو في مذهبه، ما دام أنه ملائم لأحوالهم، وموافق لعاداتهم وأعرافهم.

ولذا يلزم المفتي أن يتنبه إلى ضرورة مجازاة العرف المتغير، وألا يصدر فتاواه بخلافه، إذ لو أفتى فيما يستند إلى العادة بما يخالفها للحقت المشقة بالناس وحصل لهم الضرر، وناقض بذلك مقاصد التشريع وقواعده العامة، ووقع في مخالفة الإجماع^(٢).

ثم إن العادات والأعراف لم تعتبر حجة ويحتكم إليها إلا لما في اعتبارها والاحتكام إليها من تحقيق مصالح كبرى للناس، فلزم بذلك اعتبارها لتحصيل تلك المصالح واستجلابها، وذلك من مقاصد الشارع.

فإذا تقرر على وجه القطع كون الشارع جاء باعتبار المصالح، فإن اعتبارها يقضي

(١) انظر: الفروق (١/١٧٦، ١٧٧)، والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (ص/١١٢).

(٢) انظر: نشر العرف (مجموع رسائل ابن عابدين) (٢/١٢٣).

باعتبار العرف؛ لأنه منها.

يقول الشاطبي: "لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع بأنه لا بد من اعتباره العوائد؛ لأنه إذا كان التشريع على وزن واحد دلّ على جريان المصالح على ذلك؛ لأن أصل التشريع سببُ المصالح، والتشريع دائم فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع"^(١).

ويقول الشيخ علي الخفيف: "إن بناء الأحكام على العرف الصحيح إنما هو في الواقع بناءٌ لها على المصالح، لا على عمل الناس"^(٢).

ويقول أبو زهرة: "ولا شك أن مراعاة العرف الذي لا فساد فيه ضربٌ من ضروب المصلحة، لا يصح أن يتركه الفقيه، بل يجب الأخذ به"^(٣).

ثم إن العرف العام الثابت يكون في الغالب دليل الحاجة، فتكون المصلحة في رعايته وتغيير الحكم بتغييره، ولذلك ذكر الفقهاء أنه إذا وقع التعارض بين العرف والقياس قُدِّم العرف وتُرِكَ الحكم القياسي، ولو كان العرف حادثاً، إذا كان عرفاً عاماً، وكذلك قدموا العمل بالعرف عند تعارضه مع قواعد الشريعة العامة؛ لعموم الحاجة، ورعاية المصلحة العامة، بل ذكروا أنه حين يتعارض العرف اللفظي مع النص العام، فإنه يُفهم النص في حدود المعنى العرفي، وقد اتفق الأصوليون على أن العرف اللفظي يقضي على اللفظ العام؛ لأنه يُصيِّر المعنى العام المتعارف حقيقة عرفية، وهي مقدّمة في الفهم على الحقيقة اللغوية، وعليه تُفهم ألفاظ العبادات من صلاة وصيام وحج، والمعاملات من بيع وشراء وإجارة، والأحوال الشخصية من زواج وطلاق وعدة، بحسب المعاني العرفية. كما ذهب الحنفية والمحققون من المالكية إلى تقديم العرف العملي على النص العام عند التعارض، لدلالة هذا العرف على حاجة الناس إلى ما تعارفوا عليه، وفي نزعمهم عما تعارفوه عسر وحرَج^(٤).

(١) الموافقات (٢/٤٩٤، ٤٩٥).

(٢) أسباب اختلاف الفقهاء (ص/٢٤٤).

(٣) مالك - حياته وعصره، آراؤه وفقهه (ص/٣٥٣).

(٤) انظر: المعتمد (١/٢٧٩)، والإحكام للآمدي (٢/٣٣٤)، وبيان المختصر (٢/٣٣٤)، ونهاية السؤل (٢/٤٦٩، ٤٧٠)، وتيسير التحرير (١/٣١٧)، ومسلم الثبوت (١/٣٤٥)، والعرف والعادة في رأي الفقهاء للدكتور أحمد أبي سنة (ص/١٧٩، ١٦٤)، والعرف والعادة للدكتور وهبة الزحيلي (ص/٤١، ٤٢، ٥٢)، وقاعدة

وعليه يتعين على المفتي العمل بالعرف، واعتباره؛ لعموم الحاجة، ورفع الحرج عن الناس، ورعاية المصلحة العامة، تحقيقاً لمقاصد الشريعة.

* * *

العادة محكمة للدكتور يعقوب الباحثين (ص / ١٧٩).

المبحث السابع

الضابط الخامس: أن يسلك الفقيه في فتواه مسلك الوسطية والاعتدال

أخذاً بالاعتبار ما يحقق مصالح الناس ويرفق بهم دون تضييع لأحكام الشريعة وحدودها، فلا ينزع إلى التشديد ويضيّق عليهم ويوقعهم في الحرج الذي جاءت الشريعة برفعه ودفعه، كما لا يميل بفتواه إلى طرف الانحلال ويتتبع الرخص ليفتيهم بها. وقد قرر الشاطبي ذلك بقوله: "المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال، والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة، فإنه قد مرّ أن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع"^(١).

ويقول في ذلك أيضاً: "إن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق، أما في طرف التشديد فإنه مهلكة، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضاً، لأن المستفتي إذا ذهبَ به مذهب العنت والحرج بَغْضَ إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وأما إذا ذهبَ به مذهب الانحلال كان مظنةً للمشي مع الهوى والشهوة، والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى... فعلى هذا يكون الميل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق مضاداً للمشي على التوسط، كما أن الميل إلى التشديد مضاد له أيضاً"^(٢).

* * *

(١) الموافقات (٥/ ٢٧٦).

(٢) المرجع السابق (٥/ ٢٧٧، ٥٧٨).

المبحث الثامن

الضابط السادس: أن تكون الفتوى المبنية على تحقيق المصلحة أو تحكيم العرف مراعى فيها مصلحة أو عرف جميع الناس أو أكثرهم

لا مصلحة أو عادة شخص أو أشخاص أو فئة معينة، ويكون ذلك مخالفاً لمصلحة أو عرف السواد الأعظم من الناس، فلا يجوز إصدار الفتوى لأجل تحقيق مصلحة واحد من المكلفين أو مجموعة منهم أو لمراعاة عاداتهم الجارية مع إهمال مصلحة وعرف الأكثر من الناس، فيتعين على الفقيه أن يراعي ذلك، ويكون الداعي لإصدار فتاواه تحقيق المصالح العامة للمكلفين واعتبار الأعراف الغالبة، تحقيقاً وتحصيلاً لمقصود الشارع، يقول ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ): "إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت"^(١).

وقد أشار الغزالي إلى ذلك، وأن المعتبر من المصالح شرعاً ما كان منها كلياً وإن حصل الضرر فيه على أفراد معينين، ففي معرض حديثه عن أنواع المصالح ورتبها ذكر مسألة تترس الكفار بنسائهم وذرائعهم، فبين أنهم في تلك الحال يقاتلون، وإن ترتب على ذلك قتل من يحرم قتله وسفك بعض الدماء المعصومة؛ لأن هذه المصلحة الجزئية الخاصة يعارضها مصلحة كلية عامة، وهي الحفاظ على دماء جميع المسلمين والكف عن إهلاكهم، واعتبار المصلحة الكلية مقدم في الشرع على اعتبار المصلحة الجزئية، فاعتبار ذلك من مقصود الشارع^(٢).

* * *

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ١٠٣)، وانظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ١٨٥).

(٢) انظر: المستصفى (٣٠٣/١).

المبحث التاسع

الضابط السايح؛ أن تكون الفتوى مناسبةً لحال الزمان وأهله، وملائمةً لعقول الناس وأفهامهم

فلا يسوغ إصدار الفتوى إذا كانت لا تتناسب مع إدراك الناس وعقولهم، لئلا يفضي ذلك إلى النفور عن الشرع وترك الاستفتاء في الدين، واستنقاص المجتهدين والمفتين، ووصفهم بالتناقض، ولذلك قال علي بن أبي طالب عليه السلام: (حدثوا الناس بما يعرفون، أتعجبون أن يكذب الله ورسوله)^(١)، وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: (ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة)^(٢).

ولذا يتعين على المفتي النظر فيما قد تفضي إليه فتواه من مصالح أو مفساد، وأخذ ذلك بعين الاعتبار، فإن غلب على ظنه أن إفتاء الناس في مسألة معينة سيؤدي - بسبب قصور فهمهم وضعف عقولهم - إلى تحميل فتواه ما لا تحتمل، فعليه التوقف في إصدار الفتوى والتريث في ذلك إلى أن يأتي الزمن المناسب لإصدارها وتداولها.

وقد صرح الشاطبي بهذا الضابط بقوله: "وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها، إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لاثقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية"^(٣).

ويقول أيضاً: "ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره، وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام، بل ذلك ينقسم، فمنه ما هو مطلوب النشر، وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص"^(٤).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٥٩/١) كتاب العلم، باب من خصّ بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، رقم (١٢٧).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (١١/١) باب النهي عن الحديث بكل ما سمع، رقم (٥).

(٣) الموافقات (٥/١٧٢).

(٤) المرجع السابق (٥/١٦٧).

وفي ذلك يقول الشيخ عبدالرحمن السعدي: "فالفقهاء يتعين على المفتي أن يراعي فيها جميع النواحي، فكم توقف كثير من أهل العلم عن الإفتاء فيما يعتقدون لأغراض مراعاة حال الزمان"^(١).

والأصل في ذلك فعل النبي ﷺ، ومن ذلك أنه ترك بناء الكعبة على ما كان عليه ولم يُعدهُ إلى قواعد إبراهيم عليه السلام، مع رغبته ﷺ في ذلك، خشية من نفور قريش عن الإسلام، بسبب قصور فهمهم، وجهلهم^(٢)، وقد صرح عليه السلام بذلك في قوله: (يا عائشة لولا قومك حديث عهدهم بكفر لنبذت الكعبة، فجعلت لها بابين، باب يدخل الناس، وباب يخرجون)^(٣).

ولذلك ترجم البخاري (ت ٢٥٦هـ) - رحمه الله - لهذا الحديث بقوله: "باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه"^(٤).

ومن ذلك - أيضاً - امتناع النبي ﷺ من قتل من أساء الأدب معه، ومن كان مستحقاً للقتل في عدد من الحوادث، خشية من نفور الناس عن الإسلام بسبب جهلهم وقصر فهمهم، فقد ورد عنه أنه كان يعلل امتناعه من ذلك بقوله: (معاذ الله أن يتحدث الناس أني أقتل أصحابي)^(٥) وفي حادثة أخرى قال: (لا يتحدث الناس أنه كان يقتل أصحابي)^(٦). ولأجل ذلك كانت مراعاة حال الزمان وأهله في الفتوى، وكون الفتاوى ملائمة لعقول الناس وأفهامهم من مراعاة مقاصد الشريعة وموافقتها.

فتبين بما سبق أن الفتوى يجب أن تكون موافقةً لمقاصد الشارع في جلب المصالح ودرء المفسدات عن الخلق، سواء أكانت هذه المصالح والمفسدات دنيوية أم أخروية؛ لأن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد في الدارين^(٧).

(١) الأجوبة النافعة عن المسائل الواقعة (ص ٣٣٥).

(٢) انظر: الموافقات (٤/٥٥٥)، وفتح الباري (١/٢٢٥).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (١/٥٩٦) كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه، رقم (١٢٦).

(٤) صحيح البخاري (١/٥٩٦) كتاب العلم.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه (٢/٧٤٠) كتاب الزكاة، باب ذكر الخواص وصفاتهم، رقم (١٠٦٣).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه (٣/٢٩٦) كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهلية، رقم (٣٣٣٠).

(٧) انظر: مجموع الفتاوى (٢/٤٨٨)، وإعلام الموقعين (٤/٣٣٧)، والموافقات (٢/٩٧).

المبحث العاشر

الضابط الثامن: أن ترتبط الفتوى بسببها، وتتقدر به

وهذا الضابط خاص فيما بُني من الفتاوى على العرف أو المصلحة، فإن فتوى الفقيه إذا كانت مستندة إلى اعتبار عرف سائد في بلد، أو تحقيق مصلحة معينة، ثم تغير العرف أو كان المستفتي من غير أهل البلد، أو تبدلت المصلحة، ولم تعد الفتوى بهذا الحكم محققةً لها، أو تجلب من المفساد أكثر مما تحقق من المصالح، فإنه حينئذ لا بد أن تتغير الفتوى إلى ما يوافق العرف الجديد أو يحقق المصلحة الحالية، ولا بد أيضاً من أن تكون هذه الفتوى مرتبطة بهذا العرف وتلك المصلحة، وتدور معهما، فكلما تبدل العرف أو تغيرت المصلحة تغيرت الفتوى، ولذلك لا يجوز أن يكون تغير الفتوى المبني على تغير العرف أو المصلحة عاماً في جميع الأزمنة والأمكنة والأحوال، بل يتقدر بسببه ويتغير بتغيره^(١)، وذلك لأن هذا العرف الجديد الذي أدى إلى تغير الفتوى قابلاً للتغير من زمن إلى آخر، وكذلك المصلحة، فهي متفاوتة من حال إلى حال، ومن زمن إلى آخر، ومن شخص إلى غيره.

ويشهد لاعتبار هذا الضابط في تغير الفتوى ما ذكره الفقهاء من أن كل ما كان محرماً من الأفعال وقد جُوز للضرورة أو الحاجة، فيكتفى في الحكم عليه بالجواز وقت الضرورة أو الحاجة، ولا يكون جائزاً بإطلاق، بل بالقدر الذي تندفع به الضرورة، فإذا انتهى العذر زالت الضرورة رجع الحكم إلى ما كان عليه من التحريم والخطر، ومن ذلك أن الفقهاء نصوا على أن "الضرورات تقدر بقدرها"^(٢)، كما نصوا على أن "ما جاز لعذر بطل بزواله"^(٣).

ومن هنا فالمفتي لا يجوز له أن يصدر فتاواه المبنية على الأعراف أو المصالح إلا حين توجد هذه الأعراف وتتحقق تلك المصالح؛ ليفتي بما يحقق المصالح الحالية، أو يتوافق مع

(١) انظر: الموافقات (٢/٢٥٤).

(٢) انظر: المنثور في القواعد (٢/٣٢٠)، والأشباه والنظائر للسيوطي (ص/١٧٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (ص/٩٥)، وترتيب الآلي في سلك الأمالي، لناظر زاده (١/٥٨٦)، ودرر الحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر (١/٣٤١).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص/١٧٦)، ودرر الحكام شرح مجلة الأحكام (١/٣٥١)، شرح القواعد الفقهية، لأحمد الزرقا (ص/١٨٩)، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (ص/١٨٢).

الأعراف الجارية ويحكّمها، ومخالفته لذلك مخالفة للإجماع^(١).

* * *

(١) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (ص/ ١١٢).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأشكره على ما أنعم به وتفضل من التوفيق في البدء والختام، وأصلي وأسلم على نبينا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، وبعد: ففي ختام هذا البحث أوجز أهم نتائجه في الآتي:

١. الفتوى في اصطلاح العلماء هي: (إخبار المجتهد عن حكم شرعي لمن سأل عنه لا على وجه الإلزام).

٢. المقاصد الشرعية هي: (المصالح التي قصدها الشارع بتشريع الأحكام).

٣. مجال الفتوى في ضوء المقاصد الشرعية إنما هو في الأحكام الشرعية القابلة للاجتهاد، والمتغيرة بحسب المصالح وبحسب الزمان والمكان.

٤. معرفة المقاصد الشرعية من أهم الشروط التي يجب توافرها في الفقيه لبلوغ رتبة الاجتهاد، فلا تكتمل لديه آلة الاجتهاد إلا بعد معرفته بمقاصد الشريعة، وإدراكه للحكم والمصالح التي راعاها الشارع في تشريع الأحكام، ليتم له بذلك الاعتدال والتوازن في أحكامه وفتاواه.

٥. الفقيه بحاجة إلى المقاصد الشرعية في اجتهاده وقضائه وفتاواه، فهو يعتمد عليها لفهم النصوص الشرعية من الكتاب والسنة وتفسيرها ومعرفة دلالاتها، وكذلك للتوفيق بين الأدلة أو الأقوال المتعارضة والترجيح بينها، وكذا الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة والمتزاحمة، كما أنه بحاجة إليها لمعرفة أحكام النوازل التي لم ينص عليها بخصوصها، ولتنزيل الأحكام الشرعية على الظروف والأحوال الزمانية والمكانية.

٦. للفتيا في ضوء المقاصد الشرعية ضوابط لابد من اعتبارها ومراعاتها من قبل المفتي حين النظر والاجتهاد في أحكام المسائل والحوادث، ومن أهم تلك الضوابط ما يأتي:

أ - أن تكون الفتوى مستندةً إلى مسوّغ شرعي ودليل معتبر.

ب- أن يراعي المفتي في فتواه مآلات الأفعال، لأن اعتبار المآلات من مقاصد الشريعة.

ج- أن يراعي المفتي الخلاف في المسألة، حين تقتضي حالة المستفتي ذلك.



د- ألا تكون الفتوى مخالفةً للعرف المعتبر.

ه- أن يسلك الفقيه في فتواه مسلك الوسطية والاعتدال.

و- أن تكون الفتوى المبنية على تحقيق المصلحة أو تحكيم العرف مراعى فيها مصلحة أو عرف جميع الناس أو أكثرهم، لا مصلحة أو عادة شخص أو أشخاص أو فئة معينة.

ز- أن تكون الفتوى مناسبةً لحال الزمان وأهله، وملائمةً لعقول الناس وأفهامهم.

ح- أن ترتبط الفتوى بسببها، وتتقدر به، وهذا الضابط خاص فيما بُني من الفتاوى على العرف أو المصلحة.

وبعد: فهذه جملة موجزة من النتائج العامة لهذا البحث، لعله أن يكون فيها ما يكفي لإعطاء تصور واضح عن أهم الضوابط التي يتعين على المفتي مراعاتها واعتبارها في فتواه لتحقيق مقاصد الشارع، لتتسم فتاواه بالتوازن والاعتدال وعدم التناقض والاضطراب.

وفي الختام أسأل الله عز وجل أن ينفع بما كتبت، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

* * *

ثبت المصادر والمراجع

١. الاجتهاد المقاصدي، حجيته - ضوابطه - مجالاته، تأليف: الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٢. الاجتهاد في الإسلام، تأليف: الدكتورة نادية شريف العمري، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٣. الأجوبة النافعة عن المسائل الواقعة، وهي رسائل الشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي إلى تلميذه عبدالله بن عجيل، الناشر: دار المعالي، الأردن، ودار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٤. الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: الإمام المحدث الفقيه أبي محمد علي بن أحمد ابن سعيد بن حزم، المتوفى سنة ٤٦٥هـ، تحقيق وتعليق: الدكتور محمود حامد عثمان، الناشر: دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٥. الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: العلامة علي بن محمد الأمدي، تعليق: الشيخ عبدالرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.
٦. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تأليف: شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، المتوفى سنة ٦٨٤هـ، تحقيق: محمود عرنوس، تصحيح ومراجعة: محمد عبدالرحمن الشاغول، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، سنة ٢٠٠٥م.
٧. أدب المفتي والمستفتي، تأليف: أبي عمرو عثمان بن عبدالرحمن بن عثمان بن صلاح، المتوفى سنة ٦٤٣هـ، تحقيق: الدكتور موفق عبدالله عبدالقادر، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - عالم الكتب، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٨. أساس البلاغة، تأليف: أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الناشر: دار صادر، ودار بيروت، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
٩. أسباب اختلاف الفقهاء، تأليف: الشيخ علي الخفيف، الناشر: دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
١٠. الأشباه والنظائر، تأليف: زين الدين بن إبراهيم، المعروف بابن نجيم الحنفي، المتوفى سنة ٩٧٠هـ، تحقيق وتقديم: محمد مطيع الحافظ، الناشر: دار الفكر، دمشق، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى عام ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١١. الأشباه والنظائر، تأليف: عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، المتوفى سنة ٩١١هـ، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
١٢. أصول الفقه الإسلامي، تأليف: الدكتور وهبة الزحيلي، الناشر: دار الفكر، دمشق - سوريا، ودار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
١٣. أصول مذهب الإمام أحمد، دراسة أصولية مقارنة، تأليف: الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
١٤. اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، تأليف: عبدالرحمن بن عمر السنوسي، الناشر: دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
١٥. اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، تأليف: الدكتور وليد بن علي الحسين، الناشر: دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
١٦. الاعتصام، تأليف: أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، المتوفى سنة ٧٩٠هـ، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
١٧. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تأليف: أبي عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، المعروف بابن القيم المتوفى سنة ٧٥١هـ، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، الناشر: دار الجيل، بيروت - لبنان.
١٨. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تأليف: ولي الله الدهلوي، راجعه وعلق عليه: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: دار النفائس، بيروت - لبنان، الطبعة الثامنة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
١٩. بدائع الفوائد، تأليف: أبي عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، المعروف بابن القيم، المتوفى سنة ٧٥١هـ، تحقيق: هشام عبدالعزيز عطا، وعادل عبد الحميد العدوي، وأشرف أحمد، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
٢٠. بيان المختصر - وهو شرح لمختصر ابن الحاجب - تأليف: شمس الدين أبي النثناء محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني، المتوفى سنة ٧٤٩هـ، تحقيق: الدكتور محمد مظهر بقا، الناشر: دار المدني، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢١. ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، تأليف: محمد بن سليمان، الشهير بناظر زاده (من علماء القرن الحادي عشر الهجري) تحقيق: خالد بن عبدالعزيز آل سليمان، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
٢٢. التشريع والفقہ في الإسلام، تأليف الشيخ مناع القطان، الناشر: مكتبة هبة - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.
٢٣. التعريفات، تأليف: الشريف علي بن محمد الجرجاني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٢٤. تفسير التحرير والتنوير، تأليف: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، المتوفى سنة ١٢٨٤هـ، الناشر: دار سحنون، تونس، سنة ١٩٩٧م.
٢٥. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
٢٦. تفسير الماوردي (النكت والعيون) تأليف: أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠هـ، راجعه وعلق عليه: السيد بن عبدالمقصود بن عبد الرحيم، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٢٧. تيسير التحرير، وهو شرح لكتاب التحرير في أصول الفقه لابن الهمام، تأليف: محمد أمين، المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي الخراساني البخاري المكي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٢٨. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تأليف: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، المتوفى سنة ٣١٠هـ، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.
٢٩. الجامع لأحكام القرآن، تأليف: أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٣٠. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تأليف: محمد عرفة الدسوقي، المتوفى سنة ١٢٢٠هـ، تحقيق: محمد عليش، الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان، بدون تاريخ.

٣١. حجة الله البالغة، تأليف: شاه ولي الله أحمد بن عبدالرحيم الدهلوي، المتوفى سنة ١١٧٦هـ. تحقيق: سيد سابق، الناشر: دار الكتب الحديثة، القاهرة، ومكتبة المثنى، بغداد.
٣٢. الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، تأليف: الدكتور محمد بن فتحي الدريني، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
٣٣. درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تأليف: علي حيدر، تعريب: المحامي فهمي الحسيني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٣٤. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تأليف: أبي الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي، المتوفى سنة ١٢٧٠هـ، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٣٥. زاد المسير في علم التفسير، تأليف: أبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي، المتوفى سنة ٥٩٧هـ، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٣٦. سنن أبي داود، تأليف: سليمان بن الأشعث أبي داود السجستاني الأزدي، المتوفى سنة ٢٧٥هـ. تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، الناشر: دار الفكر.
٣٧. سنن الدارمي، تأليف: عبدالله بن عبدالرحمن أبي محمد الدارمي، المتوفى سنة ٢٥٥هـ، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، وخالد السبع العلمي، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
٣٨. الشاطبي ومقاصد الشريعة، تأليف: الدكتور حمادي العبيدي، الناشر: دار قتيبة - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٣٩. شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تأليف: العز بن عبدالسلام، المتوفى سنة ٦٦٠هـ، اعتنى به: حسان عبدالمنان، الناشر: بيت الأفكار الدولية، الأردن.
٤٠. شرح القواعد الفقهية، تأليف: الشيخ أحمد بن محمد الزرقا، المتوفى سنة ١٣٥٧هـ، صححه وعلق عليه الشيخ مصطفى بن أحمد الزرقا، الناشر: دار القلم، دمشق - سوريا، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
٤١. الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبدالغفور عطاء، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٤٢. صحيح البخاري، تأليف: محمد بن إسماعيل أبي عبد الله البخاري الجعفي، المتوفى سنة ٢٥٦هـ، تحقيق: الدكتور مصطفى ديب البغا، الناشر: دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٤٣. صحيح سنن أبي داود، تأليف: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ، بإشراف الشيخ زهير الشاويش.
٤٤. صحيح مسلم، تأليف: مسلم بن الحجاج أبي الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث، بيروت.
٤٥. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تأليف: أبي عبد الله أحمد بن حمدان النمري الحراني، المتوفى سنة ٦٩٥هـ، تخريج وتعليق محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
٤٦. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تأليف: أبي عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، المعروف بابن القيم، المتوفى سنة ٧٥١هـ، تحقيق: الدكتور محمد جميل غازي، الناشر: مطبعة المدني، القاهرة.
٤٧. طرق الكشف عن مقاصد الشارع، تأليف: الدكتور نعمان جغيم، الناشر: دار النفائس، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
٤٨. العرف والعادة، تأليف: الدكتور وهبة الزحيلي، الناشر: دار المكتبي، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٤٩. العرف والعادة في رأي الفقهاء، تأليف: الدكتور أحمد فهمي أبو سنة، الناشر: دار البصائر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
٥٠. علم المقاصد الشرعية، تأليف: الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، الناشر: مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
٥١. علم مقاصد الشارع، تأليف: الدكتور عبدالعزيز بن عبدالرحمن الربيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٥٢. فتح الباري، تأليف: أحمد بن علي بن حجر، أبي الفضل العسقلاني الشافعي، المتوفى سنة ٨٥٢هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، الناشر: دار المعرفة، بيروت - لبنان، ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م.

٥٣. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف: محمد بن علي ابن محمد الشوكاني، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٥٤. الفتوى، نشأتها وتطورها - أصولها وتطبيقاتها، تأليف: الدكتور حسين بن محمد الملاح، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، سنة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
٥٥. الفتيا ومناهج الإفتاء، تأليف: الدكتور محمد بن سليمان الأشقر، الناشر: دار النفائس، عمان - الأردن، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ.
٥٦. الفروق أو أنوار البروق في أنواع الفروق، تأليف: شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، وبهامشه (تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية) الناشر: عالم الكتب، بيروت - لبنان.
٥٧. الفصول المنتقاة المجموعة في مقاصد الشريعة المرفوعة، تأليف: صالح بن محمد الأسمرى، الناشر: دار ابن الأثير، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٥٨. فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، تأليف: الدكتور خليفة بايكر الحسن، الناشر، دار الفكر - الخرطوم.
٥٩. قاعدة العادة محكمة، تأليف: الدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
٦٠. القاموس المحيط، تأليف: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، المتوفى سنة ٨١٧هـ، الناشر: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة.
٦١. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تأليف: العز بن عبد السلام، المتوفى سنة ٦٦٠هـ، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٦٢. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، تأليف: الدكتور عبد الرحمن بن إبراهيم بن زيد الكيلاني، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٦٣. قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، تأليف: الدكتور مصطفى بن كرامة الله مخدوم، الناشر: دار اشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٦٤. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف: أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، المتوفى سنة ٥٣٨هـ، وبهامشه حاشية السيد الشريف

- علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني، وكتاب الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال
 لأحمد بن محمد بن المنير الإسكندري، الناشر: انتشارات آفتاب، طهران.
٦٥. لسان العرب، تأليف: أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، الناشر: دار صادر،
 بيروت.
٦٦. مباحث في أحكام الفتوى، تأليف: الدكتور عامر سعيد الزبياري، الناشر: دار ابن حزم، بيروت -
 لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
٦٧. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تأليف: الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، المتوفى سنة
 ٨٠٧هـ، الناشر: دار الريان للتراث، القاهرة، ودار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٦٨. المجموع المذهب في قواعد المذهب، تأليف: أبي سعيد خليل بن كيكلي العلائي، المتوفى سنة
 ٧٦١هـ، تحقيق ودراسة: الدكتور محمد عبدالغفار الشريف، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون
 الإسلامية بدولة الكويت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٦٩. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم،
 وابنه محمد، طبع: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، تحت إشراف
 وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ -
 ١٩٩٥م.
٧٠. مجموعة رسائل ابن عابدين، تأليف: محمد أمين أفندي الشهير بابن عابدين، الناشر: دار إحياء
 التراث العربي، بيروت - لبنان.
٧١. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تأليف: أبي محمد عبدالحق بن غالب بن عطية
 الأندلسي، المتوفى سنة ٤٤٦هـ، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م.
٧٢. المدخل إلى علم مقاصد الشريعة - من الأصول النصية إلى الإشكاليات المعاصرة، تأليف: الدكتور
 عبد القادر بن حرز الله، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٧٣. مراعاة الخلاف، تأليف: الدكتور عبد الرحمن بن معمر السنوسي، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض،
 الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٧٤. مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية، تأليف: محمد أحمد شقرون، الناشر: دار
 البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي - الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى،
 ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٧٥. مراعاة الخلاف في المذهب المالكي، تأليف: يحيى سعدي، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
٧٦. مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده، تأليف: الدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، الناشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٧٧. المستصفي من علم الأصول، تأليف: أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، وبذيله: فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، الناشر: دار العلوم الحديثة، بيروت - لبنان.
٧٨. مسلم الثبوت، مطبوع بهامش المستصفي للغزالي، تأليف: محب الله بن عبدالشكور البهاري، المتوفى سنة ١١١٩هـ، الناشر: دار العلوم الحديثة، بيروت - لبنان.
٧٩. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: أحمد بن حنبل أبي عبدالله الشيباني، المتوفى سنة ٢٤١هـ، الناشر: مؤسسة قرطبة، مصر.
٨٠. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تأليف: أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المتوفى سنة ٧٧٠هـ، تصحيح: مصطفى السقا، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.
٨١. المعتمد في أصول الفقه، تأليف: أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، المتوفى سنة ٤٣٦هـ، قدم له وضبطه: الشيخ خليل الميس، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٨٢. معجم الأدباء، لياقوت الحموي، راجعته: وزارة المعارف العمومية، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، مطبوعات دار المأمون، الطبعة الأخيرة.
٨٣. المعجم الكبير، تأليف: سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المتوفى سنة ٣٦٠هـ، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، الناشر: مكتبة الزهراء، الموصل، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.
٨٤. معجم المؤلفين، تأليف: عمر رضا كحالة، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
٨٥. معجم مصطلحات أصول الفقه، تأليف: الدكتور قطب مصطفى سانو، تقديم ومراجعة: الدكتور محمد رواس قلعجي، الناشر: دار الفكر، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٨٦. معجم مقاييس اللغة، تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، المتوفى سنة ٣٩٥هـ، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، الناشر: دار الكتب العلمية.

٨٧. المفردات في غريب القرآن، تأليف: أبي القاسم الحسين بن محمد، المعروف بالرأغب الأصفهاني، المتوفى سنة ٥٠٢ هـ، تحقيق: محمد سيد كيلاني، الناشر: دار المعرفة، بيروت - لبنان.
٨٨. المقاصد الشرعية للعقوبات في الإسلام، تأليف: الدكتورة راوية أحمد عبد الكريم الظهار، الناشر: جائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٨٩. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، تأليف: علال الفاسي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣م.
٩٠. مقاصد الشريعة الإسلامية، تأليف: الدكتور زياد محمد احمدان، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
٩١. مقاصد الشريعة الإسلامية، تأليف: محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الناشر: دار النفائس، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٩٢. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، تأليف: الدكتور يوسف بن أحمد البدوي، الناشر: دار النفائس، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٩٣. مقاصد الشريعة الإسلامية في الشهادات، تأليف: بركات أحمد بني ملح، الناشر: دار النفائس، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
٩٤. مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، تأليف: الدكتور محمد سعد اليوبي، الناشر: دار الهجرة، الدمام، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.
٩٥. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، تأليف: الدكتور يوسف حامد العالم، الناشر: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
٩٦. المنثور في القواعد، تأليف: بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، المتوفى سنة ٧٩٤هـ، تحقيق: الدكتور تيسير فائق محمود، ومراجعة: الدكتور عبدالستار أبو غدة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، عام ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
٩٧. الموافقات، تأليف: أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، المتوفى سنة ٧٩٠هـ، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور ابن حسن آل سلمان، تقديم: فضيلة الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد، الناشر: دار ابن عفان، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٩٨. مواهب الجليل شرح مختصر خليل، تأليف: أبي عبد الله محمد بن عبدالرحمن المغربي، المشهور بالحطاب، المتوفى سنة ٩٥٤هـ، الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ.
٩٩. الموسوعة الفقهية، إصدار ونشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.
١٠٠. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، تأليف: الدكتور أحمد الريسوني، الناشر: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
١٠١. نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، تأليف: جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي، المتوفى سنة ٧٧٢هـ. ومعه حاشية سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، للشيخ محمد بخيت المطيعي، الناشر: عالم الكتب.
١٠٢. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، تأليف: الدكتور محمد صدقي بن أحمد البورنو، الناشر: مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

* * *



قواعد الإفتاء عند ابن تيمية وتطبيقاتها الفقهية

د. يوسف أحمد محمد البدوي
قسم الشريعة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة أم القرى



قواعد الإفتاء عند ابن تيمية وتطبيقاتها الفقهية

د. يوسف أحمد محمد البدوي

قسم الشريعة – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة أم القرى

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى بيان منهج ابن تيمية في تأصيله لقواعد الإفتاء والاجتهاد وبيان الأمثلة التطبيقية على ذلك. ويربط الكليات بالجزئيات والأصول بالفروع، وإلى توضيح النظرة المنهجية العلمية العملية في الإفتاء، ويسعى إلى تحقيق الملكة الاستنباطية التطبيقية، وبناء النهج القويم في فهم الأدلة الشرعية فهما صحيحا لا ينفصم عن مناطها ومحلها، ووضع المدرسة الفقهية في مجراها الصحيح، وإرساء المنهج المستقيم لصناعة الفتوى وتسديد المفتين.



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، أحمده وأستعينه وأستغفره، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله والصلاة والسلام على سيد المرسلين والمبعوث رحمة للعالمين، وآله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن المتتبع لآراء ابن تيمية الفقهية واختياراته وفتاواه يلاحظ عليها قلة التعارض بينها، وقلة الأقوال المتناقضة عنه، وهذا يستلزم أن اختياراته وفتاواه الفقهية كانت نتيجة لمجموعة من القواعد التي استند إليها، والأصول التي اعتمدها، ولكن بالاطلاع على فتاواه وأقواله وتتبع كتبه ومدوناتهِ في شتى علوم الشريعة واستقراتها، وسبر غورها، وقلبها ظهر البطان نستطيع أن نحدد ونرصد أهم قواعد الإفتاء، وضوابط الاستدلال عنده، مصحوبة بأمثلة تطبيقية، ونماذج توضيحية، وهذا ما سيحاول الباحث - بحول الله وتوفيقه - تحقيقه وتجليته.

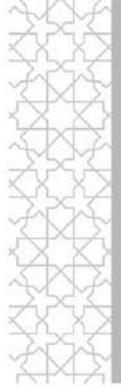
أسباب اختيار الموضوع:

- ١- مكانة ابن تيمية العلمية بين العلماء، وتميزه بفتاواه المعتدلة والواقعية.
 - ٢- أن هذا الموضوع لم يبحث من قبل بشكل مستقل.
 - ٣- بيان منهج ابن تيمية وموافقته لروح العصر الذي يعيشه.
 - ٤- بيان منهج ابن تيمية في الإفتاء الذي يجمع بين التعقيد والتأصيل وبين التطبيق والتفعيل.
 - ٥- أهمية الميراث الذي تركه ابن تيمية، وصلاحته ليكون منهجا تجديديا للإفتاء والاجتهاد.
 - ٦- حاجة البحث العلمي في الإفتاء لدراسة القواعد والأصول مقرونة بتطبيقاتها وفروعها الفقهية، لتحقيق الارتباط بين الكليات والجزئيات، ومراعاة الاتحاد والتكامل بين التنظير والتطبيق.
- الدراسات السابقة في مجال البحث:

على حد علمي لم يكتب في هذا الموضوع بحث متكامل يجمع بين الجانب التنظيري التعديدي والجانب التطبيقي العملي على نحو مستقل، لذا رأيت أن أجلي بعض الحقائق المتعلقة بذلك في بحث مستقل، يلم شتاته ويجمع متفرقه ويحيط بجوانبه، إلا أن هناك دراسات سابقة في الفقه وأصوله عند ابن تيمية استفدت منها في تحسين بحثي من الناحيتين النظرية والتطبيقية:

فمن الدراسات الأصولية عند ابن تيمية:

- ١- أصول الفقه وابن تيمية للدكتور صالح بن عبد العزيز آل منصور. اقتصر فيه الباحث على أصول الفقه وأدلته الإجمالية عند ابن تيمية، ولم يتعرض لقواعد الإفتاء عنده.



- ٢- معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية للدكتور علاء الدين حسين رحال.
 - ٣- وقد أسهب فيه الباحث بالكلام عن الاجتهاد والمقاصد عموماً، وعن أصول الاستنباط عند ابن تيمية وتطبيقاتها خصوصاً، ولكن جاء كلامه عن ضوابط الاجتهاد عند ابن تيمية مختصراً، ولم يستوعب تلك الضوابط، وإنما ذكر ثلاثة ضوابط مجردة عن التطبيقات الفقهية.
 - ٤- دلالات الألفاظ عند شيخ الإسلام ابن تيمية جمعاً وتوثيقاً ودراسة للدكتور عبد الله بن سعد بن عبد الله آل مغيرة، انحصر فيه كلام الباحث على كلام ابن تيمية فيما يتعلق بدلالات الألفاظ، وذكر الباحث في مقدمة كتابه أربعة ملامح من منهج ابن تيمية الأصولي مجردة بلا تمثيل.
 - ٥- حصول المأمول من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في علم الأصول للدكتور عبد الرحمن ابن عبد الله الأمير. وقد ذكر في مقدمة كتابه الملامح العامة والخطوط الرئيسية لمنهج شيخ الإسلام في أصول الفقه، وهي مزيج من ملامح منهج ابن تيمية في أصول الفقه والأدلة المعروفة المعتد بها في أصول الفقه وما يتعلق بها، وهي في الغالب أصول نظيرية مجردة.
 - ٦- تجديد علم أصول الفقه ولامحه عند ابن تيمية للدكتور محمد خالد منصور، وهذا البحث ظاهر من عنوانه أنه يبحث في ملامح تجديد علم أصول الفقه عند ابن تيمية، حيث تحدث عن ذلك في المبحث الثالث منه وذكر فيه ملامح عامة نظرية مجردة في الغالب، وأخرى خاصة تمثلت في أربعة جوانب، الجانب الرابع: المنحى التطبيقي لموضوعات علم أصول الفقه إبان التفريع والترجيح الفقهي.
- ومن الدراسات الفقهية عند ابن تيمية:
- ١- منهج ابن تيمية في الفقه للدكتور سعود بن صالح العطيشان، وقد ذكر بعض عناصر هذا المنهج بشكل نظيري، وذكر بعض التطبيقات الفقهية على بعض هذه العناصر في موطن آخر من كتابه، وأفاض في ذكر أدلة ابن تيمية الأصولية والتمثيل لها.
 - ٢- تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية للدكتور أحمد موافي، ذكر في مقدمة كتابه بعض أدلة الفقه الكلية عند ابن تيمية؛ النص والإجماع والقياس

وفتاوى الصحابة وسد الذرائع، والنماذج التطبيقية عليها، ولم يتعرض لقواعد الإفتاء التي ذكرتها في بحثي.

٣- اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية للدكتور عايض بن فدغوش الحارثي، حيث ذكر في مقدمة كتابه نوعين من الأصول والقواعد التي بنى عليها ابن تيمية فقهه واختياراته:

أ- أصول الاستدلال - المتفق عليها عند أهل السنة والجماعة - وهي: نصوص الكتاب والسنة والإجماع والقياس وأقوال الصحابة.

ب- قواعد في الاستدلال والترجيح: الجمع بين الأدلة وإعمال العرف وسد الذرائع ومراعاة مقاصد الشارع والأخذ باليسر، واكتفى بذكر مثال أو مثالين لكل قاعدة. وهناك كتاب ابن تيمية حياته وعصره لأبي زهرة رحمه الله، تكلم فيه عن أصول فقه ابن تيمية، واختياراته الفقهية.

بناء على ما تقدم فإن ابن تيمية لم يورث لنا كتاباً متكاملاً في أصول الفقه، ولا في الفقه الإسلامي، وسيقوم الباحث باستقراء هذه الدراسات وغيرها من كتب ابن تيمية لاستخلاص قواعد الإفتاء عنده رحمه الله، مع ربط هذه القواعد التأصيلية، والقوانين المعيارية بتطبيقاتها الفقهية، وأمثلتها الفروعية.

حدود البحث:

ليس من هدف هذا البحث دراسة كل ما يتعلق بأصول الفقه والاستدلال عند ابن تيمية، فهذا أمر لا يتسع له البحث، وإنما ستقتصر الدراسة على توضيح قواعد الإفتاء عند ابن تيمية وتطبيقاتها الفقهية.

منهج البحث:

يعتمد البحث على الطريقة المنهجية العلمية القائمة على الدراسة والتحليل والاستقراء، والاستثمار المبني على المقارنة والترجيح، ويتبلور هذا في الأمور التالية:

- ١- محاولة استقراء الأبحاث في قواعد الاجتهاد والإفتاء عند ابن تيمية.
- ٢- تتبع ما دونه ابن تيمية في مؤلفاته، وما أشارت إليه الدراسات المعاصرة وأصحابها من كلام لابن تيمية تسهم في إبراز قواعد الإفتاء عند ابن تيمية وتطبيقاتها الفقهية.
- ٣- المقارنة بين هذه الأبحاث والدراسات وبين ما ألفه ابن تيمية في قواعد وأصول الإفتاء.

- ٤- التحليل لهذه المؤلفات ومن ثم الاستنتاج والاستثمار والتقويم.
- ٥- استشهدت بنصوص من كلام ابن تيمية لبيان حقيقة البحث وربما تكرر النص لداعي الاستشهاد به.
- ٦- تخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث.
- ٧- شرح وبيان المفردات الغريبة الواردة في البحث.
- خطة البحث: يشتمل هذا البحث على: مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة:
- المقدمة: واشتملت أسباب اختيار الموضوع، والدراسات السابقة، وحدود البحث، ومنهج البحث، وخطة البحث.
- التمهيد:** تعريف الإفتاء لغة واصطلاحاً.
- المبحث الأول:** قواعد الإفتاء الخاصة بأصول الاستدلال عند ابن تيمية وتطبيقاتها الفقهية.
- المبحث الثاني:** قواعد الإفتاء العامة حال الاستدلال والترجيح عند ابن تيمية وتطبيقاتها الفقهية.

* * *

التمهيد: تعريف الإفتاء لغة واصطلاحاً

المطلب الأول: تعريف الإفتاء لغة:

الإفتاء: مصدر الفعل (أفتى)، يقال: أفتاه في الأمر، أي: أبانه له، ويقال: استفتيته فأفتاني إفتاءً، أي: أجابني. وأفتيته في مسألته: إذا أجبته عنها، ويقال: أفتاه في المسألة (يفتيه) إذا أجابه، والاسم: الفتوى، يوضع موضع المصدر (الإفتاء).

والفتيا: تبين المشكل من الأحكام، أصله من الفتى، وهو الشاب الحدث الذي شب وقوي، فكأنه يقوي ما أشكل ببيانه فيشب ويصير فتياً قوياً، وأصله من الفتى، وهو حديث السن.

والفتيا يهدف هذا البحث إلى بيان منهج ابن تيمية في تأصيله لقواعد الإفتاء والاجتهاد وبيان الأمثلة التطبيقية على ذلك، وربط الكليات بالجزئيات والأصول بالفروع، وإلى توضيح النظرة المنهجية العلمية العملية في الإفتاء، ويسعى إلى تحقيق الملكة الاستنباطية التطبيقية، وبناء النهج القويم في فهم الأدلة الشرعية فهما صحيحاً لا ينفصم عن مناطها ومحلها، ووضع المدرسة الفقهية في مجراها الصحيح، وإرساء المنهج المستقيم لصناعة الفتوى وتسيده المفتين.

والفُتْوَى، والفُتْوَى: ما أفتى به الفقيه^١.

جاء في القاموس المحيط: الفتيا والفتوى: ما أفتى به الفقيه، وأفتاه في الأمر: أبانه له^٢، وجاء في لسان العرب: الفتيا تبين المشكل من الأحكام، أصله من الفتى وهو الشاب الحدث الذي شب وقوي، فكأنه يقوي ما أشكل ببيانه فيشب ويصير فتياً قوياً^٣.

وقد ذكر ابن فارس أن لكلمة الفتوى أصلين، وهما: الإبانة، والفتوة، فقال: فتى الفاء والتاء والحرف المعتل أصلان: أحدهما: يدل على طراوة وجدة، والآخر: على تبين حكم^٤.

ويبدو من معاجم اللغة أن الفتيا والفتوى (بالضم) والفتوى (بالفتح) كلمات متقاربة، يقصد بها تبين المشكل من الأحكام، والفتوى (بالفتح) هو ما تقتضيه قواعد الصرف،

١ انظر: ابن منظور، لسان العرب (مادة: فتا) ١٥ / ١٤٥، الفيروز آبادي، القاموس المحيط (مادة: فتا) ١ / ١٧٠٢.

٢ الفيروز آبادي، القاموس المحيط ١ / ١٧٠٢.

٣ ابن منظور، لسان العرب (مادة: فتا) ١٥ / ١٤٥.

٤ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (مادة: فتا) ٤ / ٤٧٣.

وتجمع على فتاوي بكسر الواو على الأصل، وقيل يجوز الفتح للتخفيف^١، وقد رجح الدكتور / محمد سليمان الأشقر - رحمه الله - أن لفظ الفتوى مأخوذ من الإفتاء، بمعنى الإبانة والظهور^٢.

المطلب الثاني: تعريف الإفتاء اصطلاحاً:

ذكر العلماء تعريفات كثيرة للفتوى، ومن ذلك: عرفها القرافي بقوله: الفتوى: إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة^٣. وعرفها الجرجاني بقوله: الإفتاء: بيان حكم المسألة^٤، وعرفها البناني بقوله: الإفتاء هو الإخبار بالحكم من غير إلزام^٥.
والتعريف المختار للفتوى هو: بيان الحكم الشرعي لمن سأل عنه على غير وجه الإلزام^٦.

فهذا التعريف أوضح بأن الفتوى هي: بيان الحكم الشرعي، وهذا البيان يشمل ما أخبر به المفتي مما نص عليه الكتاب والسنة، أو أجمعت عليه الأمة، أو ما استنبطه وفهمه باجتهاده.

وذكر التعريف بأن البيان للحكم الشرعي في الفتوى يأتي جواباً لمن سأل عنه، وفي هذا إشارة إلى طبيعة الفتوى التي تختلف عن الاجتهاد، في أنها تكون لبيان حكم قضية قد حدثت في الواقع، بينما الاجتهاد يكون لبيان حكم واقعة قد حدثت أو واقعة لم تحدث ولكن يقدر وقوعها، فالاجتهاد أعم من الإفتاء؛ لكونه يتناول الفقه الواقعي، والفقه التقديري، والفتوى تتناول الفقه الواقعي فقط.

وذكر التعريف بأن الفتوى هي بيان الحكم الشرعي للسائل، وهذا يعني أن الفتوى لا تتضمن إلزاماً للسائل، كما أن هذا فيه إشارة إلى بيان الفرق بين الإفتاء والقضاء، فالإفتاء غير ملزم للمستفتي، أما القضاء فهو إخبار بالحكم الشرعي على سبيل الإلزام، وبذلك

١ الزبيدي، تاج العروس (مادة: فتا) ٣٩ / ٢١٢.

٢ محمد سليمان الأشقر، الفيتا ومناهج الإفتاء / ٨.

٣ القرافي، الذخيرة ١٠ / ١٢١.

٤ الجرجاني، التعريفات / ٤٩.

٥ حاشية العلامة البناني على جمع الجوامع بشرح المحلّي، ج ٢ ص ٢٩٧.

٦ محمد سليمان الأشقر، الفيتا ومناهج الإفتاء / ٩. عبد المجيد محمد السوسّوه، ضوابط الفتوى في القضايا المعاصرة / ٧ - ٨.

فإن الإفتاء والقضاء يشتركان في كون كل واحد منهما إخباراً بالحكم، ولكنهما يفترقان في كون الإفتاء غير ملزم والقضاء ملزم^١.

المبحث الأول: قواعد الإفتاء الخاصة بأصول الاستدلال عند ابن تيمية وتطبيقاتها الفقهية.

إن ابن تيمية لم يصف كتاباً مستقلاً في أصول الفقه، شاملاً لموضوعاته ومباحثه ومسائله. حتى تتمكن بيسر وسهولة من إدراك منهجه الأصولي، وأصول استدلاله وقواعد إفتائه، وضوابط فقهه، وإنما تناول الموضوعات الأصولية على وجهين:

الأول: أفراد موضوع أصولي ومسألة من مسائله برسالة مستقلة وقاعدة منفردة، ومثاله:

- ١- قاعدة في تصويب المجتهدين وتخطئتهم وتأثمهم^٢.
- ٢- تعارض الحسنات أو السيئات أوهما جميعاً^٣.
- ٣- قاعدة في أن جنس فعل المأمور به أعظم من جنس ترك المنهي عنه^٤.
- ٤- الأمر بالشئ هل يكون أمراً بلوازمه؟ وهل يكون نهياً عن ضده^٥؟
- ٥- رفع الملام عن الأئمة الأعلام^٦.
- ٦- صحة مذهب أهل المدينة^٧.
- ٧- الحقيقة والمجاز^٨.
- ٨- رسالة في القياس^٩.
- ٩- قاعدة في الاستحسان.
- ١٠- المسودة في أصول الفقه لآل تيمية: أحمد بن تيمية وأبيه وجدته.

١ انظر: ابن القيم، بدائع الفوائد ٤ / ٨٢٧. القرافي، الإحكام / ٨٤ - ٨٥. عامر الزبياري، مباحث في أحكام الفتوى / ٣٣ - ٣٥.

محمد سليمان الأشقر، الفيتا ومناهج الإفتاء / ١١٠ - ١٢. عبد المجيد محمد السوسو، ضوابط الفتوى في القضايا المعاصرة / ٧ - ٨. عبد الكريم الخلف، قواعد الفتوى الشرعية / ٦ - ٩. عبد الحي عبد العال، الفتوى وأحكامها / ٦ - ٧.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ٢٠٣.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٨.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٨٥.

٥ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ١٥٩.

٦ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٢٣١.

٧ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٢٩٤.

٨ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٠٠.

٩ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٥٠٤.

الثاني: الخوض في غمار الأصول عرضاً في أثناء بحث بعض المسائل الفقهية والعقدية وغيرها.^١ وعند التأمل في آراء شيخ الإسلام الفقهية وفتاواه بغية اكتشاف هذه القواعد والمرتكزات التي أسس عليها فقهه واختياراته، فنحن أمام نوعين من تلك الأصول أو القواعد:

النوع الأول: قواعد خاصة بأصول الفقه وأدلتها الكلية، يشترك فيها مع بقية علماء أهل السنة والجماعة كالأئمة الأربعة، وهي أصول الاستدلال المتفق عليها بينهم، وما يلتحق بها. فابن تيمية لم يتدع أصولاً في الاستدلال لم يسبق إليها، بل كان موافقاً للهدى أئمة المسلمين في الأصول التي اعتمدها مصدر الاستدلال وقاعدة للافتاء، ونتيجة لذلك فلا تكاد تجد له فتوى غريبة، أو قولاً شاذاً خالف فيه إجماع المسلمين.^٢

والنوع الثاني: قواعد عامة، تضبط طريقة التفكير الاجتهادي، وتؤسس لكيفية الإفتاء الصحيح، وهي التي ميزت فقه الشيخ وفتاواه، وصبغت اختياراته، والتي ترجع إلى القدرات والمواهب وطريقة توظيف الأدلة والقواعد واستثمارها لنتج ذلكم الفقه المميز والفتوى المسددة، وهي قواعد يغلب عليها صفة العموم، لكن لا يمنع هذا من كون بعضها يقترب من القواعد الخاصة.^٣ وهذه القواعد ذات قيمة كبرى، لأنها لم تأت من منظر بعيد عن الاجتهاد، بل جاءت من فقيه مجتهد عالٍ كثيراً من القضايا المستجدة في عصره، وأفتى فيها معتمداً على قواعد حكمت طريقة اجتهاده وأحكمتها.

ولم يرتب ابن تيمية هذه القواعد في مؤلف واحد، أو موضع محدد، وإنما جاءت متناثرة ومفرقة في مؤلفاته ورسائله وفتاواه، وسيحاول الباحث جمع هذه القواعد من تلك المواطن من خلال استكشافها واقتناصها من أصوله وفتاواه، وتقديمها كمنظومة واحدة تمثل قواعد الإفتاء وقوانينه عند ابن تيمية.^٤

وبيان النوع الثاني من القواعد العامة في المبحث الثاني.

١ انظر: صالح آل منصور، أصول الفقه ١/ ٨، ١٩٠. محمد منصور، ملامح التجديد / ٣٨٣. عبد الله آل مغيرة، دلالات الألفاظ / ٢٩.

٢ عايش الحارثي، اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية / ١، ٢٠، ٢٦.

٣ انظر: عايش الحارثي، اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية / ١، ٢٠. علاء الدين رحال، معالم وضوابط الاجتهاد / ٣٠٣.

٤ انظر: علاء الدين رحال، معالم وضوابط الاجتهاد / ٢٩٧. ابن اللحام، القواعد / ٤.

وأما بيان النوع الأول من القواعد الخاصة ففي القواعد التالية:

القاعدة الأولى: اعتبار الكتاب والسنة أساس الإفتاء والاجتهاد.

يهدف ابن تيمية بهذه القاعدة الكلية إلى بناء الإفتاء على نصوص الوحيين الكتاب والسنة، وجذوره الصحيحة، ومنابعه الصافية، وضرورة الاعتصام بهما والاعتماد عليهما في الفتوى والاجتهاد^١.

فهو يؤصل أن جماع الدين أصلان: ألا نعبد إلا الله، ولا نعبده إلا بما شرع لانه يبدع^٢. وأن الرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعهده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة، فكذلك لا صلاح له في معاشه ودينه إلا باتباع الرسالة^٣.

وهو يعتد بالنص الشرعي ويعول عليه بحيث إذا وجد النص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائنا من كان، ويدور مع النص ويفتي بمقتضاه غير عاب بما عليه الأكثر من مما هو خلافه^٤.

ويؤكد ابن تيمية أن الإفتاء بأن هذا الفعل مستحب أو منهي عنه أو مباح لا يثبت إلا بدليل شرعي، فالوجوب والندب والإباحة والاستحباب والكراهة والتحريم لا يثبت شيء منها إلا بالأدلة الشرعية، والأدلة الشرعية مرجعها كلها إليه صلوات الله وسلامه عليه، فالقرآن هو الذي بلغه والسنة هو الذي علمها، والإجماع بقوله عرف أنه معصوم، والقياس إنما يكون حجة إذا علمنا أن الفرع مثل الأصل وأن علة الأصل في الفرع^٥.

وعلى هذا فلا تعتبر الشرعية للقاعدة إلا إذا أخذت عن الأدلة الشرعية وبنيت عليها^٦. قال ابن تيمية: فمن بنى الكلام في العلم: الأصول والفروع على الكتاب والسنة والآثار المأثورة عن السابقين فقد أصاب طريق النبوة^٧. ولهذا كان فقهاء الحديث يؤصلون أصلاً بالنص ويفرعون عليه – لا ينازعون في الأصل المنصوص، ويوافقون فيما لا نص فيه – ويتولد من ذلك ظهور الحكم المجمع عليه، لهيئة الاتفاق في القلوب وأنه ليس لأحد خلافه^٨.

١ انظر: محمد منصور، تجديد علم أصول الفقه / ٣٨٥.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٠ / ٢٢٤.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ٩٩.

٤ أحمد موافي، تيسير الفقه ١٨ / ٢٥.

٥ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٧ / ٣٩٦.

٦ سعود العطيّشان، منهج ابن تيمية / ٢٨٤.

٧ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٠ / ٣٦٣.

٨ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣٠ / ٢٦٩.

ويشترط ابن تيمية لسلامة الاحتجاج بالحديث أن يكون صحيحا إذ يقول: ولا يجوز أن يعتمد في الشريعة على الأحاديث الضعيفة التي ليست صحيحة ولا حسنة، لكن أحمد ابن حنبل وغيره من العلماء جوزوا أن يروى في فضائل الأعمال ما لم يعلم أنه ثابت إذا لم يعلم أنه كذب! ويشترط كذلك أن لا يكون منسوخا، ولكن لا تقبل دعوى النسخ إلا بينة لثلاث ترد الأحاديث الثابتة المحكمة^٢، فيقول: ونجد كثيرا من الناس - ممن يخالف الحديث الصحيح من أصحاب أبي حنيفة أو غيرهم - يقول: هذا منسوخ، وقد اتخذوا هذا مجنة، كل حديث لا يوافق مذهبهم يقولون: هو منسوخ من غير أن يعلموا أنه منسوخ، ولا يثبتوا ما الذي نسخه^٣.

وتطبيقا لهذا التعييد فالناظر في فقه ابن تيمية وفتاواه يلحظ ذلك جليا، فقد كان يكثر من الاستشهاد بالنصوص من الكتاب والسنة على المسألة التي هو يصددها، مع حسن استنباط وتنبية على أوجه الدلالة ومآخذ الاستدلال بما لا يكاد يوجد لدى الكثير من الفقهاء^٤. أما استحضاره للآيات عند الاستدلال فيشهد له الإمام الذهبي بالتفوق في ذلك إذ يقول: وهو عجيب في استحضار الحديث، واستخراج الحجج منه وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب الستة والمسند... وله في استحضار الآيات من القرآن وقت إقامة الدليل بها على المسألة قوة عجيبة^٥.

القاعدة الثانية: ضرورة مراعاة ترتيب الأدلة عند الاستدلال.

عندما عدد ابن تيمية الأدلة والطرق التي يعتمد عليها الفقيه في استنباط الأحكام والإفتاء رتبها على النحو التالي:

الأول: الكتاب: لم يختلف أحد من الأئمة في ذلك.

الثاني: السنة المتواترة التي لا تخالف ظاهر القرآن، بل تفسره مثل أعداد الصلاة وأعداد ركعاتها ونصب الزكاة وفرائضها وصفة الحج والعمرة وغير ذلك من الأحكام التي لم تعلم إلا بتفسير السنة. وأما السنة المتواترة التي لا تفسر ظاهر القرآن أو يقال تخالف ظاهره كالسنة في تقدير نصاب السرقة ورجم الزاني وغير ذلك فمذهب جميع السلف العمل بها أيضا إلا الخوارج.

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى / ١ - ٢٥٠.

٢ محمد منصور، تجديد علم أصول الفقه / ٣٨٧.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى / ٢١ - ١٥٠.

٤ أحمد موافي، تيسير الفقه / ٢٢.

٥ ابن عبد الهادي، العقود الدرية / ٤٠ - ٤١.

الثالث: السنن الأحادية عن رسول الله ﷺ إما متلقاة بالقبول بين أهل العلم بها؛ أو برواية الثقات

لها.

وهذه أيضاً مما اتفق أهل العلم على اتباعها من أهل الفقه والحديث والتصوف وأكثر أهل العلم.

الرابع: الإجماع، وهو متفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث

والكلام وغيرهم في الجملة... لكن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة، وأما ما بعد ذلك فتعذر

العلم به غالباً، ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختلف في

مسائل منه كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، والإجماع الذي لم يقرض عصر أهله حتى

خالفهم بعضهم، والإجماع السكوتي وغير ذلك^١.

ويذكر ابن تيمية أن من قال من المتأخرين: إن الإجماع مستند معظم الشريعة فقد أخبر عن

حاله فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج إلى ذلك وهذا كقولهم: إن أكثر الحوادث يحتاج

فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها؛ فإنما هذا قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ودلالاتهما

على الأحكام.

فإنه لما فتحت البلاد وانتشر الإسلام حدثت جميع أجناس الأعمال فتكلموا فيها بالكتاب

والسنة، وإنما تكلم بعضهم بالرأي في مسائل قليلة، والإجماع لم يكن يحتج به عامتهم ولا

يحتاجون إليه إذ هم أهل الإجماع فلا إجماع قبلهم، لكن لما جاء التابعون كتب عمر رضي الله عنه

إلى شريح: اقص بما في كتاب الله، فإن لم تجد فيما في سنة رسول الله، فإن لم تجد فيما به قضى

الصالحون قبلك. وفي رواية: فيما أجمع عليه الناس^٢.

وعمر قدم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع، وكذلك ابن مسعود قال مثل ما قال^٣. وكذلك ابن

عباس رضي الله عنه كان يفتي بما في الكتاب ثم بما في السنة ثم بسنة أبي بكر وعمر رضي الله

عنهما؛ لقوله ﷺ: (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر)^٤. وهذه الآثار ثابتة عن عمر وابن مسعود

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١١/ ٢٢٩ - ٣٤٥.

٢ النسائي، سنن النسائي ٨/ ٢٢١ (ح ٥٩٤٤) وصحح إسناده الألباني. وقال محقق جامع الأصول لابن الأثير:

إسناده حسن (١٨٠/١٠) (ح ٧٦٧٥). وانظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٢١٢. ابن القيم، إعلام

الموقعين، ١٦١/ ٦٢. البخاري، كشف الأسرار، ٣/ ٤٢٧. الدهلوي، الحجة البالغة، ١/ ١٤٩.

٣ الهندي، كنز العمال ٥/ ٩٨١ (ح ١٤٤٦٠).

٤ الترمذي، سنن الترمذي (٣٦٦٢) وحسنه أحمد، المسند (٥/ ٢٢٢) وقال محققه: حديث حسن بطرقه وشواهده.

وابن عباس رضي الله عنهما، وهم من أشهر الصحابة بالفتيا والقضاء، وهذا هو الصواب. ولكن طائفة من المتأخرين قالوا: يبدأ المجتهد بأن ينظر أولاً في الإجماع، فإن وجد له لم يلتفت إلى غيره، وإن وجد نصاً خالفه اعتقد أنه منسوخ بنص لم يبلغه، وقال بعضهم الإجماع نسخه، والصواب طريقة السلف. وذلك لأن الإجماع إذا خالفه نص فلا بد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ، فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ فهذا لا يوجد قط، وهو نسبة الأمة إلى حفظ ما نهيت عن اتباعه وإضاعة ما أمرت باتباعه، وهي معصومة عن ذلك، ومعرفة الإجماع قد تتعذر كثيراً أو غالباً، فمن ذا الذي يحيط بأقوال المجتهدين؟ بخلاف النصوص فإن معرفتها ممكنة متيسرة.

ويؤكد ابن تيمية أن كل ما أجمع عليه العلماء قد بينه الرسول ﷺ، فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول ﷺ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ويعلم الإجماع فيستدل به كما أنه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص وهو دليل ثان مع النص، كالأمثال المضروبة في القرآن وكذلك الإجماع دليل آخر، كما يقال: قد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع، وكل من هذه الأصول يدل على الحق مع تلازمها، فإن ما دل عليه الإجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة، وما دل عليه القرآن فعن الرسول ﷺ أخذ، فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص، فالمسائل المجمع عليها قد تكون طائفة من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصاً فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص لكن كان النص عند غيرهم.

قال: وقد استقرينا موارد الإجماع فوجدناها كلها منصوطة، وكثير من العلماء لم يعلم النص وقد وافق الجماعة، كما أنه قد يحتج بقياس وفيها إجماع لم يعلمه فيوافق الإجماع^٢. وأما مسألة مجردة اتفقوا على أنه لا يستدل فيها بنص جلي ولا خفي فهذا ما لا أعرفه^٣.

والإجماع عند ابن تيمية نوعان: قطعي: فهذا لا سبيل إلى أن يعلم إجماع قطعي على خلاف النص.

وأما الظني فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي: بأن يستقري أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافاً، أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحداً أنكره، فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به فلا يجوز

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ٢٠٠ - ٢٠١.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ١٩٤ - ١٩٦.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ١٩٩.

أن تدفع النصوص المعلومة به، لأن هذا حجة ظنية لا يجزم الإنسان بصحتها، فإنه لا يجزم بانتفاء المخالف، وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي. وأما إذا كان يظن عدمه ولا يقطع به فهو حجة ظنية، والظني لا يدفع به النص المعلوم، لكن يحتج به ويقدم على ما هو دونه بالظن، ويقدم عليه الظن الذي هو أقوى منه فمتى كان ظنه لدلالة النص أقوى من ظنه بثبوت الإجماع قدم دلالة النص، ومتى كان ظنه للإجماع أقوى قدم هذا^١.

ولا يجوز دعوى نسخ ما شرعه الرسول ﷺ بإجماع أحد بعده كما يظن طائفة من الغالطين، بل كل ما أجمع المسلمون عليه فلا يكون إلا موافقا لما جاء به الرسول ﷺ لا مخالفا له، بل كل نص منسوخ بإجماع الأمة فمع الأمة النص الناسخ له تحفظ الأمة النص الناسخ كما تحفظ النص المنسوخ، وحفظ الناسخ أهم عندها وأوجب عليها من حفظ المنسوخ^٢.

فلا تترك سنة ثابتة إلا بسنة ثابتة، ويمتنع انعقاد الإجماع على خلاف سنة إلا ومع الإجماع سنة معلومة نعلم أنها ناسخة للأولى^٣.

الخامس: القياس على النص والإجماع. وهو حجة أيضا عند جماهير الفقهاء لكن كثير من أهل الرأي أسرف فيه حتى استعمله قبل البحث عن النص، وحتى رده النصوص، وحتى استعمل منه الفاسد، ومن أهل الكلام وأهل الحديث وأهل القياس من ينكره رأسا، وهي مسألة كبيرة والحق فيها متوسط بين الإسراف والنقص.

السادس: الاستصحاب، وهو البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع وهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق وهل هو حجة في اعتقاد العدم؟ فيه خلاف. ومما يشبهه الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم الشرعي.

السابع: المصالح المرسلة، وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمونها المصالح المرسلة ومنهم من يسميها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان، لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان. وليس كذلك بل المصالح المرسلة في جلب المنافع وفي دفع المضار، وما ذكره من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين.

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ٢٦٧ - ٢٦٨.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٣ / ٢٢.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ٢٧٥.

وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا: كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي، وفي الدين: ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهاديات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي. فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر.

وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه. وربما قدم على المصالح المرسلة كلاما بخلاف النصوص، وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعا، بناء على أن الشرع لم يرد بها. ففوت واجبات ومستحبات، أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه. وحجة الأول: أن هذه مصلحة والشرع لا يهمل المصالح، بل قد دل الكتاب والسنة والإجماع على اعتبارها. وحجة الثاني: أن هذا أمر لم يرد به الشرع نصا ولا قياسا.

والقول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله غالبا. وهي تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي والرأي ونحو ذلك. فإن الاستحسان طلب الحسن والأحسن كالاستخراج وهو رؤية الشيء حسنا. كما أن الاستقباح رؤيته قبيحا. والحسن هو المصلحة؛ فالاستحسان والاستصلاح متقاربان، والتحسين العقلي قول بأن العقل يدرك الحسن لكن بين هذه فروق.

والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي ﷺ وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك. لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له؛ إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر. أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة؛ لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيرا ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْتَفِعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا آكْرَبُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]. ويؤصل ابن تيمية أن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو ميزان الشريعة^٢.

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١١ / ٣٢٩ - ٣٤٥.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٨ / ١٢٩. وانظر: الشاطبي، الموافقات ١ / ٣٧.

هذا، ومن الأدلة عند ابن تيمية كذلك: سد الذرائع والعرف^١.

ومن الأمثلة التطبيقية لهذه القاعدة والتي سبقها:

١. استدل على قاعدة سد الذرائع بثلاثين وجهاً وشاهداً من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وأقوال الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين. وقال: وأما شواهد هذه القاعدة فأكثر من أن تحصر، فنذكر منها ما حضر^٢.

٢. استدل على تحريم الحيل بطريقتين: الطريق الأول في الدلالة على بطلان نكاح التحليل على وجه العموم، وقد بلغت أدلة هذا الطريق أربعة وعشرين دليلاً، وكان الدليل الأخير في تقرير قاعدة سد الذرائع، الذي اشتمل على ثلاثين وجهاً.

أما الطريق الثاني فهو الدلالة على بطلان نكاح التحليل على وجه الخصوص. وقد ذكر في الطريقين أدلة كثيرة من: الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة والتابعين، والمصلحة، والقياس والاعتبار والمعقول، والقواعد الشرعية، مع بيان وجه دلالتها على ذلك^٣.

٣. اختار أن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة، ولا يحرم منها ويبتل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله نصاً أو قياساً، واستدل على ذلك بالكتاب والسنة والإجماع والاعتبار مع الاستصحاب وعدم الدليل المنافي^٤.

٤. أنه لما سئل عن حكم مني الإنسان وغيره من الدواب الطاهرة، وأرواث البهائم المباحة: أهي طاهرة؟ أم نجسة؟ أجاب: أن هذا مبني على أصل وفصلين. أما الأصل: فهو أن الأصل في جميع الأعيان الموجودة على اختلاف أصنافها وتباين أوصافها أن تكون حلالاً مطلقاً للآدميين، وأن تكون طاهرة لا يحرم عليهم ملابسها ومباشرتها ومماسستها، وهذه كلمة جامعة، ومقالة عامة، وقضية فاضلة عظيمة المنفعة، واسعة البركة، يفزع إليها حملة الشريعة فيما لا يحصى من الأعمال وحوادث الناس. وأما الفصل الأول: القول في

١ انظر في ذلك: صالح آل منصور، أصول الفقه ٢/ ٤٧٧ - ٥٣٠. سعود العطيضان، منهج ابن تيمية / ١٠١ - ١٢٠.

٢ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٢/ ١٧٢ - ١٨٠.

٣ ابن تيمية، بيان الدليل / ٥٦، وما بعدها إلى آخر الكتاب.

٤ ابن تيمية، القواعد النورانية / ١٣٠ - ٢٢٣.

طهارة الأرواث والأبوال من الدواب والطيور التي لم تحرم وعلى ذلك عدة أدلة. وأما الفصل الثاني: في مني الآدمي.

وقد استدل على فتواه بأدلة كثيرة من: كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، والإجماع، ثم مسالك القياس والاعتبار ومناهج الرأي والاستبصار^١.

القاعدة الثالثة: شمول نصوص الكتاب والسنة بمقاصدها ودلالاتها لأحكام الدين أصوله وفروعه:

يذكر ابن تيمية أن جهات دلالات الأقوال متسعة جدا يتفاوت الناس في إدراكها وفهم وجوه الكلام بحسب منح الحق سبحانه ومواهبه... وهذا باب واسع جدا لا يحيط به إلا الله^٢.
وأن شطر أصول الفقه تدخل مسائل الخلاف منه في هذا القسم... وهو باب واسع أيضا، فإن تعارض دلالات الأقوال وترجيح بعضها على بعض بحر خضم^٣.
وأن باب تدبر العموم والخصوص من ألفاظ الشرع ومعانيه التي هي عِللُ الأحكام هو الأصل الذي تُعرَف منه شرائع الإسلام^٤.
ويبين ابن تيمية أن لفظ النص يراد به تارة: ألفاظ الكتاب والسنة سواء كان اللفظ دلالاته قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أحكام أفعال المكلفين. ويراد بالنص: ما دلالاته قطعية لا تحتمل النقيض^٥.
ويقرر ابن تيمية أن رسول الله ﷺ يبين جميع الدين أصوله وفروعه، باطنه وظاهره علمه وعمله، فإن هذا الأصل هو أصل أصول العلم والإيمان، وكل من كان أعظم اعتصاما بهذا الأصل كان أولى بالحق علما وعملا^٦.

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢١ / ٥٣٤ - ٦٣٤. ولمزيد من الأمثلة في استدلال ابن تيمية بأصوله، انظر: صالح آل منصور، أصول الفقه ٢ / ٦٠٧ - ٦٦٣. أحمد موافي، تيسير الفقه ١ / ٧٩ - ١٠٤. سعود العطيشان، منهج ابن تيمية / ٧٤ - ١٢٠.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٢٤٥.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٢٤٦.

٤ ابن تيمية، جامع المسائل ٢ / ٢٢٩. ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢١ / ٥٠٨، ٩٨ / ٥.

٥ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ٢٨٨. وانظر: الغزالي، المستصفى ٢ / ٤٨.

٦ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ١٥٥ - ١٥٦. وقرر ذلك ابن القيم في إعلام الموقعين ١ / ٤٠٩، وما بعدها.

فمضى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر،
وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدالاتها على الأحكام!

ويقرر أيضاً أن الكتاب والسنة وافيان بجميع أمور الدين، وأن القرآن والحديث فيهما كلمات
جامعة هي قواعد عامة وقضايا كلية، تتناول كل ما دخل فيها، وكل ما دخل فيها فهو مذكور في
القرآن والحديث باسمه العام، وإلا فلا يمكن ذكر كل شيء باسمه الخاص، فإن الله بعث محمداً ﷺ

إلى جميع الخلق، قال سبحانه: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ
جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]. وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]. وقال: ﴿وَمَا
أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وكان الإمام أحمد يقول: إنه ما من مسألة يسئل عنها إلا وقد تكلم الصحابة فيها أو في
نظيرها، والصحابة كانوا يحتجون في عامة مسائلهم بالنصوص كما هو مشهور عنهم، وكانوا
يجتهدون رأيهم ويتكلمون بالرأي ويحتجون بالقياس الصحيح أيضاً^٢.

والقياس الصحيح نوعان:

الأول: أن يعلم أنه لا فارق بين الفرع والأصل إلا فرق غير مؤثر في الشرع.

كما ثبت عن النبي ﷺ [أنه سئل عن فأرة وقعت في سمن؟ فقال: ألقوها وما حولها وكلوا
سمنكم] ^٢. وقد أجمع المسلمون على أن هذا الحكم ليس مختصاً بتلك الفأرة وذلك السمن.
لهذا قال جماهير العلماء: إن أي نجاسة وقعت في دهن من الأدهان كالفأرة التي تقع في الزيت
وكالهر الذي يقع في السمن فحكمها حكم تلك الفأرة التي وقعت في السمن. ومن قال من أهل
الظاهر: إن هذا الحكم لا يكون إلا في فأرة وقعت في سمن فقد أخطأ، فإن النبي ﷺ لم يخص
الحكم بتلك الصورة، لكن لما استفتي عنها أفتى فيها، والاستفتاء إذا وقع عن قضية معينة أو عن
نوع فأجاب المفتي عن ذلك خصه لكونه سئل عنه لا لاختصاصه بالحكم.

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٨ / ١٢٩.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ٢٨٥.

٣ البخاري، صحيح البخاري (ح ٥٥٣٨)

ومثل هذا أنه سئل عن رجل أحرم بالعمرة وعليه جبة مضمخة بخلوق^١ فقال: [انزع عنك الجبة واغسل عنك الخلوق واصنع في عمرتك ما كنت تصنع في حجك]^٢ فأجابته عن الجبة، ولو كان عليه قميص أو نحوه كان الحكم كذلك بالإجماع.

والثاني من القياس: أن ينص على حكم لمعنى من المعاني ويكون ذلك المعنى موجودا في غيره، فإذا قام دليل من الأدلة على أن الحكم متعلق بالمعنى المشترك بين الأصل والفرع سوى بينهما، وكان هذا قياسا صحيحا. فهذان النوعان كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان يستعملونهما، وهما من باب فهم مراد الشارع^٣.

وقد قال النبي ﷺ: (بعثت بجوامع الكلم)^٤، والكلمة الجامعة هي القضية الكلية، والقاعدة العامة التي بعث بها نبينا محمد ﷺ فمن فهم كلمه الجوامع، علم اشتمالها العامة الفروع وانضباطها بها^٥. ويتمتع أن ينص على كل فرد من جزئيات العالم إلى يوم القيامة، ولا بد من الاجتهاد في المعينات، هل تدخل في كلماته الجامعة أم لا؟ وهذا الاجتهاد يسمى تحقيق المناط، وهو مما اتفق عليه العلماء، نفاة القياس ومثبتوه، فإن الله إذا أمر أن يستشهد ذوا عدل، فكون الشخص المعين من ذوي العدل لا يعلم بالنص العام، بل باجتهاد خاص.

وكذلك أمر بأداء الأمانات إلى أهلها، وأن يولى الأمور من يصلح لها، فكون هذا الشخص المعين صالحا لذلك أو راجحا على غيره لا يمكن أن تدل عليه النصوص، بل لا يعلم إلا باجتهاد خاص^٦.

وقال: معرفة حدود هذه الأسماء في الغالب تحصل بغير سؤال لمن يباشر المتخاطبين بتلك اللغة أو يقرأ كتبهم، فإن معرفة معاني اللغات تقع كذلك.

وهذه الحدود قد يظن بعض الناس أنها حدود لغوية يكفي في معرفتها العلم باللغة والكتب المصنفة في اللغة وكتب الترجمة، وليس كذلك على الإطلاق، بل الأسماء المذكورة في الكتاب والسنة ثلاثة أصناف، منها: ما يعرف حده باللغة كالشمس والقمر والكوكب ونحو ذلك، ومنها:

١ الضمخ: لطخ الجسد بالطيب حتى كأنما يقطر. ابن منظور، لسان العرب (مادة: ضمخ) (٢ / ٣٦)، والخلوق: بفتح الخاء نوع من الطيب مركب فيه زعفران. ابن حجر، فتح الباري ٣ / ٣٩٣.
٢ البخاري، صحيح البخاري (ح ١٧٨٩)
٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٨٦ / ١٩
٤ البخاري، صحيح البخاري ١٢٨ / ٦.
٥ ابن تيمية، الاستقامة ١١ / ١.
٦ ابن تيمية، منهاج السنة ١٣٩ / ٧.

مالا يعرف إلا بالشرع، كأسماء الواجبات الشرعية والمحرّمات الشرعية، كالصلاة والحج والربا والميسر، ومنها: ما يعرف بالعرف العادي، وهو عرف الخطاب باللفظ، كاسم النكاح والبيع والقبض وغير ذلك. هذا في معرفة حدودها التي هي مسمياتها على العموم.

وأمام معرفة دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ فهذا قد يكون ظاهرا، وقد يكون خفيا يحتاج إلى اجتهاد، وهذا هو التأويل في لفظ الشارع الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه، فإنهم قد اشتهروا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء أو حفظ كلام الفقهاء أو النحاة أو الأطباء وغيرهم، ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعنى الموجود هو المراد أو مراد هذا الاسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فينزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء، وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فينزل عليه كلام الأطباء، إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء إنما هو مطلق بذكر الأشياء لصفاتها وعلاماتها، فلا بد أن يعرف بأن هذا المعين هو ذاك.

وإذا كان خفيا فقد يسميه بعض الناس تحقيق المناط، فإن الشارع قد ناط الحكم بوصف، كما ناط قبول الشهادة بكونه ذا عدل، وكما ناط العشرة بالمأمور بها بكونها بالمعروف، وكما ناط النفقة الواجبة بالمعروف، وكما ناط الاستقبال في الصلاة بالتوجه شطر المسجد الحرام، يبقى النظر في هذا المعين هل هو شطر المسجد الحرام؟ وهل هذا الشخص ذو عدل؟ وهل هذه النفقة نفقة بالمعروف؟ وأمثال ذلك لا بد فيه من نظر خاص، لا يعلم ذلك بمجرد الاسم.

وقد يكون الاجتهاد في دخول بعض الأنواع في مسمى ذلك الاسم، كدخول الأشرية المسكرة من غير العنب والنخل في مسمى الخمر، ودخول الشطرنج والنرد ونحوهما في مسمى الميسر، ودخول الرمل ونحوه في الصعيد الذي في قوله تعالى ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٧] ودخول من خرج منه منى فاسد في قوله ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٧] ودخول الساعد في قوله ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ [المائدة: ٧] ودخول البياض الذي بين العذار والأذن في قوله ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٧] ودخول الماء المتغير بالطهارات أو ما أوقعت به نحاسة ولم تغيره في قوله ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً﴾ [المائدة: ٧] ودخول المائع الذي لم

١ النرد: معروف شيء يلعب به فارسي معرب وليس بعربي، وهو النردشير. لسان العرب (مادة: نرد) (٣ / ٤٢١)

يغيره مامات فيه من الطيبات أو الخبائث، ودخول سارق الأموال الرطبة في قوله ﴿وَالسَّارِقُ﴾ [المائدة: ٣٨] ودخول النباش في ذلك، ودخول الحلقة بما يلزم لله في مسمى الأيمان، ودخول بنات البنات والجدات في قوله ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] ومثل هذا الاجتهاد متفق عليه بين المسلمين ممن يثبت القياس ومن ينفيه، فإن بعض الجهال يظن أن من نفى القياس يكفيه في معرفة مراد الشارع مجرد العلم باللغة، وهذا غلط عظيم جدا.

ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنه: التفسير على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله، والتفسير الذي يعلمه العلماء فيتضمن الأنواع التي لا تعلم بمجرد اللغة كالأسماء الشرعية ويتضمن أعيان المسميات وأنواعها التي يفتر دخولها في المسمى إلى اجتهاد العلماء!

والناس تجاه هذا الأصل - وهو استيعاب نصوص الشريعة لأحكام أفعال العباد - طرفان ووسط:

١. فمنهم كالجويني وغيره يقولون: إن النصوص لا تنفي بالعشر من معشار الشريعة، والقياس يحتاج إليه في معظم الشريعة، لقلّة النصوص الدالة على الأحكام الشرعية!
 ٢. وآخرون كأهل الظاهر يقولون: إن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية التي لا تحتاج إلى استنباط واستخراج أكثر من جمع النصوص، فلا حاجة للقياس، بل لا يجوز القياس، فيردون تحقيق المناط، وقياس الأولى، وفحوى الخطاب، والعلة المنصوصة، ويرجعون إلى العموم والاستصحاب.
 ٣. أما فقهاء أهل الحديث وهم المتوسطون فقالوا: إن النصوص تناولت جميع الحوادث، وما خرج عن ذلك كان في معنى الأصل، فيستعملون قياس العلة، والقياس في معنى الأصل، وفحوى الخطاب، واستعمال القياس في تحقيق المناط.
- وهذا مذهب جمهور أئمة المسلمين وفقهاء الحديث، وهو أعدل الأقوال وأصوبها^٢، ومن تدبر الأصول المنصوصة المجمع عليها والمعاني الشرعية المعتبرة في الأحكام الشرعية تبين له ذلك.

١ ابن تيمية، الرد على المنطقيين ٥٢ / ٥٤ .

٢ الجويني، البرهان ٢ / ٤٨٥ . الغياثي ٤٠٧ .

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ٢٨٠ / ٢١ / ٥٠٨ . منهاج السنة ٦ / ٤١١ . الاستقامة ١ / ٦١ . درء التعارض بين العقل والنقل ٧ / ٣٣٥ .

وهنا يظهر تفاضل العلماء بما آتاهم الله من العلم، فمن استخرج المناط الذي دل عليه الكتاب والسنة دل على فهمه لمراد الرسول ﷺ!

والجواب عن منكري هذا الأصل من ثلاثة أوجه:

١. أن كثيرا من تلك الفروع المولدة المقدره لا يقع أصلا، وما كان كذلك لم يجب أن تدل عليه النصوص، لا سيما ما فرعه المولدون من تفرعات وافتراضات في الوصايا والطلاق والأيمان.

٢. أن تكون تلك الفروع والمسائل مبنية على أصول فاسدة، فمن عرف السنة بين حكم ذلك الأصل، فسقطت تلك الفروع المولدة كلها.

وهذا والله أعلم من معنى قول ابن مسعود رضي الله عنه: إنكم ستحدثون ويحدث لكم^١.

ولهذا تكثر هذه الفروع وتنتشر حتى لا تضبطها قاعدة، لأنها ليست موافقة للشريعة.

٣. أن النصوص دالة على عامة الفروع الواقعة، كما يعرفه من يتحرى ذلك ويقصد الإفتاء بموجب الكتاب والسنة ودلالاتها، وهذا يعرفه من يتأمل كمن يفتى في اليوم بمائة فتيا أو مائتين أو ثلاثمائة وأكثر أو أقل، وأنا قد جربت ذلك^٢.

وأمثلة هذه القاعدة من أقواله ما يلي:

١- أن اسم الناس والعالمين يدخل فيه العرب وغير العرب من الفرس، والروم، والهند، والبربر، فلو قال قائل: إن محمدا ﷺ ما أرسل إلى الترك والهند والبربر، لأن الله لم يذكرهم في القرآن كان جاهلا، كما لو قال: إن الله لم يرسله إلى بني تميم، وبني أسد وغطفان، وغير ذلك من قبائل العرب، فإن الله لم يذكر هذه القبائل بأسمائها خاصة، وكما لو قال: إن الله لم يرسله إلى أبي جهل وعتبة وشيبة، لأن الله لم يذكرهم بأسمائهم الخاصة في القرآن.

٢- وكذلك لما قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَدْلُمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [المائدة: ٩٠]. دخل في الميسر كل أنواع الميسر الذي عرفته العرب والذي لم تعرفه، وليس في القرآن ذكر النرد والشطرنج باسم خاص، بل لفظ الميسر يعهما، وجمهور العلماء على أن النرد والشطرنج محرمان بعوض وبغير عوض.

١ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ٧ / ٣٤٠.

٢ الدارمي، سنن الدارمي ١/ ٧٢. ولم أعثر بعد طول بحث على من حكم عليه وبين درجته.

٣ ابن تيمية، الاستقامة ١/ ٩-١٢.

٣- وكذلك قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩]. وقوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التحرير: ٢]. تناول لفظ الأيمان كل أيمان المسلمين التي كانوا يحلفون بها على عهد النبي ﷺ والتي صاروا يحلفون بها بعد ذلك!

٤- فلو حلف بالفارسية والتركية والهندية والبربرية باسم الله تعالى بتلك اللغة انعقدت يمينه، ووجبت عليه الكفارة إذا حنث باتفاق العلماء، مع أن اليمين بهذه اللغات لم تكن من أيمان المسلمين على عهد الرسول ﷺ.

٥- وكما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا دِينَ آبَائِكُمُ الْمَسْرُورِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]. فدخل فيه كل مشرك من العرب وغير العرب، كمشركي الترك والهند والبربر، وإن لم يكن هؤلاء ممن قتلوا على عهد النبي ﷺ.

٦- وكذلك قوله تعالى: ﴿فَنَبِّئُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]. يدخل فيه جميع أهل الكتاب، وإن لم يكونوا قتلوا على عهد النبي ﷺ، فإن الذين قتلوا على زمانه كانوا من نصارى العرب والروم، وقاتل اليهود قبل نزول هذه الآية، وقد دخل فيها النصارى من القبط والحبشة وغيرهم. فهذا وأمثاله نظير عموم القرآن لكل ما دخل في لفظه ومعناه، وإن لم يكن باسمه الخاص، ولو قدر بأن اللفظ لم يتناوله وكان في معنى ما في القرآن والسنة ألحق به بطريق الاعتبار والقياس، كما دخل اليهود والنصارى والفرس في عموم الآية، ودخلت جميع المسكرات في معنى خمر العنب، وأنه بعث محمدا ﷺ بالكتاب والميزان، ليقوم الناس بالقياس و (الكتاب) القرآن، و (الميزان) العدل. والقياس الصحيح هو من العدل، لأنه لا يفرق بين المتماثلين، بل سوى بينهما، فاستوت السيات في المعنى الموجب للتحرير، لم يخص أحدهما بالتحرير دون الآخر، بل من العدل أن يسوى بينهما، ولو لم يسوي بينهما كان تناقضا. وحكم الله ورسوله ﷺ منزه عن التناقض^٢.

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠٦/٣٤.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠٨/٣٤.

٧- ومن هذا الباب لفظ الربا، فإنه يتناول كل ما نهى عنه من ربا النسيئة و ربا الفضل، والقرض الذي يجرم منفعة وغير ذلك، فالنص متناول لهذا كله. لكن يحتاج في معرفة دخول الأنواع والأعيان في النص إلى ما يستدل به على ذلك، وهذا الذي يسمى بتحقيق المناط، وكذلك الكلام في عامة مسائل النزاع بين المسلمين إذا طلب ما يفصل النزاع من نصوص الكتاب والسنة وجد ذلك، وتبين أن النصوص شاملة لعامة أحكام الأفعال^١.

القاعدة الرابعة: صحيح المنقول لا يعارض صريح المعقول والقياس الصحيح

يوضح ابن تيمية أن أكثر المتكلمين يجعلون العقل وحده أصل علمهم ويفردونه ويجعلون الإيمان والقرآن تابعين له. والمعقولات عندهم هي الأصول الكلية الأولية المستغنية بنفسها عن الإيمان والقرآن. وكثير من المتصوفة يذمون العقل ويعيبونه، ويرون أن الأحوال العالية والمقامات الرفيعة لا تحصل إلا مع عدمه، ويقرون من الأمور بما يكذب به صريح العقل. ويمدحون السكر والجنون والوله وأمور امن المعارف والأحوال التي لا تكون إلا مع زوال العقل والتمييز، كما يصدقون بأمور يعلم بالعقل الصريح بطلانها ممن لم يعلم صدقه، وكلا الطرفين مذموم، بل العقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل؛ لكنه ليس مستقلاً بذلك؛ بل هو غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين؛ فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار. وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، وإن عزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أموراً حيوانية، قد يكون فيها محبة ووجد وذوق كما قد يحصل للبهيمة.

فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة، والرسائل جاءت بما يعجز العقل عن دركه. لم تأت بما يعلم بالعقل امتناعه لكن المسرفين فيه قضاواً بوجوب أشياء وجوازها وامتناعها الحجج عقلية بزعمهم اعتقدوها حقاً وهي باطل، وعارضوا بها النبوات وما جاءت به والمعرضون عنه صدقوا بأشياء باطلة ودخلوا في أحوال وأعمال فاسدة وخرجوا عن التمييز الذي فضل الله به بني آدم على غيرهم^٢.

لذا يقرر ابن تيمية أنه يجب أن يقدم النقل على العقل عند توهم التعارض، لأن العقل مصدق

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩/٢٨٥.
٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣/٣٢٨ - ٣٣٩.

للشريع في كل ما أخبر به والشريع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل، والعقل يدل على صدق الرسول ﷺ دلالة عامة مطلقة، وهذا كما أن العامي إذا علم عين المفتي ودل غيره عليه، وبين له أنه عالم مفت، ثم اختلف العامي الدال والمفتي، وجب على المستفتي أن يقدم قول المفتي، فإذا قال له العامي: أنا الأصل في علمك بأنه مفت، فإذا قدمت قوله على قلبي عند التعارض قدحت في الأصل الذي به علمت أنه مفت، قال له المستفتي: أنت لما شهدت بأنه مفت ودللت على ذلك، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك، وموافقتي لك في هذا العلم المعين لا يستلزم أنني أوافقك في العلم بأعيان المسائل، وخطوئك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك، لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت، هذا مع علمه بأن المفتي يجوز عليه الخطأ، والعقل يعلم أن الرسول ﷺ معصوم في خبره عن الله تعالى لا يجوز عليه الخطأ، فتقديمه قول المعصوم على ما يخالفه من استدلاله العقلي أولى من تقديم العامي قول المفتي على قوله الذي يخالفه.

وإذا كان الأمر كذلك، فإذا علم الإنسان بالعقل أن هذا رسول الله ﷺ وعلم أنه أخبر بشيء ووجد في عقله ما ينافي خبره، كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه وأن لا يقدم رأيه على قوله، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه!

وإن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع أبته، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط. فما خالف النصوص الصحيحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشريع. وما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، والرسل لا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته^٢.

فمن ادعى أن العقل يخالف النقل، فلا يخلو ادعاؤه من ثلاثة أمور:

- ١- أن ما ظنه معقولاً ليس معقولاً، بل هو شبهات توهم أنه عقل صريح وليس كذلك.
- ٢- أن ما ظنه سمعاً ليس سمعاً صحيحاً مقبولاً، إما لعدم صحة نسبته، أو لعدم فهم المراد منه على الوجه الصحيح.

١ ابن تيمية، درء التعارض ١/ ١٣٨-١٤١.

٢ انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٤٧، ٣٤٣/٧، مجموع الفتاوى ١٧/ ٤٤٤.

٣- أنه لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يدركه، فإن الشرع يأتي بما يعجز العقل عن إدراكه، لكنه لا يأتي بما يعلم العقل امتناعه.

ويؤكد ابن تيمية أنه لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس، ولا بذوق ووجد ومكاشفة، ولا قال قط قد تعارض في هذا العقل والنقل، فضلا عن أن يقول: فيجب تقديم العقل، والنقل - يعني القرآن والحديث وأقوال الصحابة والتابعين - إما أن يفوض وإما أن يؤول^٢.

فمعارضة أقوال الأنبياء بآراء الرجال وتقديم ذلك عليها هو من فعل المكذبين للرسول بل هو جماع كل كفر، فأصل السعادة تصديق خبر الله وطاعة أمره، وأصل الشقاوة معارضة خبره وأمره بالرأي والهوى، وهذا هو معارضة النص بالرأي وتقديم الهوى على الشرع. ولهذا كان ضلال من ضل من أهل الكلام والنظر في النوع الخبري بمعارضة خبر الله عن نفسه وعن خلقه بعقلهم ورأيهم، وضلال من ضل من أهل العبادة والفقهاء في النوع الطلبي بمعارضة أمر الله الذي هو شرعه بأهوائهم وآرائهم^٣.

ومعارضة القرآن بمعقول أو قياس لم يكن يستحله أحد من السلف، وإنما ابتدع ذلك لما ظهرت الجهمية والمعتزلة ونحوهم ممن بنوا أصول دينهم على ما سموه معقولا، وردوا القرآن إليه وقالوا إذ تعارض العقل والشرع فالشرع إما أن يفوض أو يتأول فهو لأمن أعظم المجادلين في آيات الله بغير سلطان أتاهم^٤.

ويقول رحمه الله: فما عرفت حديثا صحيحا إلا ويمكن تخريجه على الأصول الثابتة، وقد تدبرت ما أمكنتني من أدلة الشرع فما رأيت قياسا صحيحا يخالف حديثا صحيحا، كما أن المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح، بل متى رأيت قياسا يخالف أثرا فلا بد من ضعف أحدهما، لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء فضلا عن هودونهم، فإن إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من

١ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ١/ ٧٨، ١٩٤. مجموع الفتاوى ٣/ ٢٣٩، وانظر: أحمد الهيب، تجديد الدين / ٤٣.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٩.

٣ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٢٠٤-٢٠٦.

٤ ابن تيمية، الاستقامة ١/ ٢٣.

أشرف العلوم، فمنه الجلي الذي يعرفه كثير من الناس ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصهم؛ فلهذا صار قياس كثير من العلماء يرد مخالفًا للنصوص لخفاء القياس الصحيح عليهم، كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام^١.

والقياس الصحيح من باب العدل؛ فإنه تسوية بين المتماثلين وتفريق بين المختلفين، ودلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص، فكل قياس خالف دلالة النص فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يخالف قياسًا صحيحًا، كما لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح^٢.

ومقصود ابن تيمية التنبيه على فساد قول من يدعي التناقض في معاني الشريعة أو أفاضها ويزعم أن الشارع يفرق بين المتماثلين، بل نبينا محمد ﷺ بعث بالهدى ودين الحق بالحكمة والعدل والرحمة، فلا يفرق بين شيئين في الحكم إلا لافتراق صفاتهما المناسبة للفرق، ولا يسوي بين شيئين إلا لثماثلهما في الصفات المناسبة للتسوية^٣.

والميزان الذي أنزله الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧] وقال ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [الحديد: ٢٥] هي ميزان عادل تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوي بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عبادة وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف.

فإن قيل: إذا كان هذا مما يعرف بالعقل فكيف جعله الله تعالى مما أرسلت به الرسل؟ قيل: لأن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف، فإن الرسل دلت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية، فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام ويجعلون ما يعلم بالعقل قسيما للعلوم النبوية، بل الرسل صلوات الله عليهم بينت العلوم العقلية التي بها يتم دين الناس علما وعملا، وضربت الأمثال فكملت الفطرة بما نبهتها عليه وأرشدتها مما كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة قد فسدت بما حصل لها من الآراء

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٥٦٧.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ٢٨٨.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٥٢٦.

والأهواء الفاسدة، فأزلت ذلك الفساد وبينت ما كانت الفطرة معرضة عنه حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التي أنزله الله وبينها رسله.

والقياس الصحيح هو من العدل الذي أنزله وأنه لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان، فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح، لا قياس شرعي ولا عقلي، ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة العقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية، وأن القياس الشرعي الذي روعيت شروط صحته يخالف نصوص النصوص، وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح، بل على خلاف القياس الفاسد، ومتى تعارض في ظن الظان الكتاب والميزان النص والقياس الشرعي أو العقلي فأحد الأمرين لازم:

١- إما فساد دلالة ما احتج به من النص، إما بأن لا يكون ثابتا عن المعصوم، أو لا يكون دالا على ما ظنه.

٢- أو فساد دلالة ما احتج به من القياس سواء كان شرعيا أو عقليا بفساد بعض مقدماته أو كلها، لما يقع في الأقيسة من الألفاظ المجملة المشبهة!

ومما يوجب ابن تيمية معرفته أن أدلة الحق لا تتناقض، فلا يجوز إذا أخبر الله بشيء - سواء كان الخبر إثباتا أو نفيا - أن يكون في إخباره ما يناقض ذلك الخبر الأول، ولا يكون فيما يعقل بدون الخبر ما يناقض ذلك الخبر المعقول، فالأدلة المقتضية للعلم لا يجوز أن تتناقض، سواء كان الدليلان سمعيين أو عقليين أو كان أحدهما سمعيا والآخر عقليا، ولكن التناقض قد يكون فيما يظنه بعض الناس دليلا وليس بدليل، كمن يسمع خبرا فيظنه صحيحا ولا يكون كذلك، أو يفهم منه ما لا يدل عليه أو تقوم عنده شبهة يظنها دليلا عقليا وتكون باطلة التبس عليه فيها الحق بالباطل، فيكذب بها ما أخبر الله به ورسوله ﷺ، وهذا من أسباب ضلال من ضل من مكذبي الرسل!

فلا تتناقض الأدلة الصحيحة العقلية والشرعية، ولا تتناقض دلالة القياس إذا كانت صحيحة ودلالة الخطاب إذا كانت صحيحة، فإن القياس الصحيح حقيقته التسوية بين المتماثلين، وهذا هو العدل الذي أنزل الله به الكتاب وأرسل به الرسل، والرسول ﷺ لا يأمر بخلاف العدل ولا يحكم في شئين متماثلين بحكمين مختلفين ولا يحرم الشيء ويحل نظيره.

١ ابن تيمية، الرد على المنطقيين ١/ ٣٧٣، ٢٨٢.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٦/ ٥١٤.

يقول رحمه الله: وقد تأملنا عامة المواضع التي قيل: إن القياس فيها عارض النص وأن حكم النص فيها على خلاف القياس. فوجدنا ما خصه الشارع بحكم عن نظائره فإنما خصه به لاختصاصه بوصف أو جب اختصاصه بالحكم. كما خص العرايا بجواز بيعها بمثلها خرصا لتعذر الكيل مع الحاجة إلى البيع، والحاجة توجب الانتقال إلى البدل عند تعذر الأصل. فالحرص عند الحاجة قام مقام الكيل كما يقوم التراب مقام الماء، والميتة مقام المذكي عند الحاجة، وكذلك قول من قال: القرض أو الإجارة أو القراض أو المساقاة أو المزارعة ونحو ذلك على خلاف القياس؛ إن أراد به أن هذه الأفعال اختصت بصفات أوجبت أن يكون حكمها مخالفا للحكم ما ليس مثلها فقد صدق. وهذا هو مقتضى القياس، وإن أراد أن الفعلين المتماثلين حكم فيهما بحكمين مختلفين فهذا خطأ يئزه عنه من هودون الأنبياء صلوات الله عليهم^١.

ولو أن الطبيب حمى المريض عن شيء لما فيه من الضرر وأباحه له لخرج من قانون الطب، والشرع طب القلوب، والأنبياء أطباء القلوب والأديان، ولا بد إذا أحل الشرع شيئا منه أن يخص هذا بما يفرق به بينه وبين هذا، حتى يكون فيه معنى خاص بما حرمه دون ما أحله^٢.

ويؤصل ابن تيمية أن الاستدلال بكلام الشارع يتوقف على مقدمتين:

الأولى: ثبوت اللفظ عنه.

الثانية: مراده باللفظ.

وإذا عرفنا مراده فإن علمنا أنه حكم للمعنى المشترك لالمعنى يخص الأصل أثبتنا الحكم حيث وجد المعنى المشترك، وإن علمنا أنه قصد تخصيص الحكم بمورد النص معنا القياس^٣.
كما أنه لما علمنا أن الحج خص به الكعبة، وأن الصيام الفرض خص به شهر رمضان، وأن الاستقبال خص به جهة الكعبة، وأن المفروض من الصلوات خص به الخمس ونحو ذلك، فإنه يمتنع هنا أن نقيس على المنصوص غيره... وكل من ألحق منصوصا بمنصوص يخالف حكمه فقياسه فاسد، وكل من سوى بين شيئين أو فرق بين شيئين بغير الأوصاف المعبرة في حكم الله

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٢/٢٢٢ - ٢٣٤.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣٤/٢١٠.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٧/٤٤٤، ١٩/٢٨٦، ١٩/٢٨٠، الفتاوى الكبرى ١/١٥٢، الاستقامة ١/٦ - ١٣، المسودة ١/٤٦٤. وانظر: ابن القيم، إعلام الموقعين ٤/١٤٩.

ورسوله ﷺ فقياسه فاسد، لكن من القياس ما يعلم صحته ومنه ما يعلم فساده ومنه ما لم يتبين أمره.

فمن أبطال القياس مطلقا فقولوه باطل، ومن استدل بالقياس المخالف للشرع فقولوه باطل، ومن استدل بقياس لم يقر الدليل على صحته فقد استدل بما لا يعلم صحته بمنزلة من استدل برواية رجل مجهول لا يعلم عدته.

فالحجج الأثرية والنظرية تنقسم إلى ما يعلم صحته، وإلى ما يعلم فساده، وإلى ما هو موقوف حتى يقوم الدليل على أحدهما.

فكل قياس خالف دلالة النص فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يخالف قياسا صحيحا كما لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح، ومن كان متبحرا في الأدلة الشرعية أمكنة أن يستدل على غالب الأحكام بالمنصوص وبالأقيسة^١.

لكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيرا بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة والرحمة السابغة، والعدل التام^٢.
وينبه رحمه الله على أن الكتاب والسنة بينا جميع الأحكام بالأسماء العامة، لكن يحتاج إدخال الأعيان في ذلك إلى فهم دقيق ونظر ثاقب، لإدخال كل معين تحت نوع، وإدخال ذلك النوع تحت نوع آخر بينه الرسول ﷺ^٣.

ويقول رحمه الله: وقد تأملت من هذا الباب ما شاء الله فرأيت الصحابة أئمة الأمة وأعلمها، واعتبر هذا بمسائل الأيمان بالنذر والعتق والطلاق وغير ذلك، ومسائل تعليق الطلاق بالشروط ونحو ذلك، وقد بينت فيما كتبت: أن المنقول فيها عن الصحابة هو أصح الأقوال قضاء وقياسا، وعليه يدل الكتاب والسنة، وعليه يدل القياس الجلي، وكل قول سوى ذلك تناقض في القياس مخالف للنصوص. وكذلك في مسائل غير هذه مثل مسألة ابن الملاعنة ومسألة ميراث المرتد، وما شاء الله من المسائل، لم أجد أجود الأقوال فيها إلا الأقوال المنقولة عن الصحابة.

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩/٢٨٥ - ٢٨٨.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠/٥٨٣.

٣ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ٧/٣٤٢.

وإلى ساعتى هذه ما علمت قولاً قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه^١. ولعل من رزقه الله فهماً وآتاه من لدنه علماً يجد عامة الأحكام التي تعلم بقياس شرعي صحيح يدل عليها الخطاب الشرعي، كما أن غاية ما يدل عليه الخطاب الشرعي هو موافق للعدل الذي هو مطلوب القياس الصحيح^٢.

ومن الأمثلة التطبيقية لهذه القاعدة: أنه رحمه الله لما سئل عما يقع في كلام كثير من الفقهاء من قولهم: هذا خلاف القياس لما ثبت بالنص أو قول الصحابة أو بعضهم، وربما كان حكماً مجمعاً عليه فمن ذلك قولهم: تطهير الماء إذا وقع فيه نجاسة خلاف القياس، بل وتطهير النجاسة على خلاف القياس، والتوضؤ من الحوم الإبل على خلاف القياس، والفطر بالحجامة على خلاف القياس، والسلم على خلاف القياس، والإجارة والحوالة والكتابة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والقرض وصحة صوم المفطر ناسياً والمضي في الحج الفاسد، كل ذلك على خلاف القياس وغير ذلك من الأحكام: فهل هذا القول صواب أم لا؟ وهل يعارض القياس الصحيح النص أم لا؟ أجاب عن ذلك بما يسمى رسالة في القياس - فيما يقارب ثمانين صفحة - بين فيها أن هذه المسائل على وفق القياس، ولا تعارضه، وأن لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد. فالقياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، الأول قياس الطرد، والثاني قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله ﷺ.

فالقياس الصحيح: مثل أن يكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط. وكذلك القياس بإلغاء الفارق وهو: أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس، وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر. وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس: علمنا قطعاً

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٥٨٢ - ٥٨٣.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٢ / ٣٢٣ - ٣٢٤. وانظر: ابن القيم، إعلام الموقعين ١ / ٤٠٨ - ٤٠٩.

أنه قياس فاسد؛ بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أو جب تخصيص الشارح لها بذلك الحكم، فليس في الشريعة ما يخالف قياسا صحيحا. لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده^١.

ففي هذه الرسالة يربط ابن تيمية بين الجانب التنظيري التقعيدي وبين الجانب التطبيقي العملي، يقول أبو زهرة رحمه الله: لابن تيمية رسالة قيمة في القياس، تصدى فيها لبيان الحق، والقياس الباطل، ووسع أفق المعنى في القياس، وربطه بمصالح الناس، ومقاصد الشريعة ونصوصها ربطا محكما دقيقا، فلم يكن بحثا فقهيا نظريا فقط، بل تصدى فيه لعلاج مشاكل معاملات الناس، وتخرجها على أحكام الشريعة تخريجا لا يرهق الناس، ولا يذهب بلب الشريعة ومراها، وقد استعرض في هذه الرسالة عقودا كثيرة كان الفقهاء يقررون أنها عقود غير قياسية، وأنها ثبتت على وجه الاستحسان، ألجأت إليها الضرورة كعقود الإجارة والمزارعة والمضاربة وغيرها، فأثبت ابن تيمية بمقتضى قوانينه التي استخرجها من معاني الشريعة ونصوصها أنها عقود قياسية^٢.

القاعدة الخامسة: اتباع فهم السلف الصالح لنصوص الكتاب والسنة

يؤكد ابن تيمية أن من المعلوم بالضرورة لمن تدبر الكتاب والسنة، وما اتفق عليه أهل السنة والجماعة من جميع الطوائف، أن خير قرون هذه الأمة – في الأعمال والأقوال والاعتقاد وغيرها من كل فضيلة – القرن الأول ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، وأنهم أفضل من الخلف في كل فضيلة: من علم وعمل وإيمان وعقل ودين وبيان وعبادة، وأنهم أولى بالبيان لكل مشكل، هذا لا يدفعه إلا من كابر المعلوم بالضرورة من دين الإسلام، وأضله الله على علم.

وينقل عن الإمام الشافعي رحمه الله قوله: هم فوقنا في كل علم وعقل ودين وفضل، وكل سبب ينال به علم أو يدرك به هدى، ورأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا^٣.

وشيخ الإسلام لم يكن يثبت أصلا أو يقرر قاعدة في أصول أو فروع أو عبادة أو معاملة، أو يفسر آية، أو يشرح حديثا، أو يفتي بحكم، إلا وعينه على طريقة السلف، لا يبغى عنها حولا، ولا يرضى بها بدلا.

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٥٠٤ - ٥٨٣.

٢ أبو زهرة، ابن تيمية / ٩٤.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٤ / ١٥٧ - ١٥٨.

فلم يقف ابن تيمية عند حد الدعوة إلى تعظيم الكتاب والسنة فحسب، بل تعداها إلى صياغة ضوابط أصولية محكمة دقيقة، من شأنها أن تكفل الفهم الصحيح لنصوصهما، وسداد الاستدلال بهما، وأن تدرأ عنهما الألفهام المعوجة، المبنية على أصول فاسدة^١. وقد وضع جملة من الضوابط التي لا محيص عنها لمن أراد فهم ألفاظ الكتاب والسنة، على الوجه الذي أراده الله تعالى ورسوله ﷺ، وهذه الضوابط تشكل قانوناً جامعاً محكماً، يهب الفهم الصحيح لنصوص الكتاب والسنة، ويعصم الذهن من الخطأ في فهمها، ومن التحريف في مدلولها^٢. وهي:

أ- اعتماد بيان الله ورسوله ﷺ والصحابة لنصوص الشارع، والاستغناء به عن كل بيان: يقول ابن تيمية: فإذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعت إلى أقوال الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم أدرى الناس بذلك، لما شاهدوه من القرآن، والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح، لاسيما علماؤهم وفقهاؤهم، كالخلفاء الراشدين والأئمة المهديين كابن مسعود وابن عباس^٣.

ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم... فالنبي ﷺ قد بين المراد بهذه الألفاظ بياناً لا يحتاج معه إلى الاستدلال على ذلك بالاشتقاق وشواهد استعمال العرب ونحو ذلك؛ فلهذا يجب الرجوع في مسميات هذه الأسماء إلى بيان الله ورسوله ﷺ فإنه شاف كاف^٤.

وكل من كان له عناية بألفاظ الرسول ﷺ ومراده بها عرف عادته في خطابها وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره؛ ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ؛ ماذا عنى بها الله ورسوله ﷺ فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله ﷺ التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره وكانت النظائر كثيرة؛ عرف أن تلك العادة واللغة مشتركة عامة لا يختص بها هو ﷺ بل هي لغة قومه^٥.

ويؤكد على أن المسلمين يحتاجون لشيين لفهم ألفاظ الكتاب والسنة:

١ انظر: أبو الفضل عبد السلام، التجديد والمجددون / ٢٣٥. عبد الله آل مغيرة، دلالات الألفاظ / ١ / ٣١.

٢ أبو الفضل عبد السلام، التجديد والمجددون / ٢٢٥.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى / ١٣ / ٣٦٤.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى / ٧ / ٢٨٦ - ٢٨٧.

٥ ابن تيمية، مجموع الفتاوى / ٧ / ١١٥.

الأول: معرفة ما أراد الله ورسوله ﷺ بألفاظ الكتاب والسنة، بأن يعرفوا لغة القرآن التي بها نزل.
الثاني: معرفة ما قاله الصحابة رضي الله عنهم والتابعون لهم بإحسان في معاني تلك الألفاظ.
فإن الرسول ﷺ لما خاطبهم بالكتاب والسنة عرفهم ما أراد بتلك الألفاظ، وكانت معرفة الصحابة رضي الله عنهم لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه وقد بلغوا تلك المعاني إلى التابعين أعظم مما بلغوا حروفه^١.

فارجوع إليهم في معاني الألفاظ متعين سواء كانت لغوية أو شرعية^٢. ونستغني بالكتاب والسنة وأثار السلف عن كل كلام^٣. فإنه كلما كان عهد الإنسان بالسلف أقرب كان أعلم بالمعقول والمنقول^٤.

ويقول: انظر في عموم كلام الله ورسوله ﷺ لفظاً ومعنى، حتى تعطيه حقه وأحسن ما تستدل به على معناه آثار الصحابة رضي الله عنهم الذين كانوا أعلم بمقاصده، فإن ضبط ذلك يوجب توافق أصول الشريعة وجريها على الأصول الثابتة^٥. فإنه كلما كان عهد الإنسان بالسلف أقرب كان أعلم بالمعقول والمنقول^٦.

ومن بنى الكلام في العلم: الأصول والفروع على الكتاب والسنة والآثار الماثورة عن السابقين فقد أصاب طريق النبوة، وكذلك من بنى الإرادة والعبادة والعمل والسماع المتعلق بأصول الأعمال وفروعها من الأحوال القلبية والأعمال البدنية على الإيمان والسنة والهدى الذي كان عليه محمد ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم فقد أصاب طريق النبوة، وهذه طريق أئمة الهدى^٧.

ويؤكد رحمه الله أن للصحابة رضي الله عنهم فهما في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين، كما أن لهم معرفة بأمور من السنة وأحوال الرسول ﷺ لا يعرفها أكثر المتأخرين، فإنهم شاهدوا الرسول ﷺ وعايينوا التنزيل، وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله مما يستدلون به على مرادهم، ما لم يعرفه أكثر المتأخرين الذين لم يعرفوا ذلك^٨. فرسول الله ﷺ هو المعبر عن كتاب الله وما أراد وما

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٧، ص ٣٥٣، ج ٦، ص ٥٨٧.

٢ ابن تيمية، بيان الدليل، ص ٦٦.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٥ / ٩٩.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣ / ٢٢٨.

٥ ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١٨٠، ١٤٣. ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٩ / ٨٦ - ٨٧.

٦ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣ / ٢٢٨.

٧ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٠ / ٣٦٣.

٨ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ٢٠٠، ج ١٣، ص ٣٦٤.

قصد، وأصحابه رضي الله عنهم أعلم بذلك من غيرهم^١.

ولهذا كان معرفة أقوالهم في العلم والدين وأعمالهم خيرا وأنفع من معرفة أقوال المتأخرين وأعمالهم في جميع علوم الدين وأعماله: كالتفسير وأصول الدين وفروعه والزهد والعبادة والأخلاق والجهاد وغير ذلك؛ فإنهم أفضل ممن بعدهم كما دل عليه الكتاب والسنة، فالإقتداء بهم خير من الاقتداء بمن بعدهم، ومعرفة إجماعهم ونزاعهم في العلم والدين خير وأنفع من معرفة ما يذكر من إجماع غيرهم ونزاعهم^٢.

ويقرر أن الكلام في أصول الفقه وتقسيمها إلى: الكتاب، والسنة، والإجماع، واجتهاد الرأي؛ والكلام في وجه دلالة الأدلة الشرعية على الأحكام أمر معروف من زمن أصحاب محمد ﷺ والتابعين لهم بإحسان؛ ومن بعدهم من أئمة المسلمين، وهم كانوا أقعد بهذا الفن وغيره من فنون العلوم الدينية ممن بعدهم^٣.

ولهذا شنع رحمه الله على من لم يلحظ المعاني من خطاب الله ورسوله ﷺ، ولا يفهم تنبيه الخطاب وفحواه من أهل الظاهر، بل وكذلك قياس الأولى وإن لم يدل عليه الخطاب، لكن عرف أنه أولى بالحكم من المنطوق، فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف، فما زال السلف يحتجون بمثل هذا وهذا^٤.

ب- الاستدلال بالقرآن إنما يكون على لغة العرب التي أنزل بها القرآن وبلغه قريش:

يقعد ابن تيمية أنه لا سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان العربي، وصارت معرفته من الدين، وصار اعتياد التكلم به أسهل على أهل الدين في معرفة دين الله، وأقرب إلى إقامة شعائر الدين، وأقرب إلى مشابهتهم للسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم في جميع أمورهم، وأن الخطاب بالعربية مطلوب، يكره المداومة على غيرها لغير حاجة^٥.

١ المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٣٩١.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٣ / ٢٤.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٠١.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢١ / ٢٠٧. عبد الرحمن الأمير، حصول المأمول / ٩١.

٥ ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم / ١٦٢ - ١٦٣.

فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهمان إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^١.

لذلك فليس لأحد أن يحمل كلام الله ورسوله ﷺ إلا على اللغة التي كان النبي ﷺ يخاطب بها أمته، وهي لغة العرب عموماً، ولغة قريش خصوصاً.

وليس لأحد أيضاً أن يحملها على غير ذلك من عرف عام واصطلاح خاص – بل لا يحملها إلا على معاني عنونها بها – إما أخص من المعنى اللغوي أو أعم، أو مغاير له لم يكن له أن يضع القرآن على ما وضعه هو، بل يضع القرآن على مواضعه التي بينها الله لمن خاطبه بالقرآن بلغته ومتى فعل غير ذلك كان ذلك تحريفاً للكلام عن مواضعه^٢.

ويوضح رحمه الله أن معرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله ﷺ بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني، فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله ﷺ على ما يدعون أنه دال عليه ولا يكون الأمر كذلك^٣. ولكنه في الوقت نفسه يحذر من طريقة أهل البدع الذين يفسرون القرآن برأيهم ومعقولهم وما تألوه من اللغة، ولا يعتمدون على أحاديث النبي ﷺ والصحابة رضي الله عنهم والتابعين وأئمة المسلمين، وكتب التفسير المأثورة والحديث وأثر السلف، وإنما يعتمدون على العقل واللغة وكتب الأدب^٤.

فالفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة، لعلمهم بمقاصد الرسول ﷺ كما يعلم أتباع بقرات وسيبويه ونحوهما من مقاصدهما ما لا يعلم بمجرد اللغة^٥.

فليس ابن الأنباري أعلم بمعاني القرآن والحديث وأتبع للسنة من ابن قتيبة ولا أfaqه في ذلك، وإن كان ابن الأنباري من أحفظ الناس للغة، لكن باب فقه النصوص غير باب حفظ ألفاظ اللغة^٦.

ج- مراعاة دلالة السياق والقرائن المقالية والحالية في فهم النصوص الشرعية:

-
- ١ ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم / ٢٠٧.
 - ٢ ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية ١/ ٤٩٢.
 - ٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٧ / ١١٦.
 - ٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٧ / ١١٩.
 - ٥ المصدر نفسه ٣ / ٥٦ - ٥٧.
 - ٦ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٧ / ٤١١.

يؤكد ابن تيمية على أن معرفة سبب نزول الآية يعين على فهمها. فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب^١.

وأن الألفاظ التي تختلف دلالتها بالإطلاق والتقييد والتجريد والاقتران. تارة يكونان إذا أفرد أحدهما أعم من الآخر: كاسم الإيمان والمعروف، مع العمل ومع الصدق، وكالمنكر مع الفحشاء ومع البغي، ونحو ذلك. وتارة يكونان متساويين في العموم والخصوص: كلفظ الإيمان والبر والتقوى، ولفظ الفقير والمسكين، فأياها أطلق تناول ما يتناوله الآخر^٢.

ويقول: والاسم كلما كثر التكلم فيه: فتكلم به مطلقا، ومقيدا بقيد، ومقيدا بقيد آخر في موضع آخر، كان هذا سببا لاشتباه بعض معناه، ثم كلما كثر سماعه كثر من يشتبه عليه ذلك، ومن أسباب ذلك أن يسمع بعض الناس بعض موارده ولا يسمع بعضه. ويكون ما سمعه مقيدا بقيد أوجه اختصاصه بمعنى، فيظن معناه في سائر موارده كذلك؛ فمن اتبع علمه حتى عرف مواقع الاستعمال عامة وعلم مأخذ الشبه أعطى كل ذي حق حقه، وعلم أن خير الكلام كلام الله وأنه لا بيان أتم من بيانه^٣.

ويذكر أن الفرق بين القرينة اللفظية المتصلة باللفظ الدالة بالوضع وبين ما ليس كذلك من القرائن الحالية والقرائن اللفظية التي لا تدل على المقصود بالوضع... وبين الألفاظ المنفصلة معلوم يقينا من لغة العرب والعجم.

ومع هذا فلا ريب عند أحد من العقلاء أن الكلام إنما يتم بآخره. وأن دلالاته إنما تستفاد بعد تمامه وكماله، وأنه لا يجوز أن يكون أوله دالا دون آخره؛ سواء سمي أوله حقيقة أو مجازا، ولأن يقال: إن أوله يعارض آخره. فإن التعارض إنما يكون بين دليلين مستقلين، والكلام المتصل كله دليل واحد، فالمعارضة بين أبعاضه كالمعارضة بين أبعاض الأسماء المركبة.

ويقرر أن الكلام متى اتصل به صفة أو شرط أو غير ذلك من الألفاظ التي تغير موجهه عند الإطلاق وجب العمل بها، ولم يجز قطع ذلك الكلام عن تلك الصفات المتصلة به. وهذا مما لا خلاف فيه أيضا بين الفقهاء، بل ولا بين العقلاء.

١ ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير / ٤٧.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٦٧ / ٧.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣٥٦ / ٧.

فإنه لم يخالف مسلم في أنه لا يجوز اعتبار أول كلامه إطلاقاً وعموماً وإلغاء آخره، أو يجعل ما قيده وفصله وخصه في آخر كلامه مناقضاً أو معارضاً لما صدر به كلامه من الأسماء المطلقة أو العامة^١.

وعلى هذا تنبني جميع الأحكام المتعلقة بأقوال المكلفين من العبادات والمعاملات: مثل الوقف والوصية والإقرار والبيع والهبة والرهن والإجارة والشركة وغير ذلك^٢. فالواجب أن يفسر كلام المتكلم بعضه ببعض، ويؤخذ كلامه هاهنا وهاهنا وتعرف ما عاداته يعنيه ويريده بذلك اللفظ إذا تكلم به وتعرف المعاني التي عرف أنه أرادها في موضع آخر، فإذا عرف عرفه وعاداته في معانيه وألفاظه كان هذا مما يستعان به على معرفة مراده.

وأما إذا استعمل لفظه في معنى لم تجر عاداته باستعماله فيه، وترك استعماله في المعنى الذي جرت عاداته باستعماله فيه، وحمل كلامه على خلاف المعنى الذي قد عرف أنه يريد به ذلك اللفظ يجعل كلامه متناقضاً، وترك حمله على ما يناسب سائر كلامه كان ذلك تحريف الكلام عن موضعه، وتبديلاً لمقاصده وكذباً عليه^٣.

د - لا يجوز أن يحمل كلام الرسول ﷺ على عادات حدثت بعده في الخطاب، لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه وقد لا يعرفون انتفاء ذلك في زمانه^٤.

يقول رحمه الله: ليس لأحد أن يحمل كلام الله تعالى ورسوله ﷺ على وفق مذهبه إن لم يتبين من كلام الله ورسوله ﷺ ما يدل على مراد الله ورسوله ﷺ، وإلا فأقوال العلماء تابعة لقول الله تعالى ورسوله ﷺ ليس قول الله تعالى ورسوله ﷺ تابعا لأقوالهم^٥.

وينبغي للمسلم أن يقدر قدر كلام الله تعالى ورسوله ﷺ؛ بل ليس لأحد أن يحمل كلام أحد من الناس إلا على ما عرف أنه أراد. لا على ما يحتمله ذلك اللفظ في كلام كل أحد، فإن كثيراً من الناس يتأول النصوص المخالفة لقوله، يسلك مسلك من يجعل التأويل كأنه ذكر ما يحتمله اللفظ، وقصده به دفع ذلك المحتج عليه بذلك النص وهذا خطأ^٦.

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١١٧ / ٣١.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٠١ / ٣١.

٣ ابن تيمية، الجواب الصحيح ٤ / ٤٤.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١١٥ / ٧.

٥ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣٥ / ٧.

٦ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣٦ / ٧.

ويعتبر من أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله تعالى ورسوله ﷺ أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث فيريد أن يفسر كلام الله تعالى بذلك الاصطلاح، ويحملة على تلك اللغة التي اعتادها. ويذكر رحمه الله أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة والألفاظ التي بينت معانيها، فإن ما كان مأثورا حصلت به الألفة، وما كان معروفا حصلت به المعرفة. فإذا لم يكن اللفظ منقولاً ولا معناه معقولاً ظهر الجفاء والأهواء، ولهذا تجد قوماً كثيرين يحبون قوماً ويغضون قوماً لأجل أهواء لا يعرفون معناها ولا دليلها، بل يوالون على إطلاقها أو يعادون من غير أن تكون منقولة نقلاً صحيحاً عن النبي ﷺ وسلف الأمة، ومن غير أن يكونوا هم يعقلون معناها، ولا يعرفون لازمها ومقتضاها، وسبب هذا إطلاق أقوال ليست منصوطة، وجعلها مذاهب يدعى إليها ويوالى ويعادى عليها^١.

فابن تيمية يقرر أنه لا يجوز تفسير كلام الله ورسوله ﷺ إلا على ضوء النصوص الدالة على ذلك من كلام الله ورسوله ﷺ وكلام العرب الذين عاصروا التنزيل، كما لا يجوز إدخال معانٍ حادثه ومتأخرة على الألفاظ التي استعملها الشارع، أو جاءت في كلام العرب ثم الاحتجاج بها في موارد النزاع، وبناء الأصول عليها.

لهذا السبب تجرد ابن تيمية لبيان الشارع ومقاصده، بملاحظة وتدبر واستقراء مختلف الاستعمالات الشرعية، وبالمقارنة بينها وبين كلام العرب الذين عاصروا التنزيل أو كانوا قبله أو بعده بقليل، لضبط المفاهيم الشرعية حتى يتميز الحق من الباطل^٢.

أما على الصعيد التطبيقي العملي فمن أمثلة هذه القاعدة عنده، وانتهاجه منهج السلف في فهم ألفاظ الكتاب والسنة ما يلي:

١. لفظ التأويل: ففي عرف المتقدمين من السلف الصالح له معنيان:

الأول: الحقيقة والعاقبة التي يؤول إليها الأمر.

الثاني: تفسير الكلام وبيان معناه.

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٢ / ١٠٧.

٢ ابن تيمية، درء التعارض ١ / ٢٧١ - ٢٧٢.

٣ إبراهيم عقيلى، تكامل المنهج، ص ١١٦ - ١١٨.

أما في عرف الأصوليين من المتكلمين فهو: صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به!

٢. لفظ المجمل والمطلق والعام كان في اصطلاح الأئمة كالشافعي وأحمد وأبي عبيد وإسحاق وغيرهم سواء، لا يريدون بالمجمل ما لا يفهم منه كما فسره به بعض المتأخرين وأخطأ في ذلك، بل المجمل ما لا يكفي وحده في العمل به وإن كان ظاهره حقا^٢.

٣. لفظ المنسوخ يدخل فيه - في اصطلاح السلف العام - كل ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح: كتخصيص العام، وتقييد المطلق، فإن هذا متشابه لأنه يحتمل معنيين، ويدخل فيه المجمل، فإنه متشابه، وإحكامه: رفع ما يتوهم فيه من المعنى الذي ليس بمبراد، وكذلك ما رفع حكمه فإن في ذلك جميعه نسخا لما يلقيه الشيطان في معاني القرآن؛ ولهذا كانوا يقولون: هل عرفت الناسخ من المنسوخ؟ فإذا عرف الناسخ عرف المحكم. وعلى هذا فيصح أن يقال: المحكم والمنسوخ كما يقال المحكم والمتشابه^٣.

٤. ونظير هذا اللفظ القضاء فإنه في كلام الله وكلام الرسول ﷺ المراد به إتمام العبادة وإن كان ذلك في وقتها، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾﴾ [الجمعة: ١٠] وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتُمْ مِنْسِكَاكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠] ثم اصطلاح طائفة من الفقهاء فجعلوا لفظ القضاء مختصا بفعالها بعد وقتها، ولفظ الأداء مختصا بما يفعل في الوقت، وهذا التفريق لا يعرف قط في كلام الرسول ﷺ، ثم يقولون: قد يستعمل لفظ القضاء في الأداء فيجعلون اللغة التي نزل القرآن بها من النادر^٤.

* * *

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٧/ ٣٧، ١٣/ ٢٨٨، ١٧/ ٣٦٤.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٧/ ٣٩١-٣٩٢.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٧٢-٢٧٣، أبو الفضل عبد السلام، التجديد والمجددون / ٢٣٥.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٢/ ١٠٦.

المبحث الثاني: قواعد الإفتاء العامة حال الاستدلال والترجيح عند ابن تيمية وتطبيقاتها الفقهية.

إن المتأمل في فقه الشيخ وتميز اختياراته وفتاواه يجد أن قواعد الإفتاء العامة راجعة إلى جملة من القواعد التي اتبعها وتعامل بهامع تلك الأدلة المتفق عليها، وقصده النفع للخلق والنصح لهم، مع دراية تامة بواقعهم، واتباعه للدليل، ومعرفته بأسرار الشريعة ومقاصدها، واقتدائه بفهم الصحابة رضي الله عنهم والتابعين وأئمة المسلمين، ساعد عليها زكاء قرب إلى توفيق الله وتسديده، ثم ذكاء ناصع، وحدة ذهن، وقوة قريحة، واستقلال في النظر، وتمييز بين الغث والسمين، وسرعة استحضار تلك القواعد وإعمالها حال النظر والاستنباط والترجيح. فهذه القواعد هي التي ميزت فقهه وصبغت اختياراته وقومت فتواه^١.

وهذه القواعد قد تكون مشتركة بينه وبين أكثر الأئمة وعلماء المسلمين، ولكن الشأن في تطبيق هذه القواعد واستحضارها عند النظر والمناظرة والإفتاء والترجيح، وهو ما يمكن اعتباره سر التميز في فقهه وإفتائه رحمه الله^٢. وهي كما يلي:

القاعدة الأولى: ربط الكليات بالجزئيات والأصول بالفروع.

يتميز ابن تيمية في بحوثه الأصولية والفقهية وإفتائه المستفتين ومناظرة المناظرين والمخالفين له في الرأي بالجمع بين النظرية والتطبيق، فلم تكن بحوثه وفتاواه جامدة أو جافة، ولا خالية من الدليل، أو الجانب المقاصدي والروحي، رغم قدرته الفائقة على التجريد والتنظير والتعديد والتأصيل، وإحكامه لذلك إحصاءً واضحاً، فأسلوبه في بحثه وإفتائه وأجوبته – في الغالب – مزيج من التنظير والتطبيق، والتعديد والتفريع، والتأصيل والتنزيل، والتأسيس والتفعيل، مع تطعيمه بروح الشريعة وأسرارها وحكمها.

وهذا يمثل نظرة منهجية علمية عملية في الإفتاء، ويحقق الملكة الاستنباطية التطبيقية، ويبنى النهج القويم في فهم الأدلة الشرعية فهما صحيحاً لا ينقصم عن مناطها ومحلها^٣.

١ انظر: أبو الفضل عبد السلام، التجديد والمجددون / ٢١٦ – ٢١٧. عايش الحارثي، اختيارات شيخ الإسلام / ٢٦.

٢ انظر: عايش الحارثي، اختيارات شيخ الإسلام / ٢٦.

٣ انظر: أبو الفضل، عبد السلام، التجديد والمجددون / ٢٤٢.

فإن هذا العمل قدم خدمة جليلة لعلم الفقه والأصول على قدم المساواة، وربط بين العلمين اللذين لا تظهر ثمرتهما إلا بالتمازج والتلاحم بينهما تأصيلاً وتفريعاً^١. وهذا مما توج به شيخ الإسلام حركته الفقهية بربط الفروع بأصولها، والجزئيات بكلياتها. بل وضع الحركة الفقهية في مجراها الصحيح، وأرسى المنهج المستقيم لصناعة الفتوى وتسديد المفتين.

وهذا التلازم والترابط بين الفروع والأصول يعني ترابط الأفكار والمعاني الشرعية، وتسلسلها وجريها وفق وزن معتدل ومسار متزن، لا يتخللها اعوجاج ولا تضارب^٢.

يقول ابن تيمية: لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية يرد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم^٣.

ومن علم الكليات من غير معرفة المعين فمعه الميزان فقط، والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج، وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها اعتبار، كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة^٤.

ولهذا، كل متكلم في كليات مقدرة لا يتصور أعيانها الموجودة في الخارج، فيما أن يكون كلامه قليل الفائدة، بل عديمها، وإما أن يكون كثير الخطأ والغلط، وإما أن يجتمع فيه الأمران^٥. فمعرفة الجزئيات المعينة من أعظم الأسباب في معرفة الكليات، ومن أنكر الكليات أنكر خاصة عقل الإنسان، ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالها المعينة أقوى من ذكرها مع التمثيل بمواضعها المعينة كان مكابراً^٦.

ويوضح ابن تيمية أن العلم الديني الذي يحتاج إليه الأئمة والأمة نوعان: علم كلي: كإيجاب الصلوات الخمس وصيام شهر رمضان والزكاة والحج، وتحريم الزنا والسرقه والخمر ونحو ذلك.

١ محمد منصور، تجديد علم أصول الفقه / ٤٠٥.

٢ انظر: سعود العتيشان، منهج ابن تيمية / ١٣٠-١٣١.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ٢٠٢. منهاج السنة، ج ٥، ص ٨٣.

٤ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٣٧٢.

٥ ابن تيمية، درء التعارض، ج ٧، ص ٣٢٠.

٦ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٩ / ٢٣٨.

وعلم جزئي: كوجوب الزكاة على هذا ووجوب إقامة الحد على هذا ونحو ذلك^١.
ثم النظر في دخول الأعيان تحت تلك الكليات، أو دخول نوع خاص تحت أعم منه لا بد فيه من
نظر واجتهاد^٢.

ويصف ابن تيمية الذين يكثر من حفظ المسائل الخلافية، والحوادث الافتراضية، ولا يعتمدون
الأدلة التقليدية بأنهم ليسوا في الحقيقة فقهاء في الدين، بل هم نقلة لكلام بعض العلماء ومذاهبهم.
والفقه لا يكون إلا بفهم الأدلة الشرعية بأدلتها السمعية الثبوتية من الكتاب والسنة والإجماع نصاً
واستنباطاً^٣.

ومع أن ابن تيمية يشترط في المجتهد أن يعرف أصول الفقه أي أدلة الأحكام الشرعية على
طريق الإجمال، بحيث يميز بين الدليل الشرعي وبين غيره، ويعرف مراتب الأدلة، فيقدم الراجح منها،
إلا أنه يقرر أنه لا يكفي في كونه مجتهداً أن يعرف جنس الأدلة، بل لا بد أن يعرف أعيان الأدلة، فمن
عرف أعيانها ويميز بين أعيان الأدلة الشرعية وبين غيرها كان بجنسها أعرف، ثم ذكر أن
المجتهدين كمالك، والشافعي، والأوزاعي، وأبي حنيفة، وأحمد، وداود، وأتباعهم هم أحق الناس
بمعرفة أصول الفقه إذ كانوا يعرفونها بأعيانها، ويستعملون الأصول في الاستدلال على الأحكام.
بخلاف الذين يجردون الكلام في أصول مقدره، بعضها وجد، وبعضها لا يوجد من غير معرفة
بأعيانها، فإن هؤلاء لو كان ما يقولونه حقاً فهو قليل المنفعة أو عديمها، إذ كان متكلماً في أدلة
مقدرة في الأدهان لا تحقق لها في الأعيان، كمن يتكلم في الفقه فيما يقدره من أفعال العباد، وهو لا
يعرف حكم الأفعال المحققة منه، فكيف وأكثر ما يتكلمون به من هذه المقدرات فهو كلام
باطل^٤.

وقد حمل رحمه الله على طريقة المتكلمين حملة شديدة، وأشار في غير موطن إلى أن طريقة
المتكلمين القائمة على تجريد الكلام في علم الأصول دون معرفة بالفقه هي طريقة غير سديدة، لما
تضمنته من تقديرات باطلة، وقواعد للفقه لا معرفة لهم بها، ولذا فهو يرى أن أكثر المصنفين في
أصول الفقه من أهل الكلام والرأي - كالمعتزلة والأشعرية وغيرهم - ليس فيهم إمام^٥ من أئمة

١ ابن تيمية، منهاج السنة ٦ / ٤١٠.

٢ ابن تيمية، منهاج السنة ٦ / ٤١٤.

٣ ابن تيمية، الاستقامة ٦٧/١.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٠١ - ٤٠٢.

٥ أبو الفضل، عبد السلام، التجديد والمجددون / ٢٤٠.

المسلمين الذين اشتغلوا بتلقي الأحكام من أدلة الشرع^١.

ويعتبر أن الفقه الحقيقي في الدين معرفة الأحكام الشرعية بأدلتها السمعية. فمن لم يعرف ذلك لم يكن متفهما في الدين^٢.

وذوق الفقه ممن لجح فيه شيء والكلام على حواشيه من غير معرفة أعيان المسائل شيء آخر. وأهل الكلام والجدل إنما يتكلمون في القسم الثاني فيلزمون غيرهم ما لا يقدر على التزامه ويتكلمون في الفقه كلام من لا يعرف إلا أمورا كلية وعمومات إحاطية. وللتفاصيل خصوص نظر ودلائل يدرکہا من عرف أعيان المسائل^٣.

وأشار ابن تيمية إلى أن أول من جرد الكلام في أصول الفقه هو الشافعي^٤، إلا أنه قد جمع بين الكليات والجزئيات، وربط بين أصول الفقه وأدلة الأحكام الجزئية. فأصاب العدل والحكمة. بخلاف من جاء بعده من الفقهاء والمتكلمين الذين أساءوا وتوظيف هذا الفصل والتجريد. وأدخلوا علم المنطق في أصول الفقه مما ترتب على هذا التجريد ضرر مزدوج، هو زيادة النزعة الشكلية في هذا المنهج من جهة، وتجميد الفقه في أحكام ثابتة من جهة أخرى^٥.

قال رحمه الله: ثم المتقدمون الذين وضعوا طرق الرأي والكلام والتصوف وغير ذلك كانوا يخلطون ذلك بأصول من الكتاب والسنة والآثار، إذ العهد قريب وأنوار الآثار النبوية بعد فيها ظهور ولها برهان عظيم، وإن كان عند بعض الناس قد اختلط نورها بظلمة غيرها. فأما المتأخرون فكثير منهم جرد ما وضعه المتقدمون، مثل من صنف في الكلام من المتأخرين، فلم يذكر إلا الأصول المبتدعة، وأعرض عن الكتاب والسنة وجعلهما إما فرعين، أو آمن بهما مجملا، أو خرج به الأمر إلى نوع من الزندقة، ومتقدمو المتكلمين خير من متأخريهم، وكذلك من صنف في الرأي فلم يذكر إلا رأي متبوعه وأصحابه، وأعرض عن الكتاب والسنة، ووزن ما جاء به الكتاب والسنة على رأي متبوعه كثير من أتباع أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم^٦.

ومما يدل على تجلي ربط ابن تيمية الكليات بالجزئيات والأصول بالفروع، قوله: وانظر في عموم

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠/٤٠٣ - ٤٠٤.

٢ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٥/١٢٣.

٣ ابن تيمية، الصارم المسلول ٥/١٩٠.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠/٤٠٢ - ٤٠٣.

٥ هنري لاوست، شرائع الإسلام، ج ١، ص ١١٧ - ١١٨.

٦ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٠/٣٦٦ - ٣٦٧.

كلام الله ورسوله ﷺ لفظاً ومعنى حتى تعطيه حقه وأحسن ما يستدل به على معناه آثار الصحابة، الذين كانوا أعلم بمقاصده، فإن ضبط ذلك يوجب توافق أصول الشريعة وجريها على الأصول الثابتة!

فمن بنى الكلام في العلم: الأصول والفروع على الكتاب والسنة والآثار المأثورة عن السابقين فقد أصاب طريق النبوة^٢.

ولهذا كان فقهاء الحديث يؤصلون أصلاً بالنص ويفرغون عليه لا ينازعون في الأصل المنصوص، ويوافقون فيما لا نص فيه، ويتولد من ذلك ظهور الحكم المجمع عليه لهيبة الاتفاق في القلوب، وأنه ليس لأحد خلافه^٣.

وينقل عن الإمام الشافعي قوله: نحن نقول بالقياس، ولكن من كان بالأصول أعلم كان قياسه أصح^٤.

مما سبق يتضح أن مما يميز به منهج ابن تيمية في الفتوى ربط فقهاء وإفتائه بالأصول والقواعد العامة، وسبب شدة العناية بهذا الجانب من ابن تيمية - مع أنه المنهج السليم للمجتهد - هو ما لاحظه من تفكك الأفكار واختلاف المفهومات، والخطأ في كثير من المسائل الشرعية عند كثير ممن ينتسب للعلم والفتوى مع سلامة المقاصد، وهذا الاختلاف والخطأ ناتج عن النظرة الجزئية في الأدلة الشرعية، فعندما ينظر الفقيه أو المفتي في حديث معين يتناول مسألة فرعية، دون استقراء للأصول والقواعد يأتي مفهومه ضيقاً، مما قد يؤدي إلى التعارض عند الفقيه والمفتي بين النصوص الجزئية والأصول الكلية، وهذا ما حذر منه ابن تيمية، ودعا إلى المنهجية المتكاملة، وقرر القواعد وأحيا الأصول في ثانيا الفروع والمسائل والفتاوى^٥.

وإن الناظر فيما دون ابن تيمية في التفريع الفقهي سيجد أن السمة العامة والغالبة على فقهاء وإفتائه أنه يذكر المسألة الفقهية ويربطها بقاعدتها الأصولية، بمنهج فريد يربط الفقه بالأصول.

١ ابن تيمية، القواعد النورانية، ص ١٨٠.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٠ / ٣٦٣.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٢٦٩.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٣٢٩.

٥ انظر: سعود العتيشان، منهج ابن تيمية / ٧٠.

والكلي بالجزئي، وتخريج الفروع على الأصول، مما يحقق العدل الذي تقصده الشريعة وتتوخاه، ويزيل الفجوة بين التنظير الأصولي والتفريع الفقهي!

ولتمييز ابن تيمية بهذا المنهج والتزامه فقد أتت بحوثه عبارة عن جسور متوازنة بنيت عليها فروع محكمة بتلك الجسور لا يطرأ إليها الخلل أو الاضطراب^٢.

يقول الدكتور سعود العطيشان: لقد تحدث ابن تيمية عن أصول المذاهب، وربط المسائل الفرعية بها في مواضع متفرقة من مؤلفاته، ولا يكاد يبحث مسألة إلا ويذكر أقوال الأئمة فيها مقرونة بأصولهم، وهذا العمل الجبار لم أجد من اهتم به وحرص عليه وطبقه من المجتهدين كابن تيمية. ويظهر هذا جلياً في كتابه القواعد الفقهية - وكذلك مجموع الفتاوى - فقد درج في كتابه هذا على ذكر الأصل، ثم يذكر أقوال الأئمة الأربعة رحمهم الله أو بعضها أخذاً أو منعاً لهذا الأصل، ثم يقرر بعد ذلك أي الأقوال أقرب للدليل بعد ذكره^٣.

وأمثلة هذه القاعدة أكثر من أن تعد أو تحصى. فمن هذه الأمثلة التطبيقية:

١. ما بينه رحمه الله من أن الفروع المقيسة على أصولها في الشرعيات تعرف بالموازنين المشتركة بينهما، وهي الوصف الجامع المشترك، فإننا إذا علمنا أن الله حرم خمر العنب لما ذكره من أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وتوقع العداوة والبغضاء بين المؤمنين، ثم رأينا نبيذ الحبوب من الحنطة والشعير والرز وغير ذلك يماثلها في المعنى الكلي المشترك، الذي هو علة التحريم، كان هذا القدر المشترك - الذي هو العلة - هو الميزان الذي أنزله الله في قلوبنا لنزن بها هذا، ونجعله مثل هذا، فلا نفرق بين المتماثلين. والقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر الله تعالى به^٤.

٢. أن القول بطهارة الماء المتغير بالطهارات موافق للعموم اللفظي والمعنوي، مدلول عليه بالظواهر والمعاني^٥.

١ انظر: محمد منصور، تجديد علم أصول الفقه / ٤٠٤.

٢ سعود العطيشان، منهج ابن تيمية / ٢٨٣.

٣ سعود العطيشان، منهج ابن تيمية / ١٤٦.

٤ ابن تيمية، الرد على المنطقيين / ٣٧٢.

٥ ابن تيمية، مجموع الفتاوى / ٢١ - ٢٤ - ٢٩.

٣. نهي الرسول عليه الصلاة والسلام عن البول في الماء الدائم لا يدل على أنه ينجس بمجرد البول، إذ ليس في اللفظ ما يدل على ذلك، بل قد يكون نهي سد للذريعة؛ لأن البول ذريعة إلى تنجيسه، فإنه إذا بال هذا ثم بال هذا تغير الماء بالبول، فكان نهي سد للذريعة^١.
٤. من المعلوم أن الحاجة إلى المسح على الجوربين كالحاجة إلى المسح على الخفين سواء، ومع التساوي في الحكمة والحاجة يكون التفريق بينهما تفريقاً بين المتماثلين، وهذا خلاف العدل والاعتبار الصحيح الذي جاء به الكتاب والسنة... ومن فرق بكون هذا ينفذ الماء منه وهذا لا ينفذ منه فقد ذكر فرقاً طريداً عديم التأثير^٢.
٥. أنه قد ثبت بالنص والإجماع أنه إذا طلب أحد الشريكين القسمة فيما يقبلها ووجبت إجابته إلى المقاسمة، ولو كان ضرر المشاركة أقوى لم يرفع أدنى الضررين بالتزام أعلاههما، ولم يوجب الله ورسوله ﷺ الدخول في الشيء الكثير لرفع الشيء القليل، فإن شريعة الله منزهة عن مثل هذا^٣.
٦. والمقصود هنا الكلام في علة تحريم الربا في الدينار والدرهم، والأظهر أن العلة في ذلك هو الثمنية؛ لا الوزن كما قاله جمهور العلماء، ولا يحرم التفاضل في سائر الموزونات، كالرصاص والحديد والحريز والقطن والكتان. ومما يدل على ذلك اتفاق العلماء على جواز إسلام التقدين في الموزونات، وهذا بيع موزون بموزون إلى أجل فلو كانت العلة الوزن لم يجز هذا، والمنازع يقول: جواز هذا استحسان وهو نقض للعلة. ويقول: إنه جوز هذا للحاجة مع أن القياس تحريمه، فيلزمه أن يجعل العلة الربا بما ذكره. وذلك خلاف قوله وتخصيص العلة الذي قد سمي استحساناً إن لم يبين على دليل شرعي يوجب تعليق الحكم للعلة المذكورة، واختصاص صورة التخصيص بمعنى يمنع ثبوت الحكم من جهة الشرع والأحاديث وإلا كانت العلة فاسدة. والتعليل بالثمنية تعليل بوصف مناسب؛ فإن المقصود من الأتمان أن تكون معياراً للأموال يتوسل بها إلى معرفة مقادير الأموال ولا يقصد الانتفاع بعينها، فمتى بيع بعضها ببعض إلى أجل قصد بها التجارة التي تناقض مقصود الثمنية، واشترط الحلول والتقابض فيها هو تكميل لمقصودها من التوسل بها

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢١ / ٣٤.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢١ / ٢١٤.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣٠ / ٣٨٣.

إلى تحصيل المطالب؛ فإن ذلك إنما يحصل بقبضها لا بثوتها في الذمة؛ مع أنها ثمن من طرفين، فنهى الشارع أن يباع ثمن بثمان إلى أجل، فإذا صارت الفلوس أثمانا صار فيها المعنى، فلا يباع ثمن بثمان إلى أجل!

٧. وأما أمره ﷺ لامرأة أبي حذيفة بن عتبة أن ترضع سالما مولاه خمس رضعات ليصير لها محرما فهذا مما تنازع فيه السلف: هل هو مختص أو مشترك؟ وإذا قيل هذا المن يحتاج إلى ذلك - كما احتاجت هي إليه - كان في ذلك جمع بين الأدلة. وبالجملة فالشارع حكيم لا يفرق بين متماثلين إلا لاختصاص أحدهما بما يوجب الاختصاص ولا يسوي بين مختلفين غير متساويين^٢.

٨. في معرض رد ابن تيمية على من أباح نكاح التحليل محتجا بأن قصد تراجعهما قصد صالح لما فيه من المنفعة قال: هذه مناسبة شهد لها الشارع بالإلغاء والإهدار، ومثل هذا القياس والتعليل هو الذي يحل الحرام ويحرم الحلال، والمصالح والمناسبات التي جاءت الشرعية بما يخالفها إذا اعتبرت فهي مراغمة بينة للشارع، مصدرها عدم ملاحظة حكمة التحريم، وموردتها عدم مقابلته بالرضى والتسليم، وهي في الحقيقة لا تكون صالح وإن ظنها صالح، ولا تكون مناسبة للحكم وإن اعتقدها معتقد مناسبة، بل قد علم الله ورسوله ﷺ ومن شاء من خلقه خلاف ما رآه هذا القاصر في نظره، ولهذا كان الواجب على كل مؤمن طاعة الله ورسوله ﷺ فيما ظهر له حسنه وما لم يظهر، وتحكيم علم الله وحكمه على علمه وحكمه، فإن خير الدنيا والآخرة وصلاح المعاش والمعاد في طاعة الله ورسوله ﷺ، ومن رأى أن الشارع الحكيم قد حرم هذه عليه حتى تنكح زوجها غيره، وعلم أن النكاح الحسن الذي لا ريب في حله هو نكاح الرغبة علم قطعا أن الشارع ليس متشوقا إلى رد هذه إلى زوجها إلا أن يقضي الله سبحانه ذلك بقضاء يبسر له ليس للخلق فيه صنع وقصد لذلك، ولو كان هذا معنى مطلوبوا السنه الله سبحانه وندب إليه كما ندب إلى الإصلاح بين الخصمين، وكما كره الاختلاع والطلاق الموجب لزوال الألفة^٣.

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٩/٤٧١ - ٤٧٢.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٧/١٢٦.

٣ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٦/١٠٦.

وفيما ذكرته من الأمثلة التطبيقية على القاعدتين الأولى والثانية غنية عن التطويل والتمثيل.

القاعدة الثانية: مراعاة مقاصد الشريعة^١.

لقد اعتنى ابن تيمية بمقاصد الشريعة اعتناء بالغافق به كثيرا من العلماء، حيث يقول في بيان أهميتها: وإلى ساعتي هذه ما علمت قولاً قاله الصحابة رضي الله عنهم ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه، لكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة، والرحمة السابغة، والعدل التام^٢.

ويكرر كثيرا أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما^٣.

ويذكر أن من أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا لتعلق الأمر به وأن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد والمعروف والمنكر، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها^٤.

ويقرر أن من فهم حكمة الشارع منهم كان هو الفقيه حقا، ومن اكتفى بالاتباع لم يضره أن لا يتكلف علم ما لا يلزمه إذا كان على بصيرة من أمره، مع أنه هو الفقه الحقيقي والرأي السديد والقياس المستقيم^٥.

ويقول: ولتكن همته فهم مقاصد الرسول ﷺ في أمره ونهيه وسائر كلامه، فإذا اطمأن قلبه أن هذا هو مراد الرسول ﷺ فلا يعدل عنه فيما بينه وبين الله تعالى، ولا مع الناس إذا أمكنه ذلك^٦.

١ جليت هذا في كتابي "مقاصد الشريعة عند ابن تيمية".

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٥٨٣. وانظر: الجواب الصحيح ٣ / ٢٦٧. ابن القيم، إعلام الموقعين ٢ / ٥٧.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٨.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١١ / ٣٥٤.

٥ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٦ / ١٦٨.

٦ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٠ / ٦٦٤.

وقال في بيان حرمة سب النبي ﷺ ووجوب قتل من سبه: فهل يستريب من قلب الشريعة ظهر البطل أن محاسنها توجب حفظ هذه الحرمة، التي هي أعظم حرمان المخلوقين وحرمتها متعلقة بحرمة رب العالمين... وإنما ننبه على عظم المصلحة في ذلك بياناً للحكمة الشرع، لأن القلوب إلى ما فهمت حكمته أسرع انقياداً، والنفوس إذا ما تطلع على مصلحته أعطش أكباداً!

ويؤكد أبوزهرة دور ابن تيمية في إعمال المقاصد في الفقه وأصوله، فيقول: إن علماء الأصول من لدن الشافعي لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة، وما تتجه إليه في جملتها، وفي تفصيلها إلى أغراض ومعان، وإن ذكروا حكماً وأوصافاً مناسبة في بيان القياس، أقلوا في القول ولم يستفيضوا فيه، لأنهم يعتبرون الأحكام منوطة بعلاها، لا بأوصافها المناسبة وحكمها، وبذلك كان بيان المقاصد العامة للشريعة التي جاءت من أجلها الأحكام، وارتبطت بها مصالح العباد بالمحل الثاني عندهم، فكان هذا نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه، ولقد وجد في عصور إسلامية مختلفة علماء يسدون ذلك النقص، ويجلون هذه الناحية في بحوث كتبها، ورسائل دونها، فكان لابن تيمية في هذا جولات صادقة!

أما على الصعيد التطبيقي لمراعاته مقاصد الشريعة ومحاسنها وغاياتها وأعمالها في الواقع العملي؛ وفرة الأمثلة المقاصدية التي لا تحصى كثرة إبان إفتائه وأجوبته، وربطه الأحكام الفقهية الجزئية بآخذها الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات^٢، وهو لا يفتأ يذكر أن المقصود من هذه الآية كذا، ومن هذا الحديث كذا، وهو شديد الحرص على ربط الحكم بحكمته والواجب بمصلحته والمحرّم بمفسدته، وهذا يفوق الحصر، ومن ذلك، قوله:

١ إذا كان من يقضي بين الناس في الأموال والدماء والأعراض - إذا لم يكن عالماً عادلاً -

كان في النار، فكيف بمن يحكم في الملل والأديان وأصول الإيمان والمعارف الإلهية.

والمعالم الكلية، بلا علم ولا عدل؟^٤

٢ الواجب في كتاب الله الحكم بين الناس في الدماء والأموال وغيرها بالقسط الذي أمر الله

به.^٥

١ ابن تيمية، الصارم المسلول ٥ / ١٨٩.

٢ أبوزهرة، الشافعي، ص ٣١٤-٣١٥.

٣ يوسف البدوي، مقاصد الشريعة / ٤١١-٤٠١، ٥.

٤ ابن تيمية، الجواب الصحيح / ١ / ٢٢.

٥ ابن تيمية، السياسة الشرعية / ١٥٦.

٣. الإنسان إذا فسدت نفسه أو مزاجه يشتهى ما يضره ويلتذ به بل يعشق ذلك عشقاً يفسد عقله ودينه وخلقه وبدنه وماله.^١
٤. كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها... وكذلك إن امتنعوا عن الحكم في الدماء والأموال والأعراض والأبضاع ونحوها بحكم الكتاب والسنة.^٢
٥. مقصود الجهاد أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا.^٣
٦. المقصود بالبيع النفع.^٤
٧. مقصود النكاح المودة والرحمة والسكن.^٥
٨. المقصود بالعقود هو التقابض، وبالقبض يتم العقد ويحصل مقصوده.^٦
٩. شركة العقود مقصودها التصرف.^٧
١٠. مقاصد الولاية، إقامة الحدود وقسم الأموال، وتولية الولايات، وجهاد العدو، وإقامة الحج والأعياد والجمع، وغير ذلك من مقاصد الولايات.^٨

القاعدة الثالثة: مراعاة التيسير ورفع الحرج

يذكر أبوهريرة - رحمه الله - أن أساس اختيارات ابن تيمية تدور حول ثلاثة محاور:
أولها: القرب من الآثار، فهو حريص على ألا يختار غرائب الفقه بل يختار ماله اتصالاً أوثق بمصدره.

ثانيها: القرب من حاجات الناس ومألوفهم وتحقيق مصالحهم والعدالة فيهم، فإنه بعد استيثاقه من الاتصال بين الحكم والمصدر الشرعي من كتاب أو سنة يختار الأعدل والذي يلائم العصر، ويتفق مع الحاجات.

-
- ١ مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ٣٤.
 - ٢ المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٥١٠.
 - ٣ مجموع الفتاوى، ج ١٧، ص ٢٦.
 - ٤ ابن تيمية، تفسير آيات أشكلت، ج ٢، ص ٦٦٥.
 - ٥ مجموع الفتاوى، ج ٣٢، ص ١٠٨.
 - ٦ مجموع الفتاوى، ج ٢٩، ص ٤٠٢.
 - ٧ مجموع الفتاوى، ج ٢٩، ص ٤٠٧.
 - ٨ ابن تيمية، منهاج السنة، ج ١، ص ٥٤٧.

وثالثها: تحقيق المعاني الشرعية التي شرعت لها الأحكام، فهو على ذلك حريص في كل ما يختار ويفتي ويعلم من آراء^١.

ويقرر أبو زهرة أن لابن تيمية اختيارات كثيرة تدل على اطلاع غزير، وأفق واسع، وإدراك لمصالح الناس، ولب الفقه والشرعية^٢.

هذا، ولقد تفرّد ابن تيمية بمسائل خاضها العلماء من قبله وشدّدوا فيها وكلفوا الناس بما يشق عليهم، وبما لا يطاق، فتكلم بها ابن تيمية واختار التيسير ورفع الحرج والترخص، لأن ذلك أثبت لنصوص الشرعية وأوثق لمقاصدها وكلياتها، ونزولا عند حاجات المجتمع ورفعاً للضيق، والمشقة عنهم، ولم يخالف في ذلك دليلاً ثابتاً، لأن الأدلة راجعة في مقصدها إلى التيسير ورفع الحرج، وحمل الناس على الشرعية باليسر والحكمة^٣.

فالذي حث ابن تيمية على أن يعتني بجانب التيسير في فقهه اعتناءً بالغاً أمران:

١. النصوص الشرعية الكثيرة بالأمر بالتيسير ورفع الحرج، والتي كان يكثر الاستشهاد بها مراعاةً لمقاصد الشرعية.

٢. ما وجد في عصره من بعض المذاهب الفقهية التي تتشدد في مسائل ليس عليها دليل شرعي بالمنع، وإنما هي أدلة ضعيفة، أو عمومات واستنباطات متكلفة، ترجح جانب المفسدة المقتضية للحظر، دون النظر إلى جانب المصلحة المقتضية للإباحة أو الاستحباب أو الوجوب^٤.

يقول ابن تيمية: فهذا أصل عظيم في هذه المسائل ونوعها، لا ينبغي أن ينظر إلى غلظ المفسدة المقتضية للحظر إلا وينظر مع ذلك إلى الحاجة الموجبة للإذن، بل الموجبة للاستحباب أو الإيجاب^٥.

وبذلك يكون ابن تيمية من أفاض العلماء الذين يراعون ما قصدته الشرعية من التيسير والتخفيف، ورفع الحرج والمشقة عن المكلفين.

١ أبو زهرة، ابن تيمية، ص ٣٤٠.

٢ المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

٣ انظر: مسفر القحطاني، المقاصد الشرعية، ص ١٦٢.

٤ انظر: ناصر الميمان، القواعد والضوابط الفقهية، ص ١٤٤ - ١٤٥.

٥ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٦، ص ١٨١.

يقول ابن تيمية: دين الإسلام واسع لا حرج فيه^١. ومن استقرى ما جاء به الكتاب والسنة تبين له أن التكليف مشروط بالقدرة على العلم والعمل، فمن كان عاجزاً عن أحدهما سقط عنه ما يعجزه. ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها^٢. ولا يجوز أن يناقض مقصود الشارع من التوسعة بالحرج والتضييق^٣. وكل ما لا يتم المعاش إلا به فتحريمه حرج، وهو منتف شرعاً. ومن استقرى الشريعة في مواردها ومصادرها وجدها مبنية على قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٧٣] وقوله: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة المائدة، الآية: ٣] فكل ما احتاج الناس إليه في معاشهم، ولم يكن سببه معصية: هي ترك واجب، أو فعل محرم، لم يحرم عليهم. لأنهم في معنى المضطر الذي ليس بباغ ولا عاد. وإن كان سببه معصية، كالمسافر سفر معصية اضطر فيه إلى الميتة، والمنفق للمال في المعاصي حتى لزمته الديون، فإنه يؤمر بالتوبة، ويباح له ما يزيل ضرورته. فيباح له الميتة، ويقضى عنه دينه من الزكاة، وإن لم يتب فهو الظالم لنفسه المحتال... وهذه قاعدة عظيمة^٤.

وذكر أن من طرد القياس الذي انعقد في نفسه غير ناظر إلى ما يعارض علته من المانع الراجح، أفسد كثيراً من أمر الدين، وضاق عليه عقله ودينه^٥.

والخلاصة: إن معيار الفتوى والاجتهاد عند شيخ الإسلام رحمه الله، تحقيق مقاصد الدين، وتحصيل مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، واعتماد الفقه العملي الذي يعايش واقع الناس ويعالج مشكلاتهم ويصبرهم بالحكم الشرعي، لينضبطوا به بعيداً عن التجريدات الذهنية في الاجتهاد، التي لا تشكل حاجة عملية.

وقد كانت له فتاوى واجتهادات فقهية خالف فيها الجمهور، وبعضها خالف فيها أصحاب المذاهب الأربعة، مراعيًا تحقيق التيسير ورفع الحرج، من أبرزها:

١. سقوط شرط الطهارة عن الحائض في الطواف عند الضرورة، ولا فدية عليها^٦.

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢، ص ٤٢٧، ج ٢٢، ٢١٥.

٢ المصدر نفسه، ج ٢١، ص ٦٣٤.

٣ ابن تيمية، فقه الكتاب والسنة، ص ١٤٣.

٤ ابن تيمية، القواعد النوارنية، ص ١٦٤ - ١٦٥.

٥ ابن تيمية، القواعد النوارنية / ١٥٧.

٦ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٤١/٢٦.

٢. أن الطلاق البدعي - الطلاق في الحيض، أو في طهر بعد الوطاء قبل أن يتبين الحمل - لا يقع.
٣. وأن طلاق الثلاث المجموعة في طهر واحد محرّم، ولا يلزم منه الإطالة واحدة.
٤. وأن من علّق الطلاق على شرط والتزمه لا يقصد بذلك إلا الحظر أو المنع، يجزئته كفارة يمين.
٥. وأن الخلع لا يتقص به عدد الطلاق، ولو وقع بلفظ الطلاق.
٦. وأنه يجوز التضحية بما كان أصغر من جذع الضأن لمن ذبح قبل صلاة العيد جاهلاً بالحكم^١.
٧. أن إرضاع الكبير يحرم إن احتيج إلى جعله ذا محرّم^٢.
٨. جواز المسح على الخفين، سواء ثبت بنفسه أولاً يثبت بنفسه وسواء كان سليمان من الخرق والفتق أو غير سليم، فما كان يسمى خفا ولبسه الناس ومشوا فيه مسحوا عليه المسح الذي أذن الله فيه ورسوله^٣.
٩. جواز بيع المصوغ من الذهب والفضة بجنسه من غير اشتراط التماثل، ويجعل الزائد في مقابلة الصنعة، سواء أكان البيع حالاً أم مؤجلاً، ما لم يقصد كونها ثمناً^٤.

القاعدة الرابعة: فقه الواقع والترجيح بين المصالح والمفاسد.

يقول ابن القيم: لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة 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 ﷺ في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٧ / ١٢٦. أحمد الحلبي، أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية ١ / ١٢.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٧ / ١٢٧. أحمد موافي، تيسير الفقه ١ / ٤١.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ٢٢٦ - ٢٤٢.

٤ ابن تيمية، الاختيارات ١٢٧.

ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا. فالعالم يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله
ورسوله ﷺ!

والحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال كفقهاء في كليات الأحكام ضيع
الحقوق، فهاهنا فقهان لا بد للحاكم منهما؛ فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في الوقائع
وأحوال الناس يميز به بين الصادق والكاذب والمحقق والمبطل، ثم يطبق بين هذا وهذا بين الوقائع
والواجب فيعطي الوقائع حكمه من الواجب^٢. فالواجب شئ والواقع شئ، والفقهاء من يطبق بين
الواقع والواجب وينفذ الواجب بحسب استطاعته لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع. فلكل
زمان حكم والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم^٣.

لقد سبق قول ابن تيمية: لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية يرد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم
وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم
في الكليات، فيتولد فساد عظيم^٤.

ويقول: فتفطن لحقيقة الدين، وانظر ما اشتملت عليه الأفعال من المصالح الشرعية والمفاسد
بحيث تعرف ما ينبغي من مراتب المعروف ومراتب المنكر، حتى تقدم أهمها عند المزاخمة، فإن هذا
حقيقة العمل بما جاءت به الرسل، فإن التمييز بين جنس المعروف وجنس المنكر وبين الدليل
وجنس الدليل وغير الدليل يتيسر كثيرا، فأما مراتب المعروف والمنكر ومراتب الدليل بحيث تقدم
عند التزاحم أعرف المعروفين فتدعو إليه وتنكر أنكرك المنكرين، وترجح أقوى الدليلين فإنه هو خاصة
العلماء بهذا الدين^٥.

ويقرر كذلك أن تمام الورع أن يعلم الإنسان خير الخيرين، وشر الشرين، ويعلم أن الشريعة
مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلا فمن لم يوازن ما في الفعل
والتترك من المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية فقد يدع واجبات ويفعل محرمات^٦. فليس

١ ابن القيم، إعلام الموقعين / ١ / ٨٧ - ٨٨. وانظر: الشاطبي، الموافقات / ٣ / ٤٣.

٢ ابن القيم، بدائع الفوائد ٣ / ٦٣٤.

٣ ابن القيم، إعلام الموقعين / ٤ / ٢٤١.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى / ١٩ / ٢٠٣. منهاج السنة / ٥ / ٨٣.

٥ ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ص ٢٩٨.

٦ ابن تيمية، مجموع الفتاوى / ١٠ / ٥١٢.

العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين^١. والحكيم هو الذي يقدم أعلى المصلحتين، ويدفع أعظم المفسدتين^٢.

ويذكر ابن تيمية أن كثيرا من الناس يستشعر سوء الفعل، ولا ينظر إلى الحاجة المعارضة له التي يحصل بها من ثواب الحسنات ما يربو على ذلك؛ بحيث يصير المحذور مندرجا في المحبوب، أو يصير مباحا إذا لم يعارضه إلا مجرد الحاجة، كما أن من الأمور المباحة: بل والمأمور بها إيجابا أو استحبابا ما يعارضها مفسدة راجحة تجعلها محرمة أو مروجحة، كالصيام للمريض، وكالطهارة بالماء لمن يخاف عليه الموت^٣.

ويقرر أنه إذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما فقدم أوكدهما لم يكن الآخر في هذه الحال واجبا، ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تارك واجب في الحقيقة. وكذلك إذا اجتمع محرمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرما في الحقيقة، وإن سمي ذلك ترك واجب وسمي هذا فعل محرّم باعتبار الإطلاق لم يضر. ويقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر وفعل المحرم للمصلحة الراجحة أو للضرورة، أو لدفع ما هو أحرّم.

وهذا باب التعارض باب واسع جدا لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة، فإن هذه المسائل تكثر فيها، وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل، ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة، فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم، فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين^٤. إن اعتداد ابن تيمية بالنصوص وتوقيره لها - كما سبق - ليس معناه أنه يكون حبيسا لحرفيته ويجمد على ظاهر النص جمودا يحول دون تعمق فهمه والوقوف على حقيقة دلالاته والتبصر في مقاصده وأساره، بل يراعي ملابسات وروده وقرائن أحواله. فقد كان ينتهج في توجيه النصوص منهجا يعتمد فيه على تعمق فهمها، وسبر أغوارها، وتفجير بناييعها، وشق الأنهار منها، واستخراج كنوزها، والوقوف على ملابسات ورودها، وقرائن الأحوال المصاحبة لها^٥.

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٥٤. منهاج السنة ٣ / ١٩١.

٢ ابن تيمية، منهاج السنة ٣ / ١٩١.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣٥ / ٢٩.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٥٧ - ٥٨.

٥ انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٤ / ٩٤. أحمد موافي، تفسير الفقه ١ / ٣٥.

إذ إن التعامل مع النص مستقلاً عن قرائنه وظروفه وملابساته قد يفهم منه أنه مطلق في حين أنه مقيد بحال معينة. أو قد يفرضي إلى تعميم حكمه في حين أنه حكم خاص!
يقول الدكتور أحمد موافي: وحتى لا يتوهم - خطأ - أن ذلك مدعاة إلى إهمال النصوص، واطراحها بدعوى الحاجة المعارضة، فإن ابن تيمية يضبط ذلك بهذين الضابطتين:

الأول: أن يحصل باعتبار الحاجة المعارضة من ثواب الحسنه ما يربو على مجرد الاقتصار على النص، ومعرفة هذا إنما هو باستقراء النصوص، وإدراك مقاصد الشريعة وغاياتها.

الثاني: أن يظهر أن إعمال النص بمجرد ظاهره تعارضه مفسدة راجحة، يثبت باستقراء نصوص الشرع إما القطع بحرمته، وإما ترجيح ذلك، وأنذاك يلزم التحول عن إعمال ظاهر النص باعتبار تلك الحاجة المعارضة، وبالجملة: فعلى الفقيه والمفتي أن يضع في اعتباره عند الفتيا الحاجة المعارضة للنص^٢.

وبناء على ذلك يقعد ابن تيمية أن الأسماء التي علق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة: منها ما يعرف حده ومسماه بالشرع، فهذا قد بينه الله ورسوله ﷺ: كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج، والإيمان والإسلام، والكفر والنفاق، ومنه ما يعرف حده باللغة، كالشمس والقمر، والسماء والأرض، والبر والبحر. ومنه ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم فيتنوع بحسب عاداتهم؛ كاسم البيع والنكاح والقبض والدرهم والدينار، ونحو ذلك من الأسماء التي لم يحدها الشارع بحد، ولا لها حد واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة، بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس.

فما كان من النوع الأول فقد بينه الله ورسوله ﷺ، وما كان من الثاني والثالث فالصحابه رضي الله عنهم والتابعون المخاطبون بالكتاب والسنة قد عرفوا المراد به لمعرفة فهم بمسماه المحدود في اللغة أو المطلق في عرف الناس وعاداتهم من غير حد شرعي ولا لغوي، وبهذا يحصل التفقه في الكتاب والسنة.

وهذا كاسم الخمر: فإنه قد بين أن كل مسكر خمر، فعرف المراد بالقرآن، وسواء كانت العرب قبل ذلك تطلق لفظ الخمر على كل مسكر، أو تخصص به عصير العنب، لا يحتاج إلى ذلك؛ إذ المطلوب معرفة ما أراد الله ورسوله ﷺ بهذا الاسم، وهذا قد عرف ببيان الرسول ﷺ، وبأن الخمر في

١ انظر: أحمد موافي، تيسير الفقه ١/ ٤٠.
٢ أحمد موافي، تيسير الفقه ١/ ٤٦ - ٤٧. بتصرف.

لغة المخاطبين بالقرآن كانت تتناول نبيذ التمر وغيره، ولم يكن عندهم بالمدينة خمر غيرها، وإذا كان الأمر كذلك فما أطلقه الله من الأسماء وعلق به الأحكام من الأمر والنهي والتحليل والتحریم لم يكن لأحد أن يقيدَه إلا بدلالة من الله ورسوله ﷺ.

ومن ذلك: اسم الماء، واسم الحيض، والخف، والسفر، والأوقية، والدرهم، والدينار، والوسق^١، والصاع، والمد، والذراع، ولفظ الإطعام في الكفارة، ولفظ الجزية والدية^٢.

ويقرر رحمه الله أن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعبادات يحتاجون إليها في دنياهم، فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظه الله سبحانه وتعالى^٣.

ومن استدلاله بالعرف الذي قرره قوله: إن العقود يرجع فيها إلى عرف الناس، فما عدّه الناس بيعاً أو إجارة أو هبة كان بيعاً وإجارة وهبة؛ فإن هذه الأسماء ليس لها حد في اللغة والشرع، وكل اسم ليس له حد في اللغة والشرع فإنه يرجع في حده إلى العرف^٤.

والمرجع في العقود إلى عرف الناس وعاداتهم، فما عدّه الناس بيعاً فهو بيع، وما عدوه إجارة فهو إجارة، وما عدوه هبة فهو هبة، وهذا أشبه بالكتاب والسنة وأعدل^٥.

وتأصيل ابن تيمية لهذه القاعدة في توجيه ما أطلقه النص - مما يتعلق به الحكم، ولا حد له في اللغة أو الشرع - باعتبار عادات الناس وأعرافهم زمناً بعد زمن يؤكد صلاحية النص حاكماً على الأعراف الحادثة والعبادات المتجددة والنوازل الواقعة، مهما اختلفت الأعصار والأمصار.

ويظهر بها إلى أي مدى كان رحمه الله يستند إلى العرف في تحرير معنى النص، ويفيد منه في استنباط الأحكام، واقتناصها من أدلتها^٦.

ومما يوضح تأصيل ابن تيمية هذه القاعدة تقعيدياً وتنظيراً، وإعمالها تنزيلاً وتطبيقاً: أنه لما سئل

١ الوسق مكيلة معلومة وقيل هو حمل بغير وهو ستون صاعاً بصاع النبي صلى الله عليه وسلم. لسان العرب (مادة: وسق) (١٠ / ٢٧٨).

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ٢٣٥ - ١١٦ / ٧، ٢٥٥ / ١٩، ٢٨١ / ١٩، ابن القيم، إعلام الموقعين ١ / ٢٢٠، أحمد موافى، تيسير الفقه ١ / ٣٧.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٦ / ٢٩.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٩ / ٢٢٧.

٥ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٣٤٥.

٦ أحمد موافى، تيسير الفقه ١ / ٣٨ - ٣٩.

عن التتار الذين يقدمون إلى الشام مرة بعد مرة وتكلموا بالشهادتين وانتسبوا إلى الإسلام ولم يبقوا على الكفر الذي كانوا عليه في أول الأمر، أنه هل يجب قتالهم أم لا؟ وما الحجة على قتالهم؟ وما مذاهب العلماء في ذلك؟ وما حكم من كان معهم ممن يفر إليهم من عسكر المسلمين: الأمراء وغيرهم؟ وما حكم من قد أخرجوه معهم مكرها؟ وما حكم من يكون مع عسكرهم من المنتسبين إلى العلم والفقہ والفقر والتصوف ونحو ذلك؟ وما يقال فيمن زعم أنهم مسلمون والمقاتلون لهم مسلمون وكلاهما ظالم فلا يقاتل مع أحدهما. وفي قول من زعم أنهم يقاتلون كما تقاتل البغاة المتأولون؟ وما الواجب على جماعة المسلمين من أهل العلم والدين وأهل القتال وأهل الأموال في أمرهم؟

أجاب رحمه الله: نعم يجب قتال هؤلاء بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، واتفاق أئمة المسلمين. وهذا مبني على أصليين:

أحدهما: المعرفة بحالهم.

والثاني: معرفة حكم الله في مثلهم.

فأما الأول: فكل من باشر القوم يعلم حالهم، ومن لم يباشرهم يعلم ذلك بما بلغه من الأخبار المتواترة وأخبار الصادقين، ونحن نذكر جل أمورهم بعد أن نبين الأصل الآخر الذي يختص بمعرفته أهل العلم بالشريعة الإسلامية فنقول:

كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين، وإن تكلمت بالشهادتين. فإذا أقرروا بالشهادتين وامتنعوا عن الصلوات الخمس وجب قتالهم حتى يصلوا. وإن امتنعوا عن الزكاة وجب قتالهم حتى يؤدوا الزكاة. وكذلك إن امتنعوا عن صيام شهر رمضان أو حج البيت العتيق. وكذلك إن امتنعوا عن تحريم الفواحش أو الزنا أو الميسر أو الخمر أو غير ذلك من محرمات الشريعة. وكذلك إن امتنعوا عن الحكم في الدماء والأموال والأعراض والأبضاع ونحوها بحكم الكتاب والسنة.

وأما الأصل الآخر وهو معرفة أحوالهم: فقد علم أن هؤلاء القوم جازوا على الشام في المرة الأولى عام تسعة وتسعين، وأعطوا الناس الأمان وقرؤوه على المنبر بدمشق، ومع هذا فقد سبوا من زراري المسلمين ما يقال إنه مائة ألف أو يزيد عليه، وفعلوا ببيت المقدس وبجبل الصالحية ونبلس وحمص وداريا وغير ذلك من القتل والسبي ما لا يعلمه إلا الله. حتى يقال إنهم سبوا من المسلمين قريبا من مائة ألف، وجعلوا يفجرون بخيار نساء المسلمين في المساجد وغيرها. كالمسجد الأقصى

والأموي وغيره، وجعلوا الجامع الذي بالعقبية دكا، وقد شاهدنا عسكر القوم فرأينا جمهورهم لا يصلون، ولم تر في عسكرهم مؤذنا ولا إماما، وقد أخذوا من أموال المسلمين ونزارهم، وخرّبوا من ديارهم ما لا يعلمه إلا الله، ولم يكن معهم في دولتهم إلا من كان من شر الخلق؛ إما زنديق منافق لا يعتقد دين الإسلام في الباطن، وإما من هو من شر أهل البدع كالرافضة والجهمية والاتحادية ونحوهم، وإما من هو من أفجر الناس وأفسقهم. وهم في بلادهم مع تمكّنهم لا يحجون البيت العتيق، وإن كان فيهم من يصلي ويصوم فليس الغالب عليهم إقام الصلاة ولا إيتاء الزكاة، وهم يقاتلون على ملك جنكسخان، فمن دخل في طاعتهم جعلوه وليا لهم وإن كان كافرا، ومن خرج عن ذلك جعلوه عدوا لهم وإن كان من خيار المسلمين^١.

ومن الأمثلة التطبيقية لهذه القاعدة أيضا عند ابن تيمية:

١. تقريره أنه يوجد في سنة النبي ﷺ لمن خشي منه النفرة عن الطاعة؛ الرخصة له في أشياء يستغني بها عن المحرم، ولمن وثق بإيمانه وصبره؛ النهي عن بعض ما يستحب له تركه مبالغة في فعل الأفضل. ولهذا يستحب لمن وثق بإيمانه وصبره، من فعل المستحبات البدنية والمالية - كالخروج عن جميع ماله مثل أبي بكر الصديق رضي الله عنه - ما لا يستحب لمن لم يكن حاله كذلك^٢.

٢. أفْتى أنه إذا امتنع الناس من بيع ما يجب عليهم بيعه فهنا يؤمرون بالواجب ويعاقبون على تركه، وكذلك من وجب عليه أن يبيع بثمن المثل فامتنع أن يبيع إلا بأكثر منه فهنا يؤمر بما يجب عليه، ويعاقب على تركه بلاريب. وأن من منع التسعير مطلقا محتجا بقول النبي ﷺ: (أن الله هو المسعر القابض الباسط، وأني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال)^٣، فقد غلط، فإن هذه قضية معينة ليست لفظا عاما، وليس فيها أن أحد امتنع من بيع يجب عليه أو عمل يجب عليه، أو طلب في ذلك أكثر من عوض المثل^٤.

٣. يذكر رحمه الله أن باب التعارض باب واسع جدا لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٨ / ٥٠٩ - ٥٢١، وانظر: ٢٨ / ١٤٧.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٩ - ١١٣ - ١١٤.

٣ الترمذي، سنن الترمذي، وقال حسن صحيح ٣ / ٥٩٧، أبو داود، سنن أبي داود ٣ / ٧٣١.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٨ / ٩٥.

فيها آثار النبوة وخلافة النبوة، فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم، فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب، وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر، وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين قد لا يتبين لهم أو لأكثرهم مقدار المنفعة والمضرة، أو يتبين لهم فلا يجدون من يعينهم العمل بالحسنات وترك السيئات، لكون الأهواء قارنت الآراء...

فينبغي للعالم أن يتدبر أنواع هذه المسائل، وقد يكون الواجب في بعضها - كما بينته فيما تقدم - العفو عند الأمر والنهي في بعض الأشياء؛ لا التحليل والإسقاط. مثل أن يكون في أمره بطاعة فعل لمعصية أكبر منها فيترك الأمر بها دفعا لوقوع تلك المعصية، مثل أن ترفع مذنبا إلى ذي سلطان ظالم فيعتدي عليه في العقوبة، ما يكون أعظم ضررا من ذنبه، ومثل أن يكون في نهيهِ عن بعض المنكرات ترك المعروف هو أعظم منفعة من ترك المنكرات، فيسكت عن النهي خوفا أن يستلزم ترك ما أمر الله به ورسوله ﷺ مما هو عنده أعظم من مجرد ترك ذلك المنكر.

فالعالم تارة يأمر، وتارة ينهى، وتارة يبيح، وتارة يسكت عن الأمر أو النهي أو الإباحة، كالأمر بالصلاح الخالص أو الراجح، أو النهي عن الفساد الخالص أو الراجح، وعند التعارض يرجح الراجح - كما تقدم - بحسب الإمكان، فأما إذا كان المأمور والمنهي لا يتقيد بالممكن؛ إما جهله وإما لظلمه ولا يمكن إزالة جهله وظلمه، فربما كان الأصح الكف والإسكاك عن أمره ونهيهِ كما قيل: إن من المسائل مسائل جوابها السكوت، كما سكت الشارع في أول الأمر عن الأمر بأشياء والنهي عن أشياء حتى علا الإسلام وظهر. فالعالم في البيان والبلاغ كذلك؛ قد يؤخر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكن، كما أقر الله سبحانه إنزال آيات وبيان أحكام إلى وقت تمكن رسول الله ﷺ تسليما إلى بيانها.

والحجة على العباد إنما تقوم بشيئين: بشرط التمكن من العلم بما أنزل الله والقدرة على العمل به، فأما العاجز عن العلم كالمجنون، أو العاجز عن العمل فلا أمر عليه ولا نهي، وإذا انقطع العلم ببعض الدين أو حصل العجز عن بعضه كان ذلك في حق العاجز عن العلم أو العمل بقوله كمن انقطع عن العلم بجميع الدين أو عجز عن جميعه كالمجنون مثلا، وهذه أوقات الفترات، فإذا حصل من يقوم بالدين من العلماء أو الأمراء أو مجموعهما كان بيانه لما جاء به الرسول ﷺ شيئا فشيئا، بمنزلة بيان الرسول ﷺ لما بعث به شيئا فشيئا، ومعلوم أن الرسول ﷺ لا يبلغ إلا ما أمكن علمه

والعمل به ولم تأت الشريعة جملة كما يقال: إذا أردت أن تطاع فأمر بما يستطاع. فكذلك المجدد لدينه والمحبي لسنته لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به. كما أن الداخل في الإسلام لا يمكن حين دخوله أن يلحق جميع شرائعه ويؤمر بها كلها. وكذلك التائب من الذنوب، والمتعلم والمسترشد لا يمكن في أول الأمر أن يؤمر بجميع الدين ويذكر له جميع العلم، فإنه لا يطبق ذلك، وإذا لم يطقه لم يكن واجبا عليه في هذه الحال، وإذا لم يكن واجبا لم يكن للعالم والأمير أن يوجبه جميعه ابتداء، بل يعفو عن الأمر والنهي بما لا يمكن علمه وعمله إلى وقت الإمكان، كما عفا الرسول ﷺ عما عفا عنه إلى وقت بيانه. ولا يكون ذلك من باب إقرار المحرمات وترك الأمر بالواجبات، لأن الوجوب والتحريم مشروط بإمكان العلم والعمل، وقد فرضنا انتفاء هذا الشرط^١.

وقد يتعذر أو يتعسر على السالك سلوك الطريق المشروعة المحضة إلا بنوع من المحدث لعدم القائم بالطريق المشروعة علما وعملا. فإذا لم يحصل النور الصافي بأن لم يوجد إلا النور الذي ليس بصاف، وإلا بقي الإنسان في الظلمة، فلا ينبغي أن يعيب الرجل وينهى عن نور فيه ظلمة إلا إذا حصل نور لا ظلمة فيه، وإلا فكم ممن عدل عن ذلك يخرج عن النور بالكلية إذا خرج غيره عن ذلك؛ لما رآه في طرق الناس من الظلمة^٢.

القاعدة الخامسة: الاعتدال والوسطية والنصفة

عرف ابن تيمية في إفتائه - كما في سائر بحوثه العلمية العقديّة أو الأصولية أو التفسيرية أو السلوكية أو الحديثية - بنزوعه إلى التوسط في الحكم، وعدم الجنوح إلى أحد الطرفين إلا بعد التثبت، وكثيرا ما يصيره ذلك إلى ترك الطرفين واختيار التفصيل^٣.

وقد أشار إلى هذه القاعدة المهمة وهذا القانون العظيم - أي التفصيل - بقوله: كثيرا ما تحصل المقابلة بين إثبات عام ونفي عام ويكون الحق في التفصيل، وهو ثبوت بعض ذلك العام وانتفاء

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٥٨ - ٦٠.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٠ / ٣٦٤.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١ / ١٠٠، ٣١٢ / ٤، ٤٠ / ٦، ٣٤٣ / ٤، ٣٩ / ٧، ٤٠ / ٧، ٣٥٥ / ٨، ٢٩٥ / ٩، ٣٠٦ / ٩، ٢٣٦ / ١٢، ٤٨٩ / ١٢، ٣٩٩ / ١٢، ٤٤ / ١٣، ٤١١ / ٢١، ١٩٩ / ٢٤، ٢٨٧ / ٢٥، ٢٩٣ / ٢٧، ٣٠ / ٣٢، ٢١١ / ٣٢، ٨١ / ٣٤. أبو الفضل عبد السلام / ٢٣٦.

بعضه وهذا هو الغالب على المسائل الكبار التي يتنازع فيها أحزاب الكلام والفلسفة ونحوهم^١.
وذكر أن خيار الأمور أوساها^٢.

وهذه الخاصية هي من أهم خصائص البحث العلمي عند شيخ الإسلام سواء في العقيدة أو السلوك أو الفقه والفتوى، وهذا الأصل فرقان عظيم وقسطاس مستقيم لوزن الأقوال المختلفة والفتاوى المتباينة والترجيح بينها.

والمتمأمل في هذا المسلك والمنهج يجده الأقرب إلى تحقيق الحق ودرک الصواب، فغالبا ما يكون لدى كل من الطرفين صواب وخطأ، فلو التزم الفقيه أو المفتي اختيار أحد الطرفين أو الرأيين لأدى ذلك إلى الوقوع في بعض الباطل والخطأ، والإعراض عن بعض الحق والصواب ولا بد.

وقصارى القول أننا نستطيع أن نفهم هذا الأصل في ضوء قاعدة الترجيح بين النصوص المتعارضة ظاهريا، وهي أن الجمع بينها مقدم على الترجيح، ولعل هذا هو ما كان مستقرا في نفس ابن تيمية وفي عقله، وقد عبر عنه بصورة عملية تطبيقية، ونزله في واقع آخر غير واقع النص، ألا وهو الرأي والإفتاء^٣. وهو مجال للمجتهد والمفتي صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب.

ومن أدلة رسوخ هذه القاعدة عنده ما يلي:

١. لعل أدل أقواله وأجلى نصوصه على تععيد هذه القاعدة وتأصيلها قوله: وقد تأملت ما شاء الله من المسائل التي يتباين فيها النزاع نفيًا وإثباتًا حتى تصير مشابهة لمسائل الأهواء، وما يتعصب له الطوائف من الأقوال، كمسائل الطرائق المذكورة في الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي وبين الأئمة الأربعة، وغير هذه المسائل، فوجدت كثيرا منها يعود الصواب فيه إلى الوسط: كمسألة إزالة النجاسة بغير الماء، ومسألة القضاء بالنكول، وإخراج القيم في الزكاة، والصلاة في أول الوقت، والقراءة خلف الإمام، ومسألة تعيين النية وتبيتها، وبيع الأعيان الغائبة، واجتناب النجاسة في الصلاة، ومسائل الشركة: كشركة الأبدان والوجوه، والمفاوضة، ومسألة صفة القاضي. وكذلك هو الأصل المعتمد في المسائل الخيرية العلمية التي تسمى مسائل الأصول: أو أصول الدين، أو أصول الكلام، يقع فيها اتباع الظن وما تهوى الأنفس... ثم غالب الخلاف المتباين فيها يعود الحق فيه إلى القول

١ ابن تيمية، الاستقامة / ١ / ٤٣٧.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى / ١١ / ٢٠٤.

٣ أبو الفضل عبد السلام / ٢٢٦ - ٢٣٧.

الوسط في مسائل التوحيد والصفات؛ ومسائل القدر والعدل؛ ومسائل الأسماء والأحكام^١.

٢. تفصيله: أن رواية أحاديث فضائل الأعمال الضعيفة إذا تضمنت تقديراً وتحديداً: مثل صلاة في وقت معين بقراءة معينة أو على صفة معينة لم يجز ذلك؛ لأن استحباب هذا الوصف المعين لم يثبت بدليل شرعي، بخلاف ما للوروي فيه تقدير الثواب فلا يضر بثبوته ولا عدم ثبوته... ثم قال: فالحاصل: أن هذا الباب يروى ويعمل به في الترغيب والترهيب، لا في الاستحباب، ثم اعتقاد موجه وهو مقادير الثواب والعقاب يتوقف على الدليل الشرعي^٢.

٣. عندما سئل عن يزيد بن معاوية ذكر أن الناس فيه طرفان ووسط^٣.

٤. ذكر أن الناس في مسألة التحسين والتقيح على ثلاثة أقوال: طرفان ووسط^٤.

٥. لما سئل عن الزهد وتصفية القلب ورياضة النفس هل توجب حصول العلم؟ فأجاب أن الناس في هذا الباب على ثلاثة أقسام طرفان ووسط. فقوم يزعمون أن مجرد الزهد وتصفية القلب ورياضة النفس توجب حصول العلم بلا سبب آخر. وقوم يقولون: لا أثر لذلك، بل الموجب للعلم العلم بالأدلة الشرعية أو العقلية. وأما الوسط: فهو أن ذلك من أعظم الأسباب معاونة على نيل العلم؛ بل هو شرط في حصول كثير من العلم وليس هو وحده كافياً؛ بل لا بد من أمر آخر: إما العلم بالدليل فيما لا يعلم إلا به وإما التصور الصحيح لطرفي القضية في العلوم الضرورية^٥.

٦. ما تقدم ذكره عن ابن تيمية أن الناس تجاه استيعاب نصوص الشريعة لأحكام أفعال العباد طرفان ووسط^٦.

٧. توسطه في الأخذ بالمصالح المرسلة والاحتجاج بها، كما تقدم.

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢١/٤١-١٤٢.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٨/٦٥-٦٨.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٤/٤٨١.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/٤٣١.

٥ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٣/٢٢٢.

٦ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩/٢٨٠. منهاج السنة ٦/٤١١. الاستقامة ٦/١. درء التعارض بين العقل

والنقل ٧/٣٣٥. وانظر في اطراد هذه القاعدة عنده: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٤/٤٨١، ٨/٤٣١، ٨/

٢٠٣، ١٨/١٤٧، ١٩/١٤٩.

٨. توسطه في الجمع بين النظر إلى الكليات والنظر إلى الجزئيات، كما سبق.
- هذا، ومن الأمثلة التطبيقية التي تدل على وسطيته واعتداله وإنصافه رحمه الله ما يلي:
١. أنه سئل عن لمس النساء هل ينقض الوضوء أم لا؟ فأجاب: أن نقض الوضوء بلمس النساء للفقهاء فيه ثلاثة أقوال: طرفان ووسط. أضعفها: أن اللمس ينقض وإن لم يكن لشهوة، إذا كان الملموس مظنة للشهوة. القول الثاني: أن اللمس لا ينقض بحال وإن كان لشهوة. القول الثالث: أن اللمس إن كان لشهوة نقض وإلا فلا. قال: وليس في المسألة قول متوجه إلا هذا القول أو الذي قبله!
٢. لما سئل عن البسملة هل هي آية من القرآن؟ أجاب: أن الأقوال في كونها من القرآن ثلاثة: طرفان ووسط. الطرف الأول: قول من يقول إنها ليست من القرآن إلا في سورة النمل. والطرف المقابل له: قول من يقول: إنها من كل سورة آية أو بعض آية. والقول الوسط: أنها من القرآن حيث كتبت، وأنها مع ذلك ليست من السور، بل كتبت آية في أول كل سورة ٢.
٣. ذكر أن الناس في محل القنوت طرفان ووسط: منهم من لا يرى القنوت إلا قبل الركوع، ومنهم من لا يراه إلا بعده. والوسط: جواز كلا الأمرين، لمجيء السنة الصحيحة بهما ٢.
٤. بين أن العلماء في حكم قنوت الفجر على ثلاثة أقوال: منهم من قال: إنه منسوخ. ومنهم من قال: بل القنوت سنة راتبة. وتوسط آخرون فقالوا: قد ثبت أن النبي ﷺ قنت للنوازل ٤.
٥. لما سئل عن القراءة خلف الإمام؟ فأجاب: أن للعلماء فيها ثلاثة أقوال: طرفان ووسط: فأحد الطرفين أنه لا يقرأ خلف الإمام بحال، سواء في ذلك صلاة السر والجمهور. والثاني: أنه يقرأ خلف الإمام بكل حال. حتى يوجب قراءة الفاتحة وإن سمع الإمام. والثالث: أنه إذا سمع قراءة الإمام أنصت ولم يقرأ؛ فيؤمر بالقراءة في صلاة السر، وفي حال سككات الإمام في صلاة الجهر والبعيد الذي لا يسمع الإمام. وأما القريب الذي يسمع قراءة الإمام

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢١ / ٢٢٢ - ٢٣٣.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٢ / ٤٣٣.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٣ / ١٠٠.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٠٠ - ١٠٢.

فيؤمر بالإنصات لقراءة إمامه، إقامة للاستماع مقام التلاوة؛ فإن استماعه لقراءة الإمام خير من قراءته، وإذا لم يسمع قراءته قرأ لنفسه، فإن قراءته خير من سكوته، فالاستماع لقراءة الإمام أفضل من القراءة، والقراءة أفضل من السكوت!

القاعدة السادسة: نبذ التقليد والتعصب المذهبي

سعى ابن تيمية للدعوة إلى تحرير العقول من قيود التعصب المذهبي، والعودة بها إلى الفقه في دين الله معتمدا على ما نقله سلف الأمة، وكان الدافع لهذا الاتجاه هو ما كان يموج في عصره من التعصب الممقوت الكامن في بعض متبعي المذاهب، ولما رأى ابن تيمية هذا أدرك أهمية الموقف وخطورته ودعا إلى العودة بعصره إلى مدرسة السلف، ومنهجهم في التفقه^١.

ويقرر ابن تيمية أن التقليد الذي حرّمه الله ورسوله ﷺ هو: أن يتبع غير الرسول ﷺ فيما خالف فيه الرسول ﷺ، وهذا حرام باتفاق المسلمين على كل أحد، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والرسول ﷺ طاعته فرض على كل أحد من الخاصة والعامة في كل وقت وكل مكان،... ورد النص بمجرد عمل بعض العلماء بخلافه فهذا باطل عند جماهير العلماء^٢. أما تقليد العاجز عن الاستدلال للعالم فيجوز عند جمهور العلماء^٣. وإذا نزلت بالمسلم نازلة فإنه يستفتي من اعتقد أنه يفتيه بشرع الله^٤.

ولا يجب على أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه من العلماء في كل ما يقول، ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول ﷺ في كل ما يوجبه ويخبر به بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ، واتباع شخص لمذهب شخص بعينه لعجزه عن معرفة الشرع من غير جهته إنما هو مما يسوغ له، ليس هو مما يجب على كل أحد إذا أمكنه معرفة الشرع بغير ذلك الطريق، بل كل أحد عليه أن يتقي الله ما استطاع، ويطلب علم ما أمر الله به ورسوله ﷺ، فيفعل المأمور ويترك المحذور^٥.

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٣ / ٢٦٥، ٣٢٧.

٢ سعود العطيّشان، منهج ابن تيمية / ٦٨ - ٦٩.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ٢٦٠ - ٢٨٠.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٩ / ٢٦٠، منهاج السنة النبوية ٢ / ٢٤٤، ابن تيمية، الجواب الصحيح ٣ / ٧٢.

٥ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٢٠٨.

٦ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٢٠٩.

ويؤكد هذه القاعدة بأنه ليس لأحد أن يحتج بقول أحد في مسائل النزاع، وإنما الحجة النص والإجماع. ودليل مستنبط من ذلك تقرر مقدماته بالأدلة الشرعية لا بأقوال بعض العلماء، فإن أقوال العلماء يحتج لها بالأدلة الشرعية. لا يحتج بها على الأدلة الشرعية. ومن تربي على مذهب قد تعودته واعتقد ما فيه وهو لا يحسن الأدلة الشرعية وتنازع العلماء لا يفرق بين ما جاء عن الرسول ﷺ وتلقته الأمة بالقبول بحيث يجب الإيمان به وبين ما قاله بعض العلماء، ويتعسر أو يتعذر إقامة الحجة عليه. ومن كان لا يفرق بين هذا وهذا المر يحسن أن يتكلم في العلم بكلام العلماء، وإنما هو من المقلدة الناقلين لأقوال غيرهم!

وهؤلاء ليسوا في الحقيقة فقهاء في الدين، بل هم نقلة لكلام بعض العلماء ومذهبهم، والفقهاء لا يكون إلا بفهم الأدلة الشرعية بأدلتها السمعية الثبوتية من الكتاب والسنة والإجماع نصاً واستنباطاً^٢.

ويقول رحمه الله في لزوم اتباع الحق والانصياع له: وأما أقوال بعض الأئمة كالفقهاء الأربعة وغيرهم، فليس حجة لازمة ولا إجماعاً باتفاق المسلمين، بل قد ثبت عنهم - رضي الله عنهم - أنهم نهوا الناس عن تقليدهم، وأمروا إذا رأوا قولاً في الكتاب والسنة أقوى من قولهم أن يأخذوا بما دل عليه الكتاب والسنة ويدعوا أقوالهم، ولهذا كان الأكابر من أتباع الأئمة الأربعة لا يزالون إذا ظهر لهم دلالة الكتاب أو السنة على ما يخالف قول متبوعهم اتبعوا ذلك... فإذا تنازع المسلمون في مسألة وجب رد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول ﷺ، فأَي القولين دل عليه الكتاب والسنة وجب اتباعه^٣. لكن إن كان مع أحدهما حجة شرعية وجب الانقياد للحجج الشرعية إذا ظهرت، ولا يجوز لأحد أن يرجح قولاً على قول بغير دليل، ولا يتعصب لقول على قول ولا قائل على قائل بغير حجة^٤.

وقال أيضاً في وجوب لزوم الحق، والتحذير من جعل المتبوعين معيار الموالاة والمعاداة؛ ولكن إذا عرف الحق بخلاف قوله لم يجز ترك الحق الذي بعث الله به رسوله ﷺ لقول أحد من الخلق، وذلك هو الشرع المنزل من عند الله، وهو الكتاب والسنة، وهودين الله ورسوله ﷺ، لتكون كلمة الله هي العليا ويكون الدين كله لله، لا يجاهدون على قول عالم ولا شيخ ولا متأول، بل يجاهدون ليعبد الله

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٦ / ٢٠٢.

٢ ابن تيمية، الاستقامة ١ / ٦١.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ١٠ - ١٢.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣٥ / ٢٣٣.

وحده ويكون الدين له^١. ومن نصب شخصا كائنا من كان فوالى وعادى على موافقته في القول والفعل فهو ﴿مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا﴾ [الروم: ٣٢] وإذا تفقه الرجل وتأدب بطريقة قوم من المؤمنين مثل أتباع الأئمة والمشايخ، فليس له أن يجعل قدوته وأصحابه هم المعيار، فيوالي من وافقهم ويعادي من خالفهم، فينبغي للإنسان أن يعود نفسه التفقه بالباطن في قلبه والعمل به فهذا زاجر، وكما أن القلوب تظهر عند المحن. وليس لأحد أن يدعو إلى مقالة أو يعتقدها لكونها قول أصحابه ولا يناجز عليها، بل لأجل أنها مما أمر الله به ورسوله ﷺ، أو أخبر الله به ورسوله ﷺ، لكون ذلك طاعة لله ورسوله ﷺ، وينبغي للداعي أن يقدم ما استدلوا به من القرآن؛ فإنه نور وهدى، ثم يجعل إمام الأئمة رسول الله ﷺ ثم كلام الأئمة^٢.

ويؤكد تلميذه الذهبي اتباعه للحق وعدم تعصبه إذ يقول: وله باع طويل في معرفة مذاهب الصحابة رضي الله عنهم والتابعين، وقل أن يتكلم في مسألة إلا ويذكر فيها مذاهب الأربعة، وقد خالف الأربعة في مسائل معروفة، وصفح فيها واحتج لها بالكتاب والسنة، وله الآن عدة سنين لا يفتي بمذهب معين بل بما قام عليه الدليل عنده، ولقد نصر السنة المحضة والطريقة السلفية واحتج لها ببراهين ومقدمات وأمور لم يسبق إليها، وأطلق عبارات أحجم عنها الأولون والآخرون وهابوا وجسر هو عليها، حتى قام عليه خلق من علماء مصر والشام قياما لا مزيد عليه وبدعوه وناظروه وكابروه وهو ثابت لا يدهن ولا يحابي، بل يقول الحق المر الذي أداه إليه اجتهاده وحدة ذهنه وسعة دائرته في السنن والأقوال، مع ما اشتهر عنه من الورع وكمال الفكرة وسرعة الإدراك والخوف من الله والتعظيم لحرمان الله^٣.

ومع تحذير ابن تيمية من التقليد المذموم والتعصب المقيت، ومع خوضه في مسائل مختلف فيها بين العلماء، فإن علماء الأمة هم موضع احترامه وتقديره مهما بلغ الخلاف وعظم الخطأ، بل يعتذر لهم عن ذلك، ويوجه أقوالهم إجلالا وتقديرا لهم، كما أنه اعتذر لما صدر من العلماء مما خالف النصوص الشرعية أو دلالاتها، وبين أسباب هذه المخالفة، وقد توج ذلك بكتابه رفع الملام عن الأئمة الأعلام^٤. حيث يوضح فيه أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولا عاما يتعمد مخالفة

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣٥ / ٣٦٧.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٨ - ٩.

٣ ابن عبد الهادي، العقود الدرية / ١٢٢ - ١٣٣.

٤ سعود العطيشان، منهج ابن تيمية / ٣١٦ - ٣١٧.

رسول الله ﷺ في شيء من سنته، دقيق ولا جليل، فإنهم متفقون اتفاقاً يقينياً على وجوب اتباع الرسول ﷺ، وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ، ولكن إذا وجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه فلا بد له من عذر في تركه وأفاض في ذكر تلك الأعذار والأسباب بما لا مزيد عليه!

ومن كلامه في توقيير وتقدير الأئمة قوله: نعوذ بالله سبحانه مما يفضي إلى الوقعة في أعراض الأئمة أو انتقاص بأحد منهم، أو عدم المعرفة بمقاديرهم وفضلهم، أو محادتهم وترك محبتهم وموالاتهم، ونرجو من الله سبحانه أن نكون ممن يحبهم ويواليهم، ويعرف من حقوقهم وفضلهم ما لا يعرفه أكثر الأتباع، وأن يكون نصيبنا من ذلك أوفر نصيب وأعظم حظ ولا حول ولا قوة إلا بالله، لكن دين الإسلام إنما يتم بأمرين:

أحدهما: معرفة فضل الأئمة وحقوقهم ومقاديرهم، وترك كل ما يجر إلى ثلهمهم.

والثاني: النصيحة لله سبحانه وكتابه ولرسوله ﷺ ولأئمة المسلمين وعامتهم، وإيابة ما أنزل الله سبحانه من البيئات والهدى^٢.

ونبه رحمه الله إلى أنه ليس لأحد أن يتبع زلات العلماء، كما ليس له أن يتكلم في أهل العلم والإيمان إلا بما هم له أهل، فإن الله تعالى عفا للمؤمنين عما أخطأوا... ومن عدل عن هذه الطريق فقد عدل عن اتباع الحجة إلى اتباع الهوى في التقليد، وآذى المؤمنين بغير ما اكتسبوا فهو من الظالمين، ومن عظم حرمان الله وأحسن إلى عباد الله كان من أولياء الله المتقين^٣.

ومن الأمثلة على محاربة ابن تيمية للتعصب المذهبي أنه رحمه الله قد نعى وشنع على الذين يختارون بعض أقوال مذهبهم ويجعلونها شعاراً يوالون ويعادون عليه، حيث يقول: ليس لأحد أن يتخذ قول بعض العلماء شعاراً يوجب اتباعه وينهى عن غيره مما جاءت به السنة، بل كل ما جاءت به السنة فهو واسع: مثل الأذان والإقامة... فمن شفع الإقامة فقد أحسن، ومن أفردها فقد أحسن، ومن أوجب هذا دون هذا فهو مخطئ ضال، ومن والى من يفعل هذا دون هذا بمجرد ذلك فهو مخطئ ضال، وبلاد الشرق من أسباب تسليط الله التتر عليها كثرة التفرق والفتن بينهم في

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠ / ٢٢٢.

٢ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٦ / ٧٧.

٣ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٤ / ٤٦٥.

المذاهب وغيرها. حتى تجد المنتسب إلى الشافعي يتعصب لمذهبه على مذهب أبي حنيفة حتى يخرج عن الدين، والمنتسب إلى أبي حنيفة يتعصب لمذهبه على مذهب الشافعي وغيره حتى يخرج عن الدين، والمنتسب إلى أحمد يتعصب لمذهبه على مذهب هذا أو هذا. وفي المغرب تجد المنتسب إلى مالك يتعصب لمذهبه على هذا أو هذا. وكل هذا من التفرق والاختلاف الذي نهى الله ورسوله ﷺ عنه. وكل هؤلاء المتعصبين بالباطل المتبعين الظن وما تهوى الأنفس المتبعين لأهوائهم بغير هدى من الله مستحقون للذم والعقاب... فإن الاعتصام بالجماعة والائتلاف من أصول الدين، والفرع المتنازع فيه من الفروع الخفية فكيف يقدر في الأصل بحفظ الفرع!

وكذلك ذمه الذين يتنازعون في صفات العبادات الظاهرة التي حصل فيها تنازع بين الأمة في الرواية والرأي؛ مثل الأذان، والجهر بالبسملة، والقنوت في الفجر، والتسليم في الصلاة، ورفع الأيدي فيها، ووضع الأكل فوق الأكل، ومثل التمتع والإفراد في الحج، ونحو ذلك. فإن التنازع في هذه العبادات الظاهرة والشعائر أوجب أنواعا من الفساد الذي يكرهه الله ورسوله ﷺ وعباده المؤمنون، وأورث التفرق والاختلاف المخالف للائتلاف، حتى يصير بعضهم يبغض بعضا وبعاديه، ويحب بعضا ويواليه على غير ذات الله، وحتى يفضي الأمر ببعضهم إلى الطعن واللعن والهمز واللمز، وبعضهم إلى الاقتتال بالأيدي والسلاح، وبعضهم إلى المهاجرة والمقاطعة حتى لا يصلي بعضهم خلف بعض، وهذا كله من أعظم الأمور التي حرمها الله ورسوله ﷺ والائتلاف من أعظم الأمور التي أوجبها الله ورسوله ﷺ. فيجب على المسلم أن يراعي القواعد الكلية التي فيها الاعتصام بالسنة والجماعة لا سيما في مثل صلاة الجماعة^١.

القاعدة السابعة: الاستعانة بالله

قال ابن القيم: ينبغي للمفتي الموفق إذا نزلت به المسألة أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي الحالي لا العلمي المجرد إلى ملهم الصواب، ومعلم الخير، وهادي القلوب، أن يلهمه الصواب ويفتح له طريق السداد ويبدله على حكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة، فتمت قرع هذا الباب فقد قرع باب التوفيق. وما أجد من أمل فضل ربه أن لا يحرمه إياه، فإذا وجد من قلبه هذه الهمة فهي طلائع

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٢/٢٥٣ - ٢٤٥، وانظر: ٢٢/٦٦ - ٦٧.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٢/٣٥٦ - ٣٥٨.

٣ ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٢/٦٧ - ٢٤ / ١٨٨ - ١٩٩.

بشرى التوفيق، فعليه أن يوجه وجهه ويحدق نظره إلى منبع الهدى ومعدن الصواب ومطلع الرشد. وهو النصوص من القرآن والسنة وآثار الصحابة، فيستفرغ وسعته في تعرف حكم تلك النازلة منها. فإن ظفر بذلك أخبر به. وإن اشتبه عليه بادر إلى التوبة والاستغفار والإكثار من ذكر الله. فإن العلم نور الله يقذفه في قلب عبده، والهوى والمعصية رياح عاصفة تطفيء ذلك النور أو تكاد. ولا بد أن تضعفه.

وشهدت شيخ الإسلام قدس الله روحه إذا أعيته المسائل واستصعبت عليه فرمها إلى التوبة والاستغفار والاستغائة بالله، واللجأ إليه واستنزال الصواب من عنده، والاستفتاح من خزائن رحمته فقلما يلبث المدد الإلهي أن يتتابع عليه مداً، وتزلف الفتوحات الإلهية إليه بأيتهن يبدأ. وحقيق بالمفتي أن يكثر الدعاء بالحديث الصحيح؛ (اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم)^٢. وكان شيخنا كثير الدعاء بذلك، وكان إذا اشكلت عليه المسائل يقول: يا معلم إبراهيم علمني، ويكثر الاستعانة بذلك^٣.

ومما يدل على التزام ابن تيمية ذلك وتطبيقه له قوله:

١. إنه ليقف خاطري في المسألة والشيء أو الحالة التي تشكل علي فأستغفر الله تعالى ألف مرة أو أكثر أو أقل حتى ينشرح الصدر وينحل إشكال ما أشكل. قال: وأكون إذا ذاك في السوق أو المسجد أو الدرب أو المدرسة لا يمعني ذلك من الذكر والاستغفار إلى أن أنال مطلوبي^٤.

٢. ربما طالعت على الآية الواحدة نحو مائة تفسير ثم أسأل الله الفهم وأقول يا معلم آدم وإبراهيم علمني، وكنت أذهب إلى المساجد المهجورة ونحوها وأمرغ وجهي في التراب، وأسأل الله تعالى، وأقول: يا معلم إبراهيم فهمني^٥.

* * *

١ ابن القيم، إعلام الموقعين ٤ / ١٨٧.

٢ مسلم، صحيح مسلم ١ / ٣٤ (ح ٧٧٠).

٣ ابن القيم، إعلام الموقعين ٤ / ٢٨٣.

٤ ابن عبد الهادي، العقود الدرية ١ / ٢١ - ٢٢.

٥ ابن عبد الهادي، العقود الدرية ١ / ٤٢.

الخاتمة

- الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على رسول الله وبعد، فقد توصلت من خلال هذا البحث إلى خلاصة لأهم ما جاء في البحث، ومن أبرز هذه الخلاصة الفوائد المهمة التالية:
- ١- بنى ابن تيمية فتاويه على أصول هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستصحاب، وفتوى الصحابي، والمصالح المرسله، وسد الذرائع، والعرف.
 - ٢- ابن تيمية إمام صاحب ملكة فقهية عميقة، وملكة أصولية متميزة، يشهد لهذا - من خلال البحث - سعة اطلاعه على أقوال الفقهاء ومذاهبهم وأدلتهم، ومقدرته الفريدة في الاستدلال والتعليل والمناقشة والترجيح.
 - ٣- ابن تيمية وإن كان من أعلام المذهب الحنبلي وأئمنته إلا أنه كان لا يتردد في مخالفة مذهبه ومذهب الجمهور، بل ومذهب الأئمة الأربعة، إذا كان الدليل خلاف ما ذهبوا إليه فهو يدور مع الدليل حيث دار.
 - ٤- يعتبر ابن تيمية من العلماء الذين دعوا إلى تفهم مقاصد الشريعة ومحاسنها والبحث عن أسرارها.
 - ٥- من ملامح منهجه في الإفتاء التوسط والنصفه، وعدم التقليد والتعصب الأعمى.
 - ٦- اعتبر ابن تيمية فهم الواقع والعرف قاعدة من قواعد الفتيا، والتزمه تنظيراً وتطبيقاً.
 - ٧- في مؤلفات ابن تيمية ثروة هائلة تمثل مادة علمية غزيرة للذين يهدفون إلى تخريج الفروع على الأصول.
 - ٨- حري أن تتخذ طريقة ابن تيمية في الإفتاء منهجاً في عملية الإفتاء المعاصر، وهو ربطه بين علم الأصول والقواعد الكلية، وبين الفروع الفقهية والأحكام العملية.
 - ٩- تعتبر طريقة ابن تيمية في الإفتاء وبيان الأحكام الشرعية للمستفتين تجديد الوظيفية المفتين والفقهاء، ومن هذه الملامح والمعالم:
 - أ) اعتبار الكتاب والسنة أساس الإفتاء والاجتهاد.
 - ب) ضرورة مراعاة ترتيب الأدلة عند الاستدلال.
 - ت) شمول نصوص الكتاب والسنة بمقاصدها ودلالاتها لأحكام الدين أصوله وفروعه. ث) صحيح المنقول لا يعارض صريح المعقول والقياس الصحيح.
 - ج) اتباع فهم السلف الصالح لنصوص الكتاب والسنة.



ح) ربط الكليات بالجزئيات والأصول بالفروع.

خ) مراعاة مقاصد الشريعة وجلب المصالح ودرء المفساد.

د) مراعاة التيسير ورفع الحرج.

ذ) فقه الواقع ومراعاة العرف.

ر) الاعتدال والوسطية والنصفة.

ز) نبذ التقليد والتعصب الأعمى.

١٠- هذه الدراسة تمثل نموذجا لتخريج الأصول من الفروع، وتخريج الفروع على الأصول، عند شيخ

الإسلام ابن تيمية.

١١- تبرز هذه الدراسة التلازم والترابط بين الفروع والأصول، وجريها وفق وزان معتدل ومسار متزن،

بحيث لا يتخللها اعوجاج ولا تضارب.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

* * *



فهرس المرجع

- ١- أحمد موافي، تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ط٤، دار ابن الجوزي السعودية، ١٤٢٦هـ.
- ٢- أحمد اللهيبي، أحمد محمد، تجديد الدين لدى الاتجاه العقلائي الإسلامي المعاصر، ط١، مجلة البيان، السعودية، ١٤٣٢هـ.
- ٣- أحمد الحلبي، أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ط١، كتاب الأمة، قطر، ١٩٩٧م.
- ٤- إبراهيم عقيلي، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ١٩٩٤م.
- ٥- البزار، عمر بن علي، الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٦م.
- ٦- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري بشرحه فتح الباري، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.
- ٧- البناني، حاشية البناني على جمع الجوامع بشرح الجلال محمد بن أحمد المحلي، دار الفكر للطباعة والنشر.
- ٨- آل تيمية، أبو البركات عبد السلام بن عبد الله وعبد الحليم بن عبد السلام وشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم، المسودة في أصول الفقه، مطبعة المدني، القاهرة.
- ٩- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٨م.
- ١٠- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، فقه الكتاب والسنة ورفع الحرج عن الأمة، تحقيق فريد الهنداوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م.
- ١١- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق محمد حامد الفقي، ط١، إدارة ترجمان السنة، باكستان، ١٩٨٢م.
- ١٢- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط١ مؤسسة قرطبة، مصر، ١٩٨٦م.
- ١٣- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الاستقامة، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط٢، مؤسسة قرطبة، مصر.
- ١٤- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن

محمد العاصمي النجدي وابنه محمد، ط ١، ١٣٩٨هـ.

١٥- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، ط ٣، إدارة ترجمان السنة، لاهور باكستان، ١٩٧٦م.

١٦- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ط ١، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ١٣٩١هـ.

١٧- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، مطابع المجد.

١٨- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط ١، جامعة الإمام محمد ابن سعود، السعودية، ١٩٧٩م.

١٩- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، اختارها علاء الدين علي البعلي، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٠م.

٢٠- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق محمد الحلواني ومحمد شوردي، ط ١، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٧م.

٢١- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ١٣٨٩هـ.

٢٢- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، قاعدة في الاستحسان، تعليق محمد عزيز شمس، ط ١، دار علم الفوائد، السعودية، ١٤١٩هـ.

٢٣- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء، تحقيق عبد العزيز الخليفة، ط ١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٧م.

٢٤- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الكتاب العربي.

٢٥- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان الدليل على بطلان التحليل، تحقيق د. فيحان المطيري، ط ٢، مكتبة أضواء النهار، السعودية، ١٩٩٦م.

٢٦- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، جامع المسائل، تحقيق محمد عزيز شمس، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، ط ١، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، السعودية، ١٤٢٢هـ.

٢٧- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة أبو عيسى، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ط ٢، ١٩٧٥م.

- ٢٨- الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، ط١، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٠٥.
- ٢٩- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الغياثي غياث الأمم من التياث الظلم، ط١، ١٤٠٢هـ.
- ٣٠- الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، ط٣، دار الوفاء، ١٩٩٢م.
- ٣١- ابن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط٢، الرسالة، بيروت، ١٩٩٩م.
- ٣٢- الدهلوي، أحمد المعروف بشاه ولي الله بن عبد الرحيم، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، دار النفائس، بيروت، ط٢، ١٩٧٨م.
- ٣٣- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، ط١، دار الكتاب العربي، ١٩٨٧م.
- ٣٤- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، ط١، نشر، وتوزيع محمد علي السيد، حمص، ١٩٦٠م.
- ٣٥- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية.
- ٣٦- أبو زهرة، محمد، ابن تيمية حياته وعصره - آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة.
- ٣٧- أبو زهرة، محمد، الشافعي حياته وعصره - آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة.
- ٣٨- سعود العطيشان، سعود صالح، منهج ابن تيمية في الفقه، ط١، مكتبة العبيكان، السعودية، ١٤٢٠هـ.
- ٣٩- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، شرح الشيخ عبد الله دراز، ط٢، المكتبة التجارية، مصر، ١٩٧٥م.
- ٤٠- صالح آل منصور، صالح بن عبد العزيز، أصول الفقه وابن تيمية، ط٢، ١٩٨٥م.
- ٤١- عامر سعيد الزبياري مباحث في أحكام الفتوى، دار ابن حزم - بيروت ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ٤٢- عبد المجيد محمد السوسو، ضوابط الفتوى في القضايا المعاصرة، المكتبة المصورة.
- ٤٣- عبد الكريم عبد الحميد الخلف، قواعد الفتوى الشرعية وضوابط التيسير فيها، مكتبة الفقه وأصوله المصورة.
- ٤٤- عبد الحي عزب عبد العال، الفتوى وأحكامها، مكتبة الفقه وأصوله المصورة.
- ٤٥- عبد الله آل مغيرة، عبد الله بن سعد، دلالات الألفاظ عند شيخ الإسلام ابن تيمية جمعاً وتوثيقاً ودراسة، ط١، دار كنوز إشبيلية، السعودية، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

- ٤٦- عبد الرحمن الأمير، عبد الرحمن بن عبد الله بن محمد، حصول المأمول من كلام شيخ الإسلام في علم الأصول، ط١، دار الوطن، السعودية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.
- ٤٧- عايض الحارثي، عايض بن فدغوش بن جزاء، اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية من أول كتاب الطهارة إلى آخر أحكام السجود، ط١، كنوز إشبيلية، السعودية، ١٤٣٠هـ.
- ٤٨- ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن قدامة المقدسي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، دار الكاتب العربي- بيروت، تحقيق محمد حامد الفقي.
- ٤٩- علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩١م.
- ٥٠- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، المستصطفى من علم الأصول، تحقيق وتعليق د. محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
- ٥١- أبو الفضل، عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم، التجديد والمجددون في أصول الفقه ط٢، المكتبة الإسلامية، مصر، ٢٠٠٤م.
- ٥٢- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- ٥٣- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط.
- ٥٤- القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.
- ٥٥- ابن القيم، بدائع الفوائد، ط١، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
- ٥٦- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٩٦٨م.
- ٥٧- ابن القيم، محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، دار الكتب العربي، بيروت.
- ٥٨- ابن اللحام، علي بن عباس البعلي، القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢م.
- ٥٩- محمد منصور، محمد خالد، تجديد علم أصول الفقه وملامحه عند ابن تيمية، ضمن بحوث فقهية وأصولية معاصرة، ط١، دار عمان، الأردن، ٢٠١٠م.

- ٦٠- مسفر القحطاني، المقاصد الشرعية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، عدد ٣٦، السعودية، ١٩٩٨م، ص١٣٦-١٧٥.
- ٦١- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ١٩٨٠م.
- ٦٢- ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري لسان العرب، ط١، دار صادر - بيروت.
- ٦٣- محمد سليمان الأشقر، الفتيا ومناهج الإفتاء، ط١، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.
- ٦٤- ناصر الميمان، القواعد والضوابط الأصولية عند ابن تيمية في كتاب الطهارة والصلاة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٩٩٦م.
- ٦٥- هنري لاوست، شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية، ترجمة وإعداد محمد عبد العظيم علي، دار الدعوة، القاهرة، ١٩٩٧م.
- ٦٦- يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار الصميعي، السعودية، ط٢، ٢٣٠٢هـ-٢٠١٢م.

* * *





الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري في المملكة العربية السعودية دراسة مقارنة

د. خالد خليل الظاهر

قسم السياسة الشرعية - المعهد العالي للقضاء

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري في المملكة العربية السعودية دراسة مقارنة

د. خالد خليل الظاهر

قسم السياسة الشرعية – المعهد العالي للقضاء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

يعد الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري من الأفكار الرئيسية التي يتسم بها القانون العام، وتقوم فكرة الاختصاص على أساس صدور القرار الإداري من الشخص المختص قانوناً بإصداره، طبقاً لمبدأ التخصص. لأن لكل موظف عام يخوله الشرع أو النظام حق ممارسة أعمال معينة على سبيل التحديد، ووفقاً لعناصر الاختصاص الشخصية والموضوعية والمكانية والزمانية، وترتبط قواعد الاختصاص بالنظام العام، فلا يجوز الاتفاق على مخالفتها، ولا يجوز أن يصدر القرار الإداري عن غير صاحب الاختصاص. ويأتي اتخاذ، للتعبير عن الجانب المنهجي في اتخاذ القرار، وهو عملية اختيار أو صناعة الخيار الذي يكون ملزماً. فوظيفة اتخاذ هي تحويل القرارات الوضعية إلى أحكام تكليفية.



مقدمة:

الحمد لله الذي أكمل لنا الدين وأتم علينا النعمة، ورضي لنا الإسلام ديناً، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

تتمثل الأعمال القانونية التي تصدر عن الإدارة العامة بقصد ترتيب آثار قانونية معينة عليها، في نوعين هي: الأول: وهي الأعمال الإدارية القانونية التي تطبق عليها قواعد القانون العام، وتدخل المنازعات الناشئة عنها في اختصاص القضاء الإداري. وتتجسد في الأعمال التي تصدرها الإدارة بصفتها سلطة إدارية عامة تتمتع بحقوق وامتيازات معينة، وتباشرها الإدارة بإرادتها المنفردة وتصدر من جانبها فقط وهي القرارات الإدارية، وأعمال أخرى تشترك معها إرادة آخرين في إصدارها وهي العقود الإدارية.

والنوع الثاني: يتمثل في الأعمال القانونية التي تتخذها الإدارة بصفتها شخصاً معنوياً عادياً، وتخضع لأحكام القانون الخاص مثل العقود الخاصة التي تعقدتها الإدارة.

ويعد الاختصاص من الأفكار الرئيسية التي يتسم بها القانون العام، وتقوم فكرة الاختصاص على أساس صدور القرار الإداري من الشخص المختص بإصداره شرعاً ونظاماً، وفقاً لمبدأ التخصص، ويأتي اتخاذ التعبير عن الجانب المنهجي في اتخاذ القرار، وهو عملية اختيار أو صناعة الخيار الذي يكون ملزماً، وكل تصرف أو فعل في حقيقة عملية اختيار، والأفضل ليس متاحاً دائماً، لذا اقتضت حكمة الله عز وجل أن لا يلزم الناس إلا بما يستطيعون لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ سورة البقرة ٢٨٦، فعلى الموظف بذل الجهد لتمييز الخيار الصحيح من الخيار الفاسد.

ويقوم الموظف المختص وفقاً لوظيفته التي عهد بها المنظم إليه ليباشرها في الحدود المرسومة لها، فإذا تجاوزها كان تصرفه باطلاً. ويقوم الموظف المختص بتوظيف المعلومات في اتخاذ القرار توظيفاً بأشكال مختلفة، وقد يكون علامة لسبب يتخذ بموجبه القرار، وقد يكون علامة لصحة القرار أو فسادها أو شرطاً فيه، أو مانعاً منه، وهذه العلامات جميعها عبارة عن معلومات تصف وظائف كل مفردة من مفردات اتخاذ القرار الإداري.

ولأهمية أعمال الإدارة العامة كمنظمة وهي تحكم بالنظام الإداري، وتمثل مجموعة من الأنشطة والوظائف التي يقصد بها تحقيق هدف أو أهداف محددة، ومن أهم

هذه الأعمال التي تمارسها الإدارة العامة، هو اتخاذ القرار الإداري الذي يمثل جوهر وأساس الأعمال الإدارية القانونية طبقاً لمبدأ التخصص، لأن لكل موظف يخوله النظام حق ممارسة أعمال معينة على سبيل التحديد. لذا تأتي هذه الدراسة للاختصاص في اتخاذ القرار الإداري في المملكة العربية السعودية .دراسة مقارنة -؛ كأحد الوظائف التي تمارسها الإدارة وهي تقوم بنشاطاتها في سبيل تحقيق أهدافها. وتصدر عن الإدارة بإرادتها المنفردة بما لها من سلطة يمنحها النظام لتحقيق هدف أو أهداف معينة تحقيقاً للمصلحة العامة.

أهمية الدراسة وأهدافها:

أهمية الدراسة:

إن أساس السياسة الشرعية في الإسلام هي إعطاء ولاة الأمر نوعاً من الحرية لاتخاذ القرار في مستجدات الحياة، حيث لم يرد نص شرعي عليه، وبذلك فلا يكون صادماً لأحكام الشريعة الإسلامية.

وتأتي أهمية هذا الموضوع كون القرار الإداري أحد وسائل الإدارة الفعالة للتعبير عن إرادتها، والقيام بأعمالها، وتحقيق أهدافها.

كما تظهر أهمية الدراسة أن ثمة حاجة ملحة في المجتمع الإسلامي لتأصيل فلسفة وروح السياسة الشرعية لبيان عناصر الاختصاص في القرار الإداري. فقد ورد في الإجماع^(١). إن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله فيه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٣٦).

وبما أن الاختصاص في القرار الإداري هو القدرة أو المكنة التي يخولها الشرع أو النظام إلى فرد أو مجموعة لاتخاذ القرار الإداري بما يحقق المصلحة العامة. فإن أهمية الموضوع تكمن في تلبية الحاجة إلى معرفة الاختصاص كعنصر في اتخاذ القرار الإداري

(١) القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي، الفروق أنوار البروق في أنواع الفروق ضبطه وصححه خليل المنصور، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٨هـ. ١٩٩٨م. ٢/١٤٨، ١٤٩.

ومعرفة الأداء والتطبيق في ذلك . دراسة مقارنة، وهذا ما دفعني لتناول الموضوع ولتأصيله في الفقه الإسلامي.

أهداف الدراسة:

تستهدف الدراسة استخلاص القواعد العامة النظامية والشرعية التي تمكن المسئول في أي مستوى إداري من ممارسة اختصاصه الوظيفي وفق المنهج الشرعي والنظامي، ووفقاً للضوابط والاعتبارات والمقاصد التي يهدف المختص باتخاذ القرار الإداري لتحقيقها وهي المصلحة العامة، وتحديد الأسس والمبادئ التي يقوم عليها متخذ القرار برد الفروع إلى أصولها، وبيان الحلول والمخارج حيثما يستلزم الأمر ذلك من خلال سبر الأصول الشرعية وموقف الفقه الإسلامي من عنصر الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري.

مشكلة الدراسة وتساؤلاتها:

مشكلة الدراسة:

تظهر مشكلة الدراسة في تحديد الاختصاص أصلاً في اتخاذ القرار الإداري، وتطلب من المسئول الإداري أن يمارس عمله في حدود اختصاصه المخول له شرعاً أو نظاماً، فإذا صدرت قراراته في حدود هذا الاختصاص كانت مشروعة، وأما إذا صدرت منه قرارات خارج حدود اختصاصه فإنها تكون باطلة، بسبب عدم الاختصاص، لذا يتطلب تحديد مشكلة الدراسة المتمثلة في القدرة أو المكنة الشرعية أو النظامية التي يمتلكها الموظف العام أو السلطة الإدارية و التي تخوله حق اتخاذ القرار الإداري من عدمه. وانه توجد ممارسات إدارية كثيرة خارج نطاق الاختصاص وقد أدى ذلك إلى اختلال في المراكز القانونية، لذا فلا بد لكل متخذ قرار أن يعرف حدود اختصاصه الوظيفي ومسألة القرار ومحلّه، وتصور معرفة أسبابه وشروطه ومواقعه، وما إذا كان صحيحاً أو فاسداً. ويتم استقراء الاحتمالات الممكنة للتصرف وفق القدرات والإمكانات الموجودة لاتخاذ القرار وحسب الموقف. ولا بد من إمكانية أداء القرار وتطبيقه أي أن يكون له إحداث أثر شرعي أو نظامي. لذا يتطلب تحديد مشكلة الدراسة المتمثلة في القدرة أو المكنة الشرعية أو النظامية التي يمتلكها الموظف العام أو السلطة الإدارية و التي تخوله حق اتخاذ القرار الإداري من عدمه.

التساؤلات:

تتمثل التساؤلات فيما يلي:

- ١- ماهي فكرة الاختصاص في القرار الإداري؟
- ٢- ماهي عناصر الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري؟
- ٣- ماهي طبيعة ومؤهلات ونوعية وخبرات وقدرات الموظف المختص داخل المرفق العام التي يخولها الشرع والنظام لممارسة الاختصاص فيها؟

أسباب اختيار الموضوع:

تتمثل الأسباب التي دفعتني لتناول الموضوع بما يلي:

- ١- عدم تناول الباحثين لقواعد الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري فقهاً ونظاماً.
- ٢- عمل دراسة متخصصة تجمع شتات هذا الموضوع وتأصيله بما يتناسب مع شمولية وأصالة الشريعة الإسلامية، ولأهمية الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري.
- ٣- بيان مرونة الشريعة الإسلامية واستيعابها وتناولها أحكام ما يستجد على الأمة، وبخاصة في مجال الإدارة والنشاط الإداري.
- ٤- إظهار علو ورفعة أحكام الشريعة الإسلامية بما تتضمنه وتنفرد فيه عن الأنظمة المعاصرة.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتحري والاطلاع على قواعد البيانات في المكتبات المعتمدة في المملكة العربية السعودية، لم أجد من تناول موضوع الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري دراسة مقارنة، حيث لم أطلع على أي بحث تناول الموضوع مقارناً بالفقه الإسلامي. وجميع ما تم الاطلاع عليه ممن تناول الاختصاص كركن أو عنصر من عناصر القرار الإداري أو كعيب من عيوب القرار الإداري. ولكن لم يتناولوه في مجال اتخاذ القرار الإداري.

وقد وجدت بحثاً واحداً فقط كان بعنوان "الاختصاص في إصدار القرارات الإدارية في الفقه والنظام للطالب علي بن إبراهيم بن أحمد بن صبح الشهراني، وكان لنيل درجة الماجستير في المعهد العالي للقضاء قسم السياسة الشرعية. لعام ١٤١٥هـ. ١٩٩٥م. إلا أنه يفتقر كلياً إلى معنى المقارنة بالفقه الإسلامي ولكنه كان دراسة نظامية بحثة دون

مقارنة. وحيث أنه قسم الموضوع إلى ثلاثة فصول تناول في الأول . عناصر الاختصاص وتكلم في الفصل الثاني عن التفويض والحلول في الاختصاص الإداري. وبين في الفصل الثالث صور مخالفة قواعد الاختصاص وآثارها. ويعني ذلك أنه تكلم عن عناصر الاختصاص وعيب الاختصاص في القرار الإداري، بينما سوف نتناوله في هذه الدراسة هو الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري دراسة تأصيلية مقارنة في الفقه الإسلامي وذلك من خلال بيان الاختصاص في النظام والاختصاص في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بكل ما تعني ذلك ونسأله التوفيق.

منهج الدراسة:

تلتزم الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، وذلك من خلال التأصيل والتركيب والاستخلاص، ومن خلال المبدأ الكلي ليكون الحكم على الجزئيات، وذلك بالاستناد إلى المراجع التقليدية والحديثة ومحاولة بذل الجهد لفهم أحكام نصوص الشرع والنظام ومعانيها بما يمكن من التوظيف السليم لها في إطار الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري: دراسة مقارنة.

هيكلية الدراسة:

انطلاقاً من ذلك تم تقسيم الدراسة إلى مقدمة وتمهيد وثلاث مطالب وخاتمة وفهارس البحث وذلك على النحو الآتي: المقدمة: وتشمل أهمية الدراسة وأهدافها ومشكلة الدراسة وتساؤلاتها وأسباب اختيار الموضوع والدراسات السابقة ومنهج وهيكلة الدراسة.

التمهيد: وتضمن التعريف بمصطلحات البحث والألفاظ ذات الصلة.

وستتناول في المطلب الأول الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري في الإسلام.

والمطلب الثاني: عناصر الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري نظاماً وفقهاً.

والمطلب الثالث: طبيعة ومصادر الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري في النظام.

وسوف نختم الدراسة بخاتمة تتضمن أهم الاستنتاجات والتوصيات.

والله ولي التوفيق.

التمهيد:

التعريف بمصطلحات البحث والألفاظ ذات الصلة:

أولاً: تعريف الاختصاص:

تعد فكرة الاختصاص من الأفكار الرئيسية التي يتسم بها القانون العام، وأن القانون هو الذي يحدد الاختصاص لكل عضو إداري وليس له أن يؤدي غيرها، وأن فكرة الاختصاص الإداري هي أساس التنظيم الإداري السليم.

وهي مشروطة لمصلحة كل من الإدارة والأفراد، فبالنسبة للإدارة يستطيع رجل الإدارة بمقتضى فكرة الاختصاص، أن يتفرغ لنوع من الأعمال يجيدها بمضي الزمن، فيتحقق بذلك سرعة ودقة إنجاز الأعمال الإدارية وبالنسبة للأفراد، تعمل فكرة الاختصاص على توزيع العمل وتحديد المسؤولية وسهولة تنسيق وتوجيه الأفراد في أقسام الإدارة المختلفة.

١- الاختصاص لغة:

خصص: خصه بالشيء: أفرد به دون غيره، والتخصيص: ضد التعميم، وهو التفرّد بالشيء مما لا تُشاركه فيه الجملة^(١)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَتَقُوا فِتْنَةَ لَأَنصِيْبِنَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الأَنْفَال: ٢٥).

٢- الاختصاص اصطلاحاً:

والاختصاص هي وظيفة يعهد بها المنظم لجهة معينة لتباشرها في الحدود المرسومة لها، فإذا تجاوزتها كان تصرفها باطلاً^(٢). يلاحظ على هذا التعريف أنه اغفل الأفراد لذا فهو تعريف غير كامل ولا شامل.

ويقول الماوردي: ".. ويكون تمام الولاية معتبراً بأربعة شروط: أحدها: معرفة المولى للمولى بأنه على الصفة التي يجوز أن يولي معها الاختصاص"^(٣). يلاحظ على التعريف أنه أشار إلى الأشخاص واغفل الجهات الإدارية.

(١) الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق، مجموعة من المحققين، القاهرة ب.ت.ب.ط.

(٢) مهنا، محمد فؤاد، رقابة القضاء على الأعمال الإدارية، قضاء الإلغاء، دار النهضة ١٩٧٧م، ص ٢٨١.

(٣) الماوردي، أبو الحسن على، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت ص ٦٣.

ويعرف الاختصاص بأنه، الانفراد بتصرف محدد مشروع^(١). أنه تعريف مقتضب وغير واضح.

وتبعاً لذلك يمكن تعريف الاختصاص: بأنه السلطة أو الصلاحية المخولة شرعاً أو نظاماً لفرد أو لهيئة لإصدار القرارات في الحدود الشخصية و الموضوعية والمكانية والزمانية التي بينها الشرع أو النظام لمتخذ القرار.

ثانياً – الأهلية:

يشترط فيمن يصدر عنه القرار أن يكون أهلاً لذلك، والمراد بأهلية الإنسان للشيء في اللغة هي الصلاحية والجدارة والكفاية لأمر من الأمور، فهو أهل لهذا الأمر^(٢). وتعرف الأهلية في الاصطلاح: بصلاحية الإنسان لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعاً^(٣).

وتنقسم الأهلية إلى أهلية وجوب وأهلية أداء، فالمراد بأهلية الوجوب الكاملة: صلاحية المتخذ لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، صلاحية الشخص للإلزام والالتزام، ويقرب من معنى أهلية الوجوب الكاملة (الذمة)، قال ابن السبكي (ت ٧٧١هـ): قال علماءنا: الذمة معنى مقدر في المكلف قابل للالتزام واللزوم.

وأما أهلية الأداء: فهي صلاحية الإنسان لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعاً^(٤). أي صلاحية الشخص لممارسة الأعمال التي يتوقف اعتبارها الشرعي على العقل، فإذا اكتملت القدرة العقلية على فهم الخطاب، والقدرة الجسمية على العمل به، اكتملت أهلية الأداء، وإذا نقص شيء منهما نقصت أهلية الأداء.

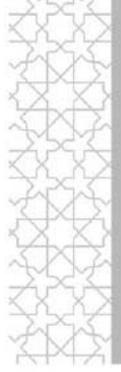
(١) عبد العزيز، فيصل بن محمد بن ناصر، الرقابة القضائية على الاختصاص في القرار الإداري، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية المعهد العالي للقضاء ٤٣١هـ ص ٢٨.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين بن محمد بن مكرم بن منصور، بيروت دار صادر ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م مادة أهل، ٤١/٨٥

إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط المكتبة الإسلامية، اسطنبول (ب.ت) ج ١، ص ٧٢، ط ٢.

(٣) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨م، ص ٢٦ التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه للمؤلف زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٦هـ / ٢٠٢٧.

(٤) السبكي، تاج الدين بن علي عبد الوهاب بن علي، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، ط ١ بيروت دار الكتب العلمية ١٤١١هـ - ١٩٩١م.



وشبه بعض الشراح فكرة الاختصاص في النظام الإداري بفكرة الأهلية في النظام الخاص، لأن الفكرتين تتعلقان بالقدرة على مباشرة تصرف قانوني معين، وذلك رغم اختلاف كل فكرة عن الأخرى من حيث المقصود منها.. فالمقصود من فكرة الاختصاص هو تقسيم العمل على القائمين به مما يحقق المصلحة العامة.. أما القصد من فكرة الأهلية فهو استلزام حد أدنى من الإدراك في من يتولى التصرف لحماية لمصلحته الخاصة..^(١)

فقواعد الاختصاص تقوم على أساس الجمع بين عنصرين أحدهما موضوعي والآخر شخصي ومحورهما هو تحقيق الارتباط بين تصرف معين وشخص معين. أي تحديد عضو الإدارة المختص الذي يحق له إصدار القرارات الإدارية في الزمان والمكان المعينين^(٢).

فالاختصاص إذن هو وظيفة يعهد بها المشرع (المنظم) لفرد أو لجهة معينة لتباشرها في الحدود المرسومة لها، فإذا تجاوزتها كان تصرفها باطلاً، ولئن قابلت كلمة الاختصاص في القانون العام كلمة الأهلية في القانون الخاص وتشابهت قواعدها^(٣)، فإنما يبقى هنالك فرق جوهري بينهما، يتمثل في أن الاختصاص يعني الصلاحية وكذلك التحديد والتقييد وأن الهدف من قواعده هو حماية المنفعة العامة^(٤)، هذا في حين أن الأهلية تعني مجرد الصلاحية وأن الهدف من قواعدها هو حماية الشخص ذاته^(٥)، وهذا حق، فالأهلية إذا كانت وجوب تحقق صلاحية الشخص لاكتساب الحقوق وتحمل الالتزامات ودارت كذلك مع هذا الشخص وجوداً وهدماً، وإذا كانت أهلية الأداء عنت

(١) الحلو، ماجد راغب، القضاء الإداري، ص ١٢٠

(٢) البرزنجي، عصام عبد الوهاب، السلطة التقديرية للإدارة والرقابة القضائية، القاهرة، ١٩٧١، ص ٢٢٠.

(٣) الجرف، طعيمة، رقابة القضاء لأعمال الإدارة، قضاء الإلغاء، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٤٢.. الطماوي، سليمان محمد، نظرية القرارات الإدارية، ص ٢٨٠.

(٤) البرزنجي، عصام عبد الوهاب، العنصر الشخصي للاختصاص في القرار الإداري، مجلة العلوم القانونية، المجلد العاشر، العدد الأول ١٩٩١.

(٥) Georges vedel, les bases constitutionnelles du droit administrative, ١٩٥٤ Fascicule No. ٨. P. ٢١.

صلاحية الشخص لإيقاع التصرفات القانونية على وجه بعينه شرعاً ونظاماً ودارت كذلك مع التمييز وجوداً وعدمياً، كمالاً ونقصاً^(١).

وأن الدافع لتحديد الاختصاص هو العمل على التخصص وتقسيم العمل هو تفرغ رجل الإدارة إلى نوع من الأعمال يجيدها بمضي الزمن فيتحقق سرعة الإنجاز وتحديد المسؤولية وسهولة توجيه الأفراد. وسند الاختصاص دائماً الشرع أو النظام الذي يحدد به إمكانية مباشرة العمل الإداري، وأهلية الإدارة لاتخاذ القرار الإداري. وقواعد الاختصاص من النظام العام، فللقضاء أن يثيرها ويراقبها من تلقاء نفسه في أي مرحلة من مراحل الدعوى.

الثالث: تعريف القرار الإداري:

١- القرار لغة:

لفعل (قرّر) في اللغة استعملات عدة للدلالة على معان منها: إطلاقه بمعنى عزم وقرّر عنده الخير حتى استقر^(٢)، وفي اللغة العربية: يعني القرار ما قر (أي ثبت) عليه الرأي في الحكم في مسألة^(٣). إذا صار الأمر إلى قراره ومستقره إذا تناهى وثبت^(٤)، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ لَنْ تَرِيَنِي وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِيَنِي﴾ (الأعراف: ١٤٣) . وقوله تعالى: ﴿وَنُقِرُّ فِي الْأَزْوَاجِ مَا دَشَأْنُ إِلَيْنَا أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (الحج: ٥).

٢- القرار اصطلاحاً:

إن اصطلاح قرار Decision مشتق من أصل لاتيني، ويعني البت النهائي، والإرادة المحددة لصانع القرار بشأن ما يجب وما لا يجب فعله للوصول إلى موقف معين أو نتيجة محددة ونهائية^(٥). وعندما ينعت القرار بنعت (الإداري) فإنه يصبح دلالة على اتجاه الإدارة إلى أمر ما واستقرارها عليه لإحداث تغيير في الوضع القانوني بإرادتها المنفردة^(٦).

(١) السنهوري، عبدالرزاق، الوجيز في شرح القانون المدني، ج ١، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٤٥ وما بعدها.

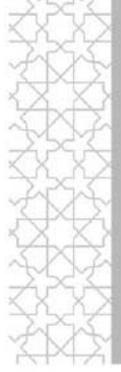
(٢) كبير، أحمد عبد الوهاب، معجم أمهات الأفعال: معانيها وأوجه استعمالها، بيروت، دار المغرب الإسلامي، ١٩٧٧م، ص ١٠٨١-١٠٨٣.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس، مرجع سابق ص ٣٩٢/١٣.

(٥) درويش، إبراهيم، ومحمد حسن، المشكلة الإدارية وصناعة القرار ١٩٧٥، ص ٢٠١.

(٦) علاوي، ماهر صالح، القرار الإداري، بغداد، دار الحكمة ١٩٩١، ص ١١.



وقد ذهب ديوان المظالم إلى أن "القرار الإداري هو إفصاح جهة الإدارة عن إرادتها الملزمة بما لها من سلطة بمقتضى الأنظمة واللوائح بقصد إحداث مركز نظامي معين ابتغاء تحقيق مصلحة عامة"^(١).

أي أنه عمل قانوني يصدر عن الإدارة بإرادتها المتفردة بمالها من امتيازات السلطة العامة الممنوحة لها بموجب القانون والدستور^(٢).

وعندما نستعرض كتب القانون الإداري، الأجنبية والعربية، وبعض المؤلفات الخاصة بالقرار الإداري نجد أن هناك جهوداً كثيرة قد بذلت لتعريف القرار الإداري، وسوف نحاول ذكر بعض تلك التعاريف وكما يلي:

يعرف فيدل (Vedel) القرار الإداري فيقول بأنه: "عمل قانوني يصدر بالإرادة المنفردة من قبل الإدارة، ويكون من شأنه تعديل الأوضاع القانونية بما يفرضه من التزامات وما يمنحه من حقوق"^(٣).

ويعرفه فالين بأنه "عمل قانوني يصدر عن هيئة إدارية أو هيئة خاصة لها امتيازات السلطة العامة ويكون موضوعه إدارياً ويصدر تنفيذاً للقوانين أو لسلطات ممنوحة في الدستور"^(٤).

ويعرفه الدكتور محمد فؤاد مهنا بأنه "عمل قانوني من جانب واحد يصدر بإرادة إحدى السلطات الإدارية في الدولة ويحدث أثراً قانونية بإنشاء وضع قانوني جديد أو تعديل أو إلغاء وضع قانوني قائم"^(٥).

(١) حكم رقم (٦٤٦٤/د/٣) لعام ١٤٠٨هـ، في القضية رقم (١٢١/٤/ق) لعام ١٤٠٤هـ بتاريخ ٢٩/٤/١٤٠٨هـ (حكم غير منشور).

(٢) مجموعة المبادئ الشرعية والنظامية التي قررتها هيئات الديوان ولجانها في المدة من ١٣٩٧هـ حتى ١٣٩٩هـ الصادرة عن ديوان المظالم. إدارة تصنيف الأحكام. قرار رقم ٣/٤/٣٩٨هـ في القضية رقم ٢٣/ق لعام ١٣٩٨هـ. ص ٦٢٧. وكذلك قرار رقم ٦٨/٦ لعام ١٤٠١هـ في القضية رقم ١٧/٤٩٧/ق لعام ١٤٠٠هـ مجموعة أحكام الديوان ص ٢٩١ وما بعدها.

(٣) Georges Vedel, Droit administratif. ١٩٦٤ P. ١٧٢ets

(٤) Marcel Waline, Droit Administratif ٩, Edition ١٩٦٣ P-٤٣٤ets

(٥) مهنا، محمد فؤاد، القانون الإداري العربي ١٩٦٧، ج ٢ ص ١٠٠٩

ويعرفه الدكتور سليمان الطماوي بأنه "إفصاح عن إرادة ملزمة ويقصد إحداث أثر قانوني وذلك إما بإصدار قاعدة تنشئ أو تعدل أو تلغي حالة فردية أو تعديليها أو إلغائها لمصلحة فرد أو أفراد معينين أو ضدهم في حالة القرار الإداري الفردي"^(١). ويعرفه الدكتور عبدالعزيز بن سطاتم بأنه "الخيار الأبرأ للذمة"^(٢). ويعرفه الدكتور فيصل بن محمد بن ناصر بأنه "تصرف نظامي تنفيذي يصدر عن سلطة إدارية شرعية، بإرادتها المنفردة، لإنشاء أو تعديل أو إلغاء مركز نظامي متى كان ذلك ممكناً ومحققاً للمصلحة العامة"^(٣).

ومع هذا فإن أغلب الفقه المصري يتمحور حول تعريف قضاء مجلس الدولة المصري القائل بأنه "إفصاح الإدارة عن إرادتها الملزمة بما لها من سلطة بمقتضى القوانين واللوائح، وذلك بقصد إحداث مركز قانوني معين متى كان ممكناً وجائزاً قانوناً وكان الباعث عليه ابتغاء مصلحة عامة"^(٤).

ومع كل ما تقدم يمكن القول، على أية حال، بأن متحصل تلك الجهود في تعريف القرار الإداري، بأنه تصرف قانوني نهائي صادر عن الإرادة المفردة والملزمة لجهة الإدارة العامة بما لها من سلطة بمقتضى الشرع والأنظمة، بقصد إنشاء أو تعديل أو إلغاء حق أو التزام قانوني معين، متى كان ممكناً أو جائزاً قانوناً وابتغاء تحقيق المصلحة العامة^(٥). وحتى يكون قرار إدارياً يجب أن يكون تعبيراً للإدارة عن إرادتها الذاتية وليس تنفيذاً لإرادة أو سلطة أخرى^(٦).

(١) الطماوي، سليمان، الوجيز في القانون الإداري دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٥٨٩.

(٢) عبدالعزيز، عبدالعزيز بن سطاتم، اتخاذ القرار بالمصلحة، رسالة دكتوراه جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٢٦هـ، ٢٦٣/١.

(٣) عبد العزيز، فيصل بن محمد بن ناصر، الرقابة القضائية، في الاختصاص في القرار الإداري، دراسة مقارنة، مصدر سابق ص ٢٨.

(٤) بدوي، ثروت، تدرج القرار الإداري، ومبدأ الشرعية، دار النهضة العربية ١٩٦٨-١٩٦٩، ص ٧.

- فؤاد العطار، القانون الإداري، دار النهضة العربية، ط ٣، ١٩٧٦، ص ٦٠٩.

محمد علي راتب ومحمد فاروق نصر الدين كامل، قضاء الأمور المستعجلة، عالم الكتب، ط ٦، ١٩٧٦، ص ٢٤٩.

(٥) كنعان، نواف، القانون الإداري الأردني، ط ٢، ١٩٩٦، ص ٢٣٧.

(٦) محكمة العدل العليا الأردنية، قرارها رقم ١٨/١٧ مجلة نقابة المحامين ١٩٨٩، ص ٢٠٤.

رابعاً - تعريف التواقيع:

في اللغة: التواقيع، جمع توقيع. ومعناها لغة التأثير الخفيف، ومنه قولهم: ناقة موقعة الجنبه (١) إذا اثر فيها الرحل تأثيراً خفيفاً، وانه يحتمل غير ذلك. وفي الاصطلاح: أنه اسم لما يكتب في حواشي القصص كخط الخليفة أو الوزير في الزمن القديم، وخط كاتب السر الآن، ثم غلب حتى صار علماً على نوع خاص مما يكتب في الولايات وغيرها (٢). ويقال فيها أن يفوض، أو أن يرتب، وأن يقرر ومعناها توقيع شريف لفلان بكذا (٣). وقد يستفتح التواقيع ب ((الحمد لله)) أو ((أما بعد حمد الله)) أو ((أما بعد فان)) وقد تستفتح بقول ((رسم بالأمر الشريف)) وقد استعمل تعبير التواقيع، وكانت تعرف وتقوم مقام القرار في الكتب والمخاطبات.

حيث لم يكن القرار الإداري بالصورة التي عليه اليوم معروفاً في الدولة الإسلامية، وإن كانت التواقيع من الناحية الموضوعية تقوم مقام القرار الإداري فيما تتضمنه من بيانات ومضامين القرار الإدارية. وعليه فإن التواقيع في الدولة الإسلامية هو ذات القرار الإداري المعروف في الوقت الحاضر.

خامساً: تعريف الاتخاذ:

١- الاتخاذ لغة:

يستعمل الفعل (اتخذ) في اللغة للدلالة على عدة معان منها: إطلاقه بمعنى (جعل) قال تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ (النساء: ١٢٥)، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَمْ جَاوَعَرْتَهُمْ الْحِكْمَةَ الدُّنْيَا﴾ (الأعراف: ٥١) ويأتي بمعنى (صنع) لقوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا﴾ (الأعراف: ١٤٨).

(١) الجنب والجنب محركة شق الإنسان .

(٢) القلقشندي، أبي العباس احمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، مصر . المطبعة الاميرية، ٨٢١هـ - ١٤١٨م، ص ١١٤

(٣) العمري، ابن فضل الله، التعريف بالمصطلح الشريف، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص ١٢٣

ويكون بمعنى (استعمل) كقول ابن المقفع (لما كانت في البازي منفعة وهو وحش اقتنى واتخذ)) وكقول ابن خلدون ((كان الفرس يتخذ الفيلة في الحرب)) (١) ويستعمل بمعنى (سلك) كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرٌ لِّمَنْ سَاءَ أَلْحَادٌ لِرَبِّهِ سَيِّئًا﴾ (الإنسان: ٢٩). والأخذ كما ذكر بن فارس هو حوز الشيء وجبيه. أخذت الشيء أخذه أخذا (٢) والمأخذ جمع مأخذا وهو موضع وهو زمان وطريقة الأخذ والمنهج والمسلك (٣). والأخذ: من أخذ الشيء أخذاً: حازه وحصله وأخذ المال تناوله وقبله، وأخذ فلاناً بالأمر: ألزمه. وهذا هو الأقرب للمعنى المقصود عند إطلاق القول باتخاذ القرار.

٢ - اتخاذ اصطلاحاً:

يستعمل اتخاذ غالباً للتعبير عن الجانب المنهجي في اتخاذ القرار، ولهذا يوصف اتخاذ القرار بأنه "الاختيار الحذر والدقيق" (٤).

فهو يبين بقوله: "الحذر والدقيق" إلى منهجية الحذر والدقة في اتخاذ وبذلك يوصف اتخاذ القرار بأنه "عملية اختيار" (٥) ويعرف اتخاذ القرار بأنه "الالتزام بمسار عمل معين" (٦) ويقصد بقوله "الالتزام بمسار" إلى الجانب الإجرائي لاتخاذ في القرار.

والتعريف المختار هو الذي يظهر الجانب المنهجي في اتخاذ القرار وهو: عملية اختيار أو صناعة القرار الذي يكون ملزماً. ويلزم مع الخيار وجود التخيير، فلا بد أن يكون للمتخذ مساحة من التخيير والإنسان مخير في حدود، فتخيره ليس مطلقاً. والتخيير هو مصدر الفعل خير فهو فعل تفعيلاً.

وسمي تخييراً لأنه يأخذ الأفضل من الخيارين.

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تأريخ بن خلدون، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦م

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٦٨/١ - ٧٠

(٣) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ط١ اسطنبول: دار الدعوة ١٤١٠هـ. ١٩٨٩م ص ٨/١.

(٤) كنعان، نواف، اتخاذ القرارات الإدارية، بين النظرية والتطبيق، ط٢ الرياض، مطابع الفرزدق التجارية ١٤٠٥هـ. ١٩٨٥م، ص ٨٢.

(٥) علاقي، مدني عبدالقادر، دراسة تحليلية للوظائف والقرارات الإدارية، تهامة للنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ. ١٩٨١م، ص ١١٩.

(٦) باركر، ألن، كتب تنمي قدرتك على اتخاذ القرار، ترجمة، سامي تيسير سلمان، الرياض، المؤتمن للتوزيع (ب.ث) ص ١٧.

والأصل في التخيير التقييد فالخيار المطلق لله تعالى وحده. وجميع أفعال الله كلها صلاح، فالله لا يقهره شيء ولا يحمله شيء على الفعل، فهو القائل ﴿لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣) ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (القصص: ٦٨).

المطلب الاول: الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري في الإسلام:

إن العمل لا يكون شرعياً إلا إذا اتبعت فيه أحكام الشرع، فهو ما يميز العمل الإسلامي عن غيره، ولأن معرفة الشيء فرع عن تصوره، فتصوير عملية الحكم على الأمور كالآتي:

١- الفعل: وهو أن يكون الإنسان مدركاً.

٢- الواقع: وهو أن يكون الأمر معلوماً.

٣- النقل: وهو الأصل الذي يثني عليه الأحكام.

لذا نعرض الواقع على الفعل، لنصل إلى حكم عقلي عنه، ثم نعرض الواقع على النقل، لنصل إلى حكم شرعي عنه ثم نعرض الحكم العقلي على الحكم الشرعي، لنصل إلى اللازم حسب الموقف.

فوظيفة الإدارة بصفة عامة كغيرها من الوظائف تتطلب أعمال العقل، إلا أنها بالدرجة الأولى تركز على تحويل المقاصد إلى وسائل، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ كُنْ لِلْعَالَمِينَ حَسْبٌ﴾ (الفاتحة: ٥). فالمصلي إذا قرأ هذه الآية بدأ بالمقصد الذي هو الغاية على الوسيلة التي هي البداية في العبادة غاية مقصودة، والاستعانة وسيلة إليها.

وإن هدف الإدارة هو تحقيق المصلحة العامة، ويتم الأخذ بالوسائل المؤدية إليها، وإن اتخاذ أي قرار يتم في مكان معين وضمن زمان معين ومن متخذ معين. لذا على متخذ القرار الإداري أن يتحين الوقت المناسب والأداء وفقاً للإمكانات المتاحة فيقول ابن قيم الجوزية "أن الله يأمر في الوقت الذي يعلم أنه مصلحة فيه، ثم ينهي عنه في الوقت الذي يكون فعله فيه مفسدة"^(١).

(١) ابن قيم الجوزية، عمر بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة، منشور العلم والإدارة العامة، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م، ٤١٦/٢.

أولاً: "الاختصاص" والتدرج في السلطة والمسؤولية في الإسلام:

مفهوم السلطة لا ينفصل فكرياً وعقائدياً عن الغرض من وجود الإنسان وحياته الوظيفية، فالذي يتولى السلطة، يجب أن يعرف أن قراراته يجب إن تكون متطابقة مع رقابة الله، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ الكهف: ١١٠

وبناء على قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنَظِرُونَ لَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ النساء: ٨٣ فيكون اتخاذ القرار بناءً على المصلحة العامة مع صيانة أوامر الله ونهيه^(١).

أقام الإسلام تكوين المنظمة الإدارية بوصفها تنظيمًا جماعياً أياً كان شكلها ومجال نشاطها، على أساس التدرج الرئاسي ليكون محورياً للتنظيم الهيكلي، ويحقق صالح المنظمة وأفرادها وابتغاء بلوغ أهدافها. لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ رَفَعَ بِعَضْعِكُمْ فَوْقَ دَرَجَاتٍ لِّبَلِّغُكُمْ فِي مَاءِ آتَانِكُمْ إِن رَّيَاكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَلْفَوْرُ الرَّجِيمِ﴾ (الأنعام: ١٦٥). وقوله تعالى: ﴿أَمْ هُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَرَحْمَتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (الزُّحْرَف: ٣٢).

إن هذا التدرج الرئاسي لا يستند إلى وضع طبقي تسلطي، بل يستند إلى تدرج الأعمال وتفاوتها لقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَفِيلٍ عَنَّا لِقَامُونَ﴾ (الأنعام: ١٣٢). وقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا وَلِيُؤْفِقَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظَالَمُونَ﴾ (الأحقاف: ١٩). وبين القرآن الكريم أن أساس التفاوت بالدرجات هو التفاوت في المعرفة والخبرة التي مصدرها العلم لقوله تعالى: ﴿نَرَفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٧٦). وقوله: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (المجادلة: ١١).

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط١، الرياض، دار عالم الكتب ١٤١٣هـ-١٩٩١م، ١٩/١٣٠.

وتقترن السلطة في الإدارة الإسلامية بالمسؤولية أي المحاسبة على ممارستها فلا توجد إحداهما دون الأخرى، والمسئولية هنا شخصية، لقوله تعالى: ﴿وَلَسْتُمْ عَلَىٰ عَمَلِكُمْ مُعَمَّلُونَ﴾ (النحل: ٩٣) وقوله: ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (الطور: ٢١). وقوله: ﴿قُلْ لَا سُلُوكَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْئَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (سبأ: ٢٥). وقوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة). وكذلك فإن الإنسان في الإسلام مسئول فكرياً وسلوكياً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٣٦).

وإذ نسلم بحتمية الإجماع البشري على اختلاف أشكاله وتنوع نشاطاته ابتغاء تحقيق أهداف مشتركة للأفراد، فإنه يتعين تنظيم نشاطاته على نحو يكفل تحقيق هذه الأهداف. وعليه فالإدارة تعني في جوهرها تنظيم نشاط بشري جماعي هادف، فيقول رسول الله ﷺ "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"^(١). وقوله ﷺ "ما من عبد يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم عليه الجنة"^(٢).

ويجعل الإسلام من الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري في السلطة والمسئولية يكشف عن بعض نواحي الإعجاز في هذا التنظيم وتضائل ما دونه في الفكر المعاصر، ويتجلى ذلك في تحديد الاختصاص العام والاختصاص الخاص وحدودها في الإسلام. ثانياً: الاختصاص العام في الإسلام:

الأصل أن يمارس رئيس الدولة في الإسلام الاختصاص العام بعد ثبوت مبايعته، وله تفويض جزء من صلاحياته إلى وزير التفويض، الذي يفوض في غالب الأمور مع تخصيص، وهنالك من تقوم ولاية العامة في أعمال خاصة محددة كأمرء الأقاليم والبلدان، لأن له النظر فيما خصوا به من أعمال عامة في جميع الأمور^(٣).

ثالثاً: الاختصاص الخاص في الإسلام:

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في فاتحة كتاب الاحكام حديث رقم ٢٦١٩/٦، ٢٦١٧. صحيح مسلم حديث رقم ١٤٥٩/٣، ١٨٢٩.

(٢) متفق عليه. صحيح البخاري، حديث رقم ٢٦١٤/٦، ٢٦٢٢.

(٣) الماوردي، علي بن محمد: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٣١-٣٢.

ويتمثل في أمرين هما: من تكون له ولاية خاصة في الأعمال العامة، ومن تكون له ولاية خاصة في الأعمال الخاصة وكما يلي:

أ- ولاية خاصة في الأعمال العامة. وهي متعلقة بمن تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة، وهم قاضي القضاة، نقيب الجيوش، حامي الثغور، مستوفي الخراج، جابي الصدقات؛ لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال^(١).

ب- ولاية خاصة في الأعمال الخاصة. هي التي تتعلق بالأعمال الخاصة كقاضي البلدة، أو الإقليم، أو مستوفي خراجه، أو حامي ثغره، أو نقيب جنده؛ لأن كل واحد منهم خاص بالنظر مخصوص العمل، ولكل واحد من أولئك الولاة شروط تنعقد بها ولايته ويصح معها نظره.

المطلب الثاني: عناصر الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري نظاماً وفقهاً:

أن الاختصاص، هو القدرة أو الرخصة القانونية التي تمنح للموظف العام أو الهيئة العامة حق ممارسة نشاط معين أو إتيان تصرف معين على صورة تضمن شرعية التصرف وقانونيته^(٢) أو لنقل أنه صلاحية الموظف الإداري للقيام بما يعهد إليه في الحدود الموضوعية والمكانية والزمانية التي بينها الشرع أو النظام ومن هنا يتميز الاختصاص بصفتين هما:

١- الشرعية: أي أن الاختصاص يحدد بموجب القانون فهو مستقل عن شخصية الموظف ولكنه خاص بالوظيفية بمعنى انه ليس حقاً شخصياً للموظف ولكنه مرتبطة بالوظيفة.

٢- السلطة الدائمة والمستمرة: لتأكيد استقلالية الوظيفة عن الموظف أي أنها سلطة قانونية وليس حقاً شخصياً.

وبأخذ ركن الاختصاص للقرار الإداري بالعناصر الآتية:

(١) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٢) ليله، محمد كامل، مصدر سابق، ص ١٥١.

- فهمي، مصطفى أبو زيد، القضاء الإداري ومجلس الدولة، ط ٢، لسنة ١٩٦٦، ص ١٧٧.

- الجرف، طعيمة، مصدر سابق، ص ٢٤٠.



يأتي اتخاذ القرار بإفصاح الإدارة عن ارادتها الملزمة بما يحقق المصلحة العامة، وسوف نبين فيما يلي عناصر الاختصاص فقهاً ونظاماً.

- أ- العنصر الشخصي نظاماً وفقهاً:
- ١- العنصر الشخصي نظاماً:

يقصد بهذا العنصر لصحة القرار الإداري بأنه يجب أن يصدر القرار الإداري من الشخص أو الهيئة أو الجهة التي حددها القانون كما يجب أن يكون لمصدر القرار وجود قانوني وله سلطة التعبير عن إرادة الدولة أو أي شخص إداري آخر وفي النطاق الذي حدده النظام^(١).

وتثبت هذه السلطة بحسب صفة ووضع العضو الإداري بقرار تعيينه إذا كان فرداً وقرار تشكيله إذا كان هيئة. وبالتالي فإن شرعية القرارات الإدارية تتوقف على شرعية قرار التعيين أو التشكيل.

وبهذا قضت محكمة العدل العليا الأردنية في القضية ٧٥/٤٩ "حيث أن ممارسة الصلاحية إنما تكون بنص قانوني فإن قرار المحافظة بإغلاق مكتب السفريات الذي لا يستند إلى نص قانوني هو قرار باطل وينبغي إلغاؤه"^(٢).

أي أنه في حالة عدم وجود نص قانوني يخوله الاختصاص فإذا ما فعل ذلك يعتبر مغتصباً للسلطة وتكون قراراته من الناحية القانونية لا أثر لها أو معدومة ويستثنى من ذلك وصف الموظف الفعلي وهو الفرد الذي يعين تعييناً معيباً عيب جسيم أو لم يصدر بتعيينه قرار إطلاقاً ومع ذلك تعتبر قراراته منتجة لآثارها إذا ما توافرت شروط معينة^(٣). وعلى أساس مبدأ سير المرافق العامة باطراد وانتظام.

فالموظف الفعلي أو الواقعي هو الفرد الذي عين تعييناً معيباً أو لم يصدر بتعيينه قرار إطلاقاً ومع ذلك تقدير قراراته منتجة لآثارها إذا ما توافرت شروط معينة^(٤). ففي الأوقات العادية يرجع أساس سلامة قراراته إلى ظاهر الحال بصرف النظر عما إذا كان الموظف

(١) Andre, de Laubadere, Traite de droit administratif p.٣٧٩

(٢) حكم محكمة العدل العليا الأردنية في القضية رقم ٧٢/١٠٦ مجلة نقابة المحامين الأردنية العدد ٢ لسنة ١٩٧٣. ١٦٨.

(٣) Andre, de Laubadere, Traite de droit administrative. P.٣٧١.

(٤) الطماوي، سليمان، القرارات الإدارية، مصدر سابق، ص ١٦٨ و ٢١٤.

حسن النية أو سبب النية لأن الاستثناء شرع لمصلحة الجمهور^(١)، وبذلك قضت محكمة العدل العليا الأردنية "أن الإجراءات التي قام بها الموظف الفعلي تعتبر صحيحة ولو تبين بعد ذلك أن قرار تعيينه كان باطلاً وفي الظروف الاستثنائية يثبت سلامة القرارات الإدارية على أساس مبدأ ضرورة سير المرفق العام بانتظام"^(٢).

٢- العنصر الشخصي فقهاً:

أن المتخذ هو صاحب الاختصاص باتخاذ القرار، أي كل من يمكن اتخاذه قراراً، وان يكون فعله موافقاً لأمر الشارع، وفقاً لقوله تعالى: ﴿لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾^(٣) البقرة ٢٨٦. واعتنى فقهاء الإسلام في تحديد الولايات الإسلامية، وتكمن الأولوية في تحديد أطار الوظيفة وأركانها، وشروطها، وكذلك شروط الشخص المرشح لتوليها.

ب- العنصر الموضوعي نظاماً وفقهاً:

١- العنصر الموضوعي نظاماً:

كما يحدد المنظم الأشخاص الإدارية الذين لهم حق ممارسة الاختصاص فهو كذلك يحدد لكل منهم الأعمال التي يجوز له ممارستها ولا يجوز له أن يتجاوزها إلى اختصاص مقرر لجهة أخرى وإذا ما حصل ذلك كان القرار مشوباً بعيب عدم الاختصاص الموضوعي، لذا تتقيد الجهة الإدارية بما حدده المنظم من مهام وواجبات ولا تخرج عن حدود سلطاتها.

وقد يقع الاعتداء من سلطة إدارية على اختصاص سلطة أخرى مساوية لها أو من سلطة إدارية أدنى على اختصاص سلطة إدارية أعلى منها، أو من سلطة إدارية رئاسية على اختصاص سلطة إدارية أدنى وكذلك اعتداء سلطة مركزية على اختصاص مقرر لسلطة لامركزية وأخيراً صدور القرار بناء على تفويض أو حلول مخالف للقانون.

٢- العنصر الموضوعي فقهاً: أساس الاختصاص الإداري الإسلامي مستمد من

القرآن الكريم: لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ

(١) أبو زيد، محمد عبد الحميد، دوام سير المرافق العامة، المصدر السابق، ص ١٥.

(٢) حكم محكمة العدل العليا الأردنية في القضية رقم ٧٢/١٠٢ مجلة نقابة المحامين ١٩٧٣، ص ٣٦٢.

دَرَجَتٍ يَسْبُوكُمْ فِي مَاءِ آتَانَكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٦٥﴾ الانعام ١٦٥ وقوله تعالى:
 ﴿أَمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ
 دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٣٢﴾ الزخرف ٣٢ ﴿وَاللَّهُ
 فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَأْيِ رَبِّهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ
 سَوَاءٌ أَفَبِعِزَّةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٧١﴾ النحل ٧١

ومن السنة النبوية المطهرة: أن النبي ﷺ قال: (إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم
 أحدهم، وأحقهم بالإمامة أقرؤهم) (١)

ج- العنصر الزمني نظاماً وفقهاً:

١- العنصر الزمني نظاماً:

يحدد المنظم لكل شخص إداري فرداً أو هيئة، نطاق زمني يباشر خلاله كافة
 نشاطاته القانونية وبالنتيجة فلكل شخص إداري أجل تنتهي خدماته عنده، ويفقد بعده
 كل اختصاصاته وصلاحياته في مزاولة الأعمال العامة فحياة الشخص الإداري كما لها
 بداية تحدد بتاريخ التعيين كذلك لها نهاية ينتهي بها الاختصاص والزمن المحدد بين
 تاريخ البداية إلى تاريخ النهاية هو ما يعبر عنه بالاختصاص الزمني، وبذلك فإن الشخص
 الإداري لا يمكن أن يمارس ما هو محدد له أو لمنصبه الوظيفي من اختصاصات الأمن
 الوقت الذي يتقلد فيه المنصب ولا يمكن أن يستمر بالقيام بأعباء وظيفته بعد انتهاء
 رابطة الوظيفة لأي سبب من الأسباب إلا استثناء وتجنباً للمحاذير التي تنشأ عن الفراغ
 في الحكم بسبب إقالة الحكومة أو استقالته جري العرف الدستوري على أن يكلف
 رئيس الدولة والوزراء بالبقاء في الحكم إلى أن تتألف الوزارة الجديدة ويحدد نطاق عملها
 بما يسمى بتصرف الأعمال العادية (٢).

(١) صحيح مسلم، باب من أحق بالإمامة، حديث رقم ٦٧٢/١، ٤٦٤
 (٢) الزعبي، خالد سمارة، القرار الإداري بين النظرية والتطبيق، ط١، عمان ١٩٩٣، ص ٨٥. د. سلمان محمد
 الطماوي، القرارات الإدارية ص ٢١٧.

conct. ٤٩ . ٣ . ١٩٥٢. S. ٢١٠ - syndicat Regional des quotidiensd Algerie Rec - ١٩٥٢ - avr- ٤- C-E
 Delvolve. Note waline.

حيث أن رئيس الحكومة المؤقتة قدم استقالته في ١١ يونيو ١٩٤٦ إلى الجمعية التي انتخبت ١٩ يونيو خلفه
 الذي شكل حكومته في ٢٣ يونيو، وبذلك فإن الحكومة المستقبلية لم تكن تستطيع طبقاً لمبدأ
 تقليدي في القانون العام وكما أعلن رئيسها من ناحية أخرى في بيانه الذي أحيطت به الجمعية في ١١

من المسلم به أن الموظف العام لا يتولى مهام وظيفته على سبيل التأييد وإنما يكون توليه هذه الوظيفة لفترة محددة لذلك يجب أن يصدر القرار من الموظف العام في الوقت الذي يكون فيه مختصاً بذلك وبالتالي يعد مشوباً بعيب عدم الاختصاص الزمني القرار الذي يصدر من الموظف بعد انتهاء الرابطة الوظيفية لأي سبب من الأسباب كالاستقالة أو النقل أو الفصل أو الترقية... الخ^(١).

٢- العنصر الزمني فقهاً:

بينت السنة النبوية الشريفة إن بدء العنصر الزمني للاختصاص لا بد أن يكون معلناً، لما يتبعها من تحديد الواجبات، والحقوق والمسؤوليات ويكون الإعلان على النحو التالي: الطريقة الشفهية: انتهج الرسول ﷺ إعلان تولية قادة الجيش والسرايا بحضور الصحابة (٢)

طريقة الكتابة: وذلك بإرسال الكتب مع الولي الجهة المولى عليها (٣)

د- العنصر المكاني نظاماً وفقهاً:

١- العنصر المكاني نظاماً:

يمارس بعض رجال الإدارة اختصاصاتهم على إقليم الدولة كاملة كرئيس الدولة ونوابه ورئيس مجلس الوزراء ونوابه والوزراء ونوابهم والهيئات العامة التي يكون اختصاصها غير محدود بإقليم أو جزء من إقليم الدولة ولكن كثيراً ما يحدد المشرع النطاق المكاني الذي لا يجوز لرجل الإدارة أن يتعداه حين يمارس اختصاصه^(٤). ويقصد بالاختصاص المكاني مزاوله الموظف العام لاختصاصاته في داخل الحدود الجغرافية المحددة له نظاماً.

يؤنيه "إلا تصرف الأمور الجارية" L'expedition des a Faire courante. ويفترض احترام هذا المبدأ بقر أكبر من نظام تنظيم السلطات العامة.

(١) الدغيثر، فهد، رقابة القضاء على قرارات الإدارة ص ٢٣٥-٢٤٣.

(٢) مسند احمد بن حنبل، حديث رقم ١٧٥٠، ٢/٢٧٨-٢٧٩

(٣) المعارفي، عبد الملك بن هاشم السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: طه عبد الرؤف سعيد، بيروت، دار الجبل، ط ١٤١١هـ، ص ٢٩٤/٥

(٤) الطماوي، سلمان محمد، المصدر السابق، ص ٣١٨.

وعلى هذا الأساس فإنه يجب على جميع أعضاء السلطة التنفيذية أن يمارسون اختصاصاتهم داخل النطاق الجغرافي المعين لهم بموجب القوانين ويترتب على ذلك أنه إذا ما تجاوز أحد أعضاء السلطة التنفيذية النطاق المكاني المحدد له ففي هذه الحالة فإن قراراته تكون مشوبة بعيب عدم الاختصاص المكاني.

فعدم الاختصاص المكاني يتحقق عندما يصدر أحد موظفي السلطة الإدارية قراراً تتجاوز به الدوائر أو النطاق الإقليمي الذي له أن يمارس اختصاصه عليه. وبذلك يحصل الاعتداء على اختصاص الموظف أو الهيئة التي يتبعها المكان الذي صدر بشأنه القرار الإداري.

٢- العنصر المكاني فقهاً:

بدأ الرسول ﷺ تبليغ الرسالة الإسلامية في مكة المكرمة، وأسلم معه فئة قليلة، فأمره الله عز وجل بالهجرة من مكة المكرمة (دار الحرب) وهي التي عرفها الفقهاء، ((بكل بقعة تكون أحكام الكفر فيها ظاهرة))^(١).

وبعد أن استقرت الدولة الإسلامية، سمي ذلك الاقليم ((بدار الإسلام)) وهو ((كل بقعة تكون فيها أحكام الإسلام ظاهرة))^(٢). إن الرقعة الجغرافية التي يسيطر عليها المسلمون، وتظهر فيها أحكام الإسلام، تكون هي العنصر المكاني الذي يمارس عليها موظفو الدولة الإسلامية اختصاصهم المكاني.

المطلب الثالث: طبيعة ومصادر الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري في النظام:

سبق تعريف الاختصاص وعلماً أن قواعده من النظام العام وأنها تقوم على أساس الجمع بين عنصرين أحدهما موضوعي والآخر شخصي ومحورهما هو تحقيق الارتباط بين تصرف معين وشخص معين، أي تحديد عضو الإدارة المختص الذي يحق له إصدار القرارات الإدارية في الموضوع والزمان والمكان للوظيفة العامة^(٣).

(١) الكاساني، أبو بكر، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت ن دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٩٨٢م، ١٣٠/٧

(٢) نفس المصدر السابق ١٣٠/٧

(٣) نلاحظ ص ٩ وما بعدها

لذا يجب تحديد الاختصاصات الإدارية بصورة واضحة، لأن هذا التحديد، يعين الأفراد والقضاء على رقابة الإدارة في أداء وظيفتها الإدارية، كما يترتب على هذا المبدأ نتيجة أساسية وهي بطلان التفويض المطلق. ولهذا فإن القضاء يجري على الحكم ببطلان مثل هذا التفويض الذي لا يضع حدوداً واضحة على نشاط الإدارة، كتحديد مدته والغرض منه... الخ^(١).

فالقاعدة العامة في هذا الشأن القانون (النظام) هو الذي يحدد لكل عنصر إداري اختصاصه وليس لرجل الإدارة أن يؤدي إلا الأعمال المسندة إليه. وذلك لأن الاختصاص هو صلاحية رجل الإدارة للقيام بما عهد إليه به في الحدود الموضوعية والمكانية والزمانية التي بينها القانون أو النظام.

وإن عيب الاختصاص في القرار الإداري عيباً مستقلاً وقائماً بذاته ويرد النص عليه بصورة صريحة في أنظمة القضاء الإداري في الدول^(٢).

لذا فما هي طبيعة الأحكام العامة في الاختصاص الإداري نظاماً؟ هل الاختصاص ركن للقرار الإداري أم شرط لصحته؟ وعليه فما طبيعة الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري؟

أولاً: طبيعة الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري:

إن عيب عدم الاختصاص هو العيب الوحيد المتصل بالنظام العام وبالتالي يملك القاضي الإداري أن يتصدى له من تلقاء نفسه حتى ولو لم يثره الخصوم في الدعوى، كما أن عيب عدم الاختصاص إذا وصل إلى حد اغتصاب السلطة، فإنه يؤدي إلى انعدام القرار الإداري^(٣).

(١) أن السلطات الثلاث في الدولة تستمد اختصاصاتها من الدستور (النظام الأساسي) مباشرة، وعليها أن تمارسها بنفسها لا أن تفوض فيه لأنها لا تملك التفويض، هذا هو الأصل، فإذا لم ينص الدستور على جواز مثل هذا التفويض فإنه يكون باطلاً.

(٢) المادة (١٣) الفقرة (ب) نظام ديوان المظالم في المملكة لعام ١٤٢٨هـ.

(٣) بهذا النص قضت المحكمة الإدارية العليا المصرية بأن صدور القرار الإداري من جهة غير منوط بها إصداره قانوناً يصيبه بعيب جسيم ينحدر به إلى حد العدم طالما كان من ذلك افتتاحات على سلطة جهة أخرى، حكمها في ١٩/١١/٦٩م، مجموعة المبادئ.



إن تعريف القرار الإداري والخصائص المميزة له عن بقية الأعمال القانونية للإدارة لا يختلطان بموضوع شروط صحة القرار الإداري التي تتعلق بتحديد مشروعية القرار الإداري من عدم مشروعيته.

إذ أن طبيعة القرار الإداري تتحدد ببيان التعريف الدقيق له وإبراز خصائصه المميزة له. أما معرفة ما إذا كان قراراً مشروعاً أم غير مشروع فيتصل بتوافر شروط صحته أو تخلف شرط أو أكثر من هذه الشروط^(١).

أما الركن فيقصد به:

أن: الشرط يتوقف عليه وجود المشروع، وينعدم المشروع عند عدمه، كما يستفاد أنه لا يلزم من وجوده وجود المشروع.

فبناءً عليه يكون شرط القرار هو: ما يتوقف عليه وجود القرار، وينعدم القرار عند عدمه، ولا يلزم من وجوده وجود القرار، وكذلك لو قيل مثلاً: يشترط للقرار وجود العقل، ولا يلزم من وجود العقل وجود القرار.

فالشرط ما يتعلق به الوجود، ولا علاقة له في التأثير ولا في الإفضاء، وعلى هذا؛ فالمعنى الشرعي للشرط محل اتفاق الجميع. إذ كلهم يسلم بأن المشروع لا يوجد إلا بوجود شرطه، ولا يلزم عند وجود الشرط أن يكون معه مشروعاً.

والشرط وصف مكمل لمشروطه، وإنما تتم مصالح المشروع بالشرط، ولا يمكن وقوع المسبب إلا بوجود شرطه، فكان في الشرط جلب مصلحة ودرء مفسدة لتمام

(١) راجع بشأن هذه الشروط التي يطلق عليها معظم الشراح أركان القرار الإداري أو عناصره.

M. waline. Droit Administratif. P.٤٤٥.

G.vedel. Droit Administratif P.١٨٩.

مهنا. محمد فؤاد ، القانون الإداري العربي، الإسكندرية، الجامعة ١٩٨٧م. ص ٩٧٧ .

الطماوي، سليمان محمد، النظرية العامة للقرارات الإدارية، القاهرة، دار الفكر العربي ٢٠٠٦م، ص ١٨١ .

الطماوي، سليمان محمد ، الوجيز في القانون الإداري، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٩٣م، ص ٥٩٦ .

عبد الوهاب، محمد رفعت ، القانون الإداري، بيروت، منشورات الحلبي ٢٠٠٥م، ص ٤١ .

القرار المعتر شرعاً به، والقرار وضع لجلب مصلحة ودرء مفسدة، فكان قصد الشارع في الشرط تحصيل المصلحة ودرء المفسدة^(١).

وشروط صحة القرار الإداري المحددة لعناصره القانونية تتحدد في خمسة شروط أو عناصر هي: الاختصاص، الشكل، السبب، المحل، الغاية.

ويعد عيب عدم الاختصاص في القرار الإداري عيباً مستقلاً وقائماً بذاته ويرد النص عليه بصورة صريحة في أنظمة القضاء الإداري في الدول^(٢).

نخلص إلى أن الشرط خارج عن حقيقة المشروط مع أنه داخل في ماهيته، لذا فإن الاختصاص يعتبر ركناً إذا تعلق بما قرره الدستور من مهام للسلطات الثلاث أو السلطات المتفرعة عنها. فأى عيب يصيب القرار الإداري بموجب ذلك الاختصاص يوصف بأنه عيب جسيم.

كما أن الاختصاص يكون شرطاً إذا تعلق بما قرره الأنظمة العامة، واللوائح التي تنظم مهام الجهات الإدارية التابعة لها فأى عيب يصيب القرار الإداري الصادر عنها بهذا يوصف بالعيب البسيط.

وبذلك فإن عيب عدم الاختصاص يوصف في الحالة الأولى بأنه عيب جسيم بينما يوصف في الحالة الثانية بأنه عيب بسيط.

ثانياً: مصادر الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري في النظام:

يقصد بالمصدر لغة: المنبع أو الأصل الذي يستقى منه الشيء، أي من أين يستمد النظام مبتدؤه وأحكامه.

أما في الاصطلاح: فإنه الطريق والوسائل التي تتكون بواسطة المبادئ القانونية المختلفة، أو السبب المنشئ للقاعدة القانونية^(٣).

ويقصد به المنبع الذي تستمد منه القاعدة القانونية قوتها وصفتها الإلزامية.

يصدر القرار الإداري من السلطة الإدارية كعمل إداري انفرادي، بما تمنع به من امتيازات كسلطة عامة، نظراً لسعيها إلى تحقيق المصلحة العامة.

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ١/٦١-٤١٨.

(٢) المادة (١٣) الفقرة (ب) نظام ديوان المظالم لعام ١٤٢٨هـ.

(٣) تتاغو، سمير عبد السيد، النظرية العامة للقانون، منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٩٤م، ص ٢٣٩.



ويستقى الاختصاص من المصادر التالية:

أولاً: الدستور (النظام الأساسي للحكم):

يعد الدستور هو المصدر الأساسي لجميع القوانين وهو الذي ينشئ ويحدد الاختصاصات للهيئات العامة. وهو الذي يبين نظام الحكم واختصاصات كل الهيئات العامة.

وتفاوتت الدول في المصادر التي تأخذ منها قوانينها اختلافاً نسبياً، وبشكل عام فإن المصادر في بعضها له أصل تاريخي يرجع إلى الرومان ويليها القانون الفرنسي، وبعضها يرجع إلى مصادر سابقة صادرة في الدول نفسها، وبعضها وليد الأعراف والحاجات الاجتماعية، وبعضها مأخوذ من أحكام الدين الذي تدين به الدولة..

وإن الشريعة الإسلامية التي تقوم عليها أنظمة الدولة الإسلامية كالمملكة العربية السعودية، تمتاز بالثبات والشمول، فهي ثابتة من حيث إن كل ما جاء به الوحي سواءً باللفظ، أو بالمعنى دون اللفظ، فهو من عند الله عز وجل. وهو حق مطلق فلا تتجه نحوه شكوك أو تردد، بل هو معيار ثابت الصواب، فهو ثابت محكم لم ينسخ، وله صفة البقاء والدوام لا تغيير له ولا تبديل، وهو كذلك أبدأً إلى يوم القيامة^(١).

ويقول الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾
(النحل: ٨٩).

وتفاوتت دول المسلمين في المصادر لقوانينها، فبعضها يجعل للشريعة الإسلامية مكانة كبيرة، وتتخذها مصدراً رئيسياً لقوانينها إضافة إلى مصادر أخرى وضعية، وبعضها تستعين بها جزئياً في مواضيع محددة، وتغلب القوانين الوضعية عليها^(٢).
ويعد الدستور المصدر الأساسي لتحديد اختصاصات السلطات الرئيسية في الدولة، وبيان ما يدخل منها في مجال اختصاصات الإدارة العامة ونطاقها.

(١) السفيناني، عابد بن محمد، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط ١، ٤٠٨هـ. ص ١١٠.

(٢) محمصاني، صبحي، الأوضاع التشريعية في الدول العربية ماضيها وحاضرها، دار العلم للملايين بيروت، ط ٤، ١٩٨١م، ص ٢١٨.

٢- القانون (النظام):

وهي القواعد القانونية التي تصدر عن السلطة التشريعية (التنظيمية) المختصة في الدولة في حدود اختصاصاتها، والقانون (النظام) هو الذي يحدد جهة إصدار القرار الإداري والضوابط التي يتعين على الإدارة احترامها عند اتخاذ قراراتها.

٢- اللوائح:

وهي قواعد عامة مجردة حكمها حكم النظام من الناحية الموضوعية. تصدر عن السلطة التنظيمية او التنفيذية بمالها من اختصاص بمقتضى النظام. وتنقسم الى: اللوائح التنظيمية واللوائح التنفيذية واللوائح الضبطية ولوائح الضرورة.

٤- المبادئ العامة للقانون:

أكد شراح النظام على أهمية دور القضاء الإداري كمصدر من مصادر النظام الإداري بقولهم أن القضاء الإداري هو الذي أنشأ النظرية العامة للنظام الإداري، وأن النظام الإداري هو أساساً من صنع القضاء الإداري^(١).

ومن المبادئ الشرعية المقررة أن الولاية العامة مقيدة بما فيه مصلحة الرعية، وأن المبادئ العامة للنظام هي من السياسة الشرعية ذلك لقوله تعالى: [قَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ] (الحديد: ٢٥) ، وقال تعالى: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ (المائدة: ٤٨).

فلما كانت نصوص الكتاب والسنة لا تفي بتفصيل الحوادث جميعاً في كل زمان ومكان كان من المحتم أن توضع نصوص من النظام بما لا يخرج عن قواعد الشريعة الإسلامية مما يكون الغرض منه الوصول إلى الحق والخروج من الباطل ورد الظالمين وتوفير أسباب الأمن والعدل.

فقد جاء في حديث معاذ بن جبل عند ما بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن، أنه سأله كيف تقضي؟ قال أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد ولا ألو، فضرب

(١) شحاته، توفيق، مبادئ القانون الإداري، ج١ القاهرة ١٩٥٤م، ص ٨٨ وما بعدها . د. سامي جمال الدين، القضاء الإداري، القاهرة، أبو العزم للطباعة، ط ٢٠٠٢م، ص ٦٦ .

رسول الله على صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى الله
ورسوله^(١).

* * *

(١) سنن أبي داود، ج ٤ ص ٣٠١ .

الخاتمة:

أحمد الله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأشكره على توفيقه وعونه، وأثني عليه على الدوام في كل موطن وكل وقت، وبعد.

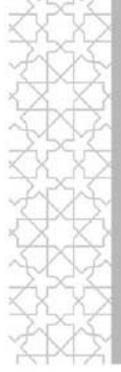
لعل من المناسب في ختام هذا البحث أن أذكر أهم النتائج التي توصلت إليها وأتبعها بأهم التوصيات.

النتائج:

- استنبط العلماء قاعدة "الأمر بمقاصدها" من حديث رسول الله ﷺ "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"^(١). والنية غالباً ما تكون الباعث والدافع النفسي الذي يحرك إرادة المنشئ المتصرف إلى تحقيق غرض غير مباشر^(٢). فمن الضروري معرفة مقاصد المكلف بالتصرف، للتعرف على الكيفية الأنسب للتوفيق والمواءمة بين مقاصده الشخصية وأهداف المرفق العام في سياق واحد، وأن يكون ذلك بما لا يخالف شرع الله وهو: أن يسعى المكلف بالدرجة الأولى إلى احتساب الأجر في جميع أعماله، وأن يكون هذا في المقام الأول الباعث لعمل المختص (صاحب الاختصاص) وهو الأصل، وجميع مقاصد وبواعث المكلف في اتخاذ القرار تعود إلى الخوف من المفسد ورجاء المصالح.
- يعد الاختصاص من الأفكار الرئيسة التي يتسم بها القانون العام، وتقوم فكرة الاختصاص على أساس صدور القرار الإداري من الشخص المختص قانوناً بإصداره، طبقاً لمبدأ التخصص، لأن لكل موظف حق ممارسة أعمال معينة على سبيل التحديد، أن طبيعة مؤهلات ونوعية خبرات الموظف المختص داخل المرفق العام تحدد، وتأخذ بنظر الاعتبار عند تحديد اختصاصات كل وظيفة داخل المرفق العام ابتداءً.
- وتتحدد فكرة الأخصاص بالعناصر الآتية: العنصر الشخصي، والعنصر الموضوعي، والعنصر المكاني، والعنصر الزماني.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في بدء الوحي.

(٢) الدريني، فتحي، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ط بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤٠١هـ. ١٩٨١م، ص ١٩٦.



- أن القرار الإداري هو تصرف نظامي تنفيذي يصدر من سلطة إدارية شرعية بإرادتها المنفردة لإنشاء أو تعديل أو إلغاء مركز نظامي.
- أن (التواقيع) كانت في الدولة الإسلامية هي التي تقوم بمقام القرار الإداري إلى حد بعيد.
- يعد الاختصاص هو الانفراد بتصرف محدد موضوعاً ومكاناً وزماناً ومشروعاً.
- وأن الاختصاص الإداري هو من النظام العام، وتبين الحدود للاختصاص بالعناصر الشخصية والموضوعية والمكانية والزمانية للوظيفة العامة لممارسة نشاط معين بإصدار قرار إداري معين ويستصحب خصائصه المتمثلة بقواعد السلوك الاجتماعي المجرد والمقترن بجزء مادي.
- أن التدرج الرئاسي أمر معتبر شرعاً في الإسلام كما هو معتبر في النظام وفق أسس ومبادئ تحفظ الشرعية ووحدة القيادة والأمر ووضوح الأهداف وتدرجها والطاعة والنصرة.
- أن السلطة هي نتاج الاختصاص الإداري أي تحدد السلطة في اتخاذ القرار الإداري بعد تحديد قواعد الاختصاص للوظيفة العامة.

التوصيات:

- أن السياسة الشرعية مجال رحب لدراسات مستقبلية في علم القرار الإداري واتخاذها واستنباط الأحكام، ولا تزال مجالاً خصباً وواسعاً للدراسة ليفيد منها المتخصصون في العلوم الإنسانية بصفة عامة، وأن الاختصاص في اتخاذ القرار الإداري شرعاً ونظاماً قائماً على أساس وجود مصدره بما يحدد طبيعته.
- وأن الباحث الذي ينظر ليس إلى مفردات الأمور فحسب بل إلى نمط التفكير والعلاقة بينها وهو الأسلوب المطلوب شرعاً من المسلم بصورة خاصة، فعلى الإنسان أن يفكر كالنحل الذي يجمع من الزهور أفضل ما فيها وهو الرحيق، كما أنه دائم البحث والتنوع فيأخذ من كل نبات أحسنه ألا وهو أصغر مركبات الرحيق الأساسية ثم يعيد تركيبه بنتاج أفضل مما أخذ وهو العسل لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: ١٨).

فالباحث وبخاصة المسلم عليه أن يبحث عن أحسن الأفكار ويستنبط ويستخرج منها أفضلها ليكون ذلك من إنتاجه، بما يخدم ويطور أحد الجوانب في المجتمع، خدمة للبشرية وتحقيقاً للمصلحة العامة. وأسأله تعالى السداد وتقديم الافضل.

* * *

المصادر والمراجع

١. ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، ط١، الرياض، دار عالم الكتب ١٤١٣هـ-١٩٩١م.
٢. ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي بن عبد الواحد، وافي، لجنة البيان العربي، (ب.ت).
٣. ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون، تأريخ ابن خلدون، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦م.
٤. ابن عابدين، محمد أمين ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، حاشية ابن عابدين القاهرة ١٩٥٥م.
٥. البخاري، علاء الدين، عبدالعزيز بن أحمد، كشف الأسرار في أصول فخر الإسلام اليزدوي ضبط محمد المعتمد بالله البغدادي، ط١، بيروت، دار الفكر العربي ١٩٩١م.
٦. ابن قيم، الجوزية، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، تحقيق ابن حذيفة عبدالله بن عالية، دار الكتاب العربي، بيروت ٢٠٠٠م.
٧. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، بيروت ١٩٩٧م.
٨. ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٦هـ-١٩٨٤م.
٩. أبو البصل، عبدالناصر موسى، نظرية الحكم القضائي في الشريعة الإسلامية والقانون، رسالة دكتوراه جامعة الزيتونة، تونس، دار النفائس عمان ٢٠٠٠م.
١٠. أبو طالب، حامد، التنظيم القضائي في المملكة العربية السعودية، دار الفكر العربي، القاهرة ١٤٠٤هـ.
١١. أبو فارس، محمد عبدالقادر، القضاء في الإسلام، دار الفرقان، الأردن ١٤٠٤هـ.
١٢. البلاذري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، دار الكتاب، بيروت ١٩٧٨م.
١٣. البزرنجي، عصام عبد الوهاب، السلطة التقديرية للإدارة والرقابة القضائية، القاهرة ١٩٧١م.
١٤. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، قاموس لغوي، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٥هـ-١٩٣٨م.
١٥. الجرف، طعيمة، المشروعية وضوابط خضوع الإدارة العامة للقانون، القاهرة دار النهضة العربية ١٩٧٦م.

١٦. الخوارزمي، مفاتيح العلوم، بيروت، دار الكتاب العالمية (ب. ت).
١٧. الدريني، فتحي، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
١٨. الطماوي، سليمان محمد، الوجيز في القانون الإداري، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٩٣م.
١٩. الطماوي، سليمان محمد، النظرية العامة للقرارات الإدارية، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٤م.
٢٠. العطار، فؤاد، القانون الإداري، دار النهضة العربية، ط ٣، ١٩٧٦م.
٢١. العمري، ابن فضل الله، التعريف بالمصطلح الشريف، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٢٢. السفياي، عابد بن محمد، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٠٨هـ.
٢٣. الفحل، عبدالرزاق علي، القضاء الإداري، قضاء المظالم وتطبيقاته في المملكة العربية السعودية، دار التوزيع والنشر، جدة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٢٤. الفيروز آبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، بيروت، دار إحياء التراث العربي ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٢٥. القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، صبح الاعشى في صناعة الإنشاء، مصر، المطبعة الاميرية، ٨٢١هـ - ١٩١٨م.
٢٦. القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي، أنوار البروق في أنواء الفروق، ضبطه وصححه، خليل المنصور، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
٢٧. الكاساني، أبو بكر، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٩٨٢م.
٢٨. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية، وزارة الأوقاف - العراق ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
٢٩. النووي، أبو زكريا محي الدين، شرح صحيح مسلم، الرياض مكتبة الرياض الحديثة ١٩٩٨م.
٣٠. القحطاني، عبدالرزاق محمد، مبدأ المشروعية وتطبيقاته في المملكة العربية السعودية، بحث لنيل درجة الدبلوم - معهد الإدارة العامة، الرياض ١٤٢٠هـ.
٣١. السنهوري، عبدالرزاق، الوجيز في شرح القانون المدني، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٦م.
٣٢. الشاعر، رمزي، القضاء الإداري ورقابته على أعمال الإدارة، النهضة العربية، القاهرة ١٩٨٢م.
٣٣. الرازي، زين الدين محمد بن بكر، مختار الصحاح، مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٢٦هـ.



٣٤. الزمخشري، جبار الله أبو القاسم محمود، أساس البلاغة، مادة سبب. تحقيق: مزيد نعيم وشوقي المصري، بيروت، مكتبة لبنان ١٤١٨هـ. ١٩٨٩م.
٣٥. الشربيني، محمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مصطفى الحلبي ١٣٧٧هـ. ١٩٥٨م.
٣٦. الشلهوب، عبدالرحمن، النظام الدستوري في المملكة العربية السعودية، الرياض ٢٠٠٣م.
٣٧. الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبدالرزاق عفيفي، ط٢، بيروت، المكتب الإسلامي ١٤٠٢هـ. ١٩٨٢م.
٣٨. باركو، ألف، كتب تنمي قدرتك على اتخاذ القرار، ترجمة، سامي تيسير سلمان، الرياض، المؤتمن للتوزيع (ب. ت.).
٣٩. بدوي، ثروت بدوي، النظم السياسية والتطور السياسي والنظرية العامة للنظم، دار النهضة، مصر ١٩٦١م.
٤٠. جمال الدين، سامي، القضاء الإداري، القاهرة، أبو العزم للطباعة، ط٣، ٢٠٠٣م.
٤١. التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح لمتن التقيح في أصول الفقه، زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٦هـ.
٤٢. شحاتة، توفيق، مبادئ القانون الإداري، القاهرة ١٩٥٤م.
٤٣. عبدالعزيز، عبدالعزيز بن سطاتر، اتخاذ القرار بالمصلحة، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٢٦هـ.
٤٤. عبدالعزيز، فيصل بن محمد بن ناصر، الرقابة القضائية على الاختصاص في القرار الإداري، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٣١هـ.
٤٥. عبدالمنعم، حمدي، ديوان المظالم نشأته وتطوره واختصاصاته، مقارناً في القضاء الحديث دار الشروق، بيروت ١٩٨٣م.
٤٦. عبد الوهاب، محمد رفعت، القانون الإداري، بيروت، منشورات الحلبي ٢٠٠٥م.
٤٧. علاوي، ماهر صالح، القرار الإداري، بغداد، دار الحكمة ١٩٩١م.
٤٨. علاقي، مدني عبدالقادر، دراسة تحليلية للوظائف والقرارات الإداري، تهامة للنشر والتوزيع ١٤٠١هـ. ١٩٨١م.
٤٩. كنعان، نواف، القانون الإداري الأردني، ط٢، ١٩٩٦م.

٥٠. محمصاني، صبحي، الأوضاع التشريعية في الدول العربية ماضيها وحاضرها، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨١م.
٥١. مصطفى، إبراهيم مصطفى والزيات، أحمد حسن الزيات، المعجم الوسيط ج١، المكتبة الإسلامية، اسطنبول (ب.ت).
٥٢. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق، مجموعة من المحققين القاهرة (ب.ت) (ب.ط).
٥٣. مهنا، محمد فؤاد، رقابة القضاء على الأعمال الإدارية، قضاء الإلغاء، دار النهضة ١٩٧٧م.
٥٤. النظام الأساسي للحكم الصادر بالأمر الملكي رقم ٩/١ وتاريخ ١٤٢٧/٨/٢٧هـ.
٥٥. نظام القضاء الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٧٨ وتاريخ ١٩/٩/١٤٢٨هـ.
٥٦. نظام ديوان المظالم الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٧٨ وتاريخ ١٩/٩/١٤٢٨هـ.
٥٧. نظام ديوان المظالم الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٥٧ وتاريخ ١٧/٧/١٤٠٢هـ.
٥٨. قواعد المرافعات أمام ديوان المظالم الصادرة بقرار مجلس الوزراء رقم ١٩٠ وتاريخ ١٦/١٠/١٤٠٩هـ.
٥٩. نظام لائحة هيئة كبار العلماء الصادر بالمرسوم رقم أ/١٢٧ وتاريخ ٨/٧/١٣٩١هـ.
٦٠. نظام شعب مجلس الوزراء الصادر بالأمر الملكي رقم ١٢ رجب ١٣٧٢هـ.
٦١. نظام هيئة محاکمة الوزراء الصادر برقم (٥٠٨) وتاريخ ٢١/٩/١٣٨٠هـ.

* * *





أقوال أبي رزين الأسدي في التفسير جمعاً وتخرجاً وتحقيقاً ودراسة

د. علي عبد الله أحمد

قسم التفسير وعلوم القرآن - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة الكويت



أقوال أبي رزين الأسدي في التفسير: جمعاً وتخريجاً وتحقيقاً ودراسة

د. علي عبد الله أحمد

قسم التفسير وعلوم القرآن – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة الكويت

ملخص البحث:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه. وبعد:
فإن موضوع البحث يدور حول أقوال التابعي الجليل أبي رزين الأسدي في التفسير جمعاً وتخريجاً
وتحقيقاً ودراسة، وكانت بداية البحث في الباب الأول الذي تطرق إلى الحديث عن سيرته ومنهجه في
التفسير، ثم كان الباب الثاني الذي تمثلت الخطوة الأولى فيه بالقيام بجمع أقواله في التفسير من كتب
التفسير والحديث، ثم الخطوة الثانية في تخريجها من تلك الكتب، ثم كانت الخطوة الثالثة في التحقق
من أصانيدھا، والحكم على رجالھا، ثم الخطوة الرابعة والأخيرة في دراسة أقواله دراسة تحليلية
مستفيضة، ومقارنتھا بأقوال غيره، ومحاولة التوفيق بينها إن وجد فيها اختلاف، وإن لم يتسن التوفيق
أكتفي ببيان القول الراجح فيها مع ذكر الأدلة الدالة عليه، ثم جاءت الخاتمة التي تم فيها إبراز أهم النتائج
والتوصيات، وبعدها كان إيراد المراجع والمصادر مرتبة بحسب حروف الهجاء.



المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه،
وبعد:

فإن دراسة كلام الله ﷺ وفهمه والعمل به من أعظم ما يشتغل به المسلم، إذ فيه
الخير له أولاً، وفيه النفع والفائدة لغيره ثانياً.
ولقد برزت عناية أهل العلم بهذا الكتاب المجيد عبر القرون الإسلامية المختلفة،
فاشتغلوا بتفسيره، واستنباط أحكامه، وتعليمه للناس، حتى غدوا منار هدي يهتدي به
كل مريد للخير والرشاد.

وكان لصحابة رسول الله ﷺ قصب السبق في هذا الباب، باعتبارهم العلماء بكتاب
الله ﷺ، الواقفين على أسرارهِ، المهتمين بهدي النبي ﷺ في كل ما يتصل بالتفسير وغيره.
وبعد قرن الصحابة جاء قرن التابعين الذين ورثوا علم التفسير من أولئك الصحابة
الأخيار، فكان لا بد من أن يقوموا بقسطهم في بيان ما عَمَّوه، وتوضيح ما فهموه.
وقد أثرت في هذا البحث العلمي، أن أقوم بالكتابة عن تفسير أحد هؤلاء التابعين
المفسرين العالمين بكتاب الله ﷺ، ألا وهو أبو رزين الأسدي - رحمه الله تعالى - وذلك
في ما ورد عنه من تفسير للقرآن الكريم.

• أهمية الموضوع:

تأتي أهمية هذا الموضوع من منطلق حديثه عن التفسير عند أحد مفسري أتباع
الصحابة، ولتفاسير أتباع الصحابة قيمة كبيرة وأهمية عظيمة؛ للأمر الآتية:
١- أن أتباع الصحابة هم الذين سمعوا القرآن الكريم من صحابة رسول الله ﷺ،
فكانوا خير سلف.

٢- أن الصحابة هم الذين شاهدوا أسباب النزول، وعلموا المواضع التي نزلت
بشأنها أي الكتاب الكريم. ولا شك أن أسباب النزول طريقٌ معبّدٌ لفهم الكتاب. وقد
تلقى عنهم التابعون هذا اللون من التفسير.

٣- أن التابعين من أعلم الناس بمعاني الألفاظ القرآنية؛ لأن معظمهم من العرب
الخلص.

• أسباب اختيار الموضوع:

من تلك الأهمية، كانت الرغبة في دراسة تفسير أبي رزين الأسدي، كواحد منهم؛ لعدة أسباب، منها:

١- يعد أبو رزين الأسدي من أولئك التابعين الذين اعتنوا بكتاب الله تعالى حفظاً وتفسيراً وعملاً، وإن ظل تفسيره - كغيره من تفاسير التابعين - مفرقاً في كتب التفسير المختلفة.

٢- أن في دراسة تفسير أبي رزين الأسدي مجالاً خصباً لفتح باب الحوار حول شخصيته العلمية في التفسير؛ وهل كان أبو رزين من المجتهدين في التفسير أو لا؟ وما مدى تأثير اللغة في تفسيره؟

٣- أن هذه الدراسة تتيح السبيل أمام الباحثين في مناهج المفسرين، لإجراء دراسات مقارنة بين تفسير أبي رزين الأسدي، وبين غيره من مفسري التابعين؛ بغية إيجاد فوائد جلية.

• منهج كتابة البحث:

كان منهج دراسة أقوال أبي رزين الأسدي في تفسيره للقرآن الكريم متمثلاً على النحو التالي:

أولاً: إثبات الآية الكريمة أو بعضها مما تتعلق به الرواية في أعلى الصفحة.

ثانياً: جمع أقوال أبي رزين الأسدي في تفسيره للقرآن الكريم، وذلك من مصادرها الأصلية.

ثالثاً: ترتيب الأقوال بحسب آيات السورة، مع ترقيم كل رواية منها، ثم تخريجها والتعليق عليها.

رابعاً: التحقق من أقوال أبي رزين الأسدي في التفسير، وذلك بالحكم على أسانيدھا في الهامش.

خامساً: عزو الآيات المستشهد بها بعد ذكرها في الهامش، وكذلك الأحاديث والآثار.

سادساً: توضيح بعض الكلمات اللغوية والمصطلحات العلمية الغامضة في الهامش.

• خطة البحث:

تضمنت خطة البحث - بعد المقدمة - بايين، وخاتمة، رسمها كالآتي:
الباب الأول: ترجمة أبي رزين الأسدي ومنهجه في تفسيره للقرآن الكريم، وفيه
فصلان:

الفصل الأول: ترجمة أبي رزين الأسدي.

الفصل الثاني: منهج أبي رزين الأسدي في تفسيره للقرآن الكريم.

الباب الثاني: أقوال أبي رزين الأسدي في تفسيره للقرآن الكريم.

ثم الخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات، ثم المراجع والمصادر، ثم الفهرس.

اللهم اجعل هذا العمل خالصا لك وحدك، لا حظ فيه لسواك.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب
العالمين.

الباب الأول

ترجمة أبي رزين الأسدي ومنهجه في التفسير

وفيه فصلان:

الفصل الأول: ترجمة أبي رزين الأسدي

الفصل الثاني: منهج أبي رزين الأسدي في التفسير

* * *

الفصل الأول: ترجمة أبي رزين الأسدي

• اسمه ونسبه وكنيته:

هو: مسعود بن مالك، أبورزين الأسدي، أسد خزيمة بن مركة بن إلياس بن مضر. مولى أبي وائل شقيق بن وائل الأسدي الكوفي، وكان أكبر منه، وكان أعجمياً^(١).

• مشايخه:

هو تابعي روى عن: زربن حبيش الأسدي، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وعلي بن أبي طالب، وعمرو بن أم مكتوم الأعمى، والفضيل بن غزوان، ومصعب أبي يحيى، ومعاذ بن جبل، وأبي موسى الأشعري، وأبي هريرة^(٢).

• تلامذته:

روى عنه: إسماعيل بن أبي خالد، وإسماعيل بن سميع، والزيبر بن عدي، وسليمان الأعمش، وعاصم بن أبي النجود، وابنه عبد الله بن أبي رزين الأسدي، وعبيد بن مهران الكوفي، وعطاء بن السائب، وعلقمة بن مرثد، وغالب أبو الهذيل، ومغيرة بن مقسم، ومنصور بن المعتمر، وجماعة^(٣).

• مرتبته بين أهل الحديث:

قال عبد الرحمن بن أبي حاتم: سئل أبوزرعة عن أبي رزين، فقال: اسمه مسعود كوفي ثقة. وذكره ابن حبان في كتاب الثقات. ووثقه العجلي. وفي "التقريب": ثقة فاضل^(٤).

• مكانته العلمية:

عن عاصم قال: كان أبو وائل إذا جاءه إنسان يستفتيه قال له: اذهب فسل أبا رزين ثم ائتني فأخبرني ما رد عليك. قال: وكان أبورزين معه في الدار^(٥).

(١) ينظر: تهذيب الكمال، للمزي: ٤٧٧/٢٧، والمعرفة والتاريخ، للفسوي: ١٦٦/٣، والطبقات، لخليفة العصفري: ١٥٥.

(٢) ينظر: تهذيب الكمال: ٤٧٧/٢٧-٤٧٨، والكاشف، للذهبي: ٢٥٧/٢، والجمع، لابن القيسراني: ٦٢١/٢. (٣) ينظر: تهذيب الكمال: ٤٧٨/٢٧، وتهذيب التهذيب، لابن حجر: ١١٨/٣٢، وخلاصة تهذيب الكمال، للخزرجي: ٣٧٤.

(٤) ينظر: تهذيب الكمال: ٤٧٨/٢٧، وتهذيب التهذيب: ١١٨/٣٢، والثقات، لابن حبان: ٤٤١/٥، والثقات، للعجلي: ٢٧٦/٢، والجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٢٨٢/٨، وتقريب التهذيب، لابن حجر: ٥٢٨/٢.

(٥) ينظر: الطبقات الكبرى، لابن سعد: ٢٧٢/٦، ورجال صحيح مسلم، لابن منجويه: ٢٤٠/٢.

وقال يحيى بن معين: "كان أكبر من أبي وائل، وكان عالماً فهما".^(١)
وقال الإمام محيي الدين النووي: "وكان أبو رزين فقيهاً عالماً فهما، واتفقوا على توثيقه".^(٢)

وقال الإمام شمس الدين الذهبي: "وكان فقيهاً مسنداً".^(٣)

• من مشاهده:

قال أبو حاتم: شهد صفين مع علي عليه السلام، وهو ما جاء ذكره في الطبقات الكبرى^(٤).

• ممن روى له من أهل الحديث:

قال الإمام البخاري في كتاب الحيض من الصحيح الجامع: "باب: قراءة الرجل في حجر امرأته وهي حائض، وكان أبو وائل يرسل خادمه وهي حائض إلى أبي رزين، فتأتيه بالمصحف فتمسكه بعلاقتة".^(٥) وروى له في الأدب المفرد، وروى له الباقر^(٦).

• من رواياته المسندة إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

عن أبي رزين، قال: سمعت أبا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "من اتخذ كلباً ليس

بكلب صيد ولا غنم نقص من عمله كل يوم قيراط"^(٧).

• من رواياته المسندة إلى الصحابة:

عن أبي رزين، عن ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿وَلَيْنَ أَخْرَجْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَيْنَا أَمَّا

مَعْدُودٌ﴾^(٨)، قال: "إلى أجل معدود"^(٩).

(١) ينظر: التاريخ والعلل، لابن معين: ٦١/٢، ٥، والتاريخ الكبير، للبخاري: ٤٢٣/٧، وتهذيب التهذيب: ١١٨/٣٢.

(٢) تهذيب الأسماء واللغات، لمحيي الدين النووي: ٢٣١/٢، رقم: ٣٤٥.

(٣) تاريخ الإسلام، للذهبي: ١٧/٦.

(٤) ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٢٨٢/٨، والطبقات الكبرى: ٢٠/٥، وتهذيب الكمال: ٤٧٨/٢٧.

(٥) أورده البخاري معلقاً في صحيحه، وقد وصل إسناده الحافظ ابن حجر في تعليق التعليق، ونسبه إلى ابن أبي شيبه في كتاب الطلوات من المصنف في: الرجل على غير وضوء والحائض يمسان المصحف، وإسناده صحيح.

ينظر: صحيح البخاري: ٣٠٧/١، وتعليق التعليق: ١٦٨/٢، ومصنف ابن أبي شيبه: ١٤٠/٢، حديث: ٧٤٢٢.

(٦) تهذيب الكمال: ٤٧٩/٢٧.

(٧) أخرجه مسلم: ٢٣-المساقاة، ١٠-باب: الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه وبيان تحريم اقتنائها إلا لصيد أوزع أو ماشية ونحو ذلك، ٣٨/٥، حديث: ٤١١٨.

(٨) سورة هود: الآية (٨).

(٩) أخرجه الحاكم: كتاب التفسير، تفسير سورة هود، ٣٧٢/٢، حديث: ٣٣٠٨، وصححه، ووافقه الذهبي، وأقول: إن إسناده حسن، لأن فيه عاصم بن أبي النجود الكوفي، وهو صدوق عند أهل العلم، فلا يرتقي إلى درجة الثقة، فتعين تحسين إسناده.

• من الروايات المسندة إليه:

عن إسماعيل بن أبي خالد، قال: سمعت أبا رزين يقرأ: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا﴾^(١). بنصب اللام^(٢).

• وفاته:

توفي - رحمه الله - بعد الجماجم سنة ٨٥ هـ، وقيل: إنه توفي سنة ١٠٠ هـ، والأول أصح^(٣).

* * *

(١) سورة مريم: الآية (٥١).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في كتاب العلل ومعرفة الرجال: ١١٤/٢، حديث: ١٧٤١، وإسناده صحيح، وبه قرأ عاصم من القراء السبعة، والمعنى على الكسر أنه كان يخلص لله العبادة ويفرده بالألوهية من غير أن يجعل له فيها شريكا، والمعنى على الفتح: أن موسى كان الله قد أخلصه واصطفاه للرسالة والنبوة، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب الصواب.

ينظر: تفسير الطبري: ١٧/١٦، وتفسير ابن الجوزي: ٥/٢٣٩، والدر المنثور، للسيوطي: ٤/٣٧٢.

(٣) ينظر: كتاب الطبقات: ١٥٥، وتاريخ الإسلام: ٦/٥١٧، وتهذيب التهذيب: ٣٢/١١٩، وتقريب التهذيب: ٥٢٨/٢.

الفصل الثاني: منهج أبي رزين الأسدي ﷺ في التفسير

كان المنهج^(١) الذي سار عليه أبو رزين في تفسيره للقرآن الكريم متمثلاً على النحو

التالي:

• تفسيره للقرآن من خلال ما ينقله عن الصحابة:

مثاله: ما جاء في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنًا﴾^(٢)، عن أبي رزين، عن عبد الله بن مسعود، قال: "النعاس في القتال من الله، وفي الصلاة من الشيطان"^(٣).

وعن أبي رزين، قال: سأل نافع بن الأزرق ابن عباس عن الصلوات الخمس في القرآن، قال: نعم، فقرأ: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ﴾^(٤)، قال: صلاة المغرب، ﴿وَحِينَ تَضِيحُونَ﴾^(٥)، قال: صلاة الصبح، ﴿وَعَشِيًّا﴾^(٦)، قال: صلاة العصر، ﴿وَحِينَ تَنْظُرُونَ﴾^(٧)، صلاة الظهر، ثم قرأ: ﴿وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ﴾^{(٨)(٩)}.

• تفسيره للقرآن من خلال ما ينقله عن التابعين:

مثاله: عن أبي رزين، عن الربيع بن خثيم^(١٠): ﴿وَأَحْطَّتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾^(١١)، قال: "الذي يموت على خطاياها من قبل أن يتوب"^(١٢).

(١) المنهج لغة: الطريق الواضح البين. واصطلاحاً: الطريقة الموضوعية التي يعالج بها المفسر قضايا التفسير المختلفة، مثل: اللغة، وأسباب النزول، والقراءات، ومسائل العقيدة، والفقه، وغيرها، ويبرز من خلال تلك الطريقة رأي ذلك المفسر وموقفه حيال هذه القضايا، بحيث يمكن الخروج من خلال التفسير بخاصة وافية لطريقة المفسر في التفسير.

ينظر: لسان العرب، لابن منظور: مادة (نهج)، وابن جزى ومنهجه في التفسير، تأليف: علي الزبيري: ٢٣٨/١.

(٢) سورة آل عمران: الآية (١٥٤).

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم: ٢٢٧/٣، والطبري: ٤١٩/١٣، وإسنادهما حسن، لوجود عاصم بن أبي النجود الكوفي في كلا الإسنادين، وهو صدوق كما تقدم، فتعين التحسين.

(٤) سورة الروم: الآية (١٧).

(٥) سورة الروم: الآية (١٧).

(٦) سورة الروم: الآية (١٨).

(٧) سورة الروم: الآية (١٨).

(٨) سورة النور: الآية (٥٨).

(٩) أخرجه الطبري: ٨٤/٢٠، وإسناده حسن، لوجود عاصم بن أبي النجود الكوفي.

(١٠) هو: الربيع بن خثيم، أبو يزيد الثوري، قال العجلي: كوفي تابعي ثقة. توفي - رحمه الله - سنة ٦٣ هـ.

ينظر: الثقات: ٣٥١/١، والكاشف: ٣٩١/١، والجرح والتعديل: ٤٥٩/٣، وتهذيب التهذيب: ١٩/١٢.

(١١) سورة البقرة: الآية (٨١).

(١٢) أخرجه ابن أبي حاتم: ٢١٥/١، وإسناده حسن، لأن فيه عبد الحميد الحماني، وهو صدوق، فتعين التحسين.



• تفسيره للقرآن من خلال معرفته بأسباب النزول:

مثاله: عن أبي رزين في قوله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَفْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾^(١) قال: "نزل هذا وهم يشربون الخمر." فقال: "وكان هذا قبل أن ينزل تحريم الخمر"^(٢). وفي رواية عنه أنه قال: "كانوا يشربون بعد ما أنزلت التي في "البقرة"، وبعد التي في "النساء"، فلما أنزلت التي في "المائدة" تركوها"^(٣).

• تفسيره للقرآن من خلال معرفته باللغة:

مثاله: عن أبي رزين، في قوله: ﴿وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ﴾^(٤) قال: "النجم: ما ذهب فرشاً على الأرض ليس له ساق، والشجر: ما كان له ساق"^(٥). وهو ما يتوافق مع المعنى اللغوي للنجم والشجر^(٦).

• تفسيره للقرآن من خلال معرفته بالقراءات:

مثاله: عن أبي رزين، أنه كان يقرأها: ﴿سِحْرَانِ﴾، يقول: "كتابان، التوراة والإنجيل"^(٧).

• تفسيره للقرآن من خلال معرفته بكلام العرب:

مثاله: عن أبي رزين في قوله: ﴿وَيَا بَكَ فَطَاهِرٌ﴾^(٨) قال: "عملك فأصلحه، وكان الرجل إذا كان خبيث العمل، قالوا: فلان خبيث الثياب، وإذا كان حسن العمل قالوا: فلان طاهر الثياب"^(٩).

• تفسيره للقرآن من خلال الاجتهاد:

مثاله: عن أبي رزين في قوله: ﴿يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾^(١٠) قال: "يتبعونه حق اتباعه"^(١١).

(١) سورة النساء: الآية (٤٣).

(٢) أخرجه الطبري: ٣٧٦/٨، وإسناده ضعيف، لضعف محمد بن حميد الرازي.

(٣) المرجع السابق، وإسناده ضعيف، لضعف محمد بن حميد الرازي.

(٤) سورة الرحمن: الآية (٦).

(٥) أخرجه أبو الشيخ في العظمة: ٥/١٧٣٤، حديث: ١٢٠٨٣٤، وإسناده ضعيف، لجهالة الزبرقان الأسدي.

(٦) ينظر: مختار الصحاح، للرازي: مادة (نجم)، ومادة (شجر).

(٧) أخرجه ابن أبي حاتم: ٣٠٨/١١، وإسناده صحيح.

(٨) سورة المدثر: الآية (٤).

(٩) أخرجه الطبري: ١٢/٢٣، وإسناده ضعيف، لضعف محمد بن حميد الرازي.

(١٠) سورة البقرة: الآية (١٢١).

(١١) أخرجه الطبري: ٥٦٧/٢، وإسناده صحيح.

الباب الثاني: أقوال أبي رزين الأسدي في التفسير

قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَاطِبَةُ نَارٍ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (٨١) ﴿١﴾

• الأثر (١):

عن أبي رزين: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِ خَاطِبَةُ نَارٍ﴾، قال: "مات بخطيبته" (٢).

• الدراسة:

اختلف أهل العلم في تأويل هذه الآية على أربعة أقوال (٣):

أحدها: أن معناها: من كسب سيئة وأحاطت بقلبه فأولئك هم أصحاب النار. قاله: مجاهد في رواية.

والثاني: أن معناها: من كسب سيئة وأحاط به شركه فأولئك هم أصحاب النار. قاله: ابن عباس، وأبو هريرة، وأبو وائل، وعطاء، والحسن في رواية. وعليه قول الجمهور.

والثالث: أن معناها: من كسب سيئة فمات عليها قبل أن يتوب فأولئك هم أصحاب النار. قاله: الربيع بن خثيم، وأبو رزين - كما في الأثر - والضحاك، والأعمش، والسدي.

والرابع: أن معناها من كسب سيئة وأحاطت به الكبيرة الموجبة فأولئك هم أصحاب النار. قاله: أبو العالية، وقتادة، والربيع بن أنس، وهي الرواية الثانية عن مجاهد والحسن.

وهذه الأقوال متقاربة، وقد جمع بينها الإمام الطبري في تفسيره، فقال: "وأصل الإحاطة بالشيء، الإحداق به، بمنزلة "الحائط" الذي تحاط به الدار فتحقق به. ومنه قول الله جل ثناؤه: ﴿فَأَرَا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ (٤). فتأويل الآية إذاً: من أشرك بالله، واقترب ذنوباً جمّة فمات عليها قبل الإنابة والتوبة، فأولئك أصحاب النار هم فيها مخلدون أبداً". اهـ (٥).

(١) سورة البقرة: الآية (٨١).

(٢) أخرجه الطبري: ٢٨٥/٢، وإسناده حسن، لكون أحمد بن إسحاق الأهوازي شيخ الطبري صدوقاً في روايته.

(٣) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٢١٤/١-٢١٥، وتفسير الطبري: ٢٨٤/٢-٢٨٦، وتفسير الثعلبي: ٢٢٦/١-٢٢٧.

(٤) سورة الكهف: الآية (٢٩).

(٥) تفسير الطبري: ٢٨٤/٢.

وفائدة الإتيان بقوله تعالى: ﴿وَأَخْطَأْتُ بِهِ خَطِيئَةً﴾ بعد ذلك، الإشعار بأن الخطيئة إذا أحاطت بصاحبها أخذت بمجامع قلبه فحرمته الإيمان، وأخذت بلسانه فمنعته عن أن ينطق به^(١). ويذكر في هذا الشأن قول رسول الله ﷺ: "إياكم ومحقرات الذنوب، فإنما مثل محقرات الذنوب كمثل قوم نزلوا بطن واد، فجاء ذا بعود وجاء ذا بعود، حتى حملوا ما أنضجوا به خبزهم، وإن محقرات الذنوب متى يؤخذ بها صاحبها تهلكه"^(٢).

قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾^(٣)

• الأثر (٢):

عن أبي رزين في قوله: ﴿يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾، قال: "يتبعونه حق اتباعه"^(٤).

• الدراسة:

لأهل العلم في تأويل معنى التلاوة الوارد في الآية قولان^(٥):

أحدهما: أن معنى قوله: ﴿يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾، أي: يتبعون حق اتباعه. قاله: ابن مسعود، وابن عباس، والحسن، وعكرمة، وعطاء، وأبورزين. وعليه قول الجمهور، وهو ما رجحه الإمام الطبري في تفسيره.

والثاني: قيل إن معنى قوله: ﴿يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾، أي: يقرءونه حق قراءته، وقد عقب عليه الإمام القرطبي بقوله: "وهذا فيه بعد، إلا أن يكون المعنى يرتلون ألفاظه، ويفهمون معانيه، فإن بفهم المعاني يكون الاتباع لمن وفق". اهـ^(٦). غير أن ابن جزى الكلبي رجحه بقوله: "فإن التلاوة وإن كانت تقال بمعنى القراءة وبمعنى الاتباع، فإنه أظهر في معنى القراءة لاسيما إذا كانت تلاوة الكتاب". اهـ^(٧).

(١) تفسير "الوسيط"، للشيخ الدكتور محمد السيد طنطاوي: ١/١٣٥.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: ٥/٣٢١، حديث: ٢٢٨٦٠، بإسناد صحيح.

(٣) سورة البقرة: الآية (١٢١).

(٤) أخرجه الطبري: ٥/٦٧، وإسناده صحيح.

(٥) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم: ١/٣١٩، وتفسير الطبري: ٢/٦٦٦-٥٧١، وتفسير ابن كثير: ١/٢٠٥.

(٦) تفسير القرطبي: ٢/٩٦.

(٧) تفسير ابن جزى الكلبي: ١/١٠٩.

وفي هذين القولين يقول الإمام فخر الدين الرازي: "أما قوله تعالى: ﴿يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾، فالتلاوة لها معنيان. أحدهما: القراءة. الثاني: الإتيان فعلاً، لأن من اتبع غيره يقال تلاه فعلاً، قال الله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ إِذَا تَلَاهَا﴾^(١). فالظاهر أنه يقع عليهما جميعاً، ويصح فيهما جميعاً المبالغة؛ لأن التابع لغيره قد يستوفي حق الاتباع، فلا يخل بشيء منه، وكذلك التالي يستوفي حق قراءته، فلا يخل بما يلزم فيه". اهـ^(٢).

وأرى ألا تضارب ولا تناقض بين القولين، فكل منهما متمم ومبين للآخر، وقد جمع بينهما الواحدي فقال: "يقرؤونه كما أنزل، ولا يحرفونه ويتبعونه حق اتباعه". اهـ^(٣). وقال أبو السعود: ﴿يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾: بمراعاة لفظه عن التحريف، وبالتدبر في معانيه والعمل بما فيه". اهـ^(٤).

قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ مِمَّا عَفَرُوا لَوْلَا إِسَاءَةٌ فِي الْمَحِيضِ وَلَا قَرُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُطَهِّرِينَ﴾^(٥)

• الأثر (٣):

عن أبي رزين في قوله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾، قال: "من قبل الطهر"^(٦).

• الأثر (٤):

عن أبي رزين: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾، يقول: "اتوهن من عند الطهر"^(٧).

• الأثر (٥):

عن أبي رزين: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾، قال: "من قبل الطهر، ولا تأتوهن من قبل الحيض"^(٨).

(١) سورة الشمس: الآية (٢).

(٢) تفسير الرازي: ٤/٣٠.

(٣) تفسير الواحدي: ١/١٢٩.

(٤) تفسير أبي السعود: ١/١٥٣.

(٥) سورة البقرة: الآية (٢٢٢).

(٦) أخرجه الطبري: ٤/٣٩١، وابن أبي شيبه: ٩- كتاب النكاح، ١٠٨- في قوله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾، ٥١٨/٣، حديث: ١٦٦٨٣، وكلا الإسنادين صحيح. وأورده السيوطي في الدر المنثور: ١/٦٢٥، عن ابن أبي شيبه.

(٧) أخرجه الطبري: ٤/٣٩١، وإسناده ضعيف، لضعف محمد بن حميد الرازي.

(٨) أخرجه الطبري: ٤/٣٩١، وابن أبي حاتم: ٢/١١٧، وإسنادهما ضعيف، لجهالة الزبرقان في كل منهما.

• الدراسة:

لأهل العلم في تأويل قوله: ﴿فَأْتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾، أربعة أقوال^(١):
أحدها: أن المعنى: فأتوا نساءكم إذا تطهرن من الوجه الذي نهيتكم عن إتيانهن منه في حال حيضهن، وذلك: الفرج الذي أمر الله بترك جماعهن فيه في حال الحيض، فيعتزل في هذه الحال، ولا يتعدى إلى غيره، وهو الدبر. قاله: ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، والربيع بن أنس، وإبراهيم النخعي.

والثاني: أن المعنى: فأتوهن من الوجه الذي أمركم الله فيه أن تأتوهن منه. وذلك الوجه، هو الطهر دون الحيض. فكان معنى قائل ذلك في الآية: فأتوهن من قبل طهرهن لا من قبل حيضهن. قاله: ابن عباس وقتادة - في رواية أخرى عنهما - وأبو رزين، وعكرمة، والسدي، والضحاك، وهو ما رجحه الطبري.

والثالث: أن المعنى: فأتوا النساء من قبل النكاح، لا من قبل الفجور. قاله: محمد ابن الحنفية.

والرابع: أن المعنى: فأتوا النساء من حيث أحل لكم، فلا تقربوهن محرمات، ولا صائمات ولا معتكفات. قاله: الأصم، والزجاج، وابن كيسان.

وأقول: إن هذه الأقوال لا يناقض بعضها بعضاً، بل فيها زيادة في المعنى، إذ أن كلا منها يبين حكماً شرعياً موافقاً للكتاب والسنة، وما عليه سلف الأمة.

فالقول الأول فيه دلالة على تحريم الوطء في الدبر. وقد ذهب السلف والخلف من الصحابة والتابعين والأئمة إلى أن إتيان الزوجة في دبرها حرام، لسببين اثنين:

أما الأول: فلكونه موضع الأذى والنجاسة، فلا يصح إتيانه بحال.

وأما الثاني: فلكونه ليس بموضع الحرث والذرية، وإنما موضعه القبل كما لا يخفى.

وفي تحريمه يقول رسول الله ﷺ: "إن الله لا يستحي من الحق، لا تأتوا النساء في

أدبارهن"^(٢).

(١) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم: ١١٩/٢، وتفسير الطبري: ٤/٣٨٨-٣٩٤، وتفسير الماوردي: ٢٨٣/١.
(٢) أخرجه البيهقي: ٣٩ - كتاب النكاح، ١٨٥ - باب: إتيان النساء في أدبارهن، ١٩٧/٧، حديث: ١٤٤٩٧، بإسناد صحيح.

قال أبو حيان الأندلسي في تفسيره: "وإذا حمل على الأظهر كان في ذلك رد على من أباح إتيان النساء في أديارهن. قيل: وقد انعقد الإجماع على تحريم ذلك، وما روي من إباحة ذلك عن أحد من العلماء فهو مختلف غير صحيح، والمعنى، في أمركم الله باعتزالهن وهو الفرج" اهـ^(١).

وأما القول الثاني: ففيه دلالة تحريم الوطء في الحيض، لعللة الأذى، وهذا باتفاق العلماء.

هذا، ويشترك القولان في وجود علة الأذى بالنسبة للوطء في الدبر، وكذلك بالنسبة للوطء في الحيض، وقد جمع بينهما رسول الله في الحرمة، فقال: "من أتى حائضاً، أو امرأة في دبرها، أو كاهناً، فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمد" ^(٢).

وأما القول الثالث: ففيه دلالة على وجوب إتيان النساء من الوجه الحلال، وهو الزواج، وتحريم إتيانهن من الوجه الحرام، وهو الزنا.

وأما القول الرابع: ففيه دلالة على البعد عن إتيان النساء وهن متلبسات بالعبادة، سواء كن محرّمات، أو صائمات، أو معتكفات أو نحوه، فلا يباح إتيانهن حتى يفرغن من تلك العبادة.

وهذه الأقوال تدخل في عموم قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ ^(٣). ففي البعد عن الوطء في الدبر وكذلك الحيض تحقيق لمعنى الطهارة الحسية، من حيث البعد عن الأذى. وفي البعد عن الزنا وكذلك إتيان النساء وهن متلبسات بالعبادة تحقيق لمعنى الطهارة المعنوية، من حيث البعد عن كل فعل مذموم، فعندها تزكو النفس بتحقيق شقي الطهارة: الحسي والمعنوي، وتلزم التوبة لمن لم يحققهما.

ففيه مشروعية الطهارة مطلقاً، لأن الله يحب المتصف بها، ولهذا كانت الطهارة مطلقاً، شرطاً لصحة الصلاة والطواف، وجواز مس المصحف، ويشمل التطهر المعنوي عن الأخلاق الرذيلة، والصفات القبيحة، والأفعال الخسيسة^(٤). وبذا تجتمع هذه الأقوال تحت مسمى واحد، ألا وهو الطهارة، والله أعلم.

(١) تفسير أبي حيان الأندلسي: ٣٦٥/٢.

(٢) أخرجه ابن ماجه: ١- كتاب الطهارة وسننها، ١٢٢- باب: النهي عن إتيان الحائض، ٢٠٩/١، حديث: ٦٣٩، بإسناد صحيح.

(٣) سورة البقرة: الآية (٢٢٢).

(٤) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي: ١٠٠/١.

قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّجُومَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّكُمْ عَلِيمُونَ الْكِتَابَ وَمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾^(١)

• الأثر (٦):

عن أبي رزين: ﴿ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّكُمْ عَلِيمُونَ ﴾. قال: "حكماء علماء"^(٢).

• الأثر (٧):

عن أبي رزين: ﴿ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّكُمْ عَلِيمُونَ ﴾. قال: "علماء حلما"^(٣).

• الدراسة:

قد اختلف أهل التأويل في تأويل معنى الربانيين، على خمسة أقوال^(٤):

أحدها: أنهم الحكماء العلماء الفقهاء الحلما. قاله: ابن عباس، وأبو رزين، والحسن، ومجاهد، وقتادة، والسدي، ويحيى بن عقال، والضحاك. وهو ما رجحه الإمام الطبري في تفسيره.

والثاني: أنهم هم الذين يغذون الناس بالحكمة ويربونهم عليها. قاله علي بن أبي

طالب رضي الله عنه.

والثالث: أنهم أهل العبادة والتقوى. قاله الحسن في الرواية الثانية عنه.

والرابع: أنهم الحكماء الأتقياء. قاله سعيد بن جبير.

والخامس: أنهم ولاة الناس وقادتهم. قاله ابن زيد.

وأقول: إن قوله تعالى: ﴿ رَبَّكُمْ عَلِيمُونَ ﴾ جمع: رباني، وفي أصله اللغوي قولان^(٥):

أحدهما: أنه منسوب إلى الربان الذي يربُّ أمور الناس بتدبيره، فيصلح أمورهم ويقوم

عليها.

والثاني: أنه منسوب إلى الرب، فيقال لصاحب العلم الديني: رباني، لكثرة عبادته

وغزارة علمه.

(١) سورة آل عمران: الآية (٧٩).

(٢) أخرجه الطبري: ٥٤٠/٦، وإسناده صحيح.

(٣) أوردته ابن أبي حاتم في تفسيره: ٦٤/٣، وذكره بصيغة التمريض، ولم أعثره على إسناد.

(٤) ينظر: تفسير الطبري: ٥٤٠/٦-٥٤٤، وتفسير ابن أبي حاتم: ٦٣/٣-٦٤، وتفسير السمعاني: ٢٥٠/١.

(٥) ينظر: تفسير ابن عطية الأندلسي: ٤٧٩/١، وتفسير الرازي: ٩٨/٨، وتفسير القرطبي: ١٢٢/٤.

وعليه يمكن القول بأن كل هذه الأقوال تعطي وصفا دقيقا للعالم، فمتى ما كان عالما كان حليما فقيها تقيها حكيما عابدا لله قادرا على قيادة الناس وإصلاحهم، فاستحق بذلك أن يكون عالما ربانيا، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾^(١)

- الأثر (٨):

عن أبي رزين: ﴿ وَمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾. قال: "مذاكرة الفقه، كانوا يتذاكرون الفقه كما نتذاكره نحن"^(٢).

- الدراسة:

اختلف أهل التأويل في بيان معنى قوله تعالى: ﴿ تَدْرُسُونَ ﴾ على قولين^(٣):

أحدهما: أن المعنى: تلاوة الكتاب، وهو قول الجمهور.

والثاني: أن المعنى: مذاكرة الفقه، قاله: أبو رزين، وطلحة بن مصرف، وسفيان الثوري، ووكيع.

ورجح الإمام الطبري القول الأول، فقال: "وأشبه التأويلين بالدراسة ما قلنا: من تلاوة الكتاب، لأنه عطف على قوله: ﴿ تَعَلَّمُونَ الْكِتَابَ ﴾ و﴿ الْكِتَابَ ﴾: هو القرآن، فلأن تكون الدراسة معنيا بها دراسة القرآن، أولى من أن تكون معنيا بها دراسة الفقه الذي لم يجرله ذكر^(٤).

وأقول: إن كلا القولين يندرج ضمن المفهوم العام للآية الكريمة، إذ أن كلا منهما متمم لمعنى الآخر، فتلاوة الكتاب بإعادة وتكرير تقتضي مذاكرته وفقهه، بمعنى أن كثرة قراءة الكتاب توجب فهمه وحفظه، فعندها يكون قارئه فقيها، لأن مادة درس في كلام العرب تحوم حول معاني التأثر من تكرر عمل يعمل في أمثاله، فمنه قولهم: درست الريح رسم الدار إذا تكررت عليه فعضته، ودرسه القوم: عفوا أثره، فهو دارس،

(١) سورة آل عمران: الآية (٧٩).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم: ٦٥/٣، وإسناده حسن، لكون الأزرقي بن علي الحنفي وحسان بن إبراهيم الكرماني من أهل الصدق، فلا يرتقيان إلى أهل الثقة، فتعين التحسين.

(٣) ينظر: تفسير الطبري: ٥٤٤/٦-٥٤٦، وتفسير أبي السعود: ٥٢/٢، وتفسير البغوي: ٦١/٢.

(٤) تفسير الطبري: ٥٤٦/٦.

يقال: منزل دارس، والطريق الدارس العافي الذي لا يتبين. وثوب دارس خلق، وقالوا: درس الكتاب إذا قرأه بتمهل لحفظه، أو للتدبر، وفي الحديث: "ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة... الخ"^(١). فعطف التدارس على القراءة فعلم أن الدراسة أخص من القراءة. ومادة درس تستلزم التمكن من المفعول، فلذلك صار درس الكتاب مجازاً في فهمه وإيقانه، ولذلك عطف في هذه الآية: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ على: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الْكِتَابَ﴾. وفعله من باب: نصر، ومصدره في غالب معانيه: الدرس، ومصدر درس بمعنى قرأ، يجيء على الأصل درسا، ومنه سمي تعليم العلم درسا^(٢)، لما فيه من المذاكرة المعينة على الفهم والحفظ والاستيعاب. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٍ وَتِلْكَ وَرِيعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آذَقْكُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾^(٣)

• الأثر (٩):

عن أبي رزين، ﴿ذَلِكَ آذَقْكُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾، قال: "تميلوا"^(٤).

• الدراسة:

اختلف أهل العلم في بيان معنى قوله: ﴿تَعْدِلُوا﴾ على خمسة أقوال^(٥):

أحدها: أن معناه: تميلوا. وهو قول ابن عباس، وعائشة، ومجاهد، وعكرمة، والحسن، وأبي رزين، والنخعي، والشعبي، والضحاك، وعطاء، وقتادة، والسدي، ومقاتل بن حيان، وعليه أكثر أهل العلم.

والثاني: أن معناه: تجوروا. وهو قول أبي مالك، وأبي عبيد.

(١) أخرجه أبو داود: ٣- كتاب سجود القرآن، ٣٤٩- باب: في ثواب قراءة القرآن: ١/٦٠١، حديث: ١٤٥٥، بإسناد صحيح.

(٢) ينظر: تفسير الزمخشري: ١/٤٠٥، وتفسير الأوسى: ٣/٢٠٨، والتحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور: ٣/٢١٩.

(٣) سورة النساء: الآية (٣).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة: ٩- كتاب النكاح، ٢٠١- قوله: ﴿ذَلِكَ آذَقْكُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾، ٤/٢٤١، حديث: ١٧٤١٤، وإسناده صحيح.

(٥) ينظر: تفسير الرازي: ١/٣٥٥، وتفسير الماوردي: ١/٤٥٠.

قال ابن قتيبة والزجاج: تجوروا وتميلوا بمعنى واحد، واحتكم رجلان من العرب إلى رجل فحكم لأحدهما، فقال المحكوم عليه: إنك والله تعول علي؛ أي: تميل وتجور^(١).
والثالث: أن معناه: تزلوا. وهو قول ابن إسحاق، ورواه عن مجاهد.
وأقول: تميلوا وتزلوا بمعنى واحد، لأن الضلال هو الميل عن الحق والعدل إلى الجور والظلم.

والرابع: أن معناه: تخونوا. قاله إبراهيم النخعي.
وأقول: إن تميلوا وتخونوا بمعنى واحد؛ لأن الخيانة هي الميل عن الأمانة، فيتولد عنه الظلم والجور، ومن ثم الوقوع في الضلال، والبعد عن الهداية، نتيجة للعدول عن الطريق المستقيم.

والرابع: ذلك أدنى ألا يكثروا تعولوا. وهو قول زيد بن أسلم، ووافقه الإمام الشافعي.

والخامس: أن معناه: ذلك أدنى ألا تفتقروا. وهو قول سفيان بن عيينة.
وبناء على ما تقدم يمكن القول بأن الخلاف في بيان معنى قوله: ﴿تَعُولُوا﴾ واقع بين قولين اثنين:

أما الأول، فبمعنى: تجوروا. وأما الآخر، فبمعنى: تفتقروا. والصحيح الأول؛ لما يلي:
أولاً: لما جاء في صحيح ابن حبان عن عائشة - رضي الله عنها - عن النبي ﷺ في قوله: ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾، قال: "أن لا تجوروا"^(٢).

ثانياً: لدلالة سياق النص عليه، وذلك أن نزول المكلف إلى العدد الذي لا يخاف معه عدم العدل أقرب إلى عدم الجور، فيكون قوله: ﴿أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ في معنى قوله: ﴿فَإِنَّ خِفَتُمْ أَلَّا تَمِيلُوا﴾^(٣)، فيفيد زيادة تأكيد كراهية الجور^(٤). وقد ذكر الله العدل في مطلع الآية. فقال: ﴿أَلَّا تَعْدِلُوا﴾، فوجب أن يكون ضده الجور^(٥).

(١) ينظر: تفسير ابن الجوزي: ٩/٢.
(٢) أخرجه ابن حبان: ١٤ - كتاب النكاح، ذكر الخبر المدحض قول من زعم أن قوله جل وعلا: ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ أراد به كثرة العيال: ٣٢٨/٩، حديث: ٤٠٢٩، وإسناده حسن؛ لأن محمد بن شعيب بن شابور الدمشقي صدوق الرواية.
(٣) سورة النساء: الآية (٣).
(٤) ينظر: التحرير والتنوير: ٣/٣٩٩.
(٥) ينظر: الباب في علوم الكتاب، لابن عادل الدمشقي: ١٦٩/٦.

ثالثاً: لدلالة المعنى اللغوي عليه، إذ أن معنى قوله: ﴿أَلَّا تَعُولُوا﴾ في اللغة: ألا تميلوا ولا تجوروا، والعرب تقول: عال يعول إذا جار ومال، وهو عائل. وأمأ قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾^(١)، فمعناه مشتق من العيلة، وهي الفقر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً﴾^(٢)، فعال التي بمعنى جار واوية العين، والتي بمعنى افتقر يائية العين، فلو قيل: "ذلك أدنى أن لا تعيلوا" لصح أن يقال إن المعنى: "تفتقروا"، ولكن ذلك مستقيماً، فأما تفسير ﴿تَعُولُوا﴾ بتعيلوا فإنه خطأ في اللغة^(٣).

رابعاً: لو سلمنا جدلاً بأن في الآية ترغيب في الاقتصار على الواحدة لخصوص الذي لا يستطيع السعة في الإنفاق، لأن الاقتصار على الواحدة يقلل النفقة ويقلل النسل فيبقى عليه ماله، ويدفع عنه الحاجة، فإن هذا الوجه لا يلاءم قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ لأن تعدد الإماء يفضي إلى كثرة العيال في النفقة عليهن وعلى ما يتناسل منهن. فإنه تعالى ذكر الزوجة الواحدة أو ملك اليمين والإماء في العيال بمنزلة النساء، ولا خلاف أن له أن يجمع من العدد من شاء بملك اليمين، فعلمنا أنه ليس المراد كثرة العيال^(٤).
وعليه يتبين صحة القول الأول، وهو قول الجمهور وفق ما صرح به ابن كثير في تفسيره^(٥).

قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾^(٦)
• الأثر (١٠):

عن أبي رزين في قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾، قال: "نزل هذا وهم يشربون الخمر". فقال: "وكان هذا قبل أن ينزل تحريم الخمر"^(٧).

(١) سورة الضحى: الآية (٨).

(٢) سورة التوبة: الآية (٢٨).

(٣) ينظر: تفسير الرازي: ٣٥٥/١.

(٤) ينظر: التحرير والتنوير: ٤٠٠/٣.

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير: ٥٥٧/١.

(٦) سورة النساء: (٤٣).

(٧) أخرجه الطبري: ٣٧٦/٨، وإسناده ضعيف، لضعف محمد بن حميد الرازي.

• الأثر (١١):

عن أبي وائل، وأبي رزين وإبراهيم في قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾. و﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^(١). وقوله: ﴿نَخْذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾^(٢). قالوا: "كان هذا قبل أن ينزل تحريم الخمر"^(٣).

• الأثر (١٢):

عن أبي رزين قال: "كانوا يشربون بعد ما أنزلت التي في "البقرة". وبعد التي في "النساء". فلما أنزلت التي في "المائدة" تركوها"^(٤).

• الدراسة:

يبين أبو رزين - ومن وافقه - في هذه الروايات المراحل التي حرمت فيها الخمر، وهي:

أولاً: مرحلة التذكير بها كنعمة؛ لينتبه إليها، وهي في قوله: ﴿نَخْذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾.

ثانياً: مرحلة السؤال عنها؛ ليعلم حكمها، وهي في قوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾.

ثالثاً: مرحلة النهي عنها في الصلاة؛ ليعلم خطرها، وهي في قوله: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾.

رابعاً: مرحلة النهي الكلي، وهي بقوله: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَدْلُمُ يُجَسُّ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾^(٥).

قوله تعالى: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّنُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا﴾^(٥).

(١) سورة البقرة: (٢١٩).

(٢) أخرجه الطبري: ٣٧٧/٨، وإسناده ضعيف؛ لضعف محمد بن حميد الرازي.

(٣) المرجع السابق، وإسناده ضعيف؛ لضعف محمد بن حميد الرازي.

(٤) سورة المائدة: (٩٠).

(٥) سورة النساء: الآية (١٠٨).

• الأثر (١٣):

عن أبي رزين، ﴿إِذْ يُبَيِّنُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ الْقَوْلِ﴾، قال: "إذ يؤلفون ما لا يرضى من القول"^(١).

• الدراسة:

قوله تعالى: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ﴾ الآية، هذا إنكار على المنافقين الخوانين الراسخين في الإثم بكونهم يستترون من الناس عند ارتكاب خيانتهم واجتراحهم الإثم لأنهم يخافون ضرهم، ولا يستترون من الله تعالى بتركه لأنهم لا إيمان لهم، إذ الإيمان يمنع من الإصرار والتكرار، ولا تقع الخيانة من صاحبه إلا عن غفلة أو جهالة عارضة لا تدوم ولا تتكرر حتى تحيط بصاحبها خطيئته، على أنه لا يمكن الاستخفاء منه تعالى، فمن يعلم أنه تعالى يراه وراء الأستار في حنادس الظلمات وهو المؤمن الصادق، فلا بد أن يترك الذنب والخيانة حياء منه تعالى أو خوفاً من عقابه. وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّنُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ الْقَوْلِ﴾^٢؛ أي: وهو تعالى شاهدهم في الوقت الذي يدبرون فيه من الليل، ما لا يرضى من القول، لأجل تبرئة أنفسهم، ورمي غيرهم بخيانتهم وجريمتهم، وهذا من ضعف الإيمان، ونقصان اليقين، أن تكون مخافة الخلق عندهم أعظم من مخافة الله. ﴿وَكَانَ اللَّهُ يَمَامًا مَّحِيطًا﴾^٣ تذييل قصد به التهديد والوعيد، أي وكان الله تعالى محيطاً تاماً بما يعمله هؤلاء الخائنون وغيرهم ولا يغيب عن علمه شيء من تصرفاتهم، وسيحاسبهم عليها يوم القيامة، فلا سبيل إلى نجاتهم من عقابه^(٤).

وقد فسر أبو رزين التبييت هنا بالتأليف، وذلك أن التأليف هو التسوية والتغيير عما هو به، وتحويله عن معناه إلى غيره^(٥). ويظهر هذا على صاحبه من خلال رمى البريء والحلف الكاذب وشهادة الزور^(٦). وهذا هو شأن المنافقين الذين يضمرون السوء في قلوبهم

(١) أخرجه الطبري: ١٩٢/٩، وإسناده صحيح، وابن أبي حاتم: ٣٤٦/٤، وإسناده حسن، لأن فيه عبد الحميد الحماني، وهو

صدوق، غير أنه يتقوى بإسناد الطبري، فيصبح إسناداً صحيحاً لغيره.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير: ٢٢٢/٢-٢٤، وتفسير المنار، للسيد محمد رشيد رضا: ٣٢٥/٥.

(٣) ينظر: تفسير البغوي: ٢٣٢/٢-٢٤.

(٤) ينظر: تفسير البحر المديد، لابن عجيبة الحسني: ١٣٧/٢، وتفسير أبي حيان الأندلسي: ٢٨١/٣.

فيؤلفون ويغيرون ويدبرون في أذهانهم ما لا يرضاه الله من القول، كأن يرتكبوا تلك المنكرات ثم يمسحونها في غيرهم حتى لا يفتضح أمرهم^(١). وقد بين رسول الله ﷺ حقيقتهم بقوله: آية المنافق ثلاث: "إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان"^(٢).

قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْ بِهِ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَأَحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ بَيِّنَ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٣)

• الأثر (١٤):

عن أبي رزين في قوله: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾، قال: "خبز وزيت وخل"^(٤).

• الأثر (١٥):

عن زبرقان قال: سألت أبا رزين عن كفارة اليمين ما يطعم؟ قال: خبزا وخلا وزيتا:

﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾، وذلك قدر قوتهم يوما واحدا^(٥).

• الدراسة:

معنى قول أبي رزين: "خبز وزيت وخل"، أي: أن من أوسط ما يطعم من أجناس الطعام الذي يقاته أهل بلد المكفر، أهاليهم: خبز وزيت وخل، على ما هو متعارف بينهم في ذلك الزمان. فعن ابن سيرين قال: "كانوا يقولون: أفضله الخبز واللحم، وأوسطه الخبز والسمن، وأخسه الخبز والتمر"^(٦). فكل زمان بحسب طبيعته، وعليه يفسر المتوسط من الطعام بما يتماشى مع حال كل زمان على حده.

والمراد بالوسط هنا: المتوسط بين طرفي الإسراف والتقتير، وليس المراد به الأعلى والخيار كما في غير هذا الموضع؛ أي: أطعموهم من المتوسط مما تعتادون إطعام

(١) ينظر: تفسير "الوسيط": ١٠٦٤/١.

(٢) أخرجه البخاري: ١- كتاب الإيمان، ٢٥- باب: علامة المنافق: ٣٧/١، حديث: ٢٣، والترمذي: ٤١- كتاب الإيمان.

١٤- باب: ما جاء في علامة المنافق: ٥/ ١٩، حديث: ٢٦٣١، وقال: هذا حديث صحيح.

(٣) سورة المائدة: الآية (٨٩).

(٤) أخرجه الطبري: ٥٣٤/١٠، وإسناده ضعيف؛ لجهالة زبرقان.

(٥) المرجع السابق: ٥٣٤/١٠، وإسناده ضعيف؛ لجهالة زبرقان.

(٦) المرجع السابق: ٥٣٣/١٠، وإسناده صحيح.



أهليكم منه، ولا يجب عليكم أن تطعموهم من أعلاه، ولا يجوز لكم أن تطعموهم من أدناه. واختلف في المراد بالمتوسط على قولين^(١):

أحدهما: أن المراد به المتوسط من أصناف الطعام، فأعلى أصناف الطعام: الخبز واللحم، وأدناها: الخبز والتمر، وأما أوسطها فهو: الخبز والزيت والخل. قاله: علي، وابن مسعود، وابن عمر، وابن عباس، والحسن، وابن سيرين، ومكحول، وشريح، والضحاك، وأبورزين، وعبيدة السلماني، والأسود بن يزيد.

والثاني: أن المراد به المتوسط في القدر، واختلف فيه على خمسة أقوال^(٢): أحدها: أنه مد واحد من سائر الأصناف، قاله: ابن عمر، وزيد بن ثابت، وابن عباس، وسعيد بن المسيب، ومجاهد، وعطاء، وعكرمة، وأبو الشعثاء، والقاسم، وسالم، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وابن زيد، وسليمان بن يسار، والحسن، وابن سيرين، والزهري. وهو قول مالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل.

والثاني: أنه نصف صاع من سائر الأصناف، قاله: عمر، وعلي، وعائشة، وابن عباس، ومجاهد، والشعبي، وسعيد بن جبير، وإبراهيم النخعي، وميمون بن مهران، وأبو مالك، والضحاك، والحكم، ومكحول، وأبو قلابة، ومقاتل بن حيان. وهو مذهب أبي حنيفة. والثالث: أنه غداء وعشاء، قاله: علي، ومحمد بن كعب القرظي، والحسن البصري. والرابع: أنه ما جرت به عادة المكفر في عياله، إن كان يشبعهم أشيع المساكين، وإن كان لا يشبعهم فعلى قدر ذلك، قاله: ابن عباس، وسعيد بن جبير، والشعبي، والضحاك.

والخامس: أنه أحد الأمرين من غداء أو عشاء، قاله بعض البصريين. واختار ابن جرير أن المراد بقوله: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾: أي: في القلة والكثرة^(٣).

وقيل: إن المعنى: من أغلب من يطعم به الزوجة والولد، فلا هو من أعلاه، ولا هو من أدناه^(٤).

(١) ينظر: تفسير القرطبي: ٦/٢٦٤.

(٢) ينظر: تفسير الماوردي: ٢/٦٧.

(٣) ينظر: تفسير الطبري: ١٠/٤٣٥.

(٤) ينظر: أيسر التفاسير، لأبي بكر الجزائري: ٢/٧٧.

وأقول: إن لفظ الآية الكريمة عام فيحتمل كلا القولين، إذ ليس فيه تخصيص لأي منهما.

قال ابن جزى الكلبي: "اختلف في هذا التوسط هل هو في القدر أو في الصنف، واللفظ يحتمل الوجهين" اه^(١).

وقال ابن عطية الأندلسي: "والوجه أن يعمر بلفظ الوسط القدر والصنف" اه^(٢). وطالما أن الشارع لم يحدد الصنف ولا المقدار، فإن الأمر يرجع إلى العرف المتعارف عليه بين الناس، فهم أعلم بما يطعمون، ولذلك كانوا هم المخاطبون بالإطعام في قوله: ﴿تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾، ولأن الشرع ورد بالإيجاب مطلقاً من غير تقدير ولا تقييد، فوجب أن يرد إلى العرف كما في القبض والإحراز، وأهل العرف إنما يتعارفون فيما بينهم في الإنفاق على أهليهم^(٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن المنقول عن أكثر الصحابة والتابعين هو هذا القول - وهو أن الإطعام مقدر بالعرف - وهو الصواب الذي يدل عليه الكتاب، والسنة، والاعتبار، وهو قياس مذهب أحمد وأصوله، ولذلك لأن الشارع لم يقدر مقدار ما يطعم، والأصل فيما لم يقدره الشارع، فإنه يرجع فيه إلى العرف. والأقسام ثلاثة: ما له حد في الشرع، أو في اللغة؛ فيرجع فيه إلى الشرع، أو اللغة، وما ليس له حد لا في الشرع ولا في اللغة، فإنه يرجع فيه إلى العرف" اه^(٤).

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على يسر الدين الإسلامي وسماحته ومرونته وتناسبه مع الحياة، إذ أنه لم يشدد في تعيين المقدار أو الصنف، بل جعله عاماً، ليتناسب مع كل وقت، ويواكب كل عصر، فينسجم مع طبيعة نفس البشرية من حيث يسرها وعسرها، وغناها وفقرها، فيتوافق مع كل زمان ومكان وحال.

قوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَاتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾^(٥)

(١) التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزى الكلبي: ٢٢٦/١.

(٢) تفسير ابن عطية الأندلسي: ٢٦٨/٢.

(٣) ينظر: تفسير أبي السعود: ٧٤/٣، وتفسير ابن كثير: ١١٧/٢.

(٤) الفتاوى الكبرى، لشيخ الإسلام ابن تيمية: ١٩٨/٤.

(٥) سورة الأنعام: الآية (١٤٠).



• الأثر (١٦):

عن أبي رزين، في قوله: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿قَدْ ضَلُّوا﴾. قال: "قد ضلوا قبل ذلك" (١).

• الأثر (١٧):

عن أبي رزين، في قوله: ﴿قَدْ ضَلُّوا﴾، قال: "ضلوا بقتل أولادهم" (٢).

• الأثر (١٨):

عن أبي رزين، في قوله: ﴿قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾، قال: "لم يكونوا مهتدين بقتل أولادهم" (٣).

• الدراسة:

تبين هذه الآية الكريمة صفة العرب قبل الإسلام، حيث كانوا في جاهلية عمياء، مبتعدين عن الحق المبين والصراف المستقيم، نتيجة لاتباع الهوى، وطاعة الشيطان، والانسحاق وراء النفس الأمارة بالسوء.

ومن مظاهر تلك الجاهلية التي كانت تعيشها العرب: قتل الأولاد، كالمؤودة من البنات خوف العار، وكنقتل الأولاد الصغار خوف الفقر، أولنذرها للآلهة، حتى كان الرجل منهم يقتل ولده ويربي كلبه (٤).

ومن مظاهرها أيضا: تحريم ما رزقهم الله من الأنعام، وادعائهم كذبا وزورا بأن الله حرّمها عليهم.

ولأبي رزين في بيان معنى قوله: ﴿قَدْ ضَلُّوا﴾، قولان:

أحدهما: أن العرب ضلت قبل قتل الأولاد، من خلال الاستجابة لداعي الشيطان التي أوجدت البعد عن دواعي الفطرة السليمة، فلولم يستجيبوا لداعي الشيطان لما قتلوا أولادهم، ولما وقعوا في الضلالة.

(١) أخرجه الطبري: ١٥٥/١٢، وابن أبي حاتم: ٤٠٢/٥، وإسنادهما صحيح.

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم: ٤٠٣/٥، وإسناده ضعيف، لانقطاعه.

(٣) المرجع السابق، وإسناده ضعيف، لانقطاعه.

(٤) ينظر: أيسر التفاسير: ١٢٦/٢.

وثانيهما: أن الضلالة إنما كانت بسبب قتلهم لأولادهم، إذ لم يكونوا مهتدين بقتلهم.

وأقول: إن كلا القولين مكمل ومتمم للآخر، فالقول الأول يبين الضلالة الباطنية المتمثلة في طاعة الشيطان، والقول الثاني يبين الضلالة الظاهرية المتمثلة في قتل الأولاد، والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يُقُولُ الَّذِينَ سَبَّوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ مِنَّا بِالْحَقِّ فَمَا لِيْنَ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرْدِّ فَعْمَلٍ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾^(١)

• الأثر (١٩):

عن أبي رزين، في قوله: ﴿ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ ﴾، قال: "قد ضلوا"^(٢).

• الدراسة:

تبين هذه الآية الكريمة عاقبة الكافر يوم القيامة، وأنه حينها سوف يقر بصدق ما جاءت به الرسل، وأن الآلهة التي كان يعبدها في الدنيا من دون الله لن تكون له شفيعا في ذلك اليوم، فتعتربه الحسرة والندم، وعندها يتمنى الرجوع إلى الدنيا حتى يعمل صالحا، غير أن ذلك لن يجدي نفعا، وظهر بطلان ما كان يعبده من دون الله، فلا تنفعه عبادته لتلك الأصنام، ولا تشفع له، ولا تنقذه مما هو فيه من العذاب^(٣).

فالكافر هنا أصبح في تجارة بعد أن صرف عمره الذي هو رأس ماله إلى الشرك والمعاصي، فابتاع الخسيس الفاني من الدنيا بالنفيس الباقي من الآخرة، فناسب أن يوصف بالخاسر؛ لخسرانه في تجارته^(٤).

ومعنى الخسارة لغة: الهلاك والضياع^(٥). وكان الكافر أهلك نفسه وأضاعها بتجارته الخاسرة.

(١) سورة الأعراف: الآية (٥٣).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم: ٦٥/٦، وإسناده صحيح.

(٣) ينظر: تفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: ٢٩١/١.

(٤) ينظر: تفسير "البحر المديد": ٤٩٥/٢، والتحرير والتنوير: ٣٩٤/٥.

(٥) ينظر: تاج العروس، للزبيدي: مادة (خسر)، ولسان العرب: مادة (خسر).

وقد وصف أبو رزين هذه التجارة بالضلالة. ومعنى الضلال لغة: البعد عن سبيل الرشاد وعدم التوفيق إليه^(١)، الأمر الذي يؤدي بصاحبه في النهاية إلى الهلاك والضياع. فالكافر أضل نفسه -أي: أضاعها وأهلكها- حين فوت على نفسه الأرباح، وسلك بها سبيل الهلاك، فباء بالخسران المبين^(٢).

فالكافرون خسروا أنفسهم في جهنم، وضاع منهم كل أمل، وغاب عنهم ما كانوا يفترون من أن آلهتهم وأولياءهم يشفعون لهم فينجونهم من النار ويدخلونهم الجنة^(٣)، وفي هذا المعنى يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾^(٤) الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ مُحْسِنُونَ صُنْعًا^(٥) ﴿١٠٤﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِمْ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا^(٦) ﴿١٠٥﴾^(٧). والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً لِّمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(٨) ﴿٢٠﴾^(٩) الأثر (٢٠):

عن أبي رزين، في قوله: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾، قال: "أيام الدنيا قليل، فليضحكوا فيها ما شاءوا، فإذا صاروا إلى الآخرة بكوا بكاء لا ينقطع، وهو الكثير"^(١٠).
الأثر (٢١):

عن أبي رزين، في قوله: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾، قال: "في الآخرة"^(١١).
الأثر (٢٢):

عن أبي رزين، في قول الله: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا﴾، قال: "الدنيا"، ﴿وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾، قال: "إذا مات بكى بكاء لا ينقطع"^(١٢).

(١) ينظر: مختار الصحاح: مادة (ضلل).

(٢) ينظر: تفسير "الوسيط": ١٦١٨/١.

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير: ٢٦٨/٢.

(٤) سورة الكهف: الآيات (١٠٣-١٠٥).

(٥) سورة التوبة: الآية (٨٢).

(٦) أخرجه الطبري: ٤٠١/١٤، وابن أبي حاتم: ٣٦٣/٧، وابن أبي شيبة: ٣٥- كتاب الزهد، ٤١- كلام أبي رزين: ١٥٤/٧، حديث: ٣٤٩٢٠، وأسانيدهم حسنة، لأن فيها إسماعيل بن سميع الحنفي الكوفي، وهو صدوق، فتعين.

(٧) أخرجه الطبري: ٤٠١/١٤، وإسناده حسن، لكون إسماعيل بن سميع الحنفي الكوفي من أهل الصدق.

(٨) أخرجه ابن أبي حاتم: ٣٦٤/٧، وإسناده حسن، لأن كلا من عبد الله بن رجاء الغداني البصري شيخ أبو حاتم وإسماعيل بن سميع الحنفي الكوفي من أهل الصدق، فتعين التحسين.

• الدراسة:

قوله: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جِزَاءَ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (٨٢)؛ أي: فليضحك هؤلاء المنافقون الذين تخلفوا عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك قليلا في حياتهم الدنيا الفانية، وليبكوا كثيراً في نار جهنم؛ جزاءً بما كانوا يكسبون في الدنيا من النفاق والكفر وفنون المعاصي الحاصلة من عدم الانقياد لأوامر الله تعالى^(١).

فالأمر بالضحك وبالبكاء مستعمل في الإخبار بحصولهما قطعاً إذ جعلاً من أمر الله، أو هو أمر تكوين مثل قوله: ﴿فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا﴾^(٢)، والمعنى أن فرحهم زائل وأن بكاءهم دائم^(٣).

قال ابن عباس: الدنيا قليل فليضحكوا فيها ما شاؤوا، فإذا انقطعت الدنيا وصاروا إلى الله ﷻ استأنفوا بكاء لا ينقطع أبداً. وكذا قال أبو رزين، والحسن، وقتادة، والربيع بن خثيم، وعون العقيلي، وزيد بن أسلم، وهو ما أجمع عليه أهل التفسير^(٤)، إذ الدنيا بطبيعتها فانية زائلة، وأما الآخرة فهي دار البقاء والخلود، فالعاصي يتمتع قليلا في دنياه، حتى إذا رجع إلى أخراه بكى بكاء لا ينقطع من هول ما رآه من العذاب.

قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾^(٥)

• الأثر (٢٣):

عن إبراهيم، وأبي رزين، ﴿حَمِيمٍ﴾. قال: "ما يسيل من صديدهم"^(٦).

• الدراسة:

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ﴾ الآية، ذكر في هذه الآية الكريمة: أن الذين كفروا يعذبون يوم القيامة بشرب الحميم، وبالعذاب الأليم، والحميم: الماء الحار، وذكر أوصاف هذا الحميم في آيات أخر، كقوله: ﴿يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ

(١) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل: ٤٦٩/١.

(٢) سورة البقرة: الآية (٢٤٣).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير: ١٦٨/١٠.

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير: ٤٦٠/٢.

(٥) سورة يونس: الآية (٤).

(٦) أخرجه ابن أبي حاتم: ٢٧٨/٥، وابن أبي شيبة: ٣٥ - كتاب الزهد، ٤١ - كلام أبي رزين: ١٥٤/٧، حديث: ٣٤٩٢٣.

وهناد في كتاب الزهد، ٣١ - باب: أودية جهنم وشراؤها: ١٨٦/١، حديث: ٢٩١، بأسانيد صحيحة.

حَمِيمٍ إِنْ ﴿٤٤﴾ وقوله: ﴿وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾^(١). وقوله: ﴿يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ﴾^(٢). وقوله: ﴿وَلَنْ يَسْتَعِينُوا يَغَاتُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ﴾ الآية^(٤). وقوله: ﴿فَشَرِبُوا مِنْهُ مِنْ الْعَمِيمِ ﴿٥٤﴾ فَشَرِبُوا مِنْ شَرِبَ الْهَبِيمِ﴾^(٥).

وذكر في موضع آخر أن الماء الذي يسقون صديد، أعادنا الله وإخواننا المسلمين من ذلك بفضلته ورحمته، ذلك في قوله تعالى: ﴿مِنْ رَأْسِهِمْ جَهَنَّمُ وَنُفِثَ مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ ﴿٦٦﴾ يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِغُهُ﴾ الآية^(٦).

والماء الصديد: هو ما يخرج سائلاً من أجواف أهل النار مختلطاً من قيح ودم وعرق^(٧).

وبين كلا من إبراهيم النخعي وأبي رزين أن هذا الحميم إنما هو صديد أهل النار المغلي الذي يظنونه ماء، فيردون عليه كما يرد العطشان، فيقعون ويشربون منه شرب الهيم، فيجدونه أشد حراً فيقطع أمعاءهم، حتى يخرج من أدبارهم من شدة حرارته، كما أن العطشان إذا وصل إلى ماء مالح لا يبحث عنه ولا يذوقه، وإنما يشربه عبا فيحرق فؤاده ولا يسكن عطشه^(٨)، وما هذا إلا بسبب كفرهم بالله ﷻ.

قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْتَوْنُ صُدُورُهُمْ لَيَسْتَخَفُّونَهُ مِنَ الْعَذَابِ لَئِنْ يَسْتَعْتَبُونَ لَيَأْتِيَهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ كَلْعَانٍ ﴿٢٤﴾﴾^(٩). الأثر (٢٤):

عن أبي رزين: ﴿الَّذِينَ يَنْتَوْنُ صُدُورُهُمْ لَيَسْتَخَفُّونَهُ مِنَ الْعَذَابِ لَئِنْ يَسْتَعْتَبُونَ لَيَأْتِيَهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ كَلْعَانٍ﴾، قال: "كان أحدهم يحني ظهره، ويستغشي بثوبه"^(١٠).

(١) سورة الرحمن: الآية (٤٤).

(٢) سورة محمد: الآية (١٥).

(٣) سورة الحج: الآية (١٩).

(٤) سورة الكهف: الآية (٢٩).

(٥) سورة الواقعة: الآية (٥٤).

(٦) سورة إبراهيم: الآيتان (١٦-١٧).

(٧) ينظر: أيسر التفاسير: ٤٩/٣.

(٨) ينظر: تفسير الرازي: ٣٣٢/١.

(٩) سورة هود: الآية (٥).

(١٠) أخرجه الطبري: ٢٣٥/١٥، وإسناده ضعيف، لضعف سفيان بن وكيع بن الجراح الرؤاسي الكوفي شيخ الطبري.

• الأثر (٢٥):

عن أبي رزين: ﴿حِينَ يَسْتَعْشُونَ ثِيَابَهُمْ﴾، قال: "كان يحني ظهره، ويتغطى بثوبه"^(١).

• الدراسة:

يبين أبو رزين - كما في الأثر المنقول عنه - نوعاً من السلوك الشائن الغبي الذي كان ينتهجه الكفار مع رسول الله ﷺ، فقد كان بعضهم يثني صدره، أي: يطأطئ رأسه، ويميله على صدره، حتى لا يراه الرسول ﷺ، وبعضهم يفعل ذلك ظناً منه أنه يخفي نفسه عن الله تعالى، وهذا نهاية الجهل، وبعضهم يفعل ذلك بغضا للرسول ﷺ حتى لا يراه، فرد تعالى هذا بقوله: ﴿الَّذِينَ يَسْتَعْشُونَ ثِيَابَهُمْ﴾، أي: يتغطون بها كراهية لاستماع القرآن، ﴿يَعْلَمُ مَا تُسْرُوكُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾، فلا معنى لاستغشاء الثياب استتاراً بها عن الله تعالى، فإن الله يعلم سرهم وجهرهم، ويعلم ما تخفي صدورهم، وإن كانوا يفعلون ذلك بغضا للنبي ﷺ، فبئس ما صنعوا وسيجزئهم وصفهم، إنه حكيم عليم، فيحاسبهم بما يستحقونه يوم القيامة^(٢).

فالتكبر من أعظم أسباب الإعراض عن الحق، والانغماس في بؤرة الجهل، والموجب لسخط الله ﷻ^(٣).

قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِن مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾^(٤)

• الأثر (٢٦):

عن أبي رزين، في قوله: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِن مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾، قال: "تمتعوا إلى أجلكم"^(٥).

(١) أخرجه ابن أبي حاتم: ١١٩/٨، وإسناده صحيح.

(٢) ينظر: تفسير أبي السعود: ١٨٥/٤، وتفسير النسفي: ١٤٦/٢، وتفسير "روح البيان"، لإسماعيل حقي الإستانبولي: ٥٤/٤.

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير: ٥٣١/٢.

(٤) سورة إبراهيم: الآية (٣٠).

(٥) أخرجه ابن أبي حاتم: ٣٨/٩، وذكره بلا إسناد، فيتوقف فيه.

• الدراسة:

قوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِن مَّصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾. هذا تهديد منه تعالى للكفار بأن مصيرهم إلى النار وذلك المتاع القليل في الدنيا لا يجدي من مصيره إلى النار. وبين هذا المعنى في آيات كثيرة، كقوله: ﴿قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ﴾^(١). وقوله: ﴿نُتَمِّعُهُمْ قَلِيلًا ثُمَّ نَضَّضُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾^(٢). وقوله: ﴿مَتَّعٌ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نُنذِرُهُمُ الْعَذَابَ الشَّدِيدَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾^(٣). وقوله: ﴿لَا يَغُرُّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ﴾^(٤). إلى غير ذلك من الآيات.

والمعنى: فلتتمتعوا بما أنتم عليه من الامتثال لأمر الشهوة الفانية فإن مرجعكم ومآلكم إلى النار^(٥).

وقد فسر أبو رزين - كما في الأثر المنقول عنه- المصير هنا بالأجل، ذلك أن الكافر يتمتع في الدنيا بالشهوات والمغريات والملذات التي تصرفه عن اتباع الحق المبين والصراط المستقيم، وفق أجل مسمى، حتى إذا انتهى أجله وانقضى أمله بمفارقة دنياه صار إلى آخره، فأدخل النار، ولبئس المصير.

فالأجل هو المدة الزمنية التي قضاها الله لعباده في الحياة على ظهر الأرض والتي تنتهي بالموت، ثم يأتي بعدها المصير، وهي لحظة التحول من دار الدنيا إلى دار الآخرة حيث الجزاء والحساب، والعقاب والثوب، إما إلى جنة أعدت للمتقين، أو إلى نار وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين.

ومن هنا يمكن القول بأن كلا اللفظين - أي: الأجل والمصير - مكمل للآخر من جهة المعنى، فمتى ما انتهى الأجل كان المصير، كما يمكن الاستغناء عن أحدهما

(١) سورة الزمر: الآية (٨).

(٢) سورة لقمان: الآية (٢٤).

(٣) سورة يونس: الآية (٧٠).

(٤) سورة آل عمران: الآية (١٩٦).

(٥) ينظر: تفسير "أضواء البيان" للشنقيطي: ٢/٢٤٧، وتفسير الخازن: ٤/٤٥، وتفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: ٤٢٦/١.

بمجرد ذكر الآخرمكانه، فيقال: انتهى أجله؛ أي: صار إلى الدار الآخرة، وصار إلى الدار الآخرة بمعنى أنه قد انتهى أجله.

فلم يجد أبو رزين بدا من تفسير المصير بالأجل، لارتباط معنى كل منهما بمعنى الآخر، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ نَتَخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾^(١)

- الأثر (٢٧):

عن الشعبي وإبراهيم وأبي رزين، قالوا: "السكر: خمر"^(٢).

- الأثر (٢٨):

عن أبي رزين ﴿نَتَخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾، قال: "نزل هذا وهم يشربون الخمر، فكان هذا قبل أن ينزل تحريم الخمر"^(٣).

- الأثر (٢٩):

عن إبراهيم والشعبي وأبي رزين، قالوا: هي منسوخة - يعني: الخمر - في هذه الآية:

﴿نَتَخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾^(٤).

- الدراسة:

يوجه أبو رزين - ومن وافقه - إلى أن معنى السكر في الآية الكريمة هي الخمر التي حرمها الله تعالى في كتابه، كما يبين أيضا أن هذه الآية نزلت وهم يشربون الخمر؛ أي:

(١) سورة النحل: الآية (٦٧).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة: ١٥ - كتاب الأشربة، ٤ - في السكر ما هو: ٥ / ٧٥، حديث: ٢٣٨٢٨، وإسناده صحيح، وأخرجه

الطبري: ١٧ / ٢٤٥، وإسناده حسن؛ لأن أحمد بن إسحاق بن عيسى الأهوازي شيخ الطبري صدوق الرواية، غير أن

إسناده يتقوى بإسناد ابن أبي شيبة، فيصبح إسناده صحيحا لغيره.

(٣) أخرجه الطبري: ١٧ / ٢٤٣، وإسناده ضعيف؛ لضعف محمد بن حميد الرازي.

(٤) أخرجه الطبري: ١٧ / ٢٤٣، والبيهقي في السنن الكبرى: ٧١ - كتاب الأشربة والحد فيها، ٧ - باب: ما يحتاج به من

رخص في المسكر إذا لم يشرب منه ما يسكره والجواب عنه: ٨ / ٢٩٧، حديث: ١٧١٨٠، وكلا الإسنادين صحيح.

قبل أن تنسخ بآية التحريم، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ
وَالْأَزْكَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(١).
وقد اختلف أهل العلم في قوله ﷺ: ﴿نُحِذُّونَ مِنْهُ سَكْرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾. على أربعة
أقوال^(٢):

أحدها: أن السكر: الخمر، والرزق الحسن: الخل والرطب والزبيب وغير ذلك.
وأنزلت هذه الآية قبل تحريم الخمر ثم حرمت من بعد. قاله: ابن مسعود، ابن عباس،
وابن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأبورزين، والحسن، ومجاهد، والشعبي،
والنخعي، والضحاك، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، والكلبي، وابن جبير، وأبو ثور، وقتادة،
وغيرهم.

الثاني: أن السكر: النبيذ المسكر، والرزق الحسن التمر والزبيب. قاله: ابن عباس -
في روايته الثانية- والشعبي - في روايته الثانية - والسدي.

وهو حلال عند أبي حنيفة - رحمه الله - إلى حد السكر، ويحتج بأن هذه الآية تدل
على أن السكر حلال؛ لأنه تعالى ذكره في معرض الإنعام والمنة، وهذا يقتضي أن يكون
السكر شيئاً غير الخمر، وكل من أثبت هذه المغايرة قال إنه النبيذ المطبوخ. وجعلها
أهل العراق دليلاً على إباحة النبيذ.

الثالث: أن السكر: الخل بلغة الحبشة، والرزق الحسن: الطعام. قاله: ابن عباس -
في روايته الثالثة- والضحاك - في روايته الثانية - إلا أن الجمهور على أن السكر الخمر،
وهو الصحيح، لقول رسول الله ﷺ: "كل مسكر خمر، وكل خمر حرام"^(٣). فمراد الشارع
أن كل مسكر فهو خمر لغة أو شرعاً، فيكون حقيقة لغوية أو شرعية كالصلاة، ولئن
منع ذلك فلا أقل من أن يكون معناه أنه كالخمر في الحرمة وهو المراد. وأيضا الآيات

(١) سورة المائدة: الآية (٩٠).

(٢) ينظر: تفسير الطبري: ٢٤١/١٧-٢٤٧، وتفسير المارودي: ١٩٨/٣، وتفسير السمرقندي: ٢٨٠/٢،
وتفسير الثعلبي:

٢٧/٦، وتفسير ابن الجوزي: ٤/٦٤، وتفسير الرازي: ٢٧٣٠/١، وتفسير الثعلبي: ٣١٥/٢، وتفسير
القرطبي:

١٢٨/١٠، وتفسير الزمخشري: ٥٧٥-٥٧٦، وتفسير النيسابوري: ٣١/٢، وتفسير السمعاني: ١٦٧/٣.

(٣) أخرجه مسلم: ٣٧- كتاب الأشربة، ٧- باب: بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام: ١٠١/٦،
حديث: ٥٣٣٩.

الواردة في الخمر منها اثنتان بلفظ الخمر وغيرهما بلفظ المسكر، مثل: ﴿لَا تَقْرَبُوا﴾^(١)، وفيه دليل على أن المراد بالخمر هو المسكر^(٢).

الرابع: أن السكر: هو كل ما كان حلالاً شربه، كالنبذ الحلال والخل والرطب. والرزق الحسن: التمر والزبيب، وبه قال أبو عبيدة، والشعبي - في روايته الثالثة - ومجاهد - في روايته الثانية، وهو ما رجحه الطبري في تفسيره. وعلى هذا التأويل، الآية غير منسوخة، بل حكمها ثابت. والصحيح ما ذهب إليه الجمهور من أن هذه الآية مكية نزلت قبل تحريم الخمر، وأنها منسوخة. وإنما أزيلت قبل التحريم، لبيان أن الله تعالى امتن على هذه الأمة بالخمر؛ ليتسنى لفت النظر إليها قبل تحريمها^(٣).

قال البغوي: "وأولى الأقاويل أن قوله: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا﴾ منسوخ" اه^(٤). وقال القرطبي: "والصحيح أن ذلك كان قبل تحريم الخمر فتكون منسوخة. فإن هذه الآية مكية باتفاق من العلماء، وتحريم الخمر مدني" اه^(٥).

وقال ابن العربي: "فإن قيل: كيف يحرم ما أحل الله ههنا، وينسخ هذا الحكم، وهو خبر، والأخبار لا يدخلها النسخ؟ قلنا: هذا كلام من لم يتحقق الشريعة، وقد بينا حقيقته قبل، وأوضحنا أن الخبر إذا كان عن الوجود الحقيقي فذلك الذي لا يدخله نسخ، أو كان عن الفضل المعطى ثواباً فهو أيضاً لا يدخله نسخ، فأما إن كان خبراً عن حكم الشرع، فالأحكام تتبدل وتنسخ جاءت بخبر أو بأمر" اه^(٦).

قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا﴾^(٧)

• الأثر (٣٠):

عن أبي رزين، ﴿جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا﴾، قال: "من كل قوم"^(٨).

(١) سورة النساء: الآية (٤٣).

(٢) ينظر: تفسير النيسابوري: ٢٢/٢.

(٣) ينظر: أضواء البيان: ٤٠٤/٢، والتحرير والتنوير: ١٥٣/٨، وأحكام القرآن، لابن العربي: ١٩٠/٥.

(٤) تفسير البغوي: ٢٩/٥.

(٥) تفسير القرطبي: ١٢٨/١٠.

(٦) أحكام القرآن: ١٩٠/٥.

(٧) سورة الإسراء: الآية (١٠٤).

(٨) أخرجه الطبري: ٥٧٢/١٧، وإسناده صحيح.

• الدراسة:

لأهل العلم في تأويل قوله تعالى: ﴿جَنَابِكُمْ لَفِيئًا﴾. قولان^(١):
أحدهما: جننا بكم مختلطين من كل قوم، قاله: أبو رزين، والبزار، والفراء، والزر جاج.
والثاني: جننا بكم جميعاً من جهات شتى، قاله: ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، وابن
قتيبة، والضحاك.

وأقول: إن هذين القولين ليس بينهما خلاف على الحقيقة، ذلك أن القول الأول جاء
بما هو موافق للغة، إذ الليف معناه في اللغة: الجمع العظيم من أخلاط شتى من
الشريف، والدنيء، والمطيع، والعاصي، والقوي، والضعيف، وكل شيء خلطته بشيء آخر،
فقد لفته، ومنه قيل: لفتت الجيوش: إذا ضرب بعضها ببعض، فاختلف الجميع^(٢)،
وكذلك يوم القيامة حين يختلط الناس، وهو ما دلت عليه هذه الآية الكريمة.
وأما القول الثاني، ففيه تأكيد لفظي قوي لما دلت عليه هذه الآية. وبالتالي يحصل
الجمع بين القولين، فيقال: جننا بكم جميعاً مختلطين من كل قوم، ثم نحكم بينكم
ونميز سعداءكم من أشقيائكم.

قال ابن جزى الكلبي: ﴿لَفِيئًا﴾؛ أي: جميعاً مختلطين^(٣) اهـ.
وقال فخر الدين الرازي: ﴿والمعنى: جننا بكم من قبوركم إلى المحشر أخلاطاً؛ يعني
جميع الخلق المسلم والكافر والبر والفاجر اهـ﴾^(٤).

وقال القرطبي: ﴿جَنَابِكُمْ لَفِيئًا﴾؛ أي: من قبوركم مختلطين من كل موضع، قد
اختلط المؤمن بالكافر لا يتعارفون ولا ينحاز أحد منكم إلى قبيلته وحيه. وقال ابن عباس
وقتادة: جننا بكم جميعاً من جهات شتى. والمعنى واحد اهـ^(٥). والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا
رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾^(٦)

(١) ينظر: تفسير الطبري: ٥٧٢/١٧، وتفسير ابن كثير: ٨٤/٣، وتفسير الماوردي: ٢٧٨/٣.
(٢) ينظر: تفسير الطبري: ٥٧٢/١٧، واللباب في علوم الكتاب: ٤٠٣/١٢، وتفسير الرازي: ٨٧٢/١.
(٣) التسهيل لعلوم التنزيل: ١٢٢/٢.
(٤) تفسير الرازي: ٨٧٢/١.
(٥) تفسير القرطبي: ٣٣٨/١٠.
(٦) سورة الحج: الآية (٢٨).

• الأثر (٣١):

عن أبي رزين، في قوله: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ قال: "أسواقهم"^(١).

• الدراسة:

يفسر أبو رزين هنا المنافع الوارد ذكرها في الآية بالأسواق، وذلك أن الأسواق تحصل بها المنافع الدنيوية المختلفة، من البيع والشراء ونحوها، فتتحقق هذه المنافع من وراء تلك الأسواق.

وقد اختلف أهل التأويل في معنى المنافع التي ذكرها الله في هذا الموضع على ثلاثة أقوال^(٢):

أحدها: هي التجارة ومنافع الدنيا وما يكون في الأسواق. قاله ابن عباس، وأبو رزين، وسعيد بن جبير، والسدي.

ثانيها: هي الأجر في الآخرة، والتجارة في الدنيا. قاله مجاهد.

ثالثها: هي العفو والمغفرة. قاله سعيد بن المسيب، والزهري، وعطية العوفي، ومحمد بن علي الباقر.

قال الطبري: "وأولى الأقوال بالصواب قول من قال: عنى بذلك: ليشهدوا منافع لهم من العمل الذي يرضي الله والتجارة، وذلك أن الله عم لهم منافع جميع ما يشهد له الموسم، ويأتي له مكة أيام الموسم من منافع الدنيا والآخرة، ولم يخص من ذلك شيئاً من منافعهم بخبر ولا عقل، فذلك على العموم في المنافع التي وصفت^(٣) أه".
وأقول: إنه لم يتم هنا بيان معنى المنافع، لعموم اللفظ، فيشمل جميع الأقوال المتقدمة.

وقد رجح ابن الجوزي القول بالعموم، فقال: "وهو أصح لأنه لا يكون القصد للتجارة خاصة وإنما الأصل قصد الحج والتجارة تبع^(٤) أه".

(١) أخرجه الطبري: ٦٠٩/١٨، وإسناده حسن؛ لأن فيه عاصم بن أبي النجود الكوفي، وهو صدوق كما تقدم.
(٢) ينظر: تفسير الطبري: ٦٠٨/١٨، وتفسير ابن كثير: ٢٦٥/٣، وتفسير الثعلبي: ١٩/٧، وتفسير الماوردي: ٢٤/٤.

وتفسير ابن عطية الأندلسي: ١٩٤/٤.

(٣) تفسير الطبري: ٦١٠/١٨.

(٤) تفسير ابن الجوزي: ٤٢٥/٥.

وتنكير ﴿مَنَافِعَ﴾؛ للتعظيم، والمراد منه الكثرة وهي المصالح الدينية والديوية؛ لأن في مجمع الحج فوائد جملة للناس؛ لأفرادهم من الثواب والمغفرة لكل حاج ولمجتمعهم؛ لأن في الاجتماع صلاحاً في الدنيا بالتعارف والتعامل^(١). قال الزمخشري: "تكر المنافع؛ لأنه أراد منافع مختصة بهذه العبادة دينية وديوية لا توجد في غيرها من العبادات" اهـ^(٢). والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾^(٣)

- الأثر (٣٢):

عن أبي رزين، في قوله: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ قال: "إن علمتم عندهم كسباً يستطيعون أن يؤدوه إليكم"^(٤).

- الدراسة:

تبين هي الآية الكريمة مسألة المكاتب؛ وهي أنه إذا كان للمسلم عبد وطلب منه أن ي كاتبه وكان أهلاً للتحرر بأن يقدر على تسديد مال المكاتبه. وقد اختلف أهل العلم في المراد بالخير في هذه الآية على أقوال^(٥):

أحدها: استطاعة العبد على أن يدبر شؤون حياته بنفسه بعد تحرره من سيده. فلا يبقى عائلة على المسلمين. وهو قول ابن عباس.

ثانيها: قدرة العبد على الصلاة بحيث لا يشغله أحد عنها. وهو ما ذهب إليه عبيدة من رواية ابن عون، عن ابن سيرين.

ثالثها: أن يكون العبد ذا أمانة وصلاح. وهو ما ذهب إليه عبيدة من رواية أيوب، عن ابن سيرين.

(١) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٣٩/٩.

(٢) تفسير الزمخشري: ١٥٣/٣.

(٣) سورة النور: الآية (٣٣).

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم: ١٢٢/١٠، وإسناده ضعيف، لجهالة الزبرقان من جهة، ولكون أيوب بن واقد الكوفي متروك

الحديث من جهة أخرى.

(٥) ينظر: تفسير الطبري: ١٧٨/١٩، وتفسير ابن كثير: ٣٤٩/٣، وتفسير البغوي: ٤٢/٦، وتفسير الماوردي: ٩٩/٤.

وتفسير القرطبي: ١٩٤/٤، وتفسير ابن الجوزي: ٣٧/٦.

رابعها: أن يكون العبد ذا أمانة ومال. وهو ما ذهب إليه مجاهد من رواية ابن أبي نجيح، وإليه ذهب طاوس.

خامسها: أن يكون العبد وفيًا صادقًا ذا مال. وهو ما ذهب إليه ابن عباس من رواية عطاء، ومجاهد من رواية القاسم، وروي مثل ذلك عن: عطاء، وإبراهيم النخعي والحسن، وسعيد بن جبير، والسدي، ومقاتل بن حيان، وقتادة.

سادسها: أن يكون قادرا على أداء الأمانة لأهلها، بحيث يعطي كل ذي حق حقه، فإن عجز عن تحملها فليس بمكاتب. وهو ما ذهب إليه أبو صالح، وعطاء من رواية عبد الملك، وروي عن عطية العوفي مثل ذلك.

سابعها: أن قوله: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾؛ أي: إن علمتم أيها المؤمنون أن في كتابتهم لكم خيرا من حصول الأجر والثواب لكم في الآخرة فكاتبوهم. وهو مذهب عكرمة.

ثامنها: أن يكون له حرفة يكسب بها مالا، ليصبح قادرا على أداء حق تحرره من سيده. وهو ما ذهب إليه ابن عمر، وقتادة في روية معمر، وهو مذهب أبي رزين، وهو ما رجحه الطبري في تفسيره.

تاسعها: أنها القوة على كسب المال. وهو ما ذهب إليه زيد بن أسلم، وروي مثل ذلك عن خفيف عن عكرمة.

عاشرها: أن يكون العبد ذا حزم وعقل. وهو ما ذهب إليه الليث، وابن أبي نجيح في رواية حماد بن سلمة.

وأقول: إن هذا اختلاف تنوع لا تضاد، فيقال: إن معنى قوله: ﴿خَيْرًا﴾؛ أي: استطاعة العبد على أن يدبر شؤون حياته بحرفة يتكسب بها. كما عليه أيضا أن يكون صادقا أمينًا وفيًا عاقلا عالما بما يصلحه، بحيث ينال سيده الأجر والمثوبة إذا حرره. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَحِشْرَ لَسْلِيمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾^(١)

• الأثر (٣٣):

عن مجاهد وأبي رزين، ﴿فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾، قالوا: "يحبس أولهم على آخرهم"^(٢).

(١) سورة النمل: الآية (١٧).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة: ٣٥ - كتاب الزهد، ٤١ - كلام أبي رزين: ١٥٤/٧، حديث: ٣٤٩١٩، وإسناده صحيح.

• الدراسة:

قوله تعالى: ﴿فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ فيه عشرة أوجه^(١):

أحدها: يساقون، وهو قول ابن زيد، ومقاتل.

الثاني: يدفعون، قاله الحسن، قال اليزيدي: تدفع أحرهم وتوقف أولاهم.

الثالث: يسحبون، قاله المبرّد.

الرابع: يجمعون.

الخامس: يسجنون.

السادس: يمنعون، مأخوذ من وزعه عن الظلم، وهو منعه عنه.

السابع: يوقفون، قاله السدي.

الثامن: يحبس أولهم على آخرهم. وهو قول: ابن عباس، ومجاهد وأبي رزين.

التاسع: يرد أولهم على آخرهم. وهو قول قتادة.

العاشر: يتقدمون، وهو قول الحسن من رواية معمر.

وأقول: إن هذه الأقوال بمجملها متقاربة من جهة المعنى، إذ أن أصل الوزع في

اللغة: المنع والكف^(٢).

والوازع: الحابس، وهو النقيب الذي يرتب صفوف الجيش؛ فيمنع هذا ويقدم ذاك

حتى ينتظم المسير^(٣).

وإذا كان الأمر كذلك صح أن يقال بأن جنود سليمان عليه السلام من الجن والإنس والطير

كانت تساق بانتظام بحيث لا يتقدم بعضها بعضاً فيرد دائماً أولها إلى آخرها محافظة

على النظام في السير، ليجتمعوا ولا يتفرقوا، فهم محبوسون موقوفون ممثلون لأمره.

والله أعلم.

(١) ينظر: تفسير السمرقندي: ٥٩٤/٢، وتفسير أبي حيان الأندلسي: ٤٤/٧، واللباب في علوم الكتاب:

١٢٥/١٥، وتفسير الماوردي:

٢٢٨/٤، وتفسير ابن الجوزي: ١٦٠/٦.

(٢) ينظر: مختار الصحاح، مادة (وزع).

(٣) ينظر: تفسير البغوي: ١٤٩/٦، واللباب في علوم الكتاب: ١٢٦/١٥، وتفسير السراج المنير، لمحمد بن

أحمد الشربيني: ٦٠/٣.

قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَاءَهُمْ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أَوْفَىٰ مِثْلَ مَا أَوْفَىٰ مُوسَىٰ أَوْلَمَ يَكْفُرُوا بِمَا أَوْفَىٰ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَيْفٍ مِّنْهُ ﴿١﴾

• الأثر (٣٤):

عن أبي رزين، أنه كان يقرأها: ﴿ سِحْرَانِ ﴾، يقول: "كتابان، التوراة والإنجيل" (٢).

• الأثر (٣٥):

قال ابن كثير: ﴿ تَظَاهَرَا ﴾؛ أي: تعاونوا وتناصرا وصدق كل منهما الآخر. وبهذا قال سعيد بن جبير، وأبورزين (٣).

• الدراسة:

لأهل العلم في قوله: ﴿ سِحْرَانِ ﴾، ثلاثة أقوال (٤):

أحدها: أنها التوراة والقرآن. قاله: ابن عباس، وعاصم الجحدري، والسدي، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم.

الثاني: التوراة والإنجيل. قاله: أبورزين، وعكرمة، وإسماعيل بن أبي خالد، وأبو مجلز.

الثالث: الإنجيل والقرآن. قاله: قتادة، والضحاك.

قال ابن كثير: "والظاهر على قراءة ﴿ سِحْرَانِ ﴾ أنهم يعنون التوراة والقرآن، لأنه

قال بعده: ﴿ قُلْ فَأَتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ ﴾ (٥)، وكثيراً ما يقرن الله بين

التوراة والقرآن، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ

قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ ﴾ - إلى أن قال - ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ

مُبَارَكٌ ﴾ (٦)، وقال في آخر السورة: ﴿ ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ ﴾ (٧)

الآية، وقال: ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (٨)، وقال الجن:

(١) سورة القصص: الآية (٤٨).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم: ٣٠٨/١١، وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه ابن كثير: ٤٧٦/٣، ولم يذكر له إسناداً، فيتوقف فيه، والظاهر أن إسناده صحيح؛ لأنه ذكره بصيغة الجزم.

(٤) ينظر: تفسير الطبري: ٥٨٨/١٩، وتفسير ابن كثير: ٤٧٦/٣، وتفسير أبي حيان الأندلسي: ١١٨/٧، وتفسير الماوردي:

٢٥٦/٤، وتفسير ابن الجوزي: ٢٢٨/٦.

(٥) سورة القصص: الآية (٤٩).

(٦) سورة الأنعام: الآيتان (٩١-٩٢).

(٧) سورة الأنعام: الآية (١٥٤).

(٨) سورة الأنعام: الآية (١٥٥).

﴿قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أَنْزَلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾^(١). وقال ورقة بن نوفل: هذا الناموس الذي أنزل على موسى. وقد علم بالضرورة لذوي الأبواب أن الله تعالى لم ينزل كتاباً من السماء فيما أنزل من الكتب المتعددة على أنبيائه أكمل ولا أشمل ولا أفصح ولا أعظم ولا أشرف من الكتاب الذي أنزل على محمد ﷺ. وهو القرآن. وبعده في الشرف والعظمة الكتاب الذي أنزله على موسى بن عمران عليه السلام. وهو الكتاب الذي قال الله فيه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾^(٢). والإنجيل إنما أنزل متمماً للتوراة، ومحلاً لبعض ما حرم على بني إسرائيل. ولهذا قال تعالى: ﴿قُلْ فَأَتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا اتَّبِعُوا مَنِ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٣)؛ أي: فيما تدافعون به الحق وتعارضون به من الباطل "اه"^(٤).

وأما التظاهر فقد فسره أبو رزين وسعيد بن جبير وجمهور أهل العلم بأنه: التعاون. ومنه قوله تعالى: ﴿تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^(٥). وقوله: ﴿وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ﴾^(٦). ولما كان كل واحد من الكتابيين يقوي الآخر لم يبعد أن يقال على سبيل المجاز تعاوناً كما يقال تظاهرت الأخبار^(٧).

وعليه يكون معنى الآية: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ﴾ الذي لا شك فيه ﴿مِنْ عِنْدِنَا﴾ وهو القرآن، الذي أوحيناه إليك ﴿قَالُوا﴾ مكذبين له. ومعترضين بما ليس يعترض به: ﴿لَوْلَا أَوْتِي مِثْلَ مَا أَوْتِيَ مُوسَىٰ﴾؛ أي: أنزل عليه كتاب من السماء جملة واحدة. أي: فأما ما دام ينزل متفرقا، فإنه ليس من عند الله. وأي: دليل في هذا؟ وأي: شبهة أنه ليس من عند الله، حين نزل متفرقا؟ بل من كمال هذا القرآن، واعتناء الله بمن أنزل عليه، أن نزل متفرقا، ليثبت الله به فؤاد رسوله، ويحصل زيادة الإيمان للمؤمنين ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾^(٨). وأيضا، فإن قياسهم على كتاب موسى، قياس قد

(١) سورة الأحقاف: الآية (٣٠).

(٢) سورة المائدة: الآية (٤٤).

(٣) سورة القصص: الآية (٤٩).

(٤) تفسير ابن كثير: ٤٧٧/٣.

(٥) سورة البقرة: الآية (٨٥).

(٦) سورة التحريم: الآية (٤).

(٧) ينظر: تفسير النيسابوري: ١٥٤/٦.

(٨) سورة الفرقان: الآية (٣٢).

تقضوه، فكيف يقيسونه على كتاب كفروا به ولم يؤمنوا؟ ولهذا قال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلِ قَالُوا سِجْرَانِ تَظَاهَرًا﴾؛ أي: القرآن والتوراة، تعاونوا في سحرهما، وإضلال الناس ﴿وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ﴾ فثبت بهذا أن القوم يريدون إبطال الحق بما ليس ببرهان، وينقضونه بما لا ينقض، ويقولون الأقوال المتناقضة المختلفة، وهذا شأن كل كافر. ولهذا صرح أنهم كفروا بالكتابين والرسولين^(١). ونسبتهم السحر للرسول ﷺ نسبة السحر لموسى ﷺ، إذ الأنبياء هم من وادٍ واحد. فمن نسب إلى أحد من الأنبياء ما لا يليق، كان ناسباً ذلك إلى جميع الأنبياء^(٢). والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ قَدْرُونَ كَانَتْ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَءَانِسْتَهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّمَا مَفَاتِحُهُ لِنُفُوسِ الْعُصْبَةِ أَُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾^(٣)
 • الأثر (٣٦):

عن حصين بن عبد الرحمن، قال: سألت أبا رزين، عن قوله: ﴿مَا إِنَّمَا مَفَاتِحُهُ﴾، قال: "خزائنه"^(٤).

• الأثر (٣٧):

عن أبي رزين، في قوله: ﴿مَا إِنَّمَا مَفَاتِحُهُ﴾، قال: "إن كان مفتاح واحد لكافي أهل الكوفة، إنما يعني كنوزه"^(٥).
 • الدراسة:

قوله تعالى: ﴿مَا إِنَّمَا مَفَاتِحُهُ﴾، فيه أربعة أقوال^(٦):
 أحدها: خزائن كنوزه. قاله: السدي، وأبورزين، وأبو صالح.
 الثاني: أوعيته. قاله الضحاك.

الثالث: مفاتيح خزائنه وكانت من جلود يحملها أربعون بغلا غرا محجلا. قاله: خيثمة، ومجاهد.

(١) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: ٦١٧/١.

(٢) ينظر: تفسير أبي حيان الأندلسي: ١١٨/٧.

(٣) سورة القصص: الآية (٧٦).

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم: ٣٤٨/١١، وإسناده صحيح.

(٥) المرجع السابق: ٣٤٩/١١، وإسناده صحيح.

(٦) ينظر: تفسير الطبري: ٦١٧/١٩، وتفسير ابن كثير: ٤٨٤/٣، وتفسير الماوردي: ٢٦٦/٤، وتفسير ابن الجوزي: ٢٤٠/٦.

الرابع: أن مفاتيح الكنوز إحاطة علمه بها. حكاه ابن بحر، لقول الله: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ﴾^(١).

وأقول: إن مفاتيح جمع مفتاح، وهو: ما يفتح به الغالق. ويصح أن يقال: إن المفتاح هو الخزينة؛ لأنه متى ما ملك الرجل مفتاح الخزينة فقد ملك الخزينة، وصار على علم بما في داخلها، وبما تعيها.

ومن ثم يمكن القول بأن هذه الأقوال تصب في مصب واحد، وهو: ملكية الشيء وحيازته، بحيث يكون تحت تصرفه. قال الزمخشري: "ووجهه أن يفسر المفاتيح بالخزائن، ويعطيها حكم ما أضيفت إليه للملابسة والاتصال، كقولك ذهبت إلى اليمامة"^(٢).

والمعنى: وآتينا قارون - بقدرتنا وفضلنا - من الأموال الكثيرة، ما يتقل حمل مفاتيح خزائنها، العصبة من الرجال الأقوياء، بحيث تجعلهم شبه عاجزين عن حملها^(٣). والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا آفَاءَ اللَّهِ عَلَيْكَ وَبَنَاتٍ عَمَّكَ وَبَنَاتٍ عَمَّتِكَ وَبَنَاتٍ خَالَكَ وَبَنَاتٍ خَالَتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِن وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾^(٤).

• الأثر (٣٨):

عن أبي رزين في قول الله: ﴿وَبَنَاتٍ عَمَّكَ وَبَنَاتٍ عَمَّتِكَ وَبَنَاتٍ خَالَكَ وَبَنَاتٍ خَالَتِكَ﴾، قال: "لا تحل لك النساء بعد هذه الصفة"^(٥).

(١) سورة الأنعام: الآية (٥٩).

(٢) تفسير الزمخشري: ٤٣٤/٣.

(٣) ينظر: تفسير "الوسيط" ٣٢٨٦/١.

(٤) سورة الأحزاب: الآية (٥٠).

(٥) أخرجه ابن سعد: ١٩٦/٨، وإسناده حسن، لكون محمد بن سعد بن منيع الهاشمي صاحب الإسناد صدوق الرواية.

• الدراسة:

يبين أبو رزين في هذه الآية الكريمة الصفة التي يتزوج بها النبي ﷺ النساء اللاتي تربطه بهن قرابة من جهة الأب، أو قرابة من جهة الأم^(١). فلا تحل له من ذوات القرابة إلا ما كانت على هذه الصفة.

وهذا حصر المحللات يؤخذ من مفهومه، أن ما عداهن من الأقارب، غير محلل، كما تقدم في سورة النساء، فإنه لا يباح من الأقارب من النساء، غير هؤلاء الأربع، وما عداهن من الفروع مطلقاً، والأصول مطلقاً، وفروع الأب والأم، وإن نزلوا، وفروع من فوقهم لصلبه، فإنه لا يباح^(٢).

وخص هؤلاء النسوة من عموم المنع تكريماً لشأن القرابة والهجرة التي هي بمنزلة القرابة، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّنْ وَلِيَّتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾^(٣). وحكم الهجرة انقضى بفتح مكة. وهذا الحكم يتجاذبه الخصوصية للرسول ﷺ والتعميم لأمته، فالمرأة التي تستوفي هذا الوصف يجوز للرسول ﷺ ولأمته الذين تكون لهم قرابة بالمرأة كهذه القرابة تزوج أمثالها، والمرأة التي لم تستوف هذا الوصف لا يجوز للرسول ﷺ تزوجها. وباعتبار عدم تقييد نساء الرسول ﷺ بعدد يكون هذا الإطلاق خاصاً به دون أمته إذ لا يجوز لغيره تزوج أكثر من أربع^(٤).

وقد علق ابن كثير على هذا الحكم بقوله: "هذا عدل وسط بين الإفراط والتفريط، فإن النصراني لا يتزوجون المرأة إلا إذا كان الرجل بينه وبينها سبعة أجداد فصاعداً، واليهود يتزوج أحدهم بنت أخيه وبنت أخته، فجاءت هذه الشريعة الكاملة الطاهرة بهدم إفراط النصراني، فأباح بنت العم والعمة، وبنت الخال والخالة، وتحريم ما فرطت فيه اليهود من إباحة بنت الأخ والأخت، وهذا شنيع فظيع" اهـ^(٥).

(١) ينظر: تفسير "الوسيط": ٣٤٣٥/١.

(٢) ينظر: تفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: ٦٦٩/١.

(٣) سورة الأنفال: الآية (٧٢).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير: ٣٦٦/١١.

(٥) تفسير ابن كثير: ٦٠٢/٣.

قوله تعالى: ﴿ تَرْجِي مَن نَّشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤَيِّئُ إِلَيْكَ مَن نَّشَاءُ وَمِنِ ابْنَعَيْتَ مَمَّنَ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَلِكَ أَدَّىٰ أَن تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلَا يَحْزَنَ وَيَرْضَيْنَكَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلَّهُنَّ ﴾^(١)

• الأثر (٣٩):

عن أبي رزين قال: "لما خشي أزواج النبي ﷺ أن يفارقهن قلن: افرض لنا من نفسك ومالك ما شئت. فأمره الله فأرجأ خمساً، وأوى أربعاً"^(٢).

• الأثر (٤٠):

عن أبي رزين في قوله تعالى: ﴿ تَرْجِي مَن نَّشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤَيِّئُ إِلَيْكَ مَن نَّشَاءُ ﴾^ط، قال: "لما أشفقن أن يطلقهن، قلن: يا نبي الله اجعل لنا من مالك ونفسك ما شئت، فكان ممن أرجأ منهن سودة بنت زمعة وجويرية وصفية وأم حبيبة وميمونة، وكان ممن آوى إليه عائشة وأم سلمة وحفصة وزينب"^(٣).

• الأثر (٤١):

عن أبي رزين قال: "لما أراد النبي ﷺ أن يطلق أزواجه، قلن له: افرض لنا من نفسك ومالك ما شئت، فأمره الله فأوى أربعاً، وأرجى خمساً"^(٤).

• الأثر (٤٢):

عن أبي رزين في قوله تعالى: ﴿ تَرْجِي مَن نَّشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤَيِّئُ إِلَيْكَ مَن نَّشَاءُ ﴾^ط، قال: "المرجيات: ميمونة وسودة وصفية وجويرية وأم حبيبة، وكانت عائشة وحفصة وأم سلمة وزينب سواء في قسم النبي، وكان النبي يساوي بينهن في القسم"^(٥).

• الأثر (٤٣):

عن أبي رزين في قوله تعالى: ﴿ تَرْجِي مَن نَّشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤَيِّئُ إِلَيْكَ مَن نَّشَاءُ ﴾^ط، وكان ممن آوى عائشة وأم سلمة وزينب وحفصة، فكان يقسم من نفسه وماله منهن سواء، وكان ممن أرجى: سودة وجويرية وأم حبيبة وميمونة وصفية، فكان يقسم لهن ما

(١) سورة الأحزاب: الآية (٥١).

(٢) أخرجه ابن سعد: ١٩٦/٨، وإسناده ضعيف، لجهالة محمد بن عبد الله الأسدي.

(٣) أخرجه الطبري: ٢٩٠/٢٠، وإسناده ضعيف، لضعف محمد بن حميد الرازي.

(٤) المرجع السابق، وإسناده صحيح.

(٥) أخرجه الصنعاني في تفسيره: ١٢٠/٣، وإسناده صحيح.

شاء، وكان أراد أن يفارقهن، فقلن له: اقسم لنا من نفسك ما شئت ودعنا نكون على حالنا^(١).

• الدراسة:

يبين أبو رزين في هذه الآثار المنقولة عنه أن القسم كان واجبا على النبي ﷺ في أزواجه حتى نزلت هذه الآية، فارتفع الوجوب وصار الخيار إليه، وكان ممن أوى إليه عائشة وحفصة وأم سلمة وزينب، وممن أرجأه سودة وجويرية وأم حبيبة وميمونة وصفية، فكان ﷺ يسوي بين من آواه في القسم، وكان يقسم لمن أرجأه ما شاء، وهذا هو قول الجمهور في معنى هذه الآية. وقد اختلف في تأويلها على ثلاثة أقوال^(٢):

أحدها: تطلق من تشاء من نسائك وتمسك من تشاء منهن. قاله ابن عباس في إحدى روايته.

الثاني: تترك نكاح من تشاء من الواهبات وتنكح من تشاء منهن. قاله: الشعبي، وعكرمة.

الثالث: تؤخر من تشاء من أزواجك، وتضم إليك من تشاء منهن. قاله: ابن عباس، ومجاهد، والحسن، وقتادة، وأبو رزين، وابن زيد، والضحاك، وغيرهم. ويدل على أن القسم في هذا التأويل كان ساقطا عنه.

وأقول: إن الآية عامة في الواهبات وفي النساء، اللاتي عنده أنه مخير فيهن إن شاء قسم وإن شاء لم يقسم، وفيها التوسعة على النبي ﷺ والإباحة، وهو ما اختاره الطبري بقوله: "وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب أن يقال: إن الله تعالى ذكره جعل لنبيه أن يرجي من النساء اللواتي أحلهن له من يشاء، ويؤوي إليه منهن من يشاء، وذلك أنه لم يحصر معنى الإرجاء والإيواء على المنكوحات اللواتي كن في حباله عندما نزلت هذه

(١) أخرجه ابن أبي شيبة: ٩ - كتاب النكاح، ٧٦ - في الرجل يكون له المرأة فيقول اقسم لي: ٥٠٧/٢، حديث: ١٦٤٧٧.

وإسناده صحيح. وأخرجه الطبري: ٢٠٠/٢٩١ - ٢٩٢، وإسناده ضعيف، لضعف محمد بن حميد الرازي، غير أن إسناده

يتقوى بإسناد ابن أبي شيبة، فيصبح إسناده صحيحا لغيره.

(٢) ينظر: تفسير الطبري: ٢٠٠/٢٩١، وتفسير ابن كثير: ٣/٦٠٥، وتفسير القرطبي: ١٤/٢١٩، وتفسير

الماوردي: ٤/١٥، وتفسير ابن الجوزي: ٦/٤٠٧، وتفسير الشوكاني: ٤/١٦ - ٤١٧.

الآية دون غيرهن ممن يستحدث إياؤها أو إرجاؤها منهن. إذا كان ذلك كذلك، فمعنى الكلام: تؤخر من تشاء ممن وهبت نفسها لك، وأحللت لك نكاحها، فلا تقبلها ولا تنكحها، أو ممن هن في حبالك؛ فلا تقربها. وتضم إليك من تشاء ممن وهبت نفسها لك أو أردت من النساء اللاتي أحللت لك نكاحهن؛ فتقبلها أو تنكحها، وممن هي في حبالك؛ فتجامعها إذا شئت وتتركها إذا شئت بغير قسم^(١).

وعلق ابن كثير على ما اختاره الطبري، فقال: "وهذا الذي اختاره حسن جيد قوي، وفيه جمع بين الأحاديث، ولهذا قال تعالى: ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ تَقْرَأَ عَلَيْهِمْ وَلَا يَجْرَبُ﴾ ويرضيت بما آتيتهن كنهن^(٢)، أي: إذا علمن أن الله قد وضع عنك الحرج في القسم، فإن شئت قسمت وإن شئت لم تقسم، لا جناح عليك في أي ذلك فعلت، ثم مع هذا أن تقسم لهن اختياراً منك، لا أنه على سبيل الوجوب، فرحن بذلك واستبشرن به، وحملن جميلك في ذلك، واعترفن بمنتك عليهن في قسمتك لهن وتسويتك بينهن وإنصافك لهن وعدلك فيهن^(٣)."

قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾^(٤)

• الأثر (٤٤):

عن أبي رزين في قوله: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾، قال: "لا يحل لك أن تتزوج من المشركات إلا من سببت فملكته يمينك منهن^(٥)".

• الدراسة:

ذهب أبو رزين إلى أن قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ معناه: لا يحل لك أن تتزوج من المشركات، فخص عموم النساء في الآية بالمشركات. واختلف في تأويل الآية على أقوال^(٥):

(١) تفسير الطبري: ٢٩٤/٢٠.

(٢) تفسير ابن كثير: ٦٠٥/٣.

(٣) سورة الأحزاب: الآية (٥٢).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة: ٩- كتاب النكاح، ١٣٢- في قوله: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾: ٥٣٨/٣، حديث: ١٦٩١١، وإسناده

صحيح. وأخرجه الطبري: ٣٠٠/٢٠، وإسناده ضعيف، لضعف محمد بن حميد الرازي، غير أن إسناده يتقوى بإسناد ابن أبي شيبة، فيصبح إسناده صحيحاً لغيره.

(٥) ينظر: تفسير الطبري: ٢٩٧/٢٠، وتفسير القرطبي: ٢١٩/١٤، وتفسير الشوكاني: ٤١٧/٤.

أحدها: لا يحل لك النساء من بعد نسائك اللاتي خيرتهن، فاخترن الله ورسوله والدار الآخرة، وهن التسع فصار مقصورا عليهن ممنوعا من غيرهن. قاله: ابن عباس، وأنس، والحسن، وهو مذهب الجمهور.

والثاني: لا يحل لك النساء بعد التي أحللنا لك بقولنا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ...﴾ إلى قوله: ﴿الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَأَمْرَةٌ مُؤْمِنَةٌ إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا﴾^(١). وكان قائل هذه المقالة وجهوا الكلام إلى أن معناه: لا يحل لك من النساء إلا التي أحللناها لك. قاله: أبي بن كعب، وعكرمة، والضحاك، وأبو صالح، وابن سيرين.

والثالث: لا يحل لك النساء من غير المسلمات، كالمشركات، والكتابات. قاله: مجاهد، وأبورزين.

والرابع: أن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿تُرْجَىٰ مِنْ نَشَأٍ مِّنْهُنَّ وَتُؤَيَّىٰ إِلَيْكَ مِنْ نَشَأٍ﴾^(٢). وبهذا قالت عائشة، وأم سلمة، وعلي بن أبي طالب، وعلي بن الحسين. وهو اختيار القرطبي، والشوكاني.

وأقول: إن ما ذهب إليه الجمهور هو الظاهر، وهو ما يتماشى مع قوله ﷺ: ﴿وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بَيْنَ مَنْ أَنْزَلَتْ وَلَوْ رَأَيْتَكَ حُسْنًا﴾؛ أي: ولا تطلق بعضهن، فتأخذ بدلها. فحصل بهذا، أمنهن من الضرائر، ومن الطلاق؛ لأن الله قضى أنهن زوجاته في الدنيا والآخرة^(٣). والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾^(٤)

• الأثر (٤٥):

عن أبي رزين، ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾. قال: "ليست بهذه القوس، ولكن قدر الذراعين أو أدنى، والقاب: هو القيد"^(٥).

• الدراسة:

(١) سورة الأحزاب: الآية (٥٠).

(٢) سورة الأحزاب: الآية (٥١).

(٣) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: ١/١٧٠١.

(٤) سورة النجم: الآية (٩).

(٥) أخرجه الطبري: ٥٠٣/٢٢، وإسناده ضعيف، لضعف محمد بن حميد الرازي.



يبين أبو رزين في هذا الأثر المنقول عنه أن جبريل عليه السلام دنا من النبي صلى الله عليه وسلم حتى كان قدر الذراعين أو أدنى، بحيث أصبح قريباً منه كقدر قرب الوتر من القوس. وقد اختلف في تأويل الآية على أقوال^(١):

أحدها: بقدر قوسين إذا مدا. قاله: ابن عباس، وقتادة، والحسن، ومجاهد، والربيع، ومقاتل، والزجاج. واختاره ابن كثير.

الثاني: أنه بحيث الوتر من القوس. قاله مجاهد.

الثالث: من مقبضها إلى طرفها. قاله عبد الحارث.

الرابع: قدر ذراعين أو أدنى. فيكون القاب عبارة عن القدر، والقوس عبارة عن الذراع. قاله: عبد الله بن مسعود، وسعيد بن جبير، وعطاء، وأبو إسحاق الهمداني، وأبو وائل شقيق بن سلمة، والسدي، وأبو رزين، وهو مذهب الجمهور.

وهذه الأقوال في مجملها متقاربة في المعنى إذ ليس بينها تضاد، فكلها تبين شدة قرب جبريل عليه السلام من النبي صلى الله عليه وسلم، وقد خوطبوا على لغتهم وفهمهم، وهم يقولون: هذا مقدار قوسين أو أدنى.

والقاب: المقدار المعين؛ وقيل: هو ما بين وتر القوس ومقبضها. والقوس: آلة معروفة عند العرب، يشد بها وتر من جلد، وتستعمل في الرمي بالسهام.

وكان من عادة العرب في الجاهلية، أنهم إذا تحالفوا، يخرجون قوسين ويلصقون إحداهما بالأخرى، فيكون قاب إحداهما ملاصقاً للآخر، حتى لكأنهما قاب واحد، ثم ينزعونهما معا ويرمون بهما سهماً واحداً، فيكون ذلك دليلاً على التحالف التام والرضا الكامل.

والمقصود تمثيل ملكة الاتصال وتحقيق استماعه لما أوحى إليه بنفي البعد الملبس^(٢).

(١) ينظر: تفسير الطبري: ٥٠٣/٢٢-٥٠٥، وتفسير القرطبي: ٨٩/١٧، وتفسير ابن كثير: ٤/٣٠٠، واللباب في علوم الكتاب: ١٦٤/١٨، وتفسير "الوسيط": ٣٩٩٦/١، وتفسير الماوردي: ٥/٢٩٣، وتفسير ابن الجوزي: ٦٧/٨.

(٢) ينظر: تفسير البيضاوي: ٥/٢٥٣.

والمعنى: أن جبريل عليه السلام بعد أن كان بالجهة العليا من السماء، ثم قرب من النبي ﷺ، ثم زاد في القرب، حتى كان على مقدار مسافة قوسين منه ﷺ أو أقرب من ذلك. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ﴾^(١)

• الأثر (٤٦):

عن أبي رزين قال: "النجم: ما ذهب فرشاً على الأرض ليس له ساق، والشجر ما كان له ساق، وقال: ﴿يَسْجُدَانِ﴾ سجودهما: ظلهما"^(٢).

• الأثر (٤٧):

عن أبي رزين وسعيد، ﴿وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ﴾، قالوا: "ظلهما سجودهما"^(٣).

• الدراسة:

في النجم قولان^(٤):

أحدهما: نجم السماء، وهو موحد والمراد به جميع النجوم، كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ رَأَوْا آيَاتِنَا مِنْ سَمَوَاتِنَا وَمِنْ أَرْضِنَا وَمِنْ حَتَمِ الْوَالِدِ الَّذِي إِذْنًا عَلَيْهِ الْمَسِيرَاتِ لَقَدْ عَلِمُوا أَنَّهُمْ إِسْجُودٌ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾^(٥). قاله: مجاهد، وقتادة، والحسن في إحدى روايته.

الثاني: أن النجم النبات الذي قد نجم في الأرض وانبسط فيها، ليس له ساق كالأعشاب والبقول، والشجر ما كان على ساق. قاله: ابن عباس، وسعيد بن جبير، وأبو رزين، ومقاتل، والحسن في الرواية الأخرى، والسدي، والكلبي، وسفيان الثوري. واختاره الطبري، وهو مذهب الجمهور.

(١) سورة الرحمن: الآية (٦).

(٢) أخرجه أبو الشيخ في العظمة: ١٧٣٤/٥، حديث: ١٢٠٨٣٤، وإسناده ضعيف، لجهالة الزبيران الأسدي.

(٣) أخرجه الطبري: ١٣/٢٢، وإسناده ضعيف، لضعف محمد بن حميد الرازي من جهة، ولجهالة الزبيران

الأسدي من

جهة أخرى.

(٤) ينظر: تفسير الطبري: ١٧/٢٢، وتفسير ابن كثير: ٣٢٦/٤، وتفسير الرازي: ٤٣٠٧/١، وتفسير الماوردي:

٤٢٤/٥.

وتفسير ابن الجوزي: ١٠٧/٨.

(٥) سورة الحج: الآية (١٨).



وأقول: إن الراجح ما ذهب إليه الجمهور من أن النجم ما لا ساق له، ليتناسب بذلك مع الشجر.

قال أبو حيان الأندلسي: "ولما ذكر ما به حياة الأرواح من تعليم القرآن، ذكر ما به حياة الأشباح من النبات الذي له ساق، وكان تقديم النجم، وهو ما لا ساق له؛ لأنه أصل القوت، والذي له ساق ثمره يتفكه به غالباً. والظاهر أن النجم هو الذي شرحناه، ويدل عليه اقتراحه بالشجر" اهـ^(١).

وقال الخازن: "والقول الأول أظهر - يعني: القول بأن النجم هو النبات - لأنه ذكره مع الشجر في مقابلة الشمس والقمر، ولأنهما أرضيان في مقابلة سماءين" اهـ^(٢). والله تعالى أعلم.

وقال أبو السعود: "وتوسيط العاطف بينها وبين الثانية لتناسبهما من حيث التقابل لما أن الشمس والقمر علويان والنجم والشجر سفليان، ومن حيث إن كلا من حال العلويين وحال السفليين من باب الانقياد لأمر الله ﷻ" اهـ^(٣).

وفي سجود النجم والشجر خمسة أقوال:

أحدها: هو سجود ظلهما. قاله: الضحاک، وسعيد بن جبیر، وأبورزين، وقتادة، ومجاهد، واختاره الطبري، وعليه قول الجمهور تماشياً مع قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلْمًا لَهُم بِالْعُودِ وَالْأَصَابِلِ﴾^(٤).

الثاني: هو ما فيهما من الصنعة والقدرة التي توجب السجود والخضوع. قاله ابن بحر.

الثالث: أن سجودهما دوران الظل معهما، كما قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ يَرَوْنَ اللَّهَ وَاللَّهُ مَخْلُوقٌ مِنْهُنَّ وَيَسْجُدُونَ﴾^(٥). قاله الزجاج.

الرابع: أن سجود النجم أفوله، وسجود الشجر إمكان الإجتناء لثمارها.

(١) تفسير أبي حيان الأندلسي: ٨ / ١٤٢.

(٢) تفسير الخازن: ٢ / ٧.

(٣) تفسير أبي السعود: ٨ / ١٧٧.

(٤) سورة الرعد: الآية (١٥).

(٥) سورة النحل: الآية (٤٨).

الخامس: أن سجودهما أنهما يستقبلان الشمس إذا أشرقت ثم يميلان معها إذا انكسر الفيء، قاله الفراء.

وأقول: إن هذه الأقوال مع اختلافها في كيفية السجود إلا أنها كلها تتفق على أن كلا من النجم والشجر خاضع ومستكين لله جل وعلا. وفي هذا المعنى يقول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَرَأَتْ اللَّهَ يَسْجُدُونَ لَهُ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ﴾ الآية^(١). فالكل متقاد ومستسلم لربه.

وأصل السجود في اللغة: الاستسلام والانقياد لله ﷻ. فهو من الموات كلها استسلامها لأمر الله تعالى وانقيادها له. ومن الحيوان كذلك ويكون من سجود الصلاة^(٢). وعليه يمكن القول بأن انقياد الشمس والقمر لله تعالى إنما يتمثل بالغروب، وأما انقياد النجم والشجر فيتمثل بالظل. قال فخر الدين الرازي: "فيه - أي: في النجم - وجهان أحدهما: النبات الذي لا ساق له، والثاني: نجم السماء. والأول أظهر؛ لأنه ذكره مع الشجر في مقابلة الشمس والقمر ذكر أرضين في مقابلة سماوين. ولأن قوله: ﴿يَسْجُدَانِ﴾ يدل على أن المراد ليس نجم السماء؛ لأن من فسر به قال: يسجد بالغروب، وعلى هذا فالشمس والقمر أيضاً كذلك يغربان، فلا يبقى للاختصاص فائدة. وأما إذا قلنا: هما أرضان فنقول: ﴿يَسْجُدَانِ﴾ بمعنى ظلألهما تسجد، فيختص السجود بهما دون الشمس والقمر" اهـ^(٣).

قوله تعالى: ﴿عُتِلَّ بَعْدَ ذَلِكَ زَيْمٌ﴾^(٤)

• الأثر (٤٨):

عن أبي رزين، في قوله: ﴿عُتِلَّ بَعْدَ ذَلِكَ زَيْمٌ﴾ قال: "العتل: الشديدي"^(٥).

• الأثر (٤٩):

عن أبي رزين، في قوله: ﴿عُتِلَّ بَعْدَ ذَلِكَ زَيْمٌ﴾ قال: "العتل: الصحيح"^(٦).

(١) سورة الحج: الآية (١٨).

(٢) اللباب في علوم الكتاب: ٢٩٩/١٨.

(٣) تفسير الرازي: ٤٣٠٧/١.

(٤) سورة القلم: الآية (١٣).

(٥) أخرجه الطبري: ٥٣٦/٢٣، وإسناده ضعيف؛ لضعف يحيى بن يمان العجلي.

(٦) المرجع السابق: ٥٣٦/٢٣، وإسناده ضعيف؛ لضعف محمد بن حميد الرازي.

• الأثر (٥٠):

عن أبي رزين، قال: "العتل: الصحيح الشديد"^(١).

• الدراسة:

يبين أبو رزين في هذه الآثار المنقولة عنه معنى العتل الوارد في الآية، حيث فسره على أنه الرجل الشديد في قوته، الصحيح في بدنه. وقد اختلف في معنى العتل على أقوال^(٢):

أحدها: أن العتل: الفاحش اللئيم. قاله: علي، والحسن، ووهب الدمازي.

الثاني: أنه الصحيح في بدنه، الشديد في قوته. قاله: مجاهد، وأبو رزين.

الثالث: أنه الجافي الشديد الخصومة بالباطل. قاله الكلبي.

الرابع: أنه الباغي الفاتك الشديد المنافق. قاله ابن عباس.

الخامس: هو الضخم. قاله مقاتل.

وأقول: إن هذه الأقوال في مجملها صفات قبيحة لشخص سيء في شكله وخلقه. قال الرازي: "العتل وأقوال المفسرين فيه كثيرة، وهي محصورة في أمرين: أحدهما أنه ذم في الخلق، والثاني أنه ذم في الخلق، وهو مأخوذ من قولك: عتله إذا قاده بعنف وغلظة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَاعْتَلَوْهُ﴾. أما الذين حملوه على ذم الخلق فقال ابن عباس في رواية عطاء: يريد قوي ضخم، وقال مقاتل: واسع البطن وثيق الخلق، وقال الحسن: الفاحش الخلق اللئيم النفس، وقال عبيدة بن عمير: هو الأكل الشروب القوي الشديد، وقال الزجاج: هو الغليظ الجافي. أما الذين حملوه على ذم الأخلاق فقالوا: إنه الشديد الخصومة الفظ العنيف"^(٣).

قوله تعالى: ﴿عَتَلٌ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ﴾^(٤)

• الأثر (٥١):

عن أبي رزين، قال: "الزنيمة: علامة الكفر"^(٥).

(١) المرجع السابق: ٥٣٧/٢٣، وإسناده ضعيف؛ لضعف محمد بن حميد الرازي.

(٢) ينظر: تفسير الطبري: ٥٣٥/٢٣، وتفسير الواحدي: ١١٢١/١، وتفسير الثعلبي: ١٢/١٠، وتفسير الماوردي: ٦٤/٦.

(٣) تفسير الرازي: ٤٥١٢/١.

(٤) سورة القلم: الآية (١٣).

(٥) المرجع السابق: ٥٤٠/٢٣، وإسناده ضعيف؛ لضعف يحيى بن يمان العجلي.

• الأثر (٥٢):

عن أبي رزين، قال: "الزنيمة: الفاجر"^(١).

• الدراسة:

فسر أبو رزين كما في هذين الأثرين المنقولين عنه معنى الزنيمة الوارد في الآية بالرجل الفاجر الذي ترى علامة الكفر في وجهه بسبب فجوره وعصيانه لربه. وقد اختلف في معنى الزنيمة على أقوال^(٢):

أحدها: أنه الداعي الملقق بالقوم وليس منهم، وكانت له زئمة في عنقه يعرف بها كزئمة الشاة؛ وهي شيء يكون للشاة في أذننها كالقرط. قاله: علي، وابن عباس، وعكرمة، ومجاهد، وسعيد بن المسيب، والضحاك، وغيرهم، وهو مذهب جمهور المفسرين الذين جعلوها صفة للوليد بن المغيرة، وفيه نزلت الآية. الثاني: أنه المريب الذي يعرف بالشر. قاله ابن عباس في رواية، وسعيد بن جبير، والشعبي.

الثالث: أنه الظلوم. قاله ابن عباس في رواية.

الرابع: أنه الذي يعرف بالأبنة. قاله ابن عباس في رواية

الخامس: أنه الجلف الجافي الأكل الشروب من الحرام. قاله شهر بن حوشب.

السادس: أنه الفاجر الذي ترى فيه علامة الكفر. قاله أبو رزين.

السابع: أنه الذي يعرف باللؤم. قاله عكرمة في رواية.

الثامن: أنه الفاحش. قاله إبراهيم النخعي.

وأقول: إن هذه الأقوال ما هي إلا صفات، كل صفة منها قد بلغت النهاية في القبح والسوء، ساقها الله تعالى لئلا يولد بن المغيرة وأشباهه في الكفر والفجور والعصيان. قال ابن كثير: "والأقوال في هذا كثيرة، وترجع إلى ما قلناه، وهو أن الزنيمة هو: المشهور

(١) المرجع السابق: ٥٤٠/٢٣، وإسناده ضعيف، لضعف محمد بن حميد الرازي.

(٢) ينظر: تفسير الطبري: ٥٣٧/٢٣، والتسهيل لعلوم التنزيل: ٢٠٨/٣، وتفسير الثعلبي: ١٣/١٠، وتفسير السمرقندي:

٤٦٠/٣، وتفسير الماوردي: ٦٥/٦، ومختار الصحاح: مادة (زئم)، وتفسير "الوسيط": ٤٢٨٧/١.

بالشر، الذي يعرف به من بين الناس، وغالبا يكون دعيا ولد زنا، فإنه في الغالب يتسلط الشيطان عليه ما لا يتسلط على غيره^(١).

قوله تعالى: ﴿وَيَأْتِكُمْ فُطْرَةٌ﴾^(٢)

• الأثر (٥٣):

عن أبي رزين في قوله: ﴿وَيَأْتِكُمْ فُطْرَةٌ﴾. قال: "عملك فأصلحه، وكان الرجل إذا كان خبيث العمل، قالوا: فلان خبيث الثياب، وإذا كان حسن العمل قالوا: فلان طاهر الثياب"^(٣).

• الدراسة:

ذهب أبو رزين إلى أن معنى الطهارة في قوله تعالى: ﴿وَيَأْتِكُمْ فُطْرَةٌ﴾، هي الطهارة المعنوية المتمثلة في تطهير الأعمال من المبطلات والمفسدات، والمنقصات من شر ورياء، ونفاق، وعجب، وتكبر، وغفلة، وغير ذلك، مما يؤمر العبد باجتنابه في عباداته. فهو يرى أن الطهارة هنا معنوية لا حسية، جريا على عادة العرب، حيث كانت تقول في وصف الرجل بالصدق والوفاء: إنه طاهر الثياب، وتقول لمن غدر: إنه لدنس الثياب، وهذا من باب المجاز لا الحقيقة. وقد اختلف في شأن هذه الطهارة على قولين^(٤):

أحدهما: أن المراد بها الطهارة المعنوية لا الحسية، واختلفوا فيها على أقوال: أحدها: أن المعنى: لا تلبس ثيابك على معصية، ولا على غدره. قاله: أبي بن كعب، وابن عباس، وعكرمة، وعطاء، وقتادة، وإبراهيم النخعي، والضحاك، والشعبي، والزهري، وغيرهم.

الثاني: أن المعنى: لا تلبس ثيابك من مكسب غير طيب. قاله ابن عباس في رواية.

الثالث: أن المعنى: أصلح عملك. قاله: مجاهد، وأبو رزين، والسدي.

(١) تفسير ابن كثير: ٨ / ١٩٤.

(٢) سورة المدثر: الآية (٤).

(٣) أخرجه الطبري: ١٢ / ٢٣، وإسناده ضعيف؛ لضعف محمد بن حميد الرازي.

(٤) ينظر: تفسير الطبري: ٩ / ٢٣، وتفسير ابن كثير: ٤ / ٥٣١، وتفسير الثعلبي: ١٠ / ٦٨، وتفسير البغوي:

٨ / ٢٦٤، وتفسير

السمعاني: ٦ / ٨٩، وتفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: ١ / ٨٩٥، وتفسير "الوسيط":

١ / ٣٧٠٤.

الرابع: أن المعنى: وقلبك ونيتك فطهر. قاله سعيد بن جبير.

الخامس: أن المعنى: وخالقك فحسن. قاله: محمد بن كعب القرظي، والحسن البصري.

الثاني: أن المراد بها الطهارة الحسية لا المعنوية، وعليه يكون المعنى: اغسل ثيابك بالماء، وطهرها من النجاسة. قاله: ابن سيرين، وابن زيد، وابن شريك. وهو ما اختاره الطبري في تفسيره.

وسواء أكانت المراد بالثياب هنا معناها الحقيقي، أو معناها المجازي المكنى به عن النفس والذات، فإن الرسول ﷺ كان مواظبا على الطهارة الحسية والمعنوية في كل شؤونه وأحواله، فهو بالنسبة لثيابه كان يطهرها من كل دنس وقذر، وبالنسبة لذاته ونفسه، كان أبعد الناس عن كل سوء ومنكر من القول أو الفعل، إلا أن الظاهر هو المعنى الحقيقي، لأنه لا يوجد ما يوجب حمله على غير ذلك. غير أنه يمكن أن يقال بأن النبي ﷺ مأمور بتطهير ثيابه عن جميع النجاسات، في جميع الأوقات، خصوصا في الدخول في الصلوات، وإذا كان مأمورا بتطهير الظاهر، فإن طهارة الظاهر من تمام طهارة الباطن، فيتأتى الجمع بين الطهارتين.

قوله تعالى: ﴿فَقَالَ إِنَّ هَذَا لِأَسْحَرُ يُؤْتِرُ﴾^(١)

• الأثر (٥٤):

عن أبي رزين، ﴿إِنَّ هَذَا لِأَسْحَرُ يُؤْتِرُ﴾، قال: "يأخذه عن غيره"^(٢).

• الأثر (٥٥):

عن أبي رزين، ﴿إِنَّ هَذَا لِأَسْحَرُ يُؤْتِرُ﴾، قال: "يأثره عن غيره"^(٣).

• الدراسة:

يبين أبو رزين في هذين الأثرين المنقولين عنه أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لِأَسْحَرُ يُؤْتِرُ﴾، معناه: ما هذا كلام الله، بل كلام البشر، وليس أيضا كلام البشر الأخيار، بل كلام نقل

(١) سورة المدثر: الآية (٢٤).

(٢) أخرجه الطبري: ٢٦/٢٤، وإسناده ضعيف، لضعف محمد بن حميد الرازي.

(٣) المرجع السابق، وإسناده صحيح.

عن الفجار منهم والأشرار. من كل كاذب سحار^(١). وهذا المعنى الذي ذكره قد اتفق عليه أهل التفسير بلا خلاف بينهم.

وقد نزلت هذه الآية في شأن الوليد بن المغيرة عندما جاء إلى النبي ﷺ فقرأ عليه القرآن، فكانه رق له، فبلغ ذلك أبا جهل ابن هشام فأتاه فقال: أي عم إن قومك يريدون أن يجمعوا لك مالا. قال: لم؟ قال: يعطونكه فإنك أتيت محمدا تتعرض لما قبله، قال: قد علمت قريش أنني أكثرهم مالا. قال: فقل فيه قولا يعلم قومك أنك منكر لما قال وأنت كاره له، قال: فماذا أقول فيه، فوالله ما منكم رجل أعلم بالأشعار مني ولا أعلم برجزه ولا بقصيده ولا بأشعار الجن، والله ما يشبهه الذي يقول شيئا من هذا، والله إن لقوله الذي يقوله لحلاوة، وإنه ليحطم ما تحته وإنه ليعلو وما يعلى، وقال: والله لا يرضى قومك حتى تقول فيه، قال: فدعني حتى أتفكر فيه، فلما فكر قال: إن هذا إلا سحر يؤثره عن غيره، فنزلت^(٢).

قوله تعالى: ﴿لَوَاعَةٌ لِلْبَشَرِ﴾^(٣)

• الأثر (٥٦):

عن أبي رزين، ﴿لَوَاعَةٌ لِلْبَشَرِ﴾. قال: "تلفح الجلد لفحة، فتدعه أشد سوادا من الليل"^(٤).

• الأثر (٥٧):

عن أبي رزين، ﴿لَوَاعَةٌ لِلْبَشَرِ﴾. قال: "غيرت جلودهم فاسودت"^(٥).

• الدراسة:

يصف أبو رزين في هذين الأثرين المنقولين عنه حال النار مع أهلها، وكيف أنها تلوح - أي: تغير وتبدل - جلودهم إلى السواد. وقد اختلف في معنى اللواعة التي فسرها أبو رزين على ثلاثة أقوال^(٦):

(١) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: ٨٩٦/١.

(٢) ينظر: تفسير الطبري: ٢٤/٢٤، وتفسير ابن كثير: ٥٢٣/٤، وتفسير الشوكاني: ٥/٤٦٠.

(٣) سورة المدثر: الآية (٢٩).

(٤) أخرجه الطبري: ٢٧/٢٤، وإسناده صحيح.

(٥) المرجع السابق: ٢٨/٢٤، وإسناده حسن، لأن فيه إسماعيل بن سميع الحنفي، وهو صدوق الرواية.

(٦) ينظر: تفسير الطبري: ٢٧/٢٤، وتفسير أبي حيان الأندلسي: ٢٨٢/٨، وتفسير ابن كثير: ٤/٥٣٤،

وتفسير الماوردي:

١٤٣/٦، وتفسير القرطبي: ٦٢/١٩.

أحدها: أنها مغيرة للبشرات محرقة للجلود مسودة لها، والبشر جمع بشرة، وتقول العرب: لاحت النار الشيء إذا أحرقتة وسودته. قاله: ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، وزيد بن أسلم، وعطية العوفي، وأبورزين. وهو مذهب الجمهور.

الثاني: لواحة بناء مبالغة من لاح إذا ظهر، والمعنى أنها تظهر للناس، وهم البشر، من مسيرة خمسمائة عام، وذلك لعظمتها وهولها وزجرها وزفيرها وسمومها وحرورها، كقوله تعالى: ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾^(١)، وقوله: ﴿وَيُرَزَّتْ الْجَحِيمُ لِمَنْ بَرَى﴾^(٢). قاله: الحسن، وابن كيسان.

الثالث: أن اللواح شدة العطش، والمعنى أنها معطشة للبشر، أي لأهلها. قاله الأخصف.

ولا تناقض بين هذه الأقوال؛ لكونها تصف حال النار مع أهلها، وأنها متعطشة لهم، فيرونها من بعد، فيقعون فيها فتحرق بشرتهم حتى تسود، والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا لِأَحَدَى الْكُبْرَى﴾^(٣) نذيرًا للبشر

• الأثر (٥٨):

عن أبي رزين، ﴿إِنَّهَا لِأَحَدَى الْكُبْرَى﴾، قال: "جهنم"^(٤).

• الأثر (٥٩):

عن أبي رزين، ﴿إِنَّهَا لِأَحَدَى الْكُبْرَى﴾، قال: جهنم، ﴿نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾، يقول الله: أنا لكم منها نذير فاتقوها^(٥).

• الدراسة:

يبين أبورزين في هذين الأثرين المنقولين عنه أن الضمير في: ﴿إِنَّهَا﴾ عائد على النار. وهو قول ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، والضحاك، والحسن، ومقاتل، وابن زيد.

(١) سورة التكاثر: الآية (٦).

(٢) سورة النازعات: الآية (٣٦).

(٣) سورة المدثر: الآيتان (٣٥-٣٦).

(٤) أخرجه الطبري: ٢٣/٢٤، وابن أبي شيبه: ٣٥ - كتاب الزهد، ٤١ - كلام أبي رزين: ٧/١٥٤، حديث: ٣٤٩٢١، وكلا

الإسنادين حسن، لأن فيهما إسماعيل بن سميع الحنفي، وهو صدوق الرواية.

(٥) أخرجه الطبري: ٣٤/٢٤، وإسناده صحيح.



والكلبي، وزيد بن أسلم، وغير واحد من السلف، وهو مذهب جمهور المفسرين، وهو ما اختاره الطبري^(١).

وعليه يكون المعنى: إن النار لإحدى العظائم الطامة والأمور الهامة، فإذا أعلمناكم بها، وكنتم على بصيرة من أمرها، فمن شاء منكم أن يتقدم، فيعمل بما يقربه من ربه، ويدنيه من رضاه، وبزلفه من دار كرامته، أو يتأخر عما خلق له وعما يحبه الله ويرضاه، فيعمل بالمعاصي، ويتقرب إلى نار جهنم^(٢).

وقيل: ويحتمل أن يكون للنذارة، وأمر الآخرة فهو للحال والقصة. وقيل: إن قيام الساعة لإحدى الكبر، فعاد الضمير إلى غير مذكور، ومعنى إحدى الكبر: الدواهي الكبر؛ أي: لا نظير لها، كما تقول: هو أحد الرجال، وهي إحدى النساء، والكبر: العظائم من العقوبات. وقيل إنها: أي تكذيبهم لمحمد لإحدى الكبر. وقيل: هي صفة محمد ﷺ في كونه نذيراً للبشر. وقيل: إن قيام الساعة لإحدى الكبر، وقيل غير ذلك^(٣).

ويصح أن يكون تمييزاً لإحدى الكبر، لما تضمنته من معنى التعظيم، كأنه قيل: إنها لإحدى الكبر إنذاراً للبشر، وردعا لهم عن التمادي في الكفر والضلال. فالنذير بمعنى الإنذار^(٤)، والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: ﴿إِلَّا حَيْمًا وَعَسَاقًا﴾^(٥)

• الأثر (٦٠):

عن إبراهيم وأبي رزين، ﴿إِلَّا حَيْمًا وَعَسَاقًا﴾، قالوا: "غسالة أهل النار"^(٦).

• الأثر (٦١):

عن إبراهيم وأبي رزين، ﴿إِلَّا حَيْمًا وَعَسَاقًا﴾، قالوا: "ما يسيل من صديدهم"^(٧).

(١) ينظر: تفسير البغوي: ٢٧٢/٨، وتفسير الثعلبي: ٧٦/١٠، واللباب في علوم الكتاب: ١٣١/٢٠.

(٢) ينظر: تفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: ٨٩٧/١.

(٣) ينظر: تفسير الماوردي: ١٤٧/٦، وتفسير أبي حيان الأندلسي: ٣٨٥/٨، وتفسير القرطبي: ٨٥/١٩.

وتفسير ابن

الجوزي: ٤١٠/٨، وتفسير الثعلبي: ٧٦/١٠، وتفسير الشوكاني: ٤٦٤/٥.

(٤) ينظر: تفسير "الوسيط": ٢٨٠/١.

(٥) سورة النبأ: الآية (٢٥).

(٦) أخرجه الطبري: ١٦٤/٢٤، وإسناده صحيح.

(٧) أخرجه الطبري: ١٦٤/٢٤، وإسناده صحيح.

• الأثر (٦٢):

عن أبي رزين، قال: "الغساق: ما يسيل من صيدهم"^(١).

• الدراسة:

فسر أبو رزين في هذه الآثار المنقولة - ومن وافقه فيها - معنى الغساق الوارد في الآية على أنه ما سال من صديد - أي: جلود - أهل جهنم، فيسقونه. واختلف في معناه على أقوال^(٢):

أحدها: أنه البارد الزمهرير يحرقهم ببرده كما تحرقهم النار بحرهما. قاله ابن عباس.

الثاني: هو الثلج البارد الذي قد انتهى برده. قاله: مجاهد، ومقاتل، والضحاك.

الثالث: أنه القيح الذي يسيل من جلودهم. قاله: ابن عباس في رواية، وابن عمر، وعبد الله بن عمرو، وعطية، وعطاء، وقتادة، وابن زيد، والأخفش، وأبو رزين، وهو ما رجحه الطبري، وإليه ذهب الجمهور.

الرابع: أنه دموعهم التي تسيل من أعينهم. قاله: قتادة في رواية، والسدي.

الخامس: أنه المنتن البارد بلغة الترك. قاله: أبي عبيدة، والزهري، وعبد الله بن بريدة.

السادس: أنه السواد والظلمة، وهو ضد ما يراد من صفاء الشراب ورقته. قاله ابن بحر.

السابع: هو عصارة أهل النار. قاله محمد بن كعب.

وأقول: إن الاختلاف في هذه الأقوال يعد من قبيل اختلاف التنوع لا التضاد، إذ أنها تصف ما يخرج من أهل النار سواء من جلودهم أو من أعينهم، وأن ما يخرج منهم منتن بارد كالثلج يحرقهم ببرده كما تحرقهم النار بحرهما، وهو شراب أسود كسواد ظلمة الليل، فلا يوصف بالصفاء لشدة سواده، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الآخِرَةِ وَالْأُولَى﴾^(٣)

(١) أخرجه ابن أبي شيبة: ٣٥ - كتاب الزهد، ٤١ - كلام أبي رزين: ١٥٤/٧، حديث: ٣٤٩٢٣، وإسناده صحيح.

(٢) ينظر: تفسير الطبري: ١٦٤/٢٤، وتفسير البغوي: ٩٩/٧، وتفسير ابن كثير: ٥٢/٤، وتفسير الماوردي:

١٨٧/٦

(٣) سورة النازعات: الآية (٢٥).

• الأثر (٦٣):

عن أبي رزين، ﴿فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى﴾. قال: "الأولى تكذيبه وعصيانه، والآخرة قوله: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾" (١). ثم قرأ: ﴿فَكَذَّبَ وَعَصَى﴾ (٦) ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى﴾ (٢٢) ﴿فَحَشَرَ فَنَادَى﴾ (٣٣) ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ (٢). فهي الكلمة الآخرة (٣).

• الدراسة:

النكال: اسم لما جعل نكالا للغير، أي: عقوبة له حتى يعتبر، يقال: نكل فلان بفلان، إذا أوقع به عقوبة شديدة تجعله نكالا وعبرة لغيره، والكلمة من الامتناع، ومنه النكول عن اليمين، والنكل: القيد (٤).

وفي هذا الأثر يبين أبو رزين سبب التنكيل بفرعون، ويتمثل في أمرين: الأول في تكذيبه وعصيانه، والثاني في قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾. وقد اختلف في سبب التنكيل به على أقوال (٥):

أحدها: الأولى قوله: ﴿عَلِمْتُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ خَبْرًا﴾ (٦)، والآخرة قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾، وكان بينهما أربعين سنة. قاله: ابن عباس، ومجاهد، والشعبي، وسعيد بن جبیر، ومقاتل، عكرمة، والسدي، والضحاك، وابن زيد، وهو ما اختاره الطبري. والمقصود التنبيه على أنه ما أخذه بكلمته الأولى في الحال بل أمهله أربعين سنة، فلما ذكر الثانية أخذ بهما، وهذا تنبيه على أنه تعالى يمهل ولا يهمل (٧).

الثاني: الأولى عصيانه ربه وكفره به، والآخرة قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾. قاله أبو رزين.
الثالث: أنه أخذه بأول عمله وآخره. قاله: مجاهد في رواية، والكلبي.

(١) سورة النازعات: الآية (٢٤).

(٢) سورة النازعات: الآيات (٢١-٢٤).

(٣) أخرجه الطبري: ٢٠٥/٢٤، وإسناده ضعيف، لضعف محمد بن حميد الرازي.

(٤) ينظر: اللباب في علوم الكتاب: ١٤٠/٢٠، وتفسير "الوسيط": ٤٤٣١/١.

(٥) ينظر: تفسير الطبري: ٢٠٢/٢٤، وتفسير البغوي: ٣٢٩/٨، وتفسير أبي حيان الأندلسي: ٤١٤/٨، وتفسير الماوردي:

١٩٨/٦، وتفسير ابن عطية الأندلسي: ٤٠٦/٥، وتفسير ابن كثير: ٥٦٥/٤.

(٦) سورة القصص: الآية (٣٨).

(٧) ينظر: تفسير الرازي: ٤٦٦٥/١.

الرابع: الأولى هي تكذيبه لموسى حين أراه الآية، والآخرة قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾. قاله الفضال.

وأقول: إن هذه الأقوال في مجملها متقاربة من جهة المعنى فلا اختلاف بينها. فهي تبين سبب التنكيل بفرعون، وتجمع على سبب واحد، وهو عصيانه لربه وتكبره على غيره، فاستحق به عقوبة الدنيا والآخرة، فعقوبته الأولى في الدنيا كانت بالغرق، وعقوبته في الآخرة النار، فكان عبرة ونكالا لأمثاله. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَفِكْهَةٌ وَأَبًا﴾^(١)

• الأثر (٦٤):

عن أبي رزين، قال: "الأب: النبات"^(٢).

• الدراسة:

يفسر أبو رزين في هذا الأثر المنقول عنه معنى الأب الوارد في الآية الكريمة على أنه النبات الذي تتغذى عليه الأنعام، فترعى عليه، فيكون مرعى لها. وقد اختلف في معناه على قولين^(٣):

أحدهما: أن الأب: ما ترعاه البهائم من العشب والنبات. قاله: ابن عباس، ومجاهد، والحسن، وقتادة، وسعيد بن جبير، وأبو رزين، والضحاك، وابن زيد، وغيرهم، وهو ما اختاره الطبري، وبه قال الجمهور.

الثاني: أن الأب: الثمار الرطبة. قاله ابن عباس في رواية.

وأقول: إن ما ذهب إليه الجمهور هو الأصح؛ لأن من قرأ هذه الآية يعلم أنه من نبات الأرض، لقوله: ﴿فَأَبْتَنَّا فِيهَا حَبًّا (٢٧) وَعَبْنَا وَقَضَبًا (٢٨) وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (٢٩) وَحَدَائِقَ غُلَبًا (٣٠) وَفِكْهَةً وَأَبًا﴾^(٤). كما أن قوله: ﴿وَفِكْهَةً وَأَبًا (٣١) مَنَعًا لَكُمْ وَلَا تَنْمِكُوا﴾^(٥)، يفيد أن الفاكهة متاعا للإنسان، والأب متاعا للأنعام، فيكون معنى الأب: النبات الذي ترعى عليه الأنعام، فتكتمل بذلك

(١) سورة عبس: الآية (٣١).

(٢) أخرجه الطبري: ٢٤/٢٣٠، وإسناده صحيح.

(٣) ينظر: تفسير الطبري: ٢٤/٢٢٩، وتفسير القرطبي: ١٩/٢٢٢، وتفسير ابن كثير: ٤/٥٧١، وتفسير الثعلبي: ١٠/١٣٣.

(٤) سورة عبس: الآيات (٢٧-٣١).

(٥) سورة عبس: الآيات (٣١-٣٢).

النعمة التي توجب على الإنسان شكره، وبذل الجهد في الإجابة إليه، والإقبال على طاعته، والتصديق بأخباره^(١). والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى﴾^(٢)

• الأثر (٦٥):

عن أبي رزين، ﴿أَخْرَجَ الْمَرْعَى﴾، قال: "النبات"^(٣).

• الدراسة:

اتفق أهل العلم على أن المرعى في قوله تعالى: ﴿أَخْرَجَ الْمَرْعَى﴾ إنما هو النبات، لأن الأنعام ترعاه؛ أي: تتغذى عليه من الحشيش والعشب والكلأ^(٤). وهو ما بينه أبو رزين في هذا الأثر المنقول عنه.

قال ابن عطية الأندلسي: "والمرعى: النبات، وهو أصل في قيام المعاش، إذ هو غذاء الأنعام، ومنه ما ينتفع به الناس في ذواتهم" اهـ^(٥).

وقال فخر الدين الرازي: "أما قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى﴾ فاعلم أنه سبحانه لما

بين ما يختص به الناس أتبعه بذكر ما يختص به غير الناس من النعم، فقال: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ

الْمَرْعَى﴾؛ أي: هو القادر على إنبات العشب لا الأصنام التي عبدتها الكفرة، والمرعى: ما

تخرجه الأرض من النبات ومن الثمار والزرع والحشيش" اهـ^(٦).

وأصل المرعى: إما مصدر ميمي أطلق على الشيء المرعى من إطلاق المصدر على

المفعول، مثل الخلق بمعنى المخلوق، وإما اسم مكان الرعي أطلق على ما ينبت فيه

ويرعى إطلاقاً مجازياً بعلاقة الحلول، كما أطلق اسم الوادي على الماء الجاري فيه^(٧).

والله تعالى أعلم.

* * *

(١) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: ٩١١/١.

(٢) سورة الأعلى: الآية (٤).

(٣) أخرجه الطبري: ٣٦٩/٢٤، وإسناده ضعيف، لجهالة يعقوب بن مكرم.

(٤) ينظر: تفسير القرطبي: ١٦/٢٠، وتفسير الماوردي: ٢٥٢/٦.

(٥) تفسير ابن عطية الأندلسي: ٤٤٠/٥.

(٦) تفسير الرازي: ٤٧٢٥/١.

(٧) ينظر: التحرير والتنوير: ٢٩١/١٦.

الخاتمة

- أحمد ربي وأشكره أن أعانني على إتمام هذا البحث بفضلته ومنه، بعد رحلة ممتعة، عشت خلالها أفياء ظلييلة في رحاب تفسير أبي رزين.
- وقد ظهرت لي من خلال دراستي للبحث بعض النتائج، أجمالها بما يلي:
١. أن التابعين الذين تلقوا العلم عن الصحابة اعتنوا بالقرآن الكريم جمعا وحفظا ودراسة، فلم يغفلوا عما يقتضي بيانه فيه، بل بينوا للأمة ما أشكل منه، فرضي الله تعالى عنهم أجمعين، وأسكنهم فسيح جناته.
 ٢. اعتمد التابعون في تفسيرهم للقرآن الكريم على ما جاء في نصوص الكتاب والسنة.
 ٣. كان التابعون أصحاب علم بأسباب النزول، واللغة، وسائر الوسائل التي تعينهم على تفسير كتاب الله تعالى، فكانوا بذلك أعلم العباد بما جاء عن رب العباد، بعد صحابة رسول الله ﷺ.
 ٤. لم يكن أبو رزين الأسدي بمعزل عن هؤلاء التابعين في تفسيره للقرآن الكريم، بل انتهج نهجهم في التفسير، وما هذا إلا لخرجه معهم من مدرسة واحدة، وهي مدرسة صحابة النبي ﷺ.
 ٥. لوحظ اهتمام أبي رزين بأسباب النزول، وهو ما تجلى واضحا في اهتمامه بالآيات التي نزلت في شأن الخمر، وكيف كان تحريمها، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى تأثيره بتلك المدرسة الفاضلة.
 ٦. اهتم أبو رزين بالجانب اللغوي في تفسيره، فتراه يفسر الآية على ضوء ما هو موجود في اللغة.
 ٧. إن اجتهاد أبي رزين في التفسير كان وفق ما سمع وفهم لا وفق عقل مجرد من السمع، فلم يكن تفسيره عقليا بحتا، بل كان جل تفسيره الاجتهادي نابعا مما سمعه وعقله وفهمه من صحابة رسول الله ﷺ.
 ٨. كانت أقوال أبي رزين في التفسير توافق في كثير من الأحيان ما ذهب إليه جمهور المفسرين.



٩. إذا وقع اختلاف لأبي رزين مع غيره من المفسرين في تفسير آية، فإن هذا الاختلاف يعد في أغلب الأحيان اختلافاً لفظياً شكلياً، الأمر الذي من شأنه أن يسهل التوفيق بين اجتهاده في التفسير واجتهادهم فيه.
١٠. إذا كان اختلاف أبي رزين مع غيره من المفسرين اختلافاً جوهرياً لا يمكن التوفيق فيه، فإن هذا الاختلاف لا يخرج عن التفسير العام للآية، فتحويه الآية بعمومها، كتخصيص ما هو عام في الآية ونحوه.
١١. لوحظ عدم إدخال أبي رزين للروايات الإسرائيلية في تفسيره، فلم تثبت له رواية منها.

هذه خلاصة ما تيسر بحثه في أقوال أبي رزين الأسدي في التفسير، ولا يفوتني أن أبين أن تفاسير التابعين لا تزال بحاجة إلى دراسة وتوضيح، وما هذا الجهد المتواضع إلا محاولة بسيرة في طريق الباحثين المعتنين بهذا اللون من التفسير الذي أوصي بالعناية به أشد العناية، فهو تفسير من أخذوا عن أفضل القرون، وخير العصور، فلا ينبغي إهماله، والعزوف عنه، بل يجب الاجتهاد فيه والبحث عنه، والله الموفق.

وأخيراً، فما كان في هذا العمل من صواب فهو من الله تعالى، وما كان فيه من خطأ أو زلل فمني، ومن الشيطان، وأستغفر الله العظيم منهما، وأسأله أن يرزقني صواباً في القول والعمل، وإخلاصاً في القلب، وأن يلهمني رشدي، ويسدد عملي، وأن يزيدني علماً، وأن ينفعني بما علمني، وصلى الله على نبينا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

* * *

المراجع والمصادر

١. ابن جزى ومنهجه في التفسير، تأليف: علي الزبيري، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
٢. أضواء البيان، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط. ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٣. أيسر التفاسير، لأبي بكر جابر الجزائري، دار السلام للطباعة والنشر، مصر - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٤. بحر العلوم، لأبي الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط. ٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٥. البحر المحيط، لأبي حيان محمد بن يوسف بن علي الأندلسي، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط. الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
٦. البحر المديد، لأبي العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسن بن الإدريسي، دار الفكر، بيروت، ط. ٢، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
٧. تاج العروس من جواهر القاموس للإمام اللغوي محب الدين أبي الفيض الزبيدي، دار صادر - بيروت.
٨. التاريخ الكبير، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري الجعفي، دار الفكر، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٩. التاريخ والعلل، لأبي زكريا يحيى بن معين بن عون بن زياد البغدادي، دار الفكر، بيروت، ط. ٢، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
١٠. التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلام.
١١. التسهيل لعلوم التنزيل، لأبي القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزى الكلبي، دار القلم، بيروت، ط. ٢، ١٣٩٣هـ.
١٢. تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)، لأبي السعود العمادي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.



١٣. تفسير ابن أبي حاتم. لعبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
١٤. تفسير البغوي المسمى بمعالم التنزيل. الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق خالد عبد الرحمن ومروان سوار، دار المعرفة - بيروت.
١٥. تفسير البيضاوي المسمى بأنوار التنزيل وأسرار التأويل، لعبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي، دار الفكر، بيروت، ط. ٢٠، ١٩٤١هـ.
١٦. تفسير السراج المنير، لمحمد بن أحمد الشربيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
١٧. تفسير القرآن العظيم، للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير - دار الفحاء للنشر - بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م).
١٨. التفسير الوسيط، د. محمد سيد طنطاوي، ج. ١، ط. الأولى، ١٩٩٦.
١٩. تقريب التهذيب، للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثانية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٢٠. تهذيب الأسماء واللغات، لأبي زكريا يحيى بن شرف بن مري بن حسن النووي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ٢٠، ١٤٠٧هـ.
٢١. تهذيب التهذيب، للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
٢٢. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ جمال الدين يوسف المزي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
٢٣. التيسير في التفسير، لنجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثالثة، ١٤١٢هـ.
٢٤. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مكتبة التوبة، الرياض، ط. ١، ١٤١٣هـ.
٢٥. الثقات، لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد التميمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢٦. الثقات، لأبي الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثانية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٢٧. جامع البيان في تأويل آي القرآن، لمحمد بن جرير الطبري، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط. الثالثة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.
٢٨. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.
٢٩. الجرح والتعديل، لعبد الرحمن بن محمد أبي حاتم ابن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي، دار الفكر، بيروت، ط. ١، ١٤١٢هـ.
٣٠. الجمع، لمحمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسي المعروف بابن القيسراني، دار الكتب العلمية، لبنان، ط. ١، ١٣٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
٣١. الجواهر الحسان في تفسير القرآن، لعبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، دار الفكر، بيروت، ط. ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٣٢. خلاصة تهذيب الكمال، لأحمد بن عبد الله بن أبي الخير بن عبد العليم الخزرجي الأنصاري، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة.
٣٣. الدر المنثور، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثانية، ١٤١٥هـ.
٣٤. رجال صحيح مسلم، لأبي بكر أحمد بن علي بن محمد بن إبراهيم ابن منجوية، دار الفكر، بيروت، ط. ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٣٥. الزهد، للحافظ هناد بن السري بن مصعب التميمي الدارمي، دار الريان، القاهرة، ط. ١، ١٤٠٧هـ.
٣٦. سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجه، مكتبة وهبة، القاهرة، ط. ٤، (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م).
٣٧. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تعليق عزت عبيد الدعا، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٣٨. سنن الترمذي، للحافظ محمد بن عيسى بن سورة بن موسى الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثانية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.



٣٩. السنن الكبرى، للإمام أحمد بن الحسين البيهقي، ط. الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، تحقيق محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٠. الطبقات، لخليفة بن خياط بن خليفة الشيباني العصفري البصري، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٤١. الطبقات الكبرى، لأبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع الزهري، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٣٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
٤٢. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبي عبد الله البخاري الجعفي، دار ابن كثير - اليمامة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٤٣. صحيح ابن حبان، للحافظ محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي، مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.
٤٤. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج أبي الحسين النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٤٥. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، للحسن بن محمد بن الحسين القمي النيسابوري، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٤٦. الفتاوى الكبرى، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم تقي الدين ابن تيمية الحراني، ت ٧٢٨هـ، ط. الثانية، ترتيب عبد الرحمن النجدي.
٤٧. فتح القدير، للشيخ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٤٨. الكاشف، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٤٩. كتاب العلل ومعرفة الرجال، للإمام أحمد بن محمد بن أحمد بن بلال بن أسد الشيباني البغدادي، دار الكتب، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.
٥٠. الكشاف عن حقائق التنزيل، لمحمود بن عمر الزمخشري، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط. الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
٥١. الكشف والبيان، لأبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، دار إحياء التراث العربي، ط١، لبنان، - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٥٢. لباب التأويل في معاني التنزيل، لعلي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٥٣. اللباب في علوم الكتاب، لأبي حفص عمر بن علي بن عادل الدمشقي الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٥٤. لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور، ت٧١١هـ، ط١، الثالثة، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٥٥. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لعبد الحق بن عطية الأندلسي، قطر - الدوحة، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٧م.
٥٦. مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، ت٦٦٦هـ، مكتبة لبنان.
٥٧. المستدرک، للحافظ محمد بن عبد الله بن حمدويه النيسابوري، الشهير بالحاكم، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م.
٥٨. المسند، للإمام أحمد بن محمد بن أحمد بن بلال بن أسد الشيباني البغدادي، دار الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٥٩. المصنف، للحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن أبي شيبه الكوفي، دار الحديث، القاهرة، ط١، الأولى، ١٤٢٩هـ.
٦٠. المعرفة والتاريخ، ليعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي الفسوي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
٦١. مفاتيح الغيب، والمعروف بالتفسير الكبير، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، مكتب التراث الإسلامي، دار المعرفة، بيروت.
٦٢. النكت والعيون، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان.
٦٣. الوجيز، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

* * *

